

marife

bilimsel birikim

yıl : 1 sayı : 2 Güz 2001

MODERN VE POSTMODERN DÜŞÜNCEDE KUR'ÂN'A YAKLAŞIMLAR ARKOUN, HANEFÎ ve EBÛ ZEYD ÖRNEĞİ

Fethi Ahmet Polat**

GİRİŞ

Son dönemde İslam dünyası, gerek kendi bünyesinde, gerekse bu bünyenin dışındaki dünyada gelişmiş olsun bir çok siyasi, kültürel ve ekonomik sıkıntıyla karşı karşıya kalmıştır. Bu sıkıntıların İslam dünyasına yansıma biçimleri farklı farklı olmuş ve bunların sonucunda müslüman bilinci kendisini yeniden sorgulamak zorunda hissetmiştir. Özellikle modernizmle başlayan bu süreç, günümüzde bir parça farklılaşarak postmodern karakterlere bürünmüş ve din anlayışları da buna bağlı olarak gözden geçirilmeye başlanmıştır. Elbette ki İslam dünyasının, kendilerini dış dünyaya kapatmak suretiyle bir otizm yaşamaları doğru değildir. Aynı şekilde kendilerini hakikatin tek sahibi olarak görüp -bu her din mensubunun hakkı olmakla birlikte, dinlerinin otantikliğini savunma noktasında müslümanlar, öteki dinlere karşı çok daha cesur tartışmalara girmiştir- diğer düşüncelere kulak tıkayarak bir solipsizme düşmeleri de yanlıştır. Hz. İsa hakkındaki yanlış ilah tasavvurunu dahi anlatarak çürüten Kuran'ın, bilginin körü körüne dışlanmasına razı olmayacağı bedîhîdir. Dolayısıyla hiçbir yeni okuma, sırf yeni olması sebebiyle ya da bir başka kültür havzasında doğduğu için reddedilmemelidir. Eleştiri ve ret tavrı, metodolojik ve epistemolojik derinliğin sonucunda ortaya çıkmalıdır.

Biz de bu makalede, benzer düşünce örgülerine sahip olan üç araştırmacının görüşlerine kısaca değinecek ve bilimsel açıdan artıları ve eksikleriyle konuyu tartışmaya çalışacağız. Ancak burada şu hususun belirtilmesi gerektiğini düşünüyoruz: Her ne kadar söz konusu araştırmacılar aynı tarihsel dönemler içerisinde yaşıyorlarsa da bu, etkilenmiş oldukları kaynakların tümüyle aynı olduğu ya da hemen hemen aynı görüşlere ve önerilere sahip oldukları anlamına gelmemektedir. Burada söz konusu araştırmacıların yer yer farklı

* Bu makale araştırmacının 2000 öğretim yılında, Prof. Dr. M. Sait Şimşek danışmanlığında, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kuran'a Yaklaşımlar* adıyla, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tefsir Bilim Dalında yaptığı basılmamış doktora tezinin özetidir.

** Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. ahmetfethi@yahoo.com

yönlerine değinilmiş, kimi zaman da benzer şeyler söylemiş oldukları konulara temas edilmiştir. Konuyla ilgili daha detaylı bilgi ise ilgili doktora tezinden alınabilir.

ARAŞTIRMACILARIN KISA BİYOGRAFİLERİ

MUHAMMED ARKOUN

Arkoun ismi, aslında Arapçada; "ayn, kâf, vâv ve nûn" ile yazılmasına rağmen Fransızca'ya; "Arkoun" şeklinde çevrilmiş ve daha sonra bu isimden tekrar Arapçaya; "elif, kef, vâv ve nûn" şekliyle geri dönmüştür. Müellif, kendi gözetiminde yapılan çevirilerde buna karşı çıkmamış, dolayısıyla Arap dünyasında da bu şekilde tanınmıştır.¹ Cezayir asıllı olan Arkoun, 2 Ocak 1928 yılında Kâbiliye bölgesinde yer alan, Tâverîrt – Meymûn adındaki bir Berberî köyünde doğdu.² Bugün için Fransa vatandaşlığında olan Arkoun'un, kendi aslının da Berberî olduğu söylenmektedir.³ Le Monde Diplomatique adlı dergide, Cezayir ve Yukarı Fas'ta yaşayan Berberî azınlıkların haklarını savunan bir yazı yazmış olan araştırmacının, ⁴ bu konulara eserlerinde de sık sık vurgular yaptığı bilinmektedir. Bunlar da onun, Berberî asıllı olduğu görüşünü kuvvetlendirmektedir.

İlkokulu Tîzî Evzû vilâyetine bağlı Benî Yânî'de, Ortaokulu Vehrân vilâyetine bağlı Aynü'l-Erbiâ', Liseyi aynı vilâyetin merkezinde okudu. Üniversiteyi başkent Cezayir'de, Cezayir Üniversitesi Filoloji Fakültesinde tamamladı.

Daha sonra 1956 yılında, yüksek lisansını Paris'te Arap Dili ve Edebiyatı dalında tamamladı. 1956-1959 yılları arasında Strasbourg'da, bir yandan Paris Voltaire Lisesinde; diğer yandan aynı şehirde bulunan Fen-Edebiyat Fakültesinde dersler verdi. 1960-1969 yılları arasında Sorbonne Üniversitesinde araştırma görevlisi olarak çalıştı. Bu esnada, aynı üniversitenin Fen-Edebiyat Fakültesinde; "H. 4. Asırda Arap Hümanizmi: Bir Filozof ve Târihçi Olarak İbn Miskeveyh" adlı doktora çalışmasını tamamladı. Fransızca yapmış olduğu bu çalışma 1970 yılında Paris'te yayımlandı.⁵

1969 târihinden 1972'ye kadar Lyon Üniversitesi II'de; 1972'den 1992'ye kadar Paris Üniversitesi VIII, Paris Üniversitesi III ve Sorbonne Nouvelle Üniversitesinde öğretim üyesi olarak çalıştı. 1986, 1987 ve 1990'da Berlin Wissenschaftkollge (Bilimler Koleji) ve 1992-1993'te Princeton İleri Araştırmalar Enstitüsü üyeliğinde bulundu. 1969 yılında ziyaretçi profesör olarak Los Angeles'da U.C.L.A'da, 1977-1979 târihleri arasında, Belçika Louvain-La-Neuve Katolik Üniversitesinde, 1985 yılında Roma'da, Papalık Arap Araştırmaları Enstitüsü ve Princeton Üniversitesinde bulundu. 1988-1990'da Philadelphia Temple Üniversitesi, 1991-1993 arasında ise, Amsterdam Üniversitesinde çalıştı.

Rabat, Fas, Cezayir, Tunus, Şam, Beyrut, Tahran, Berlin, Amsterdam şehirlerinde ve Harvard, Bronston, Colombia, Los Angeles, Denver Üniversitelerinde dersler ve konferanslar vermiş olan Arkoun, halen Yeni Sorbonne Üniversitesi II'de, İslam Düşüncesi

¹ Faysal Osman İsmail Vezûz, *el-Almene fi Fikri Muhammed Arkoun*, Danışman: Süleyman el-Muhâdime, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ürdün 1996, s. 2.

² The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, Ed. John L. Esposito, New York 1995, s. 139.

³ Vezûz, *age*, s. 2.

⁴ Muhammed Arkoun, *El-İslâm, Urâbbâ, el-Ğarb; Rihânâtü'l-Ma'nâ ve İrâdâtü'l-Heymene*, Terc. Hâşim Sâlih, Dâru's-Sâkî, 1. Baskı, Beyrut 1990, s. 128.

⁵ Vezûz, *age* s. 2.

Târîhi Kürsüsünde hoca olarak çalışmaktadır. Ayrıca, Londra İsmâîlî Araştırmalar Enstitüsü misafir profesörü, Ağa Han Mimârî Ödülleri jüri üyesidir.

Uluslararası Hayat ve Sağlık Bilimleri Ahlak Komitesinde üyelik, Arap İslam Araştırmaları Enstitüsü Müdürlüğü ve Arabica dergisinin bilimsel editörlüğü görevlerini de sürdürmektedir. Arkoun ayrıca Chevalier de la Légion d'Honneur ve Officier des Palmes Academiques ödülleri almıştır.

Eserlerinin büyük bölümü Fransızcadır. Sadece bir eserinin (el-Fikru'l-Arabî), çevirisine yazdığı mukaddimeyi Arapça kaleme almıştır. Bununla birlikte, müellefâtının neredeyse tamamı Arapçaya çevrilmiştir.⁶ Arkoun'un Fransızca kaleme alınmış pek çok kitabı ve makalesi bulunmaktadır.⁷

HASAN HANEFÎ HASENEYN

Hasan Hanefî, 13 Şubat 1935 yılında Kâhire'de doğdu. 1956 yılında Kâhire Üniversitesi Âdâb (Fen-Edebiyat) Fakültesi, Felsefe Bölümünden mezun oldu. Doktorasını İslam Hukuku ile Mukayeseli Dinler alanında Sorbonne'da tamamladı. 1956'dan 1966 yılına kadar Fransa'da kaldı.

1967'de mezun olduğu fakülteye hoca oldu. Misafir profesör olarak, 1971-1975'de Philadelphia Temple Üniversitesinde bulundu. İki yıl süreyle, 1982-1985, Fas İmam Muhammed b. Abdullah Üniversitesinde dersler verdi. 1985-88 yılları arasında Japonya'da Tokyo ve Birleşmiş Milletler Üniversitesinde kaldı. Daha sonra Amerika'da Los Angeles; Güney Afrika'da Cape Town Üniversitelerinde dersler verdi. 1988-1994 arasında Kâhire Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölüm Başkanlığı yaptı.

Hanefî 1986 yılında Ebu'l-Vefa et-Taftazânî'nin himayesinde, Mısır Felsefe Cemiyet'ini Kurdu. Başkanlığını Taftazânî'nin ölümünden sonra şu anki Evkaf Bakanı eski Ezher hocası Mahmut Hamdi Zakzuk'un yaptığı cemiyette Hanefî, halen genel sekreter olarak görev yapmakta ve sekiz yıldan bu yana cemiyet, her yıl düzenli olarak geniş katımlı bir felsefe toplantısı tertip etmektedir. Aynı zamanda Hanefî, Asya-Afrika Dayanışma Kurulu üyesidir.

Sinema eleştirmeni Feride Mer'î ile evli olan Hanefî, iki erkek bir kız olmak üzere, üç çocuğa sahiptir. Ana dili Arapçanın yanı sıra İngilizce, Fransızca ve Almanca bilmektedir.⁸ Geçmiş itibarıyla Marksist düşünce geleneğine bağlı olan Hanefî, hâlâ sol düşünceyi benimsemekte ve lâik oluşunu sık sık gündeme getirmektedir.⁹ Hanefî'nin Arapça, Fransızca ve İngilizce kaleme almış olduğu bir çok eseri bulunmaktadır.¹⁰

⁶ Muhammed Berîş, *Tehâfütü'l-İstişrâk el-Arabî: Bahs Nakdî fî Fikri ve İntâci'd-Duktûr Muhammed Arkoun, el-Hüdâ Dergisi*, Sayı: 13-18, Fas1986-1987, Sayı: 14, s. 23. Ayrıca bu konuda, internetin "altavista" arama motorundan "Arkoun" adıyla girildiğinde, daha detaylı malumat elde etmek mümkündür. Arkoun hakkında bu arama başlığı altında takriben iki yüz kırk sekiz web sayfası bulunmaktadır.

⁷ Detaylı bilgi için bkz. Polat, *age*.

⁸ Hasan Hanefî, *Fikhu'l-Mesâlih ve Tesvîru't-Türâs ve Muhâtabâtü'l-Ânme ve'l-Hâssa ve Ca'li'l-Ġarbi Mevdâan lâ Meselen, en-Nûr Dergisi*, Sayı: 100, Londra1999, s. 48; Vasat Dergisi, Sayı: 276, Londra1995.

⁹ İlginçtir ki tez konumuzu ilgilendiren diğer bir şahıs olan Arkoun; Hanefî'nin, Câbirî ile yaptığı konuşmalardan oluşan "Hivâru'l-Meşrik" adlı kitapta; ne Hanefî'nin, ne de Câbirî'nin lâikliği tam olarak anlayabildiklerini ve anlatabildiklerini söyler. bkz. Arkoun, *min Faysali't-Tefrika ilâ Fasli'l-Makâl: Eyne Huve'l-Fikru'l-İslâmî el-Muâsir*, Terc. Hâşim Sâlih, Dâru's-Sâkî, 2. Baskı, Beyrut1993, s. XII.

¹⁰ Detaylı bilgi için bkz. Polat, *age*.

NASR HAMİD EBU ZEYD

7 Ekim 1943 tarihinde, Mısır'ın Tanta vilâyetinde dünyaya geldi. 1957-1960'da Tanta Teknik Kolejini, 1968-1972 yılları arasında Kahire Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Arap Dili bölümünü bitirdi. 1977 yılında aynı Üniversitede Arap-İslam Araştırmaları dalında master, 1977 yılında doktora çalışmasını tamamladı. 1960-1972 yılları arasında Kahire Uluslararası Komünikasyon Teşkilatı'nda elektronik teknisyeni olarak görev yaptı.

1972 yılında Kahire Fen-Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı bölümüne okutman olarak atandı. 1977'de aynı bölümde asistan oldu. 1987'de doçentliğe, 1995 yılında da profesörlüğe terfi etti.

1975-1977 yıllarında Kahire Amerikan Üniversitesi bünyesindeki çalışmalar için verilen Ford Vakfı Bursundan istifade etti. 1978-1979'da Philalephia'da bulunan Pennsylvania Üniversitesinde Orta Doğu Araştırmaları Merkezi Bursu aldı. 1982 yılında, Abdülaziz el-Ehvânî İnsan Bilimleri Ödülünü kazandı. 1985-1989'da Japonya'nın Osaka Üniversitesi Dış Araştırmalar Bölümünde misafir profesör olarak dersler verdi. 1993'de Tunus devlet başkanı tarafından, Cumhuriyet Yararlılık Nişanı ile ödüllendirildi. 1995 yılından bu yana (2000), Hollanda Leiden Üniversitesinde misafir profesör olarak bulunmaktadır.¹¹

Burada Ebu Zeyd'le ilgili özel bir durumdan da bahsetmenin gerekli olduğunu düşünüyoruz. Ebu Zeyd Mısır'da bir çok hararetli tartışmanın doğmasına sebebiyet vermiştir. Bu tartışmaların ilk ateşi, Kâhire Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi öğretim üyesi olan araştırmacının profesörlüğe müracaat etmesiyle başlar. Ebû Zeyd, aslında Üniversite içinde bilimsel tartışma zemini üzerinde hareket etmesi gereken münakaşaların, birkaç fanatiğin kıskırtması yüzünden Üniversite dışına çıktığını ifade eder.¹² Bu fanatiklerin başını Profesörlük komisyonunda bulunan Abdussabûr Şâhin çekmiştir. Şâhin, Nisan 1993'ten beri Cuma hutbelerini verdiği Amr b. Âs meşhûr meşhûr konuşmalarında¹³ fitili ateşlemiş, daha sonra bir avukat mahkemeye müracaat ederek Ebû Zeyd hakkında şikâ-yette bulunmuştu.

Cîze İstinaf Mahkemesi, 27 Ocak 1994'te, insanların dînî inançlarında hür olduğunu ifade ederek Ebû Zeyd'in lehine hüküm vermişti. Fakat Ebû Zeyd'in hasımları yılmadı ve yeniden dâvâ açtılar. Üniversitede profesörlük titrini aldığı târih olan 31 Mayıs 1995'ten iki hafta sonra da o meşhûr karar geldi.¹⁴ Kâhire Yargıtay Mahkemesi 14. Dâiresi, Fâruk Abdülalîm Mürsî başkanlığında -ki bu zat "İslâm Hukukunda Düşünce Özgürlüğü" adında bir doktora tezi hazırlamıştır- 21 Haziran 1995 günü yaptığı oturumda, hak-

¹¹ Ebû Zeyd'in hayatı hakkındaki bilgiler, adına düzenlenmiş olan web sayfasından alınmıştır.

¹² *El-Musavver Dergisi*, Sayı: 3689, Kahire1995.

¹³ Ebû Zeyd gazetelerde, bu hatipleri "*müellef-i cüyûb*" olarak nitelendirir. bkz. *Mecelletu Râzu'l-Yûsuf*, Sayı: 3498, Kahire1995.

¹⁴ *El-Vasat*, Sayı: 237.

el-Ma'hedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî'nin Kâhire şubesinde, Ebû Zeyd ile ilgili özel bir dosya tutulmaktadır. Bu dosyada, özellikle 1992 yılından sonra gazete ve dergilerde çıkan makaleler ve aktüel haberler arşivlenmektedir. Ayrıca Ebû Zeyd hakkında -çoğu sol tandanslı- resmî ve gayri resmî basın yayın organlarında özel sayılar yapılmıştır. Örnek vermek gerekirse; Mısır Kültür Bakanlığı tarafından yayınlanan *el-Kâhîre* adlı derginin; 1993/125. sayısında mahkeme kararlarının metinleri; 1995/152. sayısında Ebû Zeyd'in kararlara verdiği cevaplar ve nihâyet 1996/159. sayısında onu savunanların kaleme aldığı yazılara yer verilmiştir. Konuyla ilgili en geniş bilgiler -bu tezde kullanılan diğer materyallerle beraber- bu dergilerde bulunmaktadır. Yine çok geniş bilgiler için internetten "*abu zaid*" adresine müracaat edilebilir.

kında mürted hükmü verilen Ebû Zeyd'in, hanımından boşandığı kararını aldı.¹⁵ Dâire başkanı, tövbenin bu hükmü düşürmeyeceğine de hükmetti. Mahkeme bu karara, Ebû Zeyd'in; "*Nakdü'l-Hitâb ed-Dîni*", "*el-İmâm eş-Şâfiî ve Te'sîsü'l-Aydiyûluciyya el-Vasatiyye*", "*Mefhûmu'n-Nass*" adındaki kitapları ve "*İhdâru's-Siyâk fi Te'vîlâti'l-Hitâb ed-Dîni*" adlı makalesinin tahkikinden sonra vardığını açıkladı.¹⁶ Daha sonra bu karar, 5 Ağustos 1996'da, Kâhire Temyiz Mahkemesi Ahvâl-i Şahsiyye Dâiresince de onandı.¹⁷

Tüm bu münakaşalar, Ebû Zeyd'in eşikle birlikte Hollanda'ya kaçmasına sebep oldu. Çünkü Ebû Zeyd, Mısır'da kalması halinde -savunduğu görüşlerinden rücû etmesi söz konusu olmadığı için- kendi sonunun da Farac Fevda gibi olacağını düşünüyordu. Ebu Zeyd'in, Arapça ve İngilizce kaleme alınmış bir çok makalesi bulunmaktadır.¹⁸

KURAN VE KURAN YORUMUNA DAİR GÖRÜŞLERİ

Bu makalede ilgili araştırmacıların ulaşabildiğimiz görüşlerinden, sadece Kuran ve Kuran yorumuna dair, çok önemli olduğunu düşündüğümüz noktalara hususlara temas edilecektir. Bunu yaparken de genel olarak aynı paralele düşündükleri noktalar kapsayıcı başlıklar altında gündeme getirilecektir.

KURAN'IN KAYDEDİLMESİ VE CEMİ

Araştırmacıların hemen hemen üçü de Kur'an'ın cemi konusunda kuşku uyandıracak görüşler serdetmektedir. Bu noktada en çok öne çıkan kişilik ise Arkoun'dur. Eserlerinde sık değindiği konuların başında Kur'an'ın cem'i konusundaki kimi tartışmalara atıfta bulunması gelir.

Modern düşüncenin bu konuda göz ardı edilemeyecek en önemli yaklaşımı olarak şunu ifade etmek gerekir ki; îmân herhangi bir belgenin sıhhatini garanti etmediği gibi, bazen bu konuda aldatici da olabilir. Yani kutsal bir metnin mevsûkiyeti, bir mü'min ya da dînî bir otorite tarafından tespit edilmez. Bu ancak târihsel eleştiri yoluyla yapılabilir.¹⁹ Araştırmacılar Kuran'ın İlahi sahihliği noktasında bir tartışmanın, anlama, ya da yorumlama ameliyesine bir katkısı olmadığını kabul etmektedirler. Çünkü İlahi sahihlik tartışmaları, her din mensubu açısından kendince doğru ve dokunulamaz bir alan olup, bu konuyu öne çıkarmanın hiçbir faydası yoktur. Hal böyle olunca metnin mevsûkiyetini tespit noktasında, metnin dînî bir içerik taşıması ve inananlarına bir inancı ilzam etmesi ve en nihâyet onu kabul eden bir çok müminin bulunuyor olması, modern düşünce için hiçbir bilimsel veri değeri taşımamaktadır. Arkoun dinin kendisini bile tamamen antropolojik bir

¹⁵ Ebû Zeyd'in hanımı İbtihâl Ahmed Kemal Yûnus, bu kararın insan onuru ve şerefiyle bağdaşmayacağını, hayvanların dahi eşleri ile bir arada bulundurulmasının, hürmet edilmeye layık bir hak olduğunu, bu sebeple, kendisinin eşinden boşanmış sayılmasını kabul etmeyeceğini deklare etmiştir. bkz. *El-İlâli*, Sayı: 15, Kahire 1995.

¹⁶ *El-Musavver*, Sayı: 3689.

İlginçtir ki, 1964'te Abdunnâsir sol görüşe mensup tutukluları serbest bıraktığı zaman da, Ezher Fetva Komisyonu müslüman kadınların komünistlerle olan nikahının bâtil olduğuna dair fetvâ vermişti. Aynı şekilde Mısır'ın diğer önemli şahsiyetlerinden biri olan Muhammed Ebû Zeyd için de 1917'de dava açılmış ve Demenhur Mahkemesinin kararıyla o da hanımından ayrılmak zorunda kalmıştı. bkz. *Mecellet-ü Rûzu'l-Yûsuf*, Sayı: 3498.

¹⁷ *El-Vasat*, Sayı: 237.

¹⁸ bkz. Polat, *age*.

¹⁹ Hanefî, *Bir Aksiyombilimi Olarak 'Hermenötik'*, Terc. Dücane Cündioğlu, *Tezkire Dergisi*, Sayı: 11-12, Ankara 1997, s. 42.

değer olarak görür.²⁰ Zaten bu konu araştırmacılar tarafından bu anlamda ilgiye değer de bulunmamaktadır. Mevsûkiyet, salt târihsel bilgilerin bize sunabileceği kriterlerce elde edilebilir.²¹

Bir açıdan doğru olan bu düşüncenin, köken itibarıyla pozitivist temalar içerdiğini göz ardı etmemek gerekmektedir. Neticede bu bakış açısı, sem'iyât konularını da, pozitivist bir zaviyeden inceleyebiliyorsak bir değere sahip olarak gören, aksi takdirde uğraşılmasında hiçbir fayda mülâhaza etmeyen bir dünya görüşüne hizmet eder.²² Bu görüşleri dile getiren Hanefî, harfiyyen yazıya geçirilen tek vahyin Kur'ân-ı Kerîm olduğunu söylemekle²³ kendisinin de en nihâyet bir inanç çizgisinde durduğunu ifade etmektedir. Oysa bu durum da zaten bir kabulün sonucudur. Bu savın târihsel eleştiri yöntemiyle yüzde yüz doğruluğu ispatlanmış bir hakikat olduğunu ne derece söyleyebiliriz? O halde burada, metnin sıhhatini kabul noktasında, işin içine inanç boyutunu kaçınılmaz olarak katmak gerekiyor. Bize göre Kur'ân-ı Kerîm'in her türlü tahrife karşı bir meydan okuma eşliğindeki i'câzı, mevsûkiyeti noktasında da ona, diğer muharref kitapların aslâ sahip olmadığı bir üstünlük kazandırmaktadır.

Arkoun'a göre bugün için Mushaf hakkında tartışmamız çok zordur. Çünkü resmî din anlayışı onu sınırlamış ve mevcut şekliyle okunmayan her farklı metni de yok etmiştir. H. 4. asırdan sonra bu tartışmalar siyâsî ve dîni otorite tarafından sona erdirilmiştir. Oysa çok güçlü olan medeniyetler tartışmaktan aslâ korkmazlar. Demek ki biz gücümüzü H. 4. asırdan sonra kaybetmeye başladık.²⁴ Buna bağlı olarak bugün tüm müslümanlar, en azından H. 4. asırdan sonrakiler, Osman tarafından cem' edilen mushafın, Kur'ân âyetlerinin tümünü içerdiğini düşünürler. Arkoun'a göre bu inanç da, bilimsel bir akıl yürütmenin sonucunda ulaşılmış bir hüküm değil, mevcut durumun kabulünden ibarettir.²⁵ Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm'in cem' edilmesi hadisesi bir hizmetten ziyade ideolojik bir tasarruftur. Bu tasarruf, ilk dönemde varolan tüm okumaların, aynıyla muhafaza edilmesinin maalesef önüne geçmiş, Kur'ân'ı demir kafeslere hapsetmiştir.²⁶

Bu bağlamda ele alınması gereken diğer bir husus da, yukarıdaki görüşleri üzerine bina etmiş oldukları halku'l-Kuran anlayışlarıdır. Hemen hemen bütün tezlerinin üzerine oturmuş olduğu zemin de budur. Kuran'ın mahluk olduğunu kabul eden araştırmacılar, bu sayede az sonra temas edileceği gibi, tarihsellik tartışmalarına da rahatlıkla girebileceklerdir. Örnek vermek gerekirse Ebu Zeyd'in Kuran'la ilgili tartışmalarının belki de mukaddimesi, bu tartışmalarla başlar. Ona göre Mu'tezile Kuran'ın mahiyetini kavrama noktasında doğru bir yol tutmuştur. Onlar kelâmı, Allâh'ın zâtî sıfatlarından değil, fiilî sıfatlarından kabul etmekle, Kuran tarihselliğinin de yolunu açmış oluyordular. Zâtî sıfatlar sadece ve sadece Allâh'ın yetkinlik alanındayken, kelâmının da yer aldığı fiilî sıfatları, O'nunla

²⁰ Arkoun, *Almene*, s. 24-25 ve 80.

²¹ Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-Nass*, s. 27-28; Arkoun, *el-İslam, el-Ahlâk*, s. 178-180.

²² Nitekim Hanefî'nin bizzat kendisiyle yapmış olduğumuz görüşmelerde sıklıkla sem'iyât konularıyla ilgilenmediğini söylemesi ve diğer bölümlerde gördüğümüz gibi din denince, en soyut alanlarını dahi antropomorfist temalara indirgeyerek anlaması da bu tezimizi desteklemektedir.

²³ Hanefî, *Bir Aksiyombilim*, s. 42.

²⁴ Arkoun, *el-Fikru'l-İslâmî: Kırâe İlmiyye*, Terc. Hâşim Sâlih, Merkezu'l-Enmâ el-Kavmî - el-Merkezu's-Sekâfî el-Arabî, 2. Baskı, Beyrut 1996, s. 51.

²⁵ Arkoun, *el-Fikru'l-Arabî*, Terc. Adil Avvâ, Menşûrâtı Uveydât, 3. Baskı, Beyrut 1985, s. 30.

²⁶ Arkoun, *el-Fikru'l-İslâmî: Nakdun ve İctihâd*, Terc. ve Ta'lik. Hâşim Sâlih, Dâru's-Sâkî, 2. Baskı, Londra-Beyrut 1992, s. 81.

alem arasındaki ortak bir alanın ilgi sahasında yer alıyordu.²⁷ Ebû Zeyd'e göre ilim ve kelam sıfatlarının tefrik edilmesinde maalesef yanlışlar yapıldı ve ilim sıfatıyla kelam sıfatının aynı kategoride yer alan iki sıfat olduğu iddia edildi. Oysa ilim sıfatı da kudret sıfatı gibi, Allâh Teâlâ'nın zâtî sıfatlarındandır. Bazen bir fiilî uygulama olarak "ilim" şeklinde, bazen de "kelam" sıfatı olarak tecelli edebilir. Demek ki kelam sıfatının, genelde tüm sıfatlar ve özdele ilim sıfatıyla özdeşleştirilmesi neticesinde tarihsel olmayan bir kelam anlayışı yerleşip kalmıştır.²⁸ Ebû Zeyd şunu da söylemekten geri kalmaz; Kur'an fiilî sıfatların en genel tecellisidir.²⁹ Sıkıntı da bunu anlayamamaktan doğar.

Bu konuda ele alınması gereken bir başka konu da, Levh-i Mahfuz meselesidir. Kuran'ın Levh-i Mahfuz'da bugün elimizde bulunan şekliyle bir metnin oluşunu Ebû Zeyd reddetmektedir. Çünkü böyle bir iddia, teaddud-i kudemaya yol açacaktır. Hele hele Beytu'l-İzze gibi bir ara bölme, kesinlikle mevcut değildir. Dolayısıyla mevcut metinsel yapının ezeli bir mevcudiyetinin var olduğunu iddia etmek, sadece bir varsayımdan ibaretir.³⁰

Kuran'ın i'cazı noktasında da farklı düşüncelere sahiptirler. Mana itibarıyla muciz olduğunu kabul etmekle birlikte lafzın da bu mucizliğin bir parçası olduğunu kabul etmezler.³¹ Aksi takdirde bunun, Hristiyanlıktaki İsa anlayışıyla aynı şey olacağını savunurlar. Zaten ehl-i sünnetin kelimullah anlayışının da böyle olduğunu iddia etmektedirler.³²

ALLAH'IN MAHİYETİNE DAİR TARTIŞMALAR

Her üç araştırmacının da bu konudaki fikirleri büyük ölçüde Mutezile kanadının görüşlerinden etkilenmiştir. Bununla birlikte kimi Batı filozoflarının tanrı tasavvurları da etkin biçimde görüşlerine yansımıştır. Ehl-i sünnetin Tanrı'nın mahiyeti, fiilleri ve sıfatı hakkında ileri sürmüş olduğu görüşlerin, tarihsel, rasyonel ve reel bir din anlayışının önündeki engellerden biri olarak görmekte ve yapının değişmesi halinde çok daha dinamik bir din ve Kuran anlayışı doğacağını söylemektedirler.

Ebu Zeyd'e göre fiil-i ilâhî her ne kadar sınırsız kudretin bir cüz'ü ise de aslâ tarihten, hudûstan bağımsız değildir. Oysa maalesef bu durum bazen müteâl bir kudret anlayışıyla karıştırılarak, Kur'an'ın da aşkın, ezeli bir form olduğunu söylemeye götürmüştür. Halbuki alemin yaratılması fiilî sıfatın bir tasarrufudur ve bu tasarrufla birlikte tarihsellik mefhumu kaçınılmaz olarak gündeme gelmiştir. Bu yüzden kudret ve fiil arasında şu iki önemli fark vardır; kudret sonsuz, fiil ise sonludur. Kudret ezeli, fiilse tarihseldir.³³

İSLAM DÜŞÜNCE TARİHİNDEKİ DİĞER KELAMİ TARTIŞMALAR

Bu noktada özellikle Mutezile ve Eşaire arasındaki kimi tartışmalar yoğun bir şekilde ön plana çıkmaktadır. Bu tartışmalar içerisinde en çok değinilenlerse akıl-nakil ve hüsün-kubuh meseleleridir. Bu konularda her üç araştırmacının da büyük ölçüde Mutezili

²⁷ Nasr Hamid Ebû Zeyd, *et-Tefkîr fî Zemeni't-Tekfîr*, (Röportaj: Nâsir Venûs), *en-Nefîc Dergisi*, Sayı: 39, Şam 1995, s. 199-200.

²⁸ Ebû Zeyd, *et-Tefkîr fî Zemeni't-Tekfîr*, s. 206.

²⁹ Ebû Zeyd, *et-Tefkîr fî Zemeni't-Tekfîr*, s. 207-208.

³⁰ Ayrıca bkz. Arkoun, *el-Fikru'l-İslâmî: Kırae*, s. 119-120.

³¹ Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-Nass*, s. 42.

³² Arkoun, *İslâm Üzerine Düşünceler*, s. 26.

³³ Ebû Zeyd, *et-Tefkîr fî Zemeni't-Tekfîr*, s. 200.

görüşleri tercih ettiklerini söyleyebiliriz. Mesela hüsün-kubuh konusu ve akıl-nakil tartışmalarında bu yaklaşımın örneklerine kolayca rastlanabilir. Her ne kadar ilk dört asrın yaratıcı çabalarına atıflarda bulunulsa da, aslında bu dönem içerisinde yine Mutezili referanslara müracaat edildiğine sık sık rastlanmaktadır. Özellikle akli ön plana çıkararak ya da akıl-nakil konusunda uzlaştırmacı bir yapıyı savunan İbn Rüşd gibi filozoflara sıkça müracaat edildiği görülecektir.³⁴

KURAN'A DİLBİLİMSEL YAKLAŞIMLAR

Yine her üç araştırmacının Kur'an'la ilgili görüşlerde özellikle dilbilimin konularına girdiğini söyleyebiliriz. Hanefi, bir Kur'an tefsiri için dilbilimin ne kadar vazgeçilmez olduğuna vurgular yapmaktan geri durmaz.³⁵ Arkoun'a göre de dilbilimin vazgeçilmez bir önemi vardır.³⁶ Ebu Zeyd, büyük ölçüde Hülî'nin tefsire bakışından etkilenmiştir. Hatta Mefhûmu'n-Nass ve ikincil derecedeki diğer eserleri neredeyse tamamen bu konuyu ayrılmıştır. Örneğin Hülî, Kur'an tefsirinin şu üç aşamada gerçekleştiğini söyler: Birinci aşama, modern dilbilimin ulaştığı mevcut tüm verilerdir. İkinci aşama; dîni, edebî ve kültürel metinlerin, okuyucu ile metnin okuma ameliyesinde ortaya çıkan hermenötik çabaların rol aldığı aşamadır. Son kısımda ise, önceki iki aşamanın oluşumu, gelişimi ve ulaşacağı sonuçları etkileyen sosyolojik boyutun belirlenmesi ve bu verilerin okuma ameliyesinde kullanılması gayretidir.³⁷ İşte bu taksimin etkisi altında kalan Ebû Zeyd'e göre, dilsel bir metin olan Kur'an-ı Kerim'in şu altı unsur üzerine bina edilen bir "olgu" olması gerekir: "Gönderen"den "alıcı"ya, bir "mesaj"ı tebliğ etmek için belli bir "bağlam" ve "şifre" ile gönderilen bir metindir ki bu da ancak bir "iletişim" ile mümkündür. Ebû Zeyd'in bu tasnifi aslında yapısalcılığın, özellikle de Jakopsen'in sisteminden alıntıdır.³⁸ Dolayısıyla "anlam", "bağlam"ın değişmesiyle değişkenlik arz edecektir. Çünkü mesajın indiği ortam bugün yaşanan ortam ile aynı değildir. "Anlam" geçmişte sıkışık kalan değil bugün için bir şeyler ifade eden, etmesi gereken bir "mesaj"ı yakalama çabasıdır.³⁹ Bu da bize Kur'an'ın tam anlamıyla bir dilsel sistem içinde değerlendirilmesi gerektiğini anlatmaktadır.

FİKİH GELENEĞİNDEKİ MEVCUT İMKANLAR VE ÖRNEKLER

Araştırmacıların sık atıfta buldukları bir diğer konu da, fıkıh geleneğimiz içerisinde yer alan kimi tartışmaların ve uygulamaların tekrar gündeme getirilmesidir. Özellikle Hz. Ömer'in uygulamaları sıkça dile getirilerek maslahat ekseni bir Kur'an okuması için

³⁴ Hatta Arkoun'un bu konuda özel bir de kitabı vardır. bkz. *Min Faysali't-Tefrika*.

³⁵ Hanefi, *Kadâyâ Felsefiyye*, Mektebetü'l-Anglû el-Mısıriyye, 1. Baskı, Kâhire, Târihsiz, s. 540-543.

³⁶ Arkoun, *Kur'an Okumaları*, Terc. Ahmet Zeki Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 34.

³⁷ Emin el-Hülî, *Menâhicü Tecdid fi'n-Nahv ve'l-Belâğa ve't-Tefsîr ve'l-Edeb*, el-Hey'etü'l-Mısıriyye el-Âmme li'l-Kitâb, Kâhire 1995, s. 233-241; *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, Terc. Mevlüt Güngör, Kur'an Kitaplığı, İstanbul 1995, s. 76-94.

³⁸ Cabir Usfûr, *Mefhûmu'n-Nass ve'l-İ'tizâlu'l-Muâsır*, İbdâ' Dergisi, Sayı: 3, Kâhire 1991, s. 39.

³⁹ Hristiyan yorum geleneğindeki "kérygmé: mesaj" kavramı burada hatırlanmalıdır. Bu anlayışta Yeni Ahid'de Tanrısal Mesaj (kérygmé) mevcuttur ve yorumcunun görevi bu mesajı yakalamaktır. Buna göre gerçek metin, aslında eldeki metnin gerisinde yatmaktadır. Mevcut nüsha, sadece bu gerçek nüshaya ulaşmanın bir aracıdır. bkz. Sadık Kılıç, *Mitoloji, Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim*, Nil Yayınları, İzmir 1993, s. 101; Ali Bulaç, *İslam'ı ve Tarihini Okuma Biçimi –Antropolojik ve Modernist Yaklaşımın Eleştirisi- Bilgi ve Hikmet Dergisi*, Sayı: 7, İstanbul 1994, s. 117; Yasin Aktay, *Kur'an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı*, (İslamî Araştırmalar Dergisi, C. IX, Sayı: 1, 2, 3, 4, Ankara 1996), s. 92.

bunların vazgeçilmez örnekler olduğu vurgulanır. Öte yandan gündeme getirilen bir başka tartışma, Tufi⁴⁰ ile birlikte sesli bir şekilde düşünce dünyamıza giren maslahatın nassa önceliği konusudur. Gerek Hz. Ömer'in uygulamalarından, gerekse daha sonraki maslahat tartışmalarından hareketle araştırmacılar, nassın önceliği maslahata verdiğini söyleyerek kendi tezlerini güçlendirmeye çalışmaktadırlar. Ebu Zeyd ilk dönemde hadlerin amacı müslümanları korumak iken hadlerin bugün bu işlevini yitirdiğini söyler. İlk dönemin anlayışına dönmek için bu yapının tekrar canlandırılması gerekmektedir.⁴¹ Bu noktada "mevid-i nasda ictihada mesağ yoktur" ilkesi de ona göre doğru değildir.⁴² İlkemiz sadece ve sadece beşerin maslahatı olmalıdır. Bu maslahat da fukahanın yaptığı gibi sadece beş tane değildir. Zamanın değişimine paralel olarak farklılık arz etmesi gayet tabii olan sınırsız sayıdaki maslahatlardır.⁴³

TEFSİR GELENEĞİNE YAPILAN ATIFLAR

En geniş anlamıyla modern ve postmodern okumalar kendilerini, dirayet/rey tefsirleri geleneğine bağlarlar. Ancak kimi zaman bu okumalar, lafzın ne dediğinin önemli olmadığını yaptığı vurgularla ve bazen de herkese göre değişebilen doğrular bulunduğu iddiasıyla İşarî, Batınî tefsir ekollerine benzer yorum örnekleri sunmaktadırlar. Özellikle bu konuda Arkoun'un çalışmaları iyi birer örnek teşkil etmektedir.

Söz konusu yaklaşımların kendi yorum anlayışlarına uygun, tefsir geleneğinde çeşitli arka planlar aradıklarına da şahit olmaktayız. Bunlardan belki de en kayda değer olanı, Kuran-ı Kerim'in tarihsel ilişkilerini tanımlamaya çalışan usul ilimleridir. Nasihmensuh, esbab-ı nüzul, Mekki-Medenî ve tencîmu'l-Kuran ilimleri bu konuların başında gelmektedir. Bunlar içerisinde üzerinde en çok durulanlar ise nasih-mensuh ilmi ve esbab-ı nüzuldür. Her üç araştırmacı da tarihselci düşüncelerini ve nas-olgu ilişkisinde olguyu önceleyen düşünce ve önerilerini özellikle bu iki Kuran ilimleri konusuna yaslanarak doğrulamaya çalışmaktadırlar. Bu konudaki genel eğilim, yukarıda zikri geçen konularla ilgili tarihselci düşünceyi ispat sadedinde meseleyi kullanmalarındır. Madem ki Kuran kimi ortamların gerektirdiği şekilde ve bir dünyevi belirlenmişliğe açık olarak gelmiştir; o halde anlaşılması da -ve geçerliliği- söz konusu şartlar muvacehesinde mümkün olacaktır. Belirleyici olan şey olgunun kendisi olacağından, Kuran'ın içerik adına sahip olduğu tüm değerler, insanî anlayışların kendi ihtiyaçları doğrultusunda şekillenen kanaatlerinin metbu ve otorite olduğu bir sahaya havale edilecektir.

KURAN'IN TARİHSELLİĞİ KONUSU

Araştırmacıların tümü Kur'an'ın tarihsel bir metin olduğu konusunda müttefiktir. Ancak Kuran'ın tarihselliği ile sadece onun zorunlu olarak tarihsel bir dönem ve sürece ait

⁴⁰ Maslahat konusunda İslâm düşünce tarihinde en çok ses getiren çıkış, Necmüddin et-Tûfî'ye aittir. Maslahat ile ilgili olan küçük risâlesi, "Zarara uğramak ve zararla mukâbeledede bulunmak yoktur." hadisini şerhederken açıkladığı fikirlerden oluşmaktadır. İlk defa Kâsimî tarafından müstakil bir risâle olarak (üç risale ile birlikte), "Mecmûu Resâil fi Usûli'l-Fıkhi" adıyla 1906 yılında Beyrut'ta neşredilmiştir. *Menâr* dergisinde de yayımlanan bu risâle daha sonra Mustafa Zeyd tarafından farklı nüshalarla mukayese edilerek tahkik edilmiştir. Hallâf ise, *Mesâdiru't-Teşrii'l-İslâmî* adlı eserinde, Mustafa Zeyd'in bu tahkikini aynen yayımlamıştır.

⁴¹ Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-Nass: Dirâse fi Ulûmi'l-Kur'ân*, el-Merkezu's-Sekâfi el-Arabî, 3. Baskı, Beyrut 1996, s. 14-15.

⁴² Ebû Zeyd, *el-Hitâb ed-Dîni: Ru'ye Nakdiyye*, Dâru'l-Muntehab el-Arabî, 2. Baskı, Beyrut 1992, s. 32.

⁴³ Ebû Zeyd, *el-Hitâb ed-Dîni*, s. 152.

oluşunu kast etmemektedirler. Aksine Kuran'ın İlahi karakterini dikkate almamakta ve anlaşılması noktasında böyle bir rezervin konmasının uygun olmadığını söylemektedirler. Dolayısıyla bu görüşleriyle tarihselci bir düşünceyi seslendirmiş olmaktadır. Nitekim vermiş oldukları örneklerde kimi muamelat ayetlerinin bugün için yürürlükte olmasının mümkün olmadığını söylemekle açıkça bu kanaatlerini ortaya koymuş olmaktadır.⁴⁴ Hatta bu anlamda Hanefi Tanrı tasavvurunun tarihselliğinden bile bahsetmektedir. Örneğin Hanefi'nin Allah hakkındaki tasavvurlarımızın tarihsel şartlar muvacehesinde değişebildiğini göstermek bakımından, sırf vakıayı tespitiye yönelik çalışmaları, daha sonra Heideggerian bir bakış açısını çok fazla aşarak, bu belirlemeciliği insanın uhdesine ve imkanına veren akide açısından kabulü son derece zor olan bir boyuta taşıyabilmiştir.

Burada temas edilen bir başka konu da, dinde sabit ve değişken alanların neler olduğu konusundaki tercihler ve önerilerdir. Her ne kadar Kuran nassının sabitliği hususunda -bulanık da olsa- bir konsensus var ise de, bu nasların kimi zaman içlerinin boşaltılması suretiyle sabitliğine darbeler vurulduğunu da belirtmeliyiz. Hanefi'ye göre dinde sâbit ya da değişken alanlardan bahsetmek mümkün değildir. Bunu anlattığı bir söyleşide şunları söyler: "Bugün sâbiteler ve değişkenlerden bahsediliyor. Oysa hangi sâbite kaldı ki ben uyayım. Örneğin İslâm'a göre erkek iki, kız bir hak alır. Oysa benim evimde bugün hepsinin ayrı ayrı odaları vardır. Yine bir başka örnek de çok eşlilik. Mesela Mısır'da bir çok yaşlı körfez Arabı, kendisinden çok daha küçük yaşta kızlarla evleniyor. Yine Mısır'da kocalarının hiçbir hak vermeden boşadığı ve çoluk çocuğuyla perişan bir şekilde sokakta kalan bir çok kadın var. Bu uygulamaların tümü takva ipine bağlanarak, insanların (erkekler) arzusuna terk ediliyor. Gelin görün ki bugün muttakî insan kalmamıştır. Öyleyse bana sâbitelerden bahsetmeyin lütfen. Sâbiteler adına bir çok değeri yok etmeyelim."⁴⁵

Arkoun'a göre vahiy; insanları, cebren itaat ve boyun eğme ifadesi olan ibadetleri, sonsuza kadar emreden ayetlerin inişi anlamında değildir. Aksine o, varlığa bir anlam verir ve bu yüzden değişkendir. Nitekim mensûh ayetler bunun ispatıdır. Yine bu ayetler, Allah ve insan arasında özgür bir biçimde yapılan mîsak gereği yorumlanmaya da müsaittir. Ayrıca vahiy, sonsuza kadar bütün problemleri çözecek formüllere de sahip değildir. Çünkü vahyin kendisi zaten İlahî kelâmın bütününe sahip değildir. O halde vahiy târihseldir. Nitekim nâsih-mensûh ilmi de bunu anlatıyor.⁴⁶

Ebû Zeyd'e göre "İslâm tektir!" şeklinde bir söylem, sadece bir iddiadır ve çağdaş dînî söylemlerin bu iddiası, târihsel gerçeklikten tamamen uzaktır. Çünkü bunu söylediğimizde şu iki şeyden birisini iddia etmiş oluruz:

Birincisi; İslâm'ın, târihî akıştan etkilenmeyen sâbit bir tek anlamı vardır ve bu anlam, aynı toplum içerisinde farklı düşüncelere sahip olan grupların bulunması bir yana, farklı toplumların dahi oluşmasına engeldir. Çünkü bu tek, sâbit anlam hiç değişmeyeceğinden, farklı bir toplum iddiası sadece bir hayal olarak kalacaktır.

İkinci sonuç ise; sâbit olan bu tek manayı, bir topluluğun, ki bu da din bilginleridir, elinde tutacağıdır. İşte bunlardan dolayı bu iddiada olanlar, belki de bilmeden, tenkit ettikleri Hıristiyan teologlarla aynı kategoride yer almaktadırlar. Teorisi son derece güzel

⁴⁴ Ebû Zeyd, *Soruşturmalar*, Terc. Ömer Özsoy, *İslâmiyât Dergisi*, C. 1, Sayı: 4, Ankara1998, s. 271-273; Ebû Zeyd, *Mejhûmu'n-Nass*, s. 14-15.

⁴⁵ Hanefî, *Fıkhu'l-Mesâlih*, s. 53.

⁴⁶ Arkoun, *Min Faysali't-Tefrika*, s. 62.

kurgulanmış bir dînin, pratikte bir gurubun tekelinde heder edilmesinden başka bir şey değildir bu.⁴⁷

Kur'an-ı Kerim'in târihselliği konusunda İslâm dünyasında atılan ilk adımları Mutezile'ye kadar götürmek mümkünse de, bize göre bugünkü anlamda ilk tartışmalar, Abduh'un başlatmış olduğu Kur'an okumalarında öne çıkan neo-i'tizâlî temalarda kendisine yer bulur. Bu konudaki belki de ilk örnek, daha sonra Tâhâ Hüseyin ve Halefullâh'ın çok daha açık bir biçimde dillendirdiği, Kur'an kıssalarının gerçek olup olmadıkları konusundaki tartışmalarda yaşananlardır. Hoebnik'e göre Kur'an'ın târihselliği konusunda İslâm dünyasında son yıllarda en ciddi adımı Tâhâ Hüseyin (M.1973) atmıştır. Onun düşüncelerinden etkilenmiş olan Ebû Zeyd, Arkoun, Hanefî ve Fazlurrahman'ı da bu kategoride değerlendirebiliriz. Temel savları, Kur'an'daki ahkâm ayetlerinin ancak çok ideal bir İslâmî ortamda mümkün olabileceğidir. Öte yandan bugün için şartlar, on dört asır önceden çok farklı bir veccheye sahiptir ve bu, Kur'an'ın literal anlamlarının zorunlu olarak dayatılmasını imkansız kılmaktadır.⁴⁸ Aziz Azme ve Ebû Zeyd'e göre de Abduh, bu kıssaların halk nezdindeki inançlara mutâbık olarak târihsel doğrulukları gözetilmeden Kur'an'da anlatılmış olmasının, Kur'an-ı Kerim'in sahihliğine gölge düşürmeyeceğini söyleyerek bu işi başlatmıştı.⁴⁹ Bunlara göre Reşid Rıza da ilk dönemlerde, hocası Abduh gibi düşünmüş ve kıssaların halk nezdinde bilinen târihî hadiselerle uygun olarak inmesinin onun sahihliğine gölge düşürmeyeceğini iddia etmişti.⁵⁰

Arkoun'un târihsellik konusundaki yaklaşımı son derece nettir. Ali Harb'e göre onun tek çabası, Arap-İslâm düşüncesine târihselliği sokmaktır. Bu anlamda tüm mirasımız, buna Kur'an da dahildir, târihsel alana aittir ve somut alt yapıları vardır.⁵¹ Arkoun'a göre hiçbir şey târihsel olmaktan kurtulamaz.⁵² Her şey, ama her şey târihselliğin cendesindedir. Öyle ki hakikat denen şey dahi, neticede târihseldir.⁵³

Ebu Zeyd, Kuran-ı Kerim'in tarihsel bir hitap oluşunu açıklarken temel olarak Kur'an'ın dilsel bir olgu olması, insanî yorum çabasına ihtiyaç duyması ve nas-olgu ilişkisinde olguyu gözetilen bir yapıda olmasını kendisine zemin olarak seçer ve halku'l-Kur'an konusunda Mu'tezile tarafından benimsenen fikirler ışığında konuyu değerlendirir.⁵⁴ Ebû Zeyd'e göre Kur'an'ın târihselliği, beşerî oluşuyla yakından ilgilidir. Beşerleşen bir metin, beşer gelişimine paralel olarak değişime ve başkalaşıma uğrar. Hakikat olan bir anlam,

⁴⁷ Ebû Zeyd, *el-Hitâb ed-Dîni*, s. 23-24.

⁴⁸ Michel Hoebnik, *Thinking About Renewal in Islam: Towards a History of Islamic Ideas on Modernization and Secularization*, Arabica, Sayı: XLVI, Leiden, s. 54.

⁴⁹ Doğrusunu söylemek gerekirse biz bu görüşe katılmıyoruz. Abduh bunu söylerken, sadece İsrâiliyât ve eski tarih kitaplarında mevcut olan hadiselerle aynı olmasının gerekli olmadığını; çünkü Kur'an'ın bir tarih kitabı gibi add edilemeyeceğini kastetmiştir. Kur'an-ı Kerim'de yer alan kıssaların gerçek oluşundan hiç kimsenin şüphesi olmaması gerektiğini ifade eden Abduh, Kur'an'da anlatılanların aksinin bâtil olduğunu da belirtmiştir. Onun sözleri, oryantalistlerin iddia ettiği gibi, Kur'an kıssalarının gerçeklikleri olmayabileceği anlamında değildir. bkz. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 1-12 Cilt, Dâru'l-Menâr, KâhireH.1373-1380, s. II/70-71.

⁵⁰ Ebû Zeyd, *Târîhte ve Günümüzde "Kur'an'ın Te'vîli" Sorunsalı*, Terc. Ömer Özsoy, (İslâmî Araştırmalar Dergisi, C. IX, Sayı: 1, 2, 3, 4, Ankara1996), s. 34; Aziz el-Azme, en-Nass ve'l-Üstûra ve't-Târîh, ("Mevâkif" dergisinin düzenlemiş olduğu "el-İslâm ve'l-Hadâse" adlı kongre bildirilerinin içinde), Dâru's-Sâkî, 1. Baskı, Londra1990, s. 268.

⁵¹ Ali Harb, *Nakdü'n-Nass*, el-Merkezü's-Sekâfî el-Arabî, 2. Baskı, Beyrut1995, s. 65; Arkoun, *Min Faysalî't-Tefrika*, s. 62.

⁵² Arkoun, *el-Fikru'l-İslâmî: Kırâe*, s. 138.

⁵³ Arkoun, *Min Faysalî't-Tefrika*, s. IX.

⁵⁴ Ebu Zeyd, *en-Nass, es-Sulta, el-Hakîka*, el-Merkezü's-Sekâfî el-Arabî, 1. Baskı, Beyrut1995, s. 33.

zaman içerisinde mecaza dönüşebilir.⁵⁵ Ebû Zeyd'in bu noktada dayanağı; dînî olsun ya da olmasın her metnin, birtakım dilsel sınırlandırmalar ve belirlenimlerle yönlendirildiği ve Kur'ân-ı Kerîm'in de bu kurala uymuş olduğudur.⁵⁶ Bunun neticesinde metinlerin, lafzî bâkî kalsa da, içerikleri ve açılımları değişime uğrar. Çünkü bu metinler, lafız ve anlamlarıyla bir dönemde tecelli ettiği andan itibaren târihsel bir sürecin içerisine girmiş olur ve o da değişken bir yapıya boyun eğmek zorunda kalır. Lafızda sâbit, anlamda değişken olmak demek, nas karşısında gerçekleşen okumanın, bir anlamda "örtme" ve "açığa çıkarma" ameliyesine maruz kalması demektir.⁵⁷ Dolayısıyla Kur'ân metni üzerinde her türlü dilsel metodu uygulamak, Kur'ân'la ve onun ilâhî kaynaklı oluşuna îmânla çatışan bir unsur değildir.⁵⁸

NAS-OLGU İLİŞKİSİ

Tarihsellik bağlamında da değerlendirilebilecek olan bu başlık altında en fazla fikir üretmiş olan kişi Ebu Zeyd'dir. Özellikle tefsir usûlü olarak tasarlamış olduğu Mefhûmu'n-Nas adlı kitabı neredeyse tamamen bu konuyu irdelemektedir. Kısaca özetlemek gerekirse nassın oluşumunda olgunun (vakia) rolünü belirlemenin adıdır nas-olgu ilişkisi. Ebu Zeyd'e göre Kuran nassı birisi teşkil (biçimlendirme), diğeri teşekkül (biçimlenme) adını verdiği iki süreç zarfında oluşmuştur. İlk dönemde Kur'an vakıayı şekillendirirken daha sonra vakia Kuran'ı şekillendirmiştir. Sonradan bu ilişki bir biriyle yer değiştiren karşılıklı ilişkiler yumağı şeklinde gelişmiştir.⁵⁹ Özellikle bu ilişkiyi anlamlı kılan şey, Ebû Zeyd'de Marksizmden mülhem alt ve üst yapılar tezidir. Buna göre ekonomik ve sosyal ilişkiler ağından oluşan alt yapı, içinde dinin de bulunduğu sanat, felsefe, metafizik gibi üst yapıyı belirlemekte/oluşturmaktadır.⁶⁰

Ebû Zeyd'in temel olarak çıkış noktası şudur: Hiçbir nass, içinde bulunduğu ortamdan ayrı bir varlığa sahip değildir. Binâenaleyh bir metnin içinde var olduğu ortamdan ayrı olamaması, zorunlu olarak nassın olgudan direkt etkilenmesi anlamına gelir. Bu, ilâhî metinler için de geçerlidir. Her ilâhî metin, zaman ve mekanın sınırlı şartlarıyla çevrilmiş olan dilsel bir üründür ve gelmiş olduğu kültürün yansımalarını, etkilerini bünyesinde taşır. Hal böyle olunca, ilâhî metinleri bu dilsel bağlamın dışına taşırmaya yönelik her çaba, velev ki iyi niyetli olsun, onu hurafe ve efsaneler yığına dönüştürmekten başka bir işe yaramaz. Nitekim Abdülkâhir Cürçânî de, Kur'ân-ı Kerîm'i diğer dilsel ürünlerden bir ürün olarak görmüş, aradaki farkın, Kur'ân-ı Kerîm'de dilin kullanımının eşine rastlanmaz

⁵⁵ Ebû Zeyd, *el-Hitâb ed-Dînî*, s. 136.

Aynı konuda Hanefî'nin de görüşleri benzer temalar taşır. Bir söyleşide o da; "Niçin nassın beşeriyetini savunuyorum? Çünkü, Kur'ân-ı Kerîm'i inceleyen herkes, şu iki olgunun ne kadar önemli olduğunu hemen görecektir; esbâb-ı nüzûl ve nâsîh-mensûh. İşte benim açık destekçim bu iki Kur'ân ilmidir." demektedir. bkz. Hanefî, *Fıkhu'l-Mesâlih*, s. 51.

⁵⁶ Dikkat edilirse bu yaklaşımların tümü, Batı'da Kutsal Kitap geleneğine atıflarda bulunan argümanlara sahiptir. Bu konuda yazdığı bir makalede Hanefî, "aksiyombilimi (temel kabullerin bilimi) olarak hermenötik; hermenötik sürecin rasyonel, formel, nesnel ve evrensel bir bilim olarak tasviri anlamına gelir. Bu sebeple, matematiksel kurallar neyse hermenötik kuralları da odur. Kurallar belirlendikten sonra eldeki metnin vahiy verisi olup olmaması bir önem arzetmediği gibi, özel bir vahiy verisi olup olmaması da durumu değiştirmez." demektedir. bkz. Hanefî, *Bir Aksiyombilimi*, s. 40.

⁵⁷ Ebû Zeyd, *el-Hitâb ed-Dînî*, s. 58.

⁵⁸ Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-Nass*, s. 28.

⁵⁹ Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-Nass*, s. 24-25.

⁶⁰ Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-Nass*, s. 63-64, 69; Meşrûu'n-Nahda Beyne't-Tevfik ve't-Telfik, el-Kâhire Dergisi, Sayı: 119, Kâhire 1992, s. 29.

bir biçimde gerçekleştirilmiş olduğunu söylemiştir. Bu sebeple, ideolojik okumaların önu de ancak, bu kâidelerin kutsal metne uygulanmasıyla alınabilecektir.⁶¹ Ebû Zeyd, Kur'an-ı Kerim'in nass-olgu ilişkisinde birtakım bağlamların etkisinden kurtulmasının mümkün olmadığını söyler ve bu bağlamların şunlar olduğunu belirtir:

1. Nasların içinde yoğrulup şekillendiği kültürel bağlam.
2. Anlaşma aracı olarak, en geniş anlamıyla sözün ya da dilin kendisi, yani hâricî siyâk.
3. Kur'an nassının bizzat kendisinde varolan ve anlama araçları olarak değerlendirilen enstrümanlar, yani dâhilî siyâk.
4. Kur'an-ı Kerim'in birtakım gramatik özellikleri ve farklı kırâat biçimlerinin dayattığı siyâk.
5. Tüm bu siyakların birleştiği ve anlamı ortaya koyan bağlam ki buna bütünsel yaklaşımın neticesi de denebilir.⁶² İşte tüm bu bağlamlar bize Kur'an-ı Kerim'in, bir ortamın etkileşiminden doğduğunu göstermektedir.

Ebû Zeyd'de bu yaklaşımın var olanı/vakiayı tespiti aşırıp, nasları yönlendiren bir anlama dönüşmesi bize göre onun çabalarını, bilimsel tutarlılıktan yoksun bir iddia görünümüne büründürmektedir. Metafiziği bir anlamda fiziğe mahkum eden bu yaklaşım, daha sonra anlam koyma imkanını kendi hükümlerine ve uhdesine aldığını söylemekle bu sefer kendisi bir metafiziğe düşmektedir. Kaldı ki bir nevi tez, antitez ve sentez üçlüsünü çağırıştıran -ve hatta söyleyen-⁶³ bu düşünce geleneğinin, vahyin bir teze inmiş antitez mesabesinde olmadığını, çünkü bu ilişki sonrasında farklı bir sentez sayılabilecek bir nassın meydana gelmediğini görmesi gerekmektedir.

Aynı görüşler Hanefî'nin de eserlerinde sık sık dile getirilmektedir. Hanefî'nin buna önerisi, ki Ebu Zeyd de bazen bu kavramı kullanır, ⁶⁴ *isticabe* olacaktır.⁶⁵ Ona göre de nass, bir anlamda kulun isteğine Allah'ın cevabıdır. Doğrusu bu noktada Allah'ı zorunlu olarak cevap verme durumunda bırakmayan bir yaklaşım bizce de tutarlı bir yaklaşımdır.

Arkoun'un antropolojik bir Kuran anlayışı oluşturmaya yönelik kapsamlı önerileri de⁶⁶ bu ilişkiler açığa çıkarmak için dile getirilmiş öneriler mesabesinde dir.

BATI DÜŞÜNCESİNDEN ETKİLENDİKLERİ KAYNAKLAR

Öncelikle şurasını belirtmeliyiz ki her üç araştırmacıyı da derinden etkileyen Batı geleneği, hassaten aklın ve bilimsel tecrübenin vazgeçilmezliğine vurgu yapan aydınlanma düşüncesidir. Bu anlamda Arkoun diğerlerinden bir parça farklı olmakla birlikte - postmodern geleneğe de nispet edilebilecek bir çok yorum önerisi vardır- genel olarak modernizm süreciyle başlayan felsefe akımlarından oldukça fazla etkilenmişlerdir. Hanefî ve Ebû Zeyd'in bu gelenek içerisinde Marksist yaklaşımlara daha açık görüşlere sahip olmasını da burada ifade etmeliyiz. Zaten Hanefî Arap solu dendiği zaman bugün akla gelen en önemli şahsiyettir.

⁶¹ Ebû Zeyd, *İhdâru's-Siyâk fi Te'vîlâti'l-Hitâb ed-Dînî, Mecelletü'l-Kâhire*, Sayı: 122, Kâhire 1993.

⁶² Ebû Zeyd, *en-Nass, es-Sulta, el-Hakîka*, s. 96-113.

⁶³ Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-Nass*, s. 26. (Ebû Zeyd bu diyalektiği Tanrı-insan arasında *inen* ve *çıkan diyalektik* olarak ikili bir karakterde algılar.)

⁶⁴ Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-Nass*, s. 89, 97.

⁶⁵ Hanefî, *Humûmu'l-Fîkr ve'l-Vatan: et-Türâs ve'l-Asr ve'l-Hadâse*, 1. Cilt, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, Kâhire 1997, s. 1/26.

⁶⁶ Örneğin *Kur'an Okumaları* adındaki kitabı büyük ölçüde bu konuları ele alır.

İkinci olarak etkilendikleri akım postmodernizmdir. Özellikle Nietzsche, Heidegger ve Foucault gibi postmodern düşünceye rengini veren felsefecilerin düşüncelerinden oldukça fazla bir etkilenme söz konusudur. Bu anlamda Arkoun diğerlerine nispetle daha fazla öne çıkmaktadır. Arkoun'da görmüş olduğumuz pek çok kavram, çoğu zaman bu düşünce geleneği çerçevesinde gelişmiş olan teknik terimlerden ibarettir.⁶⁷ Arkoun okumalarında bir referans olması bakımından mütercimi Haşim Salih'in yapmış olduğu bir çalışma oldukça önemlidir.⁶⁸ Bu çalışmada Salih, Arkoun'un Batı düşüncesindeki hemen tüm referanslarını tespit etmeye çalışmıştır.

DEĞERLENDİRME

Konuyla ilgili değerlendirmeleri ve kanaatlerimizi daha net ve anlaşılabilir kılmak için maddeler halinde sunmayı uygun buluyoruz.

1. Her şeyden önce ele alınıp işlenmesi gereken konu, bugün bir çok okuma türünde varlığına şahit olduğumuz problemlerin ne kadarının gerçek, ne kadarının sanal olduğu problemidir. Özellikle Kuran'ın anlaşılması noktasında takınılan kimi tavırların, Kur'an'ın bugüne kadar anlayamadığı yönündeki bir kanıya sebep olması bir tarafa, bundan sonra da anlaşılmasının önünde aşılması imkansız engeller olduğu yönünde temaları muhtevi olduğunu ifade etmeliyiz. Uzun süren bir anlama çabasının sonunda başarısız olmuş öznelerden ve çözüme ulaşılamamış meselelerden bahsetmek neredeyse imkansızken bu kadar çok anlama probleminin ortaya çıkmış olmasını, bilgi eksikliği, yöntemdeki hatalar ve daha bir çok sebebe bağlamak mümkün ise de, en önemli etkenin günümüz İslam dünyasının hemen her açıdan karşı karşıya olduğu "azgelişmişliğin" ve "mağlubiyet psikolojisinin" olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu ezilmişlik psikolojisinin, her alana olduğu gibi dini alana da yansımaları ve orada da bir takım çalkalanmalara sebep olmasını normal karşılıyoruz. Burada bir noktanın daha altını çizmeliyiz ki, Kuran'ı anlamak ile, tefsir etmek arasında ciddi farklılıklar vardır. Bizim bu konudaki eleştirilerimiz birincisiyle ilgilidir.

2. Günümüz İslam dünyasında kimi dini yapıların mer'i olmaması, pratik alana ait Kuran'ın öngördüğü kimi çözüm önerilerinin başarılı olup olmayacağı konusunda bir takım şüpheler oluşturmakta ve bu şüpheler daha sonra bir anlam problemine, ardından kabullenememe psikozuna götürmektedir. Fıkıh ve sünnet gibi denetleyici kurumların olmadığı bir ortamın bu gibi sorunlar üretmesi de tabiidir. Çünkü grupsal ve kurumsal yapılanmalarla paralel geliştirilemeyen çabalar, her zaman için mevcut kültürün bir yansımaları olarak kalacaktır.⁶⁹

3. Postmodern düşüncenin de etkisiyle bugün tüm meta anlatıları dışlayan yaklaşımlar, dini de aynı kefeye koyarak hayattan uzaklaştırmakta, ancak bu sefer bir başka otoritenin; dünyayı, insanı, akli ve bilimi mutlaklaştıran ve her şeyi egemenliği altına alan modernizmin kucağına düşürmektedir. Bu noktada Kuran'a uymaya hazır özneler yerini, Kuran'a hükmeden öznelerle bırakmaktadır. Doğruluğun her zaman için dışsal temellere

⁶⁷ Buna örnek olarak Arkoun'un; *düşünülebilir, düşünülemez ve düşünülmemiş* tasniflerini, Foucault'dan esinlenerek ürettiğini söyleyebiliriz. Bkz. İbrahim Mahmud, *el-Binyeviyye ve Tecelliyâtuhâ fi'l-Fikri'l-Arabî el-Muâsır*, Dâru'l-Yenâbî' li'n-Neşri ve't-Tevzî', Şam 1994, s. 244.

⁶⁸ Haşim Salih, *et-Tercemetu ve Müstakbelü'l-Fikri'l-Arabî*, (Muhammed Arkoun, *El-İslâm, Urûbbâ, el-Ğarb; Rihânâtü'l-Ma'nâ ve İrâdâtü'l-Heymene*, Terc. Hâşim Sâlih, Dâru's-Sâkı, 1. Baskı, Beyrut 1990), s. 221-253.

⁶⁹ Aydın, Bir Metin Olarak Kur'an'ı Anlama Çerçevesinde Bazı Sorunlar, *Umran Dergisi*, Sayı: 35, İstanbul 1997, s. 47.

sahip olduğunu ve vahyin kılavuzluğunda yol almayan aklın aslâ tarihsel bir bakış açısından kurtulamayacağını görmemektedirler. Kendisini bu durumdan kurtarabilenler ise, ya nihilizmin aleme ve varlığa bakışında her şeyi özsüzleştiren cenderesine kapılmakta veya "katı olan her şeyin buharlaştırıldığı" bir ortamda hiç kimseye hiçbir şey söylemeyen ya da her kese her şeyi söylemesi mümkün olan ama neticede üzerinde uzlaşma imkanı bulunmayan bir entelektüel oyalanışın esiri olmaktadırlar. Kur'an'ı, Dilthey'in tarihsellik için söylediği gibi, "tüm insânî kavramların göreliliği, târihsel dünya görüşünün son sözüdür."⁷⁰ anlayışına kurban etmektedirler.

4. Söz konusu bu yaklaşımda insan-Allah ilişkileri, cereyan etmesi gereken çerçevenin dışına çıkarak, Grek medeniyetindeki pagan unsurlara sahip insan-tanrı ilişkilerine dönüşmektedir. İslam'a göre insana bağıştta bulunan, ihsan eden, onu kollayıp gözetene ve her zaman, onun daha iyiyi bulması noktasında tavır koyan bir İlah anlayışı vardır. Adem'e isimleri, dolayısıyla eşyayı bilme ilmini öğreten O'dur. Bilgi Adem'den saklanmamıştır. Oysa Grek medeniyetinin paganist din anlayışında tanrılarla insanlar arasında sürekli devam eden bir mücadele söz konusudur. Tanrılar insandan değerli şeyleri, örneğin eşlerini, çalabilmiştir. Hatta tanrılar arasında dahi bir çekişme vardır. Zeus'tan ateşi çaldığı için Prometheos güçlüdür.⁷¹ Hülâsa bu kültürün tanrı-insan tasavvuru tam anlamıyla bir *rekabet ilişkisi* üzerinde gelişmiş ve bilgiye bakış açısıyla onu elde etme yöntemleri de bu doğrultuda biçimlenmiştir. Böylesi bir ortamda insanın kendisini yalnız, korumasız hissetmesi; bilgiye ulaşma noktasında bireysel çabasının ne kadar önemli olduğunu kavraması son derece normaldir. İslam'ın Allah-insan ilişkisi ise tam anlamıyla bir *velayet ilişkisi*dir. Bunun en güzel örneklerine Hz. Peygamber ve ashabının hayatında rastlamak mümkündür. Dolayısıyla müslüman -dini seçme noktasına kadar her türlü sorgulamayı yapmış ve sonunda teslim olmuş olan kimse- otantik bir metne sahip olduğunun bilincinde olarak, bu kitabı sorgulamak ya da eleştirmek gözüyle değil, anlamak ve itaat etmek için okur. Her iki okuma arasında ciddi farklar vardır ve söz konusu okumaların neticeleri de buna göre olacaktır.

5. Buna bağlı olan bir başka konu ise Kur'an'ın normatif yapısının neredeyse tümüyle çözülmesi, geride bir takım moral değerlerle birkaç tarihsel hakikate sahip eli kolu bağı işlevsiz bir kitabın kalmasıdır. Kitabın bir kısmı "lütfen amel edilebilir" bulunurken bir başka kısmı, ne zaman mübeyyen olacağı asla belli olmayan -ve aslında önemli de olmayan- yüklü ayetler gurubu ile zamanın çöplüğüne atılmaktadır. Bu yaklaşımın doğurduğu belki de en önemli problem, Kur'an'ın epistemolojik bir nesne haline getirilmesidir. Oysa Kur'an bir müslüman için, epistemolojisini oluşturacağı bir kitap olduğu gibi, aynı zamanda bir inançlar ve kurallar manzumesidir de.⁷² Kur'an'ın kendi bilgi sistemi⁷³ müslüman insanın zihin dünyasını şekillendirdiği gibi, bir din kitabı olması hasebiyle vaz'etmiş olduğu hakikatler de dindarca bir itaati emretmektedir. Doğrusu elde hangi ayetlerin ne zaman, nasıl, kime göre ve ne zamana kadar gibi daha bir çok sorunun verilmemiş cevapları daima söz konusu olacağından, böyle bir yaklaşımın metodik açıdan da bütüncül herhangi bir görüşe sahip olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

⁷⁰ Mircea Eliade, *Ebedî Dönüş Mitosu*, Terc. Ümit Altuğ, Yay. İmge Kitabevi, 1. Baskı, Ankara 1994, s. 143.

⁷¹ Bulaç, *Kutsala, Târihe ve Hayata Dönüş*, İz Yayıncılık, İstanbul 1995, s. 133.

⁷² Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, Terc. Ahmet Özel, Akabe Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 1985, s. 46-48.

⁷³ Halilrahman Açar, *Kur'an'ın Bilgisinden Bilgi Bilimine*, (1. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu 03-05 Şubat 1995, 1. Baskı, Ankara 1995), s. 262.

Kur'ân-ı Kerîm ile haşır neşir olan insanlar zamanla, Kur'ân gibi düşünmeye, algılamaya ve üretmeye başlarlar. Fakat bu aslâ bizi, Kur'ân'ın temel sâbiteleri olan kimi hususları göz ardı etmeye götürmemelidir. Çünkü bu anlayış bir süre sonra Kur'ân üzerinde keyfliliği ve anlam üzerinde bir kaosu doğuracaktır. Bir ideoloji bile kendi iç bünyesinden ve kendisine has dokusundan kaynaklanan ilzam edici ilkelere sahipken -ve de sahip olmak zorundayken- insanların hem dünyevî, hem de uhrevî saadetlerini temin etmek üzere gönderilmiş bulunan bir dinden bunu beklememek safdillik olacaktır. Hür düşünce ve hür eylem sınırları tespit edilmedikçe, vahyin de bir çok insan düşüncesi gibi yatay (türdeş) bir yapıda olduğu düşünülebilir. Oysa İslâm dikey (hiyerarşik) bir yapıyla gelmiştir ve bu yapının insanlığa sunmuş olduğu ilkeler bağlayıcıdır, sâbittir. Zaten semâvî dinler de meşrûyetini ve yetkinliğini, târihe müdâhil olan bu ısrarlı yapısından almaktadır. Bundan dolayı modern bir okuma biçimi, kendisine rahat bir hareket alanı yaratmak için bu fikri reddedecektir.

6. Bu konularla ilgili bir başka nokta da, pratik açıdan Kur'an'a dair orijinal, toplumun ufkunu açacak ve bugüne kadar yanlış anlaşıldığı için İslam dünyasının dînî ve dünyevî açıdan geri kalmasına sebep olmuş ayetleri bugün aksi yönde bir işlevi yüklenecek tarzda yorumlanmış herhangi bir örneğin de ortaya konulamamış oluşudur. Nitekim Arkoun bir seminerde benzer bir eleştiriye muhatap olmuştur.⁷⁴ Elbette her dönemde kimi yanlış tefsir örnekleri olabilir. Ancak bunun -kasıtlı yorumlar bir tarafa- bütün bir İslam dünyasını etkileyecek çapta olduğunu kim iddia edebilir?!

7. Söz konusu yaklaşımlar bütüncül bir bakış açısından da uzaktır. Parçacı yaklaşımların kimi zaman olayları yakından tespit ve teşhis etmede göz ardı edilemeyecek faydalarının olduğu muhakkak ise de bağlantılı diğer ayet guruplarının ve en nihayet Kur'an bilgi sisteminin yeterince kavranamamasının doğurduğu problemler aslâ göz ardı edilemez. Bu anlamda Kur'an'ı kategorileştirerek okumanın önemli sıkıntılara gebe olduğunu belirtmeliyiz. Aynı şekilde bir anlama yöntemi olarak, son derece hayati bilgilere ulaşmamızı sağlayan kronolojik bir okuma da, benzer bir tehlikeyi her zaman için bünyesinde barındıracaktır.

8. Bu bağlamda temas edilmesi gereken bir başka konu ise, Kur'an'ının ne tür bir kelam olduğunun tespiti meselesidir. Son dönemde Kuran'la ilgili şahit olduğumuz çeşitli anlama önerilerinde sıkça gündeme gelen bu konuyla ilgili olarak en çok dikkatimizi, Kur'an'ın yazılı bir kelamdan ziyade sözlü bir kelam olduğu iddiası çekmektedir. Yirmi üç yıllık bir süreç içerisinde inen, çeşitli suallere verilen cevaplara sahip olan ve kimi olaylarla ilgili müdahaleler ve ikazlar içeren bir kitap olarak Kur'an'ın, sözlü bir kelam olduğunu söylemek pek tabii ki mümkündür. Hatta bu noktanın tespiti, anlama hususunda oldukça yararlı bilgiler de sunabilir. Ne var ki iş sadece bununla bitmemekte ve Kur'an'ın bu yapısı, aynı zamanda onun tarihsel bir söz olarak tarihin bir dönemine mahkum edilmesiyle de son bulmaktadır. Oysa Kur'an sadece bir sözlü kelamdan ibaret değildir. Bu süreç içerisinde inen her ayetin istisnasız kaydedildiği ve en nihayet iki kapak arasına dercedildiği bir kitaptır. Bu da bize, tarihsel bir dizi aşama kaydeden Kitab'ın, en son din ve en son kitap olarak Allah'ın insanlara göndermiş olduğu ilahi kılavuz olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla onun sözlü kültürden kaynaklanan yanına yöntem açısından yer yer atıfta bulunmak oldukça doğal ve hatta elzem ise de, onun en nihayet bir kitap olduğunu ve anlaşılması için de bir kitap gibi okunması gerektiğini bilmeliyiz.

⁷⁴ Arkoun, *el-Fikru'l-İslâmî*: Krâe, s. 88.

9. Kur'an'a gerek dilbilimsel açıdan, gerekse modern sosyal bilimlerin ışığı altında yaklaşan bu okumaların, ilâhi sahihlik ve i'caz gibi son derece önemli konuları atlamaları ve anlama noktasında bu konuların gündemde tutulmasının yanlış olduğunu, çünkü önemli olanın bir yöntem ortaya koymak olduğunu söylemeleri de bizce tutarlı değildir. Çünkü Kur'an bu konunun ehemmiyetine dair sıkça atıfta bulunduğu gibi, bu özellikleri artık taşıyamaz durumda olan diğer semâvî kitapları da örnek olarak vermektedir. Ayrıca Kur'an'ın icazı konusunda, hiçbir sınırlamaya tabi tutmaksızın, Kur'an'ın sadece manen muciz olduğunu, lafzi açıdan her ne kadar yüksek karakterli bir metin olsa da muciz oluşunu söyleme imkanının bulunmadığını iddia etmek de bizce tutarlı değildir. Bu düşünceden hareketle Kur'an'ı da diğer metinler ya da en nihayet yüksek karakterli diğer metinler gibi okumak da bizce yanlıştır. Çünkü mesele yer yer bir anlama problemi olarak görülmemekten çıkıp bir değer problemine dönüşebilmektedir. Zaten dînî metinlerle diğer metinler için gerçekleştirilen bir okumada bundan kaçınmak da mümkün gözükmemektedir.

10. Bu okumaların bilimsel tefsir akımının karşı karşıya olduğu problematiklerle yüz yüze geldiğini de belirtmeliyiz. Bilimsel tefsir ekolünde Kur'an, içinde geliştiği asırların da etkisiyle, daha ziyade doğal bilimlerin verileri peşinde bir tâbî konumundayken bugün, aynı mantıksal yaklaşımın ışığında gelişmiş olan sosyal bilimlerin tâbîsi durumuna getirilmektedir. Özellikle dilbilimin ulaştığı neticelerle, sosyoloji, antropoloji gibi istatistikî bilgilere de ihtiyaç duyan ve bu bilgiler üzerine teoremler kuran ilim dallarından ciddi bir etkilene söz konusudur.

11. Hemen her üç araştırmacıda da şahit olduğumuz ortak nokta, geçmişle girdikleri çatışmadır. Geleneğe karşı menfi bir tavrın izlerine kolayca rastladığımız araştırmacıların, kaynak olarak yine geleneğe başvurmaları ve kaçınılmaz bir biçimde düşünce tarihimiz içerisinde kendilerine uygun damarlar aramaları ilginçtir. Bu tavırları kimi zaman sadece mevcut dini yapılanmanın tepkilerini hafifletme adına yapılan birer takiiyeden ibarettir. Ancak çoğu zaman bunun, hakim söylemin dayanılmaz baskısı altında söylenmiş kimi düşüncelerden ibaret olduğunu düşünüyoruz. Aslında bu durum, gelenek içerisinde muhafazakar olarak niteleyebileceğimiz tüm okumalara karşı geliştirilen bir eleştiri yöntemidir. Örneğin modern yaklaşımlarda, hep Eş'arî ve Şâfiî'ye çatılır ve Batı modeli örnek gösterilirken onlara mukabil Descartes vb şahıslar öne çıkarılır. Burada da durum aynıdır.⁷⁵

12. Bu yaklaşımlarda ortaya çıkan önemli bir diğer konu ise Kur'an için objektif/nesnel bir anlamın asla var olmadığını iddia etmeleridir. Hatta Ebu Zeyd'e göre böyle bir imkanı kabullenmek bir anlamda şirktir. Çünkü teaddud-i kudemaya düşülmüş olur.⁷⁶

Doğrusu bu konuda şu hususun netleşmesi gerekmektedir: Eğer objektif ya da nesnel anlamla kastedilen şey, felsefi düşüncedeki objektivizm ve nesnelcilik ise bu düşünceye biz de katılmaktayız. Çünkü bu anlayışa göre Kur'an tüm yönleriyle ihata edebileceğiniz, her şeyiyle tüketebileceğiniz, orada öylece duran bir anlama sahiptir ve bu anlam her dönem için aynı şeyi söyler. Dolayısıyla bu, bir yerde Allah'ın ilmini de ihata etmeyi gerekli kılar ki bu mümkün değildir. Ne var ki bu iddiada bulunanların, son kertede Kur'an'ın her insana göre bir yorumu olduğu ve dolayısıyla bir bağlayıcılıktan söz edilemeyeceğini söylemeleri tutarlı olmadığı gibi, felsefi anlamdaki objektivizmle kastedilenle aynı şey de olmayacaktır. Başka yerlerde de gördüğümüz gibi bu davranışları tam anlamıyla bir senkretizmden ibarettir. Kur'an'da objektivist bir anlayışı doğrulayacak tarzda

⁷⁵ bkz. Aktay, *Akılın Sosyolojik Soy Kütüğü: Soy Akıldan Târihsel ve Toplumsal Akla Doğru*, Basılmamış Makale, s. 21-22.

⁷⁶ Ebû Zeyd, *et-Tefkîr fî Zemeni't-Tekfîr*, s. 204-205.

bir anlam örgüsünün olmadığını kabullenmekle birlikte bu durumun; içinden çıkılmayacak kadar çok anlama açık olmayla -dolayısıyla aslında hiçbir anlama gelmediği- şeklinde izah edilmesini de kabul etmemekteyiz. Çünkü *teklif*, ancak ve ancak insanlar arasında bir uzlaşının sağlanabileceği konular için söz konusudur. Kuran da bu anlamda teklife muhatap olan insanlar tarafından anlaşılacak ayetler içermektedir. Aksi bir durum zaten din kitabı olmasını ortadan kaldırır. Kuran metnini koruma yönünde verilen büyük gayretin bir sebebi de bu bağlayıcı yönüdür. Demek ki en azından sorumluluk açısından bir doğru anlamadan bahsetmek zorundayız.

13. Mekâsîd aksenli bir okuma önerisinde bulunanlar genel olarak, vahyin mekâsîdı ile üslûbunu (vesileleri) birbirine karıştırmaktadırlar. Kuşkusuz vahiy herhangi bir şeyi sadece emretmez, aynı şekilde uygulanma biçimini de gösterir (söyler). Bu uygulama biçimlerini bazen zannî, bazen de kat'î delillerle (naslarla) beyan eder. Vahiy nasıl ki mekâsîdın gerçekleşmesi noktasında ilzam edici bir üslûp taşıyorsa; bu mekâsîdın tahkiki noktasında da aynı kararlılığı gösterir. Beşer olarak bu maksatların gerçekleşip gerçekleşmediğini ya da bundan sonra gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini aynıyle bilemeyebiliriz. Ya da bildiklerimizin dışında bilmediğimiz daha bir çok maksat tahakkuk etmiş olabilir. Biz sadece, maksadın gerçekleşmesi için ön aşama olan; "*lafız*", "*hüküm*" ve "*maksat*" üçlüsünü nazar-ı dikkate alabiliriz.⁷⁷ Dolayısıyla üçüncü sırada yer alan maksada ancak, ilk iki adım atılarak ulaşılabilir.

14. Modern okumaların gündeme getirdiği diğer bir konu olan literal okuma meselesinin, insani anlayış ve algıların noksanlığı yerine her türlü literal okumanın yanlışlığına vurgu yapması da bize göre bir başka tutarsızlıktır. Çünkü insani metinlerin kutsallaştırılması gibi bir tehlikenin İlahi metinler için geçerli olmadığı açıktır. Dolayısıyla inanan özneler, kutsal metnin literal olarak ne ifade ettiğini oldukça fazla önemserler. Çünkü bu metinlerin sahibi insanın yaratıcısıdır. Dolayısıyla her mekan ve dönem için geçerli olabilecek potansiyel çözümler bu lafızlarda içkindir. Metinlerin bu anlamda -bir tür animizme düşmeden- bir kutsiyet kazanıyor olması da tedirginlik yaratmamalıdır. O halde Kur'ân metnine literal olarak yaklaşmanın, İslâm yorum geleneğinde reddedilmiş bir yaklaşım olmadığı kabul edilmelidir. Sıradan insanların anlaşma aracı olan dilde bile belli düzeylerde bir literalizmden bahsetmek mümkün iken, kendine özgü yapısı olan din dilinin; bu dil içerisinde otantikliğini koruyan ve hatta kutsi hadislerle ayetler arasındaki ayırmda bile oldukça hassas davranılan bir Kitab'ın dilinin, literal anlamda bir okumaya tâbî tutulmasının yadırganıyor oluşu bizce haklı gerekçelere dayanmamaktadır. Öte yandan din dili, bir telakki dili değil, tam tersine bir eda dilidir. Dolayısıyla lafızlar oldukça fazla önem taşımaktadır.

15. Esbab-ı nüzul, nasih-mensuh vb Kur'an ilimlerinden hareketle bir tarihselcilik anlayışına gitmenin mümkün olmadığı kanaatini taşımaktayız. Çünkü gelenek içerisinde kimi aşırı görüşleri bir tarafa bırakırsak, ki bunlar istisna durumundadır, hiç bir ilim adamı bu konuları, Kur'an için dünyevi bir belirlenmişliğin ispatı sadedinde değerlendirmemişlerdir. Mesele var olanı anlamlı kılmaya çalışmaktan öte gitmemiştir. Örneğin esbab-ı nüzul konusu Kur'an'ın anlaşılması noktasında asla olmazsa olmaz bir şart olarak görülmemiştir.

⁷⁷ Bulaç, *Kur'ân'ı Okuma Biçimi Olarak Hermenötik*, (İslamî Araştırmalar Dergisi, C. IX, Sayı: 1, 2, 3, 4, Ankara 1996), s. 118.

Hülasa; öncekilerin Kur'ân'da aradıkları ve neticede Allah'a havale ettikleri "mutlak doğruları" sonraki düşünürler, öncekilerin sonuçlarında aramışlardı.⁷⁸ Bize göre de bugün İslâm dünyasında, Kur'ân'ı anlama noktasında en önemli problemlerden birisi budur. Çünkü biz de her devrin kendine has paradigmalara yaratabileceğini, ama bunun anlamayı tamamen imkansız da kılmayacağı kanaatini taşımakla birlikte, bir metot ve gelenek olarak bugünün Kur'ân muhatabının da geçmiş kadar ve hatta daha fazla Kur'ân'a yönelip anlamaya çalışması gerektiğini düşünüyoruz. Bu, geçmişini silmek olmadığı gibi tümüyle onların ulaştığı neticeleri kabullenmek de değildir. Ayrıca böyle bir bağlamda; "Madem ki geçmişin doğruları bulunduğu inanılıyor, o halde neden tekrar aynı anlama dairesi içerisine bugünün insanı da giriyor?" şeklinde bir soru sormak da yanlıştır. Çünkü o günün mutlak doğrusu olarak kabul edilen şeyler de neticede yorucu bir çabanın ürünüdür. Aynı çabanın gösterilmeden geçmişe sahip çıkılması elbette ki hem tutarlı değildir ve hem de imtihan esprisine terstir.

Kanaatimizce bugün, İslâmî bilimlerde mevcut olan düşünce mirası ve mevcut birikimler, Kur'ân'ı anlama noktasında bizler için, metodolojik açıdan yeterli malzemelere sahiptir. Ancak büyük bir kısmı işlenmemiş halde duran bu malzemelerin, istifade edilebilecek duruma getirilmeleri gerekmektedir. Bu filizlerin işletilmesinde modern bilimlere duyulan ihtiyaç noktasında, tüm araştırmacıların görüşlerini paylaşıyoruz. Ne var ki, bugün Kur'ân'ı, en azından temel ilkeleri bazında, anlamama gibi bir sorun ile karşı karşıya olduğumuzu kabul etmiyoruz. Belki de bu anlamda bir problem; Kur'ânî hakikatlerin, modern toplumlara, hangi formlarda sunulması gerektiği noktasında olabilir.

Bu alan, bizce üzerinde yeterince düşünülmemiş ve çözüm önerileri sunulmamış bakir bir alan olmaya devam etmekte ve araştırmacıların bu alan üzerinde yoğunlaşmalarını zorunlu kılmaktadır. Medeniyet sahasının her noktasında karşı karşıya bulunduğumuz yeni meydan okumaların İlahiyat sahasını da etkilemesi ne kadar tabii ise İslam medeniyetinin bu alanda kendi doğrularını en güzel şekilde sunmak zorunda oluşu da, müslümanların kaçınılmaz bir kaderi durumundadır.

⁷⁸ Recep Kılıç, *Dini Nasıl Anlamalı, Türkiye Günlüğü Dergisi*, Sayı: 20, Ankara 1992 , s. 98.