

Hermeneutik Yönüyle Yabancılaşma

İzzet Erş

“Yabancılaşma” kavramı (*alienation*) Batı düşünce tarihine Hegel ve ardından Marks ile eklenmiş olsa da, şüphesiz köklerini Antik Yunan’da bulur. Marksist teori yabancılaşmayı sınıf ve üretimle dolaylı olarak inceler. Zira Marks’a göre bilincin edimsellik kazanması doğrudan çalışmayla ilgilidir. Ona göre, insan öz-varlığını çalışmada bulan bir canlı türdür ¹. Ancak çalışmayla etkinlik kazanan bilinç, çalışma konumlandırmasının ve içeriğinin kendi dışından belirlenmesiyle edimselliğini yitirir. Nasıl ki bilinç *bütünsel*, emeğin süreci de *bütündür*. Ve bilinç etkinliğini bu bütünlük içinde gerçekleştirmezse yarım kalır. Üretimin tamamında etkin olarak bulunamayan işçi için ürettiği ürün kendisine tanımsız olduğundan, ürüne ve emeğine yabancılaşır. Bu yabancılaşma ile insan, kendini var etme sürecinden ayrı düşer ve ilkin emeğine, ardından da kendine karşı yabancılaşır. Dolayısıyla Marks yabancılaşmayı olumsuz bir yapıda bulur.

Felsefi zeminde ise Plotinos’un sudûr teorisi bir anlamda bu yabancılaşma kavramının temelini hazırlar. Plotinos terminolojisinde *sudûr* “çıkarmak”, “fişkırmak”, “meydana gelmek”, “taşmak”, gibi anlamlara gelmektedir ². Sudûr teorisi tüm varlıkların bir düzen (*kozmos*) içinde Bir’den; Tanrı’nın söze gelmez, akıl için belirlenimsiz olan mutlaklığından çıkması, taşıp yayılması anlamında kullanılmaktadır. Sudûr kavramı, yayılma (*emanation*) anlamına gelse de, yine de mutlak Bir’in bu yayılmadaki her başkalaşımı, aslında mevcut gerçekliğine karşı bir başkalaşma olacağından *yabancılaşmadır*. Ancak Marks’tan farklı olarak bu bağlamdaki yabancılaşma, özün kavranması ve *bilinemez* olanın bilinir olabilmesinin yoludur.

Tanrı’nın, varoluşu meydana getiren olgusalılığı, onun kendi başkası olan yeni bir kendiliğe dönüşmesine neden olur. Ve bu başkalaşma şüphesiz kendine karşı bir yabancılaşma olarak anlaşılacaktır. Plotinos, sudûr teorisi ile felsefi zeminde temellenen bir teoloji kurar. Böylece Tanrı, başlangıçta mutlak bilinmez olan iken, yabancılaştığı ve yeni bir duruma geçtiği için artık bir bilgidir. Bu yeni durumun adı *insandır* ve varlığı anlayabilme ve anlamlandırabilme yeteneği yalnız ona verilmiştir. Bu anlamıyla insan, dışsal bir biçimin adı değil ama düşünme, anlama gibi tinsel etkinlik ve yeteneklerin genel adıdır. Bu nedenle örneğin Sûfiler, Tanrı’nın insanı yaratmasını *bilinme isteğine* bağlarlar.

Sosyolojik olduğu kadar, teolojik bağlamda da insanın özbilince ulaşması, ilkin kendini içinde bulduğu mevcut gerçekliğe yabancılaşmasıyla mümkündür. Bu, bir süreç olarak Hegel’de nihâi biçimini kazanır. “Hegel’de yabancılaşma süreci, *tikel tinin kendi farkındalığı içinde yeniden bütünleşmek üzere ‘toplumsal töz’den ayrılması, bireyleşmesidir.*” ³ Bu yabancılık bir ayna gibi bilince kendini yansıtır. Kişi gerçekte kim olduğunu, aslında kim olmadığını keşfederek sezer. Bu refleksiyon; kendi emeğine geri dönüş, kişiyi başlangıçtaki huzurlu bilinçsizliğinden kovar ve bilinci içinden ancak kendi emeği ve keşifleriyle çıkacağı bir çöle terk eder. Çöl tehlikelidir, ancak keşfetmek ve kendini bulabilmek bu yabancılaşmayı gerektirir.

Yabancılaşma olgusu, ilkin olumsuz olarak bir ayrışmayı; kovulmayı, terk edişi, uzaklaşmayı içerir veya mevcut durum içinde daha fazla bulunamamayı; terk etmeyi, sığamamayı, taşmayı ifade eder (*emanation*). İkinci aşamada bu ayrılış, kopuş, farklılaşma bir nevi başkalaşmayı, ötekileşmeyi, mevcut durumun dışına çıkmayı getirir (*alienation*). Bu durumun olumlu karşılanması, yabancılaşmanın ardından bilincin kendi üzerine dönmesinin zorunluluğundandır (*refleksiyon*). Yabancılaşma bir uyanıştır. Bu uyanış sorgusuz kabullerin ayırıcına varmayı ve dolaysız alguların aklın, vicdanın, bilincin önüne gelmesini sağlar. Kültür ve tarih karşısında öz-bilincin uyanışı bu aşamalarla ilintilidir.

İbrahimî dinlerde *peygamber* olarak işaret edilen insanlar, belirli deneyim ve olgulara işaret ettikleri için önemlidir. *Peygamber* ve *nebî*, birer kavram olarak “haber getiren”, belirli bir haberi duyuran, taşıyan anlamlarını içerir. Böylece peygamber vasfındaki kişiler, sadece birer tarihi şahsiyet olmaktan arınıp, belirli olguların sahnesi konumuna gelirler. Yabancılaşma kavramı bağlamında bu şahsiyetleri teolojik, yani varlık ve bilinçle olan ilişkileri bağlamında bakmayı uygun gördük.

¹ Doç. Dr. Doğu Ergil, *Yabancılaşma Kuramına İlk Katkılar*.

² Cavit Sunar, *Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe*, Plotinos. AAV Yayınları.

³ Sibel Özbudun, *Yabancılaşma Ve...* s.19 Ütopya Yay., 2008

(Âdem) Âdem bahsi Tanrı'ya olan itaatsizlik neticesinde, kendisinin içinden kovulduğu cennet bahçesi tasviri etrafında şekillenir. Bilincin öz-evinden bu kovuluşu, gücünü asla kaybetmeyen ilksel mitin konusudur ve ifadesini Âdem'in kendini içinde dolaysızca bulduğu, *bilinçsizlikte* bulur. Âdem, Tanrı tarafından yaratılıp, içinde tüm ihtiyaçlarını emek çekmeksizin giderebildiği bir bahçeye yerleştirilir. Tanrı'nın kendisine yasakladığı bir eylemde bulunur ve bu davranışı neticesinde bahçeden kovulur. Yine bu mite göre Âdem, artık ömrünün sonuna kadar toprağı işlemek ve onun semeresini zahmetle toplamakla cezalandırılır.⁴

Bu mitsel anlatımda Âdem'e verilen ceza kendisinin (bedenin) içinden alındığı toprağı işlemesidir. Bu durum Tanrı tarafından yaratılan Âdem'in, kimine göre ceza, kimine göre bir lütuf olarak kendini var etme olanağıdır. Âdem'in kendini var edebilmesi, *emek ve zahmetledir*. Ancak toprağı işlemek, kendini içinde bulduğu bahçede asla bulamayacağı bir şey sunmaktadır: Emek yoluyla tatmin olmak. Bu ilk yabancılaşma, kendini arayan insanın *ebedi dönüş mitini* oluşturur⁵ ve insanoğlu bilinçsizlik cennetine yabancılaşarak emeğinin sevincini keşfeder.⁶

(Havva) Bunun karşısında Havva'nın yabancılaşması cennetle ifade edilmez. Hatta cennetten kovulma bahsinde Havva'nın adı dahi geçmez. Mitin anlattığına göre Havva, Âdem'in bedeninden alınır ve Havva'nın yabancılaşması içinden alındığı bu bedene karşıdır. Kadının, bir beden içinden alınması, mitsel anlatımın gizemli ifadelerinden daha yalın olarak bedenî doğumu ifade eder. Bu ayrışma insanın kendi bedeni ile öteki bedenler arasındaki ayırımını doğurur. Adamdan alınma, adamın bedenine yabancılaşarak kendi bedenini keşfetmenin yolunu hazırlar.

(Kain) Âdem'le Havva'nın ilk oğulları olan Kain'de öne çıkan durum *yetersizliktir*. Rabbin, Kain'den ziyâde Habil'in takdimini kabulü Kain'i öfkelenendirir⁷. Burada Kain'in tutumundan Efendilerine verdikleri sunuların Kain ve Habil'in kişilikleriyle bütünleştiği anlaşılır. Hadise Rabbin Habil'in takdimesini kabulünden, Habil'i kabul ettiği, ama Kain'i kabul etmediği yorumuna ulaşılabilir. Ancak Rabb'in uyarısı (genel anlamıyla) insanın, salâh ile *makbul* duruma ulaşacağı yönünde olmuştur⁸. Buradaki üçlü sıralamaya göre Kain'in yetersizliği onu *evinden* uzaklaştırır, ardından sürüldüğü diyarda kaçak ve serseri olur⁹. Yine de Kain'in bu yabancılaşmadan hissesi garipliğin keşfi olur. Tanımadığı diyarlarda garip (yabancı) olması, onu ilk durumundan farklı bir suura taşır. Bununla o, takdimesi Rab tarafından kabul gören bir konuma gelir ve *efendi* onu gittiği diyarlarda korur.

(Nuh) Kain'in yabancılaşması kendi eylemine dayalıyken, Nuh'taki yabancılaşma toplumsal eylemler bütünü neticesinde olur. Nuh'a, olumsuz eylemlerinden dolayı beşeriyetin yeryüzünden bir tufan neticesinde kaldırılacağı haberi bildirilir¹⁰. Bunun için toplumdan ayrılması, bir gemi inşa etmesi ve ailesi ile her bir hayvan numunesinden alarak bu felaketi beklemesi bildirilir. Tufan felaketinin tarihsel bir dayanağı olup olmamasının ötesinde, bu hadise Nuh cihetinden toplumsal bir yabancılaşmayı dile getirir. Nuh kendi içinde Kain'deki gibi bir sürgün hayatını veya Yunus Peygamber'in farklı bir topluluğa sığınma dürtüsünü bulmaz. Toplumdan soyutlanarak doğaya geri döner. Kendisine ağaçtan bir gemi yapar ve içine sadece hayvanların girmesine izin verir. Topluma karşı bu yabancılaşma ve ondan soyutlanma isteği tufan müddetince sürer. Tufan'ın bitişi, Nuh'un *dünyaya* geri dönme isteğiyle ilgilidir. Mitsel öyküde şöyle söylenir: “*O zaman Rab, Nuh'u ve gemidekileri hatırlar.*”¹¹ Bu hatırlama şüphesiz ki Nuh'a aittir. Zira Rab unutmaz.

Nuh'un arza intikali tinselliğe tam bir dönüş değildir. Toprakla uğraşır ve mahsulüyle sarhoş olur¹². Yine de Nuh'un yabancılaşması olarak beliren tufan, Tanrı'nın rahmeti ile son bulur. Ve Tanrı arzı bir daha vurmayacağını bildirerek, yayını bulutun üzerine koyar¹³. Böylece Nuh toplumsal yabancılaşması neticesinde rahmeti keşfeder.

⁴ Tora, *Tekvin* 3:17-19

⁵ Mircea Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*. İmge Kitabevi Yay., Çev. Ümit Altuğ.

⁶ Tanah, *Vaiz* 3:22, 8:15, 9:7.

⁷ Tora, *Tekvin* 4:5

⁸ Tora, *Tekvin* 4:6-7 “Ve Rab Kain'e dedi: Niçin öfkelenmiş? Ve niçin çehreni astın? Eğer iyi davranırsan, o yükseltilmeyecek mi? Ve eğer iyi davranmazsan günah kapıda pusuya yatmıştır; ve onun istediği sensin; fakat sen ona üstün ol.”

⁹ Tora, *Tekvin* 4:14

¹⁰ Tora, *Tekvin* Bab 7

¹¹ Tora, *Tekvin* 8:1

¹² Tora, *Tekvin* 8:21

¹³ Tora, *Tekvin* 8:13. Bu metafor yağmurun kesilmesinin ardından gökyüzünde beliren gökkuşağını tarif eder.

(Lût) Toplumsal açıdan diğer bir sosyal yabancılaşma olgusu Lût'un öyküsünde belirir. Konu itibarıyla Lût'un öyküsü özetlenecek olursa, sapkınlık içindeki bir topluluğun, Lût'un değer yargıları ve erdemleriyle çelişmesini anlatır. Tanrı'nın melekleri Lût'un ziyaretine gelirler. Bu ziyaretlerinde değer yargılarını yitirmiş olan toplumun ilâhi nizam doğrultusunda helâk edileceğini bildirirler. Öyküye göre Lût ve ailesi oradan ayrılmak zorundadır. Ancak ayrılışlarında geri dönüp bakmamakla emrolunurlar. Bu emre riayet göstermeyen Lût'un karısı geri dönüp bakar ve tuzdan bir direğe dönüşür.

Hermenötik bir yorumla meleklerin haricî olmadığı, ama Lût'un kendi yaşadığı bir deneyim neticesinde, içsel olarak tanıştığı bir yargı melekesi olduğu söylenebilir. Öyle olduğunda Lût'un deneyimi onun içinde bulunduğu toplumla yabancılaştığına ve giderek toplumdaki ayrıldığına işaret eder. Onda tecelli eden halin, toplum nezdinde nefsanî bir meta olarak görünmesi, yani *yüceliğin yere düşmesi* yabancılaşmayı kaçınılmaz kılmıştır. Bu yabancılaşma onu mevcut toplumdaki geri dönmek üzere ayrılma sınırına getirir. Hariçte Sodom'un helâki olarak beliren hadise, içsel olarak Lût'un infiali şeklinde düşünülebilir. Eşinin geri dönüp bakması, bir anlamda Lût'a ve Lût'un tanrısı olan erdem ve değer yargılarına bir yüz çevirmez. Bu nedenle Lût'ta beliren yabancılaşma eşine ve daha sonra da kendisinden çocuk peydahlayan kızlarına kadar sirayet eder. Lût'un kendi toplumundan ziyâde meleklerle yaklaşması, toplumsal bir yabancılaşma olmakla birlikte ilke ve değerleri keşiftir.

(İbrahim) Yabancılaşma olgusunun en belirgin olarak öne çıktığı isim İbrahim'dir. Tanrı İbrahim'e açık bir emirle baba evinden ayrılmasını ve göstereceği diyara gitmesini emreder¹⁴. Ve İbrahim bu emre icabet ederek Kenân diyarına gider. Öykü İbrahim'in ailesini ve mal varlığını da yanına alarak baba evinden ayrıldığını söyler. Kendi deneyiminde İbrahim (henüz İbram/Abram olarak) yaşadığı memlekette yabancı değildir. Yaşadığı yerden yabancı olması ve bereketlenmesi için çıkarılır. Bu *çıkışın* neticesinde İbrahim her anlamda bereketlenir¹⁵. Gittiği memleketlerin ruhsal tohumlarını toplar¹⁶ ve kendisini milletlerin babası kılacak olan İshak ve İsmail ile müjdelendir.

İbrahim'in öyküsünde yabancılaşmanın üç evresi de belirgindir. Takdire icabet ile gelen taşma (*emanation*), bilmediği memlekette yabancı olma (*alienation*), kendi üzerine dönüşü ile bereketlenme (*refleksiyon*). Bir adım daha giderek İbrahim'in kendi ile kaım olması, onu tek başına bir ümmet olarak vasıflandırır. Kazandığı bu nitelik ile yabancılaşmayı aşar ve tam manasıyla *milletlerin babası* konumuna gelir¹⁷. İbrahim'in deneyimindeki kültürel yabancılaşma, onu *bereketin* ve adı *zâten* bereket olduğundan kendisinin keşfine götürür. Bu keşif bilincin, öz-bilince yükselişidir.

(İsmail) İsmail'in kendi öyküsü, İbrahim'in deneyiminden, onun mistik ve ezoterik mertebelerinden hem ilgisiz hem de tam ilgili olarak okunmalıdır. Yani bir yanda hanif olan İbrahim'in oğlu olduğu unutulmamalı, diğer yanda öyküsü annesi Hacer ekseninde kavranmalıdır. İsmail, babası İbrahim'in sırrını taşır. Ve onlar aynı günde sünnet olurlar¹⁸.

Eşi Sara ile cariyesi Hacer arasında oluşan kıskançlık neticesinde İbrahim, Rabbin kendisini çöle sevk etmesi gibi Hacer'i ve oğlu İsmail'i çöle terk eder. Bu sürgün Hacer ve İsmail'i hem açlık hem de yalnızlıkla sınar. Hacer kendisine bir oğul doğurmuş olmasına karşın İbrahim'in karısı konumuna gelemmez. İbrahim, Hacer için *efendi*, İsmail için ise uzak bir *baba* figürüdür. Dolayısıyla İbrahim'in öyküsünde yer alan *baba evinden ayrılış* miti İsmail için de geçerlidir. Ayrılış, İbrahim'e olduğu gibi İsmail'e de Rabbin emri iledir. İbrahim bu kovulmaya kalben razı olamasa da, Rabbin emri olduğu için riayet etmiştir. İsmail ise köle konumunda bulunduğu baba evinden ayrılarak yabancı olduğu çöle sevk edilir. Ancak bu çöle çıkış ile kendi ailesini kurma imkânını yakalar. Efendinin kölelik evine yabancılaşması, onu kendi hayatını kuran bir aile reisi konumuna getirir.

(Yusuf) Yusuf'un öyküsü de İsmail'inkiyle benzer izler taşır. O da babasının evinden, ama bu sefer kardeşlerinin kıskançlığı nedeniyle kovulmuş, İsmail gibi ölüme terk edilmiştir. İsmail ile Yusuf'u birbirlerinden ayıran, yaşadıkları deneyimlerinin tam tersi yönde oluşmasıdır. İsmail, sevmediği baba evinden ayrılarak kölelikten kurtulur, Yusuf ise çok sevdiği baba evinden uzaklaştırılarak köleleşir.

Yusuf köle olarak satıldığı Mısır'da bir yabancıdır. Mısır'da aşağılanır, ötekileşir, iftiraya uğrar, suçsuz yere cezalandırılır, küçümsenir, unutulur. Yine de bunlar yabancılaşmasının temelini oluşturmaz.

¹⁴ Tora, *Tekvin* 12:1

¹⁵ Abraham / İbrahim ismi dahi bereketle ilişkilidir.

¹⁶ "Kıvılcımları toplamak", "bereketi almak, mübarek olmak" için bak. Gershom Scholem, *Mistik Mesih Sabetay Sevi*

¹⁷ Kur'an-ı Kerim, *Nahl Sûresi* 16/120

¹⁸ Torah, *Tekvin* 17:26

Yusuf, Mısır'da babasından aldığı sevgi ve töreyi bulamadığı için yabancıdır. Yine de Yusuf'ta açığa çıkan baskın unsur onun Mısır kültürünün olduğu gibi, İbranî törelliğinin de üzerinde bir karaktere sahip olduğunu göstermektedir. Ondaki yabancılaşma, dönüp İbranî töresine şekil verecek olan bir keşfi, "kalbî yasayı" ortaya çıkarmıştır. Bu yasa, Yusuf'un kendisinin de tâbi olduğu *ilâhi* bir mahiyete sahiptir ve hukuki zeminini Musa'da kazanacaktır.

(Musa) Musa, Mısır'da erk sahibi, varıl ve eğitilmiş biridir. Kendisinin bir İbranî olduğunu öğrenmesi, geri dönüşü olmayan bir biçimde onu Mısırlılığa yabancılaştırır. Ancak İbranî törelliğine de sahip olmadığından ne biri ne de öteki olabilir ve çatışkından kaçır. Mısırlılık ve İbranîlik birbirine ters iki yapıda olduğundan Mısırlı bir İbranî olamaz. İçinde her ikisinin de olmadığı bir çelişkisizlik durumu arar. Midyan'a sığınır, Kürt bir kızla evlenir. Yine de çelişkisi son bulmaz. Rab, karısını ve Musa'ya doğurduğu çocuğu kabul etmez. Tam bu noktada karısı Tsipora, oğlunu Rabbin huzurunda sünnet eder. Ve bunu yaparak Rab ile ahitleşir. Çelişki bu hadise ile son bulur.

Musa, kendisini de içinde bulduğu çok kültürlülüğü ortak bir zeminde, hukukla çözebileceğini anlar. Kendi çıkarlarının egemen olacağı değil, ama kendisinin de tâbi olacağı aşkın ilkeye bağlı bir yasayı talep eder. Rabbin Musa'ya inzal ettiği ilâhi yasa, bu iç çatışkısının aşılmasına olanak tanıyan bir icabettir. Musa, bu çatışkıyı aşır, ideal olana yaklaşmak için refahı terk etmiş, bu terki ile *köle* olarak yaşayan bir toplumu refaha ulaştırmıştır. Onun inişi ile yükselen toplumun ilişkileri yasa ile düzenlenmiş ve haklar koruma altına alınmıştır. Böylece Musa, kendi iç çelişkisiyle yabancılaşmış, ancak bunun içinden *ilâhi* yasanın keşfi ile kurtulmuştur.

(Eyüp) Eyüp'ün öyküsü, onunla ilk karşılaşmasında okuyucu için rahmetsiz bir Tanrı'yla, sadık bir kulun arasında geçen olumsuz bir teoloji gibidir. Öykü, Eyüp'ün varsıllığını aşama aşama nasıl yitirdiğini anlatır. Önce maddî, ardından ailevi sahiplikler yitirilir. Bedensel sağlığını da yitirdiğinde, manevî çözümler de ardınca yaşanmaya başlar. Sadık kul Eyüp, kötülüğü dahi Hakk'tan bilerek kendi idrak ve anlayışına göre *günahtan* kaçınır. Eyüp, kötülüğü tanrısal varoluşla dolayladığından *kötülük* tanrısal bir mahiyet kazanır. Hâlbuki Eyüp bahsi ile ortaya çıkan yeni teolojik farkındalık kötülüğün tözsel değil, ilineksel olduğu sonucunu sunar. Yine de Eyüp'ün deneyimi yabancılaşmaya önemli bir örnek oluşturur.

Eyüp, kendi döneminde kâmil ve doğru bir kişidir ¹⁹. Eyüp'ün doğruluğu hataya yer vermeyen, mütedeyyin bir yaşam biçiminin ifadesini sunar. Bu biçimsellik hata veya yanlış yapmamak adına, risk ve olağandışlıktan da uzak durulur. Eyüp'ün varsıllığı böyle bir yaşam biçimi içinde varsıllıktır. Şeytanın kavli, Tanrı'nın izniyle Eyüp sınanır. Ve sahip olduğu her nevi varsıllığı yitirir. Her yitiriş onu, tanımadığı yeni bir yaşam formu ile tanıştırır. Zenginken fakir, sağlıklıyken hasta, güçlüyken güçsüz, değerliyken değersiz duruma gelir. Sonunda bildiği tek hayat gerçekliğinin dışına düşer ve isyan eder. İsyani, artık geri dönemeyeceğini anladığı ve kayıpların telafi edilemeyeceğini sezdiği noktadır. Bu isyan, önceki *inancına* yabancılaştığı veya metinsel yansıtımla *takdirin karardığı* noktada gerçekleşir ²⁰. Yine de bu yitiriş onu bir üst yaşamsallığa taşır ²¹.

Bu anlatımla, yabancılaştıktan sonraki varsıllığın dolaysızca yaşanan hayatın üzerinde olduğu bilgisi edinilir. Böylece Eyüp sahip olduğu *şeylerin* bilinçsizliğini yitirmiş, yabancılaşmanın doğurduğu bilinç ile onları daha yüksek bir gerçeklikte kazanmıştır. Bu nedendir ki, birçok sūfi Eyüp'ün deneyimini zahiri değil, iç deneysel olarak yorumlar ²².

(Süleyman) Marks'ın yabancılaşma teorisi fikrî temelini Süleyman'ın emek bahsinde bulur. Süleyman, Vaiz kitabında ulaştığı hikmeti alegorilerle anlatır. Doğaya ait olgulara işaret ederek, sürecine katılmadığı varoluşsal gerçeklerin insan için geçici ve dışsal olduğunu, ancak tümüyle kendisine ait olan ve emeğini çektiği eylemlerin kalıcı ve içsel olduğunu belirtir. Doğa, kendinde doğa olarak insana huzur veren bir gerçekliğe sahip değildir. Hatta sürekli kendini tekrarladığından tinsel olanın karşısı bir durum sergiler. Bu aynılık ve kendini bilinçsizce tekrarlayış *olumsuzdur*. İnsan için asıl olan kendi emeği ile kazandığı sevinçtir. ²³

¹⁹ Tanah, *Eyüp* 1:1

²⁰ Tanah, *Eyüp* 38:1

²¹ Tanah, *Eyüp* 42:12

²² Örnek için Muhyiddin Arabi, *Fusûsu'l Hikem*.

²³ Tanah, *Vaiz* 3:22

Bu sevinç emek vasıtasıyla kişinin kendini yaratım sürecine tanıklığından ve bütünün sezgisinden kaynaklanır. İnsan ancak emeğini taşıdığı olguyu tanır ve kavrar. Eğer bu tanıklığa sahip değilse, hayat dert ve üzüntü ile doludur²⁴. Ne bilginin ne de imanın bir değeri olabilir. Yine de emek bilinçli bir *eylem* olmak zorundadır. Bilinçsizlik insanı kendi emeğine yabancılaştırır. Emeğine yabancılaşan insan, kendi varoluşuna yabancılaşır. Bunun farkındalığına *hikmet* denmektedir. Süleyman'ın yabancılaşması, emeğin özünde bilinçli eylemin olduğunun ve bunun insana yegâne sevinç veren durum olduğunun farkındalığı onu *hikmetin* keşfine götürmüştür.

(Davud) Davud'un öyküsünde ne Tanrı takdiriyle meshedilmiş bir kral ne de bir peygambere yakıştırılmayacak hadiseler rastlanır. Davud güçlü bir kraldır. Savaş meydanlarında muzafferdir, ancak moral hayatın gerektirdiği erdemler onda bulunmaz. Krallığın verdiği güçle dilediğini yapabilmekte ve bu yapabilirlikleri içinde şuarsuzca yaşamaktadır. Davud'un öyküsünde onu uyandıran ve kendi kurduğu krallığa yabancılaştıran kişi Natan'dır. Natan, Davud'u eleştirmemiş ama bir mesel vasıtasıyla içinde bulunduğu çelişkiyi kendi ağzı ile dile getirtmiştir²⁵.

Kitapta, Davud'un savaşlarla dolu hayatı içinde kısaca geçirilen bu bölüm Davud'un ilerleyen yaşında kendi üzerine dönmeye ve gücünü sorgulamasına yönlendirir. Bir kral olarak kılıcı kendi çıkarı için kullanmaktan, adaletin tahsis edilmesine dönüştüren süreçte, o kılıcın kendisini de boyun eğdirdiğini gördü. Hâlbuki bu ifadeyi, vicdanı sızlamaksızın kendi emriyle öldürttüğü askeri için kullanmıştır.²⁶

(Yunus) Yabancılaşmanın toplumsal olduğu gibi içsel olan yanı da teolojik ifadelerde önemli bir yer tutar. Kavramın, varlığın tamamına yayılması içsel ve dışsal olarak yapılan ayrımları bir anlamda geçersiz kılar. Yine de yabancılaşmanın öznel bir boyutunun da olduğu inkâr edilemez. Yunus'a gelen ilâhî emrin –ki bu fitrat olarak da düşünülebilir, öznel temayüllerle çelişmesi içsel bir yabancılaşmayı da yanında getirir. Yunus örneğinde olduğu gibi ilâhî emre veya fitrattan gelen *tümel itkiye* yabancılaşma onu balığın karanlık karnı ile simgelenen kendi içine döndürmüş, nihayetinde bu karanlıktan kurtulması onu *takdirin* farkındalığına yükseltmiştir.

(Zekeriya) İsa, Tanrı'nın kelimesi ve kendinden üflediği ruhtur. Yahya ise onun habercisidir. Yahya ve İsa'da beliren bu nitelikler birçok yönüyle ele alınmakta ve yorumlanmaktadır. Yine de Yahya'nın babası Zekeriya açısından, asıl nokta *kelimenin* mahiyetidir. Zekeriya, “zıkr” kelimesinden gelir ve *anmak, hatırlamak* anlamlarını taşır. Bu da kelime olan İsa'nın kimin dilinde olduğuna ve onu müjdeleyen Yahya'nın kim olduğuna bir işaretir.

Zekeriya mânevi, yani mânâyı taşıyan insanı simgeler. “Oğul” ile simgelenen *anlayış* kendisine ihsan edilmeden önce karısı Elizabeth kısırdır. Bu kısırlık mânâyı yabancı olmaktadır. Tanrı'ya *inanç* ve *din* ile bağlı olmasına karşın Cebrail'i dinlememesi ve ona iman etmemesi *anlayışa* olan yabancılığından kaynaklanır. Ve bu yabancılığı kendi öyküsünde dilin bağlı olması ve söz söyleyememek olarak belirir²⁷. Zekeriya'nın yabancılığı aşması ve yeniden *dine* bağlanması, “dilde yabancılığın” ardından mânâyı keşf olarak tecelli eder ve Zekeriya'nın *dili* çözülür.²⁸

(Yahya) Museviliğin toplumsallığının karşısında İsevî öznellik bulunur. İsevilikte bu içe dönüşün haberi Yahya ile bildirir. Yahya'nın söylemi dünyevilik olarak algılanan tüm yaşantıların inkârıdır. Bu tavır, hazza dönük yaşantıların tümünü içine alan, bir anlamda içtepinin olumsuzlanmasıdır. Yahya ile olumsuzlanan haz, kendini dirimliliğin ilkesine taşır. Yahya dünyaya ve onda içerilen tüm hazlara yabancılaşır. Ama bu yabancılaşma kendini (geçici de olsa) varoluşsal bir boyutta; hayatın dirimliliğinde temellendirmesini sağlar. Yahya, bu ilke ile anılır.²⁹

(İsa) Yabancılaşmanın Yahya'da belirginleşen içsel boyutu, İsa ile ruhsallığın sınırına taşınır. Pavlus'un aktarımlarıyla oluşan İsevî imge, toplumsal ve kimliksel yabancılaşmanın ötesinde, bedenî yabancılaşmayı dile getirir. Bu aşamada beden, tinselliği gölgeleyen bir perde gibi algılanır. Arı tinselliğe yapılan bu çağrı, bedeninin tinsel açıdan soyutluğunu ve *olumsuzluğunu* ortaya koyar.

²⁴ Tanah, *Vaiz* 1:18

²⁵ Tanah, *II. Samuel* 12:1-10

²⁶ Tanah, *II. Samuel* 12:25 “Ve Davud ulağa dedi: Yoab'a söyle, bu şey gözünde kötü görünmesin, çünkü kılıç bazen bunu bazen şunu yer...”

²⁷ İncil, *Luka* 1:5-25

²⁸ İncil, *Luka* 1:64 “Onun ağzı hemen açıldı, dili çözüldü, Allah'a hamdederek söz söyledi...”

²⁹ İbrance *Hayim*, Arabi karşılığıyla *Yahya* “Hayy olan”, “hayat sahibi” anlamına gelir.

Yine de İsa, bir bedeni olduğu için nefret içinde değildir. Çoğu takipçisi gibi bedeni hakir gören, ondan öğrenden bir tavrı yoktur. *Günah* olarak işaret ettiği insanî eylemler, belirli olgulara işaret eder ve bu olgular iradede temellenir. Günah, bedene değil ama düşünceye aittir ve beden günahla işaretlenen olgulara ilgisizdir³⁰. İsa'da öne çıkan farkındalık, bedenın tinsellik açısından yetersizliğidir. Onun söyleminde *ruh*, bir beden olmaksızın varlığını sürdürür. İsa'nın bu söylemi onu bedenle hepten yabancılaşmaya ve onu kendi dışına itmeye götürür. Böylece fiziksel beden (ruh için) *kötü* değil ama *önemsizdir*. Bedenî ölüm ve ardından gelen ruhsal diriliş bir anlamda ruhun bedene olan üstünlüğünün ispatı olduğundan, İsa, bedene yabancılaşmayı ve onu terk etmeyi talep eder. Neticede bu yabancılaşma ruhsal doğumun keşfini beraberinde getirir.

(Ali) İmam Ali'nin yabancılaşması eşyaya karşıdır. Onda ortaya çıkan, bir memleketi veya mevcut bir durumu terk ediş değil ama algıdaki parçalılığa yabancılaşmadır. Tevhîd denilen varlık birliğinin temelinde, tikellere olan bu yabancılaşma yer alır. Tek tek şeyler tanımsızdır, dolayısıyla varlığın birlik ve bütünlüğü anlamına gelen Allah isminin karşısındadır. Ali'nin ifadelerinde beliren eşyadaki bu parçalılık, ona bakanın bakışındaki noksanlıktan ileri gelir. Ve tasavvuf bu farkındalığın üzerinde bina olur: Ayrılıkları kaldırıp, birlikte buluşmak.

Ali, Muhammed'in söyleminde beşeri bir kişilik olmanın yanında ilmin kaynağına işaret eden özel bir isimdir. Ali (ğâli) ismi Arapça *yücelik*, *aşkılık* anlamına gelir. Bu aşkılık tekil şeylere, tikel biçimlere, ayrıık şuurlara aşkınlıktır. Ali'nin ilim ile bir tutulması, bu ayrılıkların ilmi bir cihette tevhide geleceklere yönündedir. İslam teolojisinde ilim, varlığın bilgisine işaret etmez. İlim varlığın aynıdır. Böylece Ali'de işaret edilen yabancılaşma, *şeylerden tevhide geçişi* gösterir.

(Muhammed) İslamî şuur ve *teslimiyet* olgusu, bu dinin kendini ifade ettiği biçimde anlaşılması önemlidir. Muhammed, peygamberler içinde bir peygamber değil, ancak tüm peygamberleri birer olgu olarak kendinde taşıyan kâmil insan şuurudur. Kur'an-ı Kerim'de nebiler, Tanah'ta olduğu gibi olumsuzluklarıyla birlikte anılmaz. Zira Kur'an nebilere ve nübüvvetlerinin günahahtan arındığı bir *ahiret kitabı* olarak tanımlanır³¹. Yine bu anlayışa göre Muhammed, nübüvveti tüm olgularıyla kemâle erdirir. Yani her bir nebînin yaşam olgusu ve deneyimleri Muhammed'de içerilir. Böylece birbirine yabancı olan bir durum, bir kavram, bir bilinç durumu kalamaz.

Denilebilir ki, Muhammed dinsel, kültürel, sosyal her nevi ayrılığa yabancılaşarak bu *birliğe* ulaşmıştır. Zira kitabında kendisinin dalâlette bulduğu, ancak Allah'ın ihsanı ile hidâyete erdirildiği bildirilir³². Bu sûrede *dalâlet* eksiklik, yetimlik, fakirlik olarak da ifade edilmektedir. Bundan kasıt, şuurun belli kabullere bağlanmasıdır. Muhammed'in yabancılaşması bu ayrılık kabullerine yabancılaşarak onu marifete (irfana) taşır.

Sonuç; teolojik bağlamda *yabancılaşma*, sınırlı gerçekliğin dışına taşma yoluyla kişiyi kendini keşfine taşıyan bir bilinçlenme sürecidir. Yine bu anlayışa göre her nevi olumsuzluk, olumlu bir yeniliğin ön safhası durumundadır. Yabancılaşma, tanışmanın bir ön şartıdır ve şüphesiz öz bilinç kendini bu ayırıda bulur.

*Gelin tanış olalım, yad isek bilişelim.
Sevelim sevilelim. Dünya kimseye kalmaz.
(Yunus Emre)*

³⁰ Bu konuyla ilgili Galatyalılar 4. Bab geçmişten gelen tercüme problemi nedeniyle "beden" ile "nefs" kavramlarını karıştırmış ve bu inanç sistemindeki kişileri yanlış yönlendirmiştir.

³¹ Metin Bobaroğlu

³² Kur'an-ı Kerim, *Duha Sûresi* 93/7 " Ve vecedeke dâllen fe hedâ"