

METNE DEĞİŞEN YAKLAŞIM: İRANLI AYDINLAR VE KUR'ÂN*

Dr. Katajun AMİRPUR**

Çev. Seyfullah EFE***, Mustafa ŞENTÜRK****

ÖZET

Yazar, makalesinde 1960'lı yıllardan 1990'lı yıllara uzanan süreçte İranlı aydınların Kur'ân algısının nasıl değiştiğini irdelemektedir. Buna göre makalede Tâlekânî'den başlayarak, Bâzergân, Tabatabâi, Şeriatî ve Suruş'un Kur'ân'a yaklaşımları incelenmiştir. Söz konusu aydınlar, halkın geleneksel Kur'ân algısını eleştirerek Kur'ân'ı aktif olarak hayata dahil etmenin peşinde olmuşlardır. Suruş, bir taraftan bu yaklaşımı savunurken diğer aydınlardan farklı olarak devletin halkın dini yaşantısına yönelik baskılarına karşı çıkar.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, İran Devrimi, Değişim, Yorum, Aydınlar.

THE CHANGING APPROACH TO THE TEXT: IRANIAN SCHOLARS AND THE QURAN

ABSTRACT

Authoress, in her article, examines how Quranic perceptions of Iranian Scholars changed from 1960's to 1990's. Therefore approaches of Taleqânî, Bâzargân, Tabatabâi, Shariati and Soroush to Quran was studied. The scholars involved criticized traditional Quranic perception of Iranian people and made an effort to extend Quran's area of

* Bu makale, *Middle Eastern Studies* dergisinin Mayıs 2005'te yayınlanan 41. cildinin 3. sayısında 337-350 sayfaları arasında yer almaktadır.

** Dr. Katajun Amirpur, 1971 Köln doğumlu gazeteci ve İslâmî Araştırmalar uzmanıdır. Yazar Abdülkerim Suruş hakkında yapmıştır. Post-Doktora çalışması ise Kur'ân'ın Şii Yorumu üzerinedir. Berlin, Bonn ve Bamberg üniversitelerinde ders vermiştir. *Süddeutsche Zeitung*, *The Tageszeitung* adlı gazetelerde günlük, *Die Zeit* adlı yayın organında da haftalık yazılar yazmaktadır. <http://www.iraniansforpeace.net/index.php?q=node/46>

*** Arş.Gör., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, seyfullahefe@hotmail.com.

**** Dr., Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, mustafasenturk74@hotmail.com.

activity to daily life. Soroush accepted this approach but objected the using force of government with religious life of civils.

Key Words: Quran, Revolution of Iran, Change, Interpretation, Scholars.

Bu çalışmadaki hareket noktalarımız şu sorulardır: Geçmiş elli yıl boyunca Şiî ilim adamları metni-yani Kur’ân metnini- nasıl okumuşlardır? Bu ilim adamlarının özel bilişsel bir ilgi tarafından yönlendirilmiş olmaları mümkün müdür? Onların bazı niyetlerini metne yansıtmış olabilecekleri varsayılabilir mi? Kur’ân yorumcuları olarak onlar tarafından seçilen bakış açısının, sonucu önceden belirleme şansı var mıdır? Ve sonuncusu, fakat aynı derecede önemlisi, 1979 Devrimi’nden beri metne yaklaşım değişmiş midir? Ben yaklaşımın çok değiştiğini delillendirmeye çalışacağım. Teokratik sistemde tecrübe kazanmış olan bazı ilim adamları, Kur’ân’ı hayatta ve toplumda başka bir konuma oturtmayı amaçladılar.

Bu konuya ilişkin tartışmak istediğim ilk ilim adamı, Âyetullah Mahmud Tâlekânî’dir (1901–1980)¹. O, İslâm devriminin öncülerinden biriydi. 1960’lı yıllarda diğerleriyle birlikte pek çok liberal dindar aydını bir araya getiren “özgürlük hareketi” Nehzat-ı Âzâdî’yi kurdu. Bunların çoğu devrim sırasında öne çıkmış, devrimin ilk döneminde önemli yerlere atanmış ancak sonraki dönemde alelecele tasfiye edilmiş kişilerdi. Nehzat-ı Âzâdî bugün hala mevcut olmakla birlikte yıllardır yarı yasal bir statüye sahip olarak varlığını sürdürmüşken, 2001 Mart’ında yasadışı ilan edildi. Buna rağmen hareket hala yüksek bir popülerlik taşımaktadır².

İran bağlamında Tâlekânî, “Kur’ân’ın Bilimsel Tefsiri” denilen akımı temsil eder³. Bu tefsir akımını pratiğe aktaran müfessirler, mikro organizmaların

¹ Tâlekânî ile ilgili bilgi için bkz: Shahrugh Akhavi, “Islam, Politics and Society in the Thought of Ayatullah Khomeini, Ayatullah Taleqani and Ali Shariati”, *Middle Eastern Studies*, 1988, XXIV, ss. 4, 404–31; Mangol Bayat, “Mahmud Taleqani and the Iranian Revolution”, Martin Kramer (Edt.), *Shi’ism, Resistance, and Revolution*, Boulder, CO: Westview Press, 1987, ss.67–94; Nikki Keddie, *Roots of Revolution, An Interpretative History of Modern Iran*, Yale: University Press, 1981, s.210 vd.; Hamid Dabashi, *Theology of Discontent, The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran*, University Press, New York, 1993, ss. 216–72.

² “Özgürlük Hareketi” hakkında daha geniş bilgi için bkz: Houchang Esfandiari Chehabi, *Iranian Politics and Religious Modernism, The Liberation Movement of Iran under the Shah and Khomeini*, Tauris, London, 1990.

³ Arapça bağlamında Kur’ân’ın bilimsel tefsiri için kullanılan ilmî tefsir hakkında bkz: Johannes M.S. Baljon (1880–1960), *Modern Muslim Koran Interpretation*, Brill, Leiden, 1961; J.J.G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Brill, Leiden, 1974, s. 35 vd.

varlığı gibi modern bilimsel keşiflerin ya da modern siyâsî düşüncelerin Kur'ân'la çatışmadığını, bilakis Kur'ân'dan çıkarıldığını ispata çalıştılar. Tâlekânî Kur'ân'ı çağdaş sorunlar için büyük önemi olan bir kitap olarak gördü. Onun sosyal adalet ve siyâsal faaliyet gibi güncel problemlerin cevaplarını Kur'ân'da bulmasının nedeni budur. Ona göre Kur'ân, sosyal adaleti emreder, siyasal faaliyeti destekler ve Sovyet tipi bir cumhuriyetin kurulmasını da uygun görür⁴. Tâlekânî'nin modernist Kur'ân yorumu, İran'da solcu gruplar üzerinde güçlü bir etki bıraktı. Yine o, 1939 yılına kadar tefsir dersleri yaptı. İşte bu tefsir dersleri serisi, "İslâmî İdeoloji" oluşturmada, Tâlekânî'nin en büyük katkısı olmuştur. O, Kur'ân'ın faaliyet alanını siyâsî gündemin içine dâhil etmek istedi. Kur'ân, yeniden bir aksiyon programına entegre edilmeliydi. O, bu konuda Muhammed Abduh'un (1849-1905), Kur'ân'ın bir hayat ölçüsü, hayat için bir ilhâm ve rehber olması gerektiği yönündeki görüşünden etkilendi. Tâlekânî, Allah'ın kitabının diğer din adamları ve halk tarafından ihmal edilmiş olmasını şiddetle eleştiriyordu. İslâm devriminden önceki yıllarda İlahiyat Fakültelerinde Kur'ân ve tefsir dersleri bile verilmiyordu. Tâlekânî'ye göre Kur'ân'ı sadece dini ritüellerin objesi haline getirmek utanç verici bir şeydi. O kendisinin Kur'ân tefsiri "Pertevî ez Kur'ân" (Kur'ân'dan bir Işık)'da şöyle der:

Dinimizin kaynağı olan ve hayatımızın her alanını yönlendirmiş olan bir kitaba, şu anda sırf antika eşyalar ve büyü malzemesi gibi kutsallaştırıcı bir rol biçilmiştir. Kur'ân, toplumsal hayatın ve günlük yaşamın sınırlarından ölü bir dünyanın ve ölümü çağrıştıran nağmesiyle cenaze merasimlerinin ortasına itilmiştir⁵.

Oysa onun Kur'ân'a nasıl yaklaşılmasını istediği gayet açıktır:

Allah rızası için, Kur'ân'ı mezarlık okuyucularından kurtaralım... Bu kitap hayat kitabıdır, aksiyon kitabıdır, güç kitabıdır, hidayet kitabıdır, inanç kitabıdır⁶.

Çok benzer bir tutum, İslâm devriminin diğer iki önemli ideologu Ali Şeriatî ve Murtazâ Mutahharî'nin çalışmalarında da ifade edilmiştir. Şeriatî şöyle der:

Azılı suçlular, halîfeler, hükümdarlar, kötü niyetli din adamları, iç ve dış düşmanlar, Kur'ân'ı hayat sahnesinden tecrid etmek için her şeyi yaptılar. Bunun için çok uğraştılar ama başaramadılar. Kur'ân'ı sadece görünüşünün (cildinin) ve

⁴ Bkz: Shaoul Bakhash, *The Reign of the Ayatollahs, Iran and the Islamic Revolution*, Tauris, London, 1984, s.168.

⁵ Dabashi, *a.g.e.*, s.237.

⁶ Dabashi, *a.g.e.*, s.243.

okunuşunun (kıraat) güzelliğine indirgemeye çalıştılar. Bizim çabamız Kur'ân'ı tekrar topluma kazandırmak olmalıdır⁷.

Mutahharî'nin eleştirisi de aynı yöndedir:

Genç ve yaşlı kuşağın tümü Kur'ân'a karşı hata yapmışlardır, hâlâ da yapmaktadırlar. Genç kuşağa kılavuzluk ederken şu iki şey yapılmalıdır: Evvelâ, yeni neslin ne sıkıntılar çektiğini anlamalı ve sonra bir çözüm bulmalıyız. Yaşlı nesil ise alışkanlıklarını düzeltmeli ve en büyük günahları olan kendilerini Kur'ân'dan ayrı tutmalarından tövbe etmelidirler. Bizler, tekrar Kur'ân'a dönmeli, onu önümüze almalı, onun kapağını aç(ıp içeriğine bak)malı ve mutluluğa ve mükemmelliğe doğru yol almalıyız⁸.

Mehdi Bâzergân (1907-1995), Tâlekânî'nin kullanmış olduğu özel tefsir metodunun dikkati çeken diğer bir temsilcisiydi⁹. O da Şâh'ın ateşli muhâliflerinden biriydi. Tâlekânî ile birlikte “*özgürlük hareketi*”ni kuranlardan biriydi ve devrimden sonra İslâm Cumhuriyeti'nin ilk başbakanı oldu. Bâzergân mühendislik eğitimi aldı. Ancak İslâm üzerine pek çok eser kaleme aldı. 1960'ların başında güncel konuları İslâmî bakış açısıyla tartışmaya kendilerini adanmış olan Goftâr-ı Mâh (Aylık Meclis) diye anılan grubun din adamı olmayan tek üyesiydi. Tâlekânî de bu grubun bir üyesiydi. Bu meclisin en önemli projesi, *Bahsî derbâre-î Rûbâniyyât ve Marjâiyyat* (Din Adamlığı Ve Taklid Üzerine Bir Tartışma) başlığında, kurumsallaşmış din adamlığının reforme edilmesine yönelik öneriler sunan bir kitabı yayımlaması oldu¹⁰. Bâzergân da, İran halkının zihnindeki Kur'ân algısını şiddetle eleştiriyordu. Devrimden sonra Bâzergân, İran halkının zihnine Kur'ân'ı yeniden yerleştirmek için, Tâlekânî ve Humeynî ile birlikte “be Kur'ân der Sahne” (Kur'ân'la Sahneye) adıyla bir dizi televizyon programı yaptı.

Bâzergân, Kur'ân'ı okurken dikkatini İslâm ve demokrasinin uyumu sorununa yoğunlaştırdı. Beklediği üzere bu soruya müsbet yönde cevap verdi: Rasyonel ve aydın bir din olarak İslâm, demokrasi karşıtı olamazdı. Aynı şekilde

⁷ Ali Şeriatî, *Ma ve Eqbâl*, Elhâm, Tahran, 1979, 73. dipnot. Aynı şekilde bkz: Bahaüddin Hürremşâhî, *Tafsîr ve Tefâsîr e Cedûl*, Keyhan, Tahran, 1986, s. 44.

⁸ Murtaza Mutahharî, *Deb Goftâr*, Sadr, Tahran, 1981, s. 190 vd. Aynı şekilde bkz: Hürremşâhî, *a.g.e.*, s.47.

⁹ Bâzergân hakkında bilgi için bkz: Chehabi, *Iranian Politics*, 2. dipnot.; Dabashi, *a.g.e.*, ss. 324-66.

¹⁰ Bu kitap hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz: Ann Lambton, “A Reconsideration of the Position of the Marga al-Taqlid and the Religious Institution”, *Studia Iranica*, XX, 1964, ss.115-34.

demokrasinin öğeleri olan özgürlükçülük, parlamenter sistem ve devlet meşrûiyeti gibi demokrasinin çağdaş unsurlarından hiçbiri temelde İslâm'la çelişmiyordu¹¹. Onun İslâm ve demokrasinin uyumu hakkındaki varsayımı, Kur'ân ayetlerinin modern yorumuna dayanmaktaydı. Yine o, Kur'ân'ın inananların birbirleriyle ortak karar alma yönündeki çağrısı (şûrâ'nın (Ali İmran 3/159), Kur'ân'ın parlamenter sistemi yeğlediği anlamına geldiğini söylerken; Emr-i bi'l-Maruf ve Nehy-i ani'l-Münker ilkesini de, halkın siyasete katılımı için bir emir olarak yorumladı¹². Bâzergân aynı şekilde, demokratik olarak nitelediği asr-ı saadet ve ilk halifeler devrini bir model olarak gördü.

Bu bağlamda tartışmak istediğim diğer ilim adamı, *Allame* adı verilen ve Talekânî ile birlikte, modern Şii Kur'ân yorumunun en önemli temsilcisi olan Tabâtabâî'dir (1903-1981)¹³. Tabâtabâî Goftâr-ı Mâh'ın bir diğer üyesiydi. Ancak o diğer âlimlerin daha önce kullandıklarından farklı bir metod uyguladı. O, 1954-1972 yılları arasında yazılmış olan tefsîri *el-Mizân fi Tefsîri'l-Kur'ân* (Kur'ân Yorumunda Ölçü)'da, 'Kur'ân âyetlerinin tümü, (Kur'ân metnindeki) diğer âyetler tarafından açıklanmış olabilir' faraziyesi ile işe koyuldu¹⁴. Bu yaklaşım, haricî hiçbir faktörün Kur'ân'ın tefsîrine etki etmemesini güvence altına aldığı için desteklendi. Tabâtabâî bu ihtimali devre dışı bırakmak için bir âyeti tefsîr etmeden önce, diğer Kur'ân âyetleriyle irtibatının olup olmadığını kontrol etti. Eğer bir irtibat kurulamazsa, Tabâtabâî bunun yanlış bir tefsîr olduğunu ortaya koydu.

İran araştırmaları uzmanı Hamîd Dabashî, Tabâtabâî'nin Kur'ân'ı tefsîr etme yönteminin, Talekânî'nin tam tersi olduğu fikrindedir. O, ikincisini yani Talekânî'yi önyargılı fikirleri, politik ve ideolojik olarak yapılmış yorumları, Darwinizm'den etkilenmiş kavramları daima metne zorlama ile yükleyen bir kimse olarak görür. Öte yandan o, Tabatabâî'nin Kur'ân'ın orijinal üslubunun her zaman farkında olduğu görüşündedir¹⁵.

Baştaki sorulara dönüyorum. Gerçekte bu sorular benimle ortaya çıkmadı. Hermenötik geçen yıllar içerisinde, İran'da oldukça popüler hale geldi. Hermenötikğin pratik yönüne önem veren düşünürler, yukarıda bahsedilen ilim

¹¹ Saeed Barzin, "Constitutionalism and Democracy in the Religious Thought of Mehdi Bazargan", *British Journal of Middle Eastern Studies*, XXI, 1994, ss.1,85–101.

¹² Chehabi, *Iranian Politics*, ss.50–100.

¹³ Tabatabâî hakkında bilgi için bkz: Dabashî, *a.g.e.*, ss. 273-323.

¹⁴ Bkz. Muhammed Huseyn Tabatabâî, *Der Koran im Islam*, Bonn/Köln, Botschaft der Islamischen Republik Iran, 1986, s.50.

¹⁵ Dabashî, *a.g.e.*, s. 308.

adamlarına dönük eleştirilerini hermenötik bakış açısından dile getirdiler. Onlardan biri olan Abdülkerîm Suruş, aslında bir kimyager olmak için eğitim aldı, ancak bilişsel teori üzerine yoğun çalışmalar yaptı. O, geçmiş yıllarda İslâm üzerine yazılmış birçok eserin yazarıdır¹⁶.

İslâm Devrimi sonrası, İslâmî yönetim altında, halkın yaşadığı tecrübeler nedeniyle, metne yaklaşımın değişip değişmediği yönünde öne sürdüğüm son soruyu yanıtlamama yardımcı olabileceği düşüncesiyle, Suruş'un ayrıntılı bir hayat hikâyesini vereceğim.

Suruş, 1945'te Tahran'ın güneyinde, göbek adı Ferecullah Hacı Hüseyin Debbâğ'dan da anlaşılacağı gibi, geleneksel değerlere sahip çıkan sıradan bir aile ortamında dünyaya geldi. Doğum günü, dînen kutsal Aşûre Günü'ne rastladı. Bu sebeple ona Hüseyin adı verildi. Lakabı Abdülkerîm Suruş ise iki oğlunun isimlerinin bileşiminden alınmadır¹⁷.

Suruş eğitime Kâimiyye okulunda başladı. Burada geçirdiği 6 yıldan sonra, 1959'da 'Aleviyye okuluna girdi. Bu kurum, muhafazakâr ve fakat pragmatik *Bâzâîler*(ülkede ekonomik gücü elinde bulunduran burjuva sınıfı)

¹⁶ Suruş hakkında son yıllarda çeşitli çalışmalar yayınlanmıştır: Afshin Matin-Asghari, "Abdolkarim Soroush and the Secularization of Islamic Thought in Iran", *Iranian Studies*, XXX, 1997, ss.1–2, 95–115.; Valla Vakili, *Debating Religion and Politics in Iran: The Political Thought of Abdolkarim Soroush*, New York: Council on Foreign Relations, 1996; John Cooper, "The Limits of the Sacred: The Epistemology of Abd al-Karim Soroush", Cooper vd. (eds.), *Islam and Modernity. Muslim Intellectuals Respond*, Tauris, London, 1998; Forough Jahanbaksh, *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran (1953–2000): from Bazargan to Soroush*, Brill, Leiden: 2001; Ashk Dahlen, *Deciphering the Meaning of Revealed Law. The Soroushian Paradigm Shiite Epistemology*, University Press, Uppsala: 2001. Bu makalenin yazarının da Suruş hakkında çalışmaları vardır: Katajun Amirpur, 'Ein Islâmischer Luther? Abdolkarim Soroush's Kritik an der schiitischen Geistlichkeit' (An Islamic Luther? Abdolkarim Soroush's Critique of the Shiite Clergy), *Orient*, XXXVII, 1996, ss. 465–81; 'Reformen an theologischen Hochschulen in Iran: Revolutionäres Establishment contra religiöse Aufklärer' (Reforms in Iran's Theological Academies: Revolutionary Establishment vs. Religious Advocates of Enlightenment), *Orient*, XXXVIII, 1997, ss. 535–57; 'The Representation of the West in Iranian Alternative Culture', (ed: Kai Hafez), *Mass Media in the Middle East*, Hampton Press, New Jersey, 2000; *Die Entpolitisierung der Religion. Abdolkarim Soroush's Werk und Wirkung in der Islamischen Republik Iran* (Dinin Siyasetten Soyutlanması: Abdülkerîm Suruş'un Eserleri ve İran İslâm Cumhuriyetindeki Etkisi), Ergon, Würzburg, 2003. Suruş'un bazı eserleri Ahmed ve Mahmud Sadri tarafından İngilizceye çevrilmiştir: Abd-al-Karim Soroush, *Reason, Freedom and Democracy in Islam*, University Press, Oxford, 2000.

¹⁷ Bu kısa hayat hikâyesinin büyük bir kısmı 1996 yılının Kasım ayında Londra'da Suruş'la yaptığım mülâkattan ve biraz da internet (www.seraj.ir) ten yararlanılarak yazılmıştır. İki kaynak arasındaki farklılıklar gereklilik arz eden yerlerde gösterilmektedir.

tarafından; hem devletin seküler eğitim sisteminin hem de geleneksel teoloji akademilerinin (medreselerin) alternatifini olarak kurulmuştu. Bâzârilere amacı, kendi çocuklarını hem modern hem de geleneksel bilimler alanında yetiştirmektir. Aleviyeye Okulu, çok kısa sürede İran'ın en önemli eğitim merkezlerinden biri haline geldi. Suruş eğitiminin ardından okulla bağı koparmadı. Tahran Üniversitesi'nde eczacılık okurken, kimya dersleri verdi. İslâm Devrimi'nden sonra burada Kelâm derslerini de verdi. Suruş'un sonraki bilimsel araştırmasının temeli, okul günlerine uzanan bir zamana dayanıyordu. Bu temel, o yıllarda oldukça popüler olan bir araştırmaya dikkatini çeken fizik öğretmeni idi. İranlı âlimler, modern bilimi dîn ile uzlaştırma çabası içinde oldular.

Onların modern bilimin keşifleriyle, Kur'ân'ın, Hz. Peygamber'in ve imamların hadislerinin çatışmadığını ispatlamak için yaptıkları çözümleme, Suruş'u tatmin etmedi. Daha 17 yaşında, klasik disiplinler olan Fıkıh ve Fıkıh Usûlü'nün yanı sıra, Klasik İslâm Felsefesi de çalışmaya başladı. Suruş, Râzî, Tabersî, Tabatabâî, Seyyid Kutub, Tâlekânî ve Feyz Kâşânî'nin Kur'ân tefsirlerini inceledi. Kur'ân vahyinin bu tefsirlerdeki yorum zenginliği onu büyüledi ve bu çeşitliliğin sebebini araştırmaya başladı.

Bu süreç boyunca Suruş, ayrıca kendisini yoğun bir şekilde Nehcü'l-Belâğa¹⁸ okumaya verdi. Belâğatin zirvesi olan *Nehcü'l-Belâğa*, İmam Ali'nin konuşmalarının bir derlemesidir. Hz. Ali'nin öğretileri, İslâm hukukunun yorumlanmasında rehber olarak dikkate alınır ve yüksek dînî okulların bir bölümünde, Usûlü Fıkıh alanındaki çalışmalara konu olur. Suruş eğitiminin ardından Tahran Üniversitesi'nde eczacılık okumaya başladı. Nihâyet 1973'te, "modern dünyaya âşina olmak için" çalışmalarını ve faaliyetlerini tahsis ettiği bir yayın organına aktarmayı umduğu İngiltere'ye gitti. Görülebileceği üzere onu motive eden husus, entelektüel merakın sürüklediği 19. yy. seyyahlarınıninkine benzer.

Suruş Londra'da, Londra Üniversitesi'nde Analitik Kimya alanında yüksek lisans programına kayıt yaptırdı. Aynı zamanda King's College Chelsea'de Tarih ve Felsefe Bölümü'nde, Felsefe ve Epistemoloji eğitimi aldı. Çalışmalarını Kimya alanında bir doktora ile sonuçlandırmak suretiyle, İngiltere'de 5.5 yıl kaldı. Bu arada İran'da Şah ile ülke halkı arasındaki zıtlama iyice arttı. Amerika ve Avrupa'da yaşayan İranlı öğrenciler de, siyasal olarak aktif

¹⁸ Seraj ana sayfası Temmuz 1996'da güncellenmiştir. Benim siteye girişim ise 2 Mayıs 1997 tarihindedir.

hale geldiler ve toplantılar düzenlediler¹⁹. Suruş önce, Londra'daki Müslüman Gençlik Derneği'ne (Muslim Youth Association) üye oldu. Ortaya çıkan görüş ayrılıklarından sonra, Suruş Müslüman öğrencilere ait başka bir merkeze geçti. O andan itibaren, Suruş burayı siyasi propagandası için kullandı. O toplanma yeri, İslâm Devriminin zaferinden önceki aylarda, muhalif faaliyetlerin merkezi oldu. Orada İngiltere'de yaşayan, siyasetle uğraşan İranlılar bir araya geldiler. Bu merkezde, nisbeten daha az tanınan Suruş'tan başka, Murtazâ Mutahharî (1919–1979) ve Humeynî'nin yaveri Âyetullah Muhammed Beheştî (1980) gibi iyi tanınan ve İran'ın siyâsî durumu hakkında konuşmalar yapmış olan kişiler de vardı.

Suruş'un devrim öncesindeki ve devrim sırasındaki konuşmaları, bir kitap ya da broşür halinde yayınlandı. O sözde zıtların diyalektiğini (tezâd-ı diâlektiki) yorumlamakla işe başladı. Bu konferanslar serisi, solcu grupların, özellikle de Halkın Mücâhidleri'nin (Mücâhidin-i Halk) artan etkisini azaltma amacını taşıyordu. Bu konferanslar, 'Zıtların Diyalektiğinin Eleştirisi' (Nakdî ber tezâd-ı diâlektiki) başlığı altında, devrim öncesinde İran'da yayınlandı. Suruş o sırada, hâlâ İngiltere'de bulunuyordu. Suruş, İranlı sol grupları Marksizm'i yanlış yorumlamakla suçladı. Suruş'a göre onlar, yanlış yorumlarını İslâm'a kattılar ve böylece, iktidar konusundaki yaklaşımlarını başarıyla sonuçlandırmaya hizmet edecek bir ideoloji oluşturdular²⁰. Suruş, Halkın Mücâhidleri'ne karşı duruşunu, Karl Popper'in *Açık Toplum ve Düşmanları* (The Open Society and It's Enemies) adlı eserinden uyarladığı tartışma metodu ile ortaya koydu. Bu sebeple Suruş, İranlı sol grupların ateşli muhâlifî haline geldi. Devrimden sonraki ilk yıllarda, devrimin ideolojik sözcüsü olarak sık sık televizyonda göründü.

Suruş'un, ilk baskısı 1978'de Londra'da yapılan kitabı Dünyanın Hareketli Yapısı (Nihâd-ı Nâ-ârâm-ı Cihân), Âyetullah Mutahharî ve Humeynî'nin özel takdîrini kazandı. Bu sebeple kitap, Suruş'un sonraki kariyerinin temelini oluşturmaktadır. Humeynî 1978-79'da Paris'teki birkaç aylık sürgünü sırasında Suruş'u huzurunda kabul etti²¹.

¹⁹ Yurtdışındaki İranlı öğrencilerin siyasi rolü hakkında bkz: Keddî, *Roots*, ss. 236 vd. O, devrimden sonra önemli makamlara atanıp kısa süre sonra gözden düşen Abdolhasan Bani-Sadr, Ebrahim Yazdî, and Sadeq Qotbzadeh üzerinde yoğunlaşır.

²⁰ Şu eserler Marksizme bir reddiye üzerinde odaklaşmaktadır: Abdolkarim Sorush, *Naqdî ber Tezâd-ı Diâlektiki* (Dialektik Karşıtlığa Bir Eleştiri), Tahran, Sarat, 1995; *İdiluluzî-yi Şeytani* (Şeytani İdeoloji), Tehran, Sarat, 1995.

²¹ Nihâd-ı Nâ-ârâm-ı Cihân adlı eserinde Suruş, İslâm felsefesinin temel kavramlarını özelde de tevhid ve ahiret konusunu incelemektedir. Kitap aynı zamanda Molla Sadrâ (1660)'nın felsefi kavramlarının tasviri konusunu ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır.

Suruş, devrimden sonra 1979'da İran'a dönüp ve öğretmen yetiştiren bir kurum olan Terbiyet-i Muallim Üniversitesi (Öğretmen Yetiştirme Üniversitesi)'nin bir öğretim üyesi olarak, Tahran'da ders vermeye başladı. 1981'de felsefe cemiyeti Encümen-i Hikmet ve Felsefe (Anjomen-e Hekmat ve Falsafa)'ye geçti. Bu cemiyet, Âyetullah Humeynî tarafından kurulmuş ve kendisini Batı Felsefesi çalışmalarına adanmıştı. Suruş aynı şekilde yeni kurulan İran Kültür Devrimi Merkezi Sitâd-ı İnkılâb-ı Ferhengî (Setâd-e Enqâlâb-e Farhangî)'nin de üyesi oldu. Komitenin görevi, yeni müfredâtı yazmak suretiyle İran üniversitelerinin islâmlaştırılması idi²². Bu merkez, 1984'te Kültürel Devrim Yüksek Komitesi adını aldı. Muhalefet üyeleri, Suruş'un 1980'den 1984'e kadar süren uzun komite üyeliği dönemini ona karşı hala kullanmaktadırlar. Suruş buna karşılık üniversitelerin tekrar açılması yönünde çaba sarfetmek istediğini söyleyerek mazeret beyân eder. O, Hz. Peygamber'in öğretileri doğrultusunda, ek disiplinleri tanımlanmış ve islâmîleşmiş bir üniversite kurmak niyetinde olduğunu ileri sürer.

Kültürel Devrim Yüksek Komitesi, diğer konuların yanında, üniversitelerden karşı devrimcileri tasfiye etmekten de sorumluydu. Bu faaliyetler sorulduğu zaman, Suruş, başlangıçtan beri Sokrat'ın 'îmânın öğretilmeyeceği' yönündeki ilkesini desteklediğini iddia eder. Onun amacı, insan bilimlerini islâmîleştirmekten korumaktı. Bunu başaramayacağını anlayınca, Kültürel Devrim Yüksek Komitesi'nden derhal istifa etti. Onunla röportaj yaptığım zaman, faaliyetleri hakkında olumlu bir bilgi verdi. Aynı şey, isimleri açıklanmamış belli kişilerin, gelecek 20 yılda üniversiteleri kapatmak niyetinde olduklarının iddia edildiği, Seraj anasayfasında da vardır. Bu, ancak konuyu Âyetullah Humeynî'nin dikkatine taşımış olan Suruş ve arkadaşlarının müdahalesiyle engellenebildi. Suruş, üniversitelerin tekrar açılışının, kişisel gayretleriyle gerçekleştiğini iddia eder.

Komiteden istifasının ardından, kendini yoğun olarak araştırmaya verdi. Suruş aynı zamanda Tahran Üniversitesi'nde ders verdi, birkaç bağımsız üniversitede misafir profesör olarak bulundu, hatta Kum'un yüksek dînî eğitim veren medreselerinde de konferanslar verdi. Onun mutasavvıf Celâleddîn-i Rûmî üzerine verdiği konferanslar İran televizyonunda gösterildi. Suruş tasavvufa ek olarak, üniversite düzeyinde Din Felsefesi, Epistemoloji, Karşılaştırmalı Felsefe ve Ampirik Bilimler Felsefesi dersleri okuttu. Ayrıca 1988–1994 yılları arasında, camilerde müslümanlara ve öğrencilere yönelik

²² İran Kültür Devrimi'nin amaçları hakkında bilgi için bkz: Mohsen Milani, *The Making of Iran's Islamic Revolution: From Monarchy to Islamic Republic*, Westview Press, Boulder, CO 1988, ss. 294–304.

konferanslar verdi. Tahran'da İmam Sâdık Câmîindeki konferansları oldukça popüler oldu. O Kur'ân'dan ve Rûmî'nin Mesnevî'sinden alıntılarla süslenmiş, yüksek bir edebî konuşma tarzı kullanmaktadır. Onun hâkimiyet kurma kabiliyeti ve özgüveni, örneğin Ebû Hâmid Muhammed Gazâlî (1058–1111) ve Molla Sadrâ'nın teosofisi hakkında uzmanların yapmış olduğu toplantılarda olduğu gibi, câmilerde ve üniversitelerde geniş dinleyici kitleleri önündeki halk hareketlerinde de görünür.

Suruş ilmî çalışmalarında, Batı'nın ilmî ve manevî gelişimine yakın ilgi gösterdi. O, kendi ifadesiyle, Batı düşüncesinin meydan okumasına karşılık vermeye çalışır. Suruşa göre yapılması gereken, bilimsel teori ve felsefi kavramların alınması ve tartışılmasıdır. O, geleneksel dînî otoritelerin bu bakış açısına maalesef katılmadıklarını, onlara göre Batı kökenli hiçbir şeyin dindarlık tutumuyla uyuşmadığını belirtir. Suruş öte yandan kendi kişisel araştırmasında, Batılı metodlardan yararlanır. Örneğin Kur'ân yorumunun çeşitliliğinin nasıl olduğu konusunu, epistemolojik bakış açısına göre açıklamaya çalışır. Bilim Felsefesi, onun tefsîr rivâyetlerinin çoğulculuğu hakkında bir açıklama yapmasını sağlar. Kendi çalışmalarında Suruş'un Batı'ya karşı yaklaşımı, bir manifestodur. O, verimli bir değiş-tokuşu savunur.

Suruş Londra'da kaldığı yıllarda, zihnini yeni keşif alanlarına açtığını ifade eder. Ona göre Batı, rönesansı başlatarak bu dünya hayatı üzerine odaklanırken; tasavvuftan etkilenmiş olan kendi kültüründe ise dünyevî unsurlardan el çekmek öğretilmektedir. Doğu Düşüncesi'nde, bu dünyaya ait zenginliklerin, ileride gelecek hayattaki kurtuluşa göre daha az önemli olduğu telakki edilir. Kendisine tamamen zıt olan Batı Düşüncesi ile yüzleşmesi, onda yeni bir boyut açmıştır. O zamandan beri, dînin işlevi üzerinde çalışmaya yoğunlaştı. 'Modern insan kendi dininden ne ister?' konusu hakkında düşünmeye başladı. Suruş'un modern Hıristiyanlık çalışması, onun 'dînin yorumu zamanla değişir' şeklindeki hipotezine ilave güç verdi. "Modern bir insan, kendisini nasıl 'inançlı bir birey' olarak ifade eder?"²³. Bu noktada onun modern akılcılık ile dînin ilişkisine olan ilgisi arttı. Bu konu, Suruş'un sonraki yıllardaki çalışmalarının da odak noktasını oluşturdu.

Suruş'un başlıca bilimsel teorisi, *Kabz-ı Bast-ı Teorik-i Şeriat* (kelime anlamı olarak, Dinin Teorik Olarak Genişlemesi ve Yoğunlaşması)ya da kendi çevirisiyle "Şeriat Teorisinin Hermenötik Genişlemesi Ve Daralması", dînî bilginin değişebilirliğini konu edinir²⁴. Madem beşer idrâki deyişkendir, o halde

²³ Abdulkerim Suruş ile mülakat.

²⁴ Benim tercümeme göre başlık, "Dini Bilginin Değişebilirliği" şeklindedir.

insanın kendi dînine karşı olan anlayışı da değişmektedir. Çünkü idrak, zamana ve bilimsel gelişmelere bağlıdır. Suruş zaman içerisinde, inancın birçok yorumunun ortaya çıktığını ve bu yorumların, müfessirlerin yaşadıkları şartlara uygun olarak yapılmış olduklarını iddia eder. Bu nedenle müfessir, yorumu şekillendirmede başrolü oynar. Şimdi bu makalenin başındaki sorularına geri dönüyorum. Bunlar Suruş'la ortaya çıktı. O, hermenötik bir hareket noktasından başlayarak yukarıda zikredilen âlimlere ve onların metni okuma metodlarına eleştirisini yöneltti.

Suruş, Tabâtabâî'nin tefsîr metodunun dahî, müfessirlerin peşin hükümlerinin tefsîrde oynadığı köklü rolü azaltmaya yönelik hiçbir şey yapamadığını iddia eder. Yapılacak bir tefsîrde, müfessirlerin peşin hükümleri muazzam bir etkiye sahiptir²⁵. O Tabâtabâî'nin diğer müfessirler gibi özel bilişsel bir ilgiye sahip olduğunu ileri sürer. Habermas gibi Suruş da, müfessirin bilişsel ilgisi sebebiyle, bilim adamının içsel eğiliminin bilişsel süreçte tabî bir etken olduğunu iddia eder. O, buna 'Peşin hükümler ve dış kaynaklı fikirler/Sevâbit-i Zihni ve İttilâât-ı Hârici' adını verir²⁶. Suruş'un akıl hocası Karl Popper, 'bütün bilişsel süreçlerin teoriye yedirildiği' görüşündedir. Popper, 'zihnimize duysal algılama vasıtasıyla girmeyen hiçbir şeyin var olamayacağı' teorisini reddeder²⁷. Suruş, yorumun yorumlayan kişinin gölgesinde kaldığını ve aynı şeyin kişinin dünya görüşünde de geçerli olduğunu açıklayarak bu görüşü tamamlar. Bu, kişinin dili kullanımını da şekillendiren bir şeydir²⁸. Bu durumda söz konusu olan şey, Tabâtabâî'nin felsefi ve rasyonalist bakış açısının oynadığı belirleyici roldür. Suruş'un böyle söylemekle ne kastettiğini örneklemek gerekirse; Tabâtabâî'ye göre kadınla erkek arasında en küçük bir fark dahî yoktur. O, bu görüşü rasyonalist gerekçelerle savundu. Sonuçta, bu bir zorunluluktü; bir Kur'ân yorumu modern akılcılık ile uyum sağlamak zorundaydı. Şimdi, Kur'ân'ın akıldışı ifadelerle yer vermediği hususu, Şii tefsîr anlayışında yeni bir şey değildir. Ancak Tabâtabâî modern akılcılığı kabul etmek suretiyle, geleneksel tefsîrin ötesine geçti. Öyle görülüyor ki, Tabâtabâî'nin

²⁵ Abdolkarim Soroush, *Qabz o bast-e tentik-e shariat – nazariye-ye takamol-e marefat-e dini*. (Dinin Yayılması, Yoğunlaşması ve Yetkilendirilmesi Teorisi- Dini Bilginin Gelişim Teorisi), Sarat, Tehran, 1994, s. 347.

²⁶ Soroush, *Qabz*, s. 244.

²⁷ Karl Raimund Popper, *Objektive Erkenntnis, Ein evolutionärer Entwurf* (Objective Cognition, An Evolutionary Sketch), Hoffmann & Campe, Hamburg: 1984, ss.85vd.

²⁸ Suruş, *Qabz*, ss. 289,425. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz: Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran. Semantics of the Koranic Weltanschauung*, Books for Libraries, New York, 1998.

yönteminin, Tâlekânî'nin açıkça ideolojik olan yönteminin tam karşısı olduğu söylenemez.

Suruş, Tâlekânî'nin yöntemi hakkında da benzer bir hükme varır. O, modern bilimler tarafından yapılmış keşiflerin, zaten Kur'ân'da değinildiği düşüncesinin ispatlanmasının mümkün olmadığını iddia eder. Örneğin, mikro organizmaların keşfinin Kur'ân'dan çıkarıldığını söylemenin, hiçbir mantıklı açıklaması yoktur. Kabul edilebileceği gibi, bizzat Tâlekânî'nin metodu göstermektedir ki, o yorumlarını dinî ilmin asıl parçasını oluşturmayan bilgi ile harmanlayanlar arasındaydı. Tâlekânî, Kur'ân'ı siyaset ve sosyal teori bakış açısını kullanarak yorumladı. Siyâset teorisi, ona sosyal adaletin değerli olduğunu öğretti ve Tâlekânî tefsîrini bu anlayışın ışığı altında yazdı. Suruş, bilimadaminin iç âleminin ve özel bilişsel ilgisinin yorumda hayâtî bir önem taşıdığı şeklindeki bu delili kabul eder. Suruş, bu delile, yorum için hayâtî önemi hâiz olan bilim adamının içsel eğilimi ve özel bilişsel ilgisi adını verir²⁹.

Fakat Suruş bu noktada durmaz. Tabersî, Râzî, Tabatabâî ve Kutub gibi âlimlerin Kur'ân tefsîrlerinin, esasta birbirlerinden farklı oldukları gerçeği, ona göre bütün tefsîrlerin re'y tefsîri/tefsir bi'r-re'y yani Kur'ân'ın kişisel fikir ve gayrete göre yorumlanması olarak tasnîf edilebileceğinin delilidir. Suruş, bütün tefsîrlerin yorumlamada özel bir amaca sahip olmasını ve son tahlilde metni bu amaca göre yorumlamasını tamamen doğal görürken; diğer Şii din adamlarının çoğu, re'y tefsîrini lanet edilecek bir şey olarak kabul ederler. Onlara göre müfessir, metni harfî harfine takip etmelidir. Suruş'a göre tasavvufî ve kelâmî tefsîrlerin yanı sıra felsefî tefsîrlerin de bulunduğu gerçeği, re'y tefsîri adı verilebilecek bu tarz tefsîrin delilidir. Müfessir, bir felsefeci veya bir mutasavvıf olmasaydı, ne felsefî ne de tasavvufî bir tefsîr yazabilirdi. Kur'ân, müteşâbihleri (açıklanmaya muhtaç âyetler, anlamı belirsiz ya da şüpheli âyetler) içermek sûretiyle, fiilî olarak tefsîri teşvîk eder, aynı zamanda tefsîrler arasındaki farklılığa da kapı açar. Bu, Tabâtabâî'nin nedensellik ilkesini (causality, illiyet) Kur'ân'a nasıl yerleştirebildiğini ve aynı tek düşünceliliğin, mutasavvıf Rûmî'yi bu ilkeyi reddetmeye sevketmesini açıklar³⁰. Bu, Suruş'un, Popper'ın Newton'u çürütmek için kullandığı epistemolojik delilinden elde ettiği diğer bir delildir. Popper, Newton'un "ben hipotezler uydurmam"³¹ sözünü kabul etmenin imkânsız olduğu düşüncesindeydi. Suruş, Popper'ın izini takip eder. Ona göre önyargısız

²⁹ Suruş, *Qabz*, ss. 220,231.

³⁰ Suruş, *Qabz*, s. 359.

³¹ Karl Raimund Popper, 'Normal Science and its Dangers', Imre Lakatos & Alan Musgrave (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, University Press, Cambridge, 1995, ss.51-8,55. – Newtonun ifadesi şu şekildedir: Hypotheses non fingo.

hiçbir algı yoktur³². İnsan zihni tabula rasa (boş bir levha) değildir. Suruş'un tabiriyle, düşüncelerden arındırılmış hiçbir zihin (zihn-i hâli) yoktur³³.

Suruş'un yaklaşımı, Talekânî, Bazargan ve Tabatabâî'den esasta farklıdır. O ayrıca şûrâ ya da diğer İslâmî ilkelerden demokrasi sonucunu çıkaran Hasan Turâbî, Muhammed Amâre, Muhammed Gazâlî gibi bir çok sünî meslektaşından farklı bir argüman anlayışı ortaya koyar³⁴. Suruş, Kur'ân'ın yorumlanmasında bu metoda ilgi göstermez. Bunun anlamı şudur ki, onun Kur'ân metnine yaklaşımı, en azından İran'da mutlak bir yeniliktir.

Suruş'un argüman geliştirme yaklaşımı, diğer bir nedenle liberal İslâmî söylemden de esas olarak farklıdır³⁵. Liberal İslâm düşünürleri, savunmacı bir üslup ile İslâm'ın, tarihi boyunca diğer dînlere nasıl hoşgörü ile yaklaştığını göstermeye çalışırlar. Mürtedlere saldırının az olduğu belirtilir, bunun nâdiren ve dînî değil, siyâsî dürtü ile vukû bulduğu vurgulanır³⁶. Buna karşılık Suruş, İslâm'ın, tarihi içerisinde kendisini hoşgörülü olarak gösterip göstermediği meselesine bir kere bile değinmez. Bu tartışmada sık kullanılan 'Endülü's'teki müslüman yöneticilerin, yahûdilere, İspanya'yı yeniden ele geçiren hristiyan idarecilerden (reconquistadore) daha çok özgürlük verdikleri' argümanı, onun eserlerinde görülmez. Aynı şekilde Müslüman olmayan ahalden daha fazla vergi alındığı ve onlara (kısas olarak) daha az kan parası (diyet) ödendiği gerçeklerini, az göstermeye çalışmaz. Bütün bu deliller, Suruş'a göre anlamlı değildir.

³² Suruş, *Qabz*, ss. 215,236.

³³ Suruş, *Qabz*, s. 252.

³⁴ Krş. Rashid El-Solh, 'Islamist Attitudes towards Democracy: A Review of the Ideas of Al-Ghazali, al-Turabi and Amara', *British Journal of Middle Eastern Studies*, XX, 1993, ss. 1,57-63. Gudrun Krämer, Amara ve diğerlerinden bu düşünce ekolünün önemli kişileri olarak bahseder. Gudrun Krämer, 'Cross-Links and Double Talk? Islamist Movements in the Political Process', Laura Guazzone (ed.), *The Islamist Dilemma. The Political Role of Islamist Movements in the Contemporary Arab World*, Ithaca Press, Reading, 1995, ss. 39-68,51.

³⁵ Bu konu hakkındaki geniş literatüre örnek olması açısından şu eserlere bakılabilir: Martin Forstner, 'Das Menschenrecht der Religionsfreiheit und des Religionswechsels als Problem der Islâmischen Staaten' (The Human Right of Freedom of Religion and of Changing One's Religion: A Problem of Islamic States), *Kanon* (Vienna), X, 1991, ss. 105-86; Rudolph Peters & Gert J.J. De Vries, 'Apostasy in Islam', *Welt des Islams*, XVII, 1976/77, ss. 1-25.

³⁶ Bkz: Abdoljavad Falaturi, *Westliche Menschenrechtsvorstellungen und Koran* (Western Perceptions of Human Rights and the Koran), Islamische Wissenschaftliche Akademie, Köln, 1992; *Der Islam im Dialog* (Islam in Dialogue), Islamische Wissenschaftliche Akademie, Köln, 1979; Adel Theodor Khoury, *Christen unterm Halbmond. Religiöse Minderheiten unter der Herrschaft des Islams* (Christians under the Crescent. Religious Minorities under the Reign of Islam), Herder, Freiburg, 1994).

Tabiatıyla insan, Tanrı'nın kendisinden ne beklediğini tam olarak bilme imkanına sahip değildir. Tanrı'nın murâdı kavranamaz. Hermenötüğün kanıtladığı, Suruş'un da iddia ettiği gibi Kur'an metnini anlama durumunda olan insanların algısı, bir tane değildir ve bu algı metnin bizzat kendisi ve gerçek murâdı gibi asla kabul edilemez. Suruş, insanların bilebilecekleri ve anlayabilecekleri şeyin, Tanrı'nın nihâî gayesi olabileceğini ve dînin bu nihâî gayesinin, hiçbir durumda mutlak hayır konseptine aykırı olamayacağını söyler.

Suruş, hâlihazırda kendisine demokrasi ya da insan haklarıyla zıtlık oluşturduğu tartışılan birçok Kur'an hükmünün bulunduğunu göz ardı etme imkanı veren başka bir delil daha kullanır. O, dînin zorunlu (zâti) ve zorunlu olmayan (arazi) kısımları arasında bir ayırma gider³⁷. Bu ayırmadan yola çıkarak; îmân konuları imâmet, Hz. Muhammed'in peygamberliği (nübüvvet), Tanrı'nın adaleti (adl), Tanrı'nın birliği (tevhîd) ve [Hüküm/Kıyâmet Günü'nden sonra] yeniden diriliş (me'âd) gibi îmân esaslarından olan ve bir elin parmaklarını geçmeyecek kadar az sayıdaki İslâmın temel prensipleri asla değiştirilemez. Bunlar Şii inancının temel unsurlarıdır. Bu inanç akidelerinin dışında kalan - düzenleme, yönetmelik ve dîni fenomenolojinin tezahürleri gibi- hiçbir şeyin, ona göre temel bir önemi yoktur. İmanın bu boyutları önemlidir. Fakat örneğin kadınların peçesi atılır ya da diyet cezası kaldırılırsa İslâmın özüne bir hâle gelmeyecektir. Tüm bu uygulamalar İslâmın doğup geliştiği tarihi bağlamdan kaynaklanan hususlardır. Suruş'a göre her ne kadar bu düzenlemeler tamamen önemsiz, değersiz değilse de yine de onlar dinin özünü bir arada tutan tezahürleridir. Hakikat ve şeriat arasında olduğu gibi öz (batın) ve kabuk (zahîr) arasındaki ayrımı yaparak, öncekilerin daima temelde dinin iki farklı yönünün olduğunu varsaydıklarını iddia eder. Bu ayrımı yapmak suretiyle Suruş, şeriatın dinin özünden bir parça olmadığını ilk iddia eden Gazalî'nin otoritesine vurgu yapmaktadır.³⁸ Söz konusu durumdan ötürü, cevaplar için metne sürekli müracaat son derece gereklidir. Suruş, kimi zaman bazı Kur'an ayetlerini yorumlamakta, ancak ayetleri bu metotla açıklamak istediği için, bunlara başından itibaren vurgu yapmakta ve özel bir yöntemle tefsir etmektedir. Peki,

³⁷ Suruş, bu ayrımı 21 Ağustos 1997'de Tahran Üniversitesi'nde verdiği bir konferansta yaptı. Bu konuşma "Zâtî ve Arazî der Dîn" adıyla da yayınlandı. Suruş, Zâtî ve Arazî der Dîn, *Kıyân*, VIII, 1998, ss. 4-19,42.

³⁸ Bununla birlikte Gazalî, şeriata başurma gerekliliğini reddetmez. Onun amacı, genel kanının tersine tasavvuf ehlinin beş vakit namaz gibi ibadetlerin gerekliliğini reddetmediklerini göstermektir. Gazalî, İhyâ Ulûmî'd-Dîn'de sadece şeriat kurallarını yerine getirmenin hakiki bir sufi yaşam tarzının temeli olabileceğini tasvir eder. Fakat insan tarafından dini vazifelerin anlamı, ruh Allah'a ulaşmada en yüksek mertebeye ulaştığında anlaşılır. Bkz. W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, University Press, Edinburgh, 1985, s.92.

daha sonra niçin hiç yorum yapmıyor? Bu onun hermenötik yaklaşımına bir tezat teşkil etmiyor mu? O diyor ki:

Gökten gelen haberler, insanlar nazarında daha çok kabul görür, değerleri güçlendirir ve onları insanların kalplerine nakşeder. Çoğu tanıma göre bir toplumun dindarlığı, bireylerinin bu değerleri bilip onlara göre davranmasıyla anlaşılabilir. Ancak sırf akla dayalı bakış açısıyla bakıldığında bu değerlerin bütün dinlerin öğütlemesine neden olan din-üstü evrensel değerler oldukları görülecektir.³⁹

Suruş, Kur'ân'ı okurken ve yorumlarken başından itibaren aynı derecede oluşturulmuş bilişsel bir ilgiye sahip olduğunu açıkça ifade eder. Kendisinin eleştirdiği Tâlekânî ve Tabâtabâî'nin tersine o, "ilgilerle doyurulmuş" bir okuma metoduna sahip olmak gerektiğini kabul eder. Lakin bu özel ilginin meşru ve dinin hizmetinde olması gerektiğine de dikkat çeker.

Bir örnek vermek gerekirse, Suruş'un, *Lâ İkrâbe fi'd-Dîn* (Dinde zorlama yoktur / Bakara, 2/256) ayeti hakkındaki yorumuna bir bakalım. Ayet iki farklı şekilde anlaşılabilir: Birincisi "İnsanları dine zorlamayın" şeklinde anlaşılabilir. Ya da ikincisi, "insanları dine zorlarsanız ve de onlar zâhiren inandıklarını ikrâr edip İslâmî bir hayat tarzı yaşarlarsa, bu kesinlikle gerçek î mân anlamına gelmez" şeklinde anlaşılabilir. Ayetin her iki yorumu da Suruş'u dîni idarelerin, dışarıdan bir zorlama olmaksızın her bir bireyin dîni inancını benimseyebileceği bir ortam yaratması gerektiği sonucuna götürmüştür. Herhangi bir yaptırım korkusu olmaksızın erkek ya da kadın herkese, kendi dinini ve inancını yaşama izni verilmelidir.⁴⁰ Gayet açıktır ki, onun bu ayeti yorumlaması siyâsî etkiye dayanır. Suruş, İran yönetici grubunun, güç kullanarak insanları inanmaya yönlendirmesinin hiç bir etkisinin olmadığını var saydığı fikrini, defalarca ifade etmiştir. Onun *Lâ ikrâbe fi'd-Dîn* ayetini yorumlaması, İran Devleti'nin meşrûiyetine bir meydan okumadır. Onun en büyük saldırı noktası, devletin, insanları sözde doğru yola iletmek ve gerekirse onları buna zorlamak olarak anlaşılan Kur'ân'ın Emr bi'l-Maruf ve Nehy ani'l-Münker ilkesine dayanan iddiasıdır. Kaldı ki diğer tüm insanlar gibi devlet de, Allah'ın gerçekten bunun yapılmasını beklediğini bilemez. Bu yüzden devlet, insanların dîni işlerine karışmamalıdır.

Devlet, bireyi ahiret hayatında mutlu olsun diye zorlayamaz. Zorlama inanç, inanç değildir. Yani söylemek istediğim,"devlet halkın inancının

³⁹ Abdulkerim Suruş, "Tahlil-i Mafhum-i Hokumat-i Dini" (Analysis of the Term 'Religious Government'), *Kyân*, VI, 1996, ss. 2-13,7,32.

⁴⁰ Suruş, *a.g.m.*, s. 3.

bekçisidir” sözüyle kastettiğim şeydir. Devletin, insanların ahiret hayatı ile hiçbir ilgisi yoktur. Ya da diğer bir deyişle, insanların inançlarıyla ilgili olarak devletin oynadığı rol, mümkün olduğunca sınırlıdır. Bundan dolayı dinî bir devletin işi, sırf dinî bir yönetim olmaktan dolayı bireylerin hayatına müdahale etmek değildir. Ancak vatandaşlara olumlu bir katkı yapmak isterse, onu bu dünyada yapması gerekir.⁴¹

Metne yaklaşım, geçen yıllar boyunca açıkça çok önemli bir değişim geçirmiştir. *Neden* sorusu hala geçerliliğini korumaktadır. Eğer birisi, demokrasiye giriş için tartışmalı bir kanıt ararsa Bâzergân ve Tâlekânî'nin yaklaşımlarını kullanabilir. Metne-Kur'ân'a- özel yaklaşımı geliştiren birinin niçin Suruş gibi birisi olduğuna çeşitli faktörler etki ediyor gibi görünmektedir. Bunlardan biri, İslâmî idare altında son yıllarda Kur'ân'ın -amacı dışında- kötüye kullanıldığı tecrübesi olmalıdır. Kur'ân, her şeyin açıklaması idi ve Mısırlı âlim Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in de onu tavsif ettiği gibi doğal güzelliği ve gücünden çok şey kaybetmiş olarak pek çok müminin gözünde bir ceza ya da ödül olarak kullanıldı. Belki Suruş'un -mecâzî olarak- Kur'ân'a bir ara verilmesi, ona kutsallığının geri verilmesi ve onun daha fazla kirlenmemesi gerektiğini söylemesinin nedeni de budur. Bu, en azından bence, yeni yaklaşımın şu âmentüsü gibi görünüyor: “Tüm soru(n)larına cevap bulmak için Kur'ân okuma! Başka nedenler için, kendin için ve Yaratıcıyla kişisel bağlantını sağlamak için de oku!”.

Suruş'un düşüncelerinden birkaç ilginç tartışmayı kaleme alan din adamı Hassan Jusefi Eshkewârî –bence de gayet uygun olan- “Kur'ân'a ne oldu?” ve “Suruş'un buna tepkisi ne yönde oldu?” sorularını dile getirmiştir. Eshkewârî, 70'li yıllarda Ali Şerîatî'nin ideolojize edilmiş bir din çağrısı yaparken, Kur'ân'ı “takçe”lerden indirmek istediğini söyler. Farsça'da tâkçe, örneğin kitaplığın en üst rafı gibi evin içindeki en yüksek yerdir. Kur'ân'ın bulunması gereken yer, evin en yüksek yeri olduğu için, İran evlerinde Kur'ân tâkçede saklanır. Oradan da sadece çocuk doğunca, içinden bir isim bulup çocuğa vermek için veya İranlıların yeni yıla girerken yaptıkları gibi, diğer hediyelerin yanına masaya koymak için ya da yolculuktan önce öpmek ve korunma dilemek gibi bazı sebeplerle indirilir. Şerîatî - ve daha önce adı geçen ilim adamları - tüm bunları yanlış kabul ederken; günlük yaşamda Kur'ân'a daha çok önem kazandırabilmek için onun raflardan (tâkçe) inmesini talep etmişlerdir. Ancak onların bu projesi başarısız oldu. Kur'ân yine okundu; doğru, fakat çoğunlukla ellerindeki gücü daha da meşrûlaştırmak için Kur'ân'ı kullanmak isteyen din adamlarınca okundu. Ve zamanla Kur'ân çok dünyevileştiği için kirlendi. Bu, Eshkewârî'nin,

⁴¹ Suruş, *a.g.m.*, s. 9.

Suruş'un Kur'an'ın tekrar takçeye konulmasını istediği görüşünde olmasının nedenidir. Bir şekilde o haklıdır. Suruş bir yandan az da olsa okumak suretiyle Kur'an ile bağlantının kopmamasını isterken, diğer yandan da onun Allah'ı kullara yaklaştıran bir kitap olmasını ümid eder. İran'da dinin gitgide kutsallığını ve saflığını yitirdiğini görmek ona acı vermektedir. İşte bu, kitabın bireyin dinî tecrübesinin temeli ve Suruş'un önderliğini yaptığı yeni din anlayışının özü olduğundan; Kur'an'ın neden korunması gerektiğinin açıklamasıdır. Kur'an, bireyin dindarlığını ondan bulacağı, her şey ya da hiçbir şey için açıklama ya da çözüm olmayan bir kitaptır.

Yukarıdan farklı olarak Batı'yla ilişki de, Suruş'un geliştirdiği metne yeni yaklaşım için diğer bir itici güçtür. Hermenötik ve epistemoloji (bilgi felsefesi) araştırmalarıyla, yeni sorular belki de hiç olmamış bir şekilde düşünürün zihnine yerleşmektedir. İşte Suruş bunlarla, metne yeni bir yaklaşım getirmiştir.

Burada tartışılan böylesi kavramların köktendinci İran Cumhuriyetinde dile getirilebilmesi şaşırtıcı gelebilir. Mısır'da Nasr Hâmid Ebû Zeyd, tartışmaya açık görüşleri dile getirdiği için tekfir edilmiştir. Suruş'un da azılı çetelerden zaman zaman ölüm tehditleri aldığı doğrudur. Ancak bu tehdit edilme durumu, sadece din adamlarının karşılıksız gelirlerine (arpalıklarına) açıkça laf attığında ortaya çıkmaktadır. Onun şimdiye kadar saldırılmayan yönü ise bilişsel teorileridir. İnsanlar modernist düşüncelerini açıklamalarından dolayı saldırıya uğradıklarında, bu daha ziyade eleştirinin yükseldiği siyasi ortam, zaman ya da şartlarla ilgili imiş gibi görünür. Örneğin Eshkewârî, temelde hükümetin İran İslâm Cumhuriyeti'nin Velâyet-i Fakîh doktrinini ilgâ etmesi anlamına gelen din-devlet ayrımı görüşünde olduğunu açıkça ilan ettiği için; 2000 yılının Haziran ayında dinden çıkmakla ve Allah'a savaş açmakla suçlandı. Mantıkî sonuçları izlenirse, Suruş'un düşünceleri başka bir anlam ifade etmez. Ancak Suruş, 2000 yılında, Berlin'de bir konferansta, bu tür fikirlerini, tabii olarak, açıkça söylememiş ve halka örneklik yapmak üzere seçilen kişilerin arasında yer almamıştır.

Tüm bu anlatılanlardan aşağıdaki sonuçlara ulaşılabilir: İran'da Kur'an tefsirinin yeni yöntemleri hakkında konuşup yazmak, İslâm âleminin diğer bölgelerinden daha kolay değildir. Belki bu, özel ortak bir noktanın yakalandığı tek şanstır. Ancak bir İslâm cumhuriyetinde, Kur'an metni ve ona nasıl yaklaşılacağı hakkında düşünmeye olan gereksinim daha da ivedilik arz edebilir. Bu, Suruş'un büyük başarısının açıklaması olabilir. O, İran'da doğru şeyleri doğru zamanda söylemiştir. Hâkim yorumun insanları memnun etmemesinden dolayı, halkın dinden uzaklaşmakta olduğuna çok erken bir dönemde dikkat çekmiştir. Dini korumak, kollamak için Suruş başka arayışlara girmiştir.

Kendisinin sözcülüğünü yapan Kiyân Dergisi, 2001’de yasaklanana kadar, nisbeten geniş ölçüde onun fikirlerini yaymaya hizmet etmiştir. Bu dergi, dîn adamlarının şehri olan Kum’da bile geniş ölçüde okunmaktaydı. Suruş’un fikirleriyle doğrudan ya da dolaylı olarak ilgilenen ve yüksek düzeyde dîn eğitimi veren okulların pek çok yayın organı, onun başlattığı tartışmalara ve de Suruş’un orada ne yoğunlukta okunduğuna şahitlik etmektedir. Gayet doğal olarak, söylediklerinin çoğu bu çevreler tarafından reddedilmiştir. Fakat en azından onun düşünceleri hesaba katılmalıdır ve bunların hâlihazırda olduğu gibi, ileride de etkili olmaya devam edeceğini söylemek abartılı bir umut gibi görünmüyor. Bugünün genç mollalarının, insan hakları, demokrasi ve hermenötik prensipler gibi konuları tartışmaları, Suruş’un etkisi sebebiyle olmuştur denilebilir. Dahası Suruş, bugün İran’ın reform hareketine önyak olan birçok insanı etkilemiştir. Bu kişiler, Suruş sayesinde kesin bir entelektüel değişim geçirdiklerini bizzat ifade eden öğrencileridir. Devrim Muhafızları’nın bir üyesi olan Ekber Gencî, İran’ın önde gelen ateşli gazetecisi kimliğine bürünmüştür. Mâşallâh Şemsülvâizin, İslâm Cumhuriyeti’nin en tanınmış gazete editörüdür. Muhammed Hâtemî’nin seçilmesinden sonra ilk bağımsız ve eleştirel gazeteyi kurdu. İran gibi bir ülkede Kur’ân yorumu, diğer ülkelerdekinden daha da genişleyen anlamlar kazanmıştır. Gazete hazırlama gibi günlük hayatın pratik alanlarına bile etki etmektedir. Baskın, bireyi sınırlayıcı bir üsluptan farklılık arz eden bir yorumu ve daha önce izlenmiş olan metottan son derece farklı bir şekilde metne yaklaşımı tercih eden harekete göre, Suruş bu hareketin önde gelen kahramanlarından biri olarak adlandırılabilir.