

**T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**MUHAMMED ARKOUN'UN
MODERN İSLAM DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ**

Serdar MİNTAŞ

**Danışman
Prof. Dr. Adil ÇİFTÇİ**

İZMİR - 2015

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Muhammed Arkoun’un Modern İslam Düşüncesindeki Yeri” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

....../....../2015

Serdar MİNTAŞ

YÜKSEK LİSANS
TEZ/ PROJE ONAY SAYFASI

Üniversite : Dokuz Eylül Üniversitesi 2008800402
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Adı ve Soyadı : Serdar MINTAŞ
Tez Bağı : Muhammed Arkoun'un Modern İslam Düşüncesindeki Yeri

Savunma Tarihi : 09.04.2015
Danışmanı : Prof.Dr.Adil ÇİFTÇİ

JÜRI ÜYELERİ

<u>Ünvanı, Adı, Soyadı</u>	<u>Üniversitesi</u>
Prof.Dr.Adil ÇİFTÇİ	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
Yrd.Doç.Dr.Bülent ÇELİKEL	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
Yrd.Doç.Dr.Hakkı KARAŞAHİN	İZMİR KATİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ

İmza



Oybirliği (X)
Oy Çokluğu ()

Serdar MINTAŞ tarafından hazırlanmış ve sunulmuş "Muhammed Arkoun'un Modern İslam Düşüncesindeki Yeri" başlıklı Tezi () / Projesi () kabul edilmiştir.

Prof.Dr. Utku UTKULU
Enstitü Müdürü

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi
Muhammed Arkoun'un Modern İslam Düşüncesindeki Yeri
Serdar MİNTAŞ

Dokuz Eylül Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Felsefe ve Din Bilimleri Programı

Modern İslam Düşüncesi, Müslüman toplumlarda yaşayan ilim ve fikir adamlarının; din, toplum, medeniyet, kültür, felsefe ve benzeri konularda ürettikleri görüşlerin, kanaatlerin ve bilgilerin tamamını kapsar.

Modern İslam Düşüncesi, “bugüne İslam diye gelen din” hakkında sorgulama yaparken doğal olarak İslam’ın kitabı olan Kur’an’ı tek ölçüt olarak ele almaktadır. Zira Kur’an, yorumlamada her ne kadar geleneksel dini ilimlerin tahrifatına uğramış olsa da, metin olarak bozulmadan bugüne intikal etmiştir. Bu kaynak dışında, başta sünneti oluşturan hadisler olmak üzere fikhî, kelami, mezhebi, tasavvufi tüm dini metinler ve bu metinler etrafında oluşmuş usuller, anlayışlar ve kurumlar modernistlerin tenkit odakları olmaktadır. Modernistlere göre sadece Kur’an’dan ilham alınarak çağdaş sorunların üstesinden gelinebilir. İslamiyet’in yeniden zamana damgasını vurması ancak bu metotla gerçekleştirilebilir.

Bu çalışmada Modern İslam Düşüncesinde önemli bir yere sahip olan Muhammed Arkoun incelenmiştir. Arkoun, Kuran çalışmalarıyla şöhret bulmuştur. Bütün yönleriyle ele alınmaması Arkoun’un Türkiye’de eksik tanınmasına neden olmuştur. Arkoun’u İslam, Kur’an, Sünnet, Felsefe, Tarih, Laiklik ve Siyaset çerçevesinde ele alarak bu eksikliği gidermeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: İslam, Kur’an, Sünnet, Laiklik, Tarihsellik, Siyaset, İslam düşüncesi, modern dönem, Müslüman düşünür.

ABSTRACT

**Master's Thesis
The State of Muhammad Arkoun in the Modern Islamic Thought
Serdar MİNTAŞ
Dokuz Eylul University
Graduate School of Social Sciences
Department of Philosophy & Religion Sciences
Philosophy & Religion Sciences Master Program**

Modern Islamic Thought covers the whole of convictions and information of Muslim scholars who lives in Muslim societies on religion, society, civilization, culture, philosophy and so forth.

Modern Islamic Thought takes the Qur'an as the only measure when inquiring about "the religion which is named Islam today". Indeed, the Qur'an has been referred to as an intact text today although in the classical interpretation it has been tampered. This outside source, especially circumcision, including constituent fiqh tradition, theological, sectarian, all religious texts and mystical texts formed around these methods, insights and criticisms of modernist institutions are further focus. According to the modernist inspired contemporary issues only from the Qur'an can be overcome. Time stamp of Islam again, but this method can take place.

In this study, which has an important place in modern Islamic Thought Mohammed Arkoun was investigated. Arkon, has found fame with Qur'anic studies. Arkoun to be addressed in all aspects missing in Turkey has led to recognition. Arkoun Islam, Qur'an, Sunnah, Philosophy, History, Secularism and Politics in the framework will try to correct this deficiency by taking.

Keywords: Islam, Qur'an, Sunnah, Secularism, Historicity, Politics, Islamic thought, the modern era, Muslim thinkers.

**MUHAMMED ARKOUN’UN
MODERN İSLAM DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ**

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ	ii
TEZ ONAY SAYFASI	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR	viii

GİRİŞ	1
a. Araştırmanın Amacı ve Önemi	1
b. Arkoun’un Eserlerinin Değerlendirilmesi	2
c. Araştırmanın İçeriği	5
d. Araştırmadaki Yöntem	6

**BİRİNCİ BÖLÜM
MUHAMMED ARKOUN’UN HAYATININ SOSYOLOJİK YORUMU**

1.1. GİRİŞ	10
1.2. CEZAYİR SERÜVENİ	12
1.3. FRANSA’DAKİ AKADEMİK HAYATI	15

**İKİNCİ BÖLÜM
MUHAMMED ARKOUN’UN DÜŞÜNCE SERÜVENİ**

2.1. GİRİŞ	17
2.2. MUHAMMED ARKOUN’UN YÖNTEMİ	18
2.3. MUHAMMED ARKOUN’UN DÜŞÜNCE ÇİZGİSİ	21

**ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
MUHAMMED ARKOUN’UN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE KULLANDIĞI
TEMEL KAVRAM VE KONULAR**

3.1.TEMEL KAVRAMLAR	32
3.1.1. İslam ve Müslüman	32
3.1.2. İslami Akıl	33
3.1.3. Düşünülebilir, Düşünülemez ve Düşünülmemiş	35
3.1.4. Ortodoksi	36
3.1.5. Ümmü’l-Kitap ve Kitap Toplulukları	39
3.1.6. Mit ve Mitoloji	40
3.1.7. Mütahayyel	43
3.2.TEMEL KONULAR	45
3.2.1. Kur’an Anlayışı	45
3.2.1.1. Kur’an’ın Cem’ine Bakışı	51

3.2.1.2. Halkul Kur'an Yaklaşımı	53
3.2.2. Kur'an ve Vahiy İlişkisi	55
3.2.3. Kur'an ve Tefsir İlişkisi	58
3.2.4. Kur'an, Sünnet ve Hadis Üzerine	60
3.2.5. Kur'an'ın Kadın Yaklaşımı	62
3.3. İSLAM	66
3.3.1. İslam ve Tarihsellik	66
3.3.2. İslam'da Ruhani Otorite ve Güç İlişkisi	72
3.3.3. İslam'da İnsan Hakları Üzerine	74
3.3.4. İslam'da Kişi Düşüncesi	76
3.3.5. İslam'da Ruhbanlık Üzerine	79
3.3.6. İslam'da Hac Düşüncesi	80
3.3.7. İslam, Laiklik ve Atatürk Üzerine	82
3.3.8. İslam'da Tasavvuf Düşüncesi	88
3.3.9. İslam'da Fundamentalizm ve Temellendirme İlişkisi	90
3.4. UYGULAMALI İSLAMBİLİMİ	93
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	
MUHAMMED ARKOUN'UN DÜŞÜNCESİNE YÖNELTİLEN	
ELEŞTİRİLER	
4.1. Öğrencisi Haşim Salih	99
4.2. Necdet Subaşı	101
4.3. Ali Bulaç	103
4.5. Fethi Ahmet Polat	106
SONUÇ	109
KAYNAKÇA	112

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
ev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
s.	: Sayfa numarası
ss.	: Sayfalar arası
vd	: ve diğerkleri
vs.	: ve saire
yay.	: yayınları, yayınevi
Yay. Haz.	: yayına hazırlayan

GİRİŞ

a. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Dayandığı temel düşünce, geleneksel kurumların zamanlarının artık dolduğu, bu nedenle bunları terk ederek çağdaş değerlere uygun yeni bir kültür ve anlayışın geliştirilmesi gerektiği olan “Modernizm, ana hatlarıyla XIX. yüzyılın ikinci yarısında ve XX. yüzyılın ilk çeyreğinde hüküm sürmüştür.”¹ İletişimle devletlerarasındaki duvarlar yıkılarak toplum ve bireyler, dünyada var olan her hareket ve oluşumun etkisine açık hale gelmiştir. İletişim araçları, bireye bütün bir dünyayı ve içinde olanları bilme avantajı sağlarken; aynı zamanda onu, dünyadaki tüm tehlikelerle yüz yüze getirmiştir. Bu, küreselleşmenin bir yüzüken diğeri de küreselleşmenin ekonomik, siyasi ve askeri alanlarda zayıf olan toplum ve ülkelerin güçlülere bağımlı olması veya yapılması gibi öteki yüzüdür. Öte yandan “batılı düşünce merkezleri ellerindeki mali ve teknik güçle kendi ülke ve kişisel çıkarları doğrultusunda ürettikleri bilgileri, iletişim araçları ile bütün dünyaya yaymakta oldukça başarılıdır. Bu durum, sadece teknik ve pozitif bilimlerde değil sosyal bilimlerde de geçerlidir.”²

İslam coğrafyası, birkaç yüzyıldır kendisini de etkisi altına alan bu ‘Batı Modernizmi’nin ‘modern sunum’larına nasıl karşılık vereceği ve bu karşılık vermede kimliğini kaybetmeden nasıl ayakta kalacağı konusunda şaşkındır. Yeni durum karşısında Müslüman modern aydınlar, iki tavır ortaya koymuşlardır:

1. Batılı değerleri kabul etmeyi; çağdaş medeniyet seviyesine ulaşmanın ve ilerlemenin tek yolu görenler,
2. Kendi değerlerini üstün gören, ancak Batının bilim ve tekniğini almanın gerekli hatta kaçınılmaz olduğunu düşünenler.³

Batılı gibi olmaya karşı ciddi fikri eleştiri ortaya koyan kişilerden oluşan ikinci görüş sahipleri, bir geleneği ve birikimi olan medreselerden yetişmiş olmalarına rağmen batıya ilgi duyarlar. Yabancı dil öğrenmeleri bunlara Batı düşüncesini

¹ Uyar, Mazlum vd., **İslam Mezhepleri Tarihi**, Açıköğretim Fakültesi Yay., Ed: M.Ali Büyükkara, Eskişehir, Eylül 2010, s. 227.

² Karadaş, Çağfer, **Çağdaş İslam Düşünürleri**, “Muhammed Arkoun”, Fethi Ahmet Polat, Yay. Haz: Hüseyin Kader, İkinci Baskı, 2010, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007, s. 34.

³ Karadaş, s. 30.

birinci elden takip etme imkânı sağlamaktadır. “Batının bilim ve tekniğine itirazları bulunmayan, hatta bunları ortak beşeri ürün gören bu kesim, kültür, sanat, hukuk ve gelenek söz konusu olduğunda farklı bir tavır ortaya koyarlar.”⁴

“İslam düşüncesi” denildiği zaman, Kur’an-ı Kerim ve Hadis çerçevesinde mümin ve Müslüman bilgin, düşünür, aydın ve sanatkârların ürettikleri bilgiler, bilimler, görüşler ve geliştirdikleri “dini-manevi kültürel hayat”⁵ ile felsefe, mantık, tıp, metafizik, zooloji, biyoloji, astronomi, botanik, aritmetik, geometri, fizik, kimya, tarih, coğrafya gibi “aklî, felsefî ve tecrübî ilimler” akla gelir. “Aklî ilimler”, “felsefî ilimler” gibi isimler alan bu ilimler belli bir dinin ve kavmin malı olmayıp insanlığın ‘ortak malı’ ve ‘mirası’dır. Müslüman ilim ve fikir adamlarının katkıları veya bu tür düşünce hareketlerinin Müslüman toplumda gelişerek varlığını devam ettirmeleri sebebiyle İslamî düşünce olarak görülmektedir.⁶ Kendini bir ‘düşünce tarihçisi’ olarak gören Muhammed Arkoun, yukarıda sayılan ilimlerin bütününe kapsayan bir bakış açısına sahiptir.

Yukarıdaki kısa girişimizden sonra araştırmamızda amaçladığımız, din bağlamında geleneksel ön kabullerimizi reddeden ve farklı bir bakış açısını gündemimize kazandırmaya çalışan Arkoun’u, düşüncelerinden hareketle tanımaya yardımcı olmak; onun kimi ilginç görüş, eğilim ve kavramlarını ele almak ve modern durum ile geleneğin ana kaynakları arasındaki çelişkiyi görerek buna nasıl mukabelede bulunduğu sosyolojik açıdan yorumlamaktır. Düşünce evrenimizin yakalamakta güçlük çektiği, atladığı ya da yazarının niyetini yeterince yansıtamadığımız durumlar söz konusu olabilmektedir. Bu türden sorunlar ancak, konuların farklı bakış açılarından hareket edenlerin ilgi ve yoğunluğuyla çözümlenebilir.

b. Arkoun’un Eserlerinin Değerlendirilmesi

Arkoun’un, Türkiye’nin Batı dünyasında öne çıkmış Müslüman ilim adamlarıyla kıyaslandığında kuramsal düşüncesinin Türkiye’de yaygın olmaması sebebiyle İlahiyat Fakülteleri’nde yeteri kadar tanındığı söylenemez.

⁴ Karadaş, a.g.e., s. 31.

⁵ Karadaş, a.g.e., s. 37.

⁶ Karadaş, a.g.e., s. 39.

Arkoun'un eserlerinin büyük bölümü Fransızcadır. Sadece bir eserinin "el-Fikru'l-Arabî" çevirisine yazdığı önsözü Arapça kaleme almıştır. Bununla birlikte, eserlerinin neredeyse tamamı Arapçaya çevrilmiştir. Arap asıllı olmasına rağmen, neden Arapça yazmadığı hususunda birçok suale muhatap olan Arkoun; "Arapça yazmıyorum çünkü ortam ve Arapçanın bilimsel yeterliliği müsait değildir." demektedir. Ona göre dil olmadan düşünce, düşünce olmadan dil olmaz. Özellikle Arapça söz konusu olduğunda Arkoun şöyle devam eder: "Mesela, bugün Arap Dilinde birçok kavram yoktur. Nedeni, Arapçanın yetersiz oluşundan değil, düşüncenin geri oluşundan ya da baskılara maruz bırakılmasındandır. Örnek vermek gerekirse Batı dilinde, modern düşünce açısından son derece normal olan 'Allah problemi' kavramı, asla Arapça'da seslendirilemez. 'Ortodoksi' kelimesinin olmayışı da böyledir. Zaten Arap düşünürlerinin birçoğunu Batı'ya yönlendiren sebep de bu özgür düşünce ve dildir. Ancak Arap Dili, bugün için ilmî yeterlilik açısından arzu edilen bir gelişme gösterememiştir. Maalesef bilim dünyasındaki kavramları takip etmede ve üretmede şu an çok geridedir. Bir başka sebep de Arap dünyasındaki mevcut ortamla ilgilidir. Bugün Arap ülkelerinde, özgürce yazıp çizebilmek artık imkânsız hale gelmiştir."⁷ Dolayısıyla Arapça yazmamasını; bu dilin modern bilimlerdeki gelişmeleri takip edememiş olması ve günümüzde Arap dünyasının, siyasî açıdan, özgür düşüncelere yer veren yapılara sahip olmamasıyla izah eder.

Arkoun her ne kadar yazılarını Fransızca kaleme alıyor olsa da çalışmaların Arap dünyasına intikali çok kısa bir süre içerisinde gerçekleşmiştir. Haşim Salih tarafından yapılan çevirilerin birçoğunu, Arkoun gözden geçirmiştir. Kendisi hem bu çalışan öğrencisini övmekte, hem de her türlü çabaya rağmen, tam anlamda bir başarının sağlanamadığını bir kitabının çevirisi münasebetiyle şöyle ifade etmektedir: "Haşim Salih kitaplarımın çevirisini başarıyla yapıyor. Ancak yine de Fransızcada kullandığım birçok ıstılahın, Arapça karşılıklarının tartışılması gerekiyor. Ben de bu durumu bildiğim için mütercimden, bolca not düşerek çeviride bulunmasını istedim. Tüm bu önlemlerimize rağmen, pek çok Arap okur beni yanlış anladı."⁸

⁷Polat, Fethi Ahmet, **Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar**, Yay. Haz: Hüseyin Kader, İkinci Baskı, 2010, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007, s. 58.

⁸ Polat, a.g.e., s. 59.

Ardından Arkoun, “okuyucudan istirhamımız, müellif ve mütercimin samimiyetine güvenmesidir. Neticede her ikisi de hak üzere yardımlaşmaktadır”⁹ diyerek tercüme konusundaki hassasiyetini ifade etmektedir.

Mütercimin bizzat kendisi de Arkoun’un kitaplarını çevirirken dikkat ettiği hususları ve kullandığı ıstılahları anlattığı bir makalesinde; “birçok kavramı değiştirmek zorunda kaldığım oldu. Örneğin, Foucault’daki “episteme” kavramına karşılık olarak önce, olduğu gibi Fransızcası’nı Arabî harflerle yazdım. Daha sonra “el-manzûmetü’l-fikriyye” şeklinde çevirdim ve en nihayet, “nizâmu’l-fikr” demenin daha uygun olacağına karar verdim”¹⁰ diyerek karşılaştığı zorluklara ve çeviride gösterdiği hassasiyete dikkat çekmektedir. Hatta Salih, kimi zaman yaptığı çevirilerle ilgili olarak Arkoun’la tartışmış ve ondan ayrı düşünerek daha değişik karşılıklar koyabilmiştir.

Öte yandan Haşim Salih’in, Arkoun’un fikrî yapısını tanıtmada bir kılavuz gibi yararlanılacak bir makalesi vardır. Yirmi iki sayfalık bu makale, Arkoun’un Batı düşüncesinde yararlandığı kaynakların dökümü mahiyetindedir. Çalışma incelendiğinde, Arkoun’un eserlerinde, çok detaylı bir Batı Düşünce Tarihi ürünü ile karşı karşıya olunduğu anlaşılabacaktır. Şunu belirtmek gerekir ki, neredeyse tamamı Fransızca olan bu eserlerin birçoğu, değişik dünya dillerine tercüme edilmesine karşın, henüz Türkçeye kazandırılmamıştır. Bunun nedeni Türkiye’de bu çalışmalara olan ilgisizlikten dolayı yeterince Arkoun’un değerlendirilememesi gösterilebilir. Arkoun’un önde gelen kitapları şunlardır:

1. el-Fikru’l-İslâmî: Nakdün ve içtihat: Kitap iki cilt halinde düşünülen serinin ilkidir. Diğeri ise; “el-Fikru’l-İslâmî: Kırâe îlmiyye” dir. 1990 yılında ilk, 1992 yılındaysa ikinci defa Arapçada basılan üç yüz otuz dokuz sayfa hacmindeki bu kitabın da mütercimi, Haşim Salih’tir. Aynı kitap, 1999 yılında Hakan Yücel tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Kitap temel olarak, İslam hakkında merak edilen konuları çeşitli soru başlıkları altında vererek, bunları makale çapında cevaplandırmaktadır. Yirmi bir tane soru ve cevaptan oluşan çalışmada İslam’ın temel epistemolojisini elde etme araçları olan Kur’an, Sünnet ve diğer bilgi araçları tanıtılmaya çalışıldığı gibi; İslam’da kadının konumu, İslam’ın ruhbanlığa bakışı ve sufiliğin durumu gibi,

⁹ Polat, a.g.e., s. 59.

¹⁰ Polat, a.g.e., s. 60.

çağdaş dünyanın cazibe alanlarına giren konular da yine modern bir gözle anlatılmaya çalışılmaktadır.¹¹

2. mine'l-İctihâd ilâ Nakdi'l-Akli'l-İslâmî: Bu çalışma bir risale çapındadır ve yüz on sayfadır. İlk baskısını 1991 yılında yapmış olan bu kitabın mütercimi, Haşim Salih'tir. Arkoun'un, Türkçeye de çevrilen kitabı "Kur'an Okumaları"nın 323-354. sayfaları arasında bulunmaktadır. "Lectures de Coran" 1982 Paris baskısında olmayan bu bölüm, 1991 Tunus baskısından alınarak Türkçeye kazandırılmıştır.

Arkoun'un bu risalesi, Nisâ ve Bakara surelerinde geçen "kelâle" ayetlerinin değerlendirilmesi ile ilgilidir. Bu değerlendirmeler, Amerikalı David S. Powers adında genç bir araştırmacının, İslam Miras Hukuku ile ilgili hazırlamış olduğu bir doktora teziyle gündeme gelmiştir.

3. Kur'an Okumaları: Fransızca aslı ilk defa Paris'te 1982 yılında basılan bu eserin tümüyle tercümesi sadece Türkçede yapılmıştır ve Arkoun'un Türkçeye kazandırılan ilk eseridir. Ahmet Zeki Ünal tarafından 1995 yılında 354 sayfa olarak İnsan yayımları arasında ilim dünyasına kazandırılan bu eser, hem 1982'deki Paris, hem de 1991'deki Tunus baskısı göz önünde bulundurularak tercüme edilmiştir. Arkoun'un genel olarak düşünce sistemini yansıttığı gibi, Kur'an hakkındaki görüşlerinin önemli bir kısmını da kapsamaktadır. Kitap temel olarak, Kur'an'ın ideolojik okunmasına, her iki dünya tarafından da duyulan tepkinin bir yansımasıdır.¹²

c. Araştırmanın İçeriği

Araştırmamız, XX. yüzyıl Müslüman coğrafyasındaki düşünsel sıkıntıları ve manevi boşlukları gören ve bunlara mukabelede bulunan bir düşünce insanını tanıtmaya yoğunlaşmaktadır. Muhammed Arkoun'un hayatı ile yorumcu yönü bütünsellik teşkil eder. Çünkü onun hayat serüveni kadar akademik serüveni de sıkıntılı geçmiştir.

İlk Bölüm'de, incelediğimiz düşünürün hayatının sosyolojik bir yorumunu sunmaya çalışacağız. İkinci Bölüm ise, onu Arkoun yapan düşünce yöntemini ve bunun felsefi temellerini ortaya çıkarmaya yöneliktir. Bu Bölüm, onun diğer Bölümlerdeki kavramları ele aldığı anda bunları nasıl yorumladığına, işlevini yitirmiş soyut

¹¹ Polat, a.g.e., s. 61-63.

¹² Polat, a.g.e., s. 66-67.

kavramları tarihsel zeminine oturttarak nasıl işlev kazandırdığına düşünsel bir dayanak sağlayacaktır. Üçüncü Bölüm tezimizin ağırlık noktasını oluşturmaktadır. Bu bölüm, Arkoun'un eserlerinde ele aldığı temel konulara ait olan bölümdür. Arkoun'u tam anlamıyla bu Bölüm'de tanıtacağımızı umuyoruz. İslam, din, Kur'an, sünnet vb. klasik konular ile insan hakları, laiklik, birey, hukuk gibi modern sorunlara getirdiği açıklamaları bu Bölüm'de ele alacağız. Dördüncü Bölüm'ü ona yöneltilen eleştirilere ayıracağız.

d. Araştırmadaki Yöntem

Çalışmamızın temel amacı Arkoun'u tanımak ve tanıtmak olduğundan dolayı, onu ilk önce anlamamız gerekmektedir. Sosyoloji disiplininde anlama söz konusu olduğunda akla ilk gelen yaklaşım "Anlayıcı/Yorumlayıcı Paradigma"dır.

Anlayıcı yaklaşım, "toplumsal gerçekliği, ona bilfiil katılanların bakış açılarından anlamak" ise, Arkoun'u anlamının yöntemi de hem metin, hem insan, hem toplum, hem de sosyal-tarihsel olaylar olsun, konuyu "kendi açılarından anlamak"tır. Arkoun'u sadece bir Cezayir vatandaşı olarak anlayamayacağımız gibi onu sadece bir Fransız vatandaşı olarak da anlayamayız. Dolayısıyla böyle bir yöntem bizi değer yargıları vermekten alıkoyar."¹³

Anlayıcı yaklaşım, "incelemeye konu olan insanlar hakkındaki bilgilerimizin onların söz ve eylemlerinde yüzeyde gösterilen, görüleni çıplak 'gözlem' yaparak açıklamaya girişmez. O, ne ilk bakışta gösterileni, görüneni ve görüleni ne de araştırılan öznenin, onlarla 'ne demek ve yapmak istediğini' yani öznel dünyasını bir yana bırakarak; 'araştıran özne'nin öznel dünyası ve bilinç süreçleriyle onlara anlam giydirmez."¹⁴

"Anlamak, sözün veya eylemin bağlamını anlamak; anlatmak kendi bilimsel bağlamımızda anlatmaktır. Araştırmacı neyin nerede yapıldığını ve söylendiğini kavradıktan sonra, kuramsal ve kavramsal çerçevesinde yorumlar, anlatır."¹⁵

¹³ Çiftçi, Adil, **Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek**, 2. Baskı, 2001, Ed: M. Sait Hatipoğlu, Kitabiyat Yayınları, Ankara, Mart, 2000, s. 17.

¹⁴ Çiftçi, Adil, **Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi İçin Uzanımları-Empirik Bir Deneme-**, Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2004, s. 61-62.

¹⁵ Çiftçi, a.g.e., s. 64.

Sosyolojik bakış açımız olan Anlayıcı yaklaşım, Çiftçi'nin dediğine göre, "Leopold von Ranke, Johann Gustav Droysen, Wilhelm Dilthey ve Max Weber tarafından önce tarih araştırmaları metodolojisinde geliştirilmiş sonra güncel taşınmış 'Sezgisel Verstehen', tarih araştırmacısını geçmiş toplumların varoluşlarına veya hayatlarına anlam veren değerlerin tam özüne götürme kabiliyetiyle benimsenmiştir."¹⁶

Anlayıcı yaklaşımımızın temel felsefî kaynakları, "Adcılık (nominalist), İstemcilik (voluntarist), Anti-Pozitivist ve İdeografik"tir. Nominalist Anlayıcı yaklaşıma göre dinsel dünyamız "işte-orada-duran bir kendinde- varlık" olmayıp tekil insan zihinlerinde bağımsız bir gerçeklik değildir. İnsanlar gündelik hayatta karşılıklı ilişkilerle bir "din dili" oluştururlar. Dinî dünya bir bilinç ürünüdür. Dinsel dünyamız bir kavram olup bu kavramın tek başına bir gerçekliği yoktur. Hayatımızı anlamlı kılabilmemiz için dini gerçekmiş gibi gösteren tekil bilinçler vardır. Bilinçlerden ayrıklığı ancak düşünce olup temelde sadece bir adlandırmadan ibarettir.¹⁷

Çiftçi'ye göre, anlayıcı din sosyolosinin insan doğası varsayımı 'istemci' olup insanın dinsel dünya kurması kendi tercihindendir; bunu kurmakta özgürdür. Din, insanlar onayladıkları ölçüde varlığını devam ettirir. Geçmiş bilinçlerle kendi bilinci uymayan insan zorunlu olarak ihtilafa düşer. Öncelikle uyum kurmaya çabalar. Uyum kuramadığında dini yeniden tesis etme işine girer.¹⁸

Anlayıcı yaklaşımımızın dinsel dünyamızı anlamamıza ve bilmemize nasıl başlangıç yapacağımız, bulgularımızı nasıl aktaracağımız konusunda Çiftçi'nin önerisi "dışarıdan açıklama" değil; "içeriden anlama"dır. Ona göre, "bilgi, realist ontoloji ve determinist insan doğası anlayışıyla zaten-orada-var sayılan dinsel somuttan değil, onu var kılan ve varlığını sürdüren veya ona muhalif zihin süreçlerini anlama yoluyla kazanılır. Bu, tümüyle toplumsal dünya gibi, dinsel dünya bilgisinin kesin-sizliği, 'göreceliği' demektir."¹⁹

Anlayıcı yaklaşımımızın dinsel dünyayı inceleme yöntemi "ideografik"tir. İdeografik yöntem, evrenselci olmayıp evrenselci dinsel düzen ve düzenleme olgusunu kabul etmez. İdeografik tutum Çiftçi'ye göre, "her bireyi kendine özgü alarak,

¹⁶ Çiftçi, a.g.e., s. 62.

¹⁷ Çiftçi, a.g.e., s. 68-69.

¹⁸ Çiftçi, a.g.e., s. 70.

¹⁹ Çiftçi, a.g.e., s. 71.

elden geldiğince yaklaşarak ve ‘zihnini deşerek’ din algısı, dine dair ‘durum tanımı’ üzerinde yoğunlaşır.”²⁰

Anlayıcı yaklaşımın Klasik Sosyoloji’de karşılığı Weber’in “seçici uyuşum” kavramıdır. Çiftçi’ye göre “anlama yöntemi” toplumsal olgular arasındaki “seçici uyuşum” ile ilgilenir. Yani, “toplumsal fenomenlerin birbirlerini belirlemesiyle değil, birbirlerini bulması ile birbirlerine uyması ile”²¹ ilgilenir. Weber, “seçici uyuşum” kavramı yardımıyla bütün büyük dinlerin her bir tipi ile onların içinde bulunduğu her bir toplum tipinin ilişkisini de araştırmıştır. “Weber, bunu yaparken tamamen kendine özgü ve amel tipi olan ‘Protestanlık’ ile tamamen kendine özgü bir iktisadi zihniyet ve faaliyet tipi olan ‘Modern Kapitalizm’ arasındaki ‘seçici uyuşum’ ilgisini daha iyi anlamak ve anlatmak için’ yapmıştır.”²²

Yukarıdaki felsefi ve sosyolojik temellerimizi ortaya koyduktan sonra, tezimizi bu yöntem çerçevesinde şekillendireceğiz. Arkoun’a dışarıdan baktığımız zaman onun Cezayir’de çektiği sıkıntıları anlayamayız. Çünkü tezimizin sosyolojik yöntemine göre bu anlayıcı yaklaşımının felsefi tutumlarına aykırı düşebilir. Biz onu anlamaya çabalarken nominalist, istemci, Anti-Pozitivist ve ideografik yaklaşımları kullanmaya gayret edeceğiz.

Cezayir, bilindiği üzere, yıllarca Fransa’nın sömürüsü altında bulunmuştur. Fransa bu coğrafyaya geldiğinden beri Cezayirli rahatsız yüzü görmemiştir. Ekonomi, eğitim, siyaset, kültür hayatı Fransa’ya bağlıdır. Fransa’ya sorulmadan hiçbir iş yapılamamıştır. Bu keyfiyet, Cezayirli gençleri harekete geçirmiştir. Arkoun da bu gençlerin arasındadır. Yalnız Arkoun mücadelesini fikri olarak sürdürme gelmiştir. Fikri anlamda eleştirel düşünceyi temele alması, onun gençlik dönemlerindeki bu sıkıntılı hayattan kaynaklanır. Onun bu çırpınışları aslında mahkûm Cezayirlinin çırpınışıdır. Onun bu arayışları aslında Cezayirliye zihinsel özgürlük kazandırma çabasıdır. Onun bu özgürlük anlayışı, anlayıcı yaklaşımın felsefi tutumlarından “istemciliğe” denk gelir. O, sadece Cezayir için değil; bütün Müslüman dünyası için modern döneme mukabelede bulunur. “Kendi bakış açısından” sorunlar ele alınıp metinsel ve toplumsal bağlamlarına yerleştirildiğinde ancak Arkoun düşünsel hayatta

²⁰ Çiftçi, a.g.e., s. 72.

²¹ Çiftçi, Adil, **Din Sosyolojisine Giriş Ya da Meleklerle Ağıt**, Ankamat Matbaacılık , Ankara, 2014, s. 104.

²² Çiftçi, a.g.e., s. 105.

hak ettiği yeri alacaktır. Bu durum onun “Anti-Pozitivist” ve “ideografik” bir tutumunun göstergesidir. Bunu da gerçekleştirebilmek için ilk önce onun kendi toplumsal bağlamına gideceğiz ve hayatını sosyolojik gözle anlamaya çalışacağız.

BİRİNCİ BÖLÜM

MUHAMMED ARKOUN'UN HAYATININ SOSYOLOJİK YORUMU

1.1. GİRİŞ

Çiftçi'nin "Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek" adlı eserinde Peter Berger'in bir ifadesi dikkatimizi çekmiştir: "Biyografik arka plan bir kitabın anlaşılması için her zaman zorunlu olmasa da, çoğu eserlerin kökeni biyografidedir."²³ Bu ifade, Muhammed Arkoun'u ve eserleri için de geçerli olabilir. Çünkü Arkoun'un Kur'an hakkındaki görüşleri ile hayatı bir bütün oluşturmaktadır. Onun hayat hikâyesi Kur'an'ın dışı vuran bir yorum ifadesi olarak düşünülebilir. Bunu takiben burada bir hayatı yorumlamaya girişirken aslında onun nasıl bir sosyo-tarihsel ortamda kendi duruşunu kazandığını da anlamaya çalışacağız.

Muhammed Arkoun'un Kur'an'ı okuma girişimlerinin arka planında birtakım sosyo-tarihsel şartlar bulunmaktadır. Onun amacı, Kur'an'dan hareketle bu yaşama dünyasının içinde karşılaşılan ve cevap bekleyen modern dönemin sorunlarına çözüm getirmektir.

Arkoun İslam toplumlarının düşünce çıkmazına girdiğini ve kendisinin de bu kısır döngüde nasıl uğraş verdiğini şöyle anlatır:

Arap bilimci hocalarım bana nasıl düşüneceğimi öğretmediler ve benim önümde daha önce beklediğim gibi bilginin ufuklarını açmadılar... Bundan dolayı, benim birçok yöneme yönelişlerim; kişisel meziyet ve çalışmalarına dayanır. Değişik, birçok bilgi sahasında uğraşanlar üzerinde tereddüt etmeyi seven bir yaratılışım var. Ben Cezayir Üniversitesi'nde öğrenciyken Fransız Annales Okulu'nun kurucusu Lucien Febvre'in 'Rabbilerin Dini' adlı konferansını dinledim. Bu, üzerime bir yıldırım gibi düştü ve bana gelen bir vahiy gibi oldu. Bu, sonraki yıllarda takip edeceğim yolu bana gösterdi. Gerçekte, Cezayir Üniversitesi'nde zihnimizi açacak dikkatimizi çekecek hiçbir şey yoktu. Ben, Febvre'in temsil ettiğine benzer herhangi bir tarih dersi işitmedim ki; Febvre bu girişimiyle Fransa'da 'Yeni Tarih kavgası' veriyordu. Febvre, Paris'ten gelmeseydi; tesadüfe yakın bir şekilde yetişip konferansta hazır bulunmasaydım; belki de ben hiçbir şeyin farkında olmaksızın uykuda kalacaktım.²⁴

²³ Çiftçi, Adil, a.g.e., s. 37.

²⁴ Arkoun, **Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar**, s. 41-44.

Yukarıdaki alıntıdan diğer modern İslam düşünürlerinin geçirdiği fikrîsel sancıların Arkoun tarafından da yaşandığını söyleyebiliriz. “Onun bir fikri sıçrama yaşaması için belki de bu sıkıntıları çekmesi gerekirdi” diye düşünüyoruz. Arkoun’un bu kısır döngüden çıkması, kendisi gibi Fransa’da akademik kariyer yapmış olan Febvre’in²⁵ konferansı sebebiyledir.

Avrupa eğitimi almış Müslüman bilginlerden olan Arkoun, onlar gibi zor bir zamanda konuşa gelmektedir. Fikrî bir ‘ikilem’ içinde bulunan Arkoun, iki seçeneği olan bir şeyin aslında hiçbir çözüme götürmediğinden şikâyet eder. ‘İkilem’den kasettiği Çiftçi’nin “Din ve Modernlik”²⁶ eserinde P. Berger’in “Modernitenin Beş İkilemi” ile açıklanabilir. Berger’in beş ikilemi “soyutlama, yönelimlilik, bireyleşme, özgürlük ve dünyevileşme”dir. Arkoun’un ikilemi yukarıdakilerden “özgürleşme” ikilemine uyar. Çiftçi’nin açıkladığı özgürleşme, “bireysel veya toplumsal olsun seçmeyi/tercihi sınırlayan tüm bağlardan kurtulma Modernitenin en güçlü eğilimidir.”

Arkoun, modernitenin sorunlarına eğilerek teolojik ve ahlakî cevaplar üretme çabasıdadır. Onun İslamî kanallarda yaptığı konuşmalar, verdiği seminerler bize gösteriyor ki; o, hiçbir zaman tam anlamıyla klasik İslam tarzında kendisini yetiştirmiş biri değildir. O, Batı’dan aldığı fikirleri bir potada eriterek İslam düşüncesine sunmaktadır. Bu, onun diğer klasik Müslüman bilim adamlarından farklı düşündüğünü gösterir.

Gelecek olan bölümde Arkoun’un Kur’an’ı hangi şartlarda okuduğunu, hangi zihinsel faaliyetler arasında gidip geldiğini ve çözüm aşamasında hangi yöntem ve teknikleri kullandığını açıklayacağız. Bunları ele almadan önce onun sosyo-tarihsel süreçte hayat tecrübesini ortaya koymaya çalışmak önceliğimiz olacaktır.

²⁵ Burke, Peter, **Fransız Tarih Devrimi: Annales Okulu**, Çev: Mehmet Küçük, Doğu-Batı Yay., Ağustos, İstanbul, 2010, s. 40. “Febvre, École Normale Supérieure’a 1897’de girdi. École, bu tarihte Paris Üniversitesi’nden tamamen ayrıdır. École, Benjamin Jowett’in Balliol Koleji’nin Fransız muadili denilen küçük ama düşünsel etki gücü büyük bir kolejdur. Eğitim *lecture* tarzında değil, seminer tarzında yapılıyordu. Bu seminerlerden gelen kalburüstü bilginler tarafından veriliyordu. Febvre, meslektaşları olan Henry Bergson’dan da çok şey öğrenmiştir.”

²⁶ Çiftçi, Adil, **Din ve Modernlik**, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2002, s. 53-54.

1.2. CEZAYİR SERÜVENİ

Cezayir asıllı olan Arkoun, 1928 Ocağının ikisinde Kâbiliye bölgesinde yer alan, Tâverîrt Meymûn adındaki Berberî köyünde doğmuştur. Fransa vatandaşlığında olan Arkoun'un, kendi aslının da Berberî olduğu söylenmektedir. “Le Monde Diplomatique” adlı derginin Jeremiah Cullinane tarafından çevrilen makalesinde Cezayir ve Yukarı Fas'ta yaşayan Berberî azınlıkların haklarını savunan bir yazı yazmış olan araştırmacının, bu konulara eserlerinde de sık sık vurgular yaptığı bilinmektedir. Bunlar da onun, Berberî asıllı olduğu görüşünü kuvvetlendirmektedir.

İlkokulu Tîzi Evzû vilâyetine bağlı Benî Yânî'de, ortaokulu Vehrân iline bağlı Aynü'l-Erbiâ'da, liseyi de aynı vilâyetin merkezinde okumuştur. Üniversiteyi başkent Cezayir'de, “Cezayir Üniversitesi Filoloji Fakültesi”nde tamamlamıştır. Kendi deyimiyle “bu yaşlarında, Cezayir'in sömürge, kurtuluş savaşı ve bağımsızlık dönemlerinden çok etkilenmiştir.”²⁷

Aslında karşımıza ‘karmaşık bir teolog’ olarak çıkan Arkoun, kendi gençliğinde düşünsel sıkıntılara yoğun bir şekilde girmiştir. Onun bu hâli, tarihte düşünce olarak çok yalnız kalan, ama sonradan kıymetleri çok iyi anlaşılan düşünürlerinkine benzemektedir. Arkoun, Müslüman olmasına rağmen kendi tarihiyle ve inancıyla yüzleşmekten çekinmeyen bir karaktere sahip düşünürdür. 1950'ler onun için bir zihni kısırlık dönemidir. Çünkü Arkoun üniversitede filoloji alanında Arap dilbilimcilerinden bir şey öğrenmediğini, onların kendisine nasıl düşüneceğini öğretmediklerini söyler. Arkoun'un Cezayir'deki hayatı, onun sonraki düşünsel yürüyüşüne etki etmiştir. Arkoun'un Cezayir'de üniversitede öğrenciyken dinlediği bir konferans, onun üzerinde büyük bir etkide bulunmuştur. Bu konferansı düzenleyen “Lucien Febvre”dir. Febvre²⁸, Fransız “Annales Okulu” nun kurucusudur. Arkoun'un etkilediği Febvre, filozof Bergson'a ‘alerjik’ olmasına rağmen, Bergson'un dört meslektaşından çok şey öğrenmiştir.²⁹ Bu isimler, “Paul Vidal de la Blache, Lucien Levy-Bruhl, Emile Male, Antoine Meillet”tir. Blache, tarihçiler ve sosyologlarla işbirliği yapmaya çalışan ve bu yaklaşımı teşvik etmek için “Annales des Geographie” dergi-

²⁷ Polat, a.g.e., s. 55-56

²⁸ Febvre, 1897'de Ecole Normale Supérieure'de eğitimi, “seminer”, yani, bir öğretim üyesinin önderliğinde bir konuyu incelemek veya tartışmak için genellikle ileri düzeydeki öğrencilerden oluşan bir grup tarzında yapılmıştır.

²⁹ Burke, a.g.e., s. 40.

sini kurmuştur. Levy-Bruhl, filozof-antropolog olup çalışmalarını “ilkel zihniyet” üzerine kurgulayan bir kişidir. Bruhl’un zihni ikiye ayırarak ilkel olanını “mitik, mistik ve büyüsel” modern zihniyeti ise “olgucu ve pozitivist” olarak görür. E. Male ise, biçimlerin tarihine değil, imgelerin tarihine yoğunlaşan bir bilim adamıdır. A. Meillet de, Durkheim’in öğrencisi olarak, dilin toplumsal boyutlarıyla uğraşan bir bilim adamıdır.³⁰ Bu dört isimden etkilenen Febvre’nin “Rabbilerin Dini” isimli konferansını dinleyen Arkoun, sonraki yıllarda takip edeceği yolu artık bulmuştur.

Fransız işgaline uğramış Cezayir topraklarında dayatılmaya çalışılan bir oryantalist sistem, Arkoun’un düşünce dünyasını sekteye uğratamamıştır. Aksine o, daha çok sorgulayıp daha az tatmin edici cevaplar almaya başlayınca bu boşlukları fark edip bunlar üzerindeki ilişkilere yoğunlaşmıştır. Arkoun’a göre, Cezayir’deki Fransız hocaları hiçbir şekilde Cezayir toplumunun problemlerini, Müslüman ve Arap toplumlarının sorunlarını yüklenmeyip problemleri epistemolojik ve bilimsel yönden ortaya koyamamıştır. Onlar, herhangi bir çözüm üretmeden problemleri teşhis etmeye çalışmış, problemlere uzaktan bakmakla yetinmişlerdir. Bundan da daha önemlisi, olaylara Fransız burjuva hümanizmi bakış açısından bakmışlardır.³¹

Arkoun’a göre, Avrupa kültürü o zamanlar kendini evrensel bir olgu saymıştır. Cezayir’e gelmeleri sömürgecilik için değil, vahşi Cezayirlileri ‘medenileştirmek’ içindir. Dolayısıyla Fransız kültürü diğer bütün kültürlerden üstün olmasıyla övünerek bu kültürlerin varlığını, hatta millî dillerinin varlığını tanımaya soğuk bakmaktadır. İslam, Hristiyanlık tarafından yıpratılmıştır. Ona göre, Misyonerler, Müslümanları dinlerinden döndürüp Hristiyanlığa sokmak amacıyla Cezayir’e gelmişlerdir. Bütün bunları Arkoun’un kuşağı yaşamıştır. Onun modern sorunlara acil cevaplar bulma isteğini ve düşünce çizgisini anlayabilmek için vatanındaki ‘sömürülmüş’ yaşamını iyi analiz etmek gerekir. Arkoun, bazılarının yaydığı gibi sistemi eleştirmek, yıkmak veya kaldırmakla yetinmez. O, sömürgecilik günlerinde susturucu, boşa çıkarıcı bir dilsizlik ve suskunluk ikliminde yaşar.

“Dilsiz” ve “suskun” olan Arkoun, itiraz etmek için ağzını açmaya veya yalnızca temas etmeye bile cesaret edememiştir. Bağımsızlık öncesi Cezayir’de itiraz etmek veya tartışmak, Cezayirli için bir hak değildir. Sömürgecilik son günlerinde daha kibirli ve daha huysuz olmuştur. Çünkü sonunun geldiğini hissetmiştir. Bu ki-

³⁰ Burke, a.g.e., s. 40-42.

³¹ Arkoun, s. 69.

birli sömürgecilik bütün gücüyle niversite içinde de mevcut olmuştur. Arkoun ile birlikte beş-altı Cezayirli ğrenci Arap Dili ve Edebiyatı bölümünü okumuştur. Bununla birlikte diğerk fakültelerde öğrenim gören Fransızların sayısı binleri bulmuştur. Burada da gördüğümüz üzere, Cezayir’de bir Cezayirli ğrenci bile Arap Dili ve Edebiyatı bölümüne kayıt olmayı istememektedir. Ayrıca bunlardan başka Cezayirli ğrenciler için yapılan propagandalar sayesinde ğrenciler, Arap dili çalışmalarından nefret etmişler; özellikle Fransız kökenli yönetim, Arapçayı engellemeye ve alanının daraltılmasına çalışmışlardır. O zamandan beri Arkoun’un içinde klasik İslamiytılığın bütün yollarını ve metotlarını kaldırmanın ilk filizleri doğmuştur. Başkaldırısı sonraları toplumun durumuna ve Cezayir’i çözen zulme muhalefete dönüşmüştür.

Arkoun, toplumun refahı ve mutluluğ konusunda Fransa’nın gelişmişliğyle Cezayir’in geri kalmışlığ arasındaki anormal mesafeyi görmüştür. Cezayir toplumu, Fransa ve Batı medeniyetinin kendi kendileriyle bbrlendiği, modernliği ve kuvvetiyle hazır olduğu bir dönemde, kısır ve tekrarcı medresenin skolstik anlayışına boyun eğmeye devam etmiştir. İşte o zaman Arkoun’un zihnine tek bir şey hükmetmeye başlamıştır. O da: “bilme ve anlama istenci”dir. Durumun niçin böyle olduğunu ve niçin böyle gittiğini anlamak istemiştir. “Otuz yıldan beri ve hatta bugün bütün düşüncelerine ve araştırmalarına yön veren bu keskin ve ilk sorgulamasıdır. Böylece “ırfan, anlama” ve “keşif” yoluna hiç düşünmeden girivermiştir. Belki de bu sebepten dolayı siyasi savunmalara veya siyasi partilere gözü kapalı girmemiştir.”³²

Hangi durumda olursa olsun, bağımsızlıği elde etmek için Cezayir gençliğinin büyük oğunluğu ulusal hareketlere katılmıştır. Arkoun da bağımsızlık düşkünü Cezayirli gençler gibi özgürlük için önceden verilmiş bir kararlılıkla “düşünce yolunu” seçmiştir. Fakat onun düşünsel başkaldırısı, siyasi savunma başkaldırısının kendisidir. Yalnızca araçlar ve metotlar değişmiştir. Fakat umulan sonuç tektir: zgrlk.

Birinci durumda amaç, vatanın siyasal bağımsızlığıdır. İkinci durumda ise amaç, Cezayirlilerin ve bütün Arapların ve Müslümanların düşünsel ve ussal yönden zgrleştirilmesidir. İkinci savaş birincisinden daha az etin ve şiddetli değildir. Bilkis zorluk bakımından daha şiddetli ve zaman bakımından da daha uzundur. Bütün bu sebeplerden dolayı, Cezayir niversitesi’nde tarih konusunda öğretilen bütün

³² Arkoun, a.g.e., s. 70.

yolları eleştirmiştir. Bu tarihten beri kötü hatıralarını muhafaza eden Arkoun, bunu bütünüyle değiştireceğine dair kendine söz vermiştir.³³

1.3. FRANSA'DAKİ AKADEMİK HAYATI

Arkoun 1956 yılında yüksek lisansını, Paris'te Arap Dili ve Edebiyatı dalında tamamlamıştır. 1956-1959 yılları arasında Strasburg'da, bir yandan Paris Voltaire Lisesinde; diğer yandan aynı şehirde bulunan Fen-Edebiyat Fakültesinde dersler vermiştir. 1960-1969 yılları arasında Sorbonne Üniversitesi'nde araştırma görevlisi olarak çalışan Arkoun, aynı üniversitenin Fen-Edebiyat Fakültesinde, 'Hicrî IV. Asırda Arap Hümanizmi: Bir Filozof ve Tarihçi Olarak İbn Miskeveyh' adlı doktora çalışmasını yapmıştır. Fransızca yapmış olduğu bu çalışma 1970 yılında Paris'te yayınlanmıştır. Akademik dil yapısını Miskeveyh'ten etkilenecek aldığını belirten Arkoun'un doktora çalışmasının etkileri hem söylemlerine hem de eserlerine yansımıştır. Bu da onu fazlaca zorlamış gözükmektedir. İlerleyen bölümlerde Tevhidî ile Miskeveyh karşılaştırması yaparken kendisini zihnen Tevhidî'ye yakın hissettiğini belirtse de akademik dilinin Miskeveyh'e daha yakın olduğunu söylemiştir.

Arkoun'un sadece yöntem derdine girdiğini göz önüne aldığımızda binlerce kilometrelik yolları niçin kat ettiğini sormamız gerekir? Arkoun bu zihinsel göçleri niçin yaşamıştır? Amacı nedir? Ne yapmak istemektedir? Neleri başarabilmiştir? İlerleyen bölümlerde yukarıda sorduğumuz sorulara yeri geldikçe cevap vermeye çalışacağız. "Arkoun, 1969 tarihinden 1972'ye kadar Lyon Üniversitesi II' de; 1972'den 1992'ye kadar Paris Üniversitesi VIII, Paris Üniversitesi III ve Sorbonne Nouvelle Üniversitesi'nde öğretim üyeliği yapmıştır. 1986-87 ve 1990'da Berlin *Wissenschaftskollege* -Türkçe karşılığı Bilimler Koleji- ve 1992-1993'te Princeton İleri Araştırmalar Enstitüsü üyeliğinde bulunmuştur.

Buradan anladığımıza göre Arkoun, Avrupa'da çalışan biri olarak Batı'da daha çok kabul görmüştür. Zaten İslam dünyasında onu anlayabilecek tarzda birilerinin bulunmayışı onu bu arayışa itmiştir. "1969 yılında ziyaretçi profesör olarak Los Angeles'te UCLA'da, 1977-1979 tarihleri arasında Belçika Louvain-La-Neuve Katolik Üniversitesi'nde, 1985 yılında Roma'da Papalık Arap Araştırmaları Enstitüsü ve

³³ Arkoun, a.g.e., s. 71.

Princeton Üniversitesi'nde bulunmuştur. 1988-1990'da Philadelphia Temple Üniversitesi, 1991-1993 arasında ise Amsterdam Üniversitesi'nde çalışmıştır.”³⁴ Dikkat edilirse Arkoun'un zihinsel göçleri doğuyu yansıtmakla birlikte onda Batı tarzından etkiler de bulunmaktadır. Onun Avrupa ve Amerika'da önemli görevler üstlenmesi akademik kariyerinin bütününe yansıdığını görüyoruz.

“Rabat, Fas, Cezayir, Tunus, Şam, Beyrut, Tahran, Berlin, Amsterdam şehirlerinde ve Harvard, Boston, Columbia, Los Angeles, Denver üniversitelerinde dersler ve konferanslar veren Arkoun, Yeni Sorbonne Üniversitesi II' de, İslâm Düşüncesi Tarihi Kürsüsü'nde hoca olarak çalışmıştır. Ayrıca, Londra İsmâîlî Araştırmalar Enstitüsü misafir profesörü, Ağa Han Mimari Ödülleri jüri üyesidir. Uluslararası Hayat ve Sağlık Bilimleri Ahlak Komitesi'nde üyelik, Arap-İslâm Araştırmaları Enstitüsü Müdürlüğü ve Arabica dergisinin bilimsel editörlüğü görevlerini de sürdürmüştür. Chevalier de la Legion d'Honneur ve Officier des Palmes Academiques ödülleri almıştır.”³⁵ Onun Batı'daki bu kariyeri sürekli yanlış anlaşılmasına sebep olmuştur. Onun Batı'dan alıp getirdiği kavramları İslam dünyasına devşirmekle suçlandığını gerek eserlerinden gerekse diyaloglarından anlayabiliyoruz.

Arkoun, 1993 yılında emekliye ayrılrsa da çalışmalarına asla son vermemiş, tam tersine Avrupa'nın çeşitli ülkelerinden ve ABD'den misafir profesör olması yönünde aldığı daveti kabul etmiştir.

Cezayirli düşünür Muhammed Arkoun 2010 Eylül'ünün on dördüncü günü Fransa'nın başkenti Paris'te 82 yaşında yaşamını yitirmiştir. Vefatı, okuyucu kitle üzerinde derin izler bırakması bakımından önemlidir. Zira pek çok internet sitelerinde vefatıyla ilgili haberlerde büyük bir kitlenin düşüncelerini desteklediği görülmektedir.

Yukarıda açıklamaya çalıştığımız Arkoun'un hayat hikâyesi Cezayir ve Fransa düşüncesi olarak ikiye ayrılmaktadır. Kendi ülkesi, ifade etmeye çalıştığı düşüncelerini açıklamaya ona izin vermemiştir. Bunun nedeni Cezayir'in yeni düşüncelere kapalı bir klasik İslam ülkesi olmasıdır. Onun Fransa hayatı olan ikinci hayatı ise özgürlüğü, yeni düşünceleri ifade etmeye olanak veren hümanist bir ortamı oluşturur. Bu evreleri, takip eden Bölüm'de detaylıca ele alacağız.

³⁴ Karadağ, a.g.e., s. 158.

³⁵ Polat, a.g.e., s. 56.

İKİNCİ BÖLÜM

MUHAMMED ARKOUN'UN DÜŞÜNCE SERÜVENİ

2.1. GİRİŞ

Cezayirli olmasına rağmen Arkoun, akademik kariyerinin tamamına yakını Avrupa'da ve Amerika'da geçirmiştir. Dolayısıyla İslam ile Batı'nın düşünce dünyasıyla tanışan ender Müslüman bilim adamlarından birisidir. Lisans döneminin sonuna kadar Arkoun klasik İslam eğitimiyle yetiştiğinden bu dönemlerde düşünceleri çok da net değildir. Fakat bir ses içten içe onu yiyip bitirmektedir. Batı'ya gidişinden evvel o, Cezayir'in ve diğer İslam ülkelerinin durumundan memnun değildir. Son ilahi kitap Kur'an'ın Müslümanların elinde olması onlara dünya hayatında pek de avantaj sağlamamıştır. Aksine İslam ülkeleri çağdaşları olan Avrupa ülkelerinden çok geridedir. Zihninde sürekli bu durumu sorgulayan Arkoun kısır döngüden çıkış noktası aramaktadır.

Arkoun, Cezayir'deki eğitim sistemini eleştirmektedir. Düşünce ezberlemenin yerine düşünceyi yapılandırmak gerektiğini düşünen Arkoun, Cezayir'deki hocalarından hemen hemen hiçbir şey öğrenmediğini söylemektedir. Fikirlerini Fransa'da daha da geliştirecek olan Arkoun zihninde kurguladığı yöntemini uygulamak üzere Kur'an'a yönelecektir. Onun üzerinde durduğu temel tez, Kur'an'ın sosyo-tarihsel ilkelerinin oluşturulduğu toplumsal hayattır. Bunun yöntemini "yatay yöntem" olarak adlandıran Arkoun, inmiş olan Kur'an'ın toplumda belirgin düzeyde gözlemlenen, vücut bulmuş olan temel ilkelerini anlamak istemiştir. Bu yöntem ile o, Peygamber'in toplumsal sorunları ele alırken zihinsel tecrübelerinden faydalandığına, daha üst zihinsel tecrübelerde ise Allah ile iletişim kurarak çözüm yolu bulmaya çalıştığına inanır. Nitekim Kur'an ayetlerinin bir kerede toplu olarak inmediğini, ayetlerin toplumsal bir sorun ortaya çıktığında inmeye başladığını ve bu sürecin yirmi üç yıl olduğunu düşündüğümüzde Arkoun'a hak vermek gerektiğini belirtmeliyiz.

Aşağıda Arkoun'un yöntemsel çıkarımlarını ve bu yöntemsel çıkarımlarının hangi düşünsel çabalarla elde ettiğini göstermeye çalışacağız. Öncelikle yöntemini ortaya koymaya, ondan sonra gelen alt bölümde de onun düşünsel olarak etkilendiği

ve kendine referans aldığı Batı düşünürleriyle modern dönemdeki İslam düşünürlerinden nasıl etkilendiğini sunmaya çalışacağız.

2.2. MUHAMMED ARKOUN’UN YÖNTEMİ

Arkoun, Fıkıh veya Kelam ilmi ile ilgili bir kitap okuduğunda hemen yazarının teolojik düşüncesiyle kendi çağında hâkim olan dilbilimsel anlayış ve düşünceler arasındaki ilişkileri sorgular. Öncelikle Arkoun, “yazarın dilbilimden ne anladığını ortaya çıkarır. İkinci aşamada retorik anlayışını irdeler. Bu, yazarın nasıl bir düşünce sistemine dayandığını ve onu nasıl tanımlayıp değerlendirileceğine ilişkin bir soruşturmadır Arkoun için. Son olarak Arkoun yazarın bu düşüncesinin tarihin hangi çağına denk düştüğünü araştırır.”³⁶

Arkoun, yazarın zamanında yaygın olan bilgi ve bilimlerin tümüne bakar. Sonra zamanında hâkim olan düşünce sistemini, epistemolojik ve bilişsel olarak teolojik çalışma konumuna imkân verecek biçimde yeniden kurar. Kendi çağında hâkim olan bilgi araçları ve bilgi biçimlerine kıyasla teolojik etkinliğinin yeniden değerlendirilmesini kasteder Arkoun. Böylece onun çağında hâkim olan bilginin sınırlarına ve aşması mümkün olmayan imkânlarının keşfedilmesine yavaş yavaş ulaşır.³⁷

Yukarıdaki paragraftan da anlaşılacağı üzere Arkoun burada tarihsel bir yöntem önermektedir. Kendi çağında yaşamış olan toplumsal şartları da yönteminin içine yerleştirmektedir. Onun amacı, kendi dönemindeki bilgi düzeyinin üzerinde olan düşünceleri ortaya çıkarmaya çalışmaktır.

Arkoun, böylece kendi yönteminin geleneksel düşünce tarihi yöntemciliğinden çok farklı olduğunu ileri sürer. Arkoun’un yönteminin dışındaki bu yöntem, geçen yüzyıllar boyunca etkin olmuş ve bugün bile oryantalistlerin İslam tarihi çalışmalarında halen tâbî oldukları bir yöntemdir. “Geleneksel yöntem, ilk çağdan modern çağa kadar, onları zaman içinde doğrusal süreklilik içinde ‘inmiş’ olarak ele alır. Geleneksel yöntemle yazılmış eserleri okuyan kişiler, tüm felsefeye veya bütün teolojik ilimlere hâkim olduğunu zannetmeye ve sürekliliğe sahip zamanın aşamalılığını, kesintisiz bitişikliğini ve dolgunluğunu hissetmeye başlar. Geleneksel yöntem Aristo ile başlayıp Sartre ile biter. Geleneksel yöntem, her yazarın felsefi girişimleri

³⁶ Arkoun, a.g.e., s. 22.

³⁷ Arkoun, a.g.e., s. 23.

ile kendi çağında hâkim olan bilgi sistemleri ve bilimlerin toplamı arasında var olan ilişkilere bakmaksızın felsefenin zincirleme çizgisinin öyküsünü art arda sıralar.”³⁸

Arkoun, yukarıda ele aldığı geleneksel yönteme “dikey yöntem” demektedir. Arkoun’un yukarıda çerçevesini çizmeye çalıştığı yöntemin aksine kendi yöntemine ise “yatay yöntem” veya “yatay yöntem-dikey yöntem” adını vermektedir.³⁹

Yukarıda yapılan açıklamalardan anladığımıza göre Arkoun, yöntemini Levy Bruhl’un “ilkel zihniyet-modern zihniyet” karşılaştırmasına dayandırarak açıklamaya çalışır. Arkoun dikey yöntemi, büyüsel ve mistik olan ilkel zihniyet ile açıklamaya çalışırken yatay yöntemi, olgulara dayalı olan modern zihniyet ile eşleştirmiştir.

“Dikey yöntem”, Tanrı’nın bir zaman vahyetmiş olduğu Kitab’ın peygamberin zihnine ulaştırılması vaktine işaret ederken; “yatay yöntem”, bu vahiylerin toplumsal bir norma dönüşme sürecine işaret etmektedir. Dikey boyut ile ilgili ayetler genellikle Peygamberin Mekke’de yaşam sürdüğü zamanların sorunlarına yönelik olan ‘iman’ konusu ele alınmıştır. Peygamberin Medine yaşamında artık birtakım toplumsal sorunların ortaya çıktığı vahiylerden anlaşılmaktadır. Peygamber bu sorunların çözüm yollarını zihinsel tecrübeleriyle (olgulara dayalı olarak) ve Allah ile iletişimi sayesinde bulmaya çalışmıştır. İşte buna Arkoun “yatay yöntem” adını verir.

Arkoun, Arap-İslam düşünce tarihini araştırmaktadır. O, Sorbonne’da “İslam Düşünce Tarihi” profesörüdür. Yalnızca İslam Felsefesi Tarihi, Fıkıh ve Kelam tarihi, Hadis ve Tefsir tarihi hocası değildir. O, aynı zamanda bunların hocasıdır. Başka bir anlamda o, bilimlerin kendilerini anlatmaktan ziyade, bilimleri birbirine bağlayan ilişkileri anlatır.

“Arkoun’a göre, ‘felsefi bakış’ ya da ‘kapsamlı değerlendirme bakışı’⁴⁰ tarihsel bakıştan zorunlu olarak sonra gelir. Fakat büyük eleştiri işlemi olan tarihsel bakış, felsefi bakışın tohumlarını ve unsurlarını içerir. Arkoun, felsefi akıl yürütme tarzını çağımızdaki akıl tarzlarından üstün tutmadığını yineler. Ona göre, bir akıl yürütme tarzını diğerlerine üstün tutmak tarihçiye düşmez. Bütün eleştireliliğiyle sınırlarına hâkim olarak işini tamamlaması gerekir. Tarihçinin imtiyazı ve objektifliği de ancak

³⁸ Arkoun, a.g.e., s. 23.

³⁹ Arkoun, a.g.e., s. 23-24.

⁴⁰ Arkoun, a.g.e., s. 30.

burada mümkün olmaktadır. Filozof, eğilimlerini ve tercihlerini açığa vurabilirken tarihçinin böyle bir tercihi mümkün değildir.”⁴¹

Arkoun daha sonra ifade ettiği bu bakış açılarının aynı zamanda birbirinin etkileşimi içerisinde olduğunu belirtmektedir. Yani, iki bakış açısı da hem birbirini tamamlar hem de birbirinin farklı noktalarına vurgu yapar.

Arkoun, rasyonel bakış açısına ve düşünsel araştırmaya hiç bir sınırın konulmaması gerektiğine inanır. Bu, özgürlüğe yönelen niteliğiyle insan tasavvurunun ona aşıladığı bir konumdur. Arkoun, aralarında çelişmeye varan ayrılıklarına rağmen ciddi dinsel yorumlar da barındıran düşünsel çalışma çeşitlerinin hiç birini suçlamaz.

O, “tarih akışı boyunca dinsel, bilimsel, edebî veya sanatsal olarak ortaya çıkan ürünlerin her birisine söz hakkı vermemiz ve ona kulak vermemiz gerekir”⁴² der.

Hayatında hiçbir zaman mezhepçiliği savunmayan Arkoun, bu yönelişlerin tümünü herhangi bir gün tarihin semasında yükselen sesleri temsil ettiğini söyler. Bu sesler tarihte bir gerçek olarak bulunur. Dolayısıyla tarihçiye düşen, işini iyi bir şekilde tamamlamak istiyorsa, o seslere söz hakkı vermek, kendilerini ifade etmeye çağırmaktır. Bu yönelişlerden biri siyasi egemenliği temsil edip kendisi dışındaki diğer sesleri yasaklamış veya kendilerini ifade etme özgürlüklerini engellemişse, tarihçinin buna işaret etmesi görevlerindendir. Arkoun, var olan ekollerden veya mezheplerden hangisi olursa olsun inançsal bir konumda durmasının kendine düşmeyeceğini, bunun kendisinin sorunu olmadığını; siyasi mücadele verenlerin, tâbî olanların ve yardımcı olanların sorunu olduğunu ifade eder. Tarihçiden istenen ilgili tarafların onaylayıp onaylamadıklarına bakmaksızın hakikati tam olarak söylemektir.⁴³

Arkoun yukarıda da bahsettiği üzere tarihçi kimliğini diğer kimliklerden ayrı tutmaktadır. Onun bu mücadelesi tarihçinin ulaşmaya çalıştığı bilginin tamamen objektif ilkelere uygun olması gerektiğine olan inancıdır. Aslında her bilimin kendine uygun bir yöntemi bulunur. Eğitim, iyi birey yetiştirmek; siyaset, güç unsurunu korumak ve kollamak; fen bilimleri, doğal sisteme egemen olmak; din, dünya ve ahiret mutluluğuna sahip olmak gibi birçok amaca sahiptir. Fakat bu bilimlerin ardında gerçek anlamda bir ‘egemen olma’ arzusu yatmaktadır. Bu bilimler tarihsel zamanda hep siyasal gücün güdümünde ilerlemeye çalışmıştır.

⁴¹ Arkoun, a.g.e., s. 30.

⁴² Arkoun, a.g.e., s. 33.

⁴³ Arkoun, a.g.e., s. 33.

“Arkoun, dini söylemin ve diğer bilimsel söylemlerin özgür bir biçimde konuşmasını savunarak sonra birbirleriyle olan kavgalarını ve karşılaştırmalarını ortaya koyar. Ayrıca, aralarındaki cepheleşmeden kaynaklanabilecek bütün sorunların ve zorlukların açığa çıkmasını sağlar. Tarih boyunca ortaya çıkan ve hâlâ gözlerimizin önünde meydana gelen, sürekli bizim düşünülemez saydığımız alanda yer alan ve eğitim alanının dışında kalmış sorunları ve zorlukları kastederek. Kısaca, sorun, ‘dinsel söylem’le ‘bilimsel söylem’ arasında kapsamlı bir karşılaştırma yapmakla alakalıdır.”⁴⁴

2.3. MUHAMMED ARKOUN’UN DÜŞÜNCE ÇİZGİSİ

Arkoun, düşünce sistemini oluştururken şu isimlerden etkilenmiştir: “Micheal Foucault, Pierre Bourdieu, François Furet, Paul Ricoeur, Rogers Bleicher, Lucien Febvre, Ebu Hayyan et-Tevhidi, İbn Miskeveyh.” Özellikle Furet, Bourdieu ve Foucault’nun Fransız düşüncesinde meydana getirdikleri yöntem ve epistemolojik devrim gibi Arkoun da Arap-İslam düşüncesinde benzer bir devrim getirmek istemiştir. Bu, Arkoun ile filolojik ve pozitivist metoda bağlı kalan klasik oryantalizm arasında sert çatışmayı doğuran şeydir.⁴⁵

Dikkat edilirse Arkoun’un etkilendiği isimler ağırlıklı olarak Batı kültürlerinin etkisinde yetişmiş düşünürlerdir. Özellikle Fransa’nın devrim sonrası düşünce geleneğinde koyu bir sekülerlik etkilidir. Arkoun’un düşünce çizgisi de bu yöndedir.

“Çağdaş felsefenin en önemli özelliklerinden birisi Arkoun’a göre sosyal ve insan bilimleri üzerinde uğraşmanın zaruri olmasıdır. Felsefe artık önceki dönemde olduğu gibi kendi dışındaki her şeyden ayırık bilişsel bir kopukluk sayılmamaktadır. Felsefe, felsefî sembolleri kullanan ve onlarla oynayan kişinin üzerinde bir baskı aracı da değildir. Bugün filozof, her yere giden, içerenin ve dışarının havasını tenefüs eden, sosyolojiyi, psikolojiyi, dilbilimsel çalışmaları, antropolojiyi, karşılaştırmalı dinleri ve tarihiyle kaynaşarak dolaşan bir kişi olmuştur. Bütün araştırmacıların yaptığı gibi o da, yarışa katılmak için kolları sıvamıştır. Artık o, maddiyata eşlik etmek için olgulara elini bulaştırmakta, gündelik hayatın ve toplumun “basit” sorunlarıyla ilgilenmeyi küçük düşürücü saymamaktadır. Öyleyse, bugünün araştırmacıları-

⁴⁴ Arkoun, a.g.e., s. 115.

⁴⁵ Arkoun, a.g.e., s. 40.

nın felsefenin ve filozofların bu kadim ‘idealist’ kavramını bırakmaları gerekir. Arkoun bu anlamda felsefe ve filozof tarzına asla sahip olmadığını söyler.”⁴⁶

Arkoun, Arap dilbilimcilerinden bir şey öğrenmediğini, onların kendisine nasıl düşüneceğini öğretmediklerini söyler. Fakat ‘Rogers Bleicher’i bunlardan ayrı tutar. Bleicher, dilbilimiyle ilgilenen birisidir. Arkoun’a titizlik ve dikkat ondan geçmiştir. Arkoun’a göre metinlerin incelenmesinde birbirleriyle test edilmesi ve nesnel tarihsel yöntemle bunlar üzerinde çalışmaların yapılması anlamında ‘filolojik yöntem’in öğrenilmesi gerçekten de çok önemlidir; ama tek başına filolojik yöntem yeterli değildir. Arkoun’un birçok yönetime yönelişleri, onun kişisel meziyetlerine ve yine kişisel çalışmalarına dayanır. Çeşitli birçok bilgi sahasında uğraşanlar üzerinde tereddüt etmeyi seven bir yaratılışı vardır.

Gerçekten de Arkoun, Cezayir’de zihnini açacak, dikkatini çekecek bir şey bulamamanın sıkıntısıyla baş başa kalmışken Febvre, sanki Arkoun’u uyuduğu yatağından kaldırıp miraca çıkarmıştır. Annales Okulu’nun⁴⁷ çıkardığı bilimsel eserleri okumaya başlayan Arkoun görür ki; araştırmacı bu eserleri takip ettiğinde sürekli artan bir şekilde “bir tarihçi gibi coğrafyasını genişletmek” zorunda kalır. Fakat Annales Okulu, saldırılarını, herhangi bir sert eylemi reddeder gibi olgusal-anlatısal tarihi de kapsayacak şekilde genişletir.

Arkoun’a göre ‘olgusal tarih’ gereklidir ve onunla her şeye başlanmalıdır. Fakat onu yerine getirdikten sonra, tam da kendisiyle ilişkili olan filolojik yöntemde olduğu gibi, ondan nasıl çıkacağımızı da bilmeliyiz. Dolayısıyla Annales Okulu hızlı, olaya özgü, çabucak geçen ve kısa olan bir süre üzerine değil “uzun süre”nin önemi üzerinde yoğunlaşmak üzere gelmiştir. Böylece bir beldede meydana gelen “toplumsal ve iktisadi değişimler” siyasi olayların meydana gelmesinden daha önemli bir konuma gelmiş olur.

Arkoun’un diğer düşünürlerden daha çok önemsedığı yöntem, “tarihsel psikoloji” yöntemidir. Tarihsel psikoloji, Fransa’da George Dobbie, Jacques Legouf ve

⁴⁶ Arkoun, a.g.e., s. 41.

⁴⁷ Burke, a.g.e., s.23-24. Annales Okulu, 1929 yılında kurulan ve yaygın olarak “Annales” adıyla zikredilen değin aklı getirdiği belli bir grubun çalışmalarından oluşur. Grubun merkezinde Lucien Febvre, Marc Bloch, Fernand Braudel, Georges Duby, Jacques Le Goff ve Emmanuel Le Roy Ladurie yer alır. Marksist bir tarih yaklaşımına bağlılıkları nedeniyle halkın merkezine uzak düşen Ernest Labrousse, Pierre Vilar, Maurice Agulhon ve Michel Vovelle grubun kenarında yer alır. Biraz ötesinde ise, tarihsel uğraşları sebebiyle Annales’i çağrıştırdığı için burada Roland Mousnier ve Michel Foucault da sayılabilir.

Robert Mandreo'nun eliyle gelişmiş bir yöntemdir. Onlar Fransa'nın ortaçağında sosyal psikoloji çalışıp, daha sonra modern Fransa'da yeni bir bilimsel psikolojinin doğuşunu incelediler. Araştırmalardaki bu yönelişin Annales Okulu'nun gelişimine de etkisi olmuştur. Yönelişin birinci kuşağı, ağırlıklarını maddi, ekonomik ve demografik yapılar üzerine vermişlerdir. İkinci kuşak ise, akli ve manevi yapılar üzerinde yoğunlaştı.” Arkoun'un bu kişilerden farklı olarak ekonomi ve maddenin yanı sıra, toplumsal anlayış, mitoloji, imge ve imgelemenin önemi üzerinde durmuştur. Maddi olarak Mekke ve Medine'nin sosyal hayatı tamamen farklıydı. Mekke, tüccar sınıfı ve Kabe yapısına sahipken Medine ise çiftçi bir toplumdur. Aynı zamanda Medine'nin iklimi daha ılıman ve coğrafi yapısı Mekke'ye nazaran daha az engebelidir. Bu durum Mekkeli ve Medineli grubunu ihtiyaçları açısından sosyolojik ve psikolojik olarak farklı kılmıştır. Toplumsal anlayışın farklılığı buradan kaynaklanır.

Arkoun'un düşünce yapısına “Annales Okulu”nun etkisine ek olarak, altmışlı yıllarda önemli yükseliş kaydeden dilbilimcileri de saymalıyız: “Jacobson, Benveniste, Saussure.” Arkoun'un düşünce tarihçisi olması, onu sürekli olarak eski metinler üzerinde çalışmaya itmiştir. Çünkü ondan istenen ilk şey herhangi bir metni “nasıl okuması gerektiğini” bilmesidir.

Bütün bunlar her şeyden önce Arkoun'dan beklenen şeyler olabilir. “Metnin dilinin nasıl şekillendiğini bilmek ve doğrudan öncelikli zeminini sorgulayabilmek için onu dilbilimsel yapı sökülmesine uğratması gerekir”⁴⁸ diyen Arkoun, bundan dolayı dilbilimsel yöntembiliminin bizim bilişsel durumumuzla, yani İslam düşünce tarihiyle ilgili olmasıyla büyük bir öneme sahip olduğunu söyler. Bugün onun yaptığı gibi, İslam'da Tefsir tarihi yazmaya kalkışan kim olursa olsun, dilbilimsel yöntemden büyük oranda faydalanabilir. Tabii ki, tek başına dilbilimsel yöntem yeterli gelmez. Bu, ancak çalışma basamaklarından birini teşkil etmektedir ki; onu, ‘tarihsel’ ve ‘antropolojik aydınlatma’ ile ‘felsefî değerlendirme’ takip eder.

Arkoun'un düşüncesine etki eden, onu yönlendiren ve üzerinde hâkimiyet kuran tek bir düşünür yoktur. Fakat o, yöntemlerinden ve bilimlerinden etkilendiği kadar şahıslardan etkilenmiş değildir. Ancak, kendisine karşı bir çeşit üzüntü ve zayıflık hissettiği Ebu Hayyan et-Tevhidi'den çok etkilenmiştir.”⁴⁹

⁴⁸ Arkoun, a.g.e., s. 46.

⁴⁹ Arkoun, a.g.e., s. 47.

“Arkoun’a göre Tevhidî, ‘filozofların edebiyatçısı’ ve ‘edebiyatçıların filozofu’dur. Arkoun, Tevhidî’ye karşı psikolojik, kişisel ve duygusal yönden yüksek derecede yakınlık ve sevgi duyar. Hayatının zor bir döneminde doktorasını tamamlarken Tevhidi onu cesaretlendirmiştir.”⁵⁰ Arkoun’un burada Tevhidî’den etkilendiğini söylemesi ve ona özel bir önem atfetmesi kendisi gibi Tevhidî’nin de İslam toplumunun içinden gelmesi ve Arkoun’un geçtiği dönemlerden onun de geçmesi sayılabilir. Muhtemelen Arkoun Tevhidî ile özdeşim kurmuş; onun tecrübelerini kendisinin de yaşadığını ifade etmiştir. Aşağıda da Arkoun Tevhidî ile niçin ortak noktalarının olduğunu açıklamaktadır:

“Tevhidî’den bir tutkuyla bahseden Arkoun, onda kendisine ait olan iki özelliği şöyle açıklar:

1. Düşünsel başkaldırı eğilimi: Yani düşünce ve akıl üzerinde, zor ve baskı kurmaya çalışan her türlü girişime karşı koyma.
2. Düşünceye tutulan yol arasında veya düşünsel iş ile işlevsel ahlaki girişat arasında her türlü ayırımı veya kopukluğa karşı koymak.

Arap olması, Müslüman olması ve Arkoun gibi, düşünsel zeminde zahmet ve sıkıntı çekmesi Tevhidî’yi Arkoun ile birleştiren özelliklerin tümüdür.”⁵¹

“Tevhidi, çağdaşları tarafından kötü anlaşılmaktan veya onun düşüncesini anlamamalarından dolayı çok çekmiştir. Arkoun, onu anlayamayanların onun zamanın ilerisinde ve çağını aşmış müthiş bir kişi olduğunu da kabul etmediğini ifade eder. Tevhidi, akli geniş, zihni açık bir adam olup aynı zamanda filozoftur; dahası, İslam’ın değeri konusunda duyarlı bir Müslüman’dır. Yine o, kastedilen anlama tamamen uygun olan zahir dili nasıl kullanacağını da bilir.”⁵² Arkoun burada Tevhidî’nin görünen özelliklerini saymakla onun kadar çağdaş bir Müslüman düşünürün olmasının çok düşük bir ihtimal olduğunu altını çizerek. Buna ek olarak dilbilimsel kuramları nasıl kullanacağını da iyi bildiğini söyleyen Tevhidî için İslam toplumu içinde Klasik İslamcılarının onun önünü tıkamaya çalıştığını belirtir.

Arkoun’a göre “Tevhidî, Arap kültürünü iyice özümsemiştiği gibi, H. IV. yüzyılda başat olan tüm felsefe kültürünü de özümsemiştir. Her şeyden önce Tevhidî’nin gerçek bir sanatçı olduğunu öne süren Arkoun, ifadelendirmede ‘üslup’ ve ‘çekicilik’

⁵⁰ Arkoun, a.g.e., s. 48.

⁵¹ Arkoun, a.g.e., s. 49.

⁵² Arkoun, a.g.e., s. 50.

bakımından Tevhidi'ye benzeyen çok az kişinin olduğunu söyler. Çağlar geçmesine rağmen Tevhidi, halen 'Arap nesrinin en büyük yazarlarından biri'dir. Arkoun, Tevhidi ile olan düşünsel bağlılığını dile getirir.”⁵³ Bu bağlılık Arkoun'da bilimsel yöntem bağlılığı olabilir. Onunla her ne kadar duygudaş olsa da Arkoun için bu bağlılığı bilimsellikte aramak gerekir. Tevhidi'nin Arkoun da saygı duyulması başka bir özelliği de 'entelektüel cesareti'dir.

Arkoun'a göre “Miskeveyh, Tevhidi'den tamamen farklı bir kişiliktir. Miskeveyh, 'akılcı ve mantıkçıdır; söz merkezci'dir. Fakat bir bilimden diğer bir bilime sürekli hareket eden bir zekâ yönünden Tevhidi kadar çeşitliliğe sahip değildir. Miskeveyh, epistemolojik hareketliliğe sahip olmadığı gibi sanatsal ve estetik bir derinliğe de sahip olmamıştır. Yine o, kuru bir üsluba sahip olup sanki sanatsal bir dili kullanmamaya kendini zorluyor gibi görünmektedir.”⁵⁴

Arkoun'a göre “Cahız, çağının tüm bilim ve sanatlarına vakıf birinci sınıf bir yazardır. O, uzaktan gelen düşünce ve kültür rüzgârlarına karşı açıktır, Müslüman'dır; Arap'tır. O, mezhepsel, dinsel, ırksal sınırlarla kayıtlanamaz bir Arap düşünüdür. Cahız bu özellikleriyle tam bir 'hümanist'tir.”⁵⁵

Arkoun, üslup yönünden sanatsal olanı önemser; hassasiyet gösterir; sanatsallığı birinci önceliği görür. Fakat yazılarında Arkoun, “bu sanatsal güzelliği, estetiği bir türlü ifadelendiremez. Çünkü Arkoun, akademik eğilimin kendisine etki ettiğini, bu nedenle böyle davrandığını anlatır.”⁵⁶ Öyle ki, Arkoun Miskeveyh hakkında doktora tezi yazdığı için onun araştırmalarında kullandığı dilden ister istemez etkilenmiştir.

Arkoun, Fransa'da ve Avrupa'da milyonlarca Müslüman evladının buluşması dolayısıyla İslam'ın güçlü bir varlığının olmasına rağmen, bu durumun entelektüellerin dikkatini çekmediğini ifade eder. Örneğin, “Marcil Gauchet, eserlerini sadece Hristiyan-Yahudi tecrübeleri açısından doldurmuştur. Habermas, dinlerden bahsederken Arap-Müslüman düşüncesinin beşeri düşünce ve evrensel geleneğinin oluşumundaki katkısına hiçbir yerde atıfta bulunmamıştır.”⁵⁷ Paul Ricoeur ise, tamamen bir 'Protestan mümini'dir. Dahası o, olayı bir felsefeci olarak ele almasına rağmen dini

⁵³ Arkoun, a.g.e., s. 51.

⁵⁴ Arkoun, a.g.e., s. 53.

⁵⁵ Arkoun, a.g.e., s. 65.

⁵⁶ Arkoun, a.g.e., s. 51.

⁵⁷ Arkoun, a.g.e., s. 54.

boyuta da önem veren bir filozoftur. Araştırmaları eski ve yeniçağ üzerinde yoğunlaşmıştır. Arkoun'a göre bu iki çağı anlattığında oldukça önemli şeyler dile getirir; fakat İslam hakkında bir şey söylemez."⁵⁸

Arap-Müslüman aydınlarının eserlerini sadece Arap-Müslüman düşüncesinin sorunları üzerine yoğunlaştığını düşünen Arkoun, bu düşünürlerin kendi çevrelerini eleştirirken yine kendi çevrelerinin içine hapsolmuş olarak görür. Burada İslam düşünürlerinin klasik sorunlara ağırlık verip onların içinde kısır bir döngü halinde varlıklarını sürdürmeye çalıştığını belirten Arkoun, bundan kurtulmanın yolunun modern dönemin sorunlarıyla ilgilenmek olduğunu düşünmüştür.

Arkoun'un buradaki eleştirileri kişisel değildir. "O, aslında dünya tecrübelerinin en büyüklerinden biri olma vasfına sahip olan tarihsel İslam'ın ilmî tecrübesini göz önünde bulundurmayan, kurulu büyük felsefî görüşlerin akli ve 'kültürel eksikliği'ni eleştirmektedir. Arkoun'un Foucault, Derrida, Habermas vb. hakkındaki ikinci eleştirisi de, sadece İslam'a değil genel olarak 'dinler tarihine hiçbir önem vermeme-leri'dir. Arkoun bunu Avrupa'daki düşünce yapısının sekülerleşmesine bağlar."⁵⁹

Arkoun yukarıdaki düşünürlerin aksine, dînî boyutun çözümlemeye dâhil edilmesini ve göz önünde bulundurulmasını; geçmişte insanlığın uzun süre egemenliğinde yaşadığı teolojik sistemlerin incelenmesini ister. Teolojik sistemlerin kapsayıcı düşünsel geleneğin bir parçası olarak incelenmesini ve onunla sekülerleşmiş aklın karşılaştırmasını yapmak ister. Bu karşılaştırma eylemi Arkoun'a göre bugünün bize dayattığı en önemli sorunlardan biri gibi görünmektedir. Gerçekten de bu, büyük felsefeci ve düşünürler tarafından tartışılmayı hak eden önemli bir konudur. Arkoun'un başka bir deyişiyle, "Avrupa düşünürleri bütünüyle seküler düşüncenin çerçevesi içinde faaliyet gösterip düşünmeye devam ederek dînî boyutun insan topluluklarında meydana getirdiği sonuçlardan kesin bir şekilde uzaklaştıklarından, rasyo-nel ve mantıklı olmayan, despotik bir eylem icra ederler."⁶⁰ Din düşüncesi seküler düşünceden ayrı olarak ele alındığı için yapılan düşünsel yorumlar Arkoun'un inancına göre hep eksik kalmıştır. Bu eksiklik, günümüzde de artan bir oranla devam etmektedir. Avrupa'nın Aydınlanma düşüncesi temelde dînî kurumlara karşı bir tavır olarak gelişme göstermiştir. Arkoun bu temel düşüncenin farkındadır.

⁵⁸ Arkoun, a.g.e., s. 55.

⁵⁹ Arkoun, a.g.e. 54-56

⁶⁰ Arkoun, a.g.e., s. 56-57.

Arkoun'un Avrupalı düşünörlere yönelttiğı eleştiriler onların büyük araştırmalarının öncü ve yol gösterici önermelerini reddetmesi anlamına gelmez. Ancak onlardaki Arap medeniyeti ve İslam geleneğı karşısındaki 'genel yabancılık' durumlarını eleştirir. Gerçekten de "Batının Arap-İslam dünyasını evrensel uygarlık alanından uzak tutması tamamen 'ideolojik' bir konumdan kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte son zamanlarda Arap költürüne karşı bu konumun değıştirilmesi yönünde bazı bilimler ve çalışmalar ortaya çıkmıştır. Arkoun bunun pekişmesini ve devam etmesini umut eder."⁶¹

Arkoun 'geçmişe özlemci bir fundamentalist' olmadığı gibi geçmişin ve geçen çağların tekrarlanması mümkün olduğuna inanmayan bir düşünürdür. Onun istediğı şey, dînî boyut ile toplumsal ve beşerî bilimlerin verileri arasında mümkün olan en son dereceye kadar kesin ve ciddi bir karşılaştırmanın yapılmasıdır. Kastettiğı;

insan varlığına nispetle ruhî yönden değeri ifade eden her şeyle Avrupa'da seküler aklın gerçekleştirdiğı özgürlük fetihleri arasındaki karşılaştırmadır. Onların her biri, diğeri üstün gelmekle övünür. Kaç yüzyıl boyunca dînî akıl Avrupa insanına hükmetmiş ve beşikten mezara kadar toplumun ve insanın tüm gayretleri üzerine egemenlik kurarak, isteklerini, geçmişini ve geleceğini pekiştirmiştir. Fakat Marx'la birlikte madalyon tersine dönmüş ve güç dengeleri de dînî ve seküler akıl arasında tersine dönmüştür. Modern seküler ve nesnel akıl dînî aklı tamamen kendi egemenliğı altına almaya ve dini ufaltıp yok etmeye başlamıştır. Dînî ve seküler iki düşünce arasında ciddi, özgür bir tartışmanın yapıldığı herhangi bir üniversite veya bilimsel toplantı yeri bulunmaz.⁶²

Bu paragraftan anladığımıza göre seküler düşünce zamanla dînî düşünceyi dışlayıp daha sonra kendi kontrolü altına almıştır. Dikkat edilirse cumhuriyet rejimlerinin çoğunda din düşüncesi devlet kontrolü altında yürütölmektedir. Bu da siyasi gücün dinsel düşünceye etki ettiğini göstermektedir bizlere. Buradan çıkarılacak bir sonuç da, siyasal gücün gölgesinde kalan dînî düşünce zamanla siyasetin manipölasyonuna dönmüştür. Bu durum dini düşüncenin gelişmesini engellemektedir.

Arkoun, yukarıda andığımız düşünörlerin hümanizm anlayışlarını 'şekilci hümanizm' olarak tarif eder. Yani, Fransız okullarında öğrencilere öğretilen, gerçekle ilgisi olmayan, teorik, soyut, abartılmış ve ballandırılmış bir hümanizmdir. Bu

⁶¹ Arkoun, a.g.e., s. 59.

⁶² Arkoun, a.g.e., s. 57.

hümanizm, hümanist felsefenin orijinal ve üstün öğretileriyle, gerçekler âlemindeki siyasi girişimler arasında hiçbir karşılaştırma yapmaz. Daha sonra, gerçekler dünyasında farklı davranıp, din, dil, yüz ve kurum olarak farklı olanlara, yabancılara karşı dışlayıcılık ve ayrımcılıklara girilirse, insan sevgisi ve hümanizmle beraber olduğunu, varlık olarak insanın en büyük değer sayıldığını söylemek Arkoun'a göre yeterli olmaz. Bu, şekilci bir hümanizm olup başkaları tarafından yargılanmayı hak eder.⁶³

Arkoun, bütün hümanist teoriler, yaklaşımlar, söylemler mükemmel tarzdayken bunun pratik uygulamalarının günlük yaşamda olmadığından yakınmaktadır. Aslında Arkoun bu hümanizm anlayışının iktisadi sistem içinde somutlaşan ahlakilik, adalet ve fırsat eşitliği gibi etkisini göstermesini istemektedir. Bu açılımlardan sonra gerçek hümanizmi şöyle açıklar: "Hümanizm, kültürlerin ve medeniyetlerin kaynaştırılması, onların bir arada ve bir potada eritilmesidir."⁶⁴ Böylelikle Arkoun, hümanizm ile Batı medeniyetini karşı karşıya getirerek hümanist düşüncenin önemini belirtmiştir.

Arkoun modernliği, zamansal olarak çağdaş olmak veya çağdaşmış gibi görünmek olarak görmez. 'Modernlik', bazen her gün birlikte yiyip içtiğin çağdaşların arasında bulunmayan fakat eski çağda yaşayanlar arasında bulunabilen belirli bir ruh hali ve fiili bir durumdur. Burada söz konusu olan 'modernlik', Avrupa, batı modernliği değil, Müslüman-Arap modernliğidir. Modernlik ne batının ne de doğunun tek elindedir. Modernlik durumu her millette bulunur. Bunun gibi hümanist eğilimler de batı ve Avrupa'nın tek elinde değildir."⁶⁵ Arkoun modernlik kavramını muhtemelen 'uygarlık' kelimesiyle açıklamaya çalışmıştır. Uygarlık, tek bir milletin malı değildir. Bu miras bütün insanlığın ortak bir malı olagelmıştır.

Arkoun, düşüncesini zenginleştirmek için Fransız tarihçi Mandrou'nun kitaplarından metinler okur. Mondrou, Fransa'da "Yeni Tarih okulu" yani "Annales okulu"na mensuptur. Salt betimleyici ve dilbilimci, eski tarih okuluna bağlı değildir. Arkoun, modern tarih yöntemini İslam-Arap toplumlarının tarihine uygulamanın nasıl mümkün olduğunu ve nasıl daha doğru ve yararlı sonuçlar çıkarmaya uygun oldu-

⁶³ Arkoun, a.g.e., s. 61.

⁶⁴ Arkoun, a.g.e., s. 65.

⁶⁵ Arkoun, a.g.e., s. 63.

ğunu göstermek ister. Arkoun, düşünce sistemini oluştururken Mandrou'dan çok faydalanmıştır.

Hicri IV. Yüzyıl Arap Hümanizmi konulu doktora tezini tamamladıktan, klasik İslam düşüncesi çalışmalarını olgunlaştırdıktan sonra Arkoun, çalışmasının İslam düşünce tarihi için sağlam ve güçlü temellere dayalı bir odak oluşturması ve olayları doğru yönüyle anlamak için daha geriye, yani 'kurucu-olusturucu' Kur'an zamanına dönmesi gerektiğini fark eder. Bu sorun yıllarca onu meşgul etmiştir. Karşılaştırma ve inceleme yoluyla daha geniş bir perspektif içinde olayları görmek için, bilimsel etiği onu başka yerlere ve başka dinlere çeker. Burada Arkoun'un niçin dinlerin karşılaştırılması gerektiğini düşündüğünü sorabiliriz. Arkoun bu sorunun üzerine gidebilmek amacıyla 'Daniel Ros'un İnciller hakkındaki kitaplarını alır. Ros, kırklı ve ellili yıllarda İncillerle ilgili kitaplar yazmış Hristiyan bir yazardır. Eserleri popülerdir; kendisi ise Fransız akademisinde öğretim üyesidir. Kitaplarıyla ilk tanıştığında kendi kendine "Bu yöntemle Kur'an ve İncil'i karşılaştırdığımız zaman ulaşacağımız sonuç ne olacaktır?" diye soran Arkoun için bu başlangıç noktası ve onun bilimsel etiğini besleyen bir şey haline gelir. Bu şekilde Kur'an sahasında çalışmaya başlar.⁶⁶

Arkoun'a göre, "Karşılaştırmalı Dinler Tarihi" İslam'ı başka bir şeyle ilgisi olmayan, dar bir kaç özellikte toplayan oryantalistlerin yöntemleri tarafından reddedilmiş veya ihmal edilmiş bir şey olarak görür. Oryantalistler, Yahudi-Hristiyan değerlerinden bahsederken, İslam'ı "medeniyet" dinleri sahasından veya medenî toplumların dinlerinden uzak tutarlar. Onun öz gücünü, dehasını yok sayarlar; en önemlisi, İslam'ı bu sahadan uzaklaştırmak isteyen oryantalistlere karşı Arkoun bilir ki, Kur'an, tamamen Tevrat ve İncil gibi, tevhidî çizgi bakış açısından dercedilen son dindir. Üç tevhit dini arasında çağlardan beri belirsiz olan sorunları çözmek, ancak geleneksel metodu ve dar anlayışı tersyüz etmekle mümkün olacaktır. Öyle görünüyor ki, Arkoun İslam'dan her bahsettiğinde, olayı doğru ve karşılaştırmalı bakış açısı içerisinde konumlandırmak için daima Hristiyanlığa ve Yahudiliğe işaret eder. Arkoun, bilimsel ilerlemesini ve düşüncesini açıklamak için üzerinde ısrarla durması gereken temel olgunun şu olduğuna inanır: "Arkoun'un kuşağının batılılaşmasıyla ilgili; o, fikirlerin ve kültürlerin birbirine meydan okuduğu bir iklim içinde doğup yetişmiştir. O, lisede ve üniversitede bizzat Fransız tarzını öğrendi. Yine o, Parisli

⁶⁶ Arkoun, a.g.e., s. 72.

öğrencinin aldığı eğitimin ve derslerin aynısını Cezayir’de aldı. Arkoun’a göre bu Maşrıklı birinin anlayabileceği bir şey değildir. Çünkü kendisi Mağriplidir.”⁶⁷ Bu Maşrıklı ve Mağripli çatışması bütün alanlarda kendini göstermektedir. Arkoun, kendisini Mağripli görüp Batı medeniyeti derslerini okumasını kendine bir avantaj getirdiğine inanır. Hakikatte Arkoun, Batı’nın ve Doğu’nun bu kültürel uyumsuzluğunu aldığı eğitimle fark etmiştir.

Arkoun, Fransız kültürünün içinde bulunduğu sırada, Cezayir toplumunun gözünde yine Arap ve Müslüman’dır. Bundan dolayı o düşünsel bir sarsıntı yaşar. O, daha yedi yaşındayken kuşağından Tunus, Fas ve Cezayirli her çocuk gibi ilkokulda Fransızca öğrenmeye başlamıştır. Bu durum ancak bağımsızlıktan sonra durdurulmuştur. İşte bu derecede başka bir kültür, başka bir dilden beslenilir ve sonra da kendi asıl dil ve kültürü içinde yeşerip gelişirse böylesi şiddetli bir sarsıntıyla karşılaşılır; daralma ve parçalanma kendisinde hissedilir. Fakat aynı zamanda bu tecrübe paradoksal olarak üretkendir, müspet sonuçlar doğurur. İşin daha doğrusu onun üzerinde başlangıçtaki şiddetli sarsıntısı ve elemelerine rağmen etkisi böyle olmuştur.

Bundan dolayı, doktora tezlerini hazırlamak için Arap memleketlerinden Avrupa’ya gelen öğrencileri gördüğünde üzülür Arkoun. Çünkü kültür düzeyleri büyük oranda düşmektedir. Bu, onların modern yabancı kültüre sahip olmamalarına ek olarak kendi öz Arap kültürlerini bilmemelerinin bir sonucudur. Bugün bilinir ki; öğrenci bir veya iki dile sahip olmadan gerçek bilimsel ve yöntemsel bir kültürü oluşturmak mümkün değildir. Bu, onların dillerine herhangi bir zarar vermez ve bir eksiklik meydana getirmez.

Arkoun’un eleştirel kararının özünün aslı şudur: O, hiçbir şekilde öz kültürünü terk etmemiş; öz durumuyla, toplumuyla arasındaki köprüleri kesmemiştir. Gurbette olmasına rağmen tam bir şekilde sorumluluk almaya çalışmıştır.⁶⁸ Hayatında çektiği sıkıntıların dışavurumu olan bu kültürel ikilem, onu düşünsel yönden epey yıpratmış gibi görünmektedir. O, hem ülkesindeki çocukların durumuna üzülür; hem de Batı medeniyetinin üstünlüğünü takdirle karşılar. Onun bu duruma itirazı şu noktada gibidir: Modern dönemin sıkıntıları yine modern dönemin ilkelerine göre giderilebilir. Bu modern ilkeler ne geçmişe saplanıp kalmış bir gelenekçiliğin bir ürünü ne

⁶⁷ Arkoun, a.g.e., s. 72-73.

⁶⁸ Arkoun, a.g.e., s. 74.

de sekülerizmin dine karşı takındığı tavrın ilkelerine göre olmalıdır. Buradaki merkezi konumda olan insandır. Bu ilkeleri belirleyecek olan da insandır; toplumdur.

Arkoun, ‘nihilizm’e karşı dayanıklıdır. “Avrupa entelektüellerinin çoğunun aksine o, bütün hayatı boyunca hiçbir nihilizm hissi veya nihilizm tehdidi duymaz. Bunun sebebi, dînî tecrübenin bir gün dahi onu terk etmemiş olmasıdır. Öyleyse burada, bu canlılıkta, keşfe, kemale, olgunlaşmaya ve bilgilerimizi artırmaya yönelmiş bu ruhi gerilimde gördüğü bir amaç vardır.⁶⁹

Arkoun, Fransa’daki düşünce geleneği içerisinde genellikle ‘pozitivizm’ karşıtı olarak gelişen çizgiye yakın durmuştur. Bu gelenek içinde ‘Annales tarih okulu’yla başlayan buluşmasını, ‘Foucault, Bourdieu, Derrida’ gibi düşünürlerce temsil edilen yeni Fransız düşüncesiyle olan temaslarıyla sürdürmüştür. Bu konudaki birikimlerini İslam düşüncesi tarihinin köklü bir eleştirisi için kullanan Arkoun, Ortodoks İslami akıl diye nitelediği, ‘Sünni ekol’e radikal eleştiriler getirmiştir. Esasen Arkoun’un Müslüman çevrelerde genellikle olumlu çağrışımlarla karşılanmayan imajı bu yöndeki çabaları yüzünden oluşmuştur.⁷⁰

⁶⁹ Arkoun, a.g.e., s. 119.

⁷⁰ Arkoun, a.g.e., s. 176.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MUHAMMED ARKOUN'UN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE KULLANDIĞI

TEMEL KAVRAM VE KONULAR

3.1.TEMEL KAVRAMLAR

Yukarıda Arkoun'un hayat hikâyesini sosyolojik bir dille iki boyutta ele aldıktan sonra onun düşünce çizgisini bu yaşam serüveninden hareketle göstermeye çalıştık. Bu bölümde ise, onun düşünce sisteminin temel taşları olan kavramlarını anlamlandırmaya çalışacağız. Temel tezimiz, Arkoun'un Modern İslam düşüncesindeki yerini belirtmek olduğundan onun hakkını verebilmek için işe öncelikle onun kavramlarından hareket ederek başlamak gerekir. Bölümümüz Arkoun'un kullandığı yedi kavramdan oluşmaktadır. Şimdi sırasıyla bu kavramları ele alalım.

3.1.1. İslam ve Müslüman

Arkoun'un terminolojisinde "İslam", Fransızcaya 'boyun eğme, Allah'a boyun eğme, tevekkül' sözcükleriyle çevrilir. "Mümin", Allah karşısında 'yazgı'sına boyun eğen durumda olmayıp Allah'a doğru aşka yönelen, Allah'ın gönderdiği vahiy ile kendi katına yükseltilendir. Bu yücelme insanda, yarattığını lütuflara boğan Yaradan'a karşı bir "şükran duygusu"⁷¹ uyandırır. "İslam" sözüyle anlatılmak istenen "Yaradan ve yaratılan arasında kurulan, aşka ve şükranı dayalı bir itaat ilişkisi"dir.

Arapça'da "İslam", "birine bir şeyi teslim etme anlamına geldiğini ifade eden Arkoun, buna ek olarak, "kendini tüm varlığı ile Allah'a teslim etme", "varlığını tümüyle Allah'a bağlama" anlamında da kullanılabileceğini söyler. Ona göre, İslam'ın diğer bir anlamı da "ölüme meydan okuma"dır; "soylu bir davaya ruhunu adayarak ölüme meydan okuma'yı içerir. Allah'a doğru gitmek, Mutlak'a doğru, Aşkınlık'a doğru gitmek olup teslim olanın varlığın en üst derecesine yerleştiğini hissetmesidir. Bütün bu yan anlamlar Arkoun'a göre İslam sözcüğüne bağlıdır. Birçok ayette İbrahim "Müslim" olarak anılır. Arkoun "Müslim" kelimesini "Müslüman" kelimesine

⁷¹ Arkoun, a.g.e. s. 25.

çevirmeyi kabul etmek istemez; çünkü “Müslüman” sözcüğü son zamanlarda Batının zihninde çağrıştırdığı olumsuz ifadeleri de kapsayacak genişliğe ulaşmıştır. Kur’an’da “Müslim” kavramı, Allah’ın isteğine yanıt olarak oğlunu kurban etmeyi kabul eden İbrahim’in bu tavrından örnekle “aşka dayalı bir itaat”e atıfta bulunur. Kur’an, İbrahim’in Yahudi ya da Hristiyan değil ama bir “Müslim” olduğunu söylediğine göre, Arkoun’ca bu, Hz. Muhammed’in ölümünden sonra tanımlanan İslam kelimesine atıf yapılmadığına işarettir. Öyle görünüyor ki “Müslim”, İbrahim’in davranışlarının simgelediği, Tevrat’ın ve Kur’an’ın söz ettiği ‘Sözleşme’ye uygun ideal dinsel tutumu belirtmektedir. Bu nedenle İbrahim, “Müminlerin Babası” olarak ifade edilir. Sözleşmenin kurucusu olan bu ilksel dini tutum, bize göre tarihsel bir zamanda ve saptanabilir bir mekânda değil; dilin, yasanın, geleneğin her türlü belirlemesinin dışında Mutlaklık tarafından cezbedilen bilincin sonsuz mekân-zaman kavramı içinde oluşmuştur. Bu tutuma Kur’an Arapçasında “İslam”⁷² denir.

3.1.2. İslami Akıl

Arkoun’un üzerinde durduğu bir konu “İslam” ile “İslam olgusu”nu ayırmak olmuştur. Klasik İslam düşüncesinin biriken kültürü bunu tam anlamıyla ayrıştırabilmiş değildir. Öyle görünüyor ki, Klasik İslamcılar yukarıdaki iki kavramı bir görmüşlerdir. Bunu Tanrı tarafından gönderilen vahiy ekseninde düşünecek olursak, “İslam” ile “İslam olgusu”nu ayırt edebiliriz. Vahyin birinci derecesinde “dikey” bir hareketlilik söz konusu olmuştur. Sonraki derecede bu dikey inen vahiy “yatay” bir zemine dönüşerek bugünkü duruma gelmiştir. Arkoun’un bu iki kelimeyi ayırt etme girişimine neden bu kadar kafa yorduğuna bir anlam verdiğimizde onun tarihsel süreçteki “İslam” ile “İslam olgusu”nu ayırdığını, İslam’da bir ilahîlik boyutuna yer verirken, İslam olgusunun sosyal şartlara göre şekillendiğini düşünüyoruz.

Arkoun’un savunduğu durum, mevcut din anlayışlarının Kur’an’ın düşünen toplumlarına uyan anlayışlar olmayıp, ilk İslam söylemi üzerine şekillenen ve sonuçta birkaç sahabenin uygulamalarına dayanan bir durumdur.⁷³

Dinin toplumsal bir üretim olduğu mu yoksa toplumlar ötesi bir şey olduğu mu sorunu çözmeye çalışan Arkoun bu sorunun İslam dünyası için “düşünülemez”

⁷² Arkoun, a.g.e., s. 26

⁷³ Polat, a.g.e. s. 78.

alanı oluşturduğunu söyler. Öyle görünüyor ki, Arkoun burada modern sosyal bilimlerin bulgularından hareket ederek dinin değil ama dini yorumların toplumun bir ürünü olabileceğini savunacaktır.

Arkoun'un "akıl" dediği şey, sadece Müslümanların nev-i şahsına münhasır olan bir şey olmayıp insan türünün ortak bir sahipliğidir. "Akıl"daki farklılıklar sadece o zamanda var olan akıllardan birinin ön plana çıkmasıdır. Demek ki şu an "İslamî akıl" kavramını belirlemiş oluyoruz. Bu kavram, pratik hayatıyla beraber "İslam denen bir dinin kontrolünde gelişen akıl"dır.

Arkoun'a göre, "Hanbelî Akıl, İsmailî Akıl, Haricî Akıl, Felsefî Akıl, Mutezile Akıl" gibi pek çok akıl vardır. Bu akıllar, bir tek sisteme mensup olup içinde oldukları ve yaşadıkları tarihsel, kültürel sistemlerin de parçasıdır ve tarihseldirler.

Arkoun'a göre bu akılların tümü, "vahiy verisi"ne boyun eğler. "Vahiy verisi" hem yapısı hem de derecesi bakımından en yüksek hakikattir ve beşer, tarih ve toplumun üstündedir. Yine bu akılların bağlı bulunduğu bir otorite bulunur ve bu otoriteye sonuna kadar bağlı kalınır. Bu otorite dediğimiz şey, dönemin nüfuz gücünü elinde tutan ya siyasi iktidardır ya da bu iktidarın güdümünde hareket eden ulema grubudur. Otoritenin söyledikleri, Kur'an'ın en doğru yorumunu içererek bu yorumun dışında bir anlayışa meyleden diğer akıllar, kesinlikle hakikat üzere değildir. Son olarak bu akıllar dünyaya aynı pencereden bakmıştır. Yani ortaçağın ruhundaki dünya anlayışı, İslâmî akılların da tümüne sinmiştir.⁷⁴ Bize göre de Antik Yunan döneminin ilkçağının dünya anlayışı o dönemin bütün akıllarını şekillendirirken, bugün de yakınçağa baktığımızda yeni bir dünya görüşünün varlığına eklenen birden fazla akıl bulunur.

Arkoun'a göre Kur'an'ın ilk indiği devirdeki antropolojik yapı ile Kur'an'ın antropolojik yapısı birbirine uymakta iken bugün durum farklıdır. Modern insanların anlayışı büyük bir değişim geçirerek Kur'an'ın antropolojik yapısı ile arasına geri dönülemez bir yapı farklılığı ortaya koymuştur. Bu yapı farklılığının temel sebebi, toplumsal yapı sürekli değişirken Kur'an'ın yorumlarının bu değişime ayak uyduramaması ve bu yorumların tarihsel süreçten kopartılarak yeniden yorumunun yapılmasıdır. "İslamî akıl" bu büyük değişimin farkına varamadığı gibi bugün de bu yapı farklılığını görmek istemeyerek İslam'ın yedinci yüzyılda bir kerede insanlığa

⁷⁴ Polat, a.g.e., s. 81-82.

gerekli olan bütün ilke ve esasları indirdiğine ve sonrasına gerek olmadığına inanmaktadır.⁷⁵ Bugün Müslümanların dünya hayatında karşılaştıkları sıkıntıların kaynağı Arkoun'un yaptığı bu tespitlere dayanmaktadır.

Arkoun'un düşüncesinde çözüm olarak önerdiği iki şeyden ilki, "İslam bilimlerini usullerinden başlayarak yeni bir gözle okuyup, geçmişin bütün kutsallığından arındırıp akla tam bir özgürlük alanı vermek ve bu doğrultuda bir epistemoloji geliştirmek"tir. İkincisi ise, "bütün okullarda eğitim programlarının ıslahını tamamlayarak insan ve toplumbilimleri uygulamalı olarak işlemek, dünyadaki bütün eserleri toplayarak tahkik etmek ve bir merkezde arşivlemek, bilimsel araştırma sonuçlarını bültenlerle bütün dünyaya bildirmek ve uluslararası bilim kuruluşlarıyla iletişimi sağlayan bir organizasyon inşa ederek bunlardan sorumlu olan kişileri iş başına getirmektir."⁷⁶

Yukarıda İslamî akıl kavramını açıkladıktan sonra takip eden başlıkta akıl kavramını meydana getiren üç önemli alanı açıklamaya çalışacağız. Bu alanlar, "düşünülebilir, düşünülmemiş ve düşünülemez" alanlar olup İslam olgusunu oluşturan temel öğeler olarak vasıflandırılması bizce gereklidir.

3.1.3. Düşünülebilir, Düşünülemez ve Düşünülmemiş

Arkoun'a göre dört çeşit İslam söylemi vardır:

1. Şu anda büyük ölçüde hâkim olan ve baskısını siyaseten hissettiren, mitik bilincin etkisindeki söylem.
2. Dini sadece klasik metinlerin aydınlatılması ve açıklanmasından ibaret gören düşünce.
3. Tarihsel ve filolojik yöntemi eksik uygulayan oryantalist düşünce.
4. İnsan bilimleri ışığında nasları anlamak gerektiğini savunan söylem.

"Düşünülebilir, düşünülemez ve düşünülmemiş" sınıflandırılması, Arkoun'a göre bu dörtlü yaklaşımın ışığında daha net ortaya çıkarılabilir."⁷⁷

Arkoun'a göre her düşünce, yukarıda bahsedilen türden çeşitli alanlar içerir. Yorumla açık olan ve sınırlamaya tabi tutulmayan bu alan, "düşünülebilir" bir alandır.

⁷⁵ Polat, a.g.e., s. 84.

⁷⁶ Polat, a.g.e. s. 85

⁷⁷ Polat, a.g.e. s. 87.

Kur'an bu alan için sonsuz bir özgürlük tanır. Düşünülebilir alanın karşısındaki alan, hiçbir şekilde özgür düşünceye izin vermeyen, “düşünülemez” bir alan olarak kalır. Bu alana hem gaybî hem de ideolojik fikirler ve akıl yürütmeler girer. Arkoun'un buna paralel olarak ileri sürdüğü örnek, vahiyden önceki Arap toplumu için Tektanrıcılıkla ilgili hiçbir şeyin henüz “düşünülemez”le ilgili olmasıdır. Bu örnekten başka biz de “inanç esasları”nın yorumlarını da bugün düşünülemez olarak sınıflandırmaya sokabileceğimizi düşünüyoruz.

Üçüncü alan ise “düşünülmemiş” olandır. Arkoun'a göre bu, aklın değişik nedenlerle henüz düşünce üretmediği bir alanın ifadesi olup Kur'an'ın sonsuz düşünülebilir alanı, inanmayanlardaki düşünülmemişlik ve inananlardaki sahte düşünülebilir arasında bir yerdedir. Kanaatimizce bu alan bütün insanlarda o ya da bu şekilde var olan aklın kavrayış gücüyle ilgilidir.

Bu alanlar ona göre, İslâm dünyasının en güçlü olduğu dönemlerde dahi böyle olmuştur. Örneğin, Avrupa'da Descartes, Leibniz, Hobbes, Locke, Rousseau, Voltaire ve diğerleriyle düşünce dünyasında fırtınalar koparılırken, İslâm coğrafyasında hâlâ, Hanefiliğin teoloji ve hukukta tembelce kopyaları yapılarak, “düşünülemez” ve “düşünülmemiş”in alanı genişletiliyordu.

Arkoun'a göre Çağdaş İslâm düşüncesi bugün, modernizmin de etkisiyle şu üç olguyu; unutulmuş, çarpıtılmış ve düşünülmemiş olgusunu sorgulamaya başlamıştır.⁷⁸

Yukarıda açıkladığımız üç olguyu takiben, özellikle düşünülemez alanla ilgili olarak, aşağıdaki başlıkta bu alanları tasarruf olarak kullanan, yöneten olmaya çalışan grupların toplum üzerinde vazgeçilmez olarak kalmaya çalıştıklarını irdedeceğiz. Bu vazgeçilmezlik, önceleri Peygamber sonrası halifelik ile vuku bulmuş, ardından veraset yöntemiyle sülaleler boyunca devam edegelmiştir.

3.1.4. Ortodoksi

“Ortodoksi” veya “Ortodoksluk”, kelime olarak “doğru yol”a karşılık gelir. Bunu otorite ile tekrar ifade edecek olursak “zorla tek bir yorum yolunu dayatan kapalı ve donuk anlayış” anlamındadır. Arkoun bunu biraz daha açarak “Kutsal metin-

⁷⁸ Polat, a.g.e. 87-89

lerde doğru/yanlış yorum dayatmasını ortaya koymak suretiyle kendi dışındaki anlayışları sapıklık suçlamasına maruz bırakan yaklaşım” anlamında kullanmıştır. Ona göre ortodoksi, hakikati ve meşruluğu elinde bulundurduğunu savunur. Sünnîlere göre bu iddia ‘Ehli Sünnet ve’l-Cemâa’da; Şiiilerdeyse ‘Ehlü’l-İsme ve’l-Adâle’ çizgisinde kendisine yer bulur. Ortodoksiden maksat; doğruluk ve meşruiyetin kendisinde olduğunu, diğer iddia sahiplerinin ise gerçeklikten uzak olduğunu söylemektir. Arkoun’a göre bu, ‘resmî bir din’ üretme çabası olup bu çaba, bütün yaratıcı düşünceleri ölüm uykusuna yatırmıştır. Hem Sünnî, hem de Şii düşüncede var olan bu yaklaşım, Yahudi ve Hristiyan dünyasında da mevcuttur ve beslendiği kaynaklar, varlığını sürdürdüğü ortamlar aynıdır. Arkoun’a göre söz konusu tutumlar, her zaman için farklı din anlayışları arasında kutuplaşmaları doğurmuş, bu kutuplaşmalarda hakikatin temsilcilerini belirleyenler, genelde “iktidar araçları” olmuştur.⁷⁹

“Ortodoksi” kavramının oluşum sürecine geldiğimizde sembolleştirilmiş otorite zamana, tekrara, âdet haline getirmeye ve gerek geleneğin oluşturduğu, gerekse geleneği oluşturan toplumun bütün üyeleri tarafından geçiş normları olarak derunleştirilmek için uzun bir kitâbîleştirme sürecine ihtiyaç hisseder. Peygamberin otoritesi, karizmatik tarihi aksiyonu ve Kur’anî hitabın semantik (anlambilim), sentaks (sözdizimi) ve belagat yapısı ile doğrudan ispatlanmış ve idrak edilmiştir. Vefatından sonra ise, yaşayan otoritenin bütünlük içinde sunumu, iki gelişme süreci içinde çözülmüştür: Kur’an ve hadis toplanmış, aktarılmış, kaydedilmiş ve geniş bir eser kulliyatını sonuç verecek biçimde yorumlamıştır. Devlet ise otoritenin bu yüzünü, yazılı geleneği sonuç veren ilk süreci daha çok kontrol eden bir siyasi kültürel iktidarı icra etmek için kullanmıştır.⁸⁰

Arkoun’a göre, galip ve mağlup olanlar her dönemde olmuştur. Genellikle bunları belirleyen de iktidar araçlarıdır. Ona göre ortodoksi, gelişimin ve yeniliğin önünde önemli bir engel teşkil etmektedir. Her yenilik, bir anlamda bid’at olarak görülür ve dışlanır. Oysa İslam’da yeniliklerin önünü açmak bid’at değildir. Esas bid’at, gelişimin ve değişimin önünü tıkayan ortodoksinin kendisidir. Polat’a göre Arkoun, bu sınırların da ötesine taşmaktadır; çünkü Polat’ın ifade ettiğine göre

⁷⁹ Polat, Fethi Ahmet, “Muhammed Arkoun”, <http://ahmedhoca.blogspot.com/2009/07/muhammed-arkoun.html>.

⁸⁰ Güleçyüz, Kazım, “İslami Düşüncede Otorite Kavramı: Lâhukme İllâ Lillâh”, **İslam’da Siyaset Düşüncesi**, İnsan Yay., İstanbul, 1995, s. 53.

Arkoun, tüm düşünce dünyasını Kur'an ve Sünnet çizgisinde şekillendirmenin de dogmatizm olacağını savunmaktadır.⁸¹

Arkoun, dinsellik imajının Müslüman toplumlarda gözlemlenen yanını eleştirirken, öncelikle “kutsallaştırma” ve “mitleştirme” problemlerine dikkat çekmektedir. Polat'a göre, toplumsal yapının mevcut gidişatının esaslı bir teorisi, kuşkusuz, geleceğin üst üste katlanmayı başarmış ortodoksisinden güç bulmaktadır. Arkoun, bütün bu katmanları parçalayarak asıl olana özgün şekliyle ulaşmaktadır. Çünkü onun sorunları ele alış metodu “dışarıdan” değil, “içeriden”dir. Böylelikle o, “Kur'an'daki olgu”yu, “ilk niyet”i bulmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla da reddedilmesi imkânsız bir yenilenmenin ispatı söz konusu olmaktadır. İslam'ın geleneksel konumunu ortodoksinin dünyasına dâhil sayan Arkoun, bu durumun çok yerde başta Kur'an olmak üzere bugüne kadar ulaşan dînî düşüncenin belli düzeyde dogmatik ve olması zorunlu her türlü gelişmenin önünü tıkayıcı bir referans seti haline dönüşmesinden söz etmektedir. Bu nedenle Kur'an metninin köktenci yorumunu esas alan ayrıcalıklı bir otorite düşüncesinin ortadan kaldırılmasına kendini adanmış olduğunu belirtir. Ona göre İslam'ın temel kaynakları, tarihsel süreç içinde Emeviler'den başlamak üzere farklı okuma ve yorumlama stratejileri içinde ‘çarpıtılmış’, bu çerçevede Kur'an'ın devrimci, canlandırıcı ve geliştirici dinamik öğeleri, siyasal-dinsel kuşatmalar altında kendi özgün ruhunu yitirmiştir. Arkoun'a göre İslam toplumlarının bu yapı içinde ortaya koyduğu entelektüel verimliliği bile, düşünülebilir, düşünülemez ve düşünülmemiş şeklinde sınıflandırdığı yeni kategoriler içinde ele alınmalıdır.⁸²

Polat'a göre Arkoun'un Sünni ortodoksiye yönelttiği eleştiriler, aynı zamanda oryantalizme ve hatta pozitivizme yönelttiği eleştirilerle de paralel giden bir bakış açısına dayanmaktadır. Bu yanıylar Arkoun, hem İslami Ortodoks geleneğin hem de yalnızca Batı bilimine değil Batılı oryantalizme de sızmış olan “nesnelcilik” ve “pozitivizm”in bir eleştirmeni olmayı sürdürür. Arkoun'un oryantalizme yönelttiği eleştiriler, E. Said'in, A. Laroui'nin veya B. Turner'ın meşhur eleştirilerinden çok önceye rastlar.⁸³

⁸¹ Polat, a.g.e., s. 90.

⁸² Subaşı, Necdet, “Muhammed Arkoun”, **Felsefe Ansiklopedisi**, Ed. Ahmet Cevizci, C: 1, İstanbul: Etik, (Kasım), 2003, s. 613.

⁸³ Polat, a.g.e., s. 91.

Polat’a göre, oryantalizm eleştirmenlerinin yeterince vurgulamamış oldukları şey Arkoun’un oryantalizmdeki zaafının önemli bir kısmının bizzat söz konusu İslami Ortodoks aklın kendisinden kaynaklandığını düşünmesidir.

Arkoun’a göre, oryantalizm de tıpkı Ortodoks İslam düşüncesi gibi, metinlere dayalı bir İslam tanımlaması yapmış, İslam’ı tarih üstü ve toplumsallık dışı bir kategori olarak varsaymıştır. Böylece, oryantalist paradigma, Ortodoks Müslümanlarla aynı kategoriler, aynı semboller ve aynı işaretleri kullanmak suretiyle onun tasavvurlarını desteklemiştir. Ortodoks İslam’ın, söz merkeziliğin tahakkümü altında olduğu görülmekle beraber İslam ortodoksisinin temsilcileri olan âlimler ve fakihler, vahyedilmiş metinler üzerinde gramatik analizler yaptıklarında, içinde bulunan anlamları kolaylıkla çözebileceklerine dair saf bir niyetle hareket etmişlerdir.

Arkoun’un kanaati, metinler üzerindeki gramatik incelemelerle vahyin içerdiği tüm mesajların kavranabileceğine olan saf inanç, yine metinlerden yola çıkarak İslam tanım ve tasvirleri yapmaya kalkışan oryantalizme önemli bir miras bırakmış olur.

Ortodoksi, anladığımıza göre, kendi yolunu doğru bulup diğerlerini sapıklık içinde görmesi ise, bu yolu sistemleştiren bir kaynak ayırımına da işaret etmesi gerekir. Aşağıdaki başlıkta işte bu kaynakları ortaya koyup onları sınıflandıracaktır.

3.1.5. Ümmü’l-Kitap ve Kitap Toplumları

Arkoun, özellikle üç kitaplı din arasında, bir ortak zemin bulma amacıyla attığı adımlarda bu iki kavramı kullanır. Arkoun “Ümmü’l-Kitâb” ve “Kitap toplumları” derken birincisiyle kelimenin tam anlamıyla Kutsal Kitap geleneğine, ikincisiyle de tüm tek tanrılı din mensuplarının ellerinde var olan kitaba işaret eder. Arkoun’a göre, üç semavî dinin elinde şu an mevcut olan kitaplar, neticede bir tek kitap olan Levh-i Mahfuz’un dünyevî baskıları altındadır.⁸⁴

Polat bu tavrın “üstün din” diye bir şeyin olamayacağını ve herkesin mensup olduğu dini en üstün ve gerçek din olarak gördüğü ortodoks bir düşünce zemininde en uygun adımın, her dine eşit ölçüde bir yaklaşımda bulunmak gerektiğine olan inançtan kaynaklandığını ifade eder.

⁸⁴ Polat, a.g.e., s. 93.

Arkoun, karşılaştırmalı bir teoloji araştırması için hem Müslümanların, hem de Yahudilerin ortak yönü olan bir Allah inancını kullanmanın, bu alanda atılabilecek çok iyi bir ilk adım olduğu kanaatinde. Ona göre, her dine eşit bir mesafeden yaklaşılmalıdır. Antropolojik açıdan din dindir; sahihi ya da muharrefi olmaz. Hepsinin de kendine özgü inanç esasları ve ritüelleri vardır. Bu yüzden Arkoun “dinler arası diyalog” tabirini de benimsemeyip diyalogun farklı zeminleri paylaşan fenomenler arasında olacağını, dinlerin ise bu açıdan farklı farklı algılanamayacağını ifade eder. Yaptığımız okumalarda Arkoun’un belirlediği yönteme sadık kaldığını burada tekrar görmekteyiz. Buna bağlı olarak Arkoun’un araştırmasını yaparken inançlarını paranteze alabilen ender düşünürlerden biri olduğunu düşünmekteyiz.

Arkoun’un dinlerle ilgili bu yaklaşımı, İslam içerisindeki mezhepler için de geçerlidir. Ona göre ‘hak mezhep’ tanımı da olamaz. Bunları farklı farklı mezhepler olarak görmek, tamamen ideolojik bir reflektir; çünkü her mezhep neticede aynı ilkelerden hareketle, ortak kaynaklardan beslenmektedir.⁸⁵

Aşağıdaki başlıkta kutsal kitapların önemli bir bölümünü oluşturan mit kavramı üzerinde durarak, mit alanı kutsanıp anlaşılmaz olarak görülen bir alan olup İslamî aklın alanlarından düşünülemez alana denk düştüğünü söyleyeceğiz. Bu, bize kutsal kitapların önemli bir bölümünü oluşturan kıssaların nasıl ele alınması gerektiği konusunda önemli bilgiler verecektir. Bu açıklamamızla düşünülemez olanın alanını daha da daraltmış olacağız.

3.1.6. Mit ve Mitoloji

Arkoun bu kavramları daha ziyade, Kur’an’da geçen ‘kıssa’lar açısından dile getirmektedir. Bu durumda her iki kelime de ciddi bir ayırım yapılmadan, Arapçaya “ustura” terimi ile çevrilmektedir. Dolayısıyla Kur’an-ı Kerim’de geçen herhangi bir olay ya da şahsiyet için “uydurma” anlamında pek rahatlıkla kullanılabilen “ustûra” kelimesinin çeviride tercih edilmesi, elbette ki birçok dindarı rahatsız edecektir.

Arkoun’un Kur’an anlayışında en önemli kavramlarından biri “mythe” kavramıdır. Bu kavramı kullanmasından dolayı karşılaştığı eleştirilere cevap olarak “mythe” kavramı ile “mitik yapılar”ı kastettiğini, “uydurma” ve “hurafe”nin bu kav-

⁸⁵ Polat, a.g.e., s. 95.

ramın kapsamında olmadığını, hurafenin karşılığı olarak aksine “mythigue” kavramının kullanıldığını belirterek, Arap dünyasında bu ayrımı bilmeyenlerin kendisini haksız yere suçladıklarını söylemiştir. Arkoun’a göre mitin karşılığı, “gerçek kıssa”, mitolojinin karşılığı ise “uydurma”dır. Kur’an’da her ikisi de vardır. Ancak Kur’an kendi haberleri açısından mitoloji içermezken “mythologic” unsurlar, ihbarî olaylar olarak Kur’an’da yer almaktadır.⁸⁶

Arkoun, “mit” kavramı ile Kuran’ın kutsanıp anlaşılmaz olarak görülmesini kastetmiş ve ondaki tarihselliğin görülerek antropolojik okuma ile anlaşılmasını teklif etmiştir. Ona göre, mythe asla bir cehaletin ya da gayr-ı akliliğin gereği değildir. Onun için aklın ulaşamadığı alanlar da aslında son derece rasyonel gerçekliklerdir. Dolayısıyla mythe bir medeniyetin, insan topluluğunun vazgeçilmez malzemesi olmaktadır.⁸⁷

Mit, “büyük bir tarihsel, fiziksel, felsefî ya da sosyal genelliği, kinayeli bir biçimde dile getiren ve kahramanların ya da tanrıların sahneye koyduğu, masalsı zamanların öyküsü”nden “salt tahayyül olan, bütün gerçeklikten yoksun”a kadar giden yedi değişik anlamı içerir. Nihayet Arkoun’un terminolojisinde “mitoloji” kavramı hem “bir halka, bir uygarlığa, bir dine ait mitler bütünü”nü hem de “mitler üzerine, onların kaynakları ve anlamları üzerine bilimsel çalışma”yı belirtmektedir. Mitolojinin kullanılmış fakat bilimci akıl tarafından tanınmayan bu tarafa Arkoun “mitolojileştirme” demeyi önerir.

Arkoun, bu iki kavramdan ne anladığını izah ederken; “kavramları netleştirmemiz gerekiyor. Mythification: Mitsel düşüncenin inşası; mythologisation: hurafe olan düşüncenin inşası; mystification: saptırma, çarpıtma, tahrif etme ve son olarak ideologisation: ideolojileştirme. Aslında problem, ilk iki kavramda çıkıyor.” der. Arkoun tekrarlar; “Mitten kastım uydurma değildir; çünkü Kur’an da uydurma ve hakikat olandan bahsediyor. Mitin karşılığı “gerçek kıssa”, mitolojinin karşılığı ise “uydurma”dır. Kur’an’da bu ikisi de vardır ve Kur’an bunu ifade etmekte olup; kendi haberleri açısından mitoloji içermez” demektedir. Polat’ın ifadesine göre burada Kur’an’ın hem “mythe”, hem de “mythologie” adını verdiği unsurlar içerdiğini söy-

⁸⁶ Polat, a.g.e., s. 96.

⁸⁷ Polat, a.g.e., s. 97.

leyerek “mitolojik” unsurların, ihbari olaylar olarak Kur’an-ı Kerim’de yer aldığını ifade etmeye çalışır.⁸⁸

Arkoun’un antropolojik okumalarından yararlanarak gerçekleştirmeye çalıştığı plan, Kur’an’la mitler arasında bir ilişki kurulmasına imkân sağlamaktadır. Ona göre mit, kuruluş anlatısında yeni bir tarihsel eylem projesini anlatan grubun kolektif bilinci için açıklayıcı, öğretici ve kurucu bir fonksiyona sahiptir; bu, sosyo-tarihsel varoluş için yeni imkânların doğma evresindeki mittir. Arkoun, motor bir grubun yeni bir sembolik düzeni eski düzenin yerine ikame edebileceğini öne sürmektedir. Kanaatimizce bu motor grup Hz. Peygamber ve kendine inananlardan oluşmaktaydı. Böylece Kitab-ı Mukaddes’in anlatıları ve doğal olarak Kur’an’ın söylemi de bu mitsel ifade düzeyine hayran olunacak şekilde ün kazanmaktadır. Giderek, Mekke ve Medine’de Muhammed tarafından yönlendirilen grubun sosyo-tarihsel eylemlerine, Kur’an’da mevcut bulunan mitsel yapıları bir söylem eşlik etmeyi sürdürmektedir.

Arkoun, “kutsal metinlerin kurtarıcı amacı olan ilk mitsel çekirdeği, din adı altında karmakarışık edilmiş tüm inançlardan, uygulamalardan ve doktrinlerden kurtarmak gerektiğini” savunmaktadır. O, eskilere nazaran kendi yaklaşımının, bu mitolojileştirmelerden arındırma işini, tarihi reddetmeden, hatta tersine orada daha çok bilinçli, daha az yabancılaştırıcı bir faaliyet göstererek gerçekleştirebileceği inancındadır. Ulemanın Kutsal kitabın anlamını kavrayıp sabitleştirme çabalarının aksine, Arkoun, bizzat İslam’ın kendisinden ve gerçeklerden, yani, kavramların oluşumunu şekillendiren ve tarihsel olarak bir evrimsel şekilde gelişen olgular bütünü olarak Kur’an’dan yola çıkmaktadır. Ona göre, ulema ve fakihlerin yanlışlığı, dil konusunda sahip oldukları bilgilerinin, Kur’an metninin anlamlarını mümkün kılacağına inanmalarından kaynaklanmaktadır. Bugün de klasik görüş din adamlarının savunduğu aynı şeydir.

Ne var ki, çoğu kereler kurulmuş sosyal bir hiyerarşiyi haklılaştırmaya ve elde toplamaya adanmış güçlü bir söyleme, başat bir grup tarafından yeniden yatırım yapıldığında, aynı mit, bu kez de muhafazakâr, üretici, düzenleyici ve hatta aldatıcı bir işlevi yerine getirmektedir. Böyle bir durumda ise mit, artık içerisinde bütün bir

⁸⁸ Polat, a.g.e., s. 98.

grubun kimliğini bulduğu kolektif bir yaratmadan çok, miras alınmış sembolik bir düzenin vekillerince ayıklanmış değer ve imajların işletilmesini sağlamaktadır.⁸⁹

Arkoun'un ifadesine göre, ideoloji bir yandan yüksek bir bilimsellik iddiasında bulunurken, öte yandan kavramlar, bilgiler, tarihsel dönemler, anlam düzeyleri karışımıyla iş görmektedir. Mit ise, tam tersine, toplumsal bir grubun deneyimini simgesel anlatım, parabol ve anlatısal kurgularla özetler. Öyle görünüyor ki, günümüz İslam'ı çerçevesinde, mitin mitolojilere ve ideolojilere dönüşmesini, İslam'ın simgesel sermayesinin israfını, yukarıda belirtildiği gibi özel niteliklerin basit işaretlere indirgenmesini gözlemlemekteyiz. Ona göre, Müslüman ülkelerde var olan insan bilimleri ve sosyal bilimler söylemi, anlam bilimsel düzensizliğin yayılmasını engelleme hususunda son derece yetersiz ve eksik kalmaktadır.⁹⁰

3.1.7. Mütahayyel

“Tahayyül” konusu, özellikle 1950'li yıllarda sömürgelerdeki bağımsızlık hareketleri başladıktan sonra son derece hızlanan sayısız, bitmek tükenmek bilmeyen tartışmalara neden olmuştur.

Tahayyül kavramı bir hayli yeni gözükmektedir; geniş kitleler bunu pek anlamayıp uzmanlar bile “muhayyile” denen yetinin sınırlarını, işlevlerini, gerçekleşme derecesini tam olarak bilememektedir. Arkoun terminolojisinde mütahayyel, “bir kişinin, topluluğun ya da ulusun tahayyülünü, eski zamanlarda destanlar, şiirler, dinsel söylemlerin, günümüzde ise medya ve okulun yaygınlaştırdığı kültürün oluşturduğu temsiller toplamı” olarak tanımlanır. Bu anlamdan hareketle her bireyin ve her toplumun ortak dile bağlı bir tahayyülü olduğu, dolayısıyla, Batı hakkında nasıl bir Cezayirli, Mısırlı, İranlı, Hintli, vs. tahayyülü varsa, İslam hakkında da bir Fransız, İngiliz, Alman tahayyülünün varlığını ortaya koymuş oluruz.⁹¹

Çoğunlukçu Sünnî İslam'ın rasyonel, meşruiyetçi, ibadetçi, normatif, işlevselci ve muhayyilenin bütün batıl inançlarından ve “hurafe”lerinden uzak bir İslam anlayışını baskın çıkarmasına karşın, İslam düşüncesinde tahayyülün önemini ortaya

⁸⁹ Subaşı, Necdet, Arkoun'un Okumalarında Tarihsellik ve Kutsallık, **İslami Araştırmalar Dergisi**, C:9, S:3, Ankara, 1996, s. 215.

⁹⁰ Arkoun, a.g.e., s. 94-95.

⁹¹ Arkoun, a.g.e., s. 15-16.

çıkarma onuru H. Corbin'e ait olduğunu vurgulayan Arkoun, Corbin'in tahayyül ile rasyonel arasındaki rekabetin temel tarihselliğini ihmal ettiğini öne sürmüştür.⁹²

Arkoun'a göre, somut karşılıklara sahip olmayan her gösterge, mütehayyeli oluşturur. Bu, aklî olmayan anlamında değildir; çünkü mütehayyel olan da insan toplulukları için son derece aklî ve önemli olup topluma yön veren bir olgudur. Hatta birçok yerde Arkoun bu olgunun, aklî olana göre çok daha fazla yer tuttuğunu ve yönlendirici olduğunu söyler. Bu gerçeğe bağlı olarak Arkoun, İslam ile diğer din mensupları arasında fark gören zihniyeti yanlış bulduğunu belirtir; çünkü hepsi de aynı ortak dînî mütehayyellere sahiptir.

Arkoun'a göre bu durum toplumların gelişmişliği ya da gelişmemişliği ile ilgili de değildir. Mesela, bugün için Fransa, birçok İslam ülkesine göre gelişmiş durumdadır. Ne var ki İslam hakkında toplumsal bilinçte yer alan şey, aklî değil, mütehayyel bir imgedir. Bugün birçok İslam âlimi de antropolojik anlamda mütehayyelin farkında değildir. Ona göre, toplumlar mutlaka çeşitli mütehayyeller içinde yaşar. Örneğin, İslam dünyası bir "olağanüstü muhayyile"sine sahiptir ve sökülüp atılması imkânsızdır.

Arkoun'un mütehayyel kavramının içerisine, aslı olmayan varsayımlar ve önyargılar girdiği gibi, aslı olup da fert fert rasyonel gerçekliği ispat edilmemiş olgular da girer. Antropolojik açıdan değerlendirdiği bir kavram, bir anda, bilinmesi sadece metafizik âlemin ihbarıyla imkân dairesine girebilecek olan konulara da sarkar. Mesela, özel bir söyleşide şunları söylemiştir: "İlk dönemin kabilelerini harekete geçiren uhrevî hayata dönük temalar, o dönemde somut hakikatler olarak değerlendirilirken bugün bizim açımızdan sembolik önemi haizdirler; çünkü toplumların hayatında bu mütehayyelin büyük bir önemi vardır."⁹³

⁹² Arkoun, Muhammed, "İslam Örneğine göre Din ve Toplum", Çev: Ahmet Zeki Ünal, **İslami Araştırmalar Dergisi**, C: 14, S: 3-4, Ankara, 2001.s. 366.

⁹³ Polat, a.g.e., s. 100-101.

3.2.TEMEL KONULAR

Yukarıda temel kavramlarını ele aldığımız Arkoun’u bu kısımda İslam toplumlarının sıkıntılı olduğu konulardaki yaklaşımlarıyla ele alacağız. Bunu da üçe ayırarak yapacağız. Bunlar sırasıyla Kur’an, İslam ve bunların pratik uygulaması olan Uygulamalı İslambilimi’dir. Yine bu tasnif kendi içinde alt bölümlere ayrılmış olup bunlar da konunun önemine göre çeşitli başlıklardan oluşmuştur. Şimdi Arkoun’un Kur’an konusundaki düşüncelerini açıklayacağımız ilk bölümümüzü sunacağız.

3.2.1. Kur’an Anlayışı

Bir tarihçi olarak⁹⁴ Arkoun’un düşüncelerinin ağırlık merkezi Kur’an ve onun tarihidir. O’nun Kur’an naslarını yorumlama çabasına giriş yaptığı kapı “tarih kapısı”dır. Kur’an nassına tarihçi gözüyle yaklaşması kendisine göre son derece normal olup kurucu metnin daha sonraki olaylarla önemli bir ilişki içerisinde olduğunu ifade etmektedir. İlk elde yapılması gereken şey, bu yığınla önümüze gelen malzemenin bir tarihçi elinde sınıflandırılması ve değerlendirilmesidir. Bunun ardından devreye filozof girmeli ve yorumlama sürecine başlamalıdır.

Kur’an’ı anlama aracı olarak işlev gören Kur’an ilimleri hakkında eleştiride bulunan Arkoun, bu alanda yapılan çalışmaların, geçmişi taklitten başka bir şey yapmadığını dile getirir.

Kur’an’ın ilk örneği ile onun dışındaki yorum amaçlı nasların tümünü birbirinden ayrı gören Arkoun, Kur’an nassı ile onun yorumu durumunda olanlar arasında bir ayırımı giderek her ikisini oldukça kesin çizgilerle birbirinden ayırır. Bütün çabasını Kur’an’ın bu ikincil naslardan kurtarılmasına adanarak Arkoun’a göre, sadece dînî naslar değil, aynı zamanda bunları anlamaya çalışan ikincil naslar da birincil metinlerle aynı saygınlığı görmüşlerdir.⁹⁵ Bu açıdan günümüz din anlayışına baktığımızda günlük hayatta bir Müslümanın nasıl yaşaması gerektiği konusundaki varsayımların

⁹⁴ Arkoun, İslam Ortaçağ uzmanı olup, özellikle Kur’an tarihi ve Kur’an’ın toplanması hususunda diğer çağdaşlarına nazaran daha fazla kafa yormuştur.

⁹⁵ Polat, a.g.e., 47-55.

Kur'an'dan kaynaklanmadığı, aksine vahiy sonrası dönemin üretimi olan kültürel yaşamın külliyyatının bir üretimi olduğu sonucuna varabiliriz.

Arkoun, klasiklerin, dili gerçeğin bir yansıması ve Kur'an'ı da gerçekler manzumesi olarak gören ve metnin gramer çözümlerini yaparak vahyin hakikatine ulaşır onu kontrol altına alınabileceği görüşüne katılmaz. Kur'an'ın anlamını yakalayıp sabitleştirme derdine girmeyen Arkoun, kavramların oluşum koşullarından ve tarihsel bir evrim olarak gelişmesinden oluşan bir Kur'an olgusu meydana getirmek ister. Bu sebeple Arkoun hem “metin merkezci” okumaları hem de “mantık merkezci” okumaları eleştirir. Ona göre bunlar, Ortodoks geleneğin özelliğidir. Klasik tefsir geleneğimizin Kur'an'ın salt terim anlamlarını dikkate alarak yorumlama çabası neredenye terim anlamların dışında kalan anlamlara yaşama fırsatı sunmamıştır.

Arkoun'a göre Kur'an'ı anlamak için her şeyden önce Hicrî ilk dört asrın İslami tahayyülünün kültürel katmanlarını aşma zorunluluğu vardır. Geleneğin baskısına boyun eğen bilinç, bu güçlüğün farkında olmayıp Kur'an'ı kutsallaştırarak onun toplumla olan bağlarını kopartmıştır. Arkoun açısından tamamen insan ile ilgili problemler olan ahkâm ayetleri gerek ilmî, gerekse siyasî otoritelerin baskısıyla ilâhî mutlaklık olarak düşünülmüş; bu mutlaklık, değişmez ilkelere dönüştürülmüştür.⁹⁶ Bu mutlaklık anlayışı zamanla ortaya çıkan yeni problemlere çözüm üretebilme becerisini kaybetmiştir.

Arkoun'a göre, Kur'an'ın günümüz gündelik hayatıyla ilişkileri noktasında ufuk açabilmek için şu adımlar atılabilir:

1. Her şey yeniden konuşulmalıdır.
2. İslam'ı her türlü ideolojiden ayrı görmek gerekir.
3. Dilsel açıdan altı ve yedinci asırda belirgin bir kırılma meydana getirmiş olan Kur'an'ın, dil olarak ne anlam ifade ettiği ortaya konmalıdır.
4. Topolojik açıdan Kur'an'ın varlığa bakışının ne olduğu netleştirilmelidir.
5. Aynı şekilde tipolojik açıdan Kur'an tarafından yapılan tasnif ve ayırmaların ne olduğu sorusunun cevabı verilmelidir.

⁹⁶ Polat, a.g.e., 47-55.

6. Kur'an'ın gerek akla gerekse dile dayalı akıl yürütme sisteminin bir haritası çıkarılmalıdır.
7. Kurtuluş esasına dayalı bir tarih anlayışı, yerini, tarihsel sürecin işlediği bir mekanizmaya bırakmalıdır.
8. Ezeli kelam diye bir şey yoktur. Çünkü aynı iddiada olan sadece İslam değildir.
9. Pratik açıdan dini ritüellerde var olan, temsili yönleri gösterebilecek semiyotik ilmi kullanılmalıdır.
10. Bu çalışmalar, asla dini alçaltma amacını taşımamaktadırlar.⁹⁷

Arkoun, art niyetli okumalar nezdinde oluşturulan yeni konumunu olduğu kadar, derinlikli bir çözümleme amacı taşımaksızın günöbirlik kaygılarla geliştirilen iyi niyetli okumaların her birini de tartışmaya açmadıkça, Kur'an'ın esas gerçeğiyle tanışmamızın zorluğuna işaret etmektedir. Subaşı'ya göre sanayi çağının doğuşundan beri, insanlığın maruz kaldığı zihinsel değişmelerin bir sonucu olarak Kur'an evreninin içine girmek de giderek zorlaşmaktadır. Bunun yanı sıra Müslömanların da, ekonomik gelişme ve büyüme adına tüm katmanları meşru sayan, modern birer din görünümündeki ideolojilerin yıkımlarına maruz kaldıkları ölçüde, bu imkânsızlığın içine düştüklerini gözlemlemek mümkündür. Çiftçi, Müslömanların bu durumu için Durkheim'a atıfla "anomi"⁹⁸ ifadesini kullanır. Çünkü bütün herkes gibi, onlara göre de dindışı güdülemeler, dinsel güdülemeyi dışlamayı başarmıştır.⁹⁹

Kur'an'a ulaşmanın ve onda ısrarlı bir duruşun oluşturabileceği sorunlar, Arkoun'un temel sorunu olarak öne çıkmaktadır. Ancak o, bu sorunların çözölmesi ve giderek Müslöman ölkelerde çok yaygın olarak yapılan ideolojik amaçlı kullanımlardan, bir din olarak İslam'ı ve düşüncesini kurtarmak için, kendi ön kabullerimizden vazgeçmeye hazır olmamız gerektiğini vurgulayarak ön kabullerle okunacak bir metnin, son kertede bizim kendi subjektif değerlerimizi koruma konusunda ihtiyatı elden bırakmayacağını söyler. Arkoun burada sanki bir sosyolog bakış açısına gönderme yapmaktadır. Çiftçi'nin ifadesine göre de sosyolog, toplumu veya bir kavramı durağan bir "yapı" olarak değil, aynı zamanda bir "oluş" olarak da incelemek zorun-

⁹⁷ Polat, a.g.e., s. 47-55.

⁹⁸ Çiftçi, a.g.e., s. 54.

⁹⁹ Subaşı, a.g.m., s. 206.

luluğundadır.¹⁰⁰ Arkoun, bu nedenle ilgili olarak, kendisini hiçbir mezhep, ekol ve yaklaşımla yakın olmayıp, bu yapılar arasında bir karşılaştırma yapmayı da gereksiz bir uğraş olarak görmektedir.

Dînî yönelişleri tarihsel bir tema olarak kabul eden Arkoun, bunlara yaslanan bir bakış açısının iyi niyetli ve eleştirel okuma girişimlerine engelleyici durumlar üreteceğini söyler. Buna bağlı olarak, tarihsel vurgulardan ayrı olarak, kendi öneri ve kabullerinin de birer dogmaya dönüşmesinden tedirginlik duymaktadır: “Bildığımı öyle bir şekilde iletmeliyim ki, aramızdan her birinin, felsefesi, siyasi, dinsel tarihlerine göre, benim söylediğimi algılama tarzını koşullandırmamalıyım.”¹⁰¹

Arkoun’a göre Kur’an’a belli bir okuma tarzıyla yaklaşmak, hangi gerekçelere bağlı ve hangi amaçları gerçekleştirmeye yönelik olursa olsun, var olan kuşatıcı engellemelerin ağırlığını sürekli üzerinde hissederek başarılı olmayı göze alması mümkün olmayanlar Müslüman entelektüellerdir. Nitekim Müslüman bağlamında entelektüelin durumu, Müslüman ülkelerde ulus-devlet-partiler ortaya çıktığından beri, eğreti, rahatsız, bazı durumlarda dayanılmaz bir hal almıştır.¹⁰²

Şubaşı’nın ifadesine göre, İslami tecrübe ve güncel krizlerin ışığında, insanların var oluşunda “Mutlak”ın yeri sorusunun sorulmasının gerekli olduğuna inanan Arkoun, “çifte sansür” uygulamalarının Kur’an’ın eksik ve yanlış yorumlarından güç alan yönlerinin, nitelikli analiz ve eleştirel sorumluluklarla aşılabileceğini düşünmektedir. Esasen bunu, ani politik sonuçları olan bir girişim olarak da önermektedir. Arkoun, bu girişimin başarısı için de, İslam düşüncesinin hiç değilse, kendi kendine kurulma söyleminden vazgeçmesi gerektiğini, en azından onu, bütün büyük kültürel geleneklerle dayanışmalı olarak, bilimsel bilginin modern risklerini göze alma kararıyla dengelemesi zamanının geldiğini düşünmektedir.¹⁰³

Arkoun’un Kur’an okumalarına verdiği merkezi önem, aslında şimdiye değin olmadığı şekliyle bizzat kutsalın temeliyle yüz yüze gelme çabası ve ısrarından kaynaklanmaktadır. Arkoun’a göre Kur’an’ı okuyuş süreci şu aşamaları dikkate almalıdır:

¹⁰⁰ Çiftçi, a.g.e., s. 22.

¹⁰¹ Subaşı, a.g.m. s. 205-206.

¹⁰² Subaşı, a.g.m., s. 206.

¹⁰³ Subaşı, a.g.m., s. 207.

1. Görünüştaki düzensizliğin altında yatan derin düzeni ortaya çıkarmamıza imkân verecek bir “dilbilimsel süreç”,
2. Kur’an’da mitsel yapı dilini tanımaktan ibaret olacak bir “antropolojik süreç”,
3. Günümüze kadar Müslümanlarca girilmiş imgesel yorumların ve mantıksal-sözlüksel yorumların kapsam ve sınırlarının içinde tespit edileceği bir “tarihsel süreç”.¹⁰⁴

Arkoun’a göre, Kur’an’ı çözümleme yöntemleri ise şunlardır:

1. Kur’an metnini ve İslam düşünce tarihinde çalışılmış olan bütün her şeyi, karışıklıkları giderecek; yanlışlıkları, sapmaları, yetersizlikleri ortaya çıkaracak ve tüm zamanlar için geçerli olan öğretilere doğru yönlendirecek gerçek eleştirel bir sınamaya tabi tutarak, İslam’da kutsal doktrin adı verilebilecek şeyin anlamını ortaya çıkarmak;
2. İncelenen kavramları ister reddetmek için olsun, ister sürdürmek için olsun, çağdaş aklın ileri sürebildiği konuların, içinde inceleneceği bir ölçüt bilimin tanımlanması.¹⁰⁵

Arkoun, Kur’an’da olağanüstünden hareketle, onun yeni bir okunuşu üzerine izlediği yöntemin bir uygulamasını yapmaya çalışır. Kur’an’ın “olağanüstülüğü”nü, salt dinsel ve salt tarihsel üstü bir bilinçle Kur’an’ın çok uzun bir okunuş geleneğine karşı mücadele etmek ve yeni bir okunuşuna girişmek için son derece verimli bir kavram olarak bulmuştur. Yine Arkoun, “yaratılışın harikuladelikleri” çerçevesinde dile getirilebilecek bir olağanüstünün keşfinin imkânsızlığa varan güçlüğüne dile getirmekten de kaçınmaz. Çünkü sıkı bir plana göre oluşturulmuş metinlerde bir kanıtlama, bir çağırıştırma, bir betimleme ve bir anlatımı izlemeye alışmış modern bir anlayışa göre, Kur’an, düzensiz sunuşuyla, alışılmamış konuşma yöntemiyle, coğrafi, tarihi, efsanevi anıştırmalarının, tekrarlarının, tutarsızlıklarının bolluğuyla, kısacası ne zihinsel işlemlerimizde ne de fiziksel, toplumsal, ekonomik, ahlaki bağlamımızda somut dayanaklar olarak, artık hiç yer almayan bütün bir işaretler topluluğuyla açıkça ‘bıktırıcı’ bulunmaktadır.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Subaşı, a.g.m., s. 214.

¹⁰⁵ Arkoun, a.g.e., s. 55.

¹⁰⁶ Subaşı, a.g.m., s. 216.

Arkoun'a göre ilk dönemde var olan son derece geniş açılımlara sahip Kur'an kültürüyle, sonraki dönemin kültürünü, karşılaştırmak mümkün olmayıp sonraki dönemin tasarrufu, Kur'an'ı kapalı bir kültür haline getirmiştir. Devlet, okuma yazma bilen sınıf ve dini Ortodoksi, verili vahiy metninin "mitik" anlamda bir kitap oluşunun; kapalı, yazılmış ve metinleştirilmiş bir Mushaf haline getirilmesinin baş aktörleridir. Aslında manevi bir boyutu olan bu ilkeler, herkesçe bilinen işlemler sayesinde sıradan bir kitap gibi, elde dolaştırılan bir metin haline gelmiştir. Gerek siyasiler gerekse din adamları tarafından bu kutsal metinler, meşruiyet aracı olarak kullanılmışlardır. Polat'ın desteklediği görüşe göre bu, hem İncil hem de Kur'an için de gerçekleşmiştir. Çünkü Kur'an'ın toplanması olayı bir hizmetten çok ideolojik bir tasarruftur. Bu tasarruf, ilk dönemde var olan tüm okumaların, aynıyla korunmasının önüne geçmiş, Kur'an'ı demir kafeslere hapsedmiştir.

Buradan hareketle Arkoun şu noktaya varır: Günümüzde Mushaf hakkında tartışmak zordur; çünkü resmi din anlayışı onu sınırlamış ve her farklı metni de yok etmiştir. Hicri IV. asırdan sonra bu tartışmalar siyasi ve dini otorite tarafından sona erdirilmiştir. Hz. Osman tarafından çoğaltılan mushafın Kur'an ayetlerinin bütününe içerdiğini düşünen Müslümanların bu inancı Arkoun'a göre bilimsel bir akıl yürütmenin sonucu değil, mevcut durumun kabulüdür.¹⁰⁷ Öyle görünüyor ki Kur'an'ın kitaplaşma sürecindeki devlet otoritesinin baskısı Kur'an'ı birden görmek istenilen, iki kapak arasında bir kitaba çevirmiştir. Otoritece desteklenen Kur'an okuyuş ve yazılışları ile otoritece dışlanan okuyuş ve yazılışlar kanaatimizce uzun bir süre birbiriyle sürekli mücadele halinde olmuş veya olmaya devam edecektir.

Her dönemin kendine göre bir pratik yaşam tarzı olduğuna göre, İslâm'ın da her dönemde kendine göre bir yaşama biçimi olacaktır. Bu da bize, Kur'an metninin bir vesika gibi görülmesinin yanlış olduğunu göstermektedir. Arkoun'a göre Kur'an, her dönemin şartlarını içeren ve her zaman için uygulanması gereken ilkelere sahip bir kitap gibi okunmamalı, bir 'bildiri' konumuna indirgenmemelidir. Bunun yanında Kur'an'ı, Tevrat ve İncil'i ya da bir düşünce ve eylem sistemi kuran herhangi tarihsel bir metni okuduğumuzda, bu metinlerin ilk defa dile getirildiklerinde çağdaşları için ne anlam ifade ettiğini sormak gerekir. Buna paralel olarak her metinde ortaya çıktık-

¹⁰⁷ Karadaş, a.g.e., s. 166.

ları haliyle kutsallık, mit, inançlar ve dinsel kurallar nazarında bugünün toplumlarının nerede durduklarını araştırmak gerekir.¹⁰⁸

Bugün de Arkoun, Kutsal Metinlerin kurtarıcı amacı olan ilk mitsel çekirdeği, din adı altında karmakarışık edilmiş tüm inançlardan, uygulamalardan ve doktrinlerden kurtarmak gerektiğini söyler. Eskiilere nazaran Arkoun'un ayrıcalığı, bu mitolojileştirmeden arındırma işini tarihi reddetmeden, tersine, orada daha çok bilinçli, daha az yabancılaştırıcı bir faaliyet göstererek gerçekleştirebilmesidir. Çağrıya açık, fakat insan tarafından yaratılmış kutsallıklarda eksiksiz kendini gösteren eleştiri ihtiyacı sayesinde, git gide artan sayıdaki bilinçler, "bir bakış açıları karışıklığı" içinde, diyaloga giriyorlar. Arkoun'un tavsiye ettiği Kur'an okunuşu işte bu diyalogu desteklemeyi amaçlar.¹⁰⁹ Bu diyalogun gerçekleşebilmesi için de Arkoun'a göre, ilk önce Kur'an'ın toplanması meselesine yeniden bakmak gerekir.

3.2.1.1. Kur'an'ın Cem'ine Bakışı

Arkoun'a göre, Hz. Ebubekir zamanında toplanan Kur'an nüshası Kur'an ayetlerinin hepsini içerdiği görüşü sadece mevcut olan bir durumun kabulünden ibarettir. Arkoun'un kendi görüşünü temellendirmek için verdiği örneğe göre, Hristiyanlığın kutsal kitabı İncil'in Aramca olan ilk metnine ulaşamaması ile Kur'an'ın sözlü metinden kitap haline getirilmesiyle, bir nebze Kur'an anlamlarında daralma olmuştur.¹¹⁰ Buradan anladığımıza göre, Arkoun Kur'an'ın cem'i sırasında farklı okuma biçimlerini bertaraf edebilmek için resmi Kur'an metninin dışında başka okumaların yok sayıldığını dile getirmeye çalışmaktadır. Bu da onun Kur'an'ın sahih ve değişmez metin anlayışına şüphe ile bakmasına sebep olmuştur. Arkoun'un bu tutumu bizce çerçevesi iyi çizildiği takdirde önemli bir tespittir.

Arkoun, İslam döneminde devlet, din adamı ve okuma yazma bilen seçkin kesimin Kur'an'ı kapalı, yazılmış ve metinleştirilmiş bir şekle dönüştürerek Müslü-

¹⁰⁸ Özel, İshak, **Tarihselcilik ve Kur'an**, SDÜİFAV, Isparta, 2002.

¹⁰⁹ Arkoun, Muhammed, "Kur'an'ı Nasıl Okumalı?", Çev: Ahmet Zeki Ünal, **İslami Araştırmalar Dergisi**, C: 7, S: 3-4, Ankara, 1994, s. 257-259.

¹¹⁰ Polat, a.g.e., s. 160-161

manlara hizmet etmek yerine, onu ideolojik bir tasarrufa dönüştürdüklerini söylemektedir.¹¹¹

Kutsal kitapların kitaplaştırılma süreçlerine baktığımızda onların çok tartışmalı bir zeminde ele alınıp ortaya koyulduklarını düşünüyoruz. Bunun isminin Tevrat, İncil veya Kur'an olmasının fark etmediği kanaatine vardığımız için kitaplaşma süreçlerinin iyice gözden geçirilmesi gerektiği ortadadır. Bugün hâlâ Hz. Osman ile Abdullah b. Mesud'un arasının soğuk oluşu açıklanabilmiş değildir. Öyle görünüyor ki, aralarındaki zıtlasmalar Kur'an'ın kitaplaşma süreciyle ilgilidir.

Her ne kadar Sünnî ve Şîî grupların Kur'an'da tahrifat yapılmadığını kabul etmeleri doğru gibi görünse de söz konusu iki grubun sosyal ve siyasal çekişmelere gebe olduğu açıktır. Tarihte pek çok kez karşı karşıya gelen bu iki grubun anlaşmazlıklarının dinin kitabının metinleştirilmesi sürecinde ortaya çıktığını söylemek mümkündür.

Arkoun, "eksiksiz bilgiye sahip ilk malzemeler, çaresiz ulaşılamaz olduğuna göre, hiçbir yeniden okumanın, Kur'an ayetlerinin eksiksiz tarihsel anlamına ulaşamayacağını kabul etmek gerekir" diyerek artık bugün için Kur'an'ın, anlamlı bir nas olma hüviyetini kaybettiğine kanaat getirmiştir.

Arkoun'a göre bugün nassın ilk elden anlamına ulaşma iddiaları aslında, nassa ilk dönemde verilen anlamlar ve yorumlara ulaşmaktan ibarettir. Bu engelin aşılması için modern bilimlerin bulgularından yararlanmak gerektiğini düşünen Arkoun'un önceliği Kur'an tarihinin yazılmasıdır. Bu bize, hem tek mushafta toplanma işinin boyutlarını gösterecek, hem de farklı kıraatler hakkında bilgi verecektir.

Sözel geleneğin yaşamaya devam etmesi sebebiyle "Kur'an" ile "Kur'an olgusu"nu iki ayrı şey olarak gören Arkoun, Kur'an'ın bir metin olmadan önce bir söylem olarak var olduğunu ifade etmiştir. Bunu yaparken kuşkusuz hem antropolojik, hem de dilbilimi açısından gerekli olan iki önemli tespitte bulunmuş; "kitabî toplum hafızası" ile "sözlü geleneğe sahip toplum hafızası" arasında ciddi farklar olduğunu düşünmüştür. Arkoun'un burada söylemeye çalıştığı en önemli şey, Haşim Salih'in açıkladığı şu tespittir: "Sözlü geleneğin, hatalı ve uydurma da olsa, pek çok toplumsal yapıyı bir sonraki kuşağa aktarma şansı vardır. Ancak iş yazıya döküldüğü za-

¹¹¹ Polat, a.g.e., s. 163-164.

man, toplumsal muhayyileye sınır çizmiş olursunuz. Bu da düşünce boyutunda önemli kısırlıklara yol açar.

Arkoun'a göre Mushaf'ın şekillenmesiyle ilgili çalışma yapmak isteyen yeni araştırmacılar, ilk iş olarak Kur'an'ın teşekkül tarzını incelemelidir. Bunun için de ister Şîî ister Sünnî olsun tüm kaynaklar taranmalı, elden geldiğince veri toplayarak boşluklar doldurulmalıdır. Buna ek olarak mevcut vesikalarla yetinilmemeli; bilinmeyen, bugüne kadar gün yüzüne çıkarılmayan bilgi ve belgelerin de var olabileceği düşünülerek ciddi bir şekilde araştırma yapılmalıdır. Modern zamanlarda Tevrat ve İncil için yapılan büyük çaplı bir araştırma, Kur'an için de yapılmalıdır. Bu da bize, onun, yenilenme projesinde Kur'an'a verdiği önemi ve konumu belirtmesi açısından son derece önemlidir.¹¹²

Tarihsel süreçte Cem' meselesi kadar önemli olan bir konu da Kur'an'ın zaman ile ilişkilendirilip onun periyodik olarak mı meydana geldiği yoksa tüm zamanı mı kapsadığı meselesidir. Aşağıda bu durum ele alınacak, Arkoun'un bu meseleye bakış açısı sunulmaya çalışılacaktır.

3.2.1.2. Halkul Kur'an Yaklaşımı

Arkoun'a göre Kur'an'ın yaratılışı tartışmaları dînî boyuttan ziyade, birtakım siyasî tartışmalarla doğmuştur. O, bu konudaki görüşlerini, kendi düşünce dünyasında son derece önemli bir yer tutan "ortodoksi" sorunuyla beraber serdetmiştir. Bu da onu, İslam tarihinde tek anlayış teorisine karşı kendini konumlandıran Mutezile mezhebini yeniden okumaya götürmüştür.

"Ayrılanlar, uzaklaşanlar, bir tarafa çekilenler" anlamına gelen Mutezile, büyük günah işleyen kişinin, küfür ile iman arasında bir mertebede olduğunu söyleyerek "Hasan Basrî"nin dersini terk eden "Vasil b. Ata" ile ona uyanların oluşturduğu mezhebin adıdır. Mutezile akılcı bir mezhep olup bu sebeple mantık kaideleri ile çelişir gördüğü ayet ve hadisleri başka anlamlara yorumlar.¹¹³ Buna bağlı olarak kaynaklarda Mutezilelerin Kur'an'ın da Allah gibi ezeli olduğunu düşünen ortodoksiye karşı çıkmış ve Allah'ın Kur'an'ı bir zaman diliminde yaratmış olduğunu

¹¹² Polat, a.g.e., ss. 160-173.

¹¹³ Kılavuz, A. Saim, **Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004, s. 464-465.

nu savunmuş olduklarını tespit etmekteyiz. Mutezile'ye göre yaratma iki türlü olmuştur: İlki ilahi düzeyde var kılınması; ikincisi tarihsel, beşeri alanda yaratılması. Bu da Kur'an'ı anlamada dil eksenli yaklaşımların rahat hareket etmelerine izin vermiştir. Bu yaklaşım, Arkoun'a göre, "metin her türlü hedefi gözetilerek okunmalıdır" diyen modern hermeneutik ile de uyuşmaktadır.

Halku'l-Kuran konusundaki tartışmanın özü Arkoun'a göre, akla sorgulama izninin verilip verilmemesiyle ilgili olup "kelamullah" ile "Kur'an" kavramları birbirine karıştırılarak tartışıldığı için mesele çözümsüzlüğe gitmektedir. Oysa ikisi birbirinden farklı olan bu kavramlardan ilki, "tüketilemez ve tümüyle idrak edilemez kelam"ı ifade ederken ikincisi, "geçmiş semavi dinlerin vahiylerini de içeren, tüm farklı dönemleriyle birlikte, bu külli kelamın bir parçası"nı temsil edip tarihsel bir kavramdır. Bir yerde Arkoun bu sınıflandırmayı, "Kur'an" ve "Kur'an olgusu" kavramlarıyla ele alır. Onun açısından, ilki "kelamullah" iken, ikincisi, Müslüman bilincin, bu müteal kelamdan manevi bir gıda alması amacıyla yaklaşmış olduğu kitaptır. Herhangi bir fizik, edebiyat, biyoloji ya da sosyoloji metnine yaklaşır gibi Müslüman da bu metne yaklaşır ve çözmeye çalışır. Bu inceliğin farkına varan Mutezile, Kur'an'ın elbette ki Tanrı kelamı olduğunu kabul etmiştir. Ancak bunun tarih içerisinde yaratılmış bir Tanrı kelamı olduğunu söyleyerek, Kur'an'la ilgili bir kuram geliştirmiştir ki, bu da vahyi, yayıldığı toplumların somut tarihine bağlama girişimidir. Bu, Arkoun'a göre, İslami düşünce içinde açık bir vahiy teolojisini besleyebilecek, böylece bugün içine battığımız fundamentalist sapmaları önleyebilecek devrimci bir tavidir. Kelam tarihinde belirtildiği üzere Mutezile bu yaklaşımıyla, inançsal ön kabullerin, bilimsel incelemeyi bağlamasına da engel olmak istemiştir. Böylece "düşünülmemiş" in ve "düşünülemez" in alanları daraltılmaktan kurtarılabilirdi.

Bugün için bu konuda atılması gereken ilk adımların, Mutezilenin takip ettiği bu metodu geliştirmek yönünde olması için Arkoun şunları yapmanın faydalı olacağını söyler:

1. Vahyin epistemolojik konumunun ne olduğunun tespit edilmesi,
2. Vahyin nakil işleminin aşamalarını ve tarihsel sürecini tespit edip, bu süreçte rol oynayan şartların açığa çıkarılması,
3. Te'vil ve tefsir ameliyesinin yapıldığı şartların ne olduğunun ortaya konması,

4. Kurra ya da diğer müminler tarafından Kur'an'ın nasıl algılandığının tespit edilmesi,
5. Vahiy, hakikat ve tarih arasında var olagelen diyalektiğin yeniden tesis edilmesi.¹¹⁴

İşte bu noktalar bugün, İslam dünyasında düşünceyi yeniden tahrik edebilecek kıvılcımlara sahiptir. Bunlar, modern aklın süzgecinden geçirilerek sorgulanmalı ve neticelendirilmelidir.

Aşağıdaki bölümde ele alacağımız vahiy bölümü, Arkoun'un yukarıdaki iki bölümde açıkladığı cem' ve yaratılma konusuyla irtibatlı olduğu için bu konuya değinmeden geçemeyeceğiz. Zira tanrı ve dünya ilişkisinin dışavurumu olan Kur'an, onu meydana getiren vahiyler toplamından oluşuyorsa, bu oluşumun birtakım bağlantılarla ele alınmasında fayda vardır. Aşağıdaki bölümün bu merakımızı giderecek nitelikte olduğu düşüncesindeyiz.

3.2.2. Kur'an ve Vahiy İlişkisi

Arkoun günümüz teolojisini, dinlerin tarihsel ve teolojik açıdan ortaya çıkışını, ideolojik ve psikolojik işlevlerini, semantik ve antropolojik sınırlarını ya da eksikliklerini anlamaya çalışmak faaliyeti olarak tanımlar. Buradan hareketle o, bir bilgi olarak İslam'ın vahiy anlayışını, Allah'a, Aşkılık'a yükselmeye davet edilen insanın yukarıya yönelen bakışını biçimlendiren esas metafor olarak görür. Bu çerçevede o, Kur'an ve vahyin tarihinin çerçevesini şöyle özetler:

Müslüman geleneğine göre, Kur'an'ın derlemesi 632'de Peygamber'in ölümünden sonra başlar. Peygamber henüz sağken de bazı ayetler yazıya geçirilmiştir. Böylece, Araplar henüz kâğıdı kullanmayı bilmediklerinden pek kullanışlı olmayan maddî araçlar yardımıyla çeşitli külliyatlar oluşturmuştur. Peygamberin Ashabının birçoğunun ölmesi ve ilk Müslümanlar arasındaki tartışmaların artması halife Ebubekir'i Vahiy'in tümünü Mushaf adı verilen tek bir külliyat içinde toplamaya yöneltmiştir. Bundan sonra toplama işlemi kapalı, oluşturulan metin ise değişmez ilan edilmiştir. Kısmî külliyatların tümü yok edilerek, bunların eldeki öğretilerin özgünlüğü konusunda tartışma yaratma olasılığı engellenmiştir. Böylece "Nihaî Resmi Külliyat" kavramı oluşmuştur. Söz konusu toplama işlemi siyasal yaşamın hayli çalkantılı olduğu bir

¹¹⁴ Polat, a.g.e., ss. 196-202.

dönemde tamamlandığından, çağdaş tarih bilimi bu sorunu daha büyük bir eleştirel titizlikle incelemektedir.¹¹⁵

Buradan anladığımıza göre Arkoun, vahiy olgusuna yine tarihçi gözüyle bakmaktadır. Onun vahyin kitaplaşma sürecini ele alırken aynı zamanda Müslümanların bugün için içine düştükleri durumun nedenini açıkladığını görüyoruz: “Vahyi iki kapak arasında sabitleştirmek ve değişime direnmek.”

Vahiy kavramının bütün çağdaş yeniden-yorumlamalarının, doğal dillerdeki temel adlandırma mantığı ve dilbilim sorunlarına getirilecek çözümlere bağlı olduğunu vurgulayan Arkoun, bu koşulların ne olacağı hakkında herhangi bir önyargıya sahip olmaksızın, Arapçadaki Kuran ve Kitabın arketipi arasındaki ayrımı kullanarak her üç teoloji geleneği için de ortak çalışma alanı açılabilceğine inanır. Bu teolojik alanlar; Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet’tir.

Kanaatimizce bu üçlü okumadan hareketle Arkoun karşılaştırmalı okuma yaparak dilbilim türünden sorunları ortaya çıkarıp bunların çözümüne yönelik birtakım sonuçlar çıkarmayı istemektedir.

Üç kutsal gelenekteki ortak, kesin ve değiştirilemez tarihsel olgu, Arkoun’a göre, inananların Vahiy’e yaygın olarak “Kutsal yazılar” ya da “Tanrı kelamı” şeklinde adlandırılan nihai resmi külliyatlar aracılığıyla ulaşabilir olmasıdır. Doğal olarak burada, halen ilksel öğretilerin dilini kullanmayı sürdüren Yahudiler ve Müslümanlar ile Aramice yerine Yunancayı, Latinceyi ve 16. yüzyıldan sonra değişik ulusal dilleri kullanan Hristiyanlar arasındaki önemli ayrıma işaret eden Arkoun’a göre, metinlerin söze dayalı söylemlerin yerini alması kültürel ve tarihsel önem taşıyan iki olguya yol açmıştır. Bu olguların birincisi Ehl-i Kitap’ın yorumsamacı bir konuma yerleşmesi, yani kutsal metinleri ‘okuma gerekliliği’nin ortaya çıkmasıdır. İkinci olgu ise, önce kâğıdın sonra matbaanın icat edilmesiyle herkesin kitaba ulaşmasının bir sonucu olarak kutsal Kitap’ın ‘sıradanlaşması’dır.

Arkoun’a göre vahiy, insanın iç alanındaki –Kur’an buna kalp der– varlığı için sınırsız ve yinelenen olanaklar açan yepyeni bir anlamın zuhurudur. Eski ve Yeni Ahit’te, İnciller’de ve Kuran’da toplanan vahiyler bu tanımlamaya geniş ölçüde yanıt vermektedir. Bunlar, kutsal olanı elinde tutan kişilerin değişik dönemlerde çı-

¹¹⁵ Arkoun, a.g.e., s. 50.

kardıkları teolojik sistemler, tefsirler ya da kanunlarla aynı şey olmayıp, Vahiy'in içerdiği diğer anlamların yanında yer alan "potansiyel anlamlar"dır.

Polat'a göre Arkoun'un Vahiy tanımı, Buda'nın, Konfüçyüs'ün, Afrika bilgelerinin öğretilerini, toplulukları yeni yazgılara yöneltmek ve insanlığın tanrısal deneyimlerini zenginleştirmek için ortak deneyimleri özetleyen tüm yüce sesleri içermeye avantajına sahiptir. Böylece kutsal olana dair bütün deneyimlerin ötesine geçerek, yeni bir dinsel düşünceye doğru yol alınabilir.¹¹⁶

Arkoun'a göre, Müslüman uzmanlar, Vahiy teolojisini ve Mushaf tarihini bilimsel temellere oturtacak bir araştırmaya girişmeye cesaret edememiştir. Bu tür araştırmalara karşı oluşan olumsuz tavır bazı siyasal ve psikolojik nedenlere dayanmaktadır. Arkoun, soruna siyasal açıdan bakınca, demokratik mekanizmaların işlememesinden dolayı Kur'an'ın yeni kurulan Devletler için meşruluk mercii görevini gördüğünü fark eder. Yine o, soruna psikolojik açıdan baktığında, Mutezile okulunun yaratılmış Kur'an anlayışının başarısızlığa uğramasından sonra bir Mushaf'ta birleştirilen tüm sayfaların bizzat Allah Kelamını içerdiği inancının Müslümanlık bilincine egemen olduğunu; yazılı Kur'an'ın Kur'an söylemiyle ya da Kitabın Arketipinin (ilk örneğinin) doğrudan belirişi olan sesli okunan Kur'an'la özdeşleştiğini görür. Ona göre bütün bunlar, dilin farklı bir işleve bürünmesi ve Devlet iktidarına bağlı arşivin temeli olarak yazı olgusunun, birçok Kur'an ayetinin açıkça yalanladığı bir teolojik yapılanma adına yadsındığı anlamına gelir. Devlet, kendi tekeline aldığı Vahyedilmiş Hakikat adına, kendi kurduğu dayanışmaya karşı çıkan rakip bir dayanışma aleyhine çalışarak onu silmeye çalışmıştır. Söz konusu rakip alan parçalı toplumdan, sözlü kültürden, heterodoksi ya da popüler dinlerden oluşmuştur. Kur'an'da bu ikincil dayanışmayla çatışmanın bazı izlerine rastlanabilir. Bu dayanışma Kur'an'da Cahiliye, çoktanrıcılık, münafıklık, bedevilik sıfatlarıyla tanımlanır.¹¹⁷

Arkoun, dilbilimsel yaklaşım ile "yalıtılmış olgulardan hareket etmek yerine, kendi bütünlüğü içinde metnin iç ilişkiler sistemini" kasteder. Anlam, bu ilişkilerin düzeyindedir. Anlama ulaşmak için, sürekli değişen kabile ve gramer mantığına ayrıcalık tanıyan bütün düz okumaları bırakmak gerekir. Ayetler ilgi merkezlerince sınıflandırılmış olsa bile, daha temel bir düzen olan yapısal düzeni ortaya çıkarmak için belagat düzenini aşma zorunluluğu varlığını sürdürür. Gerçekten de Kur'anî söylem,

¹¹⁶ Polat, a.g.e., ss. 160-173.

¹¹⁷ Arkoun, a.g.e., s. 51.

ortak bir Arapça sözcük dağarcığı içinden alınmış anahtar kavramların hem müziksel hem de anlamsal bir birleşimidir.¹¹⁸

Arkoun'a göre, Kur'an'ın ve İslami düşüncenin incelenmesi üç acil ihtiyaca cevap verebilir:

1. Kavim merkezci zihniyeti ve teolojik vetoları kesin olarak aşmak,
2. Diyalektik ilişkileri içinde Vahiy, Hakikat ve Tarih'in insan hayatını yapılandıran terimler olarak değerlendirilecekleri bir bilimsel araştırma geliştirmek,
3. Çağdaş bilinci, kendisinin ifade edildiği dillerle birleştirmek.¹¹⁹

Ona göre, bütün Kutsal Metinleri insanın Kurtuluş Zenginliğinin parçası kılan sayısız olaylar olarak okumayı sağlayacak ortak bir sözcük dağarcığı ve yöntembilim tanımlamak gerekmektedir. Böylece, dar kullanımlı söylem olarak teolojiden bir teoloji felsefesine geçilecektir. Artık bir inancın gerçekliğini savunmak için değil, fakat inancı gerçeklik olarak anlamak için çaba harcanacaktır. Bu koşullardır ki, Kur'an, birileri için en son Vahiy, diğerleri için basit dâhice bir yapım olmaktan kurtulacaktır.

Yukarıya bağlayacağımız aşağıdaki bölümde de Vahy'in anlaşılmasının zor olduğu bir dönemde ondan anlam çıkarma işini üstlenen müfessirlerin Arkoun tarafından nasıl ele alındığını açıklamaya çalışacağız. Buradaki durum Vahiy durumu gibi olmayıp, sayısı yüzleri aşan bir külliyat topluluğu karşısında Kur'an yorumlarının Kur'an ile olan ilişkilerini ortaya çıkarmak daha karmaşık bir işe girişmek gibi karşılanabilir.

3.2.3. Kur'an ve Tefsir İlişkisi

Arkoun'a göre Kuran tefsirinin aşağıdaki iki sorunu toparlayabilecek eksiksiz bir tarihi hâlâ oluşturulamamıştır:

1. Özellikle başlangıç anları üzerinde durarak, hatırı sayılır boyutlarda bir literatürün tarihsel soy kütüğünü, şeceresini ve ayrışmasını tanımlamak,

¹¹⁸ Arkoun, a.g.m., s. 249-250.

¹¹⁹ Arkoun, a.g.m., s. 257.

2. Eski dönemlerden kalma ya da günümüzde yazılan bütün tefsirlerde İslami aklın uygulanma koşullarını incelemek.

Klasik tefsir, çağdaş dilbiliminin metin ve okuma teorilerinden habersiz olup günümüzdeki tefsirler de bu durumdan kurtulamamıştır. Tam tersine, halk kitlelerinin okuryazar hale gelişi, kitabın yaygınlaşması, gazetelerde ve dergilerde yayımlanabilme olanağı tefsir metinlerini herkesin ulaşabileceği hale getirmiş; bunun sonucunda da, klasik tefsirlerin zorunlu kıldığı bilgi düzeyi giderek düşmüştür. Bu tür tefsirler Arkoun'a göre, Müslümanları Vahiy'in ilk işlevini unutmaya yöneltmektedir: Açığa çıkartılmış olanın sözle anlatılamaz özelliğini, yani gizemini yok etmeksizin anlamları açığa çıkartmak; bilgi araçlarını dışarıda bırakmadan, ancak kanıtlamaya da girişmeden göstermek... Kısacası, bu tefsir tarzı insanla Allah arasında soru/yanıtı dayandırmayan, nesneleri, varlığın gerçeğini anlamlandırabilen bir sonsuzluğa daveti içeren bir ilişki kurma olasılığını ortadan kaldırır. "Klasik dönem tefsircileri, tefsirlerinin eksikliklerini dinsel deneyimlerinin özgünlüğüyle telafi ederlerdi; günümüzün militanlarıysa ilahi olandan ve onu vahyeden Söz'ün davetinden uzaklaşmaktadır." ¹²⁰

Kuran'ın ortaya çıkışından bu yana Müslümanların yaptığı pratik ve varoluşsal okuma, metinle beslenen ve metne geri dönüşlerle işleyen bir dinsel bilinç fenomenolojisi için devasa bir belge arşivi sunmaktadır. Bu belgeler, değişen usul ve stratejilerle, İslam'ın girdiği bütün kültürlerle ait metinleri içeren ikincil metinlerin sürekli üretimini sağlamaktadır. Heyecan veren ancak bugüne kadar atlanan, metinlerarasılığın karmaşıklığı içindeki Kur'an metnini inceleyebilecek olan bir başka alandır bu. Her ayet bir kültürel kodu başlatabilir, aynı şekilde her düşünce sistemi, Aristoculuktan kaynaklanan İlahi Kelam-merkezcilik gibi Kur'an söylemini soyut ve mantıksallaştırıcı bir kavramsallaştırma içine hapsedebilir. Sonuç olarak tüm tefsir tarihi, metinlerarasılığın dinamik perspektifi içinde yeniden ele alınmalıdır. ¹²¹

İslam dininin ilk kaynağı Kur'an nüshaları dışında, ikinci derece önem arz eden temel kaynağı Sünnet olarak bilinegelir. Aşağıdaki bölümde Arkoun'un Sünnet ve onun yazıya geçirilmiş hali olan Hadis yaklaşımını ele alacağız.

¹²⁰ Arkoun, a.g.e., s. 56-57.

¹²¹ Arkoun, a.g.e., s.55.

3.2.4. Kur'an, Sünnet ve Hadis Üzerine

Arkoun'a göre kişi ve kişilik olarak Muhammed'e yaklaşım, Kuran'a yaklaşım kadar tartışmalı bir konudur. Ona göre, Muhammed hakkındaki tüm biyografi denemeleri, diğer büyük dinsel kişiliklerde olması gerektiği gibi, geleneğin tarihsel bir olguymuş gibi gösterdiği mitik hikâyeleri ve dinsel bilinci canlı kaynağından koparan kuru eleştiriye aşmak için, mitik bilgiyle tarihsel bilgi arasındaki ilişkileri aydınlatmakla işe başlanmalıdır.

Arkoun şöyle devam eder: "Muhammed'in dinsel deneyiminin ve tarihsel eyleminin ortaya çıktığı, geliştiği yer tam da artık anlayamadığımız bu semiyolojik evrendir. Kuran'ın çürütülemez ancak fazlasıyla imalı tanıklıklarına, geleneğin öykülerine bakılırsa, bu deneyim eski Ortadoğu'nun kolektif hafızasından, Ehl-i Kitap'ın yaydığı büyük öğretilerden ve Arap halkının yaşayan geleneğinden, özellikle de Hicaz geleneğinden beslenmektedir. Müminler cemaatinin sorumlusu olan Peygamber, Mesaj'ın kalplere ulaştırılması ve yeni dinin kalıcı bir şekilde yayılması için gerekli toplumsal ve siyasal koşulları oluşturmayı düşünmek zorundadır." Arkoun buradan hareketle peygamberin isteğinin Vahiy'in psikolojik bağlamında eyleme geçmekte olduğunu; Vahyin ise bir içe doğuş, fışkıрма, 'Ben'i Kuran söyleminin iletişim alanında (Ben/Biz-Sen-Onlar/Siz) sabitleyen bir açıklama olduğunu belirtir.

Bu düşünce düzeninde, Muhammed'in okuma-yazmayı bilip bilmemesi Vahiy'in psikolojik ve kültürel çerçevesinin yönünü değiştirmektedir. Okuma-yazma bilmek doğaçlamadan, uydurmadan, serbest çağrışımdan, peygamber söyleminin baş döndürücü düşüncelerinden farklı bir akıl yürütme tarzı öngörür. Arkon'a göre, sözlü kültürlerle yazıya dayalı kültürlerin antropolojik açıdan incelenmesinin çizdiği perspektifin ışığında Muhammed'in biyografisi yeniden ele alınmalıdır.

Bir din olan İslam'ın öncelikli temel kaynağı Kuran'dır. Ancak Kuran'ın yanında ikinci bir kaynak ya da temel daha vardır. Arkoun'a göre bu kaynak, Peygamber'in Allah iradesinin bir aracı, Allah Kelamının bir taşıyıcısı olarak değil Müminler Cemaati'nin bir rehberi olarak söylediği sözlerden, hadislerden oluşan peygamber geleneği, yani sünnettir. Ona göre, Peygamber sürekli bir ilahi etkinin altında olduğundan söylediklerinin tümü ontolojik bir güvence altındadır. Bu nedenle Peygamberden işitilen sözler, Ashabı ve onları takip edenler tarafından dikkatlice toplanmış

ve taşınan sözlerin özgünlüğünü güvence altına alan bir ravi zinciri oluşturulmuştur. Bu nedenle Peygamber'in ölümünden sonra, hadisler tıpkı Kuran'a yapıldığı gibi bir araya getirilmiş ve yazıya geçirilmiştir. Hadislerin yazıya geçirilmesi Kuran'ın yazıya geçirilmesinden daha fazla zaman almıştır. Aslına uygun olarak kabul edilen hadisleri içeren büyük külliyatlar Peygamber'in ölümünden çok sonra, ancak IX. yüzyılda oluşturulabilmiştir. Külliyatların toplanmasının ve düzenlenmesinin üç büyük Müslüman cemaati arasında hâlâ süregelen çatışmalara yol açmış olmasının nedeni söz konusu işlemlerin bu kadar geç bir tarihte bitirilmiş olmasıdır.¹²² Söz konusu bu üç büyük Müslüman cemaati; Sünnîler, Şîîler ve Haricîler'den oluşmaktadır.

Arkoun'a göre, üç geleneksel oluşum arasındaki açık çatışma iktidarı meşru kılan hadislerin denetimini tekeline alma mücadelesi içinde olan cemaatlerin kültürel kökenleriyle açıklanabilir. Ona göre, rekabetin esas noktası İslam Devletinin -Hilafet ya da İmamlık- yönetimidir. Bu tartışma cemaatlerin tanıdıkları külliyatların başlıklarına bile yansır; diğer iki cemaatin külliyatları düzmece kabul edilir. Müslüman bilginler, bu durumun bilincinde olarak hadis tenkidi bilimini, yani isnatların ve metinlerin tarihsel açıdan doğrulanması işlemini geliştirmişlerdir. Ancak günümüze kadar, İslami gelenek üzerine, sorunu ortaya koyan geleneksel tartışma odaklarını soyutlayarak külliyatların tümünü tarihsel olarak ele alan bir çalışma yapılmamıştır. Arkoun'a göre bütün isnatları birbirleriyle karşılaştırarak söz konusu üç geleneğin getirdiği metinlerin aslına uygunluk sorununu yeniden ele alacak çağdaş bir soruşturma yönteminin, tarihsel eleştirinin kullanılmasını gerektirmektedir.¹²³

Hadisler hukukun oluşumunda ikincil temeldir. Hadis külliyatlarının eleştirel tarzda ele alınması Şeriatın iki bilimi (usul ve furu') hakkında teorik ve pratik sonuçlara varmamıza neden olacaktır. Arkoun burada, İslami Akıl'ın çağdaş eleştirisinin en önemli noktasına temas eder: "Bu, Müslüman araştırmacıların epistemolojik açıdan işe girişmesini ve Müslüman ülkelerdeki siyasal rejimlerin düşünce, yazma, basma, yayımlama, eğitime özgürlüklerini güvence altına almasını gerektiren coşku verici bir görevdir. M. VII.-VIII. yüzyılda başlayan Müslümanların tarihini yüceltme girişimleri, günümüz tarihçilerinin yazılarını da renklendirmeyi sürdürmektedir."¹²⁴

¹²² Arkoun, a.g.e., s. 61.

¹²³ Arkoun, a.g.e., s. 62.

¹²⁴ Arkoun, a.g.e., s. 63.

Bu, Arkoun'a göre, yüceltmenin tüm İslam tarihinin psikolojik boyutunu oluşturduğunu göstermektedir. İslami aklın eleştirisi bu yüceltmenin ideolojik etkilerini açığa çıkartmalıdır. Arkoun'a göre, her biri "Ortodoks" cemaatler kurmayı başaran üçlü gruplaşmanın hiçbirisi bu "ortodoksi"yi tüm Müslümanların ortak bir şekilde tanıdığı tek otorite olan Kuran'ın üzerine kuramamıştır. Ona göre, Ortodoksilerin çokluğu ve aralarındaki çatışmaları aşmanın olanaksızlığı, her dinde bulunan ideolojik işlevle açıklanabilir. Simgesel malzemeyi tekeline almak için çatışan rakip gruplar bu ideolojiden yararlanırlar. Yine ona göre, sosyoloji ve dinsel antropoloji, teolojik düşüncenin dinsel "ortodoksi" diye ileri sürdüğü şeyin üzerindeki örtüyü kaldırarak, bunların her grubun üstünlüğünü kabul ettirmek için oluşturduğu ideolojiler olduğunu göstermiştir. Ortodoksinin açığa çıkarılan ideolojik işlevinin teolojik söylem içinde bir adı yoktur. Siyasal ve ekonomik güçler arasındaki çatışmanın "görünen" nesnesi olan simgesel sermayeyi de içerecek yeni bir kavram oluşturmak gereklidir. Bu inceleme, İslam'ın ilk yüzyılı kadar İslamcı hareketlerin günümüzdeki girişimleri için de geçerli olacaktır.

Yukarıda Sünnet ve onun metne geçmiş hali olan Hadis yaklaşımından sonra Arkoun için Kur'an ve Sünnet'te önemli bir yer olan "kadın" konusunu, muhafazakâr kesimin modern insan tipine karşı kullandığı seçeneklerinden biri olarak gördüğü söylenebilir. Aşağıda İslam tarihi sürecinde kadının konumuna işaret eden Arkoun, bu süreçte kadının dış görünümü ile inancın sağlam olması arasında bağ kurmuş olan muhafazakâr grupların durumunu değerlendirmektedir.

3.2.5. Kur'an'ın Kadın Yaklaşımı

Kur'an ve onunla ilişkili olan kadın konusu Müslüman dünyasında sıkıntılı olduğu düşünülen temel konulardan biridir. Muhafazakârlar ve fundamentalistler tarafından dinde ayrıntılı bir şekilde işlenen bu konu çoğu zaman onların dünyayı anlamlandırma tarzlarında epeyce işe yaramış gözükmektedir. Zira bir erkek müslümanın inancının sağlamlığı sınıflandırmasını yaparken kadının toplumsal hayattaki izdüşümlerinin etkisinden söz etmek gerekir. Bu tasarrufu en iyi şekilde kullanan klasik İslam düşünürleri kadının hemen hemen her şeyiyle ilgilenmiştir. Onun konuşmasının haramlığından ibadet ediş şekline, giyim kuşamından, şayet evliyse,

eşine bağlılık derecesine kadar her hareketini kontrol altına alma uğraşını ve buna ek olarak “İsrailiyyat” ile dine giren değişik türdeki inanç zincirine kadar her halde bir hüküm verme geleneğini sürdürme gelmiştir. Bu konuyla ilgili risaleler, ilmihaller ciltler dolusu olup bunun bilgisinin burada verilmesinin konumuzun sınırını genişleteceğinden sadece bunla ilgili Kur’an’ı ele alıp Arkoun’un bu konudaki düşünce tarzını ele alacağız.

Müslüman kadınların geleneksel olarak ve çoğunun da hala maruz kaldığı mahrumiyetler, birçok farklı kültürel geleneklerin nüfuzuyla asırlardır İslam dünyasında oluşan bir toplumsal çevrenin ürünüdür. Fazlur Rahman’a göre, Kur’an’ın kadın konusundaki öğretisi, İslam öncesi Arap toplumunun güçlü tabakaları tarafından suiistimal edilen yetimler, esirler, fakirler, kadınlar gibi toplumun daha zayıf katmanlarının durumunu düzeltme ve güçlendirme gayretinin bir parçasıdır.¹²⁵

Savaş’ın “Hz. Muhammed Döneminde Kadın” isimli eserinde Kur’an’da kadınla ilgili sayılan özellikler şöyle ele alınmaktadır: Kur’an, kadın-erkek bütün insanlara gönderilen ilahi bir kitap olup buna göre kadının yaratılıştaki erkek gibi olduğu söylenmektedir. Kur’an, Hz. Âdem ve Havva’nın cennetten çıkarılmalarını gerektiren suçu beraberce işlediklerini bildirir. Kadın da erkek gibi inanılması gereken esaslara inanmak mecburiyetindedir. İbadetlerden namaz, erkeğe olduğu gibi kadına da farzdır. Yine Kur’an’a göre kadın, ekonomik bakımdan erkekle birdir. Kazandığı para kendine ait olup parasını ve malını tam bir yetkiyle kullanabilir. Kur’an’ın kadına verdiği en önemli hakların başında, ona tam bir kişilik kazandırması gelir. Kadın bir insan olarak mükellef sayılmış, yapacağı iyi ve kötü işlerin sorumluluğunun kendisine ait olduğunu bildirmiştir.¹²⁶ Kadına karşı işlenen suçlar, ister şahsına ister malına isterse şerefine karşı olmuş olsun erkeğe karşı işlenen suçlar gibi kabul edilmiş; hatta kadın bazı hallerde erkeğe göre daha çok kayırılmıştır. Kur’an yaşınnın hiçbir döneminde kadına zulmedilmesine müsaade etmez. Kadının ekonomik hakları konusunda ve bilhassa yetim kızların malları konusunda Müslümanların çok titiz davranmalarını emreden Kur’an, onların mallarına tecavüzü yasaklar.¹²⁷ Kur’an’ın kadına bakışı genelde yukarıdaki gibidir. Kanaatimizce buradaki temel sıkıntı uygulamalardan kaynaklanmaktadır. Tarihin önemli bir bölümünde Müslümanlar bunu Kur’an’a

¹²⁵ Çiftçi, Adil, **İslami Yenilenme Makaleler II**, Ankara Okulu, 2000, s. 130.

¹²⁶ Savaş, Rıza, **HZ. MUHAMMED DEVRİNDE KADIN**, Gelenek Yay., İstanbul, 2004, s.39-40.

¹²⁷ Savaş, a.g.e., s. 41.

dayandırarak çözmeye çalışmıştır. Modern dönemde bu konu gündeme yine gelmiş; insan haklarındaki önemli gelişmelere karşın İslam, bu konuda bir çözüm üretmemiştir.

Bu temel problemi iyi analiz eden Arkoun, Kuran'ın kadını erkekle aynı ruhani düzeye yükselterek konumunu geliştirdiğini ya da İslam'ın kadını Batı'daki hemsini gibi erkekle zor bir ekonomik ve toplumsal rekabete sokmadığını yineleyerek gerçek sorunları gizlemek istememektedir. Bunların 'militan Müslümanlar'ın İslami bir insan hakları modeli geliştirirken yazdıkları ve söyledikleri kanıtlar olduğunu söyler. Batılılar ise, tam tersine, Müslüman toplumlarda kadının kabul edilemez derecede aşağılayıcı bir konuma sahip olduğunun altını çizerek: Çokeşlilik, boşanma, peçe, cinsiyet ayrımı, ev işlerine mahkûmiyet, kocaya kesin bağımlılık, hukuksal yetersizlik, vs. gibi... Kuran ortaya çıktığında ise, kendisini yüzyıllardan bu yana güçlü bir şekilde kurumlaşmış, temel akrabalık yapıları ve cinselliğin denetimi konularında değişiklik yapılamayacak bir toplumsal ortamda bulmuştur.¹²⁸

Bunların dışında, birçok toplulukta hâlâ Kuran'ın ve İslam hukukunun hükümlerine aykırı olan âdetlere göre düzenlenmeye devam edilen miras, beden temizliği, toplumsal, kültürel ve siyasal avantajlara ulaşma gibi başka önemli unsurlar da vardır. Buna bağlı olarak Arkoun durumu anlamak için yalnızca toplumların değil, son dönemlere değin İslam hukukunun uygulama alanının dışında kalan etno-kültürel toplumların içinde bulundukları koşulları değerlendirmek gerektiğini ifade eder. Ona göre, kadının mübadelesi, mübadele edilen kişinin çıkarından ziyade zenginleşme, hükmetme, öz korunma stratejilerine bağlıdır. Bireyin güvenliği onun korunmasını sağlayan klanın gücüne bağlıdır; erkeğin hiçbir zaman aileyi terk etmemesine karşın kadın bir evlilik sonucunda başka bir klana geçebilir. İşte bu nedenle kadın cinselliğinin denetimi Akdeniz havzasında yaşayan birçok Hristiyan ve Müslüman toplumda şeref yasası içinde önemle belirtilmiştir. Kadının statüsüyle ilgili en önemli sorun, Arkoun'a göre, Kuran'ın getirdiği düzenlemelerin yalnızca eski döneme ait bazı yasal düzenlemeleri ve bu sistemlerin etik/ dinsel çerçevesini değil, temel akrabalık yapılarının işleyişini ne ölçüde değiştirdiğidir. Kız ve erkek çocukların günümüze dek değişik toplumsallaşma koşullarında yetişmesi, nesnel olarak olumsuz olan statünün anne tarafından içselleştirilmesi ve kızlar aracılığıyla Kuran'ın tanıdığı kişi-

¹²⁸ Arkoun, a.g.e., s. 78.

nin ahlaksal ve dinsel yöneliminin ötesinde yeniden üretilmesi, bize Kuran'daki statünün yapılardan çok kişilerin şerefi üzerinde etki yaptığını göstermektedir. Ona göre kadın, kendisini türün çoğalmasını sürdürmeye yöneltten biyolojik yapısı, yani tüm toplumlardaki en değerli malın dolaşımını sağlaması nedeniyle aile, klan ve aşiretler arasındaki güç ilişkilerinin, malların dolaşımının denetimini tekellerinde tutan erkekler nezdinde bir 'strateji nesnesi' olmuştur.¹²⁹

Arkoun'un tespitine göre günümüzün toplumsallaşma süreçlerinde şu eğilimin olduğu söylenebilir: Geleneksel kutsallık siyasal amaçlar uğruna ideolojikleştirildikçe, sünnet ve hadisin etnografik ve İslami düzeyleri içinde kadının statüsünün işlevi giderek bozulmaktadır. Ayrıca, pek denetlenemeyen bir modernliğe geçiş, kişisel dramalara (intihar, depresyon, bastırma, yabancılaşma) ve toplumda altüst oluşlara (şiddet, kitlesel gösteriler, devrimler) neden olmaktadır.

Kadınların kurtuluşunu ilk defa modern bir birey felsefesiyle bütünleştirecek bir kültürel devrim çağrısını ve bu analizi sonlandırmadan önce, yaratıcı özgürlük odakları olarak işlev gören ve kişiler olarak kendi kendilerini gerçekleştirmeyi feda ederek türümüzün hayatta kalmasını sağlayan nice kadın kuşağına saygısını belirten Arkoun'a göre, kadınlar üreme, hamilelik ve çocuğun ilk sosyalleşmesi gibi işlevleriyle hayatta kalabilmişlerdir. Bunun için de, yalnızca hayat veren tohumları değil, mübadele, tahakküm ve öz korunma stratejileri çerçevesinde kadının "nesne, işaret" statüsünü perçinleyen "etik, dinsel, hukuksal" normları da kendi aleyhlerine, fiziksel olarak bedenlerine dâhil etmişlerdir.¹³⁰

Buraya kadar açıkladığımız olgular, Kur'an ana başlığı altında onunla ilişkili olan temel konulardır. Kur'an'ın vahiy, tefsir, sünnet, kadın vb. gibi pek çok kavramla ilintili olduğunu düşündüğümüzde bu konuların Müslüman dünyası tarafından, sanılanın aksine, hiç de anlaşılmadığı ortaya çıkıyor. Arkoun'un tespitleri bu kana-yan yaraya bir nebze de olsa ilaç teşkil etmektedir. Gelecek bölümümüzde din bağlamında İslam olgusu üzerine durulacak, Arkoun'un söz konusu olguya nasıl yaklaştığı anlaşılmaya çalışılacaktır.

¹²⁹ Arkoun, a.g.e., s. 79.

¹³⁰ Arkoun, a.g.e., s. 80-81.

3.3. İSLAM

İslam da Kur'an gibi anlaşılması nispeten zor bir konudur. Bunun ortaya konması için öncelikle İslam olgusunun ne olduğuyla ilgili tespitlerde bulunacağız. Bu bölümümüze geldiğimizde İslam ana başlığı altında İslam'ın diğer kavram ve konularla nasıl bir ilişki içinde olduğunu Arkoun'un söylemleriyle ele alacağız. Bölümümüz on iki alt başlıktan oluşmaktadır. Bölümün ağırlığı genellikle İslam dünyası tarafından anlaşılamayan konular hakkındadır. Bunlara örnek olarak; cem', yaratılış, tarihsellik, otorite, güç, hac, kişi, ahlak, siyaset, laiklik, insan hakları, tasavvuf, yapısalcılık ve fundamentalizm gibi konuları ele alıp bunları Arkoun eksenli İslam olgusuyla ilişkilendireceğiz.

3.3.1. İslam ve Tarihsellik

Tarihselcilik (Historicism), tarihin belirli ya da evrimsel yasalarca yönetildiği ve bunları keşfetmekle insanın geleceği hakkında öngöründe bulunabileceğini ileri süren öğretinin adıdır.¹³¹ Yine o, tarihin, ileriye doğru değişme diye belirlenmesi ve buna eşlik eden, söz konusu değişmeyi daha da hızlandırmak için bilinçli olarak bu belirlemenin kullanılmasıdır.¹³²

Tarihselcilik iki temel fikre dayanır:

1. Tarihin seyri hakkında öndeyide bulunmak,
2. Bu öndeyilerin sonuçlarına uygun siyaset yapmak.

Terime özgü anlamını kazandıran Karl Popper'a göre bu iki temel fikre dayalı olarak "kuramsal tarihselcilik" ve "eylemsel/aksiyonel tarihselcilik" olmak üzere iki tarihselci ana görüşe ulaşılır. "Kuramsal tarihselcilik", tarihsel olayların gidişi üzerinde öndeyilerde, hatta kehanetlerde bulunmak ve bunlara dayanarak tarihi açıklamaya çalışmak demektir. Bu öğreti belli bir takım mantık yanlışlarından ve akıl yürütme hatalarından dolayı kolaylıkla elenebilir. "Aksiyonel tarihselcilik" ise, kuramsal tarihselciliğin sağladığı inanç ve kuramsal dayanaklardan yola çıkılarak siyaset yapma eylemidir. Popper'a göre böyle bir siyaset, tarihin kaçınılmaz yasalarına da-

¹³¹ Kızılcıçelik, Sezgin, Yaşar Erjem, **Açıklamalı Sosyoloji Sözlüğü**, Saray Kitabevi, İzmir, 1996, 539-540.

¹³² Arda, Erhan, vd., **Sosyal Bilimler El Sözlüğü**, Alfa Yay., İstanbul, 2003, s. 575.

yanarak yürütüldüğünden bir tehlike de arz etmektedir. Bu tehlike Popper’a göre şöyledir: “Ben siyasetçi olarak gelecekte toplumun alacağı biçimi şimdiden biliyorsa, toplumu geriye, ileriye ve olduğu yerde dondurmaya yöneltmem gerekir.”¹³³

Bu yöntemde, tarihçilerin kullandıkları bilgi kaynakları yasalar, kamu kayıtları, raporlar, iş belgeleri, gazeteler, günlükler, mektuplar, seyahat notları, vb. gibi yazılı metinlerin yanı sıra geçmişten kalan binalar, çeşitli aletler, araç ve gereçlerden oluşan fiziksel kalıntıları içerir. Ayrıca tarihçiler için tarihsel olayları yaşayan insanlar da birer bilgi kaynağıdır.

Tarihsel yöntemin dört temel aşaması vardır:

1. Tarihsel belgeleri inceleyerek, araştırılan olay hakkında gerekli verileri toplamak,
2. Bu verileri sınıflandırarak bunlar arasındaki ilişkileri incelemek,
3. Ortaya çıkan sonuçları birleştirmek,
4. Elde edilen bulguları genelleştirmek.¹³⁴

Fransızca Büyük Larousse sözlüğüne dayanarak, tarihsellik kelimesini ilk olarak 6 Nisan 1872 yılında Kritik dergisinin 209. sayfasında gördüğünü belirten Arkoun’a göre, bu konu aslında, toplamıyla insanlığın sonunun olduğu bir dizi olaylar, kurumlar ve kültürel eşyanın üretiminde insanın sahip olduğu özel imtiyazdan bahsetmek için varoluşçu filozoflar tarafından özellikle kullanılan bilimsel formülle ilgilidir.¹³⁵

Son iki yüz yılda yasabilimselciliğin (nomologicalism) baş düşmanı tarihselcilik olmuştur. Brian Fay, tarihselcilik ile toplumsal varlık ya da olayların kimliğinin bunların tarihinde yattığı ve öyle ki; bunları anlamamanın, bunların tarihsel gelişimini anlamak olduğu görüşünü kasteder. Bu şekliyle tarihselcilik, bir ulusu, bir kişiyi ya da kurumu anlamak, bunun bu hale gelme sürecini keşfetmektir.¹³⁶

Yukarıda tarihselcilik kavramının anlamına ve geçirdiği temel süreçlere kısa bir değinmeden sonra Arkoun’un bu konudaki düşüncelerini ele alıp tartışabiliriz. Tarihsellik konusu, günümüz İslami sosyal bilimlerinin ele aldığı sorunlar içinde,

¹³³ Kızılcıkelik, a.g.e., s. 540.

¹³⁴ Kızılcıkelik, a.g.e., s. 541.

¹³⁵ Arkoun, Muhammed, “İslam, Tarihsellik ve İlerleme”, Çev: Recep Demir, **İslami Araştırmalar Dergisi**, C: 22, S: 2, Ankara, 2011, s. 139.

¹³⁶ Fay, Brian, **Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi Çok Kültürlü Bir Yaklaşım**, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2001, s. 234.

belki de en ayrıcalıklı alanlar arasında tartışılmaya devam etmektedir. İslam düşüncesi çalışmalarının çağdaş isimlerinden Arkoun da, Kur'an'ın metin bağlamından hareketle önerdiği farklı okuma projesiyle tarihsellik ve ilerleme sorunlarını dile getirmektedir.

Arkoun, ilk temel olaya, kurucu ve açıcı olaya, onu bakışlara karşı örten tüm sağlam tabakalara, yorum ve edebiyatlara uğramadan ilk tazeliği ve yeniliğiyle ulaşmaya güç yetirilemediğini itiraf etmektedir. İlk nass ve ilk olay, onu bizden saklayan ve ancak kendileriyle onu görebildiğimiz bu katmanlar altında gömülmüş ve saklanmışır. Bu durum Arkoun'a göre bir noktaya varmaktadır ki, bizzat ona ulaşmak giderek zorlaşmakta ve onu ancak kendisinden yansıyan ve bundan müteşekkil resmiyle tanımamız mümkün olabilmektedir. Bu demektir ki, Kur'an'ı, Tevrat ve İncil'i veya bir düşünce ve tarihsel eylem sistemi kuran herhangi bir metni okuduğumuzda, bu metinlerin ilk defa dile getirildiklerinde çağdaşları için nasıl işlediğini göstermekle yetinmek yetmemektedir. Ayrıca her metinde ortaya çıktıkları haliyle kutsallık, mit, inançlar ve dinsel kurallar nazarında bugünün toplumlarının nerede durduklarını da kendi kendimize sormamız gerekmektedir.

Arkoun, "tarihi okuma" yöntemini kendi okumalarının önemli bir şartı haline getirirken, bunun eleştirel bir kıymete sahip olması gerektiğinde ayrıca ısrarlı davranmaktadır. Ona göre bugün İslami sıfatını taşıma iddiasında olan düşünceler, öncelikle, her bakımdan ve her yönüyle tarihi dikkate alan bir düşünce olmalıdırlar. Bugün, İslam'ın kurucu önemi ve ilk İslam düşüncesinin oluşum safhası ile olan tek bağımızı oluşturan belgeleri iki biçimde değerlendirmek mümkündür:

1. Geçmiş, mitik bir bakış açısıyla görmeye devam eden reformcu yaklaşım,
2. Islah ya da mitik olguları, geçmişin antropolojik bir değerlendirmesiyle kuşatarak, tarihi olguları, mitik olgulardan ayırt eden "eleştirel yaklaşım."¹³⁷

Arkoun, hikâyeciliğe dayanan tarih anlayışını, sorunlara eğilen tarih anlayışı ile zenginleştirmek için, kendisinin "eleştirel tarihçilik" diye tanımladığı biçimin çağdaş İslam düşüncesi tarafından şiddetle reddedildiğini ifade etmektedir. "Bu tavra meşruluk kazandırmak için Batı'da Sanayi devriminin ortaya çıkardığı ahlaki ve ma-

¹³⁷ Subaşı, a.g.m., s. 216.

nevi krizlere, dolayısıyla kısır tartışmalara, İslam toplumlarında pek rastlanmayacağı sık sık yinelenmektedir. Daha ilk ortaya çıkışında, her alanda çağdaşlığı baş tacı ettiği için, İslam'ın, Hristiyanlığa oranla daha güçlü bir direniş göstereceği ileri sürülmektedir. Öyleyse Batı biliminin yöntemleriyle İslami gerçeklerin özelliklerini çözümlmeye kalkışmak gereksiz ve yanıltıcıdır. Bu gerçeklerin doğru bir biçimde yorumlanması, ancak, Müslüman bilginlerin bize miras bıraktıkları kavramlar sistemi ve usullerle mümkündür. Yani, “bir yanda Tanrı tarafından vahyedilmiş bir hakikatin olumlanması içinde yerleşmiş bir aklın somut katkılarını değerlendiren bir tarih; öte yanda ise dinsel referanstan kopan, dinsel aklı yok saymak isteyen ve bunu da, vahyedilmiş üç dinin yüzyıllar boyu ve bugün de hâlâ vahyedilmiş veri olarak adlandırdığı şeye asla başvurmada yapan dindışı bir aklın somut katkılarını değerlendiren bir tarih.”¹³⁸

İslam ve tarihsellik sorununun bugünkü durumunu Arkoun şöyle özetler:

İslam düşüncesinde mevcut tarihsellik ile ilgili son kararı vermemiz, İslami araştırmaların bugünkü konumunda güçtür. Klasik İslam düşüncesinde var olan tarihsellik kavramının değerini takdir etmek istediğimizde, tek başına kalmış (köşeye itilmiş) bazı düşünürlerin yaptığı eleştirel akılcılığın zirvelerinin başarısızlığını göz önüne almamız uygun olacaktır. Bu sonuncuların sosyolojik başarısızlığının incelenmesi ve analiziyle, İslam'ın temel epistemisi diye adlandıracağımız şeyi belirleyebiliriz.¹³⁹

Arkoun'a göre, Kur'an'ın tarihselliği ve Kur'an'a göre tarihsellik sorusunda ancak ilkesel olarak aşağıdaki üç anahtar kavramı açıkladığımız zaman bir ilerleme gerçekleştirebiliriz:

1. Dogmatizm kavramı ve dogmatik ruhun çalışma keyfiyeti.
2. Mitik düşünce aşamasından pozitif (realist) tarihsel düşünce aşamasına geçiş sorunu.
3. Dil felsefesi.

Dogmatik, “ruha bağlı düşünce katılığı, objektif koşulların olmasını gerektirdiği bir anda, herhangi bir soruna dair hüküm ya da düşünceyi değiştirememesi ve bir sorunun bir grup çözümünün bulunduğu yerde herhangi bilimsel alanı yeniden oluşturmama özelliği”dir. Arkoun'a göre dogmatizm, “realiteye ilişkin inançlar veya

¹³⁸ Subaşı, a.g.m., s. 217.

¹³⁹ Arkoun, a.g.m., s. 145.

inançsızlıklar ya da çok kapalı bilgisel bir düzenlemedir, salt etkili inançların merkezi rolü etrafında odaklaşır ve diğerine ilişkin bir dizi tolerans ve toleranssızlık örnekleri doğurur.” Yine ona göre “dogmatik düşünce”, Kur’an’ın tek resmi nüshasını da yatan geçmiş yönetimlerin siyasal/dinsel cüretlerinin sebeplerini ve sonuçlarını belirlemeye çalışmak yerine; bu belgeleri korumaktan kaynaklanan uğursuz sonuçları inananların başına saran bu kimselerin davranışlarında bir çeşit düşünce esnekliği ve Allah’a örnek itaat görür ve böylece siyasi iktidarların yaptıklarını meşrulaştırır”.¹⁴⁰

Arkoun’a göre, tüm dinler, dokunulamaz ve tartışılmaz gerçekler olarak kabul edilen bir inanç ve inançsızlık sistemine, yani aklın her türlü eleştirel sorgulamalarından bağımsız, inancın içeriğini belirleyen dogmalara sahiptir. Ona göre, Kur’an’ın belirlediği dogmalar, heterodoks olarak yargılanan düşünceleri çürütmek gerektiğinde “Sünni” otoriteler tarafından açıklanmakta ve hatırlatılmaktadır. Bu nedenle inanç esaslarına dair bir inanç literatürü oluşturulmuştur. Bu yüzden tüm Kuran önermeleri dogma olarak kabul edilir.¹⁴¹

Mitik düşünceden pozitif tarihsel düşünce aşamasına geçiş sorununa geldiğimizde, Arkoun’un belirttiğine göre mitik düşünceden pozitif düşünceye geçiş, tam ve nihai olarak hiçbir medeniyette gerçekleştirilememiştir. Bununla birlikte akıl ilk defa klasik Yunanda mitoloji karşısında gücünü ve mahiyetini vurgulamada başarılı olmuştur. Pozitif düşünce sürekliliği ve bitişik yapıyı incelediği gibi, değişikliği ve kesintiye de inceler. Fakat aynı zamanda analitik ve sentezci olan, daima geçmiş tarihe doğru geri dönen, sürekli diri olan yani silinmiş asıla/öze doğru olan, dünyanın hali hazırdaki varlık gerekçelerinden dolayı ebedi olarak yaşayan, zamansız bir düşünce olarak görünen bu mitik düşünce, sürekli olarak eşyanın kökenlerine doğru yükselir ve eş zamanlı temelleri açığa çıkarır.

Arkoun’un burada kastettiği şey, Comte’un üç merhale yasasına gönderme yapmak olabilir. Nihayetinde Comte, bu hal yasalarını teleolojik, metafizik ve pozitivist döneme ayırmıştır. Toplumların bu evrim süreçlerinden geçtiğini belirten Comte, Kıta Avrupası ve Amerika’yı pozitivist dönemde sınıflandırırken diğer ülkeleri bu gruba dâhil etmemiştir. İslam toplumları göz önüne alındığında Arkoun Müslümanların pozitivist evrim geçirmedikleri kanaatindedir.

¹⁴⁰ Arkoun, a.g.m., s. 147.

¹⁴¹ Arkoun, a.g.e., s. 83.

Dil felsefesi kavramına gelince, Arkoun'un ifadesine göre dil felsefesi, kullanılan düşünceye göre farklılık gösterir. İslam'da egemen olan dil felsefesi dilin Allah'tan geldiği şeklindedir. Bundan isimlerin bizi doğrudan eşyaya götürdüğü ve her cümlenin tek bir anlamı olduğu sonucu çıkar. Böylece kelimenin ince ve kesin anlamıyla, düşüncenin dille sınırlı olduğu ve dile bağlı olduğu görülür. Bu, "dil felsefesi" harfi diye isimlendirilen düşünce akımı tarafından geliştirilmiş ve son derece sert, katı bir şekilde uygulanmıştır; fakat o, genel olarak bütün ahlaki-kanuni hükümleri yani, bütün insanlık tarihini aşkın semantiği yerleştirdiğini iddia eden usulcülerin kuralını temsil eder.

Arkoun'a göre, bugün çoğunlukla, medya organlarının yaptığı sahte başarı-larda olduğu gibi, tarihsellik fırsatçı ideolojiler yoluyla kendisiyle oynanabilecek bir kavram değildir; aksine o, esneklik ve dayanışmayla yaşanan insani bir durumdur. Bütün geçmişimizle özgür bir ilişkiyi kapsayan esneklik ve dayanışma da; tarihsellik ideolojik tarih aşamasından ayıklayıcı tarih aşamasına geçmeyi gerektirir.¹⁴²

Dilin tarihselliğiyle ilgili hakikati göz önünde bulundurduğunda ise Arkoun, Kur'an metninin ortaya çıkışında bile, kendisini ortaya çıkaran tarihin önemli bir etkisi olduğunu ve metinde geçen ifadeleri o tarih göz önünde bulundurulmadan, tarih dışı bir geçerliliğe sahiplermiş gibi sunmanın yanlış olduğu sonucuna gider.¹⁴³

Her ne kadar Arkoun'un, bununla gelenekselleşmiş, tortulaşmış olduğunu düşündüğü bir İslam düşüncesine karşı olduğu gözükse de, Arkoun'un halk katında yaşamakta olan "geleneksel İslam" ile hiçbir sorununun olmadığı anlaşıyor. Hatta geleneksel İslam'ın metin merkeziliğin, yani vahiy metni veya diğer kurucu metinlerden yola çıkarak bütün dünyayı yorumlayıp düzenlemeye kalkışan "okur-yazar İslam"a karşı daha özgür olduğu çıkarımını bile yapıyor. Dolayısıyla, her ne kadar Arkoun'un hedefi Ortaçağ İslam düşüncesi ise de, onu günümüzde böyle bir hesaplaşmaya sevk eden esas, İslami metinleri günümüzde bir siyasal düzenin yapılanması için referans alan hareketlerdir; yani İslam'ın ruhani bir otorite olarak yorumlanması ve onun güç/iktidar mücadelesinde meşrulaştırıcı bir araç olarak kullanılmasıdır.

¹⁴² Arkoun, a.g.m., s. 148-49.

¹⁴³ Arkoun, a.g.m., s. 168-170.

3.3.2. İslam'da Ruhani Otorite ve Güç İlişkisi

İslami düşüncenin en temel, en sancılı, en tartışmalı ve en karmaşık sorunlarından biri Arkoun'a göre 661 yılında Ümmet'in parçalanmasına neden olan büyük tartışma, otorite (manevi otoriteyi kastediyor) ve iktidar (siyasal güce işaret ediyor) arasındaki hiyerarşi ilişkisi üzerinedir. Arabistan gibi parçalı toplumların niteliksel özelliği olan kabile çatışmaları doğal olarak yeni gelen din tarafından yok edilememiştir. Böylece Muhammed'in siyasal ve dinsel zaferiyle oluşan yeni faktör, yalnızca Kureyş kabilesinden Peygamberin de mensubu olduğu Haşimi ailesiyle Ben-i Süfyan ailesi arasındaki rekabetin daha karmaşık hale gelmesi sonucunu doğurmuştur.¹⁴⁴

Arkoun, dinsel vaaz ilk siyasal dışavurumlarına Medine'de sahip olduğundan, bunu Medine'nin Kurucu Deneyimi olarak adlandırır. Muhammed, Vahiy'i ileten Allah Resulü'nün karizmasını, sorunları çözen ve müminler cemaatine rehberlik eden imamın otoritesini, "müminlerle" "kâfirler" arasındaki çatışmalar ve egemenlik ilişkisi stratejileri hakkında karar verme erkini elinde toplamıştır. Modern tarihin buradaki en zor meselesi, Arkoun'a göre, parçalı toplumlara özgü iktidar pratiğini ve görüşünü içeren kolektif bilinci, her siyasal iktidarı tanrısal bir kerteye bağlayan kabile ötesi görüşe dönüştüren sosyo-kültürel süreci anlamaktır.

Ona göre, Emeviler'in Şam'da daha sonra da Abbasiler'in Bağdat'ta oluşturdukları devlet, kurumlarının kutsallaştırılmasında ve aşkınlaştırılmasında büyük güce sahip özerk bir akıl alanı haline gelmiştir. Ulemanın elindeki bu hukuksal-teolojik akıl alanı günümüzdeki İslamcı hareketlerin yürürlükte olan iktidara karşı çıkmak için kullandıkları bir kavramlar ve meşrulaştırma yöntemleri toplamı üretmiştir. Şii-lerin görüşüne göre, yalnızca Peygamber soyundan ya da onun ailesinin soyundan gelenler onun manevi karizmasının mirasçılarıdır, dolayısıyla bu kişiler Kuran'da ve Peygamber öğretilerinde beliren Allah lütfunu ve aşkını tarih boyunca yeniden üretebilirler. Sünniler, genel bir düzensizlik karşısında kötü bir idarenin bile tercih edilir olması düşüncesinden hareketle iktidarda olan gücü tanırırlar. Emeviler iktidarı ele geçirdiğinde Müslümanların bir kısmı onları Peygamber'in vekili değil, hükümdar kabul etmişlerdir. Emeviler Peygamber'in getirdiği meşrulaştırma usullerini de-

¹⁴⁴ Arkoun, a.g.e., s. 88.

ğil, gücü kullanmışlardır. Harici denilen topluluk ise Kuran'daki "hâkimiyet yalnızca Allah'a aittir." düşüncesinden başkasını kabul etmemişlerdir.¹⁴⁵

Humeyni, İran'da iktidarı ele geçirdiğinde, karizmatik bir meşruluk mercii olarak İmamlık otoritesi hakkındaki tüm Şii tahayyülünü yeniden yürürlüğe koymuştur. Bu olay Arkoun'a Müslüman tahayyülünü oluşturan tasarımların, özellikle de otoriteyle ilgili olanların gizli bir biçimde var olduklarını ve her an harekete geçirilmeye hazır bulunduklarını gösterir. Bu durum, İslamcı diye adlandırılan hareketlerin fazla laikleşmiş, dolayısıyla ortak tahayyülde Medine modeli ile özdeşleşen İslami meşruiyetten uzaklaşmış olarak görülen rejimler nezdinde teşkil ettikleri tehdidi de açıklamaktadır. Saltanatın Atatürk tarafından ortadan kaldırılması bu tahayyüle son vermemiştir.

Bütün bu tarihi gidişatın içinde sakladığı en büyük sonuç, Arkoun'a göre, manevi otorite ile siyasi gücün aralarının ayrılmasıdır. Zira manevi otorite, beşeri şahsın varlığına mana veren her şeyde iknaya ve şuurun gönüllü dönüşümüne bağlıdır. Manevi otoritenin oluşumunda kalbin hür bir hareketi vardır. Çünkü burada insanın varlığına verilen mana aracılığı ile onu yükselten bir sese itaat sunmak söz konusudur. Bu yüce ses Allah, peygamber, komutan, âlim veya filozofun sesi olabilir.¹⁴⁶

Arkoun'a göre İslam geleneğinde iktidar, doğrudan, dünyevi ve bazı durumlarda şiddete dayalı olan siyasi otoritenin kutsallaştırılması işlevini görmüştür. Sebebi de, dini teolojik hafızanın zihninde bütünüyle siyasi hafıza ile karışmış olmasıdır. Yukarıdaki bu iki şuurun arasını birleştiren bir sınır bulunur. Marcel Gauchet bu sınırı "mana borcu" olarak tanımlar. "Mana borcu", insanın kendisine anlam veren bir mananın o manayı oluşturan yüce bir güce itaat ile yükümlü olması anlamına gelir. Vahiy dinleri yaratıcı ile yaratılanın arasındaki irtibatı ifadelendirmek için "misak" kavramını kullanır. "Misak", manevi otorite ile vecd ve aşka dayanan itaatin arasındaki bir çeşit karşılıklı ve güzelliğin ortak itirafı şeklinde tamamlandığı yerdir. Sadece bu misakın içinde faaliyet gösteren güç meşru güç haline gelir.¹⁴⁷ İnsanların çoğu ikisi arasında bir ayırım yapamamaktadır. Siyasi olan, dini-teolojik bir giysi altında kendini sunmakta ve rolünü bütünüyle böyle oynamaktadır. Çünkü bu karmaşık ta-

¹⁴⁵ Arkoun, a.g.e., s. 89.

¹⁴⁶ Güler, İlhami, Hristiyanlık ve İslam'da Manevi/Yüce Otorite İle Siyasi Güç Arasındaki İlişkinin Serüveni, **İslami Araştırmalar Dergisi**, C:8, S:3-4, Ankara, 1995, s. 173.

¹⁴⁷ Güler, a.g.m., s. 174.

rihsel problem, ne Arapçada ne de diğer İslami dillerde şu ana kadar çözülebilmüş değildir.

Arkoun bir tarihçi ve araştırmacı olarak, devlet sorunuyla meşruiyet sorunu ve toplumumuzda henüz istenen şekliyle oluşmamış sivil toplumun sorunları arasında eleştirel bir çözümleme ile yüzleşme ve karşılaşmanın gereği üzerine ısrarla durur. O, bunu söylediğinde bulundukları hal üzerine devletler ve sistemlere hücum etmez. Onun görevi, siyaset felsefesiyle siyasi teolojinin metotlarını ortaya koyacak bir çözümlemedir. Ona göre, otorite, inandırmaktan ve bilincin kişinin varoluşuna anlam veren bir şeye dönüşmesinden kaynaklanır. Kur'an'ın dediği gibi, kişiyi varoluşuna verdiği anlamla onu yükseltebilecek sese tabi olabilmesi için serbest bir kalp hareketi olmalıdır.¹⁴⁸

Ruhani otoriteye bağlı olarak oluşan tek doğru yol olduğu iddiasındaki Ortodoksi anlayışı, kanaatimizce bir bakıma bir bireyin ya da toplumun dînî yaşamında bir çift söz söylemesini yasaklar hale gelmiştir. Bu durum, birey ya da toplum gelişmesini engellemektedir. Arkoun bu durumdan hoşnut değildir. İslam yeni sorunlara çözüm üret(e)mediği gibi kendi varlığı dolayısıyla bir problem haline dönüşmüştür. Güncel gelişmeler karşısında bir bakıma hedefsiz hale bürünen İslam'ın yerini artık sosyal kurum ve kuruluşlar almış, bir otoriteye bağlanmaksızın toplumlar kendi problemlerini kendileri çözer hale gelmiştir. Bu gelişmelerin ışığında aşağıdaki bölümde Arkoun, İslam ile insan hakları ilişkisini ele almaktadır.

3.3.3. İslam'da İnsan Hakları Üzerine

İngiliz, Amerikan ve özellikle Fransız Devrimlerinin etkisiyle oluşan insan hakları kavramı ve onun hukuksal-siyasal çerçevesini kurma çabası, 19 Eylül 1981'de UNESCO'da İslam Konseyi'nin ve konsey sekreteri Salim Azzam'ın girişimiyle bir "İslami İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi" hazırlanması sonucunda açıkça bildirilmiştir.

Bildirge metni, "seçkin uzmanlar, Müslüman hukukçular, İslami hareketlerin ve düşünce akımlarının temsilcileri" tarafından hazırlanmıştır. Söz konusu bildirgede, yirmi üç maddenin tümünün Kur'an ayetleri ve Sünni hadisler temel alınarak

¹⁴⁸ Arkoun, a.g.e., s. 111.

oluşturulduğu belirtilmektedir. Bu bildirgenin başarısı günümüz Müslümanlarının tümünün inançlarını, düşüncelerini, taleplerini dile getirebilmesidir.¹⁴⁹

Bugün, İslam'daki hakikat-hukuk (el-Hakk) kavramının ve bu kavramın temellerinin eleştirel bir biçimde ele alınabileceğini, böyle bir girişimin hem mümkün hem de gerekli olabileceğini söyleyen Arkoun, Kuran'daki “el-Hakk” teriminin kesin, aşkın hakikat olan, Hukukullah'ın kaynağı ve alıcısı olan Allah'a atıfta bulunduğunu akılda tutmamızı ister. Bu haklara saygı duymak Hakk'ın, hakiki gerçekliğin ve bu gerçeklikten kaynaklanarak insana verilen hakların içinde yaşamak demektir. Çağdaş Arapçada “Hakk” yerine hukuk sözcüğünün kullanılması, hukukun Hakk'ın taşıdığı dinsel güçten koparılması ve olumsal, dindışı, bireysel hakları içermesi anlamına gelmektedir.¹⁵⁰

İslami düşünce, “Allah'ın hakları” ve “insan hakları” üzerine bir söylem geliştirmiştir; bunlardan birincisinin ikinciye göre önceliği bulunmaktadır. Bu nedenle her müminin beş şartı yerine getirmesi üzerinde önemle durulur. Müminler itaat yoluyla Allah haklarını içselleştirir; bu itaate çağrılan tüm kullar Allah hakları/insan ödevleri ilişkisini tümüyle yaşamalarını sağlayan toplumsal ve siyasal koşullara uymakla yükümlüdürler. Başka bir deyişle, insan haklarına uymak Allah haklarına saygı duymanın bir parçası ve birincil koşuludur. Buna karşın, Yaratan ve Yaratılan arasındaki “ahit” ya da “misak” bağlamında tanımlanan haklar, öncelikle bir ümmet oluşturan müminleri bağlar. Potansiyel olarak bu haklar tüm insanları kapsar; tüm insanlar Ahit'e çağrıldığı için evrenseldirler. Gerçekte ise, farklı hukuksal statüler doğuran teolojik kategoriler vardır.

Arkoun, İslami İnsan Hakları Bildirgesinin ideolojik ve psikolojik kapsamını şu şekilde çizer: “Bu bildirge Allah tarafından güvenceye alınan hakları savunarak inanan yurttaşları yatıştırır, Batı kökenli laik talepleri dışlar, şeriatın evrensel ve dokunulmaz yapısıyla “modernlik” içinde kökleşmesini sağlar.”¹⁵¹

Arkoun'a göre, İslam hukuku yöntembilimi hukukçular tarafından geliştirilen hukukun tümünü dinsel bir bakış açısıyla ele almayı zorunlu kılan entelektüel ve “bilimsel” yöntemleri belirlemektedir. Hukukun, kutsal metinlere, Kuran'a ve sünnete olan bağına “kanıtlayarak” onu kutsallaştırmayı sağlayan teorik bir yapı söz konu-

¹⁴⁹ Arkoun, a.g.e., s. 75.

¹⁵⁰ Arkoun, a.g.e., s. 145.

¹⁵¹ Arkoun, a.g.e., s. 146.

sudur: Usul, Şeriat bugün bile, müminler tarafından, vahyin içinde kökleşmiş ilahi bir kanun olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle, şeriatı koruyan ve uygulayan bir siyasal rejim talep edilmektedir; bu ise, insani kaynaklı her tür yasamanın dışarıda bırakılması demektir.

Arkoun'a göre, günümüz Müslüman toplumlarında insan haklarının uygulanmasını güvenceye alma sorunu değişik rejimlerce oluşturulan anayasalardan hareketle ele alınabilir. Bu alandaki her örnek, farkları, aşırılıkları, başarıları, gecikmeleri, İslam'la olan kopuşları ve süreklilikleri değerlendirmek için incelenmelidir. Arkoun'a göre, İslami hareketlerin baskısı altında modernliği reddeden, tümüyle bağlam dışı olan ve Batı'dan alınan yasalara eklenilen şeriat unsurlarını canlandıran ideolojik katılaşmalar görülmektedir. Kadının hukuksal statüsü, farklı hedefleri ve esin kaynakları olan hukuk sistemlerinin bu karışımından özellikle etkilenmektedir.

“İşte bu nedenle” der Arkoun ve devam eder: “Günümüzde insan hakları sorunu, birçok ülkede hakları kişi statüsü adı verilen kurallara göre düzenlenmeye devam edilen kadınlar için aynı şekilde yaşanmamaktadır. Bu konuya değinmek, şimdiye kadar kötü bir şekilde tanımlanan ya da hiç tanımlanmayan teolojik zorluklara yol açmak demektir. Söz konusu olan şey, teolojik itirazların ötesinde kişinin felsefi statüsünün belirlenmesidir.”¹⁵²

3.3.4. İslam'da Kişi Düşüncesi

Kişi, İslam hukukunda hakkın sahibidir. Haklar ile kişi arasında sıkı bir ilişki vardır; sahibi olmayan hak yoktur ve haklar kişi içindir. Hukuk dilinde kişi, “haklardan faydalanabilen ve hak sahibi olabilen varlıktır.” Her insan bir kişidir. Şu halde kişi, maddi değil, hukuki bir anlayıştır. Hukukun öngördüğü şartlara göre meydana getirilmiş insan ve mal toplulukları kişidir.¹⁵³ Medeni hukukta da kişinin, haklara ve borçlara sahip olabilen bir varlık olarak maddi, manevi ve iktisadi birtakım haklarının da olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁴

N. Berdyaev kişiyi “bireysel olan ve kutsallaştırılmış olan, biçim ve madde, sonsuz ve sonlu, özgürlük ve kader arasındaki çelişkinin vücut bulmuş halidir.” şek-

¹⁵² Arkoun, a.g.e., s. 151-152.

¹⁵³ Karaman, **Anahatlarıyla İslam Hukuku II**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1984, s. 21.

¹⁵⁴ Bilgen, Şenol, Alper Hacı vd., **Kamu Yönetimi**, Yargı Yay., Ankara, 2012, s. 24.

linde tanımlaması kişi kavramına birçok disipline başvurmadan yaklaşamayacağını öngörür. Arkoun da bu tanımın altına imzasını atar ve İslam’da kişi düşüncesini şu şekilde ele alır:

Toplumsal ve hukuksal tarih bunlardan ilk akla gelmesi gerekendir. Bir kişiyi başka türlü değil de olduğu gibi yapan şey toplumsal düzen ve hukuktur. Bunların ardından psikoloji, sosyoloji, antropoloji, felsefe ve teoloji gelir. İslami kesimde, kişi teması, klasik düşüncenin çeşitli akımlarında son derece belirgin bir haldedir. Buna karşın, spekülâtif İslami düşüncenin dinsel, etik, hukuksal ve felsefî çerçeveleriyle yetinmek olanaksızdır. Yapılması gereken, 1950’li yıllardan bu yana Müslüman toplumların yeni evrimsel koşullarından hareketle eleştirel bir düşünce başlatmak olacaktır.¹⁵⁵

Arkoun’un ifade ettiğine göre, bugün her yerde büyük bir hoyratlıkla yıpratılan geleneksel toplumların, en fazla yıpranmış halde bulunan şeref yasası yazılı bir yasa değildir; kişisel ve kolektif tutumları koşullandıran davranış kalıpları biçiminde yaşanmakta ve içselleştirilmektedir. Bu yasa her ne kadar teorik bir öğretimle iletilmiyor olsa da, tüm biçimsel, ritüel, toplumsal, simgesel karmaşıklığıyla bir yeniden üretilme süreci içindedir. Arkoun’un dediğine göre kişi statüsü ve işlevleri, eskiden olduğu gibi günümüzde de, İslam Şeriatı sosyolojisine başvurmadan belirlenemez. Mısır, Suudi Arabistan, Endonezya, Türkiye, vd. gibi ülkelerde aynı toplum içinde yaşayan, aynı toplumsal sahada bulunan topluluklara ve sınıflara Müslüman hukuku aynı şekilde uygulanamaz.¹⁵⁶ Buradan anladığımıza göre kişi tanımının yapılabilmesi, o varlığın tarihsel süreçteki toplumsal normlara göre şekillenecektir.

Arkoun’a göre, İslam’da kişinin oluşum modeli, tüm kültürel sınırları aşma gücü, tüm toplumsal ve ideolojik kaynaşma durumlarında önüne geçilemez bir biçimde geri dönüşü, sanayi uygarlığının meydan okumaları karşısında yayılışı şu dört etkenle açıklanabilir:

1. Kuran söyleminin edimsel karakteri ve mitik yapısı;
2. İbadetin taşıyıcı ve canlandırıcı gücü;
3. “Gerçek dini” (ortodoksiyi) kendi sorumluluğuna alan, buna karşılık kendini onunla meşrulaştıran merkezi devletin kuruluşu ve sürekliliği;
4. İslam’ın kuruluş döneminde (610-632) Peygamberin başlattığı bireysel ve kolektif modelin uygulanması olarak gösterilen “İslami” bir ta-

¹⁵⁵ Arkoun, a.g.e., s. 110-111.

¹⁵⁶ Arkoun, a.g.e., s. 112.

rih oluşturmak için ilkel İslam'ın "Ortodoks" görüngülerini içselleştiren siyasal-dinsel bir tahayyül oluşturulması.¹⁵⁷

İslam sahasındaki bütün geniş çaplı tarihsel eylemler siyasal-dinsel tahayyül sayesinde gerçekleştirilmiştir. Bu eylemler, geleneksel İslami söyleme ait bütün temsilleri, ideal sembolik imgeleri içselleştirmiş bir "kişi" oluşturmaya çalışmışlardır.

Arkoun'a göre, her birey kişi değildir. Kişiler Kuran'ın ve Peygamberin ailesinin istediği ideale yaklaştıkları oranda seçkindir. Ona göre, kişilere ve bireylere dair bu genel sınıflandırma ilkesi erkek, kadın, çocuk, köle statülerinin tanımlanmasıyla daha da karmaşık hale gelmektedir. Cihad'ın günümüz koşullarında yeniden başlatılmasını amaçlayan manifesto, laik yurttaş kavramını, tüm topluma açık işlevler ve roller üstlenme hakkını benimseterek bireyi ve kişiyi birbirine karıştıran modern evrimi durdurmayı amaçlamaktadır. Yine ona göre, geleneksel model ile modern insan hakları beyannamesinin giderek daha fazla çatıştığı Müslüman toplumlarda, kadının statüsünün ne denli keskin tartışmalara yol açtığı bilinmektedir.¹⁵⁸

Günümüz Müslüman toplumları sosyal bilimler için zengin bilgiler verebilecek laboratuvarlar olup bu toplumlar nadiren incelenmekte, çok az tanınmaktadır. Arkoun'a göre bu durum araştırmacıların formasyon alanlarının yetersiz ya da elverişsiz olmasındandır. Ayrıca yöntemler ve kullanılabilir kavramsal donanım genellikle kendine özgü olan durumları, pratikleri, inançları, kurumları, dönüşümleri kavramada yetersiz kaldığından da şikâyetçidir. Bu konuya örnek veren Arkoun bunun içine cinselliği, akrabalık yapılarını, geleneksel müslüman hukukuyla modern hakları birleştiren yasaları, şeref yasaları ve sınaî ekonominin çatışmasını, hukuk devletiyle ataerkil devletin zıtlığını, otoritenin hayalî bakışıyla baskıcı iktidarların faaliyeti arasındaki kopuşu katar. İslami gelenek içinde gelişen kültürel, entelektüel, ruhani miras özelliklerini ve gerçekleşme yollarını Allah'ın saptadığı, velilerin, sufilerin, düşünürlerin kendi yaşamları ve deneyimleriyle çizdikleri kişi idealini -mükemmel insan, insan-ı kâmil- beslemiştir. Ebediyet vaadiyle tanışmış zihinleri meşgul eden "Güçlü Var Olma Arzusu", Müslümanı, Kutsal Yazıların vaadiyle beslenen inanan Yahudilerle ve Hristiyanlarla birleştirmektedir. Arkoun, Ehli Kitap toplumlara mensup olan

¹⁵⁷ Arkoun, a.g.e., s. 125.

¹⁵⁸ Arkoun, a.g.e., s. 128.

insanın modernlik tarafından önerilen çeşitli varoluş tipleri ve biçimlerinde hayata geçirmeye çalıştığı şeyin bu indirgenemez veri olduğuna inanır.¹⁵⁹

Arkoun, kişi kavramını etraflıca ele aldıktan sonra yine bu kavramdan hareketle din ekseninde kişi ya da kişilere özgü bir statünün olup olamayacağıyla ilgili bir soru üzerine kutsal üç dini göz önüne alarak bu meseleyi ruhbanlık meselesine getirir. Gelen başlıkta tanrı ile kul ilişkisinde bu grubun etkisi tartışılacaktır.

3.3.5.İslam’da Ruhbanlık Üzerine

Arkoun’a göre ruhbanlık, Yahudilerde Tanrı’ya kurban sunma gücü; Romalılarda ise, çoktanrıcılık çerçevesinde, tanrılar tarafından korunmak için kurban adayanların görevidir. Anlam taşıyan esas eylem kurban sunmadır. Kurban, inananların Tanrı’yla ilişki kurmalarını sağlar. Kurban adayacak gücü olanlar, uzlaştırmacı ve günahattan kurtarıcılar, kurbanın geçerliliğini ve etkisini güvenceye alan aracılardır. Hristiyanlıkta ruhbanlık işlevi bir aracılık eylemi olarak, “rahipler” aracılığıyla gerçekleştirilir. Rahip, Tanrı’nın karşısına çıkabilecek, ona aracısız seslenebilecek nitelikte olan kişidir. Kurban, ekmek-şarap ayiniyle simgesel işlemlere indirgenmiştir. Bu anlamıyla Arkoun’a göre, İslam’da ruhbanlık yoktur; her mümin, dua esnasında, Mekke’de Hac görevini yaptığında, Ramazanda oruç tuttuğunda ve zekât verdiğinde Allah ile doğrudan ilişkiye girmektedir. İslam’da da aracılık kavramı, arınma eylemi, Allah ile ilişki arayışı söz konusudur. Ancak, Hristiyanlıktaki gibi rahiplere verilmiş bir görev yoktur. Namaz esnasında müminlerle birlikte ibadet eden “İmam”, ruhbanlığa ilişkin bir işleve sahip değildir; namaz kılan topluluğun birliğini simgelemek amacıyla mihrapta durarak onlardan ayrılır.¹⁶⁰

Ona göre, popüler dinde (halk dininde) evliya kültü aracılığıyla, “veli” olarak adlandırılan dinsel kişilere, rahiplerin ruhbanlık işlevini anımsatan bir konum atfedilir. Veliler Allah katında şefaet etme gücüne sahiptir. Müminler, yaşayan velilerin bereketinden yararlanmak, ölmüş velileri yardıma çağırarak için bunları düzenli olarak ziyaret eder. “Sünni” İslam doğal olarak bu tür inançları ve ibadetleri kınamaktadır. Buna karşın, her yerde hatta kentlerde bile evliya ziyareti geleneğine rastlanır. Ruhbanlık sorununa gelince, her ne kadar İslam’da ruhani iktidarı elinde tutan hiye-

¹⁵⁹ Arkoun, a.g.e., s. 132.

¹⁶⁰ Arkoun, a.g.e., s. 86.

rarşik bir örgütlenme söz konusu değilse de, devletle işbirliği içinde çalışan, Şeriatın uygulanmasını denetleyen bir ulema sınıfı vardır. Klasik İslam’da da, günümüz rejimlerinde de, Ulema, Kilise’nin devletten ayrılmasından önceki durumu anımsatan bir görevi ifa eder. Müftü, kadı, fıkıhçı, imam, kelamcı, hem dinsel hem sivil görev ifa eden bir memur topluluğu oluşturur. Teorik olarak Şeriat âlimleri devlete karşı bağımsızdır. Günümüzde, bu topluluk üzerindeki devlet denetimi İslam’ın klasik dönemindekinden daha sıkıdır. Ulema ise kurulu düzenin meşrulaştırılmasına, devleti aşırı dincilerin saldırılarından ya da laik protestoculardan korunmasına hizmet etmektedir.¹⁶¹

Aşağıdaki bölümde hakkında pek çok spekülâtif yaklaşımların olduğu “Hac” kavramı üzerinde duracağız. Bilindiği gibi bu konunun “Sünnî” gelenekte çok önemli bir yeri vardır. Dünyada işlediği günahların bir bakıma kefareti bu yoldan geçtiği için Hac, klasik düşüncenin vazgeçilemez noktaları arasında yer alır.

3.3.6.İslam’da Hac Düşüncesi

Arkoun’a göre, her yıl Mekke’ye giden ve gittikçe sayısı artan hacı kalabalığı için, haccın tüm tarihsel ve antropolojik yaklaşımları “düşünülemez”dir ya da günahıdır. Müslümanlar, bugüne değin, hac konusunda Kur’an’ın müdahalesini, yalnızca, Vahy’in “inişi” dogması tarafından oluşturulan dikey boyutuyla ele aldılar; putperest haccın İslami hacca geçişine imkân veren psiko-sosyolojik ve tarihsel şartlar, yani yatay boyut, “bilgisizliğin karanlıkları”na yuvarlanmış “ilkel” bir Arap toplumu üzerine tutarsız bilgiler olarak geri plana atılmıştır.¹⁶²

Hac örneği, Arkoun’un ifadesine göre İslami metafiziğin evrenselci coşkusundan daha çok etno-kültürel bir bütünün varoluşsal ihtiyaçlarına ve tarihine uyan bir ritüel ifade çerçevesinin sağlam bir şekilde devam ettiğini gösterir. Gerçekten, bu coşkunun gücü, haccın ritüel usulünü oluşturan nesneleri, yerleri ve hareketleri, zengin manevi bir tecrübenin simgesel dayanaklarına dönüştürmüştür.

Kur’an’da hacca ilişkin ayetlerde varoluşsal düzenin varoluşçu düzene geçişinin dil-bilimsel temellerini ele alan Arkoun “varoluşsal düzen” ile anlatmak istediği şeyin “somut, gözlemlenebilir, bilinebilir insani tecrübeye ilişkin her şey; pratik ola-

¹⁶¹ Arkoun, a.g.e., s. 87.

¹⁶² Arkoun, a.g.e., s. 292.

rak tarihsel bütünlüğü işaret eden her şey” olduğunu söyler. “Varoluşçu düzen” ise kendi bütünlüğü içinde nasılsa öyle olan varlıkla, yani düşünen varlıkların bütün anlamlı faaliyetlerinin, içerisinde temellenmeye çalıştığı ontoloji ile ilgili”dir.¹⁶³

Arkoun’a göre, haccı esas olarak dinsel bir göstergeye indirgediğimizde kesinlikle yanılırız. İslam öncesinden beri, Arap kabilelerinin Mekke’ye akın etmelerinin siyasal, ekonomik ve sosyo-kültürel bir anlamı vardır.

Haccın yerine getirilmesinin maddi şartları, 19. yüzyılın sonunda, buharlı gemi konusunda gelişmeler, 1908’de hizmete giren Hicaz demiryolunun kurulması, sağlık ve emniyet tedbirlerinin yavaş yavaş devreye girmesi ile birlikte değişmeye başlamıştır. Bununla birlikte, haccın şartlarının ve işlevlerinin eşi benzeri olmayan bir değişime tanık olması için otomobilin, hava taşımacılığının ve aşının yaygınlaşmasını beklemek gerekir. Arkoun siyasal olarak, haccı, her bir Müslüman ülke için, her yerde düzenlenen birçok zirve, seminer, kongre ve toplantılarda her zaman onaylanan ve arzu edilen İslam birliği bağlantısını güçlendirmek için bir fırsat olarak görür. Arkoun’a göre hac, Mekke’de bir ateşkes dönemini nasıl oluşturduysa, aynı şekilde de törenler, bölgesel düşmanlıkları unutturur; aileleri ve sosyal sınıfları birbirine yaklaştırır; ulusal toplumların bütününe zihinsel birliği içeren bir zaman ve mekân sunar.

Arkoun ekonomik olarak, haccı, zenginlik transferleri ve hemen düşünülmesi gereken yerel faaliyetler doğurur. Bazı devletler, çok aşırı bir döviz kaybını önlemek için hacıların yıllık kontenjanını sınırlamak zorundadır. Dolara boğulan Suudi Arabistan, bu zenginliğin kullanım problemiyle karşı karşıyadır; aynı şekilde Mina’da vacip kurbanın yol açtığı dayanılmaz savurganlık, Kur’an’ın çok önemle zikredilen talimatıyla şiddetli bir şekilde çelişir. Bu talimat tanrının israf edenleri sevmeyeceği talimatıdır.

Arkoun psikolojik olarak, haccı, ahiret beklentisinden üstün işler başarmaya kadar giden en değişik kişisel umutları bütünüyle karşılar.¹⁶⁴

Arkoun’a göre hac tam anlamıyla bir “Yola Çıkış”tır; belirli bir zamanda bir noktadan başka bir noktaya coğrafi bir yer değiştirme değildir; modern bir yolcunun merakları peşinde geçici olarak yola çıkışı değildir. Fakat kendinden, yakın çevresinden, çoktandır sahip olduğu alışkanlıklarından, yerleşik toplumsal ve tarihsel “düzen-

¹⁶³ Arkoun, a.g.e., s.296-97

¹⁶⁴ Arkoun, a.g.e., s. 315-317.

ler”den, benimsenmiş bilgilerden içsel bir ayrılıştır, dinamik bir aramayı mümkün kılan, artık başkasından asla kopmayan bir ayrılış. Yani Allah’ın diriltici çağlarına, somut evrenselin sonsuz tezahürlerine bilincin tekrar tekrar katılımıdır. Fakat bütün anlam ve eylem düzeyleriyle haccı tamamen yaşamak için, saf inanç bugün artık yetmez. Genel olarak, dinsel hayat, modern toplumların tarih eylemi sistemiyle bütünleşmek zorundadır; aksi takdirde, cezası dışlanıncaya kadar marjinalleşmektedir.¹⁶⁵

Klasik İslam, Hac ritüelini yerine getiren her müminden bundan sonraki hayatı için davranışlarını daha dikkatli yapmayı ve günah-sevap dengesini daha iyi ayarlamayı telkin eder. Buna göre mümin, her bir davranışında ölçülü olacak, mümkünse hiçbir günaha girmeyecek, dünyaya tamah etmeyecek ve ahret yolculuğunun hazırlıklarını tamamlamaya gayret gösterecektir. Niyetlerini iyileştiren müminin iyi bir ahlak sahibi olması da kaçınılmaz hale gelir. Nitekim müminin peygamberi “Ahlakı tamamlamak üzere gönderilmiştir.”

Aşağıdaki bölümde ahlak konusu ele alınmakla birlikte, bu ahlakın bağlantılı olduğu siyaset olgusu da bu bölümde tartışmaya açılmaktadır. Arkoun’un yaklaşımlarının ele alınacağı bu bölümde İslam ve laiklik olgularının birbiriyle ilişkilerini açıklamaya gayret göstereceğiz.

3.3.7. İslam, Laiklik ve Atatürk Üzerine

Karadaş’ın deyimiyle Arkoun, bir mücadele sonucunda doğması itibarıyla Fransa’da var olan laiklik türünün de katı ve yanlış olduğu kanaatindedir. Ona göre laiklik iyi; fakat laikçilik kötüdür. Arkoun açısından laiklik, hakikate ulaşma ve onu sahiplenme iddiasının hiç kimseye ait olmadığını gösteren bir ruhtur. Bu ruh hem Kur’an’da hem de Medine tecrübesinde vardır. İslam dünyası geçmiş dönemin ilk dört asırlık diliminde bu ruhu Mutezile sayesinde yakalamıştır. Bu asırlarda var olan akılcı gelenek daha çok; i’tizali, felsefi ve edebi akımlarının egemen olduğu alanlarda kendini göstermiştir. Maalesef ondan sonraki bin yıllık geçmiş dönem ortodoksinin esiri durumuna gelmiştir.¹⁶⁶

¹⁶⁵ Arkoun, a.g.e., s. 322.

¹⁶⁶ Polat, a.g.e., s. 160-161.

Son zamanlarda gündelik hayata ilişkin siyasi ve ideolojik tahakküm siyasetlerinin temel sermayesini oluşturan laiklik ile bunun karşısında konumlandırılmaya çalışılan diğer laiklik anlayışı da kafa karışıklığının iyiden iyiye artmasını beraberinde getiriyor. Laiklik tartışmaları uzun zamandır Fransa’da yapılan tartışmaları hatırlatırcasına bizzat laiklik yorumları arasındaki bir tür çatışma içine kısıtılmış görünüyor. Öte yandan söz konusu laikliği kutsallıktan çıkarmak, çoğulcu kılmak, daha açık, daha pragmatik, daha esnek kılmak gerekliliği de ifade ediliyor. Laikliğin daha otoriter bir kavranışıyla liberal bir kavranışı karşı karşıya geliyor. Böylelikle laiklik konusunda ikili bir kavramsallaştırmanın mümkün olduğu ortaya çıkar. Oliver Abel bu durumu şu şekilde ortaya koyar: “Laiklik fikri farklı unsurları bir araya getiren bir karma, karmaşık bir bütün, iki ilke arasında bir uzlaşmadır. Birinci ilke, kamu alanına ve yurttaşlık alanına girildiğinde çeşitli dinsel ve cemaatçi aidiyetleri dışarıda bırakarak homojen bir zemin yaratmaya çalışan cumhuriyetçi bir ilkedir. İkinci ilke ise toplumsal süreçlerin daha çok işlemeden yana olan, daha demokratik bir ilkedir; kendiliğinden dinden bağımsızlaşmadır, sekülerleşmedir ve aidiyetlerin kendileri de bu vesileyle farklılaşır, özelleşir, öznelleşir, çoğullaşır, vs...”¹⁶⁷

Yukarıdaki ikili ayırmda Arkoun’un laikliği, liberal laiklik çerçevesi içindedir. Onun laikliği daha heterodoks, toplumcu, esnek, dayanışmacı gibi görünmektedir. Otoriteye karşıtlığını her defasında dile getiren Arkoun’un Fransız laikliğine soğuk bakmasının nedeni kanaatimizce Fransız düşüncesinin laiklik ile ilgili otoriter ve yorum tanımaz tutumudur. Bu tutum gerçek olanları görmemize engel olup tek tip bir düşünce alanı yaratmaktadır.

Bu ayırıştırmalar Muhammed Arkoun’un bu iki kavram arasında yaptığı ayrımlara benzemektedir. Arkoun bunu şu şekilde ifade eder:

Kabilesele dağımıklığın hüküm sürdüğü Arabistan’ın (...) tarihsel döneminde, dinsel ve dünyevi alanların ayırımında ısrar etmek hoş görülmesi olanaksız bir anakronizmaya düşmek; siyasal ve dinsel antropolojinin temel verilerini görmezden gelmek anlamına gelir. Militan laikçi anlayışın utanç verici hatası buradan hareketle düzeltilmelidir. Özellikle laik değil laikçi diyorum, çünkü kendimi bu konuda oluşabilecek her türlü belirsizliği ortadan kaldırmak zorunda hissediyorum. Bilgi karşısında eleştirel tutumu ve başkasının kendi yerini kendisinin saptama özgürlüğüne saygı göstermek için en yansız, ideolojik açıdan en güdümsüz ifadeyi arayan laiklik, düşüncenin büyük bir ilerlemesini simgeler.

¹⁶⁷ Öz, Asım, “Laiklik Tipolojileri, Muhammed Arkoun ve Kemalizm Üzerine Bazı Düşünceler”, **Haksöz Dergisi**, S: 208, İstanbul, 2008, s. 3.

1961’de Sorbonne’da öğretim üyeliğine başladığımdan beri laikliği akademik bir tutum olarak sürdürüyorum; Sorbonne’un entelektüel ortamı bana zekânın bu sorumlu davranışını geliştirmem ve derinleştirmem konusunda yardımcı oldu. Laikçi düşünce ise yansız olma bahanesiyle, toplumların daimi ve evrensel bir boyutu olan dinler tarihinin bilimsel olarak öğretilmesini okullardan kaldırdı.¹⁶⁸

Arkoun, Kur’an’ın ve İslam’ın laik bir yorumunun gerekli olduğunu ifade ederken de şöyle der:

İslami bir bağlamda, laikliğin ve dinin kalıcı değerlerinin olumlu getirilerini eş zamanlı düşünmek kesinlikle mümkün ancak uzun soluklu bir çabadır. Günümüzün siyasal ve toplumsal koşulları bu girişime karşıdır. Klasik İslami düşüncenin anlaşılabilirlik kipleri, modernliğin doğru olarak yorumlanması ve modernliğe eklemlenebilme açısından bakıldığında Ortaçağ zihniyet evrenine fazlasıyla bağlıdır. Batılı düşüncenin işleme koyduğu modeller ya yetersiz kalmakta ya da Müslümanların kendisini koruması gereken bir kültürel tahakküm stratejisi olarak algılanmaktadır. (...) Şeriat bugün bile, müminler tarafından, vahyin içinde kökleşmiş ilahi bir kanun olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle, şeriatı koruyan ve uygulayan siyasal rejim talep edilmektedir; bu ise insani kaynaklı her tür yasamanın dışarıda bırakılması demektir. (...) Vahiy olgusuna bağlı tüm eski ve yeni sorunlar entelektüel ve kültürel açıdan ele alınmaksızın, günümüzde insan hakları laik bir bağlamda düşünülemez.¹⁶⁹

Arkoun’un tarihselci oluşunu laiklik kavramını temellendirirken de görmek mümkündür. Arkoun, İslamiyet’in doğuş yıllarında siyasetle iç içe oluşunu Arap yarımadasının o gün içinde bulunduğu dini-siyasi şartlara bağlar. Hz. Muhammed’in dini atmosferle siyasi atmosferi aynı anda oluşturduğunu çeşitli örnekler üzerinden açıklar. Kiblenin Mescidi Aksa’dan Kâbe’ye çevrilmesi, Cuma gününün önemli hale gelmesi, cahiliye dönemi hac gerekliliklerinin yeni menasıklarla değiştirilmesi gibi bir dizi olayla İslam’ın kendi sembolik yapısını oluşturduğunu; bunun da aynı zamanda yeni siyasi düzenin uygulanabileceği bir devletin kurulma süreci olduğunu ifade eder.¹⁷⁰ Daha sonra “şeriat” ile “öz teslimiyet” arasında ayrım yapan Arkoun’a göre İslam, devletleşme ile donuklaşmış; buna mukabil katıksız ve yaratıcı Müslü-

¹⁶⁸ Arkoun, a.g.e., s. 31.

¹⁶⁹ Arkoun, s. 150-151.

¹⁷⁰ Güler, İlhami, “Hasan Hanefî, M. Abid, Cabiri ve Muhammed Arkoun Bağlamında Çağdaş Arap Düşüncesinde Din ve Siyaset (Devlet) Tartışması, **Türkiye Günlüğü**, S: 29, Ankara, 1994, s. 157.

man oluşun simgesi olan Hz. İbrahim'in somutlaştırdığı İslam ise sufiler aracılığıyla varlığını sürdürmüştür.¹⁷¹

Emeviler döneminden itibaren başlatılan saltanatçı yönetimlerin dini araçsallaştırdıkları tespiti yapan Arkoun, bunların aşılabilmesi için önce İslam'ın antropolojik bir okumasının yapılması gerektiğini belirtir. Bu yapıldığında Kur'an ve şeriat arasında oluşan bağ aşılanacak, yani tarihsel bir mevzu haline gelecek; antropolojinin nezaretinde İslam'ın değişebilir bir din olduğu ortaya konulacaktır. Bunun da yapılabilmesinin yolu vahiy dâhil bütün kaynakların eleştirilebilmesini mümkün kılacak "laiklik"tir. Bu okumasından hareketle hem İslamcılara hem de laikçi olarak andığı çevrelerden farklı bir bakış açısını yürürlüğe sokarak bir tür total laikleşme politikası önermektedir. Onun bu tavrı laiklik ve İslam arasındaki ilişkileri ele alanlar bakımından değerlendirildiğinde eklektizm ve telifçilik olarak görülmektedir. Tabii onun esas motivasyonunun "laisizm"ın sert ve despot uygulamalarının yumuşatılmasından öte laikliğin hem İslam nazarında hem de insanlık bakımından meşrulaştırılması olduğunu ifade edebiliriz. Yaptığı tarihselci okumalarla teskin edici, yumuşak, mutedil bir İslam yorumu ortaya koymaktadır kendince. Kısacası Arkoun'un gelenek ve modern, İslami akıl ve modern akıl arasında yapılmasını önerdiği sentez çabalarını üzerine yerleştirdiği tartışma zemini laik ve tarihselci bir anlayıştan beslenmektedir. İslam'ın geleneksel konumunu Ortodoksluk olarak gören Arkoun, "bu durumun çok yerde başta Kur'an olmak üzere bugüne kadar ulaşan dinî düşüncenin belli düzeyde dogmatik ve olması zorunlu her türlü gelişmenin önünü tıkayıcı bir referans seti haline dönüşmesinden nefretle söz etmektedir. Bu nedenle Kur'an metninin köktenci yorumunu esas alan ayrıcalıklı bir otorite düşüncesinin ortadan kaldırılmasına kendini adadığını belirtir."¹⁷²

Arkoun, Aydınlanma'nın Batı düşüncesinde ortaya çıkardığı ve olumlu bulunduğu etki ve sonuçlarının, İslami düşünce ve pratik evreninde de ortaya çıkıp çıkmayacağının sorgulama ve İslam'ın modern zamanlardaki görünümüne ilişkin analizlerinde Kemalizm'e de değinir. Arkoun'un Kemalizm yorumları laiklik konusundaki düşüncelerinden bağımsız değildir. Kemalizm onun nazarında bir ilk farklılıktır. Müslüman ülkelerdeki ilk anayasacıların İslam'la çağdaş hukuku birleştirmeye çalıştıklarını, radikal bir deneyim yaşayan Atatürk Türkiye'sinin bu noktada bütün diğer

¹⁷¹ Arkoun, Muhammed, a.g.e., s. 103.

¹⁷² Subaşı, a.g.e., s. 613.

lkelerden farklılaştığının altını çizer. Bu alanda yaşanan her örneğin farklılıkları, gecikmeleri, İşlam’la olan kopuşları ve süreklilikleri içinde incelenmesi gerektiğinin de altını çizer.¹⁷³ Türkiye’de Mustafa Kemal’in uygarlık getiren bir kahraman olarak algılandığını, onun hayatını öven resmi tarih dışında “Kemalist devrimi, sadece zmllemek, açıklamak, anlamak değil, aynı zamanda düşünmek öğesini de taşıyan pek az yazı bulunduğunun” farkına varma iddiası ile ortaya çıkan Arkoun, Kemalizm’in İşlami bakış açısıyla irdelenmesi gerektiğinin altını çizer. Öte yandan Kemalizm’i İşlami bakış açısıyla yorumlamanın pek mümkün olmadığı kanaatine varır. Kemalizm’i irdelerken iki yönlü bir bakış açısı hedeflemektedir Arkoun:”Bir yandan, 1880 ile 1930’ların sonları arası Türk toplumunda İşlam’ın tarihi ve sosyolojik durumu dşnlmeli; öte yandan, İşlam düşüncesine, Kemalist devrimin ve Hmeynici devrimin derslerinden arınmış yeni bir analiz ve düşünce alanı açılmalıdır. Her şeyden önce, İşlmi gerçeklerin yorumu üzerine ağırlığını koymaya devam eden Aydınlanma felsefesinin yeniden gündeme gelen postulatlarının tarih ve felsefe içinde yerini saptamak gerekmektedir.”¹⁷⁴

Osmanlı Devleti’nin kş sürecine girdiği 20. yüzyıldan itibaren Müslüman lkelerde, çok farklı iki tepkiye rastlandığı tespitini yapar Arkoun. Bunlardan ilki ze dnş akımlardır. Osmanlı’nın kşn gerçek İşlm’in terk edilmiş olmasına bağlayan bu akımın karşıtı olarak ortaya çıkan ikinci akım, İttihatçılardan Kemalistlere uzanan çizgidir. Bunlar yenilgilerin sebebinin bir parçası olarak İşlm’ı sorumlu tutmuş ve İşlam’la bağını sert bir biçimde koparma siyasetlerini uygulamaya koymuştur. Arkoun, bu süreçte Mustafa Kemal’in izlediği siyaseti şu şekilde tasvir eder:

Saltanatın haksız bir biçimde mirasçılık iddiasında bulunduğu hilafetin kaldırılması cumhuriyetin ilanı ile bu akım sonuca ulaşmıştır. Atatürk’ün pozitivist bakış açısında, tüm kötülüğün kaynağı, din ve devletin ittifakı prensibiydi. Sadece laik bir çözüm buna son verebilirdi. Osmanlı Devleti’nde ulema ve bürokrasinin etkin gücü, yerini, Tanzimat’ın uygulanması için yetiştirilen laik kadrolara bırakmasaydı, Atatürk böyle bir devrimi kabul ettiremezdi. Ancak Mülkiye, Tıbbiye ve Harbiye’den gelen yeni entelektüeller, ülkeyi laik ve yepyeni düşünce, eylem ve varlık biçimlerine hazırlamak için yeterli ölçüde geniş ve uyak bir toplum temeli oluşturılmaktan uzaktılar.¹⁷⁵

¹⁷³ öz, a.g.m., s. 4.

¹⁷⁴ Arkoun, a.g.m., s. 51-66.

¹⁷⁵ Arkoun, a.g.m., s. 57.

Arkoun daha sonra Abdullah Cevdet'ten itibaren gündeme gelen medeniyet tartışmalarına değinir. Atatürk'ün de Abdullah Cevdet gibi Batı uygarlığı dışında bir uygarlık tasavvurunun olmadığını onun konuşmalarından yaptığı alıntılarla örnekler: “Yüzyılın başında, Türk toplumunda, din ve yaşam tarzı olarak İslâm'ın varlığının yarattığı şartlar ne olursa olsun, Atatürk bu şartlar hakkında olumsuz bir yargıya sahipti; o çağdaş bir ulusu kökten yaratabilecek, tüm insanların ortak hedeflerine uygun bir tarihi gelişime rehber olabilecek tek medeniyetin Batı medeniyeti olduğunu savunan pozitivist prensibe tamamen ve coşkuyla inanmıştı.”¹⁷⁶

Ona göre Atatürk, meşrutiyet döneminin militan ideologlarından daha ileri giderek sosyal ve kültürel gerçek olarak İslam kimliğinin en eski ve en kökleşmiş sembolik dayanaklarına cepheden hücum etmiş, gündelik yaşamı tümünden sekülerleştirme çabası içerisine girmiştir. Bunun sonucunda “Müslümanların çoğu için soyut bir kavramdan ibaret olan hilafet-saltanat kurumunu kaldırmakla yetinmeyip, fesi şapkayla; geleneksel elbiseleri Avrupai elbiselerle; Hicri takvimi Gregoryen takvimle; Arap harflerini Latin harfleriyle; Şeriat'ı İsviçre medeni kanunuyla değiştirir. Gerçeğe ve gerçeğin anlamlarının algılanmasına yön veren temel temsil unsurları ideolojik bir yönelimle değiştirdiğini ifade eder. Bu devrimler karşısında el-Ezher ulemasının gösterdiği tepkiyi ‘belli bir toplum içinde sembolizm dağarcığının kontrolünü ele geçirme yolunda doğabilecek rekabetin ilginç bir örneği’ni sunması bakımından önemli bulmaktadır.”¹⁷⁷

“Atatürk'ün radikal girişimi, siyasi, kurumsal ve kültürel hayata belli bir hareketlilik getirmiş, ancak bunun bedeli, İslâmi mirasla olan bağın şiddetle koparılması olmuştur.” diyen Arkoun, Kemalizm hakkındaki nihai yargısını verir. Daha sonra o, Kemalist devrimle İran devrimini karşılaştırmakta, bu iki devrimin de “ret ve tercihlerinde köktencilik, apriori ideal kabul edilen bir düzeni dayatmak için sosyal ve ideolojik zorlamaya başvurdıklarını” ortaya koymakta ve iki devrim biçimini de aynı kefeye koyarak post modern ve liberal bir yoruma kaymaktadır.¹⁷⁸

Arkoun'a göre laiklik zaman içinde Atatürk döneminde temsil ettiğinin tam tersini temsil etmeye başlamıştır. Laiklik aslında devletin hizmetinde adeta bir tür dine dönüşmüştür. Öte yandan, kendi karşısında, İslami bir tepkiyi daha güçlü olarak

¹⁷⁶ Arkoun, a.g.e., 136-137.

¹⁷⁷ Arkoun, a.g.m., s. 58-59.

¹⁷⁸ Öz, a.g.m., s. 4.

yapılandırmıştır. Bu, siyasallaşmış bir İslami tepkidir ve somut örneğini İran Devrimi ile ortaya koymuştur. Arkoun, iktidar talebi olan bütün İslamcı akımların tek isteğinin laikçiliğin yerine geçip toplumu dönüştürmek olduğunu ifade ederek bunun karşısına sufi ‘yaratıcı iman’ın’ temsil ettiği İslami anlayışı koymakla bir yandan bu hareketleri eleştirmekte, öte yandan da egemen iktidarların değirmenine su taşımaktadır. Burada Arkoun’un peşin olarak İslami devlet düşüncesini reddettiğini hatırlatmalıyız. O ister Sünnî versiyonuyla olsun isterse parlamenter biçimde olsun İslami devlet biçimine tümünden karşıdır. Kitabı yorumun türü ne olursa olsun otorite kurmasına karşıdır. Otoriteye tümünden karşı çıkan post modern zihni tutum Aydınlanmacı felsefi arka planla birleşince İran Devrimi eleştirileri de Arkoun tarafından dile getirilir. Post modern darbe süreçlerinde sıkça duyulan siyasal İslam’a karşı kültürel İslam, kitabı İslam’a karşı halk İslam’ı türünden karşıtlıkların ikinci kısmının teolojisini felsefi biçimde yapmakla egemenlere bir tür din yorumu üretme çelişkisine düşmüştür Arkoun. Bunun ise kendi deyimiyle “Kur’an’ın ideolojik olarak günü gününe tüketilişi” siyaseti olduğu rahatlıkla ifade edilebilir.¹⁷⁹

Sünnî İslam ile bir tür kavgalı olan Arkoun, kitabî dine karşı kültürel din kavramını öne sürer. Bunun bir sebebi, Cezayir, Mısır, Fas ve Tunus gibi Kuzey Afrika devletlerinde emperyalizme karşı en büyük başkaldırıyı, buralarda devletle hiçbir çıkarı olmayan mutasavvıf zümreler ve onların müritleri yapmıştır. Aşağıdaki bölümümüz bu tasavvuf sürecinin Arkoun ekseninde açıklanmasıyla ilgili olan bölümdür.

3.3.8. İslam’da Tasavvuf Düşüncesi

Sufilik Arkoun’a göre, “kendine özgü teknik bir söz dağarcığına, söyleme ve teorilere sahip olan, aynı zamanda kişisel ve toplu ibadetler, zikir yoluyla vücudu ve ruhu manevi hakikatlerin cisimleşmesi sürecine dâhil eden bir düşünce akımıdır.” şeklindedir. Yine ona göre, tasavvuf esas olarak mümin ile Allah’ı birleştiren içsel karşılaşmadır. Bu deneyim sufînin içe dönmesiyle, bilincin araştırılmasıyla incelenir, anlaşılır, açıklanır. Bu şekliyle, düşünülerek yaşanan deneyim yazıya geçirilerek bir ustanın (şeyh) denetimi altında mistik bir yola atılan müritlere öğretilir. Sufilik, ke-lamcı-fıkıhçıların ortodoksisıyla karşılaştırıldığında, özellikle Allah ile vecd içinde

¹⁷⁹ Öz, a.g.m., s. 4.

birlik düzeyine ulaştıklarında ayinin içselleştirilmesinde çok ileri gittikleri görülmektedir.¹⁸⁰

Varoluşsal bir tekçiliğe ulaşmak için zaman ve nesneler dünyası bilincini ortadan kaldıran sufiler, dönemin entelektüel ortamında sağlam bir yere sahiptirler. Bu nedenle, deneyimlerini öyle bir üslup ve analiz yoğunluğuyla yazmışlardır ki, eserleri günümüze değin tasavvuf ehli kadar, dinsel psikoloji araştırmacılarının da ilgisini çekmiştir. Sufilerin yandaşları, yoksul kentsel çevrelerden gelenlerden, dışlanmış toplumsal kategorilere mensup olanlardan, varlıklı sınıflara özgü ayrıcalıklardan yararlanamayanlardan oluşmuştur.

Buna binaen Arkoun'un ifadesine göre tasavvuf, her gruba özgü adap ve zikirlerle aşiretler ve kabileler arasındaki rekabetlerin ifade edildiği bir tarikat hareketi haline gelmiştir. Tarikatlar eğitim merkezlerinde yetişen dervişleri Müslüman dünyasının çeşitli yerlerine göndererek siyasal alan, saygınlık ve mürit kazanmaya çalışmışlardır. Velilerin bereketinin neden olduğu mucizeler, Arap diline yabancı olan, okuryazar olmamaları ölçüsünde kolaylıkla kanan halkları etkilemiştir.¹⁸¹

Günümüz Müslüman toplumlarında yanlış olarak sufilik denilmeye devam edilen yapının yerini değerlendirmek güçtür. Arkoun'a göre bu olgu da, dinin bütünü gibi, bulunduğu yerdeki kültürel sisteme ve siyasal rejime bağlıdır. İslam için söz konusu olduğunu söylediğimiz güçlü "ideolojileşme" sufilik için de geçerlidir. Derviş İslam'ının geri gelmesine karşı olan ulus-devletler, tarikatların mekânlarını ve ifade alanlarını titizlikle denetlemektedirler. Tarikatlar, devlet iktidarının dayanak noktaları ve iletim vasıtaları olup bazı ayrıcalıklardan yararlanabilirler. Bu nedenle, tarikat İslam'ıyla militan İslam arasındaki ilişkileri ve karşıtlıkları belirlemeyi sağlayacak sosyolojik araştırmaların zor olduğunu ifade eden Arkoun, sufi çevreleri araştırmaya uygun bulmaz. Çünkü burada, klasik sufiliğin, entelektüel kaygılarıyla, kurduğu bağlar ve ruhani faaliyetler açısından ilginç olan daha sakin bir İslam vardır.

Arkoun'un ifadesine göre günümüz Müslüman toplumlarında hala "manevi" ifadelere rastlıyor olmamızın nedeni, İslam'ın modern iktisat ve sanayi uygarlığı tarafından dayatılan kopuşlara etkili bir biçimde karşı koymuş olması değil, geleneksel dinin ortaya çıktığı toplumsal koşulların ve idame etme ekonomisinin hala varlığını sürdürüyor olmasıdır. Ona göre, eskilerin kaydettikleri ve öğrettikleri tasavvufi de-

¹⁸⁰ Arkoun, a.g.e., s. 111.

¹⁸¹ Arkoun, a.g.e., s. 101.

neyimlerin, varoluşları tüm boyutlarıyla allak bullak olmuş günümüz toplumlarında yeni müritler yaratması, yalnızca bu toplumların kültürel ve psikolojik marjinallikler yaratmada ne kadar yetenekli olduğunu göstermektedir.¹⁸²

Yukarıdaki paragrafta İslam'ın manevî gücünün modern dönemde hâlâ hissedilmesi, geleneksel dinin ortaya çıktığı toplumsal koşulların ve idame etme ekonomisinin varlığını sürdürmesine bağlı olduğunu öğrendiğimize göre, bu toplumsal koşulları oluşturan bir yapının varlığından da söz etmemiz gerekir. Arkoun söz konusu olduğunda temel bir konu olduğundan aşağıdaki bölümde Yapısalcılık üzerinde onun görüşlerine yer vereceğiz.

3.3.9. İslam'da Fundamentalizm ve Temellendirme İlişkisi

Çiftçi'nin "Din ve Modernlik" adlı eserinde ayrıntılı bir şekilde ele alınan fundamentalizm, doktrinel ortodoksiye sıkı sıkıya bağlılık, katı iman anlayışı, hurafe ve büyülere karşı hoşgörüsüzlük üzerine bina edilmiştir. Fundamentalizmin temelleri, modernizasyon süreçlerine düşmanca tepkiler doğuran toplumsal krizlerde aranmıştır. O; mutlak değerler etrafında şekillenmiş ve kültürel farklılaşma sürecine bir karşı akımı temsil eden totalistik dünya görüşü olarak tanımlanmıştır.¹⁸³

Arkoun'a göre İslam düşüncesi, tarihin bilinen diğer dini ve entelektüel içtihatları gibi, 'temellendirme'ye dayanmıştır; bu, halen böyle devam ede gelmiştir. Burada 'temellendirme' şeri hükümlerle onlardan kaynaklanan esaslar arasında bağ kurmanın en sağlam istidlal yollarını, en sağlıklı ta'lil ve istinbat yöntemlerini araştırmak; yine kendinden ne önce, ne de sonra herhangi bir 'asl'ın bulunmadığı ilk kurucu nassları sağlıklı bir şekilde anlama esasına dayalı olarak, imanın doğru olabilmesi için gerekli yükümlülüklerin gerekçelerini göstermek anlamına gelmektedir.¹⁸⁴

Arkoun'a göre temellendirme düşüncesi, bizzat Kur'anî hitaptan kaynaklanmaktadır. Kur'anî hitap öğretileri, emirleri, yasaları ve bütün yaratılmışlar ile Yaratıcı'nın kudreti ve kendinden önce veya sonra bir aslın bulunmadığı 'asıl' arasında bağ kurmaya devam eder. Usulcülerin temellendirme üzerinde bu kadar ısrarla durmala-

¹⁸² Arkoun, a.g.e., s. 102.

¹⁸³ Çiftçi, a.g.e., s. 81-82.

¹⁸⁴ Arkoun, Muhammed, "Temellendirme Açmazı Karşısında Fundamentalizm –Farklı Bir İslam Düşünce Tarihine Doğru-, Çev: M. Hayri Kırbaoğlu, **İslamiyat Dergisi**, C: 1, S:4, Ankara, 1998, s. 77.

rının yegâne sebebi, mutlak, tek ve hak olan ilk asıl ile varlık, tarih ve yasalar arasında sağlam bir bağ kurmak istemeleridir.

Dünya işleri ile temellendirmenin kaçınılmazlığına yol açan ilahi nasslar arasındaki illiyet bağının araştırılması meselesinde ulema geniş ölçüde ayrılığa düşmüştür ki, bu durum temellendirmenin mahiyeti, uygulaması ve sonuçları itibarıyla çözümü zor bir problem oluşturduğunu göstermektedir. Bilindiği gibi, hadis ehli, rey ehline karşı tavır almış, kelamcılar ve özellikle de Mutezile'yi çürütmeye çalışmıştır. Nakil ehli, Kur'an nasslarına ek ve temellendirmede esas alınması gereken bir asıl olarak, sahih hadisleri toplamayı tercih edip, bu nassların açık lügat anlamlarının esas alınmasına ve tatbik edilmesine insanları davet ederken; öte yandan, kelamcılar ve özellikle de Mutezile 'akli' nitelikteki görüş, istidlal ve ihticacıları esas almayı tercih etmiştir.

Arkoun'un 'dogmatik metinler' şeklinde nitelendirdiği eserlerde Şariat'ın yeniden tatbik edilmesini savunan siyasi hareketlerin yayılmasıyla birlikte, temellendirme ile bağlantılı birçok problem daha karmaşık hal almış ve İslam düşüncesine daha fazla tahakküm eder olmuştur. Bu sebeptendir ki, bu hareketler, asıllara dönüş taraftarı (fundamentalist) hareketler kategorisinde sınıflandırılmaktadır.¹⁸⁵

Arkoun'a göre birbirinden farklı, ama aynı zamanda birbiriyle de bağlantılı iki engel ile karşı karşıya bulunmaktadır: İlki, bir kesim dinin devletten ayrılmasını savunurken, diğer bir kesimin ise din ve devlet olarak anlayıp [uygulamak] istediği bir İslam'a mensup olan ülkelerin çoğunda egemen olan siyasi duruma özgü "siyasi engel"; ikincisi ise "ictihad kapısının kapanması" şeklinde nitelendirilmesi adet olan tarihsel kopuştan bize miras kalmış olan "epistemolojik engel"dir. Hâlihazır siyasi gerilimlerin kültür ve düşünce hayatı üzerinde büyük bir etkisi vardır. Özellikle düşünce üretimi çeşitli ihtiyat, takiyye ve stratejilere boyun eğmiş olup; bunlar da ya hâkim ideolojinin baskısı, ya da bir araştırmacının sosyal bilimlerdeki şu ya da bu yönde herhangi bir epistemolojik yönelim ile örtülü bir dayanışma içerisinde olmasıdır.

Arkoun'un amacı her şeyden önce '*asıl*' (*temel*) kavramını ve '*ta'sil*' (*temellendirme*) işlemini, ortaçağın kendine has epistemolojik çerçevesinden; yine dinî, ilmî, felsefî, ahlaki, siyasi, iktisadi veya içtimai herhangi bir hakikatin temellendiril-

¹⁸⁵ Arkoun, a.g.m., s. 78.

mesinin mümkün olduğu iddiasını da usulcülerin tasarruflarından kurtarmaktır. Eski-yeni bütün usulcüler, ilim ve fikir alanında ortaya koydukları şeyleri üretirlerken, akıl için mutlak olarak bağlayıcı olan epistemolojik bir kaideye riayet etmemişlerdir. Bu kaide, insanın içinde olduğu ve aklın bütün faaliyetlerinin bağımlı bulunduğu, dilsel, medeni ve toplumsal durum ile bağlantılı bir kaidedir. Bu kaide der ki: “Temellendirme amacıyla söz söyleyenin her cümlesi, zorunlu olarak, düşünce, ifade, icat ve ilzam bakımından mananın birbiriyle bağlantılı çeşitli düzeylerine atıfta bulunur:

1. Konuşanın üzerinde düşünmesi mümkün olan hususlar düzeyi. Bu, konuşanın kullandığı dildeki hâkimiyeti ve konuşanın seçtiği her bir dilin özel imkânlarıyla ilgili bir düzeydir. Bu düzey, konuşanın mensup olduğu veya muhatap aldığı topluluğa has düşünce, tasavvur ve inançların, yine bu topluluğun tarihi gelişim dönemlerinden herhangi bir dönemindeki esnekliği ile bağlantılıdır.
2. Bilgisel birikimimizin belli gelişim dönemleri çerçevesinde, bizzat aklın sınırlarıyla ilgili bir engel dolayısıyla ‘üzerinde düşünülemeyen’ler düzeyi. ‘Üzerinde düşünülemez’ alanı, birtakım inançlar ve değerler üzerinde ittifak edip onları kutsallaştıran ve onları varlığının, geleceğinin ve özgünlüğünün kurucu bir unsuru olarak kabul eden ‘kamuo-yu’nun dinî veya siyasi iktidarın engellemeleriyle de ilgilidir.
3. Bir fikir uzun bir süre devam edip de, dilin, akait birikiminin, kültürel sembollerin, ümmetin icmainın ve devletin yararlarının müsaade ettiği kadarıyla birtakım hususları tekrarlamakla yetinirse; bu takdirde o dile, o epistemolojik çerçevede ve tarihin o diliminde düşünülemeyen hususlar, akıl üzerinde ağırlığını ve hâkimiyetini artarak hissettirir.¹⁸⁶

Geçmişteki bu tarihsel durumlara duyulan bu saygıyla birlikte, modernitenin çocuğu ve eski dinî akidelerin varisleri olan bizlerin dünyası ile öncekilerin bilgi dünyası arasındaki mesafeyi de keşfeden Arkoun, fundamentalist söylemi ise, Şafii’nin temellendirdiği, Ibn Teymiyye’nin tavsiye ettiği, Gazzâlî’nin fetva verdiği ve taklit mercii olan ulemanın üzerinde icmâ ettiği husus ile çağdaş ve özellikle hâlihazırda küreselleşme eğilimlerine boyun eğmiş olan şu derecedeki toplumlarda mevcut dinî inançlar arasında bir mesafe olduğunu kabul etmemekle eleştirmektedir. Bu ka-

¹⁸⁶ Arkoun, a.g.m., s. 79-81.

bullenmeyiş bile, toplumsal ve kültürel bir olgu olup Arkoun’a göre bu, dinlerin gelişimi konusunda ve bizim ‘dinî fenomen’ adını verdiğimiz alanda, eleştirel tarihî bakış açısından tamamen uzak olan toplumsal kesimlere has bir durumdur.¹⁸⁷

Günümüz dünyasında tarihî ve toplumsal pek çok laboratuvarın mevcut olmasına rağmen, Arkoun Cezayir tecrübesinden hareket etmiştir. Sosyal bilimlerin uygulanması alanındaki problematikleri ve teori kurma çabalarını yenilemek isteyenler için örnek olgu olarak gördüğü Cezayir tecrübesini tercih etmiştir. Arkoun, Cezayir tecrübesindeki din, devlet ve toplum arasındaki diyalektik ilişkiyi göz önünde bulundurmadan, bu asrın sonlarındaki İşlam fenomeninin geleceği hakkında söz söylemenin doğru olamayacağını belirtmiştir.¹⁸⁸

şimdiye kadarki çabalarımız, Arkoun’un düşünce dünyasındaki iki temel olgunun, Kur’an ve İşlam’ın, teorik olarak açıklanmasından ibarettir. Doğru bilginin doğru inancı ve bu inancın da doğru davranışı doğuracağını düşündüğümüzde, bir müminin dünya hayatını verimli yaşaması salt-teorik düşüncenin pratikte uygulamasıyla mümkün olur. Buradan hareketle Arkoun, düşüncelerini sadece teorik olarak açıklamakla kalmamış, bunun pratik olarak da uygulanması gerektiğini de dşnmştir. Bu düşüncenin ortaya konması için klasik İşlam yöntemleri yerine kaynağını yine Kitap ve Sünnet’ten alan, modern dönemin gereklerini de barındıran yepyeni bir uygulama fikrini ortaya atmıştır. Arkoun’un bu metodunun adı ‘‘Uygulamalı İşlambilimi’’dir. Aşağıdaki bölümde Arkoun’un bu yöntemini açıklamaya çalışacağız.

3.4. UYGULAMALI İşLAMBİLİMİ

İşlam dünyasının Batı medeniyeti karşısında hızla g kaybetmesi dengeleri alt üst etmeye yetmiştir. Bu süreçte Batı hızla ‘‘rasyonalizasyon’’ süreci ile ‘‘modernleşme’’ye doğru ilerlerken İşlam dünyası bu dönemlerde sadece ‘‘şerh’’ çalışmalarıyla yetinmiştir. İşte,  asırlık süreçte İşlam dünyası ile Batı medeniyeti arasındaki fark giderek açılmıştır. Çünkü Batının, Protestanlığın etkisiyle, Weber’in deyiimiyle ‘‘b-

¹⁸⁷ Arkoun, a.g.e., s. 82.

¹⁸⁸ Arkoun, a.g.e., s. 83.

yüsü bozulmuştur”. Protestanlık gerçekten de dünyayı gizem, mucizeler ve hatta ortaçağ Katolikliğinin sırlarından arındırarak dünyanın “büyüsünü bozmuştur”.¹⁸⁹

İslam dünyası, yukarıda belirtmeye çalıştığımız “rasyonalizasyon” sürecinden yeni gelişmeler karşısında üretimde bulunamadığından günümüzde bunun sancılarını çekmektedir. Dünya-ahiret ikileminin düşünce üretmede Müslümanları geri bırakması ve düşünce üretiminde Kur’an’ın ikincil yorumlarının kaynak olarak kullanmak istemesi gibi pek çok nedenlerle sıkıntı yaşayan İslam dünyasında ender de olsa bu sorunlara çözüm üretmeye çalışan düşünürler de çıkmaktadır. Arkoun onlardan biri olup kanaatimizce İslam dünyasının temel sıkıntısının ‘metodoloji’ olduğunu belirtmektedir.

Arkoun dini metinleri yenilikçi bir gözle okurken tarih disiplininin yanı sıra dilbilimine de geniş yer ayırmaktadır. Ona göre, Arap dilinin mevcut hali, 1400 yıllık ortodoksi birikimiyle de, yenilenmeye ve düşünmeye engeldir. Arap dilinin yeniden yapılandırılması, kalıp ve içeriklerinin genişletilmesi ve yenilenmesi günümüzde vazgeçilmez bir zorunluluktur. Ona göre, mazi bir blok halinde alınıp da kullanılmamalı, revizyona tabi tutulmalıdır. Bir kavramı ele almak; Arkoun’a göre, onun kapsam ve içeriğini çeşitlendirmek, onu istisna özellikler katarak genişletmek, bulunduğu alanın dışına taşımak, model olarak almak, kısacası, ona yavaş yavaş düzenli dönüşümlerle bir biçim işlevi vermektir. Arkoun’a göre, Klasik İslamoloji, İslam üzerine söylenmiş Batılı bir söylemdir, yani, İslamoloji sözcüğü ve kavramı – İslam’daki aklilikle ilgili bir söylem– Batı’nın buluşudur. Müslümanlar da, Hristiyanların Hristiyanlıktan bahsettikleri gibi, İslam’dan yalnızca söz etmekle yetinirler. Adı böyle konulan bir disiplin, yöntemli bir düşüncenin konusu olmamıştır. Yalın bir anlatımla, klasik İslamolojinin, inananlarca olduğu gibi kabul edilen âlimlerin eserlerindeki İslam’ı incelemekle yetindiği söylenebilir.¹⁹⁰

İslamolog, keyfi bir yargıdan kaçınma için, önemli İslami metinlerin içeriğini bir Batılı diline aktarmakla yetinecektir. Bu kural kesinlikle gözlemlendiğinde, İslamolog, olsa olsa bir müzenin soğukkanlı kılavuzu gibi davranır. Devlet, yazı, ilmi kültür ve resmi din arasındaki sıkı dayanışmayla zımnen tanınan imtiyaz, salt yazılı eserlerdeki İslam’ı belirginleştiren bir özelliktir. Bu tercih, bugün hala, İslamolojiyi

¹⁸⁹ Çiftçi, a.g.e., s. 148.

¹⁹⁰ Arkoun, Muhammed, “Uygulamalı İslamoloji”, Yay. Haz: Erol Mutlu, Mezher Yüksel, **Tezkire Dergisi**, S: 11-12, Vadi Yay., Ankara, Aralık, 1997, s. 57.

uygulamaya başlayan Müslümanlarda bile, aşağıdaki durumların göreceli olarak ihmal edilmesine neden olmuştur. Bu nedenler:

1. Özellikle, Berberiler gibi yazısız halklarda, Afrikalılarda daha genel olarak, halk kitlelerinde İslam'ın sözlü ifadesinin ihmalı.
2. Yazabilen halklarda bile yazılmamış ve söylenmemiş yaşanmışlığın ihmalı.
3. Yazılmamış ama konuşulmuş yaşanmışlığın ihmalı.
4. İslam'ın “temsili” olmadığı ileri sürülen yazılı ifadelerin ihmalı.
5. Dini alanın ya da bu alana bağlı, dinsel olmayan kurucu göstergesel sistemlerin ihmalı.

Klasik İslamoloji, inceleme alanını uygulamada, idealist düşünce tarihi perspektifiyle incelenen bizzat kelimeler merkezli düşünceye indirgenmiştir. Yine Klasik İslamoloji, Batılı bilginin yeniden yayılmasına asla yol açmadıysa, bunun nedeni uygulayıcıların çoğunun tarihselci ve etnosentrik görüşe bağlı kalmalarındandır.¹⁹¹

Arkoun'a göre, Uygulamalı İslamoloji'nin temel amaçlarından biri, karşılıklı karalama ve güvensizlik ikliminin yerine, müteselsil bilimsel araştırma gereğini ika etmek. “Oryantalist” derinleşmeye karşı yöneltilen salt ideolojik eleştiriden uzaklaşmak gerekir. Yine ona göre, Uygulamalı İslamoloji, yalnız bazı uluslararası ekiplerin bazı makul sürelerde gerçekleştirebilecekleri çalışma araçları olmadığında, yerine getirmesi gereken çok sayıda görevle karşı karşıya gelir.

Klasik İslamoloji, koloniler zamanında, az ya da çok Kartezyen modele tabi olmuştur. Bu modele göre “bilmek, yapabilmek için öngörmektir”, ama “yapabilmek için bilmekle başlamak gerek ve bilmek içinse, her şeyden önce iktidarın baskısından kurtulmak şarttır.”¹⁹²

Kurumsallaşmaya, metodolojik düşünmeye önem vermeyen Müslümanların bu durumunu Klasik İslamolojinin düzeltmek isteğini Arkoun şu saptamalardan çıkarır:

1. Din ve düşünce geleneği olarak İslam, bütün Müslüman toplumlarında tarihin hızına uygun bir hayatîyet bulur. İslam, psiko-sosyal dengele-
rin sürdürülmesinde ilk planda rol oynar. Kuran mesajının ve yaşayan
geleneği tesis eden âlimlerin düşüncesinin nesnel içeriğini daha iyi

¹⁹¹ Arkoun, a.g.m., s. 58-59.

¹⁹² Arkoun, a.g.m., s. 60.

bilme gerekliliği, giderek genişleyen halk kitlelerinde kendini hissettirir. Bu durum İslamoloji'nin ilk yönelimini belirler.

2. İslami düşünce, büyük ölçüde ortaçağa özgü bir episteme dayanmayı sürdürmektedir: Mitsel-tarihsel karışımı, etik ve dini değerlerin dogmatikliği, Müslüman-Müslüman olmayan ayrımı ve bu üstünlüğün teolojik olumlanması, dilin kutsallaştırılması, bütün tarihselliği aşan ontolojik temelli, sonsuz, tarih ötesi akıl.

Uygulamalı İslamoloji, burada, en sistemlisinden en sıradanına bütün düşüncelerin karşılaştığı bu felsefi ve teolojik güçlüklerden hareket eder.

3. Dini fenomen, İslam'ın ya da daha genel olarak her dinin öngördüğü ifade ve uygulamanın ötesine geçer. Bu bakımdan Klasik İslamoloji ve Uygulamalı İslamoloji birbirinden tamamen ayrılır. Klasik İslamoloji, ilk önce, Batılı halka özel bir din konusunda kesin bir bilgi vermeyi amaçlar.

Uygulamalı İslamoloji ise tam tersine İslam'ı şu iki perspektiften inceler:

- a. Uygulamalı İslamoloji, bütün çağdaş düşünceye dayanışık bilimsel bir etkinlik olarak, İslam örneğini, dini antropolojiye katkı amacıyla inceler.
 - b. Uygulamalı İslamoloji, İslami düşüncenin dâhili bilimsel etkinliği olarak, İslam'ın diğer dinler karşısındaki tavrını belirginleştiren uzun bir savunma ve polemik geleneğinin yerine kıyasçı bir tavır ikame etmeyi ister.
4. "Temsili" Müslümanların düşünüp öğrettikleri şeyleri tastamam nakletmekle yetinen klasik İslamolog, teolojik aklın eleştirisi sorununu ortaya koymaktan kaçınır. Oysa bu çalışma bugün, özellikle kitaplı üç din için de kaçınılmazdır.
 5. Uygulamalı İslamoloji çok disiplinli bir bilimsel uygulamadır: Güncel düşünsel kaygılardan ve kendi inceleme konusuna özgü taleplerden kaynaklanır. İslamolog, bizzat yetkin bir dilbilimci olmalıdır. İslam da, bir din olarak, salt bir yaşamla, hareketsiz yapılarla donatılmış so-

yut bir düşünce sistemine indirgenemez. Her din gibi İslam da, parçalanması mümkün olmayan bir bütündür.

6. Uygulamalı İslamoloji, epistemolojik bakımdan, ne masum bir söylemin ne de masum bir yöntemin bulunmadığını bilir; kullandığı bütün yöntemlerinde, söylem eleştirisini ve inceleme konusunu daraltan her kısıtlamayı önlemek için kullanılan çok sayıda yöntemi öne çıkartır.¹⁹³

Birkaç yıldır ekonomik, toplumsal ve siyasal sorunlar İslam'ın kendisine yüklenmektedir. Bu etkileşimin dikkatle incelenmesi Arkoun'a göre, Uygulamalı İslamoloji'nin görevlerinden biridir. Ona göre, Uygulamalı İslamoloji, bütün tarihsel, sosyolojik, etnolojik, dilbilimsel, felsefi araştırma kaynaklarını kullanarak bu durumu doğru bir biçimde düşünmek zorundadır. Bu noktada iki önemli görev ortaya çıkar: Birincisi Arapların gelenek dedikleri ve İslami bilincin Asrı Saadet adıyla üstlendiği şey, ikincisi Modernlik.¹⁹⁴

Arkoun'a göre, geleneğin nesnel içeriğini teşhis ettirmek için, Uygulamalı İslamoloji'nin, teknik anketler, eksiksiz monografiler ve temel çalışmalardan vazgeçtiğini ileri sürebiliriz. Ona göre, Uygulamalı İslamoloji, bu bakımdan, Klasik İslamoloji ile sıkı sıkıya dayanışma halindedir; ancak Klasik İslamoloji'nin kendi söylemini ciddi bir epistemolojik eleştiriye tabi tutması şarttır. Eğer Klasik İslamoloji, kendine görev düştüğünde, Müslüman toplumların yaşadığı mevcut zorlukları ve yeniliklerle dolu bilimsel bir pratiğin taşıyacağı riskleri üstlenirse, artık Uygulamalı İslamoloji'den de söz etmek yersiz olacaktır.¹⁹⁵

Arkoun'un yaşamını, felsefi görüşünü, metodunu, kavram ve konularını ele aldığımız yukarıdaki bölümler, onun bir düşünce adamı olarak zenginliğini bize göstermiştir. O, tanrının vahyini "dikey boyut"tan ele alıp "yatay boyut"a taşıyarak tartışmaya açmıştır. Onun tartışmalarının ekseni İslam tarihinde iki büyük olgu olan "Kur'an" ve "İslam" üzerinedir. "Kur'an" boyutuyla bir bakıma zihinsel süreçlere işaret ederken, "İslam" boyutuyla toplumsal süreçlere işaret etmektedir. "Oku" vahyiyle başlattığı bu süreci modern zamanlara kadar taşıyarak düşüncelerini tarihsel süreçle ilişkilendirerek ele almaya çalışmıştır. Onun metodoloji, İslamoloji, Vahiy, Kur'an, Tefsir, Sünnet, Tasavvuf, yapı, fundamentalizm, tarihsellik, otorite,

¹⁹³ Arkoun, a.g.m., s. 62-64.

¹⁹⁴ Arkoun, a.g.m., s. 65.

¹⁹⁵ Arkoun, a.g.m., s. 67.

Ortodoksi, hak, kişi vb. kavramlarının ele alındığı ilk üç bölümde onu tanıtmaya gayret gösterdik. “Tarihsel metodoloji”ye çokça vurgu yaptığını tespit ettiğimiz Arkoun tarihçiliğinin yanında filozof, sosyolog, antropolog ve metodolog gibi unvanları da hak ettiğini düşünöyoruz.

Bu kısa toparlamadan tezimizin son Bölüm’ünde Arkoun’un Türkiye’deki etkilerinden söz edeceğiz. Bunlar, kendisine karşı olanların oluşturduğu grup ile onun görüşlerine katılan Batı eğitimi almış Müslüman bilimcilerin grubu olan gruptur.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MUHAMMED ARKOUN'UN DÜŞÜNCESİNE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

Muhammed Arkoun, son dönem İslam düşüncesinde ses getiren düşünürler arasındadır. Onun düşünce sistemini eleştirenler temelde iki grupta toplanabilir. Bunlardan ilki, Arkoun'u, İslam dünyasının sıkıntılarına çözüm olabileceğine inanan, onu destekleyen görüşlerdir. Biz burada Arkoun'u yakından tanıyan, aynı zamanda onu Arap dünyasına tanıtan öğrencisi Haşim Salih ile Türkiye'de Arkoun ile ilgili araştırmalarda bulunan ve onu Türkiye'ye tanıtmaya çalışan Necdet Subaşı'nın görüşlerine başvuracağız. Eleştirilerden ikinci grup ise, ilkinin bakışla daha muhafazakâr bir tutum sergileyen, Arkoun'u çözüm bulan değil sorun çıkaran teolog olarak görenlerden oluşan bir gruptur. Burada da aynı şekilde ilgi alanları İslam Bilimleri'ne yakın olan Fethi Ahmet Polat, Ali Bulaç ve Ali Harb'in görüşlerini ele alacağız. Son grupta ise, Arkoun'un ölümünden sonra Arap medyasının önde gelen gazetecilerinin kısa ön değerlendirmelerine yer vereceğiz.

4.1. Öğrencisi Haşim Salih

Haşim Salih'in görüşleri Arkoun'u anlamada bize pek çok fikir verebilir. Arkoun'un akademik hayatının bütün bölümlerinde Haşim Salih bizzat bulunmuş, onun sadece eserlerini değil aynı zamanda davranışlarını da gözlemleme imkânına ulaşmıştır. Dolayısıyla Salih, onun akademik hayatının bütün yönlerini bilme derecesine sahiptir. Salih, Suudi Arabistan destekli liberal Şarku'l-Evsât gazetesinde 'Muhammed Arkoun: Baş ideologun ölümü' başlıklı makalesinde şöyle bir giriş yapmıştır: "Bu bir ayrılış zamanıdır. Dün Muhammed Abid el-Cabiri, bugün Muhammed Arkoun ve her ikisinin arasında Nasr Hamid Ebu Zeyd. Arap-İslam düşüncesinin üç kutbu birkaç ay içinde göç ettiler. Arap dünyası onların yokluğu sonrası yetim kaldı. Çünkü İslam düşüncesinde yenilikçiler düşündüğümüz kadar çok değildir; bir elin parmakları kadardır. Arkoun kendi düşüncesine son dokunuşlarda bulunup son şeklini veriyordu. Fakat hiç kimsenin aklına zamanla yarış içinde olduğu gelmedi."

Salih, Arkoun'un son yıllarda kendisini şaşırtan bir yol izlediğini, birçok düzenlemeler, güzellmeler ve ilavelerden sonra eski metinlerini yeniden yazdığını belirterek "İslami akıl mefhumu" etrafındaki çalışmasını gözden geçirdiğine dikkat çeker. Arkoun bu çalışmasını ilk olarak otuz yıl önce yayınladığını, ardından son olarak yeniden yazdığını ve genişletip derinleştirdiğini söyleyen Salih, oldukça hassas başka bir konu olan 'İslam'da mezhep çekişmesi' ve özellikle de Sünni-Şii çekişmesiyle ilgili neler yazacağını sabırsızlıkla beklediğini belirterek şöyle der:

Bu konuyu otuz yıl önce 'parçalanmış İslam bilincinin birliğine doğru' başlığıyla araştırıyordu. Fakat düşüncelerinin olgunlaşması, genişlemesi ve zirveye ulaşması sonrası şimdi söyleyeceklerine kıyasla bu konuyu ilkel olarak görüyordu. Bizler ümmeti tehdit eden, enerjisini bitiren ve dışarıya şartları bizleri daha fazla bölme imkânı veren bu tehlikeli bölünmüşlükten çıkmak için konuya ışık tutmasını bekliyorduk.¹⁹⁶

Salih, ayrıca Arkoun'un tabloyu daha iyi açıklamak için İslam ve Hristiyanlığı veya Avrupa'daki laik düşüncüyü karşılaştırdığını, bizlere Müslüman ve Arapları yeniden ayağa kaldıracak anahtarları verdiğini, Cezayir asıllı Müslüman bir düşünürün ileri gelen Fransız düşünürlerle kendi topraklarında mücadele etme cesareti göstereceğini tahmin etmediğini belirterek bu alanda kendisiyle iddiaya girecek tek ismin yıllar önce vefat eden Edward Said olduğunu kaydederek sözlerini şöyle tamamlar:

Arkoun'un ölümüyle hayatımdan bir sayfa kapandı. Onun çalışmalarının tek mütercimi olarak adım onun adıyla irtibatlıydı. Onun Arap ve İslam dünyası açısından 'dalaletten, kapalılıktan ve karanlıktan kurtardığını' düşünüyorduk. Arkoun açık bir metoda ve doğru terimlere sahipti. Abartısız onun hali hazırdaki çağımızda İslam'ın en büyük müceddidi olduğuna inanıyorum. 'Klasik İslam aklının eleştirisi' projesinin sahibinin tehlike çanları çalmak, Müslümanları ve Arapları fikrî donukluk ve mirasın başarısız yönleriyle bitirici savaşa girmek için 11 Eylül patlamalarını beklemediğini belirtmek yeterli. Elli yıldır kendisi bu mirası yeniliyor, boğucu birikintilerini çözüyor, en modern bilimsel yöntemleri ve felsefi terimleri tatbik ediyor.¹⁹⁷

Arkoun kimi insanların gözünde, İslâm dünyası için önemli bir ümit ışığı gibidir. Daha ziyade modern ve Batı görmüş İslamcılar için bunun böyle olduğu rahatlıkla söylenebilir. Örnek vermek gerekirse; fikirlerinin Arap dünyasına aktarılmasın-

¹⁹⁶ Polat, a.g.e., s. 109.

¹⁹⁷ Polat, a.g.e., s. 110.

da çok büyük bir çaba gösteren ve kendisi de önemli bir Arap felsefecisi ve entelektüeli olan talebesi Hâşim Salih'e göre, özellikle Kur'an ile ilgili alanlarda “*Arkouncu metot*”; Kur'an'ı, tarihsel bağlarından kopuk anlayan klasik metodolojiden oldukça farklı okuduğundan, İslâm dünyası için yeni bir ümit kapısıdır.¹⁹⁸

4.2. Necdet Subaşı

Artvinli olan Necdet Subaşı, Ankara'da Diyanet İşleri Başkanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı'nı sürdürmektedir. Subaşı'nın çalışmalarının ağırlığı Avrupa İslamı üzerinedir. Subaşı'nın Arkoun ile tanışması Avrupa İslamı üzerine çalışmaları sırasına denk geldiği ileri sürülebilir. Subaşı'nın felsefeyle ve Avrupa'daki İslam yaşam tarzı üzerine incelemelerde bulunması Arkoun'u daha yakından tanımasını sağlamıştır. Onun felsefî gelenekten gelmesi, Arkoun'un zihin dünyasını daha yakından takip edebilmesine imkân vermiştir. Subaşı'na göre Arkoun, ülkemizde yeterince tanınmamakta, hatta tanınmaya çalışıldığı durumlarda da, kendisinin bile yakındığı türlü ‘anlam cepheler’ yüzünden görmezlikten gelinmektedir.

Subaşı'ya göre Arkoun'un çalışmaları üslup, yaklaşım biçiminin sertliği açısından okur üzerinde bir tedirginlik yaratır. Çünkü, kendimizi içinde bulduğumuz entelektüel ortam, zihnimizin çatışmalarla karşılaşmasına yatkın değildir. Bu zihni rahatlıktan hareketle o, Müslüman dünyada egemen olan tarihçi ve kutsala dayalı düşünce yapılarını eleştirir. Müslüman toplumun, bu değişim içinde en etkin bir konuma, ancak Kur'an'ı yeni bir okuyuşla tanıyarak ulaşabileceğinden emindir. olan Subaşı'ya göre Arkoun'un Kur'an konusundaki önerileri, klasik okuyucu tabanı için redde elverişlidir.¹⁹⁹

“Tefsir ve kelam bölümlerinden, Arkoun'un incelenmesi, tartışılması, aşılması yönünde çalışmalar yapılması beklenirken, Subaşı'ya göre buralarda sessizlik devam eder. Bu konudaki küçümseyici yaklaşımlar, entelektüel dünyamızın zenginleşmesine engeller üretir. Bu görüntünün İslam dünyasında yaygın bir anlayışa sahip olduğunu vurgulayan Arkoun, mevcut durumu sarsıcı değişiklikler arar. Ancak okurun, peşin yargılarına bağlı yanlış anlamalarını da engellemek isteyen Arkoun, bu

¹⁹⁸ Polat, a.g.e., s. 109.

¹⁹⁹ Subaşı, a.g.m., s. 204.

bağlamda sınırlı bir anlama faaliyetinin, kendisinin diğer çalışmalarını ihmal ettiği takdirde sakıncalı olacağını hatırlatmayı gerekli bulur.”²⁰⁰

Subaşı, “Pozitivizme ve indirgemeciliğe kaçmaksızın İslam düşüncesinde yeni ufuklar açmanın, oldukça iddialı bir tasarı olarak gözükmese rağmen somut önerilere bağlı risklerini göğüsleyen Arkoun için, farklı metotlar önermiş olmasını bir polemiğin gücüne bağlamaktansa, tartışma geleneğimizde de yeni açılımlara yol açabilecek unsurlara yer vermeyi dikkate almak daha verimli bir gelişme olacaktır” diyerek Arkoun’un bu yeni açılımlara çare olabileceğini dile getirir.

Arkoun’un eleştirilerinin temelleri araştırdığında Subaşı, onun öncelikli olarak, halkın, dini düşüncesinin ortodoksileştirilmesine bağlı olarak sahip olduğu dini yaklaşımlarının mutlaklaştırılmış ve kutsallaştırılmış görünümüne karşı bir eleştiri söylemi ürettiğini fark eder.²⁰¹

Subaşı’ya göre Arkoun’un tespiti, İslamî kesimin eleştirilerinin temellendirildiği antropoloji bilgilerinin yeterince net olmadığıdır. Ona göre antropolojinin asıl görevi de böylece eleştiri sahiplerince bilinmez: Mesela,

Kur’an’ı antropolojik düzlemde okumak Kur’an’ın dinsel, vs. olan esas boyutunu yok etmektir.” dendiğinde, bu, antropolojik bilginin esas programını oluşturan şeyi reddetmektedir; yani dinsel olanın tüm boyutlarını, siyasal, ruhbilimsel olanı da mutlak surette içerdiğini reddetmek ve dinsel olanı tamamen ulaşılmaz bir şey olarak sunmak; dogmatik, teolojik bir tutumdan kaynaklanır. Bu tutum, Ortaçağ’dan beri, dinin entelektüel ve kutsallara dayalı ve her türlü idaresinin tekeli elinde tutmuştur. Avrupa’da felsefe, teolojiye kendi yerini vererek, tüm bilim dallarına uygulanan epistemolojinin denetimini kabul etmeye onu zorlayarak, yavaş yavaş alan kazanmıştır. İslamiyet’te ise felsefe, teoloji ve ulemanın hukuku tarafından küçültülmüştür, özellikle Osmanlı döneminde, tam da Avrupa’nın modern bilimi yarattığı sırada.²⁰²

Arkoun, bu farklılığı yalnızca Atatürk’ün görmeyi başardığını, ancak 16-20. yüzyıllardaki Avrupa entelektüellerininki kadar güçlü bir hareketi canlandıracak yeterince entelektüeli bulamadığını ve bu nedenle de hala bu eksikliğin acısının çekildiğini dile getirmektedir. Böylece sonuçta çağdaşlar, ne çağın eleştiri ihtiyacını so-

²⁰⁰ Subaşı, a.g.m., s. 205.

²⁰¹ Subaşı, a.g.m., s. 218.

²⁰² Subaşı, a.g.m., s. 219.

nuna dek üzerlerine almayı, ne de selefın parçalanmaz bilincine gerçekten yeniden bir hayat vermeyi hala başaramamışlardır.²⁰³

Arkoun, bütün söylediklerine ulaşamamışlığın getirdiği bir sınırlılık içinde, kendisine yöneltilen eleştirilerin hızını keser. Onun ciddi iddialarının esas muhatapları olarak gözüken tefsir ve düşünce tarihi uzmanları, cevapladıkları ısrarlı, yerel zorlamaları bastırarak, bütün güvenilirliklerinin gücünü bir tarafa koyarak, entelektüel bir değerlendirmeyi açıkça göstermelidir.²⁰⁴

Subaşı'na göre, Arkoun'un gerçekten çoğu kereler alışılmış ve tekrarlanmış gibi görünen görüşleri, kendi içindeki sistematiği ve hedef aldığı bütün bir İslam düşüncesi açısından değerlendirildiğinde dikkat çekici analizlere sahip bulunmaktadır. Aslında Arkoun, Binder'in de işaret ettiği gibi, epistemolojik eleştirisi aracılığıyla gerçekliği değiştirmeyi hedeflemekte, sorunlara düşünsel açıdan yaklaşarak çözüm bulabileceğini ummaktadır. Subaşı'na göre burada tutarlı kalmak için, yapılabilecek eleştirilerde Arkoun'un epistemolojisiyle karşı karşıya gelmeyi göze almak gerekir.²⁰⁵

Subaşı'na göre Arkoun gibi, türlü değerlendirme ve çarpıtmalara kolay bir şekilde aday kılınabilecek ciddi entelektüeli tanıtmanın riskini göğüsleyebilmek zordur, ancak bu zorluk anlama ve eleştirme gücünün imkânlarıyla kolayca bertaraf edilebilecek niteliktedir.²⁰⁶

4.3. Ali Bulaç

Mardinli olan Bulaç, ilahiyat ve sosyoloji bölümlerini bitirmiştir. Çeşitli dergilerde görüşlerini ifade eden Bulaç'ın zihin dünyası “yasacı/nomotetik” görünmektedir. Çağdaş İslam dünyası, düşünsel sorunlar, toplumsal değişme ve yenileşme gibi önemli konularda araştırma yapan Bulaç, bu konuları sanki bir sosyolog gözüyle değil, inançlı bir mümin edasıyla inceler gibi görünmektedir. İnceleme konularında hareket noktası olarak ‘Medine Sözleşmesi’ni dayanak olarak gösteren Bulaç, burada gelenekçi çizgiden kurtulamamaktadır. Bu yaklaşım tarzıyla Arkoun ile ilgili yorum-

²⁰³ Subaşı, a.g.m., s. 220.

²⁰⁴ Subaşı, a.g.m., s. 223.

²⁰⁵ Subaşı, a.g.m., s. 214.

²⁰⁶ Subaşı, a.g.m., s. 224.

larda bulunması onun bulgularının ne kadar doğru olabileceği problemine götürmektedir bizleri. Onun söylemleri salt savunmacı ve övgücü çizgidedir. Arkoun'un bir düşünce insanı olarak değerlendirilmesine izin vermemekle Bulaç, onu dine karşı olan bir güç olarak yorumlamaktadır.

Bulaç'a göre Kur'an'ın antropolojik yönden okunabileceğini, hatta okumamız gerektiğini vurgulayan Arkoun'un böylelikle modern bir öneriyle dinlerin epistemolojisini tersyüz etmeye çalıştığını ifade eder. Bulaç'a göre, eğer Kur'an ve diğer kutsal kitaplar antropolojik bir gözle yeniden okunmaya çalışılırsa, bu, modernliğin yaptığı gibi, ontolojik ve kozmolojik olanla epistemolojik olanın arasını ayırmayı doğurur. Bulaç'ın burada toplumsal zihniyetin ilkel ve modern zihniyet olarak ikiye ayıran Annales Tarih okulunun bulgularını gözden kaçırdığını fark ediyoruz. Yukarıdaki bölümlerden birinde Arkoun'u etkileyen düşünürlerden olan Levy-Bruhl, filozof-çalışmalarını "ilkel zihniyet" üzerine kurgularken zihni ikiye ayırarak ilkel olanı "mitik, mistik ve büyüsel" modern zihniyeti ise "olgucu ve pozitivist" olarak görür. Aslında Weber'in liderlik tiplerini belirlerken söylediği şeylerin aynısı Levy-Bruhl'da önceden vuku bulmuştur. Weber'in liderlik tipleri tarihsel süreç içinde karizma, karizmanın gelenekselleşmesi/rutinleşmesi ve rasyonalizasyon süreçlerinden geçmiştir. F. Tönnies de "cemmat" ve "cemiyyet" ayrımını yaparken muhtemelen bu zihin yapılarının farklılığını anlatmaya çalışıyordu. Levy-Bruhl, Weber, Arkoun, Tönnies de aslında aynı şeyleri söyler gibi gözükmektedir: "İlkel olanla modern olanın zihin savaşıdır bu." Bulaç'a göre antropolojik gözle okuma önerisi, bu yaklaşımın açtığı zeminde Kur'an'ın mahremiyetine de uzanmak, kısaca bütün ilahi ve evrensel mesajı beşer ve tarihsel formlara indirgemiş olmaktadır. Yine ona göre bütün bir insanlık tarihini ve bu arada İslam tarihini antropolojik bir gözle okumayı önerenler, Allah'ın bugüne kadar ne tarihe ne tabiata ve ne de hayata müdahil olmadığını da varsaymış oluyorlar. Bulaç'a göre antropolojik varsayım, dinin kendisini belli bir tarihsel çevrenin ürünü olarak görmektedir.

Bulaç, antropolojik okuma biçiminin üç öncüle indirgenebileceğini iddia etmektedir:

1. Deist bir paradigmadan hareketle vahiy gerçeğini göz ardı etmek,
2. Vahiy yoluyla tebliğ edilen dini öğretileri belirleyici konumda ele alınan sosyal çevre faktörleriyle açıklamak,

3. İlerleme inancına dayalı olarak gelişen bir tarih görüşü perspektifinden, değişme fenomeniyle dini ve tarihsel mirası yargılayarak okumak.

Bulaç, son tahlilde dinin usulünden olanla fûruundan olanların ayrı şeyler oldukları hakikatinden hareketle, ancak dinin, fûruundan olanların antropolojik bir yaklaşımla okunabileceğini, aksi bir okuma tarzının dinlere bir müdahaleyle sonuçlanmasının kaçınılmaz olduğunu iddia ve ifade etmektedir.

“İnsan, çoğu zaman ayırt etmeksizin, İslam’ın kutsal referanslarına ve tarihsel tecrübesine farklı bir paradigmadan bakınca, o paradigmanın öncüllerini alır ve dininin bu öncüller doğrultusunda yeniden okunması gerektiğini düşünür.”²⁰⁷

diyen Ali Bulaç, bizim anlatmak istediğimizi söylerken bunun sakıncalı olacağını ve dinin özünün ortadan kalkacağını vurgulamıştır.

4.4. Hayreddin Karaman

Karaman, Arkoun’un Kur’an’ı yapı bozumcu bir düşünceyle ele almasını eleştirir. Kanaatimizce Karaman, Kur’an’ın özünün bozulacağı ve onun ilahilikten sıyrılıp sıradan bir kitap özelliğine bürünmesi tehlikesinin varlığına inanmaktadır. Karaman’a göre Arkoun Kur’an ve İslami gelenek konusunda, geleneğin terimlerini kullanan oryantalistlerin yaklaşım şeklini, bu terimlerin kullanımına geçerlilik ve meşruiyet sağladıkları gerekçesi ile yetersiz bulmaktadır. Onlar mesela kendileri Kur’an’ın Allah kelamı olduğuna inanmasalar da, Müslümanlar öyle inandıkları için, en azından Müslümanların öyle inandıklarını kabul ederek, onların konuşma şeklini dikkate alarak bu konularda yazılar yazmaktadır. Bu durum Karaman’a göre farklı bir bakış açısından ve farklı bir amaçla olsa bile, Müslümanların inançlarının bir tür yeniden üretilmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Hâlbuki Arkoun’a göre, öncelikle yapılması gereken, Din ile Kur’an’ın birbirinden ayrıştırılarak, Kur’an’ın Allah kelamı olduğu inancının çürütülmesidir.²⁰⁸

Çünkü der Karaman,

Kur’an’ın Allah kelamı olduğunun kabul edilmesi, onun lisanîliği ile irtibatlandırıldığında, klasik yaklaşım şekli karşımıza çıkmakta, lisanî

²⁰⁷ Subaşı, a.g.m., s. 219.

²⁰⁸ Karaman, Hayreddin vd., **Kur’anı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik**, Işık Yay. İstanbul, 1996, s. 209.

olanın anlaşılması konusunda gerekli şeylerin bilinmesi ile Kuran'ın anlaşılması ve onda herkesin bağlayıcı esaslar ve hükümler olduğunun fark edilmesi mümkün olmaktadır. Bundan dolayı klasik ulema, Kur'an'ın anlaşılmasında en esaslı ilke olarak, onun vahyedildiği dil olan Arapçanın bilinmesini kabul etmişler ve buna dayalı olarak genel geçer bir hayat düzenini her zaman temellendirme ve yeniden üretme imkânını ellerinde bulundurarak, bunu gerçekleştirmişlerdir.” Karaman'a göre, Arkoun'un kendisine vazife olarak seçtiği husus, Kur'an'ın Allah keliması olmadığı ve dolayısıyla Kur'an'ın anlaşılmasının dinin anlaşılması anlamına gelmediğini göstermektedir.²⁰⁹

4.5. Fethi Ahmet Polat

Elazığlı olan Fethi Ahmet Polat lise ve üniversite yıllarında ilahiyat ağırlıklı, özellikle temel İslam Bilimleri olarak, eğitim almıştır. Mısır'da da çalışmalarını sürdürmüş olan Polat, uzmanlık alanı olarak Tefsir ile olan ilişkisini devam ettire gelmiştir. Onun Tefsir sahasındaki uzmanlığı Arkoun'un Kur'an'ı okuma yöntemlerini ele alması bakımından önemlidir. Polat'a göre Tefsir ilminin ön kabulleri gereği, Arkoun'un Kur'an'ı okuma çabası imkânsız gibi bir şeydir. Polat, temelde olaya bir müfessir gözüyle bakarken Arkoun'un bakış açısı tarihsel ve antropolojik okumaya yöneliktir. Hareket noktalarının farklı olması Arkoun'un Polat tarafından sadece Kur'an'ın okunuşuyla ilgili değerlendirilebildiğini bize göstermektedir. Hâlbuki Arkoun bu yaklaşım tarzının toplamından daha sosyolojik bir ilgiyi hak etmektedir.

Arkoun, Edward Said'in kimileri için söylediği ifadeyle oryantalizmin ayaklarına kapanan bir kişidir. Doğrusu bu tenkidi haklı görmek Polat'a göre mümkün değildir. Bununla birlikte Polat şunu da ekler ki, Arkoun'un oryantalist düşünceye bakışı hiç de olumlu değildir. Onun konuya getirdiği temel yaklaşım, her iki dünyanın bilişsel güçlerini bir araya getirmeleri şeklinde özetlenebilir.

Polat için Arkoun'a yapılan bir başka haksız tenkit onun yazılarında hiçbir Arapça kaynak kullanmadığı şeklindedir. Her ne kadar Arapça yazabilme konusunda Arkoun'un Polat'a göre yeterli donanımına sahip olmadığı düşünülüyorsa da, yazılarında Arapça kaynaklara müracaat etmediğini söyleyebilmek mümkün değildir; çünkü en başta yapmış olduğu doktora tezi, İbn Miskeveyh ile ilgilidir ve bu da önemli miktarda bir Arapça kaynağı incelemeyi gerekli kılar.²¹⁰

²⁰⁹ Karaman, a.g.e., s. 210.

²¹⁰ Subaşı, a.g.m., s. 224.

Polat'ın tespit ettiği diğer tenkit Arkoun'un, faili belli olmayan bir odağın hizmetinde olduğu şeklindedir. Bunlara göre, Arkoun gibilerinin elinde postmodernizm maşasıyla yapılmaktadır. Polat'a göre bu iddia ağırdır. Bunun, mutlaka bir yerlerin planlaması sonucu gündeme getirildiğini söylemek Polat'a göre yanlıştır.²¹¹

Polat'ın ifade ettiği diğer bir tenkit de Arkoun'un Müslümanların büyük bir kesiminin benimsediği Enver el-Cündî, Said Ramazan el-Bûtî ve Muhammed el-Gazzâlî gibi isimleri eleştirmesidir. Bunları ideolojik bir duruşa sahip olduğu için tenkit eden bir araştırmacı, Arkoun'un, aynı duruşun bu sefer bir başka tarafında, bilerek ya da bilmeyerek yer almak suretiyle ideolojik davranmakta olduğunu söyler.

Polat'a göre, Arkoun'un önerdiği projeler son derece güç uygulanabilir. Nitekim kendisi de bu güçlüğü farkındadır. Bu hem pek çok bilim dalında uzun süreli ihtisaslaşmaları öngörmektedir, hem de mevcut sosyal, siyasî ve kültürel zemin bu ameliyeyi kaldırabilecek güç ve yapıda değildir.²¹²

Polat'a göre Arkoun'un projesinin güçlü olmasının sebebi, bugün Müslümanların güçsüz bir döneminde konuşmasıdır. Bununla birlikte sunduğu çözüm önerilerinin İslami bir tarz içermediğini belirten Polat, öyle bile olsa, neticede bilginin bir evrensel yönü olduğunu, bu sebeple "İslâmî" vasfına sahip olmasa da önemli olanın ileri sürülen teorilerin geçerliliği olduğunu düşünür. Polat'a göre bu tenkidi yapan araştırmacılar da Arkoun'un bu yönünü tespit ederek; "Arkoun'a göre ilimlerin İslâmizasyonu önemli değildir. Bu onu ilgilendirmez de. O Batı bilimlerini doğrudan alıp kullanabileceğimiz kanaatindedir." der.²¹³

Polat'a göre Arkoun, insanların gözünde, İslam dünyası için ümit ışığı gibidir. Daha ziyade modern ve batı görmüş İslamcılar için, bunun böyle olduğu söylenebilir. Polat'ın örneğine göre; fikirlerinin Arap dünyasına aktarılmasında büyük çaba gösteren ve kendisi önemli bir Arap felsefecisi ve entelektüeli olan talebesi Haşim Salih'e göre, Kur'an ile ilgili alanlarda "Arkouni metot"; Kur'an'ı, tarihsel bağlarından kopuk anlayan klasik metodolojiden oldukça farklı olduğundan, İslam dünyası için yeni bir ümit kapısıdır.²¹⁴

²¹¹ Karadaş, a.g.e., s. 173.

²¹² Polat, a.g.e., s. 116.

²¹³ Polat, a.g.e., s. 116.

²¹⁴ Karadaş, a.g.e., s. 170-71.

Polat'ın ifadesine göre okurları Arkoun'a ümit verici iddialara sahip olduğunu, ancak pratik örnek ortaya koyma noktasında başarılı olmadığını söyler. Oysa Arkoun'a göre bu tavır da aslında düşünceyi, "Geçmiş merkezde olarak anlama ve doğruların, sadece geçmişte söylenmiş olması" anlayışına sahip olunduğu ön kabulünü içeren bir mantık üzerine oturtulmuştur. Polat'a göre Arkoun'un yapmış olduğu bu denemede önemli olanın, geçmişin ulaştığı sonuçlardan çok daha farklı sonuçlara ulaşmak olmadığını; esas göz önüne alınması gereken şeyin, incelemeye konu olan malzeme ile incelemede kullanmış olduğu yöntemlerin bilimsel geçerlilikleri olduğunu ifade eder.

Bütün eleştirilere rağmen Arkoun'un bir söylem sahibi olduğunu ifade eden Polat, bu söylemin, karşısındaki okuyucuyu etkileyebilecek bir güce de sahip olduğuna inanmaktadır. Polat'ın kanaatine göre onun Batı dünyasında gerçekten de önemli yankılar bulan eserleri, bir an önce Türkçeye kazandırılmalı ve Arkoun, İslam dünyasının bir değeri olarak algılanmalıdır.²¹⁵

²¹⁵ Polat, a.g.e., s. 122.

SONUÇ

Muhammed Arkoun'un, fikirlerini sosyolojik bir bakış açısıyla ele almaya çalıştığımız tezimizde, İslam dünyasının 'modernite ile yüzleşme' çabalarını, bir şahsı örnek gösterip o şahsın toplumsal anlam sorununu çözmek için ileri sürdüğü, Kur'an'ı ve toplumsal dünyayı anlama yöntemini ve ondan çıkan sonuçları, anlayıcı paradigma çerçevesinde anlamaya çalıştık.

Arkoun'un ilahiyat bilimleri ile ilgisi bir düşünce tarihçisi olmasıyla bağlantılı olduğu sonucuna vardık. Bu tespitimizin sebebi, Cezayir Üniversitesi Filoloji Fakültesi mezunu olması ve doktorasını IV.-VIII. yüzyılları arası İslam-Arap aklı hakkında yapmasıdır. O, meslekten bir ilahiyatçı olmadığı gibi bir müfessir de değildir. Ama Müslüman bir düşünce tarihçisi olarak, kendi düşünce geleneğinin tarihini de yazmaya yönelmiştir.

Muhammed Arkoun, düşüncelerini ifade ederken, geleneksel durum ile modern durumun 'tarihsel kopuşu'nun farkındadır. Buna bağlı olarak Arkoun, Kur'an'ı okumaya giriştiği zaman, onu, nazil olduğu çağa giderek anlamaya çalışmıştır. Cezayir'deki Fransız emperyalizminin bizzat içinde yetiştiğini yaptığı konuşmalardan anladığımız Arkoun'un fikir dünyası tam bu kaos ortamında şekillendiği sonucuna vardık. Cezayir'deyken zihnindeki arayışlara bir türlü çare bulamayan Arkoun, Fransa'ya eğitimini devam ettirmeye gittiğinde büyük kültürel şokun etkisinden bir süre kurtulamamıştır. Müslüman olmasına rağmen Hristiyan bir iklimde gördüğü modern hayat onu düşüncelerini yine sorgulamasına itmiştir: "Müslüman olmamıza rağmen niçin Cezayir ve diğer müslüman ülkeleri geçim sıkıntısı ve sefaletten, temeli Hristiyan geleneklerine bağlı olma Fransa kurumlarıyla bu kadar modern bir ülke konumundadır?" Son kutsal kitaba ve en gelişmiş bir dine sahip olan İslam coğrafyasının bu durumu onun "İslamî akıl" dediği şeyi tarihsel zeminde tartışmaya başlamanın nedeninin bu soruda yattığını düşünüyoruz. Burada modern bir dönemde yetişen, modern düşünce sahasında görüşlerini ifade etmeye çalışan bir insanın gün yüzüne çıkarılmasına katkıda bulunmaya çalıştık. Birinci bölümümüz buna ait bir çalışmadır.

Arkoun'u zihinsel yönden bizlere tanıtmaya amacı güden İkinci Bölüm, onun fikirlerini felsefi tutumlarına ayırdık. Bu bölümde Arkoun'un bir kavramı ele alırken

kullandığı yöntemler ele alınmıştır. Arkoun'un Kur'an'ı ele alma yönteminin iki boyutlu olduğunu bulduk. O, bizlere Kur'an'ı anlamadaki "dikey yöntem" in Allah ile peygamberi arasında zihinsel bir tecrübe ile olduğunu anlatmaya çalışmıştır. Onun ağırlıklı olarak bir 'sorun' olarak gördüğü yöntemin Kur'an'ı anlamada "yatay yöntem" olduğunu tespit etmiştir. Araştırmamızda bu "yatay yöntem" in sorununun, Arkoun'un bir kanısı olarak, 'otorite kurma iddiası ve zihinsel çatışmalar' da aranması gerektiğini ifade etmeye çalıştığını söyleyebiliriz. Aslında o, "Annales Tarih Okulu" nun düşünürlerinden olan "Lucien Febvre" nin etkisini daha dünmüş gibi hissetmektedir. Febvre'nin meslektaşı ve çalışma arkadaşı olan Lucien Levy-Bruhl insan zihnini ikiye ayırırken tam da Arkoun'un demek istediklerine tercüman olduğu sonucunu çıkardık. Levy-Bruhl, zihinleri "ilkel zihniyet ve modern zihniyet" olarak ikiye ayırırken aslında Max Weber'in liderlik tiplerini de açıklamış oluyordu. Weber'in "karizması" ile "rasyonalizasyon" süreci arasındaki değişim Arkoun'un "Kur'an'ı anlama" yöntemine ışık tutmuştur. Nasıl ki "Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu" nda dünyayı anlalandırmada bir zihinsel devrim olduysa, bu zihinsel devrimi Arkoun "Kur'an'ı anlama yöntemiyle" ilişkilendirmeye çalıştığı kanaatine sahip olduk. Yani o, Kur'an'ı bütün genel tutum ve otoriter ilişkilerden sıyrıp tarihsel zeminde 'antropolojik bir okuma önerisi' ni hayata geçirerek okumaya çalışmıştır.

İslam, Kur'an, Sünnet ve bu üçlünün tarihsel varlıkları hep bir sıkıntı doğurmuştur. Arkoun'un bütün çabası da bunların toplumdan kopuşluklarını tespit edip tarihsel zemine getirerek tekrardan yaşanabilir kılmaktır. Arkoun, İslam, Kur'an, Sünnet gibi Müslümanların üzerinde hassasiyet gösterdikleri alanlarda 'sofucu' tavrı benimsemeyerek akıl ilkelerine göre hareket etmiştir. Çünkü o, "rasyonalizasyon" sürecinin nasıl işlediğini Avrupa'da görmüştür. O, hem İslam ortodoksisince hem de Avrupalı oryantalistlerce istenmeyen adam konumuna getirilmiştir. Arkoun'a rakip olan görüşlerin büyük bir kısmı Çiftçi'nin Anlayıcı Yaklaşım ile açıkladığı "nominalist, voluntarist, anti-pozitivist ve ideografik" yaklaşımlara uymadığını tespit ettik. Arkoun, 'insan bilinci' ni tarihin içine yerleştirmeye gayret etmiştir. Arkoun, bu grubun "düşünülemez" ve "düşünülmemiş" ine müdahale etmiştir. Bu müdahalelere eleştirilerin ele alındığı Dördüncü Bölüm'ümüzde Arkoun'a karşı olanların eleştirileri, Arkoun'u yönetsel yönden eleştirmekten ziyade, onun ilahiyatçı olmaması, Fransa'da eğitim görmesi ve yaşaması, dili, ırkı vs. özellikleri yönüyle eleştirmekte-

dir. Bunlar bize, gelenekçi Müslümanların düşünsel yönden ne kadar kısır bir döngüde hareket ettiklerini göstermektedir. Diğer görüştekiler ise, onu eleştirirken aynı zamanda dik duruşu sebebiyle takdir etmektedirler. Kanaatimizce onun İslam ve Avrupa coğrafyasında bir tarih kavgası verdiğini sezmiş olabilirler.

Arkoun'un eserlerinin zor anlaşılır olması bizi de etkiledi. Onun eserlerinin çoğunun Fransızca yazıldığını düşünürsek ne demek istediğimizin anlaşılacağına inanmaktayız. Onu tercüme eden veya onunla ilgili araştırma yapanların çoğu da onu anlamamanın zor olduğunu belirtmiştir. Fransızcamızın yokluğu onu tam anlamamıza engel olmuştur. Arkoun'un düşünce çizgisinden ziyade onun ne anlatmak istediği muğlakta kalmaktadır. Onun düşünce tarihçisi oluşu tarihsel olguları sürekli ele almasına neden olmakta, tezimizde Arkoun'un görüşünü sunmaya çalışırken tarihsel olayları ve olguları da yer yer zikretmeye mecbur bırakmıştır bizi. Çünkü o, söyleyeceği şeyi tarihsel bağ kurarak söylemekte ve aslında o, bir bakıma ne söyleyeceğini değil nasıl söyleyeceğini anlatmaya çalışmıştır. Bu durum bizde, onun düşüncesini kavrama sıkıntısı çektirmiştir. Tarihsel süreçleri aktarırken çoğu zaman ne dediğini anlayabilmek için yine başa döndüğümüz zamanlar az olmadı. İslam dünyasında destekçi sayısının az olması, onun çeviri eserlerinin bir elin parmaklarını geçemeyecek kadar olmasına sebep olmuştur. Fakat biz onun İslam dünyasında, özellikle Türkiye'de de, tanıtılması gerekliliğine inanmaktayız.

Sonuçta kannatimizce Arkoun, epistemolojik eleştirisi aracılığıyla bilinen gerçekliğin değiştirebileceğini düşünmektedir. Böylece, düşünsel açıdan yaklaşılarak mevcut sorunların üstesinden gelinebileceğini ummaktadır. Kuşkusuz bu dönüşüm belli bir takım sıkıntıları da göğüslemeyi gerektirecektir. Bu çalışmamız da, bu sıkıntıları göğüsleme çabalarından sadece birisidir ve aynı zamanda bu çabaların devam edeceğinin de küçük ama anlamlı bir göstergesidir.

KAYNAKÇA

Arda, Erhan vd., **Sosyal Bilimler El Sözlüğü**, Ed. Erhan Arda, Alfa Basım Yay. Dağıtım, İstanbul, 2003.

Arkoun, Muhammed, “Hristiyanlık ve İslam’da Manevi/Yüce Otorite İle Siyasi Güç Arasındaki İlişkinin Serüveni”, Çev. İlhami Güler, **İslami Araştırmalar Dergisi**, C:8, S: 3-4, Ankara, 1995.

Arkoun, Muhammed, “İslam Örneğine göre Din ve Toplum”, Çev. Ahmet Zeki Ünal, **İslami Araştırmalar Dergisi**, C: 14, S: 3-4, Ankara, 2001.

Arkoun, Muhammed, **İslam Üzerine Düşünceler**, Çev. Hakan Yücel, Yay. Haz: Kaya Şahin, Metis Yay., İstanbul, 1. Basım, Şubat, 1999.

Arkoun, Muhammed, “İslam Üzerine Düşünceler”, Kitap Tanıtımı, Çev. Hakan Yücel, Haz: Süleyman Yavuz, http://www.osmanaydinli.com/?page=ayrinti_k_tanitimi&no=1.

Arkoun, Muhammed, “İslam, Tarihsellik ve İlerleme”, Çev. Recep Demir, **İslami Araştırmalar Dergisi**, C: 22, S: 2, Ankara, 2011.

Arkoun, Muhammed, “Kur’an’ı Nasıl Okumalı?”, Çev. Ahmet Zeki Ünal, **İslami Araştırmalar Dergisi**, C: 7, S: 3-4, Ankara, 1994.

Arkoun, Muhammed, **Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar**, Çev. Yasin Aktay, Cemaleddin Erdemci, Yay. Haz: Yasin Aktay, Vadi Yay., Ankara, 1. Basım, Haziran, 2000.

Arkoun, Muhammed, “Temellendirme Açmazı Karşısında Fundamentalizm-Farklı Bir İslam Düşünce Tarihine Doğru-”, Çev. M. Hayri Kırbasoğlu, **İslamiyat Dergisi**, C:1, S:4, Ankara, 1998.

Arkoun, Muhammed, “Uygulamalı İslamoloji”, Yay. Haz: Erol Mutlu, Mezher Yüksel, **Tezkire Dergisi**, S: 11-12, Vadi Yay., Ankara, Aralık, 1997.

Bilgen, Şenol, Alper Hacı vd., **Kamu Yönetimi**, Yargı Yay., Ankara, 2012.

Cevizci, Ahmet, **Felsefe Tarihi**, Say Yayınları, İstanbul, 2011.

Cogito, **Laiklik**, S:1, 9. Baskı, 2010, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1994.

Çelik, Halil, “Muhammed Arkoun: Aşırı Laikliğin Davetçisi”, **Umran Dergisi**, Ed. Cevat Özkaya, İstanbul, Ekim, 2010.

Çiftçi, Adil, **Din ve Modernlik-Toplumbilim YazılarıI-** Ankara Okulu Yayınları, Ankara, Mart 2002.

Çiftçi, Adil, **Fazlur Rahman ile İslam’ı Yeniden Düşünmek**, 2. Baskı, 2001, Ed. M. Sait Hatipoğlu, Kitabiyat Yayınları, Ankara, Mart, 2000.

Çiftçi, Adil, **İslami Yenilenme Makaleler II**, Ankara Okulu, 2000.

Çiftçi, Adil, **Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi İçin Uzanımları-Empirik Bir Deneme-**, Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2004.

Çiftçi, Adil, **Din Sosyolojisine Giriş Ya da Meleklerle Ağıt**, Ankamat Matbaacılık , Ankara, 2014.

Güleçyüz, Kazım, **İslam’da Siyaset Düşüncesi**, “İslami Düşüncede Otorite Kavramı: La hükme İlla Lillah”, Muhammed Arkoun, İnsan Yay., İstanbul, Aralık, 1995.

Güler, İlhami, “Hasan Hanefi, M. Abid, Cabiri ve Muhammed Arkoun Bağlamında Çağdaş Arap Düşüncesinde Din ve Siyaset (Devlet) Tartışması, **Türkiye Günlüğü**, S: 29, Ankara, 1994.

Güler, İlhami, Hristiyanlık ve İslam'da Mavevi/Yüce Otorite İle Siyasi Güç Arasındaki İlişkinin Serüveni, **İslami Araştırmalar Dergisi**, C:8, S:3-4, Ankara, 1995.

Haksöz Dergisi, “Laiklik Tipolojileri, Muhammed Arkoun ve Kemalizm Üzerine Bazı Düşünceler”, S: 208, Temmuz, 2008.

Karadaş, Cağfer, **Çağdaş İslam Düşünürleri**, “Muhammed Arkoun”, Fethi Ahmet Polat, Yay. Haz: Hüseyin Kader, İkinci Baskı, 2010, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007.

Karaman, Hayreddin, **Anahatlarıyla İslam Hukuku I**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1984.

Kılavuz, A. Saim, **Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004.

Kızılçelik, Sezgin, Yaşar Erjem, **Açıklamalı Sosyoloji Sözlüğü**, Saray Kitabevleri, İzmir, 1996.

Kızılçelik, Sezgin, **Sosyoloji Teorileri I-II**, Yunus Emre Grafik Tasarım-Dizgi & Kapak, Konya, 1994.

Özgel, İshak, **Tarihselcilik ve Kur'an**, SDÜİFAV, Isparta, 2002.

Polat, Fethi Ahmet, **Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar**, İz Yay., İstanbul, 2007.

Polat, Fethi Ahmet, “Muhammed Arkoun”, <http://ahmedhoca.blogspot.com/2009/07/muhammed-arkoun.html>.

Savaş, Rıza, **Hz. Muhammed Devrinde Kadın**, Gelenek Yay., İstanbul, 2004.

Subaşı, Necdet, “Arkoun Okumalarında Tarihsellik ve Kutsallık”, **İslami Araştırmalar Dergisi**, C: 9, S: 3, Ankara, 1996.

Subaşı, Necdet, “Muhammed Arkoun”, **Felsefe Ansiklopedisi**, Ed. Ahmet Cevizci, C: 1, İstanbul: Etik, (Kasım), 2003.