

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI**

NASR HÂMİD EBÛ ZEYD'DE DİN DİLİ

ABDULLAH BASMACI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**DANIŞMAN
DR. ÖĞR. ÜYESİ ÖMER FARUK ERDEM**

KONYA-2019



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Abdullah BASMACI		
	Numarası	168102031008		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri/ Din Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	Nasr Hâmid Ebû Zeyd'de Din Dili			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Öğrencinin Adı Soyadı
İmzası

Abdullah Basmacı



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Abdullah BASMACI
	Numarası	168102031008
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri/ Din Felsefesi
	Programı	Yüksek Lisans
	Tez Danışmanı	Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk ERDEM
	Tezin Adı	Nasr Hâmid Ebû Zeyd'de Din Dili

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan *Nasr Hâmid Ebû Zeyd'de Din Dili* başlıklı bu çalışma *10/06/2019* tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	<i>Dr. Öğr. Üyesi</i>	<i>Ömer Faruk Erdem</i>	<i>[Signature]</i>
2	<i>Prof. Dr.</i>	<i>Bayram DALKILIÇ</i>	<i>[Signature]</i>
3	<i>Prof. Dr.</i>	<i>Mevlüt ALBAYRAK</i>	<i>[Signature]</i>



 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
---	---	--

ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Abdullah BASMACI		
	Numarası	168102031008		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri/ Din Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk ERDEM		
Tezin Adı	Nasr Hâmid Ebû Zeyd'de Din Dili			

Çağdaş İslam düşünürü Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Arap-İslam dünyasında hermenötik yöntem kullanımını Yunanlılardan başlatır. Bu çalışma Ebû Zeyd'in yapısalcı bir anlayışla yaptığı okumalarının, Schleiermacher'e doğru ilerleyen, Wilhelm Dilthey ve Martin Heidegger'e ulaşan, Gadamer'e geri dönen ve Paul Ricœur, David Ditchet, Richard E. Palmer, E.D.J.R. Hirsch, ve Louis Althusser ile devam eden seyri içinde kendi dilini ortaya çıkarmayı amaç edinmiştir. Yazılı metinlerin kendi dönemleri içinde okunup asıl amaçları doğrultusunda bugün yeniden yorumlanmasının gerekliliğine değinen Ebû Zeyd Batıdan aldığı hermenötik yöntemi kendi Arap kültüründe üretilmiş metinlere uygulayarak büyük bir etki yaratmıştır. Bu meyanda oluşturduğu din dili, günümüz metin okumalarına özellikle de dinsel söylemin, kültürel söylemin ve felsefi söylemin anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Felsefe anlayışını iki dönem olarak inceleyebildiğimiz düşünürün ilk dönemdeki felsefi anlayışı metin merkezli iken ikinci dönem söylem merkezlidir. Çalışmamızda işlediğimiz bu iki anlayış Ebû Zeyd'in din dili anlayışının tamamına dair bize bir harita sunacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hermenötik, dil, din dili, Nasr Hâmid Ebû Zeyd, söylem, dini söylem, yenilenme, dinsel kültür.

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
---	--	--

ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Abdullah BASMACI		
	Student Number	168102031008		
	Department	Philosophy And Religious Sciences / Philosophy Of Religion		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk ERDEM		
Title of the Thesis/Dissertation	Religious Language In Nasr Hâmid Eb û Zeyd			

Nasr Hamid Abu Zaid, a contemporary Islamic thinker, starts the use of hermeneutic methods in the Arab-Islamic world from the Greeks. This study is based on a structuralist understanding of Abu Zayd, Schleiermacher's progressing, Wilhelm Dilthey and Martin Heidegger, reaching, returning to Gadamer, and Paul Ricœur, David Ditchet, Richard E. Palmer, E.D.J.R. Hirsch, and Louis Althusser, with the aim of revealing his own language in the ongoing course. Addressing the necessity of rewriting of the written texts in their own time and reinterpreting them in line with their original purpose, Abu Zayd has created a big impact by applying hermeneutic method he took from the West to texts produced in his Arab culture. In this context, the language of religion has contributed to the reading of contemporary texts, especially in the discourse of religious discourse, cultural discourse and philosophical discourse. The philosophical conception of the philosopher in the first period is centered on discourse while the second period is centered on discourse. These two concepts that we have worked on in our study will provide us with a map of Abu Zaid's complete understanding of the language of religion.

Key Words: Hermeneutics, language, religion, Nasr Hamid Abu Zayd, discourse, religious discourse, renewal, religious culture.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT.....	ii
KISALTMALAR	v
ÖNSÖZ	vi

GİRİŞ

1. Araştırmanın Kuramsal Çerçevesi ve Konuyla İlgili Belli Başlı Çalışmalar	1
2. Nasr Hâmîd Eb û Zeyd'in Hayatı ve Eserleri	6

BİRİNCİ BÖLÜM

NASR HÂMİD EBÛ ZEYD'DE DİL: KÜLTÜR VE DİNİN İNŞASI

1. Dil	15
1.1. Üslup.....	20
1.2. Anlam.....	23
2. Anlama.....	25
2.1. Tarihsel Anlama.....	27
2.2. Çağdaş Anlama	28
3. Söylem	29
3.1. Kültürel Söylem.....	36
3.2. Felsefi Söylem	37
3.3. Dinsel Söylem.....	38
4. Hakikat.....	42
4.1. Tarihsel Hakikat.....	45
4.2. Kültürel Hakikat	46
4.3. Göreceli Hakikat	47
4.4. Dilsel Hakikat	48

İKİNCİ BÖLÜM

NASR HÂMİD EBÛ ZEYD'DE DİN DİLİ: KÜLTÜREL DİNİN FELSEFİ SÖYLEMİ

1. Din Dili-Kültür İlişkisi.....	55
2. Din Dili-Felsefe İlişkisi	56
3. Din Dili-Metin İlişkisi	58
3.1. Din İmetin-Edeb İmetin.....	59
3.2. Din İmetin-Felsefe İmetin	64

3.3 Din îMetin-Siyas îMetin	65
-----------------------------------	----

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NASR HÂMİD EBÛ ZEYD'E GÖRE DİN DİLİNDE YENİLENMENİN GEREKÇELERİ

1. Tarihsel Gerekçe	70
2. Epistemolojik Gerekçe	72
3. Din İstismarı	73
4. Çağdaş Yorumdan Kaçış	76
5. Eleştiri Krizi.....	79
6. Küreselleşme ve Piyasa Tanrısı	81
7. Vahiy, Din ve Tarih	83
SONUÇ.....	85
KAYNAKÇA.....	88

KISALTMALAR

- Akt. : Aktaran
bkz. : Bakınız
c. : Cilt
çev. : Çeviren, çevirenler
ed. : Editör
krş. : Karşılaştırınız
md. : Madde
MEB : Milli Eğitim Bakanlığı
M.Ö. : Milattan Önce
M.S. : Milattan Sonra
ö. : Ölüm tarihi
S : Sayı
s. : Sayfa
ss. : Sayfa aralığı
vd. : Ve devamı
Yay. : Yayını, yayınları, yayınevi
yy. : Yüzyıl

ÖNSÖZ

Dil, kültür ve din arasında çok ince bir sınır, bu sınırın ötesinde ise bir uçurum vardır. Büyük düşünürlerin bazıları bu sınıra gelmiş ve geri dönmüşler, bazıları ise bu sınırı aşarak bedelini ödemeyi kabullenmişlerdir. Bir filozof, bir dil bilimci ve bir düşünür olarak Nasr Hâmid Ebû Zeyd (1943-2010), dil, kültür ve din arasındaki bu ince sınıra gelmiş ve o sınırı aşarak bedelini değişik şekillerde üstlenmiştir.¹

Ebû Zeyd’in dinî, kültürel çerçevede yeni bir yöntem denemesiyle din dilini anlama ve yorumlama çabası, çevresindeki yaygın ve hâkim dinî öğretinin gelenekle ilişkisini anlamasından sonradır. Mısır Arap filolojisine hakimiyeti ise bu din-gelenek ayrılmazlığı görüşünü kuvvetlendirmiştir. Navid Kermani’nin (1967- ...) aktardığına göre Ebû Zeyd’in kitaplarındaki dili ve üslubu “Arap metafiziği, Kur’an didaktiği ve Arap kültüründeki dilin mecazlarıdır.”² Bir Arap olarak Ebû Zeyd yıllar sonra olgunlaştıracağı din dili görüşünü oluştururken kendisi de bizzat içine doğduğu Arap kültürü, Arap dili ve Arap dini geleneğinin tesiri altındadır. Ebû Zeyd, bu tesirin yansımaları olarak; kullandığı her sözcüğü bilinçle seçse bile bu üçlü mekanizmanın renklerinden sıyrılamamış, kurduğu bağlam içinde yetiştiği dünyanın ürünü olarak eser vermiştir. Yani kendi iddiasını savunurken de iddiasının canlı bir örneği olmuştur. Bununla beraber kendi çevresinde olup bitenlere karşı duyarlılığı, onu içinde bulunduğu sorunlara karşı elini taşın altına koymaya sevk etmiştir. Tespit ettiği sorunlar ve bunlara getirdiği yenilikçi çözümleriyle, tesirinde kaldığı habitat içinde farklılığını ortaya koymuştur.

Ebû Zeyd, bugün dini düşünce alanında yaşanan çıkmazda, kültürel yaşamın değişmesi ve dilin sürekli yenilenmesini temel problem olarak görmüştür. Bu tespiti ile din dili için şimdiye kadar kullanılan çözümlere yöntemlerinden farklı bir çözümlenmenin gerekliliğini ortaya koyar. Böylece “Din Dili”ni, belli bir hayat ve düşünce tarzına dayalı kanaat, tutum ve gerçekliğe ilişkin kavrayışlarımızın belli bir

¹ Nasr Hâmid Ebû Zeyd’in ödemiş olduğu bedeller için bakınız: Nasr Hâmid Ebû Zeyd, **Bilimsel Bilgi ve Aforoz Korkusu Arasında Yenilik Yasaklama ve Yorum**, Çev. Muhammed Coşkun, 1. Baskı, Mana Yayınları, İstanbul, 2014.

² Navid Kermani, **İslam’la Bir Yaşam Nasr Hâmid Ebû Zeyd**, Çev. Celadet Moralıgil, 1. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s.34.

dilde, belli kurallar çerçevesindeki ifadesi olarak görmüştür. Ebû Zeyd'e göre din dili ile ilgili yapılan tahlil ve tartışmalar öyle bir noktaya gelmelidir ki dil, din ve kültür belli çizgilerle birbirinden ayrılabilir.

Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in kültür ve dinin felsefi söylemi olarak kullandığı "Din Dili" ve din diline dair yaklaşımları, eleştirileri ve katkıları, tarihselci ve yapısalcı bir okuma paradigmasıyla ele alınacaktır. "Kültür ve dinin felsefi söylemi"nden kastımız; dinin doğduğu ortamdan bağımsızlığını ilan edemeyeceği gerçeğidir. Diğer bir deyişle "Din Dili" o ortamın, geleneğin dilinden/dillerinden etkilenerek oluşmaktadır. Biz de genel çerçevede din dilini tarihselci ve yapısalcı anlayış paradigmasıyla ele alanları, özelde ise bu yöntemi kullanan Nasr Hâmid Ebû Zeyd'i anlamaya ve yorumlamaya çalışacağız.

Din, kültür ve dili birbirinden bağımsız olmayan üçlü olarak gören Ebû Zeyd, Kur'an'ın mesajının, sosyal ve tarihsel olan alıcıya, sosyal ve tarihsel bir dille sunulmuş olduğuna ve bu mesajın anlaşılıp çözümlenmesi için beşere ait yöntemlerin dışında yöntemlerin kullanılmaması gerektiğine inanmaktadır. Bu nedenle din dilinin tarihsel-kültürel mahiyetini irdelemenin gerekliliğini bildirmekte ve bu yöntemi tüm açıklığıyla ortaya koymaktadır. Değişen dünyada değişmeyen bir şeyin olmadığına inanan Ebû Zeyd, din dilinin de yeniden yapılandırılmasını savunur. Arap yarımadasının altıncı asırdaki yaşam tarzı ile günümüzdeki yaşam tarzını karşılaştıran düşünür, farklılıkları bir bozulmuşluk olarak değil, bir yenilenme, her yeni çağa kendini kabul ettirme çabası olarak görmektedir. Bu nedenle yapılan tüm yeni din dili deneme çalışmaları her türlü eksikliklerine rağmen Ebû Zeyd nezdinde birer başarı olarak görülmektedir.

Çalışmamızın birinci bölümünde "Nasr Hâmid Ebû Zeyd'de Dil: Kültür ve Dinin İnşası" başlığı altında dilin anlaşılması için gerekli olan üslup ve üslubun metne verdiği anlam ile anlamın nasıl söylemlerle insanlar arasında dolaştığını ve bu dolaşım esnasında dilin bize bildirdiği şekliyle ortaya çıkan hakikat türlerine değinilecektir. Çünkü Ebû Zeyd'e göre dil, kültür ve dinin temelinde vardır ve onları yükselten, tanıtan başat etmendir.

İkinci bölümde “Nasr Hâmid Eb û Zeyd’de Din Dili: Kültürel Dinin Felsefi Söylemi” başlığı altında din dilinin kültür ve felsefe ilişkisi incelenecektir. Daha sonra bu ilişkinin metne dönüşmüş halleri incelenip onların karşılaştırılması yapılacaktır. Bu bölümde Eb û Zeyd, din dilini kültürel söylemin ortaya çıkarttığı din anlayışının kullandığı dil olarak telaki eder. Ona göre bu dil (din dili) aynı zamanda kültürün felsefi dilini de oluşturmaktadır. Üçüncü bölümde ise Nasr Hâmid Eb û Zeyd’e Göre Dini söylemin³ (din dilinin) Yenilenme Gerekçeleri”ni sıralayıp tartışacağız. Bu gerekçeler dini metinlerin her çağa hitap etmesini sağlayacak parametreler olduğundan önerdikleri değişim halleri bakımından önemlidirler.

Bu çalışmanın konu seçiminden sonuçlandırılmasına kadar, birikimleri ve deneyimleri ile desteklerini cömertçe ortaya koyan hocalarım Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ, Prof. Dr. Naim ŞAHİN, Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK ve Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk ERDEM’e, bu süreçte materyal desteğini sağlayan Necmettin Erbakan Üniversitesi BAP (Bilimsel Araştırma Projeleri) Merkezi’ne, son okumaları yapıp düzeltmelerde bulunan ve her türlü olumsuzluğa karşı yüksek motivasyon aşıl原因, Dr. Enes ERDEM, Büşra ŞENER BASMACI ve Yasin YILMAZ’a teşekkür ederim.

Abdullah BASMACI
İstanbul/Avcılar 2019

³ Bundan sonra “dini söylem” dediğimizde din dilini kastetmiş olacağız.

GİRİŞ

1. Araştırmanın Kuramsal Çerçevesi ve Konuyla İlgili Belli Başlı Çalışmalar

Nasr Hâmîd Ebû Zeyd'e göre dinleri tanıma ve analiz etmek için yöntemler nelerdir denildiğinde cevap olarak birçok farklı inanca ev sahipliği yapmış Hindistan, Malezya, Endonezya, Mısır, Fas, Suudi Arabistan, Rusya, Avrupa ve Amerika gibi birçok ülkenin gerçekleştirdiğine tanık olduğumuz pek çok gelişmeden bahsetmek gerekir. Ancak bu dönemde, zaman açısından geçmişte bıraktığımız Orta çağ metinlerinin kullandığı terimlerle söylersek: Okuma biçimleri (yazar merkezli “intentio auctoris”, okur merkezli “intentio lectoris” ve metin merkezli “intentio operis”) din dilinin 20. yüzyılın başında Rus Formalistleri (Biçimcileri) ile başlayıp Amerikan-İngiliz New Criticism'i (Yeni Eleştiri) ile ve 1960'ların başından itibaren de Fransız Strüktüralizm'i (Yapısalcılık) ile devam eden tarihsel sürecin teorik bağlamını inşa eder.⁴

Turan Koç “Din Dili” kitabında bu saydığımız okuma biçimlerini de göz önünde bulundurarak çağdaş din felsefesi tartışmalarını genel olarak şu üç görüş etrafında toplamıştır.

1: A. Flew (1932-2010) ile Kai Nielsen (1926- ...) gibi, geleneksel dini, akıl dışı bir hurafeler yığını olarak gören ve bunun bir esasının ve mantikî tutarlılığının olmadığını göstermek için felsefi kanıtlar üretenler.

2: J. Hick (1922-2012), James Ross (1800-1862) ve Richard Swinburne (1934-...) gibi, geleneksel dini inançların –en azından “Tanrı vardır” şeklindeki temel iddiaların- rasyonel kanıtlarla ispat edilebileceğini düşünenler ve savunanlar.

3: N. Malcolm (1911-1990) ile D. Z. Phillips (1934-2006) gibi felsefi eleştiri tasavvurlarının veya dini inancın genel felsefi ya da bilimsel bağlamlar içinde savunulmasının bizi yanlış yola götürdüğünü, zira dini inançların başka alanlardan bağımsız, başlı başına bir çerçeveye (non-realism) sahip olduğunu, dolayısıyla

⁴ Hilmi Yavuz, **Okuma Biçimleri**, Timaş Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2018, s.26.

dışarıdan destekleme, temellendirme veya redde açık olmadıklarını ileri sürerler.⁵

Koç'un bu ayrımı öncekilerin ayrımına benzer ve sadece Batı düşünürlerini kapsadığı için Arap-İslam coğrafyasının genini taşıyan modern din felsefecileri tarafından genelde Fazlur Rahman Malik (1919-1988), Muhammed Arkun (1928-2010), Hasan Hanefi (1935-...) özelde ise Nasr Hâmid Ebû Zeyd tarafından problemligörüülecektir. Bize göre bu ayrım Arap-İslam coğrafyasında yetişmiş alimlerin düşünceleri göz ardı edilerek yapılmıştır. Din dilinin ele alındığı böyle bir ortamda b'dümlemenin tartışmasız kabul edilmesi isteniyorsa problematiği ortaya koyarken sadece kendi dönemlerinde eser veren kişilerden değil, aynı zamanda geçmiş dönem düşünürlerinden de söz etmek gerekir. Bu nedenle ele aldığımız konu (din dili) nasıl ki Aristo'nun retoriğini okumamızı zorunlu kılıyorsa aynı zamanda bugün "dilbilim", "yorumbilim" ve "göstergebilim" gibi yöntemlerin metinleri anlamada sundukları enstrümanlardan faydalanmamızı da zorunlu kılmaktadır.⁶ Bu zorunluluk Tanrı ve teoloji sözcüklerinin kullanıldığı metinlerde, o metinlere özgü bir dilin olacağını gösterir. En güzel örneği de düşünürlerce aynı konu işlendiği halde Doğuda "Din Dili" Batıda⁷ "Teolojik Dil" in ortaya çıkmasıdır.

Biz bu incelememizde din dilinin (religious language) veya dini söylemin (religious discourse) mahiyeti ve mantıki statüsü gibi konuları Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in felsefi bakış açısından incelemeye çalışacağız. Ancak asıl konuya geçmeden önce burada birkaç hususa açıklık getirmek faydalı olacaktır. Bunların başında "Din dili" "Teolojik dil", ve "Dini söylem" ile anlatılmak istenen şeyin ne olduğu gelmektedir.⁸

Din dilinin özelliklerine yönelik incelemelerin hareket noktasında; bu dilin anlamlık, tarihsel ve görece -daha titiz ifadeyle- 'toplumsal' olanı 'mutlak', 'aşkın' ve 'ezeli' olanın alanına dönüştürme kudretine sahip olduğu şeklindeki temel kabul yer

⁵ Turan Koç **Din Dili**, İz Yayıncılık, 4. Baskı, İstanbul, 2013, s.14.

⁶ Hacı Yusuf Yılmazoğlu, **Kur'ân Tefsirinde Bağlamsalci Yaklaşım: Nasr Hâmid Ebû Zeyd Örneği**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006, s.29.

⁷ Batı olarak kastettiğimiz yer bugünkü Türkiye sınırlarından tüm Avrupa ülkelerini kapsayan alan diyebiliriz. Bunun dışında kalan yerler Doğu olarak telaki edilecektir.

⁸ Koç **Din Dili**, s.15

alır. Bu kudret, söz konusu dile bu dönüşümü gerçekleştirebilme imkânı tanıyan ‘enstrümanların’ araştırmacı tarafından analiz edilmesini gerektirir. Böyle bir analiz din diline özel bir ‘dilbilim’in tahsis ve tesis edilmesine vesile olacaktır.⁹ Daha açık söylemek gerekirse din dili inananların fikri anlayışına yön veren ve yöneten bir dildir. Bu bağlamda baktığımızda din dilini empirik dünyayı işaret eden ve tanımlar arasında ilgi kuran (analitik) bir dil olarak değil, bizim nihai mukadderatımıza ilişkin kanaatlerimizi dile getirdiğimiz bir dil olarak görmemiz gerekir. Koç’un aktardığına göre T. Ramsey (1915-1972) de “olgu ve olaylar dünyasının nesnel gerçekliğinin ötesindeki olayları ve durumu anlatan dilden bahsederken aynı şeyi ima etmektedir.”¹⁰ Felsefe tarihinde din felsefesi düşünürlerince din dilene dair yapılan bu yorumlar/tartışmaları Eb û Zeyd’in tabiriyle -din dili ile ilgili felsefi tartışmaları- ikiye ayırabiliriz:

1. Felsefi toplumsal tartışmalar¹¹

2. Felsefi dilsel tartışmalar¹²

İlk tartışma alanı dinler tarihi, karşılaştırmalı din incelemeleri, sosyoloji, psikoloji, antropoloji, toplum psikolojisi, psikanaliz, dilbilim; kısaca ulaşılabilecek bütün bilgi alanlarına, günümüzde kullanılan temel İslami dillerin (İslam geleneğinde kullanılan ana diller) karşılık verememesi üzerine kuruludur. Mesela Allah kelamı anlayışının çağdaş dünyanın önümüze açmış olduğu yönelimler çerçevesinde bir problematik olarak ortaya konulması, ardından da dinler tarihinde ilk kez, teolojik tartışma kuşağının dışında, ‘kutsal kitaplar’ düşüncesinin bu şekilde ele alınması, felsefi toplumsal tartışmaya örnektir.¹³ İkinci tartışma alanını ise din dilinin bir söylem olarak sahip olduğu enstrümanlar şeklinde adlandıracağız. Bunlar:

⁹ Nasr Hâmid Eb û Zeyd, **Söylem ve Yorum**, Çev. Muhammed Coşkun, 1. Baskı, Mana Yayınları, İstanbul, 2015, s.153.

¹⁰ Koç, **Din Dili**, s.17.

¹¹ Ayrıntılı bilgi için bakınız: Nasr Hâmid Eb û Zeyd, **Kutsal Metin Otorite ve Hakikat Bilgi ve İktidar Arasında Dini Düşünce**, Çev. Muhammed Coşkun, 1. Baskı, Mana Yayınları, İstanbul, 2015.

¹² Ayrıntılı bilgi için bakınız: Zeki Özcan, **Dil Felsefesi-I Mantıkçı Paradigma**, 1. Basım, Sentez Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 11-37.

¹³ Eb û Zeyd, **Söylem ve Yorum**, s.66.

1. Düşünce ile dinin özdeşleştirilmesi
2. Olguların tek bir esasa indirgenmesi
3. Geleneğin ve selefin otoritesine dayanmak
4. Tek çilik ve kesin fikircilik
5. Tarihsel boyutun yok edilmesidir.

Bunun yanında onların bildiricisi kitap, dergi, gazete, tv, radyo, internet, sohbet, ilmi meclisler vb. ikna gücü ve epistemolojik sıçrama kabiliyeti ile bir otorite sahibi olan vasıtalaradır.¹⁴

Teolojik dil dar anlamda akademik ilahiyatçıların söylemi demektir. Genel anlamda ise hem ilahiyatçıların hem din adamlarının hem de ibadet eden dindarların söylemidir. Bunun için biz Tanrı ve Teoloji kelimelerinin geçtiği her ifadeye teolojik dil diyeceğiz. Çünkü bu şu an aralarında ayırım yapmaya çalıştığımız “yaşayan iman dil”ini (din dilini) de, “akademik teolojik dil”i (sistematik dili) de kapsayacaktır.¹⁵

Dinsel söylemle ilgili şaşkınlık, dinsel söylemin olguları değil, ancak duyguları ifade ettiğini saptamakla giderilebilir.¹⁶ Ancak buna karar vermek için, bilişsel anlamla ilgili bazı kriter gruplarının, dinsel söyleme uyarlanması ve uygulanması gerekmektedir. Örneğin yanlışlanabilirlik testi veya doğrulanabilirlik testi gibi. Buradan çıkarılacak sonuç şudur; “dinsel ifadelerin mantığı, bilimsel ifadelerin mantığından farklıdır.”¹⁷

¹⁴ Eb ü Zeyd, **Söylem ve Yorum**, s.8.

¹⁵ Frederick Ferre, **Din Dilinin Anlamı**, Çev: Zeki Özcan, Alfa yayınları, 1. Basım, İstanbul, 1999, s. x.

¹⁶ William T. Blackstone, **Dinsel Bilgi Sorunu**, Çev: Tuncay İmamoğlu, Ataç Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2005, s.68.

¹⁷ Noam Chomsky, **Dil ve Zihin**, Çev: Ahmet Kocaman, 3. Baskı, BilgeSu yayınları, Ankara, 2018, s.52.

Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in bu meyandaki tüm çabaları dinsel bilginin var olup olmadığı konusundaki geleneksel felsefi soruna cevap verme girişimidir. Ebû Zeyd burada dinsel inancın -diğer inançlar- bilişsel olgunun anlamına dair verdiği cevapları bu nedenle sorgulamıştır. Yani kısaca din dilinin mümkünlüğü bu soruların cevaplarında gizlidir.¹⁸

Ebû Zeyd'den farklı olarak Mantıkçı pozitivistler düşüncelerine temel aldıkları şu iki hususta din diline etki etmişlerdir.

1. Felsefenin kavramsallaşması

2. Metafiziğin reddi

Bu iki hususla Ebû Zeyd'e göre din felsefecileri, teologlar ve mantıkçı pozitivistler hala dini iddiaların empirik içeriğinin olması ve olgusal bir anlama sahip olduğunun gösterilmesi gerektiği fikrini aşamamanın sıkıntısını yaşamaktadır.¹⁹ Halbuki yapısalcıların mantığı ile bu düğüm çözülebilir. Çünkü yapısalcı filozoflar çözümlenmeye çağın kriterlerini de gözeterek başlar.

Bu girişten sonra Türkiye'de Nasr Hâmid Ebû Zeyd hakkında yapılan çalışmalara geçmeden önce Arap dili ve İslam araştırmaları uzmanı, aydın ve araştırmacı bir karaktere sahip düşünürümüzün hayatından, çalışmamızı okuyan okurlar için pusula olacak bilgiler vermeyi akademik gereklilik olarak zorunlu gördük.

Bizce Nasr Hâmid Ebû Zeyd²⁰, Navid Kermani'ye hayatını anlatırken “benim düşüncemin oluştuğu ortamı gör! bil! ve beni öyle sorgula!” der gibidir. Zaten kişiyi

¹⁸ Blackstone, **Dinsel Bilgi Sorunu**, ss. 13-14.

¹⁹ Blackstone, **Dinsel Bilgi Sorunu**, s.16.

²⁰ Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in hayatı hakkında geniş bilgi için bakınız: F. Ahmet Polat, **Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar**, 4. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul 2018, ss. 123-292.; Navid Kermani, **İslam'la Bir Yaşam Nasr Hâmid Ebû Zeyd**, Çev. Celadet Moralıgil, 1. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, **Söylem ve Yorum**, Çev. Muhammed Coşkun, 1. Baskı, Mana Yayınları, İstanbul, 2015, ss. 293-370.; Hacı Yusuf Yılmazoğlu, **Kur'ân Tefsirinde Bağlamsalcı Yaklaşım: Nasr Hâmid Ebû Zeyd Örneği**, Basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, 2006, ss. 9-17.

tanıtan; üstünde yaşadığı toprak, içinde bulunduğu aile, bireyin kendi iç çatışmaları ve kendi aklını kullanma cesareti değil midir?

Bir insanın üstünde yaşadığı toprak onun düşünsel yaşamına ne kadar etki eder? Örneğin; bir köylü çocuğu ile bir şehirli çocuğunun düşünsel yapısında nasıl farklılıklar olabilir? Kutsal kitaplardaki yer betimlemelerinin bu söylediklerimizle ne kadar ilişkisi olabilir? Bu sorulara Nasr Hâmid Eb û Zeyd'in yaşadığı döneme gidip, yaşanılan ortamın düşünceler üstünde nasıl etkiler bıraktığına değinerek cevap vermeye çalışacağız.

2. Nasr Hâmid Eb û Zeyd'in Hayatı ve Eserleri

Nasr Hâmid Eb û Zeyd 1943 yılında Mısır'ın Tanta şehrinde doğmuş, 2010 yılında Mısır'ın Kahire şehrinde vefat etmiştir. Tanta şehri o dönem siyasi olayların çok olduğu ve halkın siyasi faaliyetlerde ideolojik olarak aktif bulunduğu bir yer olarak bilinmektedir. Eb û Zeyd, Navid Kermani'ye ortamın etkisinin babasının ona verdiği "Nasr"²¹ ismine kadar sirayet ettiğini söyler. Buna ek olarak edindiği sosyalist fikirlerin de o dönemden geldiğini çünkü yaşadığı ortamda insanların birbirine imece usulü ile yardım ettiğini anlatır. Örneğin; "Birinin bir ineği öldü mü diğerleri ona destek amaçlı hem geçmiş olsuna gider hem de ineğin eti zayi olmasın ve sahibine de destek olsun diye o eti satın alırlardı."²² Benzer şekilde dil bilimlerine yönelişinin de yine içinde yaşadığı ortamın etkisiyle olduğunu şu şekilde açıklar;

İçinde bulunduğum ortamda -babamın ortamı- her şeyden konuşuyorlardı, politika, din, felsefe, köy halkı hatta seks -özellikle sonuncusu hakkında mecazlarla- konuşulurdu. Örneğin; 'karısı ile yattı' demek yerine şöyle diyorlardı: 'filanca dün Kafr el-Zeyyat'a gitti'... Kadınlar sabahları mis gibi sabun kokulu banyo suyunu kapının önüne döktüklerinde, bu yanılmaz bir işaretti, önceki gün kocaları ile yattıklarının ve gecenin güzel geçtiğinin işareti idi.²³

²¹ Ebû Zeyd babasının ona Nasr ismini vermesini onun 2. Dünya savaşında Almanya'nın kazanması iyimserliğine bağlıyor. Bu durum ideolojik fikirlerin yaşantıya sirayetinin göstergesidir.

²² Navid Kermani, **İslam'la Bir Yaşam Nasr Hâmid Ebû Zeyd**, Çev. Celadet Moralığil, 1. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s.10.

²³ Kermani, **İslam'la Bir Yaşam Nasr Hâmid Ebû Zeyd**, s.11

Erkeklerin kendi arasındaki mecazlı iletişimi ile kadınların kendi arasındaki mecazlı iletişimi her ne kadar dayak yemesine sebep olmuşsa da Eb û Zeyd'in dil bilimlerine ilgisinin kaymasına birinci derecede etki eden olaylardandır.

Kişinin düşüncesi üstünde, yaşadığı yerin öncesinde “içinde bulunduğu aileden” de etkilendiği bilinmektedir. Ailenin kişi üstündeki etkisi nedir? Ailenin yapısı ile kişinin düşüncesinin şekillenmesinin nasıl bir ilişkisi vardır? soruları paralelinde Nasr H âmid Eb û Zeyd'in içinde bulunduğu aile yapısına bakalım.

Eb û Zeyd'in aile yapısı babasının okuma yazma bilmesinden kaynaklı olarak dönemin aile yapılarından daha özgürlükçü idi. Babasının gelenek ile modernlik arasında gidip geldiğini hatta okul seçme olayında sırf pragmatik nedenlerden dolayı kendisini özel okula gönderdiğini söylemiştir. Çünkü din eğitimi uzun bir süreç idi ve babası kendi hastalığının farkında idi. Onun ölümünden sonra evin geçiminden Eb û Zeyd'in sorumlu olacağı düşüncesi böyle bir karar almasına neden olmuştu.

Babasından duyduğu peygamberlerle ilgili epizodlar, ilahi hitabın tabiatı ile ilgili kitabını (Nas Mefhumu) yazdığı güne kadar bir tartışma konusu olarak Eb û Zeyd'in aklında hep tekrar eder. Hatta bu hikayeler ona öyle etki eder ki babası ölünce kendisini peygamber ile özdeşleştirdiğini ve böylece babasız yaşamaya kendini alıştırdığını söyler. Babasının ondaki etkisini ve bilime verdiği önemi ise şu sözlerle açıklar: “babam ben ölürsem ve ertesi gün sınavın varsa sınava girmelisin çünkü sınavın daha önemli derdi.”²⁴ Bu aslında o dönemde eğitime verilen değer de bir göstergesidir.

Eb û Zeyd, eğitimin değerini babasından, mücadele gücünü annesinden almıştır. İlk yöntem eleştirisi ve yeni yöntemler bulma arayışına girmesi de okuduğu Kuran kursunda rastgele ezberleme taktikleriyle karşılaşması ile başlamıştır. Çünkü ona göre “Kur'an kursundaki hocaların ezber konusunda kesin bir sistemleri olmamalarına

²⁴ Kermani, *İslam'la Bir Yaşam Nasr Hâmid Eb û Zeyd*, s.15

rağmen çocuklara dayakla ezberler yaptırılıyordu. Bunun sonucunda da çocuklar muhalif gruplara ayrılıyordu.”²⁵

Ebû Zeyd Kur'an kursundaki hocalarının kıraate verdikleri önemin altında eleştirel bir metin incelemesinden korkmaları olduğunu iddia eder. Çünkü onlar okunuşun bozulması ile duysal tecrübenin kaybolmasından korkmaktadırlar. Ebû Zeyd bu durumu kabullenememiş ve hocalarını şöyle eleştirmiştir: “Bir metnin bir taraftan zikrin duysal tecrübenin konusu olması diğer taraftan bir dilsel metin olarak okunabilmesi ve bilimsel olarak tahlil edilmesi arasında çelişki yoktur, görmüyorum.”²⁶ Daha o günden bunun tartışmasını yapan Ebû Zeyd'in “Kur'an'ı edebiyat kurmacası olarak inceleyebilmeliyim ve onun dil yapısını bir parça çözmeye çalışabilmeliyim” düşüncesi çevresindekilerin “başımıza Abduh mu kesileceksin?” tepkisine sebep olmuştur. Onun cevabı ise “ben zor zamanlarda yazılmış Kur'an metninin harekesiz durumu ile harekeli durumu nasıldır? “b”, “t”, “th” veya “y” harflerinin okumada nasıl ayrıldığına dair analiz yapmak istiyorum”²⁷ şeklinde basit olmuştur.

Ebû Zeyd'in hermenötiği bir yöntem olarak benimsemesi ile Hıristiyan okulunda okuması arasında nasıl bir ilişki olduğunu okuduğumuz kaynaklardan tam anlamıyla çıkaramamışsak da bizce Ebû Zeyd'in bu meyandaki ilk kıvılcımı Hıristiyan okulunda çakılmıştır. Çünkü özellikle Hıristiyanlığın kutsal metinlerine uygulanan hermenötik yöntem ve Ebû Zeyd'in eğitimi için ona verilen Ford bursu bize bunu düşündürmektedir.

Ebû Zeyd, Hıristiyan okulunda okumaktan hep memnun olduğunu söyler. Orada dinsel aidiyet ve sosyal sınıf arasında ayrımın olmadığını sürekli dillendirir. “Bir gün oruç tuttuğu için okula geç kaldığını ama Kıpti müdürün sahura kalktığı için uykuda kalabileceğini düşünerek kızmadan onu içeri aldığını söyler.”²⁸ Bu okulda tanıştığı Şeyh İsa ve Şeyh Abdülaziz hocadan hayatı boyunca devam ettirdiği iki düstur

²⁵ Navid Kermani, **İslam'la Bir Yaşam Nasr Hâmid Ebû Zeyd**, s.17.

²⁶ Navid Kermani, **İslam'la Bir Yaşam Nasr Hâmid Ebû Zeyd**, s.21.

²⁷ Navid Kermani, **İslam'la Bir Yaşam Nasr Hâmid Ebû Zeyd**, s.22.

²⁸ Navid Kermani, **İslam'la Bir Yaşam Nasr Hâmid Ebû Zeyd**, s. 33

aldığını söyler. Şeyh İsa'dan daima konuya bağlı kalması gerektiğini; Şeyh Abdülaziz'den de klişelerden ve dildeki basmakalıplardan kaçınmayı öğrenmiştir. Böylece yeni bir dil ve yeni çağdaş bir yönteme kavuşmuştur.

Ebû Zeyd'in ailesiyle yaşadığı zaman diliminde ve okuduğu okulda öğrendiği en önemli şey kendi tabiriyle şöyledir: “İnsan kelimeleri seçmesini bilmeli, ben ailemin ve okuduğum okulun etkisi olsa gerek kelimelere egemen olmadım, aksine o zamanlarda moda olan, radyodan duyduğum ve Nasır'ın nutuklarından tanıdığım sözcükler bana egemen olmuştu.”²⁹ Aklı ikna etmek yerine duyguları kamçılayan bu iğfal dili hala Arap düşünce dünyasında yaygındır.

Ebû Zeyd'in içinde yaşadığı söz konusu gelenek kendi içinde üç farklı damarı ihtiva etmektedir ki bunlardan her birinin kendine mahsus bir ortodoksisi bulunmaktadır. Bu üç geleneğin ilki Sünni gelenek, ikincisi Şii gelenek, üçüncüsü ise Harici gelenektir. Bu üç gelenekle İslam dünyası birbiri ile çelişik iki farklı zaman dilimini birlikte yaşamaktadır. Bunlar:

1. Avrupa bilinci tarafından üretilmiş olan teknolojik ve maddi ilerleme zamanı
2. Dini bilincin zaman dilimi

Ebû Zeyd'e göre bu her iki zaman dilimi İslam dünyasında yaşayanları toplumsal ve düşünsel açıdan bir tür şizofreni haline sürüklenmesine sebep olmuştur.

Toparlayıp genel anlamda düşünüldüğünde “Bir insanın felsefesi çoğunlukla, annesinin dizleri üzerinde öğrendiği inanma zekâsının verdiği ifadeden başka bir şey değildir. Daha sonraki felsefesi ise bu anlayışla ortaya koyduğu eserlerinin rengi ve hususiyetiyle ilişkilidir. Bu ise ekseriya önce vücuda ait gözlerin zaptettikleri şeylerin ruhun gözü ile görülmek üzere transpoze edilmesinden (yer değiştirmesinden) başka bir şey değildir.”³⁰ Yani her insan (ibnû'z-zaman) yaşadığı çağın çocuğudur. Çevresinden etkilenir, çevresini etkiler ve felsefesini bu etki-tepki içinde oluşturur.

²⁹ Navid Kermani, **İslam'la Bir Yaşam Nasr Hâmid Ebû Zeyd**, s. 29.

³⁰ Jacques Chevalier, **Pascal**, Çev: Mehmet Toprak, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1961, s.7.

Bu etki-tepkiyi göz önünde bulundurarak devam ettiğimizde Eb û Zeyd'in din dili anlayışını anlamada başat on maddeyi şöyle sıralayabiliriz:

1. Yorum uğraşısının, gelişigüzel ve sıradan bir şekilde araştırmacının ideolojisine boyun eğmemesi için, metinleri yorumlarken 'anlam' ve 'amaç' arasındaki farklılığın ısrarla gözetilmesi gerekir.

2. Metin ayırımlarını yapmak gerekir. Dini metin, siyasi metin, edebi metin gibi.

3. Din diline denenmiş yöntemlerin dışında yeni yöntemlerle de bakmak gerekir.

4. Dinsel söylemin içine yerleşmiş kültürel söylemleri iyi bir analizle ayırt etmemiz gerekir.

5. Din dilini sabit değil, statik ve canlı bir dil olarak görmek gerekir

6. Din dilinde yenilenmenin gerekçelerine herhangi bir ideolojik siyasi fikrin katılmaması gerekir.

8. Metin okumalarında bağlamsal okumalar yapmak gerekir.

9. Kutsal metinlerin insani yöntemlerle okunması(yorumlanması) metne değersizlik katar düşüncesinden vazgeçmek gerekir.

10. Din, kültür ve dil üçlüsü bir toplumun inşasında temel etmenlerdir. Bu etmenleri dinsel bir toplumda din dili bağlamı ile, laik bir toplumda felsefi dil bağlamı ile analiz etmek gerekir.

Nasr H âmid Eb û Zeyd 67 yıllık yaşamına şu kitapları sığdırmıştır:

1. Bilimsel Bilgi ve Aforoz Korkusu Arasında Yenilik Yasaklama ve Yorum, Çev. Muhammed Coşkun, 1. Baskı, Mana Yayınları, İstanbul, 2014.

2. İlahi Hitabın Tabiatı Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine, Çev. Mehmet Emin Maşalı, 1. Baskı, Kitâbiyât Yayınları, Ankara, 2001.

3. Kadın Söylemine Dair Korku Çemberi Eleştirel Bir Okuma, Çev. Hülya Afacan, 1. Baskı, Mana Yayınları, İstanbul, 2014.

4. Kutsal Metin Otorite ve Hakikat Bilgi ve İktidar Arasında Dini Düşünce, Çev. Muhammed Coşkun, 1. Baskı, Mana Yayınları, İstanbul, 2015.

5. Dinsel Söylemin Eleştirisi, Çev: Fethi Ahmet Polat, 1.baskı, Kitâbiyât Yayınları, Ankara, 2002.

6. Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi, Çev. Muhammed Coşkun ve Numan Konaklı, 1. Baskı, Mana Yayınları, İstanbul, 2016.

7. Söylem ve Yorum, Çev. Muhammed Coşkun, 1. Baskı, Mana Yayınları, İstanbul, 2015.

8. Tefsirde Akılcı Eğilim Mu'tezile'ye Göre Kur'an'da Mecâz Meselesi, Çev. Numan Konaklı ve Nihat Uzun, 1. Baskı, Mana Yayınları, İstanbul, 2015.

9. Böyle Buyurdu İbn Arabi.

10. İmam Şafii ve Orta Yol İdeolojisinin Tesisi.

11. Tefekkür Zamanında Tekfir.

Bu kadar kitap yazan ve bir derdi olan düşünür hakkında da elbet bir şeyler yazılmıştır. Araştırmalarımıza göre Türkiye'de şu an³¹ itibari ile Nasr Hâmid Ebû Zeyd ile ilgili iki yüksek lisans tezi bir tane de doktora çalışması (doktora tezi üç İslam düşünürünü ele almaktadır. Sadece Ebû Zeyd hakkında yazılmış değildir.) bulunmaktadır:

1. Hasan Hüseyin İslam, Muhammed Ahmed Halefullah, Muhammed Arkun, Nasr Hâmid Ebû Zeyd ve Hasan Hanefî'nin Kur'an'la İlgili Görüşlerinin Temelleri ve Kaynakları, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2013.

³¹ 02.01.2019 yılı itibari ile.

2. Hacı Yusuf Yılmazoğlu, Kur'an Tefsirinde Bağlamsalcı Yaklaşım: Nasr Hâmid Ebû Zeyd Örneği, Ankara Üniversitesi, 2006.

3. Fethi Ahmet Polat, Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar Hasan Hanefi, Nasr Hâmid Ebû Zeyd ve Muhammed Arkun Örneği (basılmış doktora tezi), İz Yayıncılık, 4. Baskı, İstanbul, 2018.

Yaptığımız araştırmalara göre Nasr Hâmid Ebû Zeyd ile ilgili şimdilik Türkiye'de ikisi Arapça, üçü Türkçe yazılmış beş makale mevcuttur.

1. Ali Salih Mustafa, el-Mezhebü'n-Nakdî İnde "ed-Doktor Nasr Hâmid Ebû Zeyd" ve Mevkıfuhû Mine'l-İhticâc bi-Elsine; Ru'ye Nakdiyye, Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014, cilt: II, sayı: 1, s. 235-280, Arapça.

2. Ali Salih Mustafa, El-Mezhebü'n-Nakdî İnde "ed-Doktor Nasr Hâmid Ebû Zeyd ve Mevkıfuhû Mine'l-İhticâc bi's-Sünne: Ru'ye Nakdiyye, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014, cilt: XIX, sayı: 32, s. 151-187, Arapça.

3. Ömer Pakiş, Halku'l-Ef'al İle İlişkilendirilen Ayetlerin Mu'tezili ve Sünni Okuma Biçimi (Nasr Hâmid Ebû Zeyd Örneği), Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 2004, cilt: IV, sayı: 4, s. 147-160, Türkçe.

4. Mehmet Emin Maşalı, Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Yorum Telakkisi ve Bu Telakkinin Niyetselci ve Felsefi Hermenötiğe Atıfları, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2004, cilt: XIII, sayı: 1, s. 73-90, Türkçe.

5. Abdullah Basmacı, Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Felsefi Söylemi: Dil, Kültür, Yorum, Anlam ve Hakikat, Düşünce Bilimleri (Klasik Sorular-Güncel Tartışmalar), Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2018, s. 31-39, Türkçe.

Çalışmamızda konunun çerçevesini ve konuyla ilgili yazılmış çalışmaları belirttikten sonra şimdi içerik olarak sizleri nelerin beklediğini bir kere daha söylemekte fayda görüyoruz.

Çalışmamızın birinci bölümünde “Nasr Hâmid Ebû Zeyd’de Dil: Kültür ve Dinin İnşası” başlığı altında dilin anlaşılması için gerekli olan üslup ve üslubun metne verdiği anlam ile anlamın nasıl söylemlerle insanlar arasında dolaştığını ve bu dolaşım esnasında dilin bize bildirdiği şekliyle ortaya çıkan hakikat türlerine değinilecektir.

İkinci bölümde “Nasr Hâmid Ebû Zeyd’de Din Dili: Kültürel Dinin Felsefi Söylemi” başlığı altında din dilinin kültür ve felsefe ilişkisi incelenecektir. Daha sonra bu ilişkinin metne dönüşmüş halleri incelenip onların karşılaştırılması yapılacaktır. Üçüncü bölümde ise Nasr Hâmid Ebû Zeyd’e Göre Dini söylemin (din dilinin) Yenilenme Gerekçeleri’ni sıralayıp tartışacağız.



BİRİNCİ BÖLÜM

NASR HÂMİD EBÛ ZEYD'DE DİL: KÜLTÜR VE DİNİN İNŞASI

Nasr Hâmid Ebû Zeyd'de dil, biçim ve içerik bakımından farklı kullanım özelliklerine sahiptir. Dilin kullanımındaki farklılıklar sadece tarihin ayrı dönemlerinde değil aynı zaman dilimi içerisinde farklı alanlarda ve değişik yaşam biçimlerine sahip olan topluluklarda da kendisini göstermektedir.

Buna bağlı olarak benzer şekilde din içerisinde oluşmuş farklı dinî grupların da kendine özgü bir dili, diğer bir ifadeyle kendine has din dili söz konusudur. Bu nedenle bir dili, kültürü, dini veya dinî bir grubu anlamak beraberinde o gruba hâkim olan dili bilmeyi ve anlamayı gerekli kılar.³²

Ebû Zeyd'e göre kültür ve din arasındaki farklılığı veya değişimi görebilmek için dilsel analizler önem arz etmektedir. Kültür ve din analizinde dilin oldukça önemli bir yer teşkil etmesi de bu nedenledir.³³ Örneğin; Hz. Nuh'un dili; yaşamının zorluğunu, Müslüman olmayan bir toplumda diri kalmayı ve sabırla ayakta durmayı gösterir bize. Hz. İbrahim'in dili; gezgin, entelektüel, saygılı ve bilgili yaşamının göstergesidir. Hz. Yusuf'un dili, Müslüman olmayan bir yerde tek başına Müslüman kalabilmenin örneğidir. Hz. Süleyman'ın dili; iktidara ait, güçlü, nezih ve adaletli bir yaşamın izlerini taşır. Hz. İsa'nın dili, mutedil, katı Müslüman ve kâfirleri uzlaştırmanın yoludur. Hz. Muhammed'in herkese hitap edebilen, global dili ve yumuşak üslubu da yaşadığı hayat serüvenini ele verir. Hatta Hz. Muhammed'in zorunlu hicret öncesi ve sonrası yaşadığı şehir sosyolojisi kullandığı dile yansımıştır. Muhatap kitlenin kafir veya ehli kitap (Hıristiyan ve Yahudi) olması yahut Müslüman veya münafık oluşu da kendi ifadeleri ve anlatım biçiminde etkili olmuştur. Her biri teolojik bir figür olan bu peygamberler var oldukları kültür içinde yeni bir kültür ile yeniden bir din inşa eden diller kullanmışlardır. Bu diller hal dilleridir.

³² Erol Erkan, "Hakikati İnşa Aracı Olarak Din Dili", *TASS*, Number:26, summer, 2014, s.177.

³³ Erkan, "Hakikati İnşa Aracı Olarak Din Dili", s.178.

Ebû Zeyd dilin doğası ve delaleti hakkında fikirlerini “Tefsirde Akılcı Eğilim: Mu’tezile’nin Kur’an’da Mecaz Meselesine Yaklaşımının İncelenmesi” kitabında çokça dile getirmiştir. Ebû Zeyd bu kitapta mecazın problematiğini ele almış düşünürlerin eleştirisini yapmaktadır. Ona göre Ebu Osman Amr b. Bahr el-Cahiz’in (MS 776- MS 868) da dediği gibi lafız ile mana arasındaki ilişki ruh-beden ilişkisi gibidir. “Lafız, mananın bedenidir, mana ise lafzın ruhudur.”³⁴

Nasıl ki Immanuel Kant (1724-1804) numen dünya hakkında gerçeği bilemeyeceğimizi söylerken bizim onu gördüğümüz gibi algıladığımızı ima ediyorsa, Ebû Zeyd de, De Saussure’un (1857-1913) felsefi anlayışını benimseyerek “dilsel gösterge” bize tek başına nesnel gerçekliği ifade etmez der. Çünkü ona göre dilsel göstergeler, toplum bilincinde, bizim kültür ortamımızda şekillenir. Bu meyanda düşündüğümüzde Ebû Zeyd’in dil hakkında “Dil her kültürün temel merkezidir”³⁵, “Dil bilince bağlıdır”³⁶, “Dil harf, kelime, cümle, metin şeklinde oluşur”³⁷, “Dil kültürün tezahürüdür”³⁸, “dilın göstergesi ve değiştirici kuralları vardır”³⁹, “Kültür dili oluşturur”⁴⁰ şeklindeki söylemlerini dil başlığı altında daha ayrıntılı tartışmak faydalı olacaktır.

1. Dil

Dil, tarih boyunca çokça tanıma sahip olmuş canlı ve değişken bir sözcüktür. Dil nedir? Sorusu çokça sorulan bir soru olup farklı cevaplarla anlatılmıştır. Bu uzlaşamamazlık durumu dilin köken olarak nerden geldiğine, nasıl oluştuğuna ve nasıl

³⁴ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, **Kutsal Metin Otorite ve Hakikat Bilgi ve İktidar Arasında Dini Düşünce**, Çev. Muhammed Coşkun, 1. Baskı, Mana Yayınları, İstanbul, 2015, s.110.

³⁵ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, **Kadın Söylemine Dair Korku Çemberi Eleştirel Bir Okuma**, Çev. Hülya Afacan, 1. Baskı, Mana Yayınları, İstanbul, 2014, s. 55.

³⁶ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, “İslam’ın Klasik Çağında Bir Şiir Savunması”, Çev: Numan Konaklı, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt-Sayı 47, Aralık 2014, s.180.

³⁷ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, “Tarihte ve Günümüzde ‘Kur’an Te’vili’ Sorunsalı”, Çev: Ömer Özsoy, **İslami Araştırmalar Dergisi**, Cilt:9, Sayı:1-2-3-4, Yıl: 1996, s. 30.

³⁸ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, “Hıristiyan Teolojisi Perspektifinden Kuran’ın Okunuşu ve Bunun İslam Kelam’ının Gelişmesinde Etkisi (Hakkında)”, Çev: Sadık Kılıç, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 28 Erzurum 2007, s. 296.

³⁹ Mehmet Emin Maşalı, “Nasr Hâmid Ebû Zeyd’in Yorum Telakkisi ve Bu Telakkinin Niyetselci ve Felsefi Hermenötiğe Atıfları”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:13, Say:1 Yıl:2004, s. 85.

⁴⁰ N. Sfeir George, Basic Freedoms in a Fractured Legal Culture: Egypt and the Case of Nasr Hamid Abu Zayd Source: **Middle East Journal**, Vol. 52, No. 3 (Summer, 1998), p. 403.

geliştiğine bağlı olarak hem Batıda hem Doğuda farklı akımların (Mantıkçı pozitivistler, Yapısalcılar; Eş'ari, Mu'tezili, Zahiri) oluşmasına neden olmuştur. Söz konusu bu akımlar kendi içinde de ayrılmaktadır. Ancak biz burada Eş'ari, Mu'tezili ve Zahiri akımlarına değinip diğerlerinin temsilcilerini vermekle sınırlı kalacağız.⁴¹

Genel olarak mantıkçı pozitivist akımın temsilcileri; Ernest Nagel (1901-1985), Hans Hahn (1879-1934), Kurt Gödel (1906-1978), Felix Kaufmann (1895-1949), Philip Frank, Bertrand Russell (1872-1970), Alfred North Whitehead (1861-1947), A. J. Ayer (1910-1989) ve Ludwig Wittgenstein (1889-1951) ... şeklinde sayılabilirken; yapısalcı akımın temsilcileri; Ferdinand De Saussure, N.S. Trubetskoy (1890-1988), Roman Jakobson (1896-1982), S.O. Kartsevskiy ve Edward Sapir'dır. (1884-1939);... Eş'ariye ekolünün öne çıkan isimleri ise Ebu'l-Hasen el-Eş'ârî, Ebû Bekir el-Bâkılânî (403/1012-1013); İmâmu'l-Haremeyn Cüveyn î (478/1085-86); Ebû Hâmid Gazzâli (505/1111); Şehristânî (548/1153-54); Fahru'd-din R âzi (606/1209-10); Sayfullah Âmid î (631/1233-34); Beyd âv î (685/1286-87); Sa'dud-din Teft âz ân î (793/1390-91); Seyyid-i Şerif-i Cürç ân î (816/1413-14); Cel âu'd-din Devv ânî (908/15025-03);... Mutezile Ekol ü Ebül-Hüzeyl el-All âf (ö. 235/850), Nazz ân (ö. 231/845), Câhiz (ö. 255/869), Bişr b. Mutemir (ö. 210/825), Cübb âî (ö. 303/916), Kad î Abdülcebb âr (ö. 415/1025) ve Zemahşerî (ö. 538/1143)dir.⁴²

Burada üzerinde durulması gereken konu bu akımların dilin kaynağı ve kökeni hakkındaki görüşlerinin ne olduğudur. Dilin kaynağı hakkında Mutezile akımı, dilin salt insani bir uyuşım olduğunu düşünürken; zahirî akım, dilin Allah tarafından Hz. Adem'e tevkiî olarak verilmiş olduğunu ve ondan soyuna geçtiğini iddia eder. Eş'ari akım ise uyuşım ve tevkif görüşlerini uzlaştırarak dile yaklaşmışlardır.

Dilin kökeni hakkında ise Mutezile akımı, akıl nakle göre önceliklidir derken; zahirîler her türlü bilgi vahiydir tezini savunmaktadır. Eş'ariler ise bilgiyi akıl ve vahiy arasındaki uzlaşımında aramışlardır.⁴³ Tarafların tefsir ve yorumun sınırları ve boyutları

⁴¹ Dil felsefesi ve dilin kökeni hakkında daha geniş bilgi için bakınız: Zeki Özcan, **Dil Felsefesi-I Mantıkçı Paradigma**, 1. Basım, Sentez Yayınları, İstanbul, 2014.; Zeki Özcan, **Dil Felsefesi-II Gündelik Dil Paradigması**, 1. Basım, Sentez Yayınları, İstanbul, 2016.; Ernst Cassirer, **Sembolik Formlar Felsefesi-I Dil**, Çev: Milay Köktürk, Hece Yayınları, 2. Baskı Ankara 2015.; David Crystal, **Dilin Kısa Tarihi**, Çev: Tufan Göbekçin, Alfa Yayınları, 1. Basım İstanbul 2018.

⁴² <https://www.fikriyat.com/ilahiyat/islam-ilmihali/2019/01/14/mutezile-nedir-mutezile-mezhebinin-temsilcileri-kimlerdir-mutezilenin-prensipleri-kaca-ayrilir>. (Erişim tarihi 29.03.2019)

⁴³ Nasr Hânîd Ebû Zeyd, **Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi**, Çev. Muhammed Coşkun ve Numan Konaklı, 1. Baskı, Mana Yayınları, İstanbul, 2016, s.175.

konusundaki bu ihtilafı, dilin kaynağı ve kökeni hakkındaki görüş farklılıklarına dayanır.

Nasr Hâmid Eb û Zeyd; İbn Cinni (d. 337/948 ö...?), Cahız, Kadı Abdülcebbar (MS 935-1025), Zemahşeri (1074-1144), Bakıllani (?- 1013) ve Abdülkahir el Cürçani (?-1078) gibi önemli filologlardan farklı olarak hem Batı dil bilimini hem de Arap/İslam dil bilimini benimsemiş çağdaş entelektüel bir düşünürdür. Ayrıca Batı hermenötik yönteminin enstrümanlarını gruplandırarak, Arap/İslam tefsir yöntemindeki dil enstrümanlarıyla kıyaslayıp iki yöntem arasındaki benzerlik ve farklılıkları da dile getirmiştir. Bu nedenledir ki Eb û Zeyd, “Dil, bütünüyle beşerî ve tarihsel varlık alanına ait sosyal ve kültürel fenomendir.”⁴⁴ Derken de, İbn Cinni, dili “her topluluğun kendi amaçlarını ifade ettiği sesler”dir şeklinde tanımlarken de, Cahız dilin işlevini “Beyan” olarak belirlerken de, Mutezile bilginleri, özellikle de Kadı Abdülcebbar dili “haber verme” olarak adlandırırken de⁴⁵ aynı şeyi kastetmektedirler. Çünkü onlara göre Arap aklı, dili, rasyonel düşüncenin ve bilgiye ulaştıran akıl yürütmenin kriteri konumundaki mantığın ilk adımı olarak değerlendiren Yunan aklı ile benzerlik arz etmektedir.

Görülmektedir ki dili bu şekilde bir “göstergeler sistemi” olarak gören bakış açısını, Yapısalcı ve Analitikçilerde olduğu gibi, Ehl-i Sünnet’ten Mutezile ve Eş’ariyeye, filozoflardan mutasavvıflara kadar değişik mezhep ve meşreplerden bütün İslam bilginlerinde de görebiliyoruz.⁴⁶

Eb û Zeyd’e göre insan için tek bir beyan türü yoktur. Beyanın tek yolu dil değildir. Cahız’a göre insanların ihtilaf ettiklerinde müracaat edecekleri bir tercüman olarak ve zihinlerindeki anlamları birbirine bildirecekleri beyan aleti olarak dört şey belirtilmiştir... Bunlar; lafız, yazı, işaret ve akd (jest ve mimik) dir.⁴⁷

⁴⁴ Nasr Hâmid Eb û Zeyd, **İlahi Hitabın Tabiatı Metin Anlayışımız ve Kur’an İlimleri Üzerine**, Çev. Mehmet Emin Maşalı, 1. Baskı, Kitâbiyât Yayınları, Ankara, 2001, s. 19.

⁴⁵ Eb û Zeyd, **Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi**, s. 67.

⁴⁶ Eb û Zeyd, **Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi**, s. 72.

⁴⁷ Eb û Zeyd, **Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi**, s. 69.

İslam/Arap geleneğinde dil, insanın kâinat içerisindeki konumu ve vazifesi ile irtibatlandırılmıştır. İnsan düşünce tarihinde şeriat ve vahy; Allah'ın beşere hususi bir dil ile (İslam'daki hitapta Arapça, Yahudilikteki hitapta İbranice, Hristiyanlıktaki hitapta İbranice, Aramice ve Yunanca ile) yapmış olduğu hitaptır.

Mutezile bu dili şöyle ifade eder; “iki veya daha fazla harften meydana gelen hususi bir d üzendir. Örf itibari ile kelimeler, ancak bir merakı ifade etmesi mümkün olan varlıktan (akıl sahibi canlı varlıktan) sadır olan ve bu niteliklere sahip olan düzene denir.”⁴⁸ Hayvanların konuşması kelam değildir.

Eşariler ve Mutezililerin kelam tanımında görülen ufak fonetik farklılıklar iki tanıma seçkin bir sınır çizmektedir. Mutezile'nin kelam tanımında sesleri kabul etmesi, Eş'ariler'in Allah'ın zatında tasavvur edilmediğine inandığı sesleri tanıma almaması bu sınırın göstergesidir. Eş'arilere göre hakiki kelam nefste mevcut olan manadır.

Kelamın bu şekildeki tanımı kelam ile sözü birbirinden ayırmaktadır. Buna göre “kelam” nefste mevcut olan mana, “söz” ise buna delalet eden emaredir.⁴⁹ Bu ayırım kelamın (dil) anlamsal, ruhsal ve fiziksel olmak üzere üç farklı boyutu olduğuna delalet eder. Boğazımızdaki telleri titretip ağzımızdan çıkan anlamlı sesler, alıp verdiğimiz nefes dalgalanmaları, dilin fizik yönüdür. Macit Gökberk'e (1908-1932) göre bu “sesler anlamı taşıyan birer kap gibidirler, anlamı konuşandan dinleyene ulaştıran birer köprüdürler.”⁵⁰

Bizce Eb û Zeyd de bir Gökberk yorumcusu gibi Gökberk'in dil ile ilgili söylediği şu sözlerinin altına imza atacaktır.

Tek bir dil yoktur, çeşitli ulusal diller vardır; evrensel bir dil yoktur, herkes kendi anadilini konuşur, kendi anadilini kullanır. Dil bize, ruh durumlarımızı ve ortak dünyamızdaki nesnelere betimler. Ancak yalnızca dünyanın yansız ve yalın bir kopyasını vermez. Dilde nesnelere özne ile canlı olarak kaynaştığını görürüz. Çünkü dil, sadece ortaklaşa bilgilerimizin, hepimiz için geçerli bilgilerin bir toplamı olan logos değildir, dilde bir de psyche saklıdır. Logos, dünyamızdaki varlıkları nesnel bir düzen içine yerleştirmeye çalışır,

⁴⁸ Eb û Zeyd, **Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi**, s. 96.

⁴⁹ Eb û Zeyd, **Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi**, s. 97.

⁵⁰ Macit Gökberk, **Değişen Dünya Değişen Dil**, yapı kredi yayımları, 7. Baskı, İstanbul 2011, s. 68.

psyche ise nesne ile kaynaşıp ona kendi benliğinin formunu kazandırmak ister. Bundan dolayı her ulusal dil bireyseldir, daha doğrusu tektir.⁵¹

Eb û Zeyd dil, “İnsan aklının şu veya bu nedenle bulmuş olduğu bir şey değildir. Keza Pozitivistlerin sandığı gibi, konuşma edimlerinin bir toplamı da değildir. Tersine, bu anlaşma olanağı derin bir hayat temelinden gelir.”⁵² Fikriyle aynı şeye tekabül eden “Dil tedavülde olan paraya benzer, kelimelerin anlamları, sözcüklerin verdiği kök anlamından çok, sosyal-dilsel iletişim aracılığıyla belirlenir (dildeki problemleri fonetiğin dışında aramak gerekir) örneğin; Nakd (eleştiri)-dal Nakd (yıkma)-dad”⁵³ düşüncesini benimsemektedir.

Bu da demektir ki dil; sözleri, deyimleri, tümce yapısı ile kavranana belli bir form da kazandırır: Kavrananı böler, ayırt eder, birleştirir, sınıflar. Bu yüzden dil hazinesi kendisini benimseyene önceden biçimlendirilmiş bir düşünmeyi de sunar. Bunun için, "dil bizim için düşünüyor" diyebiliriz. Dil, bizden önce bizim için başarılı bir düşünme olarak karşımıza çıkar.⁵⁴ Aynı bağlamla Kur'an metnine baktığımızda bunu daha iyi görebiliriz. Örneğin;

“Onlara iyice açıklasın diye, biz her peygamberi, yalnız kendi toplumunun diliyle gönderdik.”⁵⁵

“Düşünceleri için onu Arapça bir Kur'an kıldık.”⁵⁶

“Bu Kur'an apaçık Arapçadır.”⁵⁷

⁵¹ Gökberk, **Değişen Dünya Değişen Dil**, s.73.

⁵² Gökberk, **Değişen Dünya Değişen Dil**, S. 70.

⁵³ Nasr Hâmîd Eb û Zeyd, **Dinsel Söylemin Eleştirisi**, Çev: Fethi Ahmet Polat, 1.baskı, Kitâbiyât Yayınları, Ankara, 2002, s.8.

⁵⁴ Gökberk, **Değişen Dünya Değişen Dil**, s.71.

⁵⁵ İbrahim 14/4.

⁵⁶ Zuhuf 43/3.

⁵⁷ Nahl 16/103, Şûra 26/195, Ra'd 13/37.

Ayetlerinde görüldüğü gibi seçilen dil, tarihi ve edebiyatı hakkında bilgi sahibi olduğumuz Arap dilidir. Onu anlamak o dile hakimiyetimize bağlıdır. Çünkü dil bizden önce bizim için başlatılmış bir düşünce ve anlama etkinliğidir.

Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in anlama anlayışında (felsefesinde) dil çok önemli bir yere sahiptir. Bu nedenle gerek kendi geleneğindeki dil bilimcilerin gerekse Batı geleneğindeki dil bilimcilerin dil hakkındaki görüşlerine çok önem vermiştir. Kendisi de bir dil bilimci olması hasebiyle çalışmalarında öncelikle Arap klasik geleneğinin dil kavramına dair görüşlerini ve diğer delalet sistemleri ile olan ilişkisini çokça konu etmiştir. Biz de Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in bu hassasiyetini gözeterek "din dili" anlayışını dil ve onun enstrümanlarıyla (üslup, anlam, söylem ve hakikat) başlatmayı gayet tabii gördük.⁵⁸

1.1. Üslup

Büyük Türkçe Sözlükte üslup sözcüğü üç farklı anlam ile kullanılmaktadır. Bu anlamların birbirine yakın oluşu dil bilimcilere geniş alanda at koşturma fırsatı verirken biz okurlar için anlama zorluğuna neden olmuştur.

1. İsim anlatma, oluş, deyiş veya yapış biçimi, tarz.
2. Bir sanatçıya, bir çağa veya bir ülkeye özgü teknik, renk, biçimlendirme ve söyleyiş özelliği, biçem, stil.
3. Edebiyat sanatçısının görüş, duyuş, anlayış ve anlatıştaki özelliği veya bir türün, bir çağın kendine özgü anlatış biçimi, biçem, tarz, stil.⁵⁹

Ebû Zeyd, kutsal metinlerin okunmasını incelerken Kur'an'ın dilini edebi bulmuş ve üslubunu yukarıda saydığımız üçüncü maddenin "çağın kendine özgü anlatış biçimi" tabiri ile özdeşleştirmiştir. Çünkü o dönemde edebiyat, hitabet ve şiir çok etkindi. Hatta o kadar ileri bir edebiyat söz konusuydu ki Kur'an'ın kendi metninde bile bu alanda diğerlerine meydan okumasını görüyoruz.⁶⁰

⁵⁸ Ebû Zeyd, **Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi**, s.67.

⁵⁹ http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&kelime=%C3%BCslup&uid=53983&guid=TDK.GTS.5c9d66325fd489.87878191 (erişim tarihi 29.03.2019)

⁶⁰ Bknz: **KUR'AN-I KERİM**, Çev: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Temel Neşriyat, İstanbul, 2013. İsrâ Suresi, 17/88, Tur Suresi, 52/33-34, Hüd Suresi, 11/13.

Ebû Zeyd “Yorum Meselesi” kitabında bu meydan okuyuşu “Abdülkahir El-Cürcani’nin Sözdizim (Nazım) Anlayışı” bölümünde Cürcani’nin bu konudaki görüşünü destekleyerek onun diliyle aktarıyor. Kur’an metninde;

1. Meydan okuyucu üslup
2. Uzlaştırıcı üslup
3. Savaşçı üslup

Şeklinde üç tür üslup vardır. Bu üç tür üslubu oluşturan etmenler ise;

1. Noktalama işaretlerinin kullanımı
2. Sözcük seçimi (mecaz-gerçek)
3. Cümle dizilimi (düz devrik)
4. Okuma çeşitleridir.⁶¹

Benzer şekilde Hüseyin Aydın da “Meydan Okumaları Bakımından Kur’an Mucizesi” yazısında, Fahreddin er-Râzî (v.606/ 1210)’ye göre Kur’ân’ın meydan okuyucu üslubunun merhalelerini şöyle aktarmıştır:

- 1- Bütününün benzerini getirme hususunda meydan okuması.
- 2-On sûrenin benzerini getirmeleri hususunda meydan okuması.
- 3-Tek bir sûrenin benzerini getirmeleri hususunda meydan okuması.
- 4-Kur’ân’ın benzeri bir söz getirmeleri hususunda meydan okuması.
- 5-Bütün bu dört merhalede, onlardan talebe olmama ve herhangi bir öğrenim süreci görmeme bakımından Hz. Muhammed’e denk birisinin, bu muârazayı yapmasının istenmesi.
- 6-Geçen bütün merhalelerde, insanlardan her birine; altıncı merhalede ise insanların tümüne birden meydan okunmuş ve buna

⁶¹ Hacı Yusuf Yılmazoğlu, **Kur’ân Tefsirinde Bağlamsalci Yaklaşım: Nasr Hâmid Ebû Zeyd Örneği**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006, s.55.

karşılık verebilmeleri için, biri birlerine destek olma imkânı da tanınmıştır.⁶²

Üslup hakkındaki bu iki önemli pasajdan sonra Ebû Zeyd'in "Söylem ve Yorum" kitabında uzlaştırıcı ve savaştı üslup hakkındaki söylemlerinin önemini daha iyi anlamaktayız. Ona göre "Kur'an metni ilk zamanlarda uzlaştırmacı bir dil ile Arap halkına hitap ederken sonraki zamanlarda savaştı bir üslupla hitap etmeye başlamıştır."⁶³ Ebû Zeyd bu durumu dinin kabul ediliş dönemi ile kabul edildikten sonraki dönemi olarak yorumlar. Yani işin içindeki stratejiye dikkat çeker. Aynı şekilde ilk inen surelerin kısa, sonraki surelerin uzun olmasını da buna örnek gösterir. Ona göre bu durumun sebeplerinden ilki, davetin 'uyarı' sürecinden 'risalet' sürecine intikal etmesiyken, ikincisi vahye alışılması açısından alıcının durumunun gözletilmesindedir.⁶⁴

Ebû Zeyd, metinde anlamın anlaşılmasını üslubun diğer bir öneli yönü olan din îmetinlerin; edebi metin mi, siyasi metin mi, felsefî metin mi olduğunun net bir sınırla ayırlamamasına bağlarken; sebebini ise bu metinler arasında benzer olan dilin gramatik ve üslupbilim yönüne bağlar.

Ahmet Cevizci'ye göre Regis Blachere'in (1900-1973) "Arapça bilmeyen bir Avrupalı bazı surelerin okunmasından etkilenmektedir"⁶⁵ sözü üslubun kullanım biçimine refere etmektedir. Örneğin; bir masalı veya bir olayı her anlatıcı kendi üslubuyla anlatır. Masal sözlü bir masalsa anlatıcı doğaçlamalarla birlikte samimi bir üslup edinir. Yok yazılı bir masalsa, anlatıcı metnin harflerine, noktalama işaretlerine mahkûm olur. Böyle bir durumda giriş bölümünde değindiğimiz şu sorular akla gelir; metin, okuyucuya yazarın duygularından düşüncelerinden başka duygular sunabilir mi? Noktalama işaretleri metni yazara ait mi kılar? Bir metnin ortak bir metin olma iddiası

⁶² Hüseyin Aydın, Meydan Okumaları Bakımından Kur'an Mucizesi, "Kelam Araştırmaları Dergisi", sayı: 8/1 yıl:2010, sa. 45-76, s.54.

⁶³ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Söylem ve Yorum*, Çev. Muhammed Coşkun, 1. Baskı, Mana Yayınları, İstanbul, 2015, sa.20-45.

⁶⁴ Hacı Yusuf Yılmazoğlu, *Kur'ân Tefsirinde Bağlamsalci Yaklaşım: Nasr Hâmid Ebû Zeyd Örneği*, s.38.

⁶⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2003, s. 99.

varsa, noktasız mı olmalı? Vb. İşte bu soruların cevapları ile üslubun sabiteleri bize anlamı verecektir.

1.2. Anlam

Anlam, bilgi edinme ve inşa etme üzerine iki aşamadan oluşur. Önce bir konu hakkında bilgi ediniz ki buna uzlaşımsal (conventional) yaklaşım deriz. Ardından da elde ettiğimiz bu bilgiyi kendi anlayışımıza göre yeniden şekillendiririz. Buna da birleşimsel (compositional) yaklaşım denir.⁶⁶ Bu iki yaklaşım bize, din dilini anlama ve yorumlama üzerine yapılacak derli toplu bir çalışmanın mantıksal çözümlerinin yanında, tarihi, toplumsal, psikolojik ve pragmatik açımların da olması gerektiğini söyler.⁶⁷

Uzlaşımsal yaklaşım bir dini sözcenin anlamını kültüre dayanarak ele alır. Biçimsel yaklaşım ise, gramatiksel kurallar dikkate alınarak kültürel arka planı düşünmeden anlama biçimidir.⁶⁸ Bizce, Wittgenstein'in, "anlam fikri, kullanma fikriyle yer değiştirmeli. Bir sözcüğün anlamı onun dildeki kullanımıdır."⁶⁹ Söz ü bu iki yaklaşımın ilkinin göz ardı etmiştir. Aynı şekilde Pozitivistler de "bir filozof karmaşık ifadeler üzerinde sürekli gözlemlerde bulunmalıdır; bu ifadeler bir dilin sözdizimsel kurallarını gerçekte ihmal etmektedirler ve yine onlar, prensipte doğrulanmayan fakat gramatik veya sözdizimsel olarak doğru ifadelerdir"⁷⁰ diyerek anlamın anlamını kendilerine göre yorumlayıp metafiziği reddetmişlerdir.

Anlam hem dil felsefesinin hem de din dilinin üstünde mutabık olmadığı tartışmalı bir konudur. Her iki kuramın kendi görüşüne göre sözcükleri açıklaması onlara anlam vermesi de bu yüzden. Örneğin, "savunuculuğunu J. Locke'un (1632-1704) yaptığı 'İdeci Yaklaşım', bu içeriği, dilsel bir ifadenin zihinde uyardığı 'İde' olarak tanımlamakta, Mantıkçı pozitivistlerin 'Göndergeci Kuram'ı ise, anlamı

⁶⁶ Fikret Osman, **Din Dilinin Mantıksallığı Problemi**, Basılmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa, 2009, s. 4.

⁶⁷ Koç, **Din Dili**, s. 24.

⁶⁸ Osman, **Din Dilinin Mantıksallığı Problemi**, s. 5.

⁶⁹ Blackstone, **Dinsel Bilgi Sorunu**, s. 35.

⁷⁰ Blackstone, **Dinsel Bilgi Sorunu**, s. 25.

önergelerin göndermede buldukları olgu durumlarıyla açıklamaya çalışmaktadır.”⁷¹

Diğer bir tabirle Nasr H âmid Eb û Zeyd’e göre; Anlam metinlerin mantukundan dolaysız olarak anlaşılabilir ve kültürel bağlamı⁷² içerisinde dilsel yapının analizinden elde edilen mefhumu temsil eder. Yani anlam=tefsir=mefhum olarak ama ç=mantuk=tevil⁷³ şeklinde gruplandırılmıştır.

Eb û Zeyd’e göre anlamın, sonsuz değilse bile, sürüp giden bir formu vardır. Anlam belli bir zamana bağlı değildir, zaman ve mekânı aşar.⁷⁴ Dini ifadelerdeki anlamın, anlama ve hakikat ile ilgili yönünün süregiden dil ve kültür ile ilişkisi vardır.

William T. Blackstone’un “Dinsel Bilgi Sorunu” kitabında Carl G. Hempel’den (1905-1997) aktardığına göre “anlam sistemleri, çoğunlukla kuramsal yapılara dayanan formasyona sahip, kuramlar aracılığıyla bütünüyle gözlemsel terimleri içeren, mantık dışı kelimelerden empirik bulgulara dayanan sistemler kadar farklılık arz eder.”⁷⁵ Bu farklılıklar kullanım şekillerine göre anlama kalıpları üretir. Sözün özü; anlam durumu, sadece konuşan ve dinleyicinin bir söylemde bir araya gelmesiyle oluşmamaktadır.

Örneğin; Türkçeye esirgeyen ve bağışlayan olarak çevirdiğimiz “Rahman ve Rahim” gibi İslam dinindeki başat kavramların İngilizceye çevirileri yapıldığında bile tam bir karşılıkları yoktur. Batı menşei pek çok kavramın doğu dillerinde çeviri esnasında tam bir karşılığı bulunmadığı gibi.⁷⁶ İşte tüm bu durumlar anlamın özne nezdinde nasıl eksik bir anlamaya dönüştüğünün göstergesidir.

Aynı şekilde Recep Alpyağıl’ın Ernst E. Hirsch (1902-1985)’ten aktardığına baktığımızda da anlam, sınırları konuşma eylemi esnasında belirlenen kendisiyle

⁷¹ Atakan Altınörs, **Dil Felsefesi Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000, s.7.

⁷² Bir sözcelerin içinde üretildiği koşulların bütünü. Bağlamı oluşturan öğeler arasında, konuşucu ve dinleyicinin karşılıklı konumu, sözcelerin ne tür bir prosedüre bağlı olarak gerçekleştirildiği gibi öğeler sayılabilir. Atakan Altınörs, **Dil Felsefesi Sözlüğü**, s.11

⁷³ Eb û Zeyd, **Dinsel Söylemin Eleştirisi**, s. 204.

⁷⁴ Gökberk, **Değişen Dil Değişen Dünya**, s. 69.

⁷⁵ Blackstone, **Dinsel Bilgi Sorunu**, s. 30.

⁷⁶ Erkan, “**Hakikati İnşa Aracı Olarak Din Dili**”, s.170.

özdeş bir fikir ya da şema olduğunu görmekteyiz. Alpyağıla göre bir de anlamın önemi vardır. Önem, kendisiyle özdeş olan anlam ile başka bir şey arasında olan ilişkidir. Herhangi bir metne yorum amacıyla yaklaşıldığında “anlam” ve “önem”in farkını bilmek yorumcuya daha nesnel bir bakış açısı kazandıracaktır.⁷⁷

Nasr Hâmid Eb û Zeyd’in anlam ve önem ayırımına getirdiği eleştiriyi burada tekrarlamakta sakınca görmüyoruz. “Sabit olduğu iddia edilen anlam, yorumcunun şimdiki ufkundan bağımsız olarak kendi ortamında nasıl bir biçimde keşfi mümkün değilse, anlam ve şimdinin içinde yer alan yorumcunun ufkunun kaynaşması neticesinde elde edilecek olan önemin geçerliliği de doğrulanamazdır. Acaba yorumcunun, bu noktada elde ettiği anlamı metne söyletmiyor oluşunun bir garantörü mü vardır? Şayet Eb û Zeyd’in söylediği gibi önem, her zaman anlamla iç içe olmak zorunda değilse, bu zaman nasıl karşılaştırılacaktır? Acaba bu kayıt, yorumcunun metinde çok açık bir engelin olduğu durumlarda, oynanmaya müsait bir joker midir?”⁷⁸

İşte tüm bunlar anlamın anlamaya dönüşmesine bağlı olarak farklılık arz etmektedirler.

2. Anlama

Anlama gerek kabileler arasındaki ilişkilerde gerekse kabile içinde fertler ve aileler arasında güç ve yenilgi esasına dayanan bir dilin sosyolojik yorumunda içkindir. Bu içkinlikle düşünürlerin hayatlarına baktığımızda sadece kendi dönemlerinde eser veren kişilerden değil, aynı zamanda geçmiş dönem düşünürlerinden de etkilendiğini rahatlıkla görüyoruz. Bu nedenle ele aldığımız bu konu nasıl ki Aristo’nun retorliğini okumamızı zorunlu kılıyorsa aynı zamanda bugünü “dilbilim”, “yorum bilim” ve “göstergebilim” gibi yöntemlerin metinleri anlamada sundukları enstrümanlardan faydalanmamızı da gerekli kılar.⁷⁹

⁷⁷ Recep Alpyağıl, **Fark ve Yorum Kur’an’ı Anlama Yolunda Felsefi Denemeler II**, 2. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 137.

⁷⁸ Alpyağıl, **Fark ve Yorum Kur’an’ı Anlama Yolunda Felsefi Denemeler II**, s. 139.

⁷⁹ Eb û Zeyd, **Dinsel Söylemin Eleştirisi**, s. 66.

Ebû Zeyd, araştırmacı ve okur için metnin anlam ve delaletinin birbiriyle etkileşiminin üç bağlamsal düzeyinden söz eder.⁸⁰

1.Tarihsel okuma (bağlam)

2.Çağdaş okuma (bağlam)

3.Anlama

Birincisi geçmişle şimdi arasında köprü oluşturan tarihsel anlama ait düzeydir. Nitekim az sonra söz konusu edeceğimiz bağlamsal okumadan ortaya çıkacak tarihsel anlam da bu düzeyle irtibatlıdır. İkincisi biz okuyucuların ya da araştırmacıların içinde yaşadığı zaman diliminin ilişkisel bağlamıdır. “Bu, ‘Tarihsel Anlam’ ile ‘Okuma Bağlamı’nın karşılıklı etkileşiminin bir ürünü olan çağdaş anlamı üreten düzeydir.”⁸¹ Üçüncüsü ise; birinci ve ikinci düzeyin ikisinde de rol alan araştırmacının kendi konumunu bildiğı ve özeleştiri yaparak önyargılarından arınıp oluşturduğu anlam düzeyidir. Bu bağlamla anlamın, sonsuz değilse bile, sürüp giden bir formu vardır. Anlam belli bir zamana bağlı değildir, zaman ve mekânı aşar.⁸² Dini ifadelerdeki anlam, anlama ve gerçeklik kavramlarının bu meyanda süregiden dil ve kültür ile ilişkisi vardır.

Yazılmış veya söylenmiş olarak söz, kendi için ve başkası için olmak üzere farklı anlaşılır. Kendi için söz anlam iken başkası için söz anlamadır. Öznenin algılama biçimine bağlı olarak anlama da farklılaşır. “Araştırmacıyı, ön yargılarıyla, faaliyette bulunma ve yetkisini icra etme imkânı tanımaktan koruyacak olan da işte bu eleştirel bilinçtir. Keza ‘çağdaş anlam’ı kendisiyle çelişen ‘tarihsel anlam’a dayatmak suretiyle, zorlama bir şekilde şimdiden hareketle geçmişe yönelik maksatlı, anlamsal ‘eksiltme’ yahut ‘tahrifler’den de araştırmacıyı bu bilinç korur.”⁸³

⁸⁰ Yılmazoğlu, **Kur’an Tefsirinde Bağlamsalci Yaklaşım: Nasr Hâmid Ebû Zeyd Örneği**, s. 29.

⁸¹ Yılmazoğlu, **Kur’an Tefsirinde Bağlamsalci Yaklaşım: Nasr Hâmid Ebû Zeyd Örneği**, sa. 29-30.

⁸² Gökberk, **Değişen Dil Değişen Dünya**, s. 69.

⁸³ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, **İlahi Hitabın Tabiatı Metin Anlayışımız ve Kur’an İlimleri Üzerine**, Çev. Mehmet Emin Maşalı, 1. Baskı, Kitâbiyât Yayınları, Ankara, 2001, s. 22.

Ebû Zeyd'e göre metni (kitabı) anlama ve yorumlama noktasında metnin iç ve dış özellikleri itibari ile tarihsel ve çağdaş okumanın bize sunacağı anlamı bilmek önemlidir. Çünkü bu kültürün, dinin, dilin ve aynı zamanda din diline dair ilk okumanın nasıllığı ile ilgilidir. Bu genel anlamda dil özelde ise din dili için anlamının oluşum evrelerinin dizilimini göstermektedir. Dizilimin başında ise tarihsel anlama gelmektedir.

2.1. Tarihsel Anlama

Tarihsel anlama bağlamsal olarak dinin reformist(yenilikçi) yönüne dair bir okumadır. Çünkü tarihsel okumaya göre din, herhangi bir toplulukta var olan dilin sözcüklerine yeni anlamlar yükleyerek dili kendi lehinde kullanır. Böylece din, toplumların ürettiği dilsel kavramları kullanarak onlara hem yeni anlamlar yükleyip anlam genişlemesine; hem de onları kendi anlamları dışında başka anlamlara gelebilecek şekilde değiştirip kullanarak anlam daralmasının oluşmasına sebep olur. Bu durum dilin toplum içinde kültürle birlikte yeniliklere dair sürekli bir inşa halinde olmasını gerekli kılar.⁸⁴

Burada Erkan'ın sosyolog Max Weber (1864-1920) den aktardığı toplumlar hakkındaki yorumlayıcı yöntemi anabiliriz. Yorumlayıcı yöntem, kişinin kendisini, asıl kişi ile özdeşleştirerek kültürel, dinsel ve tarihsel tüm eylemleri tek tek kendi içinde hissetmesidir. Kişi yorumlayıcı yöntem ile insan eylemlerinden yola çıkarak toplumu, kültürü veya çevreyi oradaki kişilere açıklamaya ve anlatmaya çalışır. Bu da demektir ki herhangi bir toplumu veya grubu anlamak için onların kullandıkları dili ve o dilin sistemini bilmek kendi ürettikleri sözcüklere atfettikleri manayı anlamak ile mümkündür.⁸⁵

Dilin kullanımı hem yapı hem anlam bakımından farklılıklar gösterir. Buradaki tek etken tarihi seyir içerisinde dilin değişime uğraması değil aynı anda başka kültürler içerisinde şekillenmesi, içinde bulunduğu unsurlara göre anlam kazanmasıdır. Aynı şekilde bir din içerisinde sükûn etmiş her bir dini topluluğun kendine özel bir din dili

⁸⁴ Erkan, “**Hakikati İnşa Aracı Olarak Din Dili**”, sa. 171-172.

⁸⁵ Erkan, “**Hakikati İnşa Aracı Olarak Din Dili**”, s. 172.

bulunur. Dolayısıyla bir dini veya dini topluluğu anlamının yolu ona ait olan din dilinin kodlarına vâkıf olmayı gerektirir.⁸⁶ Bu gereklilik bize tarihsel anlamının metnin olduğu çağın koşulları göz önünde bulundurularak yapılan anlama biçimi olduğunu gösterir. Çünkü her çağın kullandığı sözcükler ve o sözcüklere verilen - kullanılan- anlamların taşıdığı mana değeri farklılık arz eder.

Örneğin; eskiden kullanılan “köle” sözcüğünün günümüzdeki anlamı eskisinden çok farklıdır. Aynı şekilde eskiden kullanılan “cariye” sözcüğünün günümüzde kullanılan bir karşılığı yoktur. Her iki kelime de aktif olarak bir karşılık buldukları coğrafya, zaman ve kültürden büyük bir oranda sıyrılarak taşıdıkları imgenin çok uzağına düşmüş durumdadır.

Çöl seyahatlerinde develerin bir anda çıldırmış gibi koşmaya başlayıp yol güzergahından çıkmaları anlamında kullanılan “dalalet” kelimesi Kur’anda hak dinden çıkma doğru yoldan sapma olarak kullanılmıştır. Zamanla dini metindeki anlamı ağır basan kelimenin köken aldığı anlam havzası artık bilinmemektedir. Çağdaş anlam tarihsel anlamdan ne bütünüyle bağımsız ne de tamamen aynıdır. Bu da bize -şu an yaşayanlar için- tarihsel ve çağdaş anlama farklılıklarını veya benzerliklerini bilerek okumalar yapmamız gerektiği hatırlatmasını yapar.

Çünkü bu gibi tarihsel okumalar çağdaş anlamaların verimliliğini ve önemini de artırmaktadır. Tarihin derinliklerinde kalmış metinleri okuyup anlamak hem geçmişten günümüze değin yaşayan önceki kuşaklarla ilişkimizi hem de o dönemlerde kullanılan sözcüklerin çağımıza yabancı kalmamasını sağlamaktadır.

2.2. Çağdaş Anlama

Ebû Zeyd beşerileşen bir metnin, beşer gelişimine paralel olarak değişime ve başkalaşıma uğrayacağını iddia eder. Bu iddiaya bağlı olarak metinler, lafız ve anlamlarıyla bir dönemde tecelli ettiği andan itibaren tarihsel bir sürecin içerisine girmiş olur. Böylelikle değişken bir yapıya boyun eğmek zorunda kalırlar. Lafızda sabit, anlamda değişken demek tam da bu anlam farklılıklarının kökenine işaret

⁸⁶ Erkan, “**Hakikati İnşa Aracı Olarak Din Dili**”, s. 177.

etmektedir. Çağdaş anlama, bu meyanda düşünüldüğünde metinlere şu an içinde bulunduğumuz anlam dünyasıyla yaklaşmak, yorumlamak ve günümüzde cari olan kelime ve kullanımlarla ifade etmektir.

Anlam, özne nezdinde bu değişimlere maruz kalarak kullanım olarak farklı söylemlerin oluşmasına neden olmuştur. Bu söylemlerin nasıl oluştuğuna oluşum evrelerinin altında bulunan enstrümanlara ileriki sayfalarda değinerek konuyu daha da aydınlatacağız. Çünkü her anlama çeşidi beraberinde farklı farklı söylemlerin oluşmasına neden olmuştur. Bu söylem çeşitlerini analiz etmek din dilinin mahiyetine katkı sağlayacaktır.

3. Söylem

Söylem konusuna değinmeden önce Ebû Zeyd'in felsefi anlayışını (söylem) iki döneme ayırarak incelediğimizi söylemekte fayda görmekteyiz. Çünkü Ebû Zeyd yaşamının ilk dönemlerinde yazmış olduğu kitaplarında “metin merkezli” bir tutum benimserken; sonraki döneminde “söylem merkezli” bir yöntemi tercih etmiş ve savunmuştur. Buna “ilahi kitap” merkezli yöntem ile “ilahi söylem” merkezli yöntem de diyebiliriz. Ebû Zeyd, bu her iki dönemde de yapısalcılık akımının etkisinde felsefi görüşlerini dillendirmiştir.

Yapısalcı anlayışa göre, toplumsal hakikat ferdi hususlarla anlaşılamayacak kadar girift bir yapıya sahiptir. Bu aslında metin merkezli yorumun tek, söylem merkezli yorumun çok (öznel) oluşuna işaret etmektedir.⁸⁷

Ebû Zeyd, Doğu ve Batıdan düşünürlerin fikirlerini analiz ederek din dilinin söylem türlerini genel olarak;

1. Klasik yöntem
2. Geleneksel yöntem

⁸⁷ Ayrıntılı bilgi için bakınız: Abdullah Basmacı, Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Felsefi Söylemi: Dil, Kültür, Yorum, Anlam ve Hakikat, **Düşünce Bilimleri (Klasik Sorular-Güncel Tartışmalar)**, Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2018, s. 31-39

Özel olarak ise;

1. Pozitif teolojik yöntem
2. Negatif teolojik yöntem
3. Analogik anlatım yöntem şeklinde ayırmıştır.⁸⁸

Ebû Zeyd “Dinsel Söylemin Eleştirisi” kitabında bu ayrımları yapınca dinsel/siyasal söylemin tepkisini çekmiştir. Ardından aforoz edilip ülkesinden sürgün edilmiştir.⁸⁹ Yazılmışlardan anladığımız kadarıyla bu durumun baş aktörü Abdüssabur Şahin’dir. (1986-2010) Bizce Şahin’in en büyük yanlışı, Ebû Zeyd’in kendince başarısı ispat edilmiş bir yöntem olarak gördüğü hermenötiği keşfetmesini yanlış anlamasıdır. Tüm isteği hermenötiği dini metinlere uygulamak olan Ebû Zeyd’in bu gayretini dine ihanet olarak etiketleyip suçlayıcı karşı bir kampanya başlatan Şahin’in ikinci büyük yanlışı ise bu yöntemin Arap metinleri üzerinde kullanılmasıyla ortaya çıkan dilsel hakikatlerin metinlere zarar vereceğini düşünmesidir. Aralarındaki bu tartışma sebebiyle taraflara isim vermek gerekcekse Abdüssabur Şahin metin ve söylem değerlendirmesinde daha tutucu muhafazakâr tarafı temsil ederken; Ebû Zeyd daha reformcu/yenilikçi tarafı temsil eder.

Ebû Zeyd metin merkezli düşünceden söylem merkezli düşünceye meylettiğinde dinsel söylemin kültürün içinde var olan farklı telakkilerini görmüştür. Söylem merkezli yorum anlam alanını genişletmiş, çeşitli felsefi dinî ve ideolojik grupların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bunlarla da yetinmeyip din felsefesinin belli başlı problemlerinin üstünde durmuştur. Hatta Ebû Zeyd, Mehmet Aydın’ın “Din Felsefesi” kitabında din felsefesi problemlerini sıraladığı gibi;

1. Metafizik ve kozmolojik problemler,

2. Epistemolojik problemler,

⁸⁸ Ebû Zeyd, **Dinsel Söylemin Eleştirisi**, s.77.

⁸⁹ Ayrıntılı bilgi için bakınız: Navid Kermani, **İslam’la Bir Yaşam Nasr Hâmid Ebû Zeyd**, Çev. Celadet Moraligil, 1. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, **Söylem ve Yorum**, Çev. Muhammed Coşkun, 1. Baskı, Mana Yayınları, İstanbul, 2015, ss. 293-370.

3. Dini diğer bilimlerle ilişkisi,
4. Din dilinin mantık îstat üs ün ün belirlenmesi,
5. Dini sembolizmin anlam ve önemi...

Sıralamakla yetinmemiş kendi kitabında bu beş probleme ek olarak mantıkçı pozitivistlerin doğrulanabilirlik, yanlışlanabilirlik, anlamlılık ve diğer konuları üstünde de durmuştur. Eb û Zeyd'e göre din felsefesinin temel beş konusu olan bu beş madde yapısalcıların işaret teorisi, sistem olarak dil, dil ve konuşma ilişkisi, iç ve dış konularını irdelemeyi öncelemeleri de teolojik sözcüklerin kullanımıyla benzerlik arz etmektedir.

Eb û Zeyd, dilbilimci kimliğiyle hibrit bir yaklaşım göstererek din felsefesi cübbesini bu iki ekolden (analitik, yapısalcı) yapısalcı anlayışın yöntemlerini benimseyerek giymiştir.

Eb û Zeyd'in Arap nahda (uyaniş) söylemine ve özellikle bu söylemin İslam/Arap kültürünün dini boyutuna ilişkin ciddi eleştirileri bu doğrultuda mevcuttur. Çünkü ona göre Arap nahda söylemi, yapısı itibari ile diğer bir söyleme yani Avrupa söylemine bağlıdır. Onun taklididir. Ondan nasıl kopacaktır ve nasıl kopmalıdır? Asıl önemli olan bunun çözümlemesini yapmaktır.

Eb û Zeyd, yapı-çözüm yöntemiyle dini metnin felsefi, itikadi ve dilsel açıdan incelemesini yaparken dini metnin kutsallığı ve ezeliği şeklindeki tasavvurunun ideolojik karakterini ortaya koyar. Ona göre Yapıbozum (yapıçözüm) yöntemi ile yapılmayan katı, tek tip analizler, toplumsal ve siyasal erkin ideolojik baskı mekanizmaları tarafından bize "mutlak hakikat" olarak dayatılacaktır.⁹⁰

Eb û Zeyd felsefi söyleminde ilk önce ilahi hitabın yapısında ve anlamındaki tarihselliğin tesis edilmesini sağlamıştır. Ardından dini metnin ideolojik yorumlarının

⁹⁰ Nasr H ânid Eb û Zeyd, **Kutsal Metin Otorite ve Hakikat Bilgi ve İktidar Arasında Dini Düşünce**, Çev. Muhammed Coşkun, 1. Baskı, Mana Yayınları, İstanbul, 2015, s.8.

yapısını ortaya çıkarmıştır. Bu ideolojik yorumların dayanak noktalarını, özsöl olarak, metnin kendi tarihsel, kültürel ve dilsel bağlam çerçevesinden çekilip çıkarılmasının teşkil ettiğini göstermeyi amaç edinmiştir. Ardından “bağlam” kavramını Kur’an ile dini olmayan metinler arasındaki “benzerlik” ve “farklılığı” ortaya çıkarmak için kullanmıştır.⁹¹

Ebû Zeyd nass (metin) ve te’vil (yorum) kavramlarını İslam öncesi kültürlerde de mevcut olan kültürel ve tarihsel karakterli kavramlar olarak ele almaktadır. Ona göre hakikatin çeşitlenmesi mecaz problematiği tartışmasına dayanmaktadır. Bu tartışmanın temeli ise “İslam düşüncesindeki bütün kelam ve felsefe ekollerinin mecazın Arap dili kuralları temelinde esas yorum enstrümanı olduğu yönündeki görüş birliğinden kaynaklanmaktadır.⁹² Bu mecaz problematiği din dilinde iki farklı görüşün ortaya çıkmasına neden olmuştur.

1. Kıyasu’l-ğâib aleş-şahid (Gâib şâhîde, görünmeyen görüne kıyas edilir.)
2. Din dili asıldır. Evren ve insana delalet eden dil mecazdır.

Din dilindeki (dini söylemde) bu iki farklı görüşün oluşması “hakikat” kavramı hakkında kafalarda bulunan şu sorulara cevap bulma çabasının sonucudur.

Hakikat nedir? Hakikat nerde bulunur? Evrende mi evrenin dışında mı? İnsan bilincinde mi? Beşer dili ile keşfedilebilir mi?

Ebû Zeyd din dilinin “dilsel sistematik yapısı” ile normal dil sistematığının farklılığına işaret ederek ikisi arasındaki hakimiyet mücadelesine vurgu yapar. İkili çatışmanın sebebini ise yukarıda değindiğimiz mecaz problematiğinden kaynaklı oluşan iki farklı görüşün birincisine bağlar. Çünkü ona göre dile hakimiyet kurmak dilin kendi gösterge sistemiyle düzenlemiş olduğu “alem/evren” düzenine de hakimiyet kurmak demektir. Bu hakim olmak isteği ile verilen mücadele sonunda din

⁹¹ Ebû Zeyd, **Kutsal Metin Otorite ve Hakikat Bilgi ve İktidar Arasında Dini Düşünce**, s.9.

⁹² Ebû Zeyd, **Kutsal Metin Otorite ve Hakikat Bilgi ve İktidar Arasında Dini Düşünce**, s.10.

dili insan üzerinde hakimiyet kurarsa onları iki kategori içine dahil edecektir. Ki bu din dilinin Ebû Zeyd'in ima ettiği işlevidir. Din dili bunu gerçekleştirmek için vardır.

Ebû Zeyd'in genel felsefesine baktığımızda tüm kitaplarında aynı veya benzer konuları değişik açılardan ele aldığını görürüz. Hepsinde ihtimamla değinilen mesele, Arap/İslam geleneğindeki dini düşünce, kültürel düşünce, felsefi düşünce geleneğinin yapısalcı ve yapı çözümcü bir şekilde yorumlanmasıdır.

Ebû Zeyd, metin okumalarına uyguladığı yöntemle kendi felsefesinde konu bütünlüğünü sağlar. Bu yöntem söylem analizidir. Ancak analizin uygulanması her bölümde, analize konu olan söylemin doğasına bağlı olarak gelişmiştir. Çünkü söylem tarzında her biri, bir söylem olması itibari ile kendisine has bir hususiyete sahiptir ve bu da onun yine kendisine mahsus faaliyet tarzını belirginleştirmektedir. Bu nedenle bir söylem için söz konusu olan faaliyet diğer söylem için söz konusu olmayabilir. Buradaki yöntem -bütün itibari ile-, “geleneğin” ve “dini metnin” okumasının “söylemler” şeklinde ortaya çıkmış olduğu gerçeğinden hareket etmektedir.⁹³

Ebû Zeyd'e göre bu söylem analizi iki kaide üzerine inşa edilmiştir.

1. Belli bir tarihsel ve kültürel ortam içerisinde üretilmiş olan söylemler birbirinden bağımsız yahut birbirine kapalı olamazlar.

2. Bütün söylemler, söylem olmaları itibari ile eşittirler.⁹⁴

Bu iki kaideye göre din, anlamları birer söylem şeklinde bağlam üzerinden belirlenip ortaya çıkan bir takım “metinler”in oluşturduğu “metinler bütünüdür”. Söylemin (ilahi söylemin) kaynak olarak ilahi olması, onun tarihsel, kültürel ve toplumsal bağlamı içerisinde somutlaşan bir ilahi hitap olarak analiz edilemeyeceği anlamına gelmez. Bu kabul ile Ebû Zeyd “söylem analizi yöntemi” ile analiz ettiği ve yapılarını çözüme tabi tuttuğu diğer söylemlerin yapılarında gizli olarak bulunan soruları gün yüzüne çıkarmış ve hakikatin bazı görece yönlerini, yani tarihsel ve

⁹³ Ebû Zeyd, *Kutsal Metin Otorite ve Hakikat Bilgi ve İktidar Arasında Dini Düşünce*, s.12.

⁹⁴ Ebû Zeyd, *Kutsal Metin Otorite ve Hakikat Bilgi ve İktidar Arasında Dini Düşünce*, s.13.

kültürel yönlerini ortaya koymuştur.⁹⁵ Hakikatin göreceliğine değişebilirliğine Muhammed Abduh'un (1849-1905) "dini" olan ile "toplumsal" olan arasındaki eklektik, uzlaşmacı tavrı ve Tahir el-Haddad'ın (1899-1935) "toplumsal" olanın anlaşılmasına "dini" olanın esas teşkil ettiğini söylemleri Ebû Zeyd nezdinde güzel örneklerdir.⁹⁶

Hakikatin göreceliğine sığınan başka bir husus daha vardır. Fikir işçisi olarak çalışan düşünürlerin ürünleri düşünce dünyasında ve toplumsal zeminde her zaman kabul edilebilir olmamıştır. Yaygın kanaatlere ve tutucu zihinlere ters gelen çıkarımlar ve akıl yürütmeler tepkiyle karşılaşmıştır. Zihin konforunu bozmak istemeyen, hakikati donuk ve sabit kabul eden popülist 'aydınlar' karşı argüman üretmek yerine verdikleri reaksiyonla içtimai düzen savunucularını göreve çağırmayı maharet olarak bilmişlerdir. Kamuoyunda lince varan tepkiler bu fikir işçilerini bir yol ayrımına getirmektedir. Kimi pes etmekte kimi bedel ödemeyi göze alarak savunusunu yapmaktadır.

Bu nedenle buraya kadar söylenilen bazı iddialar, kimi müddeilerinin önüne ideolojik ve siyasi otoriteler tarafından suçlayıcı olarak sunulunca "hakikatin" tekrar tekrar ve kolayca nasıl değiştiğini daha iyi görülecektir. Örneğin; Ali Abdürrazık'ın (1888-1966) baskılar sonucu "İslam ve Yönetimin İlkeleri" kitabındaki iddialarını geri alması; Taha Hüseyin'in (1889-1973) "Cahiliye Şiiri Üzerine" kitabındaki iddialarını geri alması ve Muhammed Ahmet Halefullah'ın (1916-1997) doktora tezinde savundukları yüzünden baskıya uğraması gibi... Hakikat ifadesinin güç erki ile değiştirilebileceğinin ve böylece gizli kalabileceği ne acı!

Ebû Zeyd, kendi söylemini taklit olmayan uyanış söyleminin dini ayağının devamı olarak niteler. Bu düşüncelerini ise ilk olarak "Tefsirde Akılcı Eğilim Mu'tezilenin Kur'an'da Mecaz Meselesine Yaklaşımının İncelenmesi" ve "Yorum Felsefesi: Muhyiddin İbn Arabi'nin (1165-1240) Kur'an Yorumu Anlayışının

⁹⁵ Ebû Zeyd, **Kutsal Metin Otorite ve Hakikat Bilgi ve İktidar Arasında Dini Düşünce**, s.14.

⁹⁶ Ebû Zeyd, **Kutsal Metin Otorite ve Hakikat Bilgi ve İktidar Arasında Dini Düşünce**, s.15.

İncelenmesi” kitaplarında dile getirmiştir. Eleştirilerinin hedefi sadece uyanış hareketleri değil aynı zamanda hâkim geleneksel söylemdir.

Uyanış söylemi ve geleneksel söylem “belli bir bağlam tarafından belirlenen, mümkün ve gerçekleşmemiş bütün uygulama sınırları tarih ve realite tarafından dayatılmış olan birer söylem olarak görülmektedir.”⁹⁷ Bu nedenle Ebû Zeyd’in söylemi “geçmiş ve şimdi arasında, gelecek ve çağdaş, modern söylemler arasında gelgitlerle seyreden”⁹⁸ bir eleştiridir.

Ebû Zeyd’e göre geleneksel söylemlerde özgür yorumlara zaman zaman rastlıyoruz olsak da, genel havaya ideolojik karakter hakimdir. Bu durum netice olarak dini metnin siyasi, fikri ve toplumsal çatışmanın alanı haline gelmesine neden olmuştur. Söz konusu çatışmadaki taraflar, dini metni kendi istedikleri şekilde yorumlamak suretiyle ideolojilerine dini, ilahi ve üst (yüce) bir meşruiyet sağlamayı hedeflemişlerdir. Bu Arap aydınlanmasının başarısızlığının sebeplerinden biri iken; bir diğer sebebi de “dini gelenek konusunda bireyleri ve kültürü belli bir durumdan bir başka duruma, gaybi, dini, mitolojik bilinç aşamasından tabiat, toplum ve insan olgusuna dair ‘bilimsel bilinç’ aşamasına taşımamak olduğu yönündedir.”⁹⁹

Ebû Zeyd’e göre uyanış neslinin bilinci üç farklı unsur arasındaki farklı etkileşimin sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

1. Dönemin toplumsal varlığının gerekleri ve ortaya çıkış koşulları
2. Dönemin insanların ortaya koymuş olduğu iktisadi, toplumsal ve siyasi uygulamalar
3. Geçmişten devralınmış olunan akli ve fikri gelenek

⁹⁷ Ebû Zeyd, **Kutsal Metin Otorite ve Hakikat Bilgi ve İktidar Arasında Dini Düşünce**, s.16.

⁹⁸ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, **Tefsirde Akılcı Eğilim Mu’tezile’ye Göre Kur’an’da Mezcâz Meselesi**, Çev. Numan Konaklı ve Nihat Uzun, 1. Baskı, Mana Yayınları, İstanbul, 2015, s.67.

⁹⁹ Ebû Zeyd, **Kutsal Metin Otorite ve Hakikat Bilgi ve İktidar Arasında Dini Düşünce**, s.60.

Bunlar Eb û Zeyd'in üstünde durduğu üç alandır.¹⁰⁰ Bu üç alan farklı söylemlerin temelini teşkil eder. Kültürel söylem bunlar arasında ilk olarak ele alınan tartışma alanıdır.

3.1. Kültürel Söylem

Kültürel söylem bir toplumun başka toplumlarla iletişime girmesinin yoğunluğu oranında değişime açıktır. Eb û Zeyd'in yaşadığı Mısır bu meydana değişme göstergelerini 1789'dan sonra Napolyon'un (1769-1821) seferiyle göstermiştir.¹⁰¹

Kültürel söylemin değişiklik arz etmesine neden olan en büyük etken Arap dünyasında 1914 yılı ve sonrasında yapılan çevirilerin büyük bir kısmının orijinal metne sadık kalmamasıyla başlayan metin-çeviri çatışmasıdır. Çünkü o dönemde bazen metinler tahrif edilmiş, hatta eser çevirmene mal edilmiştir. Başlıklar genellikle değiştirilmiş, o zamanlar moda olan secili nesirlerle yazılmıştır. Çevirilerde bazen sayfaların hatta bölümlerin bile atlandığı olmuş, orijinal metnin yanlış anlaşılması, çevirmenlerin düştükleri ortak hatalardan biri haline gelmiştir. Çevirmenler tarafından yapılan yorumlar kadar, metinde olmayan Arapça deyim ve nazımların da ilave edildiği sıkça görülmüştür.

Bu dönemde çevrilen eserlerin büyük bir bölümünde ne orijinal eserin yazarının adı ne de bazen orijinalinin hangi dilde yazıldığı belirtiliyordu. Kimi çevirmenler de çevirdikleri romanları, kahramanların adlarını, yer adlarını Araplaştırarak, okuyucuya kendi telifleriymiş gibi sunuyorlardı.¹⁰² İşte bütün bu yaşananlar kültürel söylemin kendisinin ve değişiminin nasıl gerçekleştiğinin göstergeleridir.

Doğduğu coğrafyada böyle bir kültür atmosferine maruz kalarak büyüyen ve bundan etkilenen Eb û Zeyd hem geçmişin kültürel söylemini hem çağının söylemini

¹⁰⁰ Eb û Zeyd, **Kutsal Metin Otorite ve Hakikat Bilgi ve İktidar Arasında Dini Düşünce**, s.70.

¹⁰¹ Kazım Ürün, **Necip Mahfuz Toplumsal Gerçekçi Romanları**, 1. Basım, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 2002, s. 13.

¹⁰² Ürün, **Necip Mahfuz Toplumsal Gerçekçi Romanları**, sa. 17-19.

hem de gelecekte oluşabilecek kültürel söylemi Arap anlatı tarihinde okuyarak ve yazarak konu edinmiştir. O, “Cahiliye’de muallaka şiirleri içerisinde ve Eyyâmu’l-Arab’ta anlatılan kıssalar, Kıssatul Antara b. Şeddâd (Antara Kıssası), Kuran’da geçen kıssalar (İbrahim, İsmâ’il, Ad, Semud, Tasm, Cedis, Ehlu’l- Kehaf, Yusuf gibi), Kitâbu’l-Egâni, el İkdu-l Ferid ve Nihayetu’l Erebb gibi edebiyat kitaplarında serpiştirilmiş hikayeler, Elf Leyle ve Leyle (bin bir gece masaları), Kelile ve Dimne, Kitabu’l Buhelâ, Moğul ve Memlûkler döneminde ez-zahir Baybars, Seyf b. Zi Yezen, el Emire Zatu’l Himme, Firuzşah gibi ünlü halk hikayeleri; el Battal, el Burak ve Leyla, ez-Zir Salim kahramanlık hikayeleri; İbnu’l Tufeyl’in Hayy b. Yekzan, İhvanu’s Safa’nın el insan ve’l Hayevan, el-Ma’arri’nin Risâletu’l Gufran; ibn Şuheyd’in et-Tevabi ve’z-Zebabi gibi felsefi kıssalar es-sindbad maceraları, ibn Batuta, el-Mes ûdi ve ibn Havkal seyahatnamelerini”¹⁰³ okuyarak, anlayarak ve yorumlayarak kendisine ait bir felsefi söylem oluşturmaya çalışmıştır.

3.2. Felsefi Söylem

Söylem sözcüğü oldukça geniş bir kavramsal içeriğe sahiptir. Söylem, felsefenin sadece dilsel yanı değil, konusuyla, konusuna yaklaşımıyla, bu yaklaşımı dile getirişiyile bir bütündür.¹⁰⁴ Eb û Zeyd’in felsefesinde söz konusu olan bu bütünlük “ideolojinin kendisi” aslında bir felsefi söylemdir. Felsefi söylemin benimsediği yöntem ya da yöntemler; bakış açısı ve somut olarak dile getirdiği konusu, geçmişiyile beraber var olan kendisi, her şeyiyile bir bütündür. Bu anlamda Eb û Zeyd’in genel felsefesini incelediğimizde; neliği ve öznitelikleri, itibari ile tam bir felsefi söylem olarak değerlendirilebilir.

Bu şekilde söylemlerden bahsedince, her söylemin değiştirici özelliğini de göz ardı etmememiz gerekir. Yukarıda kültürel söylemin, aşağıda diğer söylemlerin neliğinden bahsederken de aslında aynı şeyi iddia ediyoruz. Çünkü söylemin gücü toplumu ve hatta toplumu yöneteni bile değiştirecek güçtedir.

¹⁰³ Ürün, **Necip Mahfuz Toplumsal Gerçekçi Romanları**, ss. 21-29.

¹⁰⁴ Betül Çotuksöken, **Felsefi Söylem Nedir?**, Kabalıcı Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul, 1994, s. 59.

Antik çağa baktığımızda Sokrates'in asılması... daha sonrasında Spinoza'nın (1632-1677) afroz edilmesi... daha daha sonrasında Nasr H âmid Eb û Zeyd'in tekfir edilmesi hep s öylemin ve tabii ki o s öylemi kullanan erkin g ücü ile ilişkilidir. Geçmişte bunun enstrümanlığını edebiyatta şiir, kültürde din, felsefede retorik (safsata) üstlenmiştir.

3.3. Dinsel S öylem

Dinsel düşünce, belli bir akılcı karakter taşıyan bütüncül bir örgü içerisinde vahyin sahip olduğu “akide”, “ahlak” ve “hukuk” ilkelerini formüle etmeye çalışan, din üzerine insana ait bir söylem niteliğindedir. “İslam düşünce tarihinde ‘kelamcılar’, ‘fukaha’ ve ‘sufiler’in’ üzerine kafa yordukları bazı konular da bunlar değil miydi? Ortak, yetkin bir “usul” kuramının, kelim ve fıkıh ilminin gayesi olduğunu; kurdukları ‘ilme ilmu’l haka’ik’ diyen sufiler, ‘ulumu’l burhan’ adını veren felsefecilere karşı kelama ‘ilmu usüli’-d-din, fıkha da ‘ilmu usuli’-l-fikh’ denmesini düşünmemiz gerekmez mi?”¹⁰⁵ Bu çabalar ortak bir din dili kurma çabaları değil midir? Bu da demek oluyor ki biz, vahiy verilerinin düşünsel bir formda şekillendirilmesi noktasında insani bir çaba ile karşı karşıyayız.

Dinsel düşünce mecazi dili deşifre etmek ve bu şifrenin üzerine oturduğu kolektif k iltürün yapısını çözmek suretiyle, bu verileri tutarlı, mantıki bir model olarak yeniden formüle eder.¹⁰⁶ Bu da bizim önümüze dinsel söylemi çıkarır. Dinsel söylemin ne olduğu, dinsel düşünce ile bağı ve daha birçok ilişkisinin anlaşılması, kullandığı enstrümanlar ve o enstrümanların işlevsellikleri ile ilgilidir.

Nasr H âmid Eb û Zeyd, dinsel söylemin enstrümanlarını genel olarak beş başlıkta ele almış olup, özeld ise bunu her başlık ve her konu için ayrı ayrı incelemiştir. Bu konuya daha ayrıntılı bir şekilde son bölümde ele alacağımız “din dilinin (dinsel söylemin) yenilenmesi” başlığında tekrar değineceğimizden burada sadece beş enstrüman üstünde duracağız.

¹⁰⁵ Eb û Zeyd, **Dinsel Söylemin Eleştirisi**, s.16.

¹⁰⁶ Eb û Zeyd, **Dinsel Söylemin Eleştirisi**, s.16.

1. Düşünce ile Dinin Özdeşleştirilmesi

Dinsel metinlerin ‘belirli bir alana’ hitap ettiği fikri, Peygambere vahyin iniyor olduğu dönemde insanların zihninde sarıh bir biçimde mevcuttu. Öyle ki insanlar Hz. Peygambere herhangi bir uygulamasının ardından bunun vahiyden mi yoksa kendi iradesinden mi olduğunu sorarlardı. Ayrıca “siz dünya işlerini daha iyi bilirsiniz” sözü bu ayrımı daha net ortaya koyan bir ilkeydi.

Ancak Nasr Hâmid’e göre dinsel söylem bu önemli ayrımı bilinçsizce ihlal etmiş, dinsel metinleri tüm beşerî alanı müşmil bir olgu haline getirmiştir. Çeşitli enstrümanlarla ulaştığı bu sonuç, dini söylemin elinde büyük bir güce dönüşür. Din ve dünya arasındaki mesafenin yok edilmesiyle din adına konuşan sınıf, tüm hakikatler üzerine konuşur hale gelir.

2. Olguların Tek Bir Esasa İndirgenmesi

Temelinde ister bir ‘tanrı’, ister bir ‘tanrısal güç’ olsun, inanç sistemleri, tüm varlığın olmaklığını borçlu olduğu ilk sebep fikrine dayanır. Bu anlayış dinsel söylemin diğer araçlarıyla birleştiğinde genel mekanizmanın tehlikeli bir parçası haline gelir.

Tüm fiziksel dünyanın ve toplumsal olguların el yordamıyla bir ilk sebeple açıklanma çabası elbette üretimi kısırlaştırmakla sonuçlanacaktır. Bu totalci yaklaşım insan aklının da içinde bulunduğu tüm alemi Tanrının karşısına koyarak bütün bilgi türlerini dışlayacak ve insana dair her şeyi yok edecektir.

3. Geleneğin ve Selefin Otoritesine Dayanmak

Selefin görüş ve içtihatlarının dinle özdeş görülmesi, bu görüşleri tartışılmaz hakikatler olarak karşımıza çıkarır. Dini söylem gelenek içerisinde belli bir damara dayanarak diğer düşünme biçimlerini yok olmaya mahkûm etmiştir. Bu ana damara kutsallık giysisini de giydirmesiyle Mu’tezile, felasife gibi başka fraksiyonlar gayr-ı meşru, sapkın anlayışlara dönüşüverir.

4. Tek çelik ve Kesin Fikirlilik

Bu enstrümanla “düşünce ile dinin özdeşleştirilmesi” enstrümanı iç içe geçmiştir. Aralarındaki organik bağ, dinî söylemin mutlak hakikate sahip olduğu iddiasından doğar. Tâli konularda bir nebze muhalefeti kaldırabilen dini söylemin derin hoşgörüsü(!) hayati konular söz konusu olduğunda kendi doğrusundan ve kendi te’vilinden başkasına yaşam hakkı vermemiş görünmektedir.

Bugünün sosyal, ekonomik, siyasal ve kültürel problemlerinin tümüne ‘İslam’ın olgudan bağımsız olduğu’ fikriyle yaklaşan dinsel söylem, tabîî olarak bu sorunlar karşısında yetersiz kalmaktadır. ‘Kurtuluş İslam’dadır’ sloganının gürültüsüyle bu başarısızlığını örtmek istese de kendini ele verir.

5. Tarihsel Boyutun Yok Edilmesi

Tarihsel boyutun yok edilmesi problemi günümüz sorunlarının, ihtiyaçlarının, açmazlarının geçmiştekilerle aynı olduğu, o gün için uygun olan çözümlerin bugün için de en ideal çözümler olduğu yanılgısından kaynaklanır.

Selefin otoritesine dayanma enstrümanı ile da tüm referanslar geçmişe verilir. Üstelik yaşanan bunalımın hepsi Allah’ın yönetiminden uzaklaşmaktan kaynaklanmaktadır. Böylelikle İslam ve olgu bağı koparılmış, bu ikisi arasındaki diyalektik yok edilmiştir. Hal böyleyken yüzünü geçmişten bugüne çeviremeyen dini söylemin ilerleme iddiaları, üzerinde iğreti bir görünüşe bürünmüştür. Bütün bu enstrümanları birlikte işleten dini söylem, insanı ilahi olanla ve bugünün arasına sıkıştırılmıştır.

Dinsel söylem tarihsel boyutun yok edilmesi enstrümanını kullanarak tüm bu gerçekleri kendi ideolojisi uğrunda inkâr eder. Dinsel söylemin tanımına göre konuşmak gerekirse, “cahiliye, Allah’ın otoritesine karşı çıkıp aklın hakemliğine başvurmadır.”¹⁰⁷ Tüm bu enstrümanların iddialarını maddeleyecek olursak;

¹⁰⁷ Ebû Zeyd, **Dinsel Söylemin Eleştirisi**, s. 66.

a. Dinsel söyleme göre İslam, Müslümanı, onu toplumuna bağlayan her şeyden soyutlamıştır.¹⁰⁸

b. Dinsel söylem ısrarla, akıl ve vahiy arasında sürekli değişen olguya karşın nassların sabit kaldığı gerçeği üzerine kurulacak herhangi bir çatışma olmadığını iddia edegelmiştir.¹⁰⁹

c. Vahiy de tarihsel bir olgudur ve dilinin ait olduğu sosyal bağlamdan koparılması mümkün değildir.¹¹⁰

d. Dinsel söylem her insan topluluğunun birleştirici unsurları olan¹¹¹ vatan, ırk, tarih veya kültür değil, sadece din olduğunu iddia eder.

e. 60'lar 70'ler 80'ler dinsel söylemin değişim aşamaları... bu aşamaların her birinde dinsel söylem, mevcut sistem yerine insanın dünya ve ahiret saadetini sağlayacak bir ilahi düzen getirmeye çalıştığı iddiasındadır.

f. Dinsel söylem, inatla, insan-Allah arasındaki ilişkiyi tek boyutta; insani etkinliği itaat ve boyun eğme sınırlarında tutan ve sorgulamayı, tartışmayı yasaklayan 'kulluk' boyutuna sıkıştırmaktır.¹¹²

g. Dinsel söylem hâkimiyet kavramıyla beşerin tahakkümünü ve insanların bir kısmının diğer bir kısmına kul olmasını yok etmeyi hedeflemiş olsa da bu kavram, pratikte sadece anlam, açıklama, tefsir ve te'vil etme hakkını tek elinde tutan ve Allah'tan nakilde bulunanların sadece kendileri olduğunu iddia eden özel insan topluluğunun hâkimiyetinin doğmasıyla neticelenmiştir.¹¹³

¹⁰⁸ Ebû Zeyd, **Dinsel Söylemin Eleştirisi**, s. 68.

¹⁰⁹ Ebû Zeyd, **Dinsel Söylemin Eleştirisi**, s. 69.

¹¹⁰ Ebû Zeyd, **Dinsel Söylemin Eleştirisi**, s. 75.

¹¹¹ Ebû Zeyd, **Dinsel Söylemin Eleştirisi**, s. 83.

¹¹² Ebû Zeyd, **Dinsel Söylemin Eleştirisi**, s. 87.

¹¹³ Ebû Zeyd, **Dinsel Söylemin Eleştirisi**, s. 88.

h. Hakimiyet kavramının üzerine oturtulduğu bilgi-bilgisizlik, güç-acziyet, hikmet-zan gibi insanı Allah ile ilişkilerinde bir karşılaştırma yapmak zorunda bırakan tüm ikilemler dinsel söylemde doğrudan uluhiyet ve ubudiyet düalizmine dönüşür.

i. Dinsel söylem, insan varlığının sadece metafizik boyutu üzerinde yoğunlaşarak, acziyet, yenilmişlik ve ezilmişliğe gerekçeler bulur.¹¹⁴

Maddeleri bu şekilde uzatabiliriz ama burada bu maddeleri bize sıralamaya vesile olan, Ebû Zeyd'in tabiri ile dini söylemleri elde etmemizi sağlayan metaforik anlatım ve dolaylı anlatım bilgi bilimsel ve kültürel alanda hakikatin anlaşılması ve ifade edilmesini değiştirdiğini belirtmeden geçmemek lazım.

4. Hakikat

Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in hakikat anlayışı Fransız düşünür Michel Foucault (1926-1984) ile benzerlik gösterir. Foucault'da hakikat;

Her toplumun hakikatle ilgili bir genel politikası, yani doğru diye kabul edip fonksiyonel hale getirdiği söylem tipleri, insana doğruyla yanlış önermeleri birbirinden ayırma olanağı sağlayan mekanizmaları ve örnekleri, değerleri hakikate ulaşma hedefine göre ayarlanmış teknik ve prosedürlerin olduğu her toplumda doğru sayılan şeyi söylemek ile hükümlü olanlara belli bir statü verildiği görüşünü ifade ederken kullandığı terimdir.¹¹⁵

Bilginin bu hakikat rejimi açısından ele alınarak kullanılması Ebû Zeyd felsefesinde kültürel, dini ve politik etmenler üzerinden değişiklik gösterirken; "Foucault'ya göre 5 temel ekonomi politiği üzerinden farklılık arz eder."¹¹⁶ Bu özelliklerin başında;

1. Hakikatin bilimsel söylem formunda ifade edilip onu öğreten kurumlarda merkezin iyileştiği gerçeği.
2. Hakikat sürekli bir ekonomik ve politik teşvike konu olduktan sonra sınırsız bir yayılma eğilimi sergiler ve tüketim objesi olur.

¹¹⁴ Ebû Zeyd, **Dinsel Söylemin Eleştirisi**, s. 88.

¹¹⁵ Miche Faucault, **Felsefe Sahnesi Seçme Yazılar**, Çev: Işık Ergüden, 1.Baskı, İstanbul, 2004, s. 56.

¹¹⁶ Ahmet Cevizci, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2003, s. 19.

3. Hakikat Foucault'ya göre egemen birkaç güç ekonomik ve politik aygıttır. Örneğin; üniversite, ordu ve medyanın politik tartışma ve toplumsal alanda karşı karşıya gelmeleri ile ilgili bir sorun ya da konudur.

4. Bu bağlamda bilginin üretildiği toplumun bir güç ilişkileri evreni olduğunu öne süren ve dolayısıyla gücü epistemik strateji olarak tanımlayan Foucault gücün söylenmesi ve yapılması gereken şeyi engellediğini ve söylenebilecek şeyi seçtiğini öne sürmüştür.

5. Bilgi güç ilişkisi düzenleyici türden bir ilişki olup pratikte görülebilir. Ona göre bilgi, güç kullanımı olmadan tamamlanmamış, belirsiz, formsuz bir şeydir. Bilgi, politik ekonomi söylem formasyonu ve politik teknoloji olup, bilmekte, yargıda bulunmakta ve egemenlik altına alma gücünü kullanmaktadır. Bundan dolayı hukuka göre güç olmadan bilgi; bilgi olmadan da güç olmaz. Bilgi güç güçte bilgidir.¹¹⁷

Hakikat, kültür ve akıl tarihimizde siyasi ve fikri alanda çok anlamlar kazanmıştır. İlk fikir üretiminin siyasi uygulamaya alet edilmesiyle pragmatizm kılıfına bürünen hakikat, sonrasında “uzlaştırmacılık” postuyla yine pragmatizme hizmet etmiştir. Bu her iki düşüncenin egemenliğinde “hakikat” salt faydalı olduğu için “hakikat” olarak kabul edilmiştir.

Halbuki fikir mantığı çerçevesinde hakikat, hakikat olmasının dışında herhangi bir sebepten dolayı değil, salt hakikat olduğu için faydalı kabul edilmektedir.¹¹⁸ Şu an belirtmemiz gerekir ki burada söz ettiğimiz hakikat “orda” mutlak olarak mevcut olan, özsel, sabit ve aşkın bir şekilde var olan bir “hakikat” değildir. Bizim sözünü ettiğimiz hakikat göreceli hakikattir. Bu belirli bir kültür ve toplum çerçevesi içerisinde var olur.

Burada şunu belirtmekte fayda olacaktır. “Bilimsel konu ya da doğa bilimlerindeki bilimsel gerçek ile insan bilimleri arasındaki “hakikat” arasındaki fark, sadece bilim ile ideoloji arasındaki farktan ibaret olmayıp aynı zamanda temel olarak mekân ve zaman faktörlerinden bağımsız olarak her zaman ve her yerde doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir olan deneysel hakikatler ile bağlam içerisinde belli insani ve

¹¹⁷ Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 20.

¹¹⁸ Ebû Zeyd, *Kutsal Metin Otorite ve Hakikat Bilgi ve İktidar Arasında Dini Düşünce*, s.77.

toplumsal konum çerçevesinde doğru ya da yanlış olabilen kültürel hakikat arasındaki farktır.¹¹⁹

Wittgenstein, dil oyunları analojisinde aynı gerçekliğin birbirinden farklı iki resmi olabileceğini iddia etmektedir. Nasr Hâmid Eb û Zeyd de hakikatin tarihsel, kültürel ve göreceli yönünden söz ederken bir bakıma Wittgenstein'i onaylar gibidir.¹²⁰ Dini, siyasi, kültürel ve ekonomik hareketler kelimelerin anlamlarının değişmesine yol açar. Bu bilgilerden de anlaşılacağı gibi Eb û Zeyd de Wittgenstein gibi hayatının ilk yarısını bir düşünce ile diğer yarısını başka bir düşünce ile devam ettirmiştir. Burada kendi tabirimizle oluşturucu akıl ve oluşturulmuş akıl şeklinde iki tür akıldan söz edebiliriz.¹²¹

Gerek dil oyunlarında Wittgenstein olsun gerek Cahız olsun veya gerek Nasr Hâmid Eb û Zeyd olsun dilbilimsel olarak soyut kavramları anlatmakta sürekli zorluk çekmişlerdir. Çünkü din soyut bazı şeyleri hakikat sayarken bilim soyut olan hiçbir şeyi hakikat saymaz. Bu da çok-anlamlılık (ambiguity) ortaya çıkarır. Biz buradaki çok anlamlılık ile Eb û Zeyd'in kullanımı olan 'bir sözcelem birden çok anlama geldiğinde ortaya çıkan durum'u kastetmekteyiz. Örneğin, "yemek yedin mi?" sorusuna verilen "bir şeyler atıştırdım" yanıtı, "hala! açım", "ne önereceğine bağlı" ya da "belki daha sonra yerim" anlamlarına gelebilir.

İşte bu çifte hakikat örneğinde de olduğu gibi felsefedeki hakikatler ile teolojideki hakikatlerin birbirinden karşılıklı olarak bağımsız olduğunu ifade eden yaklaşım bir şeyin felsefede yanlış iken dinde doğru olabileceğini savunan çifte hakikat anlayışıdır. Bu aynı zamanda bir ve aynı hakikatin felsefede başka teolojide başka bir biçimde ifade edilebileceğini öne süren, felsefe ile teolojiyi bu sayede aynı şey üzerinde uzlaştıran bir yaklaşım için de kullanılır. Örneğin; İslam düşünürü İbn Rüşd'e (1126-1198) göre aynı hakikat felsefede açık ve seçik bir biçimde akıl ile

¹¹⁹ Eb û Zeyd, **Kutsal Metin Otorite ve Hakikat Bilgi ve İktidar Arasında Dini Düşünce**, s.78.

¹²⁰ Recep Alpyağıl, **Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 132.

¹²¹ Latif Tokat, **Din Felsefesi Yazıları**, 1. Baskı, Elis Yayınları, İstanbul, 2015, s. 46.

anlaşılır. Buna karşın teolojide mecazi terimlerle ve daha çok imgeleme dayanılarak ifade edilir.¹²²

Görüldüğü gibi hakikatlerin farklı yansımaları vardır. Felsefi hakikat/gerçeklik, toplumsal hakikat/gerçeklik, siyasi hakikat/gerçeklik, kültürel hakikat/gerçeklik, dini hakikat/gerçeklik, sanatsal hakikat/gerçeklik, tarihsel hakikat/gerçeklik gibi farklı hakikat/gerçeklik düzeyleri vardır. Bu farklılıklar kişilerin gruplar arasındaki ilişkilere farklı bakmasıyla oluşur. Bu durumdaki elementer girişkenlik ile Ebû Zeyd biz okurlara felsefi hakikat/gerçeklik ile şiirsel hakikat/gerçekliği birbirine karıştıran Platon'un idealarını örnek gösterir. Bu durumun örnek oluşundan devam ederek fıkıhçıların da dini/teolojik hakikat/gerçeklik ile sanatsal hakikat/gerçekliği birbirine karıştırdığını söylemektedir.¹²³

4.1. Tarihsel Hakikat

Dilsel olarak beşerileşen tüm her şeyin değişime tabi olmak zorunda olduğunu dile getirmiştik. Bilginin anlam kaybına ve kazanımına uğradığını da söylemiştik. Bu değişimlerin sistematik bir düzlemde olmadığını söylemekte de fayda görüyoruz. Onun içindir ki bilginin değişeceğini hakikatin mecaza dönüşebileceğini söylemekte sakınca görmüyoruz.

Hakikat kavramı (dilsel hakikat) gerek tarih gerek kültür içinde olsun sürekli değişken haldedir. Tarihin tozlu sayfalarına baktığımızda o zaman hakikat olarak dile getirilen şeyler şimdi mecazileşip hakikat olmaktan çıkmıştır. Ebû Zeyd'in ifadesiyle; "mecaz, ilmin elinden cehlin eline düşse hakikate inkılap eder, hurafata kapı açar... mecaz ile teşbih bir uzun ömür sürseler hakikate inkılap ederek taravet ve zülalinden boş olup, şarap iken serab; nazenin ve hasna iken acuze-i şemta ve kocakarı olur."¹²⁴ Örneğin; Kadın konusu, cariye konusu, mal paylaşımı konusu, yönetim konusu vb. bazı hakikatler (bilgi bilimsel) zaman içinde tarihsel hakikat olarak donuklaşmıştır. Tarih seyrine baktığımızda o zamanlar hakikat olan bu bilgiler şu an için hakikat

¹²² Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 191.

¹²³ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Bilimsel Bilgi ve Aforoz Korkusu Arasında Yenilik Yasaklama ve Yorum*, Çev. Muhammed Coşkun, 1. Baskı, Mana Yayınları, İstanbul, 2014, s.74.

¹²⁴ Ebû Zeyd, *Kutsal Metin Otorite ve Hakikat Bilgi ve İktidar Arasında Dini Düşünce*, s.105.

olmaktan çıkmıştır. Yani bazı tarihsel hakikatler bugün sadece o dönemi anlamak için sadece birer başvurulacak kaynak olarak görülmektedir.

Örneğin; Müslüman Arapların, fethettikleri hiçbir bölgede var olan heykelleri yıkmamaları bir tarihsel hakikattir. Şayet tersi olsaydı bugün Mısır'da ve Hindistan bölgesinde bulunan mabetlerde Budizm'e ait heykeller mevcut olmazdı.¹²⁵

Örneğin; Osmanlı döneminde fethedilen bazı yerlerde kiliseler camiye çevrilmiştir. İstanbul'da, Antalya'da ve Konya'da bunların örnekleri mevcuttur. Bu da bir tarihsel hakikattir.

Bu hakikatlerin kültür içinde canlılığını sürdüren ya da üstü tozlanmış birçok örneği mevcuttur.

4.2. Kültürel Hakikat

Hakikatin dilsel olarak değişmesi beşerin değişkenliğinden dolayıdır. Kültürün zaman içinde değişmesi içinde yaşayan insanların gereksinimlerini karşılamak içindir. Örneğin; eskiden yolculuklar uzun sürdüğü için yakın çevreden kız alma ve yakın çevreye kız verme çok yaygındı. Bunu o dönemin insanları bir hakikat olarak benimsiyordu. Hatta hakikat olduğunu iddia ederken kendilerince bir çok karine de getiriyorlardı. Ancak günümüzde teknolojinin gelişimi ile kara, hava ve deniz ulaşımı hem güvenilir hem uygun hale gelince o hakikat en azından o dönemde gördüğü değeri artık görmemeye başlamış ve artık çok uzak yerlerden bile kız alınıp verilebilir hale gelmiştir.

Ebû Zeyd bu konuya örnek olarak Kuran metninde var olup günümüzde o anlamını yitirmiş sözcükleri dile getirir. Cariye, köle, vb.

Kültürel hakikatlerin içine hurafelerin de çokça yer edindiğini söylemekte fayda vardır. Çünkü bir şeyin hakikat statüsü kazanması onun uhrevi bir şey ile ilişkilendirilmesiyle doğru orantılıdır.

¹²⁵ Ebû Zeyd, **Bilimsel Bilgi ve Afroz Korkusu Arasında Yenilik Yasaklama ve Yorum**, s.72.

Ebû Zeyd hakikatlerin bu şekilde oluşum sebebini hakikatin ve gerçekliğin tanımından yola çıkıp ayırımını yaparak açıklar. Hakikat sözlük anlamıyla;

1. En genel anlam olarak, dini, bilimsel, ahlaki, vb. gibi hakikatler bağlamda, bir bilgi alanı ya da disiplinin konu aldığı varlık alanıyla ilgili temel doğrular bütünü.
2. Özel olarak, zaman zaman gerçeklik, zaman zaman da doğruluk anlamında kullanılmakla birlikte, gerçekte bir şeyin kendi özü içinde ortasını aramakla vukua gelmesi ve insanın bunun farkında olması durumu.
3. Hakikat daha özel olarak da tasavvufta, dört makamdan üçüncüsüne karşılık gelir.¹²⁶

Şeklinde tanımlanırken, gerçekliğin sözlük anlamı;

1. Gerçek olma durumu
 2. Var olan şeylerin tümü
- Olarak tanımlanmıştır.¹²⁷

Ebû Zeyd kültürde oluşan bu karmaşanın sonucu olarak göreceli hakikilerin ortaya çıkacağını söylerken bu göreceliğin dilsel, fikirsel ve toplumsal olabileceğinin altını çizmiştir.

4.3. Göreceli Hakikat

Dilin özneliği ile ilişkili olarak değişen hakikat dilsel öznenin özneliğinden dolayı görecelik kazanmıştır. Kimimize göre hakikat ağacın dalına konan kuşun varlığı iken kimine göre bize şah damarımız kadar yakın olan Tanrı'dır. Kimine göre ise bilinmez bir şeydir. Aşık Veysel (1893-1973) "ölümü hakikat olarak telakki ederken ağaca konmuş kuş örneğine tabi olmakta yani hakikati somut görmektedir. İbn Hazm (MS. 994-1064) "hakikate daha iyi yaklaşmak için gönlünüzü biraz geçici şeylerle eğlendirin"¹²⁸ derken Aşık Veysel'in tersi olarak hakikate soyut bir kılıf biçmektedir.

¹²⁶ Cevizci, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, s. 18.

¹²⁷ http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5cc411e46f9786.31481031 (erişim Tarihi 01.03.2019.)

¹²⁸ İbn Hazm, **Güvercin Gerdanlığı**, Çev: Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul, 17. baskı, 2011, s.35.

Fakat tarihsel seyir içinde baktığımızda insan toplulukları değıştikçe hakikatin de değıştiğini görememenin hakikate ters düştüğünü de belirtmemiz gerekir.

Eb û Zeyd'e göre göreceli hakikatin en güzel örneği peygamberin ölümünden sonra ortaya çıkan sahte peygamberlerdir. Çünkü o kişilerin elinde yani savunusunda farklı farklı hakikatler mevcuttu ve bunu halka bildirip çevrelerine insan bile toplayabilmişlerdi. Aynı şekilde halife seçiminde ve halifelerin savaş dönemlerinde de hakikatin görece olduğunu -ki bunlar bizce yorum farkından kaynaklanır ve hakikatin özüne ilişmez- kimisine göre a kişisi/durumu/yorumu hakikatken kimisine göre b kişisi/durumu/yorumu hakikat olmuştur.

4.4. Dilsel Hakikat

Dil ile dünya görüşü arasında görünenden çok daha sıkı bir ilişki söz konusudur. Yaşam hakkında bütün bir kavrayış dil ile tasarlanır kurulur ve ifade edilir. Dolayısıyla her dünya görüşü bir dile her dil de bir dünya görüşüne denk gelir. Burada Berger'in "dil" ile "dünya-kurma" arasındaki ilişkiye dair sözlerine yer vererek meseleye biraz daha açıklık getirebiliriz.

Toplum bir insan ürünüdür, insanın bir çeşit bir dünya üretme girişimidir. Başka bir ifadeyle toplum, insani faaliyet ve ilişkilerin bir sonucudur. Zira insan sadece kendi ürettiği böyle bir dünyada kendini konumlandırır ve yaşamını sürdürebilir. Ancak insan yalnızca bir dünya üretmekle kalmaz, kendisini de bir dünyada üretir. Bu süreçte insanın ürettiği dünya kuşkusuz, kültürdür. Kültür insan için adeta ikinci bir tabiattır. Kültürü maddi ve manevi olarak iki boyutludur. İnsan, kültürün maddi boyutu olan fiziki çevreye şekil vereceği ve doğayı kendi iradesine tabi kılabilecek her çeşit aleti geliştirdiği gibi dil ile de hayatın her alanına etki edecek yüksek semboller binasını inşa eder.¹²⁹

Kur'an'ı Kerim'i yorumlarken hiçbir zaman göz ardı etmeyeceğimiz bir husus varsa o da beşerin maslahatlarıdır. Çünkü Kur'an kaynağı itibari ile ilahi olsa da dünyaya indiğinden itibaren beşerileşmeye başlamıştır. Bu beşerileşen metnin gramatik yapısını Kur'an'ın irabı inceler. Bu da aslında bizi din diline götürür. Böylece

¹²⁹ Erkan, "Hakikati İnşa Aracı Olarak Din Dili", s.173.

din dilinin kullanım yapısı ve oluşum enstrümanları bu enstrümanların hakikati nasıl öznellediği ortaya çıkmış olur.



İKİNCİ BÖLÜM

NASR HÂMİD EBÛ ZEYD'DE DİN DİLİ: KÜLTÜREL DİNİN FELSEFİ SÖYLEMİ

Nasr Hâmîd Ebû Zeyd'in felsefesinde din dili bir kültürün felsefi söylemi midir? Dil, din ve kültür arasında nasıl bir ilişki vardır? Varsa bir ilişki hangi tür yöntemlerle ortaya konulmuştur? Bu yöntemler seçilirken nasıl bir amaç güdülmüştür? gibi sorular dil, din ve kültür ilişkisine dair söylemlerin yapısalcı yöntemle cevaplanmasıyla anlaşılacaktır. Yapısalcı yöntem: dil, din ve kültürün tekil, biricik olarak izah edilmesidir. Eğer bir yapı açıklanmak izah edilmek isteniyorsa o yapıyı oluşturan parçalar arası ilişkilerin bağlamını da göz önünde bulundurmak gerekir. Bu da dilin arkasında bulunan din, kültür ve toplumun varlığını kabule dayanır. Bu kabul ile ortaya çıkan söylem yapısalcı yöntemle bir araştırma objesi haline alır. Çünkü her söylem bir yapı üzerinde kurulur, gelişir ve devamlılığını sağlar. Dilin arkasında bulunan ve söylemin devamlılığını sürdüren ise din ile kültürdür.¹³⁰ Kültür ve “din algısındaki değişimi görebilmek için dilsel çözümler önem arz etmektedir. Dinî hayatın (kültürel dinin) analizinde dil oldukça verimli bir alan teşkil etmektedir.”¹³¹

Nasr Hâmîd Ebû Zeyd, Sibeveyh'e (ö. 180/796) dair okumasını şöyle dile getirir; “Bu okuma aslında Sibeveyh'in Arap dili üzerine yaptığı okuma (yorum) üzerine yapılmış bir okuma (yorum) dır. Sibeveyh, yapmış olduğu okumada dilin sistemini ortaya çıkarmaya çalışırken bizim onun okuması üzerine yaptığımız okuma, bu “sistem”in ardında gizli olan ‘akıl’ı keşfetmektir.”¹³² Bizim, “Ebû Zeyd'de Din Dili: Kültürel Dinin Felsefi Söylemi” anlayışına dair okumalarımızda da bu yöntem takip edilecektir. Yani Ebû Zeyd'in felsefi düşüncesini oluşturan dinamikler de hep göz önünde bulundurulacaktır.

Çok çok eski zamanlarda insanoğlunun mitolojik düşünme biçiminin hakim olduğu dönemlerdeki tasavvurda dil ile dilin işaret ettiği evren birbirinden henüz

¹³⁰ Erkan, “Hakikati İnşa Aracı Olarak Din Dili”, s.171.

¹³¹ Erkan, “Hakikati İnşa Aracı Olarak Din Dili”, s. 178.

¹³² Ebû Zeyd, **Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi**, s. 13.

ayrılmamıştı.¹³³ Bu dönemde dilin sihirli gücü yazılı olarak ifade edilen ya da sözlü olarak dile getirilen bir lafzın, sadece insan zihninde bir anlamı çağrıştırma gücüne sahip olmakla kalmadığı aynı zamanda delalet ettiği varlığın bizzat gelmesini ya da engellemesini de sağlayabileceği şeklinde bir kabule dayanıyordu.¹³⁴ Daha sonra metinleşen sözler yorum yöntemine tabi kaldılar. Yorum tabi olan metinler, Arap medeniyetinde ayrı Batı medeniyetinde ayrı yöntemlerin oluşmasına neden oldu.

Arap klasik geleneğinde dini metinlerin (Kur'an'ın) tefsir edilmesi/yorumlanması kullandıkları yönteme göre iki ana ekole ayrılır:

1. Rivayet tefsiri: “Metnin anlamına ulaşma çabasını, metni ‘nesnel’ olarak, - yani nüzul çağında yaşayanların metindeki dilsel verilerden hareketle anladıkları şekilde- anlamaya yardımcı olarak tarihsel ve dilsel delilleri toplamak suretiyle gerçekleştirme işidir.”

2. Dirayet Tefsiri ya da Tevil: Bu tefsir yönteminde, “müfessir rivayet tefsirinin kaynaklarını ve yöntemini kullanmakla yetinmez; yer yer bu kaynakların verilerini eleştirir, rivayetin ortaya koyduğu bilginin yetersiz kalacağı düşüncesiyle ilgili âyeti veya sûreyi yorumlamaya çalışır. Bu tefsir tarzında müfessir daha aktiftir; içtihatla bulunur.”¹³⁵

Te’vil kelimesi ayetlerde ‘tefsir’, ‘sebe’p’, ‘sonuç’, ‘rüya tabiri’ anlamlarıyla geçer. Bu kullanımlar bir bütün olarak düşünüldüğünde; “Kur’an’a göre te’vil, bir şeyin aslını, hakikatini ve pratik sonucunu bildirme” anlamına gelmektedir.¹³⁶

Klasik dönemde Kur’an tefsirinin karşılığı te’vildir. Daha sonrasında din işiyasî ideolojiler tarafından kendi lehine argüman üretmek amacıyla kullanılması sebebiyle olumsuzlanan, zemmedilen, korkulan bir kavram haline gelmiştir.

¹³³ Eb û Zeyd, **Kutsal Metin Otorite ve Hakikat Bilgi ve İktidar Arasında Dini Düşünce**, s.107.

¹³⁴ Eb û Zeyd, **Kutsal Metin Otorite ve Hakikat Bilgi ve İktidar Arasında Dini Düşünce**, s. 107.

¹³⁵ <https://islamansiklopedisi.org.tr/tefsir> (Erişim Tarihi 02.01.2019)

¹³⁶ Muhsin Demirci, **Tefsir Usûlü**, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 15. baskı İstanbul, 2011, s.297.

Nasr Hâmid Eb û Zeyd, tefsir ve te'vil arasındaki bu keskin teorik ayrımın, pratikte yapılamayacağını söyler. Te'vile karşı zaman içinde oluşan savunmacı yaklaşım dini geleneğimizde bir yorum sorununu doğurmuştur. Daha önce de bahsedildiği gibi bu hususta iki akım söz konusudur. Rivayet tefsiri tarihsel ve dilsel hakikatler lehine yorumcuyu görmezden gelip onun varlığını ilga etmekteyken, dirayet akımı bu ilişkiyi görmezden gelmemekte, bünyesindeki değişik fırka ve eğilimlerde farklılık arz eden düzeylerde bu ilişkiyi vurgulamaktadır.

Eb û Zeyd, kısırlaştırılan özgür düşünce ve yorum yetisinin tekrar kazanılmasını bugünün dertlerine deva olarak sunar. Üstelik bu önerisi afak î bir düşünce olmaktan öte ayakları yere basan bir yorum yöntemidir. Araştırmacıya sunduğu usulü şöyle açıklamaktadır:

Te'vil uğraşısının iki boyutu olan anlam ve amaç, daha önce de belirtildiği gibi, te'vil kavramının sözlükteki iki anlamı ile paralellik arz eder. Amaca ulaşılması, okuma uğraşısının hedefini temsil ederken, anlamın açığa çıkartılması, asla yeniden dönüşü ifade eder... Bunun anlamı şudur: "te'vil, 'asıl' ve 'sonuç' ile 'anlam' ve 'amaç' boyutları arasında sarkaç hareketine benzer bir şekilde sürekli gidip gelen bir harekettir. Bu, metnin\ geçmişin anlamını açığa çıkarmak için olgudan hareket etmeye başlar ve daha sonra, amacı inşa etmek ve başlangıç noktasını düzenlemek için tekrar anlama önerir.¹³⁷

Nasr Hâmid Eb û Zeyd, bu ayrımın teorikte böyle açık ve kesin bir farklılığının görüldüğünü ama pratikte baktığımızda böyle keskin bir ayrımın yapılamayacağını söyler.¹³⁸ Eb û Zeyd böyle net bir ayrım yapmak çok zor ama yapılabilmesi çok iyidir şeklinde konuşsa da tüm ayrıntılı açıklamalarında dini geleneğimizde bir yorum sorununun olduğunu dile getirmiştir. Daha önce de anlattığımız gibi bu sorun iki akım tarafından temsil edilmektedir. Rivayet tefsiri tarihsel ve dilsel hakikatler lehine yorumcuyu görmezden gelip onu varlığını ilga etmekteyken, dirayet akımı bu ilişkiyi görmezden gelmemekte, bünyesindeki değişik fırka ve eğilimlerde farklılık arz eden düzeylerde bu ilişkiyi vurgulamaktadır.¹³⁹

¹³⁷ Eb û Zeyd, **Dinsel Söylemin Eleştirisi**, s.117.

¹³⁸ Eb û Zeyd, **Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi**, s. 22.

¹³⁹ Eb û Zeyd, **Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi**, s. 22.

Eb û Zeyd Arap dil bilimcilerin ve Batı dil bilimcilerin dilbilim ile ilgili görüşlerini ve onların metne uyguladıkları yöntemleri “Yorum Meselesi” kitabında ele almıştır. Onların benimsemiş olduğu metodolojinin ve kullandıkları enstrümanların nasıl olması gerektiği konusunu incelerken aslında kesin çizgilerle birbirinden ayrılmayan farklı kıtalardaki bu yöntemlerin iç anlamına işaret etmektedir.¹⁴⁰ Bu iç yönelim, Nasr H âmid Eb û Zeyd’in “hermenötik yöntemi”, genelde Arap düşüncesinde özelde ise Arap kültüründe edebi, dini ve felsefi eserlere ilişkin varsa bazı eksik yönlerini tespit etmek amacıyla kullanılmıştır.¹⁴¹

Nasr H âmid Eb û Zeyd, bu yöntemi kendi kültürünün metinlerine uygularken gerek klasik dönem gerekse modern dönemde “yorum sorunu”nun nasıl ele alındığını göz ardı etmez.¹⁴² O halde biz de Eb û Zeyd’in din dili anlayışına dair çıkarımlarımızı onun kendi geleneğinin yöntemi ile Batı medeniyeti yöntemi sayılan “hermenötik” yöntemini nasıl ilişkilendirdiğini anlayarak yapabiliriz. Ona göre hermenötik, ‘yorum teorisine’ işaret ederken; tefsir, ‘yorumun bizzat kendisine tatbikatına’ dair tafsilatlarla işaret eder. Çünkü hermenötik terimi yorumcu-metin ilişkisine değinmesine bağlı olarak hem kadim/klasik hem çağdaş Arap kültüründe bariz bir varlığa sahiptir.¹⁴³

Eb û Zeyd, hermenötik ile dışarıdan alınan her terimi diyalektik bir diyalog ile kendi kültürümüze uydurabileceğimizi iddia eder. Bu iddiasını ise “Diyalektik diyalog” ile ifade eder.

Diyalektik diyalog iki zıddın eklettik bir şekilde uzlaştırıldığı bir formül değildir. Benimsediğimiz söylem veya tutumlara ya da attığımız sloganlara itibar etmez. Her türlü bilginin ve dolayısıyla her türlü bilincin esas felsefi zeminini teşkil eder.¹⁴⁴

Nasr H âmid Eb û Zeyd’in hermenötik ile yapmak istediği şey Arap düşüncesinde sınırları olmayan yazar-metin-eleştirmen ya da niyet-metin-yorumcu

¹⁴⁰ Eb û Zeyd, **Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi**, s. 14.

¹⁴¹ Eb û Zeyd, **Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi**, s. 21.

¹⁴² Eb û Zeyd, **Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi**, s. 22.

¹⁴³ Eb û Zeyd, **Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi**, s. 20.

¹⁴⁴ Eb û Zeyd, **Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi**, s. 21.

üçlüsünün unsurlarına sınır çizip onların alanlarını tek tek belirlemektir.¹⁴⁵ Edebi yorumun görevi, bizzat eserin kendisi üzerinde konuşmaktır. Diğer taraftan “yazarın niyeti” eserden kesin bir şekilde ayrı kabul edilir.¹⁴⁶ Nitekim Eb û Zeyd’in Kur’an yorumunda hermenötik yöntemi seçmesinin sebebi metnin yazarının niyetini bilmeyişinden kaynaklıdır. Eb û Zeyd, bu yöntemi yapısalcılıkla birleştirip harmanlamak ister. Hermenötikteki niyet/metin/yorum üçlemesi Eb û Zeyd’in yapısalcı bakış açısıyla fikir/niyet, teşkil/metin, tahlil/yoruma dönüşür. Niyetin yerini fikir, metnin yerini teşkil, yorumun yerini tahlil aldığı anda dış dünyadaki ekonomik, toplumsal ve siyasi meseleler kendiliğinden çözüme kavuşacaktır. Ancak Eb û Zeyd’in bu tezi uygulanabilirlik açısından elverişli bulunmamış günlük hayata tatbik edilmesinin mümkün olmadığı yönünde eleştiri almıştır.¹⁴⁷ Bu eleştiri birbiri içine girmiş ince sınırları, sorunsuz bir şekilde birbirinden ayırmak isteyen Eb û Zeyd’e parçanın bütün ile ilişkisini göz önünde bulundurmayan kişiler tarafından yapılmıştır.

Nasr H âmid Eb û Zeyd bir dil bilimci olarak diğer metinlerin yanında dinsel metinlerle de ilgilenmiş aynı zamanda tüm metin çeşitlerinin okunma tarzında, kendince yöntemler geliştirmiştir. Örneğin; Eb û Zeyd dini metinlere edebi metinlerin yöntemini uygulamıştır. Önce tüm metni “kıssalar”, “hükümler”, “dualar ve yakarışlar”, “ayetler” şeklinde ayırmış sonra Fransız filozof Paul Ricoeur’un yöntemini kullanmıştır. Bu yöntemle metni “peygamberce söylem”, “yasama ile ilgili söylem”, “kıssacı söylem”, “kutsayıcı söylem” ve “dua/yakarış (ya da) ilahi söylem” şeklinde daha özel parçalara ayırarak incelemiştir.

Bu meyanda düşünme devam ettirildiğinde Eb û Zeyd tarafından söylenen “Din dili: kültürel dinin felsefi söylemi” sözü daha net bir şekilde anlaşılacaktır. Din dilinin kültür ile ilişkisi, felsefe ile ilişkisi, metin ile ilişkisinin ayrıca ele alınması ise konunun aydınlanması için pusula görevini üstlenecektir.

¹⁴⁵ Eb û Zeyd, **Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi**, s. 23.

¹⁴⁶ Eb û Zeyd, **Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi**, s. 27.

¹⁴⁷ Eb û Zeyd, **Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi**, s. 27.

1.Din Dili-Kültür İlişkisi

Günümüzde üzerinden yüzyıllar geçmiş tarihsel ve edebi metinlerden, şiirlerden şimdi istifade edebiliyorsak (harf devrimine uğramamış diller için söylüyorum) bu bize metinlerin bizimle olan ilişkilerinin göstergesidir. Dini metinler de bu bağlamla düşünüldüğünde bir nevi klasikleşmiş metinlerdir.¹⁴⁸ Bizimle olan ilişkisi uzun yaşamasına dayanaktır.

Eb û Zeyd nass-olgu ilişkisini “teşekkül/biçimlenme” ve teşkil/biçimlendirme” olmak üzere iki düzeyde ele almaktadır. İlk sürecin vahyin, hitap ettiği kültür ve olgu doğrultusunda ilkelerini vazetmesi, diğer bir ifade ile Kur’an metninin kültürden istifade etmesi ve kültürü dile getirmesi süreci, ikincisinin ise, vahyin hitap ettiği kültüre etkide bulunması ve onu değiştirmesi süreci olduğunu belirtmektedir.¹⁴⁹ Yani din dilinin kültür ile ilişkisi hem inşa hem değiştirme hem de kendinde bir değişime uğrama şeklindedir.

İlişkiler etki-tepki ikilemiyle devam ettirilir. Dinin dil ile ilişkisi, dinin kültür ile ilişkisi ve sonrasında din dilinin kültür ile ilişkisi hep bu ikilemlerin etki tepkimeleridir.

Din dili kültür ilişkisi Eb û Zeyd için bir nevi cahiliye şiirinin önemini belirtmektedir. Çünkü ona göre dini metinde veya herhangi bir dini mecliste söylenen sözler anlaşılmazsa başvurulacak kaynağın o anlatıcının içinde yaşadığı kültürün olduğudur. Anlatıcı içinde yaşadığı kültürün dilini, sözcüklerini kendi habitatında kullanmış olabilir. Bu sebeple başka habitatlarda yaşayan dinleyicilere yabancı gelen sözleri kullanım alanlarını göz önünde bulundurarak yorumlayabiliriz.

Örneğin; Mardin çevresinde ne yapıyorsun? sorusuna “kendime geziyorum” “kendime oturuyorum” gibi cevaplar verilmektedir. Verilen bu cevapların ne anlama geldiği dışarıdan biri için birçok farklı yoruma sebep olurken o yörede yaşayan kişiler için tek bir yoruma-anlama sahiptir.

¹⁴⁸ Eb û Zeyd, *Kutsal Metin Otorite ve Hakikat Bilgi ve İktidar Arasında Dini Düşünce*, s. 106.

¹⁴⁹ Eb û Zeyd, *Kutsal Metin Otorite ve Hakikat Bilgi ve İktidar Arasında Dini Düşünce*, s. 27.

Ebû Zeyd'e göre bizim bu ilişkiler yumağını okumamız bir nevi çözümleme gerektirir ve o çözümlemenin en nesnel teorisi hermenötiktir. Hermenötik yöntemin okuma çeşitleri birçok farklı akımın oluşmasına neden olmuştur. Bunun da en güzel analizi din dilinin felsefe ile olan ilişkisini anlamakla mümkündür.

2. Din Dili-Felsefe İlişkisi

Felsefe tüm bilim dallarının ortak atasıdır. Bilimlerle münasebeti ve yakınlığı da bu ilişkidendir. Özellikle de dil ile çok yakın bir akrabalık içinde olan felsefe insan topluluklarında dil aracılığıyla birçok etkileşimde bulunmuştur. Başka bir deyişle felsefe bir kaydırsa diğer tüm bilimler, sözler, diller, düşünceler o kaydırdan kayan çocuklardır.

Hangi durumda olursa olsun hep konuşurken, söylerken görürüz felsefeyi. Felsefe demek, “söz” demektir; “söylemek” ve “konuşmak” demektir. Felsefe bir söz ve dil varlığıdır; bir söz ve dil sevgisidir. Bilgelik sevgisi, dil sevgisiyle başlar. Felsefe, söze bel bağlar; kendi varlığını sözün varlığında kurar. Söz felsefenin yapıtaşıdır, hücrelidir; onun söz alanından başka basabileceği, kendini gerçekleştirebileceği bir kara parçası yoktur. Felsefe sözde cisimleşir, sözle cisimleşir; sözde varlığa kavuşur. Bu nedenle felsefe sözü genişleten, zenginleştiren, özleştiren, derinleştiren bir etkinlikdir. Yalnız kendi çağımızla, kendi koşullarımızla sınırlı değildir felsefenin konuşması, geçmiş ve gelecek kuşaklarla da konuşur. Felsefe bu diyalogda gerçekleşir. Filozof, kendisinden önceki filozoflarla diyaloga geçer; bu şekilde felsefesinin bir bağlam ve gelenek içinde ortaya çıkmasını sağlar. Ama sadece geçmiştekilerle konuşmaz, gelecektekilerle de konuşur ve asıl onlara seslenir.¹⁵⁰

Din ve felsefenin bir arada “din felsefesi” olarak dile gelişi Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) ile başlamıştır. Bu, Hegel'den önce din ve felsefe birbirinden ayrıydı birbiriyle hiçbir ilişkileri yoktu anlamına gelmemeli. Çünkü ondan önce de dini metinlerin yorumlandığını görmekteyiz. Kutsal kitapların Hermes¹⁵¹ tarafından anlaşılır hale getirilmesi buna en güzel örnektir. Aynı şekilde İslam dininde kutsal metnin tefsirleri de bu ilişkiye örnek gösterilebilir.

¹⁵⁰ Vefa Taşdelen, “Felsefi Bir Söylem Biçimi Olarak Susku”, **Erdem Dergisi**, Yıl 2016 s.75.

¹⁵¹ Hermes' in Yunan mitolojisinde birçok hikayesi ve görevi vardır. Çalışmamızda Hermes'in haberci görevi göz önünde bulundurularak kullanılmıştır.

Din felsefesinin bu meydana oluşumu dolaylı olarak din diline de sirayet etmiş ve din dilinin analiz yöntemleri ile metinler daha da anlaşılır hale gelmiştir.

Bizce ve Eb û Zeyd'e göre din dili, felsefeyi ve onun kullandığı hermenötiği bir yöntem olarak kullanmaktadır. Çünkü ancak böyle bir mantık ile din felsefesinin problemleri çözüme kavuşturulabilir. Örneğin din felsefesinin en önemli problemleri olan;

1. Metafizik ve kozmolojik problemler,
2. Epistemolojik problemler,
3. Dini hükümlerin dil ve mantık açısından tenkit ve tahlili ve din dilinin mantıki statüsünün belirlenmesi
4. Dinin sanat ve ahlakla ilişkisi problemi
5. Dini sembolizmin anlamı ve önemi¹⁵²

Din ve felsefenin iç içe geçmişliğinin yanında bir de din dilinin bu durumdaki rol üyle ilişkilidir.

Eb û Zeyd felsefesini kendince doğruluğunun kanıtlandığını söylediği Hermenötik yöntemle bu maddeler doğrultusunda yapar. Bu yöntemle metinleri hatta sözel sohbetleri başkasına aktarmanın daha kolay olacağını söyler. Hermenötik, Eb û Zeyd için bir din dili yönetimidir demek abartı sayılmayacaktır.

Evet başlangıçta hiçbir şey yok iken sadece söz vardı. Kimine göre bu söz bir dil idi, kimine göre sadece bir ses, kimine göre bir yankı, kimine göre bir uğultu idi. Yani felsefe bu ilk ses idi. Sonra çevresindeki varlıklarla iletişime geçti dil oldu. Kültür oldu. Din oldu. Edebiyat oldu. Tarih oldu. En önemlisi de bunlar kalıcı olsun dönem dönem bize tarih anlatsın diye tüm bunların metinleşmesi oldu. Şimdi de sözün metin ile ilişkisine ve din dilinin metin ile bağlantısına bakalım.

¹⁵² Mehmet Aydın, **Din Felsefesi**, 13. Baskı, İzmir İlahiyat Yayınları Vakfı, İzmir, 2012, sa. 13-14.

3. Din Dili-Metin İlişkisi

Metinler nasıl oluşur? Dini metinlerin, edebi metinlerin, felsefi metinlerin oluşumu nasıldır? Bu metinlerin yapı ve delalet öğretimi noktasında birbirine benzerlikleri veya farklılıkları nelerdir? Bu sorulara verilecek cevaplar ile ortaya çıkacak benzerlikler bir örtüşme değil tam tersine metinlerin kendine özgü özelliklerinin açıkça ortaya çıkması demektir.

Bizim burada üstünde duracağımız konu metin merkezli okuma yapan düşünürlerin sorularımıza verdikleri cevapları derlemek olacaktır.

Metin merkezli okuma işlemi İmamı-Şafii (MS. 767-820) ve Eşari ekolü tarafından benimsenmiştir. Bunlar metni insan aklı ve deneyimlerinin önüne almıştır.¹⁵³

Burada önemli olan bir başka konu ise hangi metni hangi kategoriye dahil etme sorunudur. Örneğin; başta dini metinler Kur'an, İncil, Tevrat ve Zebur için bu kategorilendirmede tam bir uzlaşım sağlanmamıştır. O dönemin insanları bu metinlere halk şiir, kahinler secii, sihirbazların büyüsel sözler deyip aşına oldukları bir kategoriye koymak istemişlerdir.¹⁵⁴ Ne var ki sonu ç olarak bugüne kadar bir uzlaşım sağlanamamıştır.

Bu meyanda düşündüğümüzde dini metinlerin diğer metinlerle mücadelesi iki şekilde olmuştur

1. Dini metinlerin bilimsel yorumu meselesi

2. Hakimiyet meselesi¹⁵⁵

Bu iki madde dinsel söylemin temel konularını teşkil etmektedir. Çünkü dini metinlerin diğer metinlerle ilişkisi ve benzerlikleri o metinlerin içinde var oldukları kültürle ilişkisi adedince farklılık gösterir. Bu nedenle her iki madde de İslam alimleri

¹⁵³ Ebû Zeyd, *Kutsal Metin Otorite ve Hakikat Bilgi ve İktidar Arasında Dini Düşünce*, s. 82.

¹⁵⁴ Ebû Zeyd, *Kutsal Metin Otorite ve Hakikat Bilgi ve İktidar Arasında Dini Düşünce*, s. 20.

¹⁵⁵ Ebû Zeyd, *Kutsal Metin Otorite ve Hakikat Bilgi ve İktidar Arasında Dini Düşünce*, s. 128.

i için uzlaşılan bir konu olmayıp tartışmalıdır. Alimler bunun için ikiye ayrılmıştır. Bir grup Mutezile alimi kelamın seslerden oluştuğunu yani mahluk olduğunu savunurken diğer bir grup olan Eşari ilahi kelamın tıpkı ilim, hayat, kudret gibi Allah'ın zatına ait olduğunu yani mahluk olmadığını iddia etmiştir.

Tüm metin inceleme ve yorumlamada metin çerçevesindeki tartışmalardan neşet eden dilsel, edebi, teolojik, felsefi, ahlaki ve hatta tarihsel ve coğrafi bütün bilgilere kaynaklık eden tarihsel-kültürel bağlamdır. Bu bağlamı göz ardı etmeden metni okumak çok önemlidir.

Din dili-metin ilişkisi, dilin ilk ortaya çıkışının ve ondan sonra yazının icadı ile metnin ortaya çıkışının ilişkisidir. Bu bağlamla incelenen ilişki değişik anlam havuzlarından su alacak başka büyük bir havuza dökülen suların ilişkisidir. Düşünürlerce oluşumu farklı anlatılan dilin ve yine düşünürlerce oluşumu farklı anlatılan metnin ilişkisi yine düşünürlerce farklı anlatılmaktadır. Tüm bu kombinasyonlar da muhataplarınca farklı düzeylerde kabul görmektedir.

Örneğin; Arap kültürü şifahi bir kültürdür. Bu meyanda Kur'an'ın da şifahi nakli çok önemlidir. Çünkü O (kitap-Kur'an) mahiyeti itibari ile bir okuma metni değildir. O bir 'kıraat' tır. Arapça da başka bir anlamı yoktur. Bu yüzden bir hitap olan Kur'an yazılı bir metin olarak 7. Asırda elverişli olmayan kemikler, ağaç kabukları ve benzeri malzemeler üzerine yazılmaya başlamıştı. Böylece din dili elverişsiz şartlarda da olsa metinleşmiştir.¹⁵⁶

3.1.Din îMetin-Edeb îMetin

Gerçek olan şu ki, dini metinler, öncelikle edebi metinlerle çok benzer niteliklere sahiptir. Çünkü bu metinler, muhatap üzerindeki etkilerini, büyük ölçüde üslup öğeleri ile şiirsel ya da anlatsal nitelikli dilsel form çerçevesinde icra ederler.¹⁵⁷

Ebû Zeyd burada Seyyid Kutub (1906-1966), Emin Huli (1895-1966), Muhammed Ahmed Halefullah (1916-1997), Âişe Abdurrahman Bintü's-Şâtî (1913-

¹⁵⁶ Navid Kermani, *İslam'la Bir Yaşam Nasr Hâmid Ebû Zeyd*, sa. 21-22.

¹⁵⁷ Ebû Zeyd, *Kutsal Metin Otorite ve Hakikat Bilgi ve İktidar Arasında Dini Düşünce*, s.1.

1998) ve Abdülkahir el-Cürcani'nin şiir ya da genel olarak edebi metin incelemelerini örnek vererek dini metnin yorumuna edebi metin yorumu gibi başlamak gerektiğini söyler.

Sanatsal tefsir, Kur'ân üslubunun en çok tercih ettiği enstrümandır. Zira Kur'ân, duyu organları ile algılanabilen ve hayal edilebilen bir portreyi sunmak suretiyle, bir zihinsel düşünceyi, bir psikolojik durumu, duyulur bir olayı, görülür bir sahneyi, insan doğasına ait bir örneği dile getirir. Sonra ortaya koyduğu bu portreyi geliştirir, ona somut bir canlılık ya da an be an yenilenen bir hareket kazandırır. Bir de bakarsınız ki o zihinsel anlam bir şekle ve harekete, o psikolojik durum bir tabloya ya da sahneye, o insanî örnek canlı bir şahsa, o insan doğası görünür bir cisme dönüşüvermiştir. Olaylar ve sahneler, kıssalar ve manzaralar ise Kur'an'da somut ve şimdiye aitmişçesine anlatılır. Bu anlatımda bir canlılık ve hareket söz konusudur. Anlatıma diyaloglar ilave edilince, artık sahnede dramının bütün unsurları hâkim olmuş olur. Sunum başlar başlamaz dinleyicileri olayın ilk yaşandığı anı görür hale getirir, oyunu ilk olayın yaşandığı yahut yaşanacağı sahneye taşır. Görüntüler birbirini takip eder, hareketler sürekli yenilenir, dinleyici bunun sözlü olarak aktarılan bir "konuşma", bir kıssadan hisse (darb-ı mesel) olduğunu unutup verir. Kendisini canlı bir manzara karşısındaymış, yaşanan bir olayın içindeymiş gibi düşünür. Bu, sahnelenen oyuna hâkim olan bir somutlaştırma; olaylarla aynı bağlam içine giren ve durumdan neşet eden türlü varoluşların/vicdanların tepkisidir; dillerde dolaşan fakat içerdeki gizli hisleri ifade eden kelimelerdir. Bu, hayatın hikayesi değil, bizzat kendisidir.¹⁵⁸

Kur'an'ın tercümanı lakabını taşıyan İbn Abbas bu pasajı okumuş olsaydı şunu ilave ederdi: "Kur'an'da bir şey size yabancı gelecek olursa şiire başvurunuz, zira şiir Arapların divanıdır." Aynı şekilde Taha Hüseyin'in cahiliye şiiri analizi de bu bağlamda çok önem arz etmektedir.¹⁵⁹ Çünkü enstrüman olarak tüm hepsi aynı şeyi yani dili kullanır. Dini metinler (Kur'an, İncil, Zebur, Tevrat) diğer dilsel metinler gibi dilsel bir metindir. Tabii ki onun kendine özgü kuralları vardır ama bu kuralları dahi belli bir kültür ve belli bir dil içerisinde metin üretimini belirleyen kanunların tespiti sayesinde mümkündür.¹⁶⁰

¹⁵⁸ Seyyid Kutub, *et Tasviru'l-fenni li'l-Kur'an*, Kahire, 1945, s.31.

¹⁵⁹ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Bilimsel Bilgi ve Aforoz Korkusu Arasında Yenilik Yasaklama ve Yorum*, Çev. Muhammed Coşkun, 1. Baskı, Mana Yayınları, İstanbul, 2014, s. 88.

¹⁶⁰ Ebû Zeyd, *Kutsal Metin Otorite ve Hakikat Bilgi ve İktidar Arasında Dini Düşünce*, s. 132.

Dini metnin en önemli iki yönünü ifade eden terim “tenzil” ve “te’vil” dir. Edebi metnin kendine has özellikleri ise yine dini metinle benzerlik gösterir. Şiirde te’vil yorum metinde tenzil ile olur.¹⁶¹

Abdulkahir’in dini metinlerin anlaşılması noktasındaki düşüncelerini kabul edip tekrarlayan Ebû Zeyd “Bütün dini metinlerin ihtifalarında ideolojik külli kaidelere ilişkin bilinçsizlik”¹⁶² neden olur der. Çünkü ona göre ideolojik fikirler diğer fikirlerin hürriyetini engeller. Ebû Zeyd şunun da bilincindedir: Tüm dil bilimcilerinin olduğu gibi Arap dil bilimcilerinin de her birinin kendi dönemi boyunca Arap diline yaptığı katkının küçümsenmemesi gerekir. Çünkü o, felsefi bilginin birikerek çözüme götürür olduğunun farkındadır. Onun için Cahız ve Abdulkahir’in incelemeleriyle metin analizleri sözcükten cümleye geldiğini kendi hedefinse bunu metinle taçlandırmak olduğunu söyleyerek hakikat arayışında kümülatif ilerleyen bir silsilenin çağdaş halkası olduğuna işaret etmektedir.

Ebû Zeyd hedefi büyütüp metin düzeyine getirirken dikkat çektiği en önemli konu “bağlam” konusudur. “Metinlerin bizzat kendileri, sadece dilin doğası çerçevesinde ele alındıklarında devasa bir çeşitlilik arz etmektedir. Buna ilaveten bir de kültürel metinleri yani semiyotik anlamda metinleri ele aldığımızda zenginlik ve çeşitlilik iyice artmaktadır.”¹⁶³

Yukarıda da belirttiğimiz Ebû Zeyd metin analizinde “bağlam” olayına çok önem vermektedir. Her metin türünün kendi içinde çok çelişik bağlamları olabileceğini söylemektedir. Fakat biz konumuzun akademik sınırlılığı gereği yalnızca dini metinlerin, edebi metinlerin, felsefi metinlerin ve siyasi metinlerin yorumlanması sırasında göz ardı edilen veya edilmeye zorlanılan “bağlam” ile ilgileneceğiz. Bu metinlerin yorumlanmasında söylemlerin hangi “bağlam” düzeyinin ihmal edildiğini tekrar tekrar hatırlatmak ise birinci görevimiz olacaktır. Ebû Zeyd “bağlam” çeşitlerini şu şekilde sıralar:

¹⁶¹ Ebû Zeyd, *Kutsal Metin Otorite ve Hakikat Bilgi ve İktidar Arasında Dini Düşünce*, s. 133.

¹⁶² Ebû Zeyd, *Kutsal Metin Otorite ve Hakikat Bilgi ve İktidar Arasında Dini Düşünce*, s. 150.

¹⁶³ Ebû Zeyd, *Kutsal Metin Otorite ve Hakikat Bilgi ve İktidar Arasında Dini Düşünce*, s. 134.

1. Toplumsal ve kültürel bağlam
2. Dış bağlam (Hitap bağlamı)
3. İç bağlam (Metni oluşturan iç metinlerin bağlamı)
4. Dilsel bağlam (Cümle yapıları ve cümle arasındaki ilişkiler)
5. Okuma ya da yorum bağlama gibi bağlam türlerini sayabiliriz.¹⁶⁴

Ebû Zeyd dini metin olarak kutsal kitapları ve hadisleri kast etmektedir. Ona göre bu metinler dilsel birer metin olduğundan kültürel ve toplumsal bağlamları da göz önünde bulundurarak ele alınmalıdır. Mekke'li müşriklerin Kur'an'ı kahinlerin sözlerine benzeyen bir "sözel eylem" ya da şairlerin sözlerine benzeyen bir "şiiirsel söz" olarak nitelermeleri, onun edebi doğasını nitelermelerine örnek olsun diyerdir.¹⁶⁵

Edebi metinler dini metinler gibi tek tek kelimelerden yola çıkarak cümle düzeyine oradan da metin düzeyine gelmezler. Edebi metinler direk cümle düzeyinde mesajın göndericisi (edebi eserin sahibi) ile alıcısı (edebi esere muhatap olan kişi) arasındaki ilişkiden başlar. Bu farklılık bağlam düzeyinin karmaşıklaşması ile değişir. Onun için epistemolojik olan ile ideolojik olanı iyi ayırt etmek gerekir.¹⁶⁶

Dini metinlerin kendisinden önceki ya da kendisi ile çağdaş olan diğer metinlerle ilişkisi polemik türü bir ilişkidir.¹⁶⁷ Dini metinlerin sözel, şifahi hikâye türü metinlerle ilişkisi onları kendine göre evirme çabası şeklinde olmuştur. Burada Ebû Zeyd Kur'an metninin diğer dini metinlerle ilişkisini ayrı bir başlıkta incelemiştir. Çünkü ona göre Kur'an diğer dini metinlere yapıçözömcü anlayışıyla bakmıştır. Yani diğer metinleri "tahrif" veya "sapma" kategorisine dahil ederek güvenilirliklerini ortadan kaldırmıştır. Kur'an metni parçalardan oluşan bir metindir. Yirmi yıla aşkın bir süre içinde inen parçaların birleşimi ile oluşmuştur. Bu parçalar dinsel söylemde

¹⁶⁴ Ebû Zeyd, **Kutsal Metin Otorite ve Hakikat Bilgi ve İktidar Arasında Dini Düşünce**, s. 134.

¹⁶⁵ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, **Bilimsel Bilgi ve Afroz Korkusu Arasında Yenilik Yasaklama ve Yorum**, s. 82.

¹⁶⁶ Ebû Zeyd, **Kutsal Metin Otorite ve Hakikat Bilgi ve İktidar Arasında Dini Düşünce**, s. 136.

¹⁶⁷ Ebû Zeyd, **Kutsal Metin Otorite ve Hakikat Bilgi ve İktidar Arasında Dini Düşünce**, s.139.

vahyin iniş sürecindeki esbabı-nüzul olaylarının hayatın akışındaki devamlılığı ile birbirine bağlanırlar.

Kur'an metni Eb û Zeyd'e göre kadını ele alarak dönemin metinlerinden farklılık arz etmektedir. Ancak muhalif yönüyle de dönemin taşra şiirine benzer.¹⁶⁸ Eb û Zeyd, dini metnin diğer metinlere üstünlüğünü kullandığı süs sanatlarına bağlar. Abdülkahir el Cürçani ise şöyle der:

“Özetle söylemek gerekirse kimi sözlerin güzelliği söz dizinde (nazımda) değil sadece lafzındadır, kiminin güzelliği lafzında değil sadece söz dizimindedir (nazımındadır). Kimisi ise her iki açıdan güzeldir.¹⁶⁹

Dini metinler üzerinde egemenlik devşirmek isteyen gruplar ona karşı eylemler yapar. Bunu yaparken de din dilini kullanırlar. Tıpkı kültürün inşasında dilin rolü gibi onlar da kendi ideolojilerinin inşasında hatta yayılmasında ve hatta kalıcı olmasında din dilini kullanırlar.

Edebi teori ve kriticizme olan ilgisi, Eb û Zeyd'in Kur'an metnini bu disiplinlerle yorumlamasına yol açmıştır. Zira gençlik yıllarındaki edebiyata ve şiire olan ilgisi, akademik çalışmaları sırasında karşılaştığı sorunları çözmeye ilk olarak aklına gelen yöntem edebi kriticizm olmuştur.¹⁷⁰

Eb û Zeyd'in dini metin edebi metin konusu için yaptığı bir başka ayırım ise Kur'an metni ile edebi metin arasındaki isimsel ayırmadır. Ona göre edebiyatta metnin tamamına “divan” denilirken dini metne “Kur'an” denilmiştir. Edebi metinlerin bir bölümüne “kaside” denilirken dini metinde “sure” denilmiştir. Aynı şekilde edebi metinde “beyit” dini metinde “ayet”, edebi metinde “kafiye” dini metinde “fasıla” şeklinde olmuştur. Bu bize dini metinlerin içine doğdukları ve edebi metinlerin yarıştığı ortamda metnin var oluş sürecini de göstermektedir. Çünkü dini metin burada kendini edebi metinden farklı isimlendirerek aslında yeniden sıfırdan var etmiştir.

¹⁶⁸ Eb û Zeyd, **Kutsal Metin Otorite ve Hakikat Bilgi ve İktidar Arasında Dini Düşünce**, s. 143.

¹⁶⁹ Eb û Zeyd, **Kutsal Metin Otorite ve Hakikat Bilgi ve İktidar Arasında Dini Düşünce**, s. 147.

¹⁷⁰ Yılmazoğlu, **Kur'an Tefsirinde Bağlamsalci Yaklaşım: Nasr Hâmid Ebû Zeyd Örneği**, s.27.

3.2. Din îMetin-Felsef îMetin

Düşünce tarihinde metinleri, bilimleri ve fikirleri sınıflandırma hep olmuştur. Bu sınıflandırmalar ya fikir meclislerinde ya da otorite meclislerinde oluşmuştur. Yukarıda değindiğimiz gibi metinleri net çizgilerle teorik olarak birbirinden ayırabilsek bile pratik düzende hepsi iç içedir. Örneğin bir dini metnin felsefesinin olmaması veya edebi bir yönünün olmaması nasıl düşünülemez? Aynı şekilde bir felsefi söylemin de retorik yönü ve mitolojik (teolojik) yönünün olmaması düşünülemez. Nitekim tüm düşüncelerin temelinde günümüzde hala bir sınıflandırmaya tam olarak oturtulmamış olan mitolojik düşüncenin varlığı yok mudur?

İşte Eb û Zeyd bu sorduğumuz sorunun cevabına dinsel metinler ile felsefi metinlerin ayırımına hurafe ve uydurmaya batmış olan gaybi akılla değil, beşer î tarihsel aklın enstrümanlarına göre okunarak ulaşılabileceğini söylemektedir. Taha Hüseyin'in "fi'ş -şi-ri'l- cahili" kitabında da bu okuma şeklinin savaşı verilmektedir. Bu kitap metin ayırımına benzerlikler üstünden gittiği için dini metnin nasıl olur da diğer metinlere benzerliğinden söz edersiniz şeklinde tehditler almış ve kitabın ikinci basımında baskılar yüzünden bazı değişiklikler yapılmıştır.¹⁷¹ Taha Hüseyin eski metinlerin -bunlara dini metinler dahildir- günümüzde daha net anlaşılması için eskilerin o metinlerde kullanılan kelimelerin diziliminde çıkan anlamı nasıl anladığını bilmemiz lazım kanaatini taşır. Bunun için o dönemlerde kullanılan kelimelerin bazılarının günümüzde anlam kayması yaşadığını fark etmiş ve bunlar üstüne yazdığı tezle bunları kanıtlamıştır. Ne yazık ki hakikat bu meyanda ideolojik erklerin denetiminde bastırılmış ve konuşulması yasaklanmıştır. Halbuki bu gibi söylemlerin erk ideolojisi olmayan dönemlerde rahatlıkla söylendiği Eb û Zeyd tarafından da söylenmektedir.

Felsefi metni dini metinden ayırma çabasına girmek Eb û Zeyd'e göre bir ideoloji mantığıdır. Çünkü felsefesi olmayan bir dini metnin eksik olacağı gibi mistik yönü olmayan bir felsefi metin de eksik olacaktır.

¹⁷¹ Eb û Zeyd, **Dinsel Söylemin Eleştirisi**, s. 29.

Platon'un "Devlet" kitabı, Farabi'nin "İdeal Devlet" kitabı, Kant'ın "Pratik Aklın Eleştirisi" kitabı bu iç içeliğin güzel örnekleridir.

Konunun ayrıntılarına dair araştırmalar şu sorularla taçlandırılabilir:

Dinsel metinler üzerinde yapılan tezler nelerdir? Dinsel metin hangi kriterlere göre belirlenir? Dinsel metnin mahiyetini ve anlam üretme araçlarını nasıl belirleyebiliriz?¹⁷² Tabi bu soruların cevapları dini metni siyasi metinden ayırarak kriterleri de içermektedir.

3.3 Dinî Metin-Siyasî Metin

Sakife toplantısı ve orda baş gösteren ihtilaf, siyasal karakterde miydi, dinsel karakterde mi? Ebubekir'in Müslümanlara halife seçilmesi, sadece dinsel miydi, yoksa siyasal dengeleri de gözetilen bir seçim miydi? Medine anlaşması dinsel bir anlaşma mı, yoksa siyasal mı? Metinler işledikleri konular bakımından eyleme dönüştüklerinde birbirleriyle böyle iç içeyken dini metin, siyasi metin, edebi metin vb. şeklinde nasıl ayrılacaktır?

Ebû Zeyd bu duruma şöyle cevap verir: "hurafe ve uydurmaya batmış olan gaybi akılla değil, beşerî, tarihsel aklın enstrümanlarına göre okunması" ile mümkün olacaktır. Taha Hüseyin'in "fi'ş -şi-ri'l-cahili" eserini de bu alanın belirlenmesi için iyi bir kaynak olduğunu ekler.¹⁷³

Siyasi olan ile toplumsal olanın eklektizm edilmesi dini metinlerin farklı ideolojik fikirlerce yorumlanmasına neden olmuştur. Bu yorumlar genelde dinlerin özelde İslam dininin Arap toplumunu yansıtan insani bir proje haline gelmesine neden olur. Yine bu projenin kabile ayırıcılığına Arap ırkı içerisinde dahi olsa ırk ve kan asabiyetine karşı mücadele ettiği kesindir. Bu proje, Arap toplumunu yansıtan insani, kültürel ve medeniyete dair bir projedir ve bu gerçeğin idrak edilmesi ölçüsünde ilerleyecek, ilham edilmesi ölçüsünde de bocalayacak bir projedir. İslam tarihi

¹⁷² Ebû Zeyd, **Dinsel Söylemin Eleştirisi**, s. 30.

¹⁷³ Ebû Zeyd, **Dinsel Söylemin Eleştirisi**, s. 29.

bağlamında bu projenin sekteye, başarısızlığa uğradığı noktalar, hiç kuşkusuz bu gerçeğin göz ardı edilmesinin tarihini oluşturmaktadır.¹⁷⁴

Siyaset ile fikir(felsefe) birbirine müdahil olduğunda siyasi olan fikri olanı benimseme gayreti içine girer. Örneğin; siyasi olan Aristocu ve akılcı eğilime sahip Abbasi halifesi Me'mun'dur. Me'mun Mu'tezile düşüncesinde, bu akılcı Aristocu eğilimin din dili ile ifade edilme imkânı vermiştir. Ancak sadece mutezil îdüşüncelyi koruyup kollamakla kalmamış devlet erki ve gücü ile bu düşünceleri yaymaya da çalışmıştır. Mutezilenin buna izin vermesi kendi felsefesinde eksik kalan yandır. Çünkü düşünürün fikri hayatında fikri hakikatler dışında kalması kendi için küçük düşürücü bir davranıştır.¹⁷⁵

Eb û Zeyd'e göre uyanış fikrinin siyasi ayağı, Mehmet Ali Paşa'dan Cemal Abdünnasır'a kadar uzanırken fikri tezahürü ise Rufaa er Tahtavi'den Hasan Hanefi'ye kadar gelir. Bunun için toplumsal hafızayı şekillendiren bu bilinç veya bilinçler üretken mekanizma üzerindeki tekelin kırılması çoğulculuğun kabul edilmesi ve fikri, toplum ve siyaset alanlarda uygulamaya konulması ile olacaktır.¹⁷⁶

Eb û Zeyd'e göre hakikatin kendinde olduğu, dolayısıyla dinin bizatihi kendisi olduğunu savunan dini iktidar kendini Tanrı katına çıkarmaktadır. Yani Tanrı'nın bir oluşu, rakipsiz oluşu, her şeye kadir oluşu gibi söylemleri dini söylem, din dili aracılığıyla siyasi erk için de söylemekten çekinmez duruma geldiğinde din dilinin yapacağı etkinin önemine dikkat çeker. Dönemin Muaviye, Humeyni'sinin ve benzerlerinin de din dilini erk kalıcılığını sağlamak amacıyla kullandıklarını örnek gösterir. "İlim ve iman devleti", "inançlı lider" gibi sloganlar atılması; siyasal söylemlere dinsel metinlerden örnekler ve deliller getirmedir.¹⁷⁷

¹⁷⁴ Eb û Zeyd, **Kutsal Metin Otorite ve Hakikat Bilgi ve İktidar Arasında Dini Düşünce**, s. 78.

¹⁷⁵ Eb û Zeyd, **Kutsal Metin Otorite ve Hakikat Bilgi ve İktidar Arasında Dini Düşünce**, s. 79.

¹⁷⁶ Eb û Zeyd, **Kutsal Metin Otorite ve Hakikat Bilgi ve İktidar Arasında Dini Düşünce**, s.91.

¹⁷⁷ Eb û Zeyd, **Dinsel Söylemin Eleştirisi**, s. 84.

Siyasal ve dinsel söylem arasındaki birliktelik özsel bir birlikteliktir; uzlaşmazlıklar daha periferik konularda gerçekleşmektedir. Çünkü her iki söylem de aynı kavram üzerine kuruludur.¹⁷⁸

Bu meyanda düşünüldüğünde metinlerin ayırt ediciliği, metni inşa eden kişi veya kişilerin bilinmesiyle de kolaylaşır. Çünkü metnin dahil olacağı alan net sınırlarla çizilemezken kişilerin ideolojik olarak durdukları taraf daha net olarak belirlenebilir. Bu da bize o kişilerin kaleminden çıkan metinlerin veya dillerinde çıkan sözlerin hangi alanda konumlanacağını kolaylığını sunmaktadır.

Dini metin siyasi metin ayırımının zorlaştığı bir başka yer de dinin günlük hayatın her alanına müdahil olması düşüncesidir. Din günlük hayatın hatta özel hayatın her alanına müdahil oluyorsa tüm bu alanlar hakkında söyleyeceklerinin olduğu anlamına gelir. Tüm bu alanlar hakkında konuşan din, siyasi denilebilecek bir metinden nasıl ayırt edilebilir? Örneğin; Fetih Suresi'ni salt dini metin mi yoksa siyasi metin olarak mı ele alacağız? Ebû Zeyd bu konuda bu gibi ince ayırımlara dikkat çekerken, teorik olarak böyle ayırımlardan söz edilse bile pratikte böyle net bir ayırımın mümkün olmayacağını söyler.

Ebû Zeyd de tıpkı Carl Schmitt (1888-1985) gibi düşünerek “Modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevileştirilmiş ilahiyat (teoloji) kavramlarıdır”¹⁷⁹ der. Çünkü bu kavramları devlet kuramcıları, teolojiden almıştır. Örneğin; yasa koyucu olarak bilenen hukukçu, tüm yapılacılara kuvveti yeten Allah ile özdeşleştirilmiştir. Hukuk nezdinde, kanun hükmünde kararname (khk) veya olağanüstü halin taşıdığı anlam, mucizenin teolojide taşıdığı anlama benzetilmektedir. Böylece kavramların teolojik ve sosyolojik yönden incelenmesiyle yapılan benzetilmeler hem din alanının hem de toplum alanının iç içeliğini yani ilahiyatın (teolojinin) dünyevileştirildiğini gösterir.

¹⁷⁸ Ebû Zeyd, **Dinsel Söylemin Eleştirisi**, s. 78.

¹⁷⁹ Carl Schmitt, **Siyasal Kavramı**, Çev: Ece Göztepe, 4. Baskı, Metis Yayınları İstanbul, 2018, s.78.

Başka bir deyişle modern teoloji Tanrı'nın tabiat kurallarını delmesini yani mucizeyi reddederken; modern hukuk sistemi de muktedir gücün yürürlükte olan hukuk kurallarının delmesini reddeder.

EbûZeyd, bu örneklerden de yola çıkarak iki konu arasındaki ayrımın pratikte olmayacağını dile getirmektedir. Fakat tüm bunlardan söz ederken dini söylemde yenilenmenin zorunluluğundan bir zorunluluk olarak söz etmekten vazgeçmez. Din dilinin bu meyanda geçirmesi gereken yenilenmeleri sıralar.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NASR HÂMİD EBÛ ZEYD'E GÖRE DİN DİLİNDE YENİLENMENİN GEREKÇELERİ

Yenilenme, yasakçı ve zorba bir zihniyetin hâkim olduğu durumlarda bir zorunluluk haline gelir ve sadece dini söylemde (din dilinde)¹⁸⁰ değil, siyasi söylemde, toplumsal söylemde, kültürel söylemde hatta akademik söylemde bile gereklilik halini alır. Zaman zaman “toplumsal değişmezler”, “ahlaki değişmezler”, “dini değişmezler” olarak ifade edilen hususlar aslında yeniliğe direnişin bütün bir söyleme sirayet etmiş halidir. Bu değişmezler egemen ideolojik söylemin argümanlarıdır.

Nasır Hâmîd Ebû Zeyd “Bilimsel Bilgi ve Aforoz Korkusu Arasında Yenilik Yasaklama ve Yorum” isimli kitabında yenilenmenin gerekçelerini on dört (14) başlık altında ele almıştır. Biz çalışmamızda, konunun akademik sınırlılığı nedeniyle bazı başlıkları birleştirip konuları beraber ele almayı uygun gördük. Çalışmamızın giriş kısmında belirttiğimiz gibi “dinsel söylem” ile kastettiğimiz aslında Ebû Zeyd’in din dili anlayışıdır.¹⁸¹ Kanaatimizce bu şekilde okunduğunda çalışma daha faydalı olacaktır.

Ebû Zeyd, din dilinin yenilenme gerekçelerini ölümünden önce yazmış olduğu birçok kitabında defalarca dile getirmiştir. Aynı şekilde vermiş olduğu seminerler ve derslerde de bu meseleye farklı yöntemlerle yaklaşmıştır. Fakat tüm bunları bir arada, ölümünden sonra yayımlanan “Bilimsel Bilgi ve Aforoz Korkusu Arasında Yenilik Yasaklama ve Yorum” başlıklı kitabında ele almıştır. Yenilik ihtiyacının sebeplerinden ilkinin bakacak olursak geçmişten günümüze değin var olan, var olmaya devam eden, var kalan, bilginin, geleneğin hatta kulaklarda dolaşan söylemlerin tarihsel olarak nasıl bir yenilenmeye tabi tutulmaları gerektiğini görürüz.

¹⁸⁰ Dini söylem herhangi bir toplumda mevcut olan kültürel söylemin bir parçası olup genel söyleme paralel olarak gelişir. Biz kültürel dinin felsefi söylemi derken de din dili derken de bunu kastetmekteyiz.

¹⁸¹ Ebû Zeyd, **Bilimsel Bilgi ve Aforoz Korkusu Arasında Yenilik Yasaklama ve Yorum**, s. 67.

1. Tarihsel Gerçek

Yenilenmenin tarihsel gerekçelerini kavramak elbette belli bir tarihi ve tarihsel bilinci gerekli kılar. Tarih, insanın varlık gösterdiği alanda devam eden süreçte ortaya koymuş olduğu eylemlere işaret ederken; tarihsel bilinç düşüncede sürüp giden fikirlerin değişmesine, başkalaşmaya uğramasına delalet eder.

Başka bir deyişle "tarih", yenilenmenin öyküsü, bilgisi, bilimidir. Bilim, konu olarak aldığı gerçeği -gerçeğin şu ya da bu bölümünü- olduğu gibi, yani bunun yapısı ve düzeni nasılsa öyle kavramaya, bir başka deyişle, doğru olarak kavramaya çalışır. Bilimde aranan bir nitelik "nesnel" olmaktır; bu da bilginin nesneye uygun olması demektir.¹⁸² Tarih bir yenilenmedir. Tarihin yazdığı olaylar aynı zamanda bizim için hangi alanlarda yenilenmeye ihtiyaç duyduğumuzun, bu yeniliklerin nasıl ve ne şartlarda gerçekleşebileceğinin göstergesidir.

Ebû Zeyd'e göre; "Nasıl ki yaşamın doğal yasası her şeyin değişimiye, düşüncenin yasası da yenilenmedir. Yenilik olmaksızın hayat donuklaşır, kültürler ve toplumlar ölüm tüneline girer. Yenilenme ihtiyacı siyasal, ekonomik, toplumsal ve düşünsel alanlarda giderek kendini hissettiren problemlerin doğurduğu bir zorunluluktur. Bir düşünürün keyfi ameliyeleri bu zorunluluğu üretemez.

Ebû Zeyd'e göre bugün Arap-İslam toplumu, kriz içindedir. Uzun zamandır süregelen bu kriz, toplumun direncini zayıflatmış, onu cansızlığa ve umutsuzluğa hapsetmiştir. Ebû Zeyd'e göre Filistin'de yalnız ve savunmasız devam eden direniş, bu coğrafyada yaşanan (küçük-büyük) savaşıardan kaderi hakkında ümitler devşiren Arap halklarının aciziyetini ortaya koymaya yetecektir.

Yenilenme ihtiyacı ilk önce toplumsal, siyasal ve düşünsel alanlarda kendini gösterir. Dini düşünce de bunların içinde yer almaktadır. Nitekim maddi sahadaki yenilenmeler yeni bir değerlendirme ihtiyacını açığa çıkarmış, bazı din adamları şöyle yorumlarda bulunmuştur; Yahudiler dinlerine sıkı sıkıya bağlı oldukları için bugün

¹⁸² Gökberk, **Değişen Dünya Değişen Dil**, s.47.

başarılı olmuş, Müslümanlar ise kendi dini ve manevi değerlerine yüz çevirdiği, laik sistemlere ve batıya özendiği için Allah tarafından cezalandırılmıştır.

Yeni söylemin, hezimetin fiilî sebepleri hakkında halkın zihninde ürettiği bu gibi mitoloji ve hurafeler Zeki Necip Mahmut, Hüseyin Merve, Muhammed Abid el Cabiri, Hasan Hanefi gibi düşünürler tarafından eleştirilmiş ve ‘dini söylemin yenilenmesi’ konusunda tarihsel gerekçeler tartışılmıştır.

Aynı şekilde ‘sanat’ın tarihsel serüvenini izlediğimizde, şimdilerde yasak olarak görülen birçok sanat türünün tarihte yasaklanmadığını görmekteyiz. Örneğin; heykelcilik. Putun Tanrı yerine konulmadığı rivayetleri olduğu halde günümüzde bu bilgi malesef putun Tanrı yerine konulduğu fikrine dayanmıştır. Hâlbuki Ebû Zeyd bu durumun o çağın saygı kavramından kaynaklandığını düşünmektedir. Keza meleklerin de Hz. Adem’e secde etmelerindeki amaç onu Tanrı yerine koymak değil, saygı duyduklarını ifade etmektir. Aynı şey putlar ve halkın onlara eğilmesi için de geçerlidir. Bu gibi tarihsel bilgilerin yenilenmesinin bilgi bilimsel açıdan hem ufuk açıcı hem de yararlı olacağına inanmaktayız.¹⁸³

Yine günümüz tarih kitaplarında yazılan bir başka örnek de İslam devletlerinin fethettikleri toprakları yağmalayarak üzerinde bulunan tüm putları kırmış olduğu bilgisidir. Ebû Zeyd bu konuda da bir yanlış anlaşılmanın olduğunu iddia eder. Fethedilen Hindistan topraklarındaki mabetlerde bulunan heykellerin, putların günümüzde de varlığını korumasını buna delil olarak gösterir.

Bu sebeple gerek edebi dile gerekse felsefe ve din diline karışmış olup, günümüz söylemine etki eden yanlış bilgiler, yeni hatta çok yeni bir reforma ihtiyaç olduğunu gösterir. Tabi bu durum, bir toplumun epistemolojik veri arka planının gözden geçirilmesi gerçeğini beraberinde getirir.

¹⁸³ Ebû Zeyd, **Bilimsel Bilgi ve Afroz Korkusu Arasında Yenilik Yasaklama ve Yorum**, sa. 11-13.

2. Epistemolojik Gerekeç

Bilginin menşei ile ilişkili olan “din dilinin yenilenmesinde epistemolojik gerekçe” başlığı, bilginin hangi alfabe ile sunulduğu, hangi milletten, nasıl geldiği problemini önümüze çıkarır. Bilginin islamileştirilmesi tartışması da bu başlık altına girer.

Ebû Zeyd, bu gerekçeyi eskilerin bilgisi ile şimdikilerin bilgisinin farklılığına işaret ederek anlatır. Çünkü değişim dil için de doğal bir kanundur. Ona göre dil, canlı bir varlık gibidir. Yaşadığı her gün farklı elbiseler giyer, yavaş yavaş yaşlanır bazen değişiklikler yapar. Örneğin; makyaj, traş vb.

Ebû Zeyd, Arap İslam alimlerinin divanlarında kalmış, günümüzde kullanılmayan sözcükleri örnek göstererek bilginin yenilenmesinin kaçınılmazlığını ortaya koyar. Özellikle kutsal kitaplarda olup, günümüzde işlevselliğini yitirmiş bazı sözcükleri sakınca görmeden örnek verir ki bizim bu konu hakkındaki tabularımız yıkılsın. Örneğin; cariye, köle vb. gibi sözcükler günümüzde o dönemde kullanılan anlamları ile kullanılmamaktadır. Bunun için Arap-İslam toplumunun hem yazılı hem sözlü kaynaklarında olup günümüze kadar ulaşmış hikayelerinde bir yenilenmeye gidilmesi gerektiği düşüncesindedir. Çünkü zaman farkı kuşak farkını, kuşak farkı da metinlerin anlaşılmasındaki zorluğu beraberinde getirmiştir.¹⁸⁴

Ebû Zeyd yorum problematiğinde yaşanan sıkıntıların ve çıkmazların sebebinin düşünürlerin soruna tepkisel olarak yaklaşmasına bağlar. Ona göre yorum problematiğinde yaşanan bu sıkıntılar eylemsel çözümün şu iki yöntem ile giderilebilir.

1. Yorumcunun epistemolojik ufku (öznenin sosyolojik bağlamı)

2. Yoruma konu olan metnin bağlamı ki bu metin -kutsal metin ve hadisler- de olabilir.

Bizce, özellikle bizim gibi harf devrimi yaşamış milletler için Ebû Zeyd’in kastettiği bu yenilenme çok daha hayattır. Zira yüz yıl önce yazılmış tarihimizi

¹⁸⁴ Ebû Zeyd, **Bilimsel Bilgi ve Afroz Korkusu Arasında Yenilik Yasaklama ve Yorum**, s. 15.

anlamıyor ve o tarihte kullanılan sözcüklerin bilgi bilimsel olarak bugün karşılığını alamıyoruz.

Ebû Zeyd'e göre epistemolojik yenilenme özellikle dönemsel metinleri anlamak ve onları doğru bir şekilde aktarmak için şarttır. Dilin canlı ve değişken yapısını görmezden gelmekle beraber tarihi de donmuş bir fotoğraf olarak gösterip, Müslümanları oraya dönüşün hayaliyle besleyen anlayış Ebû Zeyd'e göre bilinçli bir istismarın peşindedir.¹⁸⁵

3. Din İstismarı

Nasr Hâmid Ebû Zeyd, dini söylemin en yaygın argümanlarından biri olan “kuşatıcılık” üzerinde sıkça durmuştur. Bu kavram -çıkış noktası ister dini düşünce ister siyasi yönlendirmeler olsun- tarih boyunca istismar aracı olarak kullanılmıştır.

Bu düşünceye göre; İslam kuşatıcı bir dindir. İnsan hayatında küçük ya da büyük her konuyu tanzim eder. Bu durum toplumsal alandan siyasî sisteme, kişisel bakımdan dış görünümüne kadar her şeye sirayet eder. Bu algı, insanın en bariz vasfı olan karar alabilme, tercihte bulunabilme yetisini köreltir. Artık bir şeyin, aslının ne olduğu ne anlama geldiği, nelere sebep olduğu, neye hizmet ettiği değil, dine uygun olup olmadığı önemlidir. Böylelikle ilgili mesele konunun uzmanlarına değil, din adamlarına sorulur hale gelir ve ne hikmetse kendisine soru sorulan alimin her konuda bir fikri vardır, ondan asla ‘bu konunun dinle ilgisi yok’ ya da ‘benim bu konuyla ilgili bilgim yok’ cevabını almazsınız.

Oysa Hz. Peygamberin kendi görüşleriyle vahyin arasını ayırdığı bir gerçektir. Bu anlayış Hristiyanlığın başına gelenin İslam’ın da başına gelmesi tehlikesini doğurur. İnsan yaşamına dair her konuda nihaî hükmü veren din adamları ve dinî kurumların otoritesi güçlendikçe kendine muhalif sesler veren kimselerin başlarına gelenler daha acıklı bir hal almıştır. Nitekim Hristiyanlık tarihinde dinî ve siyasî güç aynı otoritenin

¹⁸⁵ Ebû Zeyd, **Bilimsel Bilgi ve Aforoz Korkusu Arasında Yenilik Yasaklama ve Yorum**, sa. 13-16.

elinde olmuş ve bunun neticesinde bilim adamları ve düşünürler yakılmış, idam edilmiş yahut aforoz edilmiştir.

Bugün İslam dünyasında, Hristiyanlıktaki Kilise gibi bir dini otoritenin bulunmadığı iddiası, Eb û Zeyd'e göre boş bir iddiadır. Zira tüm araçlarıyla dini söylem, toplum içinde bir kontrol mekanizması gibi işlemekte ve 'Allah adına' itaat ve boyun eğme beklemektedir.

Eb û Zeyd, ihtiyacımız olanın aydınlanma değil, fikrî bir devrim olduğunu söyler. Her alanda üzerimize çöken ölü toprağını atabilmek için akıl çocuklukta aktif hale getirilmeli, analitik ve eleştirel bir zihin yapısı o yıllarda kazanım olarak yerleşmelidir.¹⁸⁶

Çocuklukta analitik düşünceyle eğitilmeyen zihin, istismara açık bir zihindir. Sosyal ve siyasal çatışma arenası olgu alanından nass alanına kayınca akıl da nassın bir takipçisine dönüşmüş ve tek görevi ideolojik biçimde olguyu temize çıkarmak adına nassı istismar etmek olmuştur.¹⁸⁷

Hakimiyet kavramını dinsel metinlerin siyasal çekişmelerde ve menfaat tartışmalarında etkin olmasını sağlayacak içerikte ilk kez ortaya atanlar dinsel söylemin anlattığı gibi Hariciler değil Emevilerdir. Bu da Muaviye'nin Amr Bin El As'ın tavsiyesine uyarak adamlarına kitabın hakemliğine başvurma çağrısıyla mushafları kılıçlarının ucuna takmalarını emrettiği gün gündeme gelmiştir. Bu Emevi iktidarının siyasal yönetiminde yıkılmaması gereken meşruiyetini kaybetmesine bağlı olarak başvurduğu bir çabadır.¹⁸⁸

Eb û Zeyd, din-siyaset etkileşiminin konuşmaya gerek duyulmayacak kadar aşikâr olduğunu söyledikten sonra İslam tarihinin ilk dönemlerinden başlayarak dinin siyasetle ilgili seyrine değinir. Mekke'den Medine'ye hicret etme kararını, yabancı kabilelerle bu durum için görüşülmesini, Medine vesikasının düzenlenmesini, Mekke'deki müşriklerin Peygamberi siyasi bir lider olarak kabul ettiklerini gösteren

¹⁸⁶ Eb û Zeyd, **Bilimsel Bilgi ve Aforoz Korkusu Arasında Yenilik Yasaklama ve Yorum**, ss. 13-22.

¹⁸⁷ Eb û Zeyd, **Bilimsel Bilgi ve Aforoz Korkusu Arasında Yenilik Yasaklama ve Yorum**, s.70.

¹⁸⁸ Eb û Zeyd, **İlahi Hitabın Tabiatı Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine**, s.53.

Hudeybiye antlaşmasının imzalanmasını hem siyasi hem de dini kararlar olarak görür.¹⁸⁹

Ayrıca Hz. Peygamber vefatından önce, kendinden sonra kimin\ kimlerin, nasıl devlet başkanlığına getirileceği hakkında hiçbir bilgi vermemişken, Hz. Ebu Bekir'in "sakife" toplantısında halife olarak seçilmesi, ardından Hz. Ömer'in istihlaf yöntemiyle başkanlığa getirilmesi, onun da ardından Hz. Osman'ın şura tarafından seçilmesi dini nitelikli bir karar mıdır yoksa siyasi mi? Tam net bir ayırım olmadığını söylemektedir.

Ebû Zeyd'e göre; Sıffin'de hakeme başvurulması talebine Haricilerin verdiği tepki, derinlerde siyasi bir sebebe dayanır. Sorun hakemin Mudar kabilesinden olmasıdır. Nitekim Nasr bin Müzahim'in "Ta ki kıyamete dek, başımıza Mudar'dan biri hakem olmasın." sözü bu durumun asıl sebebi hakkında fikir vermektedir.¹⁹⁰

O dönemde insanlar siyaset yaptığının bilincindeydi. Bu kararlar yalnızca din siyaset ilişkisi örnekleriydi. Ancak Ebû Zeyd'e göre dinin siyasete alet edilmesi, Emeviler'in bir hile ile elde ettiği otoritelerini meşrulaştırma girişimiyle başlar. Dini argümanlarla temellendiren siyasi bir ideoloji geliştirilmiş ve çıkarların hizmetine sunulmuştur. Bu dönemden sonra dini olan ile siyasi ve düşünsel olan iç içe geçmiş ve arasındaki fark ayırt edilemez hale gelmiştir.

Her dönemde yeni bir ideolojik söylem piyasaya sürülmüş ve o dönemin iktidarın gücünü beslemiştir. Ebû Zeyd, Abbasi halifelerinin "Halku'l Kur'an" tartışmalarının yaşandığı dönemde takındığı tavrı buna örnek olarak gösterir. Mihne\ sıkıntı olarak anılan o dönemde halife Me'mun ve Bağdatlı Hanbeliler arasında bambaşka bir husus daha söz konusudur. Bağdat, halkın güvenlik ihtiyacını bahane ederek şehrin hakimiyetini ele geçirmeye çalışan, zenginlerini haraca bağlayan askeri yönetimin baskısı altındaydı. Ne hikmetse bu askeri baskıya direnen alimlerle,

¹⁸⁹ Ebû Zeyd, **Kutsal Metin Otorite ve Hakikat Bilgi ve İktidar Arasında Dini Düşünce**, s. 120.

¹⁹⁰ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, **Dinsel Söylemin Eleştirisi**, Çev: Fethi Ahmet Polat, 1. Baskı, Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2002, s.160.

Me'mnun'un Mutezile inancını halka dayatmak için kurduğu engizisyon mahkemelerinde cezalandırılan alimler aynı alimlerdir.¹⁹¹

Ebû Zeyd'e göre dinin siyasete alet edilmesinin, klasik dönem örnekleriyle bugünkü örnekleri arasında hiçbir fark yoktur. Nitekim Osmanlı Devleti'nin yıkılmasıyla, bu boşluğu doldurmak için harekete geçen Arap emirleri otoritelerini diri tutmak için yine dinden faydalandılar. Bu kez de hilafetin dini bir kurum olmadığını düşünen alimler baskı gördü. 1925'te "İslam ve Yönetimin Temelleri" kitabını yazan Ali Abdurrazık'ın başına gelenler Sıffin'den bu yana yaşananların aynı şeyler olduğunu bize göstermiştir.¹⁹²

Uzun dönemdir insanların başında Demokles'in kılıcı gibi sallanan bu aforoz mekanizması zaman içinde baş gösteren her yenilikçi düşünceyi boğmayı başarmıştır. Nihayetinde bu baskı altında doğup büyümenin etkisiyle, gerçek bir eleştirel yetiye sahip olan Muhammed Abduh ve Reşit Rıza gibi selefi ıslahatçılar(!) ortaya çıkmıştır.

Vaaz kürsülerinden, dini kurumlardan, çeşitli eğitim müesseselerinden yenilikçi söylemlere karşı yapılan tahrikler, bu üretimi baltalamaya devam etmekte olsa da Ebû Zeyd'e göre yenilenme cesareti, üstüne gelen tüm olumsuzluklara direnerek devam etmelidir. Aksi takdirde düşünce dünyası yenilik ve yorumun yasaklanmasına boyun eğmek zorunda kalacaktır.¹⁹³

4. Çağdaş Yorumdan Kaçış

İslam düşünce tarihinde İslam adına var olan hareketlerin tümünde bulunan ortak refleks, yenilik düşüncesinin dini metinlere uzandığı anda hissedilen korkudur. Ebû Zeyd'e göre bu durumun panik halini almasının sebeplerinin iyi analiz edilmesi gerekir. Ebû Zeyd'in bu konuda yaptığı tespitleri üç başlık altında toplayabiliriz;

1. Te'vil/yorum ve tefsir kavramlarının geçirdiği aşamalar sonucunda te'vil'in olumsuzlanması.

¹⁹¹ Ebû Zeyd, **Dinsel Söylemin Eleştirisi**, s. 99.

¹⁹² Ebû Zeyd, **Dinsel Söylemin Eleştirisi**, s. 122.

¹⁹³ Ebû Zeyd, **Bilimsel Bilgi ve Aforoz Korkusu Arasında Yenilik Yasaklama ve Yorum**, s. 55

Ebû Zeyd'e göre "te'vil/yorum kelimesine bugünkü olumsuz anlamların yüklenmesi, hicri 4. yüzyılda cereyan eden Şii-Sünni polemikleri ile başlar."¹⁹⁴ Hicri 9. yüzyıl düşünürü olan Suyûtî'nin eserinde bu iki kavram -tefsir ve te'vil- eşit derecede öneme haizdir. Tefsir kelimelerin anlamını ortaya koyarken, te'vil cümlelerin anlamını ortaya koymaktadır. Yalnızca kendinden öncekilerin görüşlerini nakleden Suyûtî kendi döneminde, te'vili henüz sadece şüphe ile karşılamaktadır. Bugün ise kişisel düşüncelerin ve ideolojik yanılgıların dayatılmasında kullanılan bir yöntem olarak algılanmaktadır. Ebû Zeyd'e göre geçmişteki alimlerin te'vil ve tefsirlerine güvenip, bugünün imkân ve taleplerini görmezden gelmek bilimsel bir bakış açısı değildir.

2. Batı ile kurulan kötü ilişkiler sebebiyle her yenilikçi düşüncenin Batı kaynaklı olduğu ön yargısıyla, reddedilmesi.

Ebû Zeyd, yaptığı gezilerde gördüklerini aktarırken bu maddenin altını doldurur şeyler söylemektedir. Örneğin; Güneydoğu Asya ve Arap ülkeleri dahil, İslam dünyasında hermenötik kelimesinin tepki görmesinin sebebinin Batıdan gelmiş olmasına bağlar. Bu durum dönemin düşünürleri tarafından doğrudan 'batılılaşma' ile ilişkilendirilmiştir.

3. Dini ve siyasi otoritelerin al gülüm ver gülüm ilişkilerinin içinden çıkılmaz bir sarmal halini alması.

Ebû Zeyd, bu ilişkiyi şu cümlelerle açıklar: Hükümetler siyasi ve toplumsal olarak kaybetmiş oldukları meşruiyetlerini sürdürmek için din adamlarının desteğine ihtiyaç duymakta, din adamları da insanlar üzerindeki otoritelerini sürdürebilmek için hükümetlerin desteğine ihtiyaç duymaktadır. Mevcut durum hükümetlerle din adamları arasında bir Katolik evliliğine dönüşmüştür. (Bilindiği gibi Katoliklerde boşanma söz konusu değildir).¹⁹⁵ "Diğer bir deyişle aralarındaki ilişki mutualizmdir. Biyoloji terimi olarak mutualizm, farklı türlerden iki canlının karşılıklı yardımlaşarak her iki tarafa da yarar sağlamasına dayalı olan bir ortak yaşam biçimidir. Kendi

¹⁹⁴ Ebû Zeyd, **Kutsal Metin Otorite ve Hakikat Bilgi ve İktidar Arasında Dini Düşünce**, s. 133.

¹⁹⁵ Ebû Zeyd, **Bilimsel Bilgi ve Afroz Korkusu Arasında Yenilik Yasaklama ve Yorum**, s.31

başlarına da hayatlarını devam ettirme becerisine sahip olan iki canlı bir araya gelerek daha kolay besin bulmasına dayanan bir simbiyotik yaşam biçimidir.”¹⁹⁶

Çağdaş dönemde yaşanan krizin geldiği nokta, araştırmacıları bu istismarı besleyen dini söylemin eleştirisini yapmaktan kaçınamaz hale getirmiştir. Taha Hüseyin'in “Siyere Düşülen Notlar/Al â Hâmişi's Sîre”, “Büyük Fitne/el-Fitnetü'l Kübrâ”, “İlk İki Halife/eş-Şeyhân” gibi tarihi eserleri, Ahmet Emin'in “Duhal İslam”, “Fecru'l İslam” gibi kitapları, Abdülhamit Elba'nın dini siyasi tarih alanındaki çalışmaları, Emin El Huli'nin “Kur'an'da Kıssa Anlatım Sanatı” isimli doktora tezi bu eleştirilerin birkaç örneğidir.

Eb û Zeyd, Rıfaa et- Tahtavi, Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh, Seyyid Ahmet Han, Muhammed İkbâl, Kasım Emin, Ali Abdülrazık, Taha Hüseyin, Tahir El-Haddad, Emin el-Huli, Muhammed Ahmet Halefullah ve Mahmud Taha gibi isimler yenilenmenin dini metinlerde ve dini söylemde yani din dilinde olması gerektiğini savunmaktadırlar. Çünkü bu düşünürlere göre İslam dininin mevcut dili çağdaş yaşamın işleyişi için yetersiz kalmaktadır. Bu düşünürlerin tam tersi istikamette olan selefi hareketi ise yenilenmenin İslam dini için değil de kişilerin İslam'a ayak uydurması yani kişilerin fikirlerinde olması gerektiğini söyler. Bu hareket dinin sabit, değişmez, kesin kararları ve çıkarımlarının olduğunu iddia eder. Eb û Zeyd'in eleştirdiği nokta tam da selefi hareketin savunduğu bu noktadır.

İslam coğrafyasında böyle çağdaş yorumlar gelişince şimdinin ideolojik erkleri, kendi egemenliklerini koruma altında tutmak için yorum sahiplerine değişik mecralarda sataşmalarda bulunup söylemlerine engel olmaya çalışmışlardır. Bununla da yetinmeyip o yorum sahiplerini kendi yorumlarından vazgeçmeye zorlamışlardır. Dönemin siyasi erkinin beyni olan düşünürler tarafından böyle yaptırımlara uğrayan başta Eb û Zeyd olmak üzere diğer tüm düşünürler bedel ödemişlerdir. Bu bedel ödeyenlerin izinden giderek onların savunduğu davayı ele alıp ilerletme çabasına girenlerin oluşturduğu yeni dini ve çağdaş söylemler tekrar tekrar eleştiri krizlerini gün yüzüne çıkarmıştır. İster sözde olsun ister metinde olsun ister bir grupta olsun tüm

¹⁹⁶ <http://www.wikizero.biz/index.php?q=aHR0cHM6Ly90ci53aWtpcGVkaWEub3JnL3dpa2kvTXV0dWFsaXptXyhiaXlvaG9qaSk> (Erişim Tarihi 02.02.2019)

eleştiri krizleri Eb û Zeyd için sabitelerin var oluşundan kaynaklıdır. Ne zaman ki insanların kendi yorumlarını en kutsal kabul edişi son bulur, o zaman eleştiri krizi de çözülür.

5. Eleştiri Krizi

İslam tarihiyle ilgili üzerinde uzlaşım sağlanmış bir konu hakkında muhalif bir görüş ortaya çıkınca neden engelleniyor? Dini metinlerde sanat ve musiki ile ilgili olumsuzlamanın yanlış olduğunu dile getiren kişilere neden itibar edilmiyor? Tiyatro ve sinemada neden bazı kişilerin canlandırılması, yüzlerinin gösterilmesi yasaklanıyor? Eb û Zeyd bu ve bunlara benzer soruların cevaplarına değinirken şu önemli konuya dikkat çeker:

Dil düzeyinde gösteren ile gösterilen, gerçeklik düzeyinde fikir ve şahıs, sanatın icrasında ise gerçek olan ile kurmaca olan aynileştirilmiş durumdadır. Sanki İslam kültürü dilin bütüncül bir sistem olarak sembolik oluşunu kavrayamayan, ...temsil sanatını icra eden sanatçı ile temsil ettiği şahsiyeti aynileştiren ...ilkel ve mitolojik düşünme aşamasında kalmış gibi hareket edilmektedir.¹⁹⁷

Eb û Zeyd, çağdaş İslam düşüncesinin çağdaş ve modern olma iddiası sebebiyle, eleştiri konusunda daha açık görüşlü olması beklenirken, klasik dönemden çok daha geride olduğunu savunur.

Örneğin; Hicri dokuzuncu asırda yaşamış ansiklopedik bir düşünür olan Celaleddin es-Suyuti (öl:909/1503) Kur'an'ın Hz Peygamber'e sadece anlam olarak vahy edildiğini ve bu anlamın Hz Peygamber tarafından Arapça lafızlara döküldüğünü savunan görüşe yer verebiliyorken, bugün bu görüşü tartışmak hatta varlığından söz etmek neden imkansız görülmektedir?¹⁹⁸

Modern dönemde, yenilenen dünyaya ayak uydurma çabasında olan Müslüman islahatçıların bakış açısı Nasr Hâmid'e göre Avrupa modernizminin etkisinde şekillenmiştir. 19. Yüzyılda İslam dünyasına yönelen sömürgeci saldırılara paralel olarak oryantalist söylem de ortaya çıkmıştır. İslam dünyasının geri kalmışlığının

¹⁹⁷ Eb û Zeyd, *Bilimsel Bilgi ve Afroz Korkusu Arasında Yenilik Yasaklama ve Yorum*, s.45.

¹⁹⁸ Eb û Zeyd, *Bilimsel Bilgi ve Afroz Korkusu Arasında Yenilik Yasaklama ve Yorum*, s. 44.

sebebinin bizzat İslam dini olduğunu vurgulayan oryantalist söylem, Müslüman yenilikçiler arasında savunmacı bir dilin oluşmasına sebep olacaktır.

Mevcut şartlar İslamcı aydınlar üzerinde ‘savunmacı ve apolojetik’ yapıda bir tepkiye bürünmüş, İslam dinini temize çıkarmak maksadıyla ‘İslam ve Müslümanlar’ arasında bir ayırım yapılmıştır. Bu ayırımın yerleşmesinden sonra İslam’ı temsil eden(!) Klasik dönem kutsanmış, Müslümanların günahlarından arındırılmış ‘ideal bir prototip’ olarak ortaya konulmuştur.¹⁹⁹

Eleştirilere salt savunmacı bir tavırla cevap verilmesi bir hastalık gibi insanlar içinde yayılmıştır. Bunun en büyük mağdurlarından biri olan Eb û Zeyd sık sık şunu hatırlatır; yapılan eleştiriler önce kabul edilmeli sonra özeleştirisi süzgecinden geçirilmeli ve daha sonra varsa söylenecek bir şeyler söylenmelidir. Bazı çağdaş düşünürlerin kendi bakış açısından farklı bir “metni” veya “söylemi” sabit bir fikirle savunmasının içgüdülerini de tek tek analiz etmiş ve bu hususlarda hepimize ayna tutmuştur.

Eb û Zeyd’in özeleştirisi yaptığı başka bir konu ise düşünürlerin kutsal saydıkları bazı şeylere laf dokundurtmamalarıdır. O şeyler, düşünürler için adeta üstünde konuşulamaz, konuşulması dahi teklif edilemez ve değişmez anayasa kurallarıdır. Amiyane dille söyleyecek olursak kırmızı çizgileridir.

Eb û Zeyd bazı Arap İslam düşünürlerinin söylediği gibi eleştiri fikrinin fonetik ses benzerliklerinden, örneğin; nakd (eleştiri)-dal ile nakd (yıkma)-dad²⁰⁰ dan kaynaklanmadığını iddia eder. Çünkü ona göre böyle bir iddia Arap aklına bir ihanettir.

Böyle bir kriz ortamı küreselleşen dünyanın piyasasına yeni tanrılar sunmakta ve o tanrıların izin verdiği değişimlere olanak sağlamaktadır.

¹⁹⁹ Eb û Zeyd, **Bilimsel Bilgi ve Afroz Korkusu Arasında Yenilik Yasaklama ve Yorum**, s.48.

²⁰⁰ Nasr H âmid Eb û Zeyd, **Dinsel Söylemin Eleştirisi**, s.8.

6. Küreselleşme ve Piyasa Tanrısı

Nasr H âmid Eb û Zeyd'e göre; küreselleşme, adı 'piyasa' olan buyruklarıyla bir din olarak ortaya çıkmış, insanlar bu ilahın kudretine karşı koyamaz hale gelmiştir. Gücü mal, bilgi ve askeri silahlar, goygoycusu da Batı ve özellikle Amerika'dır.²⁰¹

Nasr H âmid 'Batı' kavramıyla kast ettiğimiz şeyi iki başlıkta ele alma gereği görmüştür. Bunların birincisi; kültüre, fikrî, siyasî, estetik vs. anlayışıyla 'Batı medeniyeti', diğeri ise; Avrupa ülkeleri ve ABD'de hâkim olan ideoloji ve siyasi sistemleri karşılayan 'siyasi Batı'dır.²⁰²

İslam toplumlarına düşmanca tutumu nedeniyle hoşlanmadığımız 'siyasi Batı'nın medyasındaki imajımızla yakından ilgimizi şaşırtıcı ve komik bulan Nasr Hâmid, bu durumu, sürekli kendisinden ayrılan sevgilisinin kendisi hakkında ne düşündüğünü merak eden 'terkedilmiş aşğın' durumuna benzetir. Batı ilginç bir şekilde bizim için hem muhtaç olduğumuz bir öğretmen hem de mücadele etmemiz gereken bir düşmandır.

Nasr H âmid'e göre; Batı medyasının Müslümanlara karşı sergilediği abartılı tutum elbette eleştirilmeli, ancak bu yine bizzat Batı medyasında olmalıdır. Kendi içimizde ise bize düşen alçak yüreklilik ve özeleştiridir.²⁰³

Küreselleşen dünyada Yenilik (tecdit), medeniyet ve uygarlıklar için daim îbir ihtiyaç; toplumsal, siyasal ve kültürel bir yürüyüştür. Yenilik olmazsa medeniyetlerde yaşam donuklaşır, ışıltısını kaybeder; kültürler bir kayboluş ve ölüm tüneline girer. Böylece geride kalan tüm her şey piyasadaki Tanrı'nın eline geçer. Nietzsche'nin "Tanrı öldü" sözü bu anlamda düşünüldüğünde daha net anlaşılabilir bir söz olacaktır. Ona göre ölmesi mümkün olan tanrı, din adamlarının kullandığı ve nemalandığı tanrı ölmüştür.²⁰⁴

²⁰¹ Eb û Zeyd, **Bilimsel Bilgi ve Aforoz Korkusu Arasında Yenilik Yasaklama ve Yorum**, s.38.

²⁰² Eb û Zeyd, **Bilimsel Bilgi ve Aforoz Korkusu Arasında Yenilik Yasaklama ve Yorum**, sa. 32-33.

²⁰³ Eb û Zeyd, **Bilimsel Bilgi ve Aforoz Korkusu Arasında Yenilik Yasaklama ve Yorum**, s. 33.

²⁰⁴ Abdullah Basmacı, "Din Dili Bağlamında Nietzsche'nin "Tanrı Öldü" Sözüne Genel Bir Bakış", **6. Lisansüstü Çalışmaları Kongresi Bildiriler Kitabı-1**, İstanbul, 2017, s. 251.

Ancak her yenilenme; tarihsel, toplumsal, siyasal ve düşünsel bir bağlam içerisinde gerçekleşir. Bu yüzden herhangi bir alanda yenilenme bir kişi veya bir grup gerekli gördüğü için gerçekleşemez, lokal bir çaba toplumların değişimlerini dinamize edemez.²⁰⁵ Ancak bunun yanında kişilerden ve küçük hareketlerden tamamen bağımsız da değildir. Doğru zamanlama gerçekleştiğinde ise bir olay yahut bir kişi büyük bir değişimin ilk kıvılcımı olabilir. Örneğin; “M VI-IV. Yüzyıllar arasında in (Tao-Konfcys), Hint (Buda-Jain), İnan (Zerdüşt), Mezopotamya (Ezra) ve Yunan (Sokrates-Eflatun-Aristoteles) medeniyet havzalarında gözlenen zihniyet devrimleri ile müteakip yüzyıllarda ortaya çıkan siyasal yapılar (Han, Maurya, Pers ve İskender imparatorlukları) arasındaki zihniyet-düzen ilişkisi”²⁰⁶ tezimizi destekler nitelikte ve son derece önemlidir. Bunun için yukarıda saydığımız yenilenme gerekçeleri dilin, özellikle de din dilinin tüm parametrelerinin çağın koşullarına göre yeniden yorumlanması ve düzenlenmesini sağlayacak nitelikte öneme sahiptir.

Eb Zeyd “küreselleşme ve piyasa tanrısı” başlığını açıklarken tanışmış ve yakınlaşmış fikirlerin birbirine kapalı olmaması gerektiğini söyler. Çünkü bilgi, teknolojinin de gelişmesiyle artık seyyar bilgisayarların içinde insanların dizlerinin üstünde hatta avuçlarının içine kadar girmiştir. Bunun bir piyasa değeri olduğu gibi kutsayıcı bir yönünün de olduğunu söyleyen düşünür genelde tüm bilgilerin özelde ise tüm devletlerin, ulus dili gibi din dilinin de bu yenilenmeye ayak uydurması gerektiğini söyler. Bu düşüncesinde neden ısrarcı olduğunu da açıklayan Eb Zeyd hakikatlerin bu aşamada kimlerin elinde olacağına ve olması gerektiği sorunsalına dikkat çeker. Ona göre değişim gücü piyasa tanrısı olan erkin tekelinde sabit kalmamalıdır. Değişim tek bir ideolojik erkin istekleri doğrultusunda gerçekleşmemelidir. Bir değişim canlı, sosyal bir varlık gibi kendi organik seyrinde olmalıdır.²⁰⁷

²⁰⁵ Abdullah Basmacı, “Din ve Dil İle Birlikte Din Dilinin Medeniyet İnaşındaki Rolü”, **Doğu-Batı Medeniyetlerinin İnaşında Tarih, Kültür, Sanat, Felsefe Ve Din**, Türkiye İmam Hatipliler Vakfı Yayınları, Konya, 2018, s.98.

²⁰⁶ Ahmet Davutoğlu, **Medeniyetler ve şehirler**, Küre Yayınları İstanbul, 2006, s.11.

²⁰⁷ Eb Zeyd, **Bilimsel Bilgi ve Afroz Korkusu Arasında Yenilik Yasaklama ve Yorum**, s. 39.

Eb û Zeyd'in kendi kültürünü eleştirdiği hususlar tartışmaya açık olsa da üstünde konuşulmaya değer niteliktedir. Düşünüre göre zihniyet olarak yenilenmeye açık olmayan aydın(!) güruhu ve bu güruhun yönlendirdiği halk, dinin gelişimine de ket vurmaktadır. Bir taklit furyası başlaması korkusundan bir türlü kurtulamayan Arap halkı Batıdan gelecek her türlü bilgi ve düşünceye önyargı ile yaklaşmakta ve kendi kutsallarını koruma refleksiyle bir kirpi gibi, dikenleriyle her türlü değişim ve yeniliği kendilerinden uzak tutmaktadırlar.²⁰⁸

Modern dünyanın bize sunduğu yeni kelimeler ve anlamlar sabit kabul edilen kutsal metinlerin aurasına da dahil olmalıdır. Aynı şekilde sürekli anlam kaymasına ve kazanımına uğrayan kelimelerin de sabit kabul edilen metinlerin kaçta kaçını oluşturduğunu tespit etmemiz, bugün atıl olan kelimeleri sözü söyleyenin maksadına uygun bir şekilde revize etmemiz gerekmektedir. Metnin ruhuna uygun olan anlam dünyası kurumuş kabuklarından sıyrılarak bu çağa da hayat getirmelidir.

Din dilinin yenilenme gerekçelerini bu şekilde sıralayan Eb û Zeyd, hermen ötik yöntemi bu yenilenme gerekçelerine bir kontrol mekanizması olarak kullanır.

7. Vahiy, Din ve Tarih

Eb û Zeyd din ve dünyalık işlerin ayırlamayacağını söylemektedir. Çünkü ona göre din insan söylemleriyle insanileşen ürün üdür. Bu söylem Eb û Zeyd'in dinin metafizik boyutunu reddettiği anlamına gelmemelidir. Tam tersine o metafiziğin beşerin yaşadığı arenada tecelli ettiğini söyler. Bu sebeple vahyi tarihten ve toplumdandan ayrı tutmaz. Ona göre vahy Allah'ın kelâmıdır ve bizlere bizim gibi konuşan, bizim gibi giyinen, bizim gibi yiyen-içen peygamberler aracılığıyla iletilmiştir. Bunun içindir ki dinin kullandığı kelimeler bizim günlük dildeki kelimelerimizle aynıdır ve yenilenmeye açıktır.²⁰⁹

Eb û Zeyd "İlahi Hitabın Tabiatı" kitabında dinin insani ve tarihi boyuttan ayırlamayacağını ancak dini olgunun gelişimini incelemek için böyle bir ayrımın varmış gibi yapılabileceğini söyler. Ona göre "dinin kuruluş aşamasında vahyin

²⁰⁸ Eb û Zeyd, **Bilimsel Bilgi ve Afroz Korkusu Arasında Yenilik Yasaklama ve Yorum**, s. 38.

²⁰⁹ Eb û Zeyd, **Bilimsel Bilgi ve Afroz Korkusu Arasında Yenilik Yasaklama ve Yorum**, s. 52.

insaniliğini tespit etmek ya da vahy olgusunun dilsel/kültürel/tarihsel bağlam içerisinde tezahür ettiğini görmek mümkündür.²¹⁰

Eb û Zeyd bu aşamada oluşabilecek problemlerin kaynağını “iman” kavramının çift yönlü anlamına bağlar. Eb û Zeyd’e göre iman;

1. Salt tasdik ve teslimiyettir.

2. Kanıtı dayalıdır.

Birinci madde insandaki duygu zayıflığıyla ilgiliyken; ikinci madde rasyonel delillere, mantık ilkelerine ve bilimsel kanıtlara dayalıdır. İmanın bu iki anlamından tasdik ve teslimiyet sosyal toplulukların bir arada tutulmasını sağlarken kanıt ve akla dayalı yönü ise değerlendirmenin en etkili enstrümanı olan “eleştiri” melekisine işaret eder. Bu yeti toplumsal/tarihsel analiz yöntemiyle vahy olgusunun ve dinin kuruluş aşamasının incelenmesini gerektirir. Aynı şekilde bu bize dini düşüncenin dönemsel analizini sunarken yenilenme ihtiyacının derecesini de bildirir.

Söz ettiğimiz bu veriler hem dilin yoğun mecazi yapısıyla hem de Arap kültür hazinesinden başlanarak oluşturduğu tarihsel (dilsel, teolojik) zenginlikle iç içe bir üslupla dile getirilmiştir. Eb û Zeyd’e göre din dili, dini düşüncenin yapısını çözerek (yapı bozuma uğratarak) verileri tutarlı ve mantıksal bir formda ortaya koymaktadır.²¹¹

Böylelikle vahye dayalı dilin çözümlenmesinin yapısalcı-mantıkçı dil kuralları ile yapılması vahyi insanileşmiş ama özü bakımından Allah’ın kelamı olma özelliğinden hiçbir şey kaybettirmemiştir.

²¹⁰ Eb û Zeyd, **Bilimsel Bilgi ve Afroz Korkusu Arasında Yenilik Yasaklama ve Yorum**, s. 51.

²¹¹ Eb û Zeyd, **Bilimsel Bilgi ve Afroz Korkusu Arasında Yenilik Yasaklama ve Yorum**, s. 52.

SONUÇ

Nasr Hâmid Eb û Zeyd'in düşünceleri üzerinde araştırma yapan kimsenin onun düşünceleri içerisinde bir yönü ele alırken bir anda kendini diğer yönlere dalmış olarak bulmasına engel olup başlangıçta karar verdiği alanın sınırları içerisinde kalması imkânsız değilse bile, oldukça zordur. Bu çerçevede biz de bu çalışmada onun din dilinin kendine mahsus özelliklerinin incelenmesine dair oldukça önemli çalışmaları üzerinde yoğunlaşmış bu çalışmaları tartıştık.

Yenilenme araştırmacı için açık bir ufuk temsil eder. Araştırmacı yenilenme ile bir sorgulama deneyimi yaşar. Eb û Zeyd yenilenmeden bahsederken bu özeleştirinin, sorgulamanın kabulü ve reddi üstüne konuşur. Çünkü o metin merkezli bir durumdan söylem merkezli bir duruma geçişin peşindedir.

Bir dilbilimci olarak Eb û Zeyd'in düşünce hayatını iki dönemde inceleyebiliriz. İlk dönemde metin merkezli okumadan etkilenerak geçmişe dair tarihsel okumalar yapmıştır. İkinci dönemde ise söylem merkezli okumalarla şimdi, geçmiş ve geleceğe dair çözümler sunmuştur. Eb û Zeyd kendindeki bu değişimi metnin sabitliğine ve değişmezliğine artık inanmayıp; söylemin değişip, yenilenen, akışkan bir yapıya sahip olduğuna inanmasına bağlar.

Nasr Hâmid Eb û Zeyd fikri projesini bir taraftan dinin İslami söylem i çerisinde ideolojik olarak istismar edildiğini, diğer taraftan ise Oryantalist söylemlerin soğuk, pozitivist ve nesnelliği değil; yapısalcı dil bilimcilerinin fikirlerinin aşılmasını hedefleyen bir proje olarak sunmaktadır.

Eb û Zeyd'e göre İslami söylem her ne olursa olsun kendinden ödün vermemelidir. O, oryantalist söylemin İslami söylemden aldığını değiştirmeden muhafaza etmesi için takip çisi olmamız gerektiğini söyler.

Eb û Zeyd'e göre dil felsefesi ile hermenötik birbirinden farklıdır. Hermenötik bir yöntem olarak dilin anlam yapısıyla ilgilenir. Zaman ve mekânı göz önünde bulundurarak iş yapar. Dil felsefesi ise dilin kökeni, gramatik yapısını mantikî işleyişini inceler. Zaman ve mekânı çok gözününde bulundurmaz.

Ebû Zeyd'e göre dil sosyal ve beşerî bir varlıktır. Canlıdır. Değişkendir. Yenilenmeye açıktır. Bu nedendir dil, tarih boyunca menşei, devinimi ve fonksiyonu itibari ile karşıladığı kavram dünyası çokça tartışılmış ama üstünde pek uzlaşım sağlanamamış bir sözcük olarak telakki edilmiştir.

Ebû Zeyd'e göre dilsel anlamda mecaz ile antropolojik anlamda mecazın farkını bilmek din dili yorumlaması için elzem derecede önemlidir. Çünkü din dilinin özelliklerine yönelik incelemelerin hareket noktasında; bu dilin anlık, tarihsel ve görece -daha titiz bir ifadeyle- 'toplumsal' olanı 'mutlak', 'aşkın' ve 'ezeli' olanın alanına dönüştürme kudretine sahip olduğu şeklindeki temel kabul yer alır. Bu kudret söz konusu dile bu dönüşümü gerçekleştirilme imkânı tanıyan 'enstrümanların' araştırmacı tarafından analiz edilmesini gerektirir. Böyle bir analiz nihai olarak Ebû Zeyd'in düşüncelerinde olduğu üzere bu dile mahsus bir 'dilbilim'in tesis edilmesine ve yeni bir teoloji anlayışının ortaya konulmasına vesile olabilir.

Din dili bir dini metnin yazı dili olduğu gibi bir dini grubun konuşma dilidir de. Ebû Zeyd din dilini birçok tanımla açıklanmaya çalışılmıştır. Bu farklı tanımların nedeni dini olarak anılan metin veya dini denilen metinlerin çeşitliliğidir.

Ebû Zeyd, din dilinin siyasi hegemonyanın gölgesinde kalmasıyla dinin o erkler tarafından amaç dışı bir şekilde kullanılmasına neden olabileceğini söyler. Çünkü dinsel söylem; iktidarı (erki) korumak ve kendi doğrularını halka empoze etmek için kullanılırsa, bir erkin gücünü ve kalıcılık iddiasını tek ve rakipsiz oluşuyla açıklarsa, kendi tanzim etmediği hiçbir alana müsaade etmezse, aykırı çıkarım ve yorumlara yani kendi-dışılığa, din-dışı etiketini vurmuş olur.

Ebû Zeyd'e göre dini metinleri, grupları, toplumları ve bireylerin dilini anlamının en önemli yolu onların kullanmış olduğu din dilini bilmekle mümkündür. Bu grupların nasıl ki anlaşmaları için genel bir dilleri varsa; aynı zamanda kendilerine ait bir din dilleri de vardır. Bizim onları anlamamız için nasıl ki dillerini bilmemiz gerekiyorsa aynı zamanda kullandıkları din dilini de bilmemiz gerekir

Ebû Zeyd dini metinlerin de diğer tüm metinler gibi beşerî yöntemlerle analiz edilmesi gerektiğine inanır. Çünkü ona göre vahiy insana hitap olarak indikten ve en

önemlisi mushaf sayfalarına yazıldıktan sonra artık insan feşmiştir. Bu, metnin veya söylemin kutsallığına bir zarar vermez. Aksini düşünenler Eb û Zeyd'in alanında (teolojide) kullandığı çağdaş enstrümanları (semantik, tarihsel eleştiri ve hermenötik) kabul etmez. Onlara göre bu enstrümanlar Batı menşelidir, kültürel değerlerimize uygun değildir.

Eb û Zeyd'e göre hermenötik güvenilirliği en yüksek olan bir analiz/yorumlama yöntemidir. Bu yöntem Arap düşünce metinlerine uygulandığında metin analizi bakımından fikir kıtlığına değil genişliğine vesile olacaktır. Çünkü ona göre zaten eskiden beri Arap düşünürlerinin kullandığı analiz/yorumlama yöntemleri bir nevi hermenötiktir.

Eb û Zeyd'in en çok üzerinde durduğu konu Kur'an'ın hem "tarihsellik" anlayışını muhafaza etmek hem de "bütüncül" olarak okunabilirliğini göstermek olmuştur. Çünkü ondan önce veya onun çağdaşları bu iki düşünceyi bir arada aynı metinde kullanma fikrini kabullenmemişler hatta aynı karede bile düşünmemişlerdir.

Metin incelemelerini tarihsellik, hermenötik ve edebi tefsir anlayışını sentezleyerek "bağlamsalci" yöntem anlayışı ile yapan Eb û Zeyd bunlara ait dil oluşumuna din dilini demektedir. Eb û Zeyd'in genel sabit bir din dili tanımının olmaması onun bu konuda dile getirdiği fikirlerin değişkenlik arz etmesine neden olmaktadır. Bu da onun felsefesini anlamamızı zorlaştırmaktadır

Eb û Zeyd, çağdaş dini düşüncede yenilenmenin gerekçeleri ve bu gerekçelerin nedenlerinin analizi konusunda ufuk açıcı bir fikri düşünce sunduğu için sadece din dili paradigmasıyla değil siyasal İslam, dinin kurumsallaşması, vahyin insanileşme sorunsalı, kültürel din, dini kutsiyetler ve kültür ilişkisi gibi daha pek çok geniş analizlerle incelenmesi gereken bir düşündürdür.

KAYNAKÇA

KUR'AN-I KERİM.

AKDEMİR, Ferhat; **Alvin Plantinga ve Analitik Din Felsefesi**, Elis Yayınları, Ankara, 2007.

ALPYAĞIL, Recep; **Fark ve Yorum Kur'an'ı Anlama Yolunda Felsefi Denemeler II**, 2. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2014.

ALPYAĞIL, Recep; **Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013.

ALTINÖRS, Atakan; **Dil Felsefesi Tartışmaları Platon'dan Chomsky'ye**, 1. Basım, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2015.

AYDIN, Hüseyin; Meydan Okumları Bakımından Kur'an Mucizesi, "**Kelam Araştırmaları Dergisi**", sayı: 8/1 yıl:2010, ss. 45-76

AYDIN, Mehmet; **Din Felsefesi**, 13. Baskı, İzmir İlahiyat Yayınları Vakfı, İzmir, 2012.

AYER, Alfred Jules; **Dil, Doğruluk Ve Mantık**, Çev: Vehbi Hacıkadiroğlu, 3. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.

AYMAN BAKR, Elliott; Colla and Nasr H âmid Ab û Zayd; "Silencing is at the Heart of My Case" Source: **Middle East Report**, No. 185, Despots and Democrats Political Change in Arabia (Nov. Dec., 1993), pp. 27-29+31.

BASMACI, Abdullah; "Din ve Dil ile Birlikte Din Dilinin Medeniyet İnşasındaki Rolü", **Doğu-Batı Medeniyetlerinin İnşasında Tarih, Kültür, Sanat, Felsefe ve Din**, Türkiye İmam Hatipliler Vakfı Yayınları, Konya, 2018, ss. 97-113.

BASMACI, Abdullah; “Din Dili Bağlamında Nietzsche’nin “Tanrı Öldü” Sözüne Genel Bir Bakış”, **6. Lisansüstü Çalışmaları Kongresi Bildiriler Kitabı-1**, İstanbul, 2017, ss. 245-157.

BASMACI, Abdullah; Nasr Hâmid Ebû Zeyd’in Felsefi Söylemi: Dil, Kültür, Yorum, Anlam ve Hakikat, **Düşünce Bilimleri (Klasik Sorular-Güncel Tartışmalar)**, Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2018, ss. 31-39

BAYDAR, Ahmet; **Din Dili**, 1. Basım, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur’an Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul, 2015.

BAYRAKTAR, Mehmet; **ÜçDinin Tarihi- Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam**, 1. Baskı. Say Yayınlar, İstanbul, 2016.

BAYRAKTAR, Mehmet; **Din Felsefesine Giriş**, Fecr Yayınları, Ankara, 2005.

BİLEN, Osman; **Çağdaş Yorumbilim Kuramları Felsefi ve Eleştirel Hermeneutik**, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2016.

CASSİNER, Ernst; **Sembolik Formlar Felsefesi-I Dil**, Çev: Milay Köktürk, 2. Baskı, Hece Yayınları, Ankara 2015.

CEVİZCİ, Ahmet; **Felsefe Tarihi Thales’ten Baudrillard’a**, 2. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2010.

CEVİZCİ, Ahmet; **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, 2. Baskı, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003.

CHOMSKY, Noam; **Dil ve Zihin**, Çev: Ahmet Kocaman, 3. Baskı, BilgeSu Yayınları, Ankara, 2018.

CRYSTAL, David; **Dilin Kısa Tarihi**, Çev: Tufan Göbekçin, 1. Basım, Alfa Yayınları, İstanbul 2018.

ÇOTUKSÖKEN, Betül; **Felsefi Söylem Nedir?**, 2. Baskı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1994.

DEMİRCİ, Muhsin; **Tefsir Usûlü**, 15. Baskı, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2011.

DERRIDA, Jacques ve **ŞERİF**, Mustafa; **İslam ve Batı Üzerine Bir Konuşma**, Çev: Sümeyye Kavuncu, 1. Baskı, Timaş Yayınları, İstanbul, 2016.

DE SAUSSURE, Ferdinand; **Genel Dilbilim Yazıları**, Çev: Savaş Kılıç, 1. Baskı, İthaki Yayınları, İstanbul, 2014.

DİLTHEY, Wilhelm; **Hermeneutik ve Tin Bilimler**, Çev: Doğan Özlem, 1. Baskı, Motos Yayınları, İstanbul, 2015.

EBÛ ZEYD, Nasr Hâmid; Source: Middle East Report, No. 256, RED SEA ROILING (Fall 2010), p. 47.

EBÛ ZEYD, Nasr Hâmid; “Hermenötik ve Metin Yorumu”, çev: Muhammed Coşkun, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt-Sayı 46, Nisan 2014, ss. 237-266.

EBÛ ZEYD, Nasr Hâmid; “Hıristiyan Teolojisi Perspektifinden Kuran’ın Okunuşu ve Bunun İslam Kelam’ının Gelişmesinde Etkisi (Hakkında)”, Çev: Sadık Kılıç, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 28 Erzurum 2007, ss. 271-303.

EBÛ ZEYD, Nasr Hâmid; “İbn Arabi’ye Göre İnsan-Alem, İnsan-Allah İlişkisi”, Çev: Semih Ceyhan, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi**, 25(2010/1), ss. 261-293.

EBÛ ZEYD, Nasr Hâmid; “İslam’ın Klasik Çağında Bir Şiir Savunması”, Çev: Numan Konaklı, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt-Sayı 47, Aralık 2014, ss. 177-192.

EBÛ ZEYD, Nasr Hâmid; “İslami Kozmoloji ve Kur’ani Yorum”, Çev: Numan Konaklı, **Marife**, Bahar 2011, ss. 169-181.

EBÛ ZEYD, Nasr Hâmid; “İslami Sol: Genel Bir Bakış”, Çev: M. Hayri Kırbaşoğlu ve Ömer Özsoy, **İslamiyet Dergisi**, Sayı:2 Yıl: 2002, ss. 21-36.

EBÛ ZEYD, Nasr Hâmid; “Kur’an’ın Adalet Kavramı”, Çev: Enes Büyük, **Dinbilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 15, Sayı:3, Yıl: 2015, ss. 245-264.

EBÛ ZEYD, Nasr Hâmid; “Şeriatın Tümel(Küllî) Maksatları (Yeni Bir Okuma)”, Çev: Mustafa Ünver, **journal of İslamic Research**, Vol:8, No:2, Spring 1995, p. 139-143.

EBÛ ZEYD, Nasr Hâmid; “Tarihte ve Günümüzde ‘Kur’an Te’vili’ Sorunsalı”, Çev: Ömer Özsoy, **İslami Araştırmalar Dergisi**, Cilt:9, Sayı:1-2-3-4, Yıl: 1996, ss. 24-44.

EBÛ ZEYD, Nasr Hâmid; **Bilimsel Bilgi ve Afroz Korkusu Arasında Yenilik Yasaklama ve Yorum**, Çev. Muhammed Coşkun, 1. Baskı, Mana Yayınları, İstanbul, 2014.

EBÛ ZEYD, Nasr Hâmid; **Dinsel Söylemin Eleştirisi**, Çev: Fethi Ahmet Polat, 1. Baskı, Kitâbiyât Yayınları, Ankara, 2002.

EBÛ ZEYD, Nasr Hâmid; **İlahi Hitabın Tabiatı Metin Anlayışımız ve Kur’an İlimleri Üzerine**, Çev. Mehmet Emin Maşalı, 1. Baskı, Kitâbiyât Yayınları, Ankara, 2001.

EBÛ ZEYD, Nasr Hâmid; **Kadın Söylemine Dair Korku Çemberi Eleştirel Bir Okuma**, Çev. Hülya Afacan, 1. Baskı, Mana Yayınları, İstanbul, 2014.

EBÛ ZEYD, Nasr Hâmid; **Kutsal Metin Otorite ve Hakikat Bilgi ve İktidar Arasında Dini Düşünce**, Çev. Muhammed Coşkun, 1. Baskı, Mana Yayınları, İstanbul, 2015.

EBÛ ZEYD, Nasr Hâmid; **Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi**, Çev. Muhammed Coşkun ve Numan Konaklı, 1. Baskı, Mana Yayınları, İstanbul, 2016.

EBÛ ZEYD, Nasr Hâmid; **Söylem ve Yorum**, Çev. Muhammed Coşkun, 1. Baskı, Mana Yayınları, İstanbul, 2015.

EBÛ ZEYD, Nasr Hâmid; **Tefsirde Akılcı Eğilim Mu'tezile'ye Göre Kur'an'da Mezcâz Meselesi**, Çev. Numan Konaklı ve Nihat Uzun, 1. Baskı, Mana Yayınları, İstanbul, 2015.

ERDEM, Hüsameddin; **Problematic olarak Din-Felsefe Münasebeti**, 5. Baskı, HÜ-ER Yayınları, Konya, 2015.

ERKAN, Erol; "Hakikati İnşa Aracı Olarak Din Dili", **TASS**, Number:26, p.167-179, summer, 2014.

FERRE, Frederick; **Din Dilinin Anlamı**, Çev: Zeki Özcan, Alfa yayınları, 1. Basım, İstanbul, 1999.

FLEW, Antony; **Felsefe Sözlüğü**, Çev: Nurşen Özsoy, Yeryüzü Yayınevi, 1. Basım, Ankara, 2005.

FAUCAULT, Michel; **Felsefe Sahnesi Seçme Yazılar**, Çev: Işık Ergüden, 1.Baskı, İstanbul, 2004.

GEORGE, N. Sfeir; Basic Freedoms in a Fractured Legal Culture: Egypt and the Case of Nasr Hâmid Abû Zayd Source: **Middle East Journal**, Vol. 52, No. 3 (Summer, 1998), pp. 402-414.

GÖKBERK, Macit; **Değişen Dünya Değişen Dil**, yapı kredi yayınları, 7. Baskı, İstanbul 2011.

İBN HAZM; **Güvercin gerdanlığı**, Çev: Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul, 17. Baskı, 2011, s.35.

KERMANİ, Navid; **İslam'la Bir Yaşam Nasr Hâmid Ebû Zeyd**, Çev. Celadet Morahgil, 1. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

KOÇ, Turan; **Din Dili**, 4. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013.

KUR'AN-I KERİM; Çev: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Temel Neşriyat, İstanbul, 2013.

KUVANCI, Cenan; **Din Dili Dil Oyunu mu?**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012.

MAHFUZ, Necib; **Cebelavi Sokağı'nın Çocukları**, Çev. Leyla Tonguç Basmacı, 8. Basım, Kırmızı Kedi Yayınevi, İstanbul, 2017.

MAŞALI, Mehmet Emin; "Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Yorum Telakkisi ve Bu Telakkinin Niyetselci ve Felsefi Hermenötiğe Atıfları", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:13, Say:1 Yıl:2004, ss. 73-90.

MOCH NUR, Ichwan; "Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Kur'an Hermeneutiği: Teorik Bir Bakış", Çev: Ayşe Çil, **İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi**, Cilt: 2 Sayı: 2 (2013), ss. 253-269.

OSMAN, Fikret; **Din Dilinin Mantıksallığı Problemi**, Basılmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa, 2009.

ÖZCAN, Zeki; **Dil Felsefesi-I Mantıkçı Paradigma**, 1. Basım, Sentez Yayınları, İstanbul, 2014.

ÖZCAN, Zeki; **Dil Felsefesi-II Gündelik Dil Paradigması**, 1. Basım, Sentez Yayınları, İstanbul, 2016.

ÖZLEM, Doğan; **Metinlerle Hermeneutik Dersleri 1**, 1. Basım, Motos Yayınları, İstanbul, 2010.

ÖZLEM, Doğan; **Metinlerle Hermeneutik Dersleri 2**, 1. Basım, Motos Yayınları, İstanbul, 2013.

PAKIŞ, Ömer; “Halku’l-ef’al ile İlişkilendirilen Ayetlerin Mu’tezili ve Sünni Okuma Bi çimi (Nasr Hâmid Ebû Zeyd Örneği)”, **Dinbilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi**, Cilt:4 Sayı:4 Ekim/Kasım/Aralık 2004 ss.147-160.

POLAT, F. Ahmet; **Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur’an’a Yaklaşımlar**, 4. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul 2018.

SCHMITT, Carl; **Siyasal Kavramı**, Çev: Ece Göztepe, Metis Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2018.

ŞEYH, M. Said; **İslam Felsefesi**, Çev. Kevser Çelik, 1. Baskı, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2016.

TAŞDELEN, Vefa; “Felsefi Bir Söylem Bi çimi Olarak Susku”, **Erdem dergisi**, Yıl 2016, ss. 75-84.

TERKAN, Fehrullah; **Çatışmanın Dinamikleri Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine**, 1. Basım, Elis Yayınları, Ankara, 2007.

TOKAT, Latif; **Din Felsefesi Yazıları**, 1. Baskı, Elis Yayınları, İstanbul, 2015.

TOPAKKAYA, Arslan; **Wilhelm Dilthey ve Felsefesi**, 1. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2016.

TOPALOĞLU, Fatih; “Ebû Zeyd’e Göre Vahyin Metin-Kültür İlişkisi Açısından İncelenmesinde Dilin Rolü”, **Ekev Akademi Dergisi**, Yıl :15 Sayı:48(Yaz 2011), ss. 107-115.

UYANIK, Mevlüt; **Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi**, 3. Baskı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2014.

ÜRÜN, Kazım; **Necip Mahfuz Toplumsal Gerçekçi Romanları**, 1. Basım, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 2002.

YAVUZ, Hilmi; **Okuma Bi çimleri**, 3. Baskı, Timaş Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2018.

YILMAZOĞLU, Hacı Yusuf; **Kur'ân Tefsirinde Bağlamsalci Yaklaşım: Nasr Hâmid Ebû Zeyd Örneği**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006.

WITTGENSTEİN, Ludwig; **Estetik, Psikoloji ve Dinsel İnanç Üzerine Dersler ve Söyleşiler**, Çev: Muhsin Yılmaz, 1. Basım, Sentez Yayınları, Bursa, 2015.

WITTGENSTEİN, Ludwig; **Tractatus Logico-Philosophicus**, Çev: Oruç Aruoba, 8. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 2016.

Elektronik Kaynaklar

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&kelime=%C3%BCslup&uid=53983&guid=TDK.GTS.5c9d66325fd489.87878191 (Erişim Tarihi 29.03.2019).

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5cc411e46f9786.31481031 (Erişim Tarihi 01.03.2019).

<http://www.wikizero.biz/index.php?q=aHR0cHM6Ly90ci53aWtpcGVkaWEub3JnL3dpa2kvTXV0dWFsaXptXyhiaXlvaG9qaSk> (Erişim Tarihi 02.02.2019).

<https://islamansiklopedisi.org.tr/tefsir> (Erişim Tarihi 02.01.2019).



Öz Geçmiş

Diyarbakır'ın Bismil İlçesinde 1992 yılında on bir çocuklu bir ailenin üçüncü çocuğu olarak dünyaya geldi. İlk ve orta öğrenimini 1998-2006 yılları arasında Batman 75.Yıl Cumhuriyet Yatılı Bölge Okulunda, lise öğrenimini Antalya Karatay Lisesinde 2010 yılında tamamladı.

Lisansını Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde, “İbn Sina ve İbn Tufeyl’in Hayy B. Yakzan Kitaplarının Felsefî Analizi” teziyle 2015 yılında bitirdi.

Eğitim hayatına Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Felsefesi bölümünde devam eden Basmacı, 2018 yılında “Blaise Pascal’ın Felsefesinde İmanın Rasyonelliği” isimli seminerini sundu. 2019 yılında “Nasr Hâmid Ebû Zeyd’de Din Dili” teziyle yüksek lisansını tamamladı.

Birçok gazete, dergi ve sempozyumlarda yazıları yayınlanan Basmacı, hâlen İstanbul Avcılar Kozmos Yazılım Lisesi’nde Rehberlik Öğretmeni olarak devam etmektedir.