

İslam Aklının Eleştirisi

Mevlüt UYANIK*

—Mesele, tarihi olgulara ve dini hakikatlere nasıl ulaşabileceğimiz, efsanelerden uzak, keşf ve eleştiri yöntemini kullanarak, geçmiş ve bugün arasındaki bağlantıyı nasıl yenileyeceğimizdir.

Muhammed Arkun**

Özet:

Günümüz İslam dünyasındaki hareketlerin (Liberal, laik, kavmiyetçi, selefi, radikal) ıslahat üst başlığı altında eleştirel tahlillerini yapmak gerekiyor. Bu konuya çalışmalarını hasreden düşün adamlarından birisi de Muhammed Arkun'dur. İctihat kavramını merkeze alarak İslam aklının bir nevi eleştirisini yapmayı deneyen Arkun, klasik İslami metinlerin ve kültürel araştırmaların ortaya koyduğu bin beş yüz yıllık birikime dair klasik okumalardan haberdar olmanın yanı sıra oryantalist filolojik okumanın yöntemlerini de aşan bir okuma yapmayı denemektedir. Tarihsel gerçekliğin eleştirisini yapmayı deneyen Arkun, tarih üstü vahiy an'ı ile reel olgular, siyasi ve akidevi karışıklıklar, örfler, adetler etkiyle üretilen yorumlar zamanları arasında ayırım yapılmasını ister, böylece vahyi reel durumun karmaşası ve tortularından yani hurafelerinden, bidatlarından uzak tutmayı hedefler.

Böylece ilahi vahiy an'ı ile fakih ve müfessirlerin dönemlerinin örf, adet ve geleneklerinin, siyasi baskıların sonucunda

ürettikleri yorumlara işaret eden "salt beşeri olan zaman" arasında ayırım yapılacaktır. Bunun sonucunda yüzyıllarca Müslüman bilincini tahakküm altına alan kutsallaştırılmış, aşkınlaştırılmış bu yorumların perdesi aralanacak ve zihinler rahatlayacaktır.

Giriş:

Miladi yedinci asırda insanlık tarihine yeni bir uygulama, yöntem (şariat) ile müdahale eden Hz. Muhammed ve takipçileri kısa süre içinde mevcut din ve medeniyet anlayışları karşısında kendi özgün ve özgül düşünce sistemini kurdu. Çin, Hint, Bizans ve Pars/Sasani medeniyetleri ve bunları oluşturan düşünce yapılarıyla bir hesaplaşma sürecine girerek, İslam medeniyetinin nazari ve ameli hususlarını oluşturdu ve meydan okumalarına karşı bir meydan okuma ile cevap verdi.¹ Fakat 17. asırdan itibaren yaşanan siyasi-iktisadi ve coğrafi gelişmeler karşısında İslam dünyası kademeli bir şekilde düşüşe geçti. Siyasal ve kültürel hâkimiyetini kaybetti. 1699

* Prof.Dr. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

** Arkun'un Haşim Salih'in "Cecle fi Fikri M.Arkun") Marife Dergisi, yıl, 4, Sayı 18, 1980, s.64) adlı makaleye yazdığı önsöz. İstanbul Barosu ve Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi (HFSA) tarafından 13-17 Eylül 2010 tarihinde İstanbul'da düzenlenen Hukuka Felsefi ve Sosyolojik Bakışlar V. Sempozyumu'nun 19. nolu oturumunda sunulmuştur.

1 Zaten medeniyet oluşturmamanın ve büyümenin özü, meydan okumayla karşı karşıya kalan tarafı, başlangıçta etkili olmuş bir tepkinin eş dengesinden aşırarak bir denge fazlalığına getiren ve böylece yeni bir meydan okumayla karşı karşıya bırakan atılımdır. Bkz. Toynbee, Arnold, Tarih Bilinci, (A Study of History) Bates yay, İstanbul. 1978, cilt.2, s.242

Karlofça antlaşmasıyla Osmanlı'da başlayan çözüme² Napolyon'un Mısır'ı hem askeri hem de bilimsel açıdan istilasıyla (1798) hızlandı, Hollandalılar Hindistan'ı ele geçirdi. Portekiz, İspanya, İngiltere ve Fransa'nın istilalarıyla İslam dünyasının önemli bir kesimi sömürgeleşti. 1498 yılında Vasco de Gama'nın Ümit Burnu'nu keşfiyle Avrupalılar, İslam dünyasının doğu bölgelerinde doğrudan ticarete başladı, ama bir süre sonra bunu sürekli kılmak için siyasi hakimiyetini kurmaya başladı.³

İç Asya ve Çin'in Batı'ya başlayan ve Müslümanların (önemli kısmı da Osmanlıların) elinde bulunan Medeniyet mihveri olan İpek yolu önemini kaybetti. Batı; Uzak Doğu, Afrika ve Ortadoğu'nun madde kaynaklarını ülkelerine aktardı. Teknoloji alanında hızla ilerleme sağladı. Ekonomik büyüme toplumları kurumsal ve kültürel bir değişim sürecine sokarak etkileri dünya çapında görülen yeni bir hayat tarzı ve sosyal örgütlenme biçimi yarattı. Modernleşme diye sunulan bu yeni örgütlenme biçiminin fikri temelleri Aydınlanmaya kadar gider,⁴ çünkü insanlığı içine düştüğü olumsuz durumdan ancak aklın ilkeleri kurtarabilirdi. Modernleşme ile akıl insan ilişkilerine ve kurumsal yapıya yön veren biricik klavuz haline geldi.⁵

Türkiye dışındaki İslam dünyasında yaklaşık 150 yıl süren siyasi ve fiili sömür-

geye karşı savaş (1954-1962) Cezayir'in başarıyla ulaşmasıyla sonuçlandı. Akabinde kültürel açıdan diriliş (en-Nahda) başladı Uyanış ve diriliş özelde Arap aydınının modernleşme sürecini tanımlamak için kullandığı bir terim olup aniden çıkmadığını, Batı'nın sömürgeye dönüştürme politikasına; yani bütün alanlardaki zehirlenmelerine (sosyal, siyasi, iktisadi) karşı direniştir. Bunun teorik yapısını güçlü kılmak gerekir, zira batılı güçler daima herhangi bir İslam ülkesine daima reform, modernizm, demokrasi ve medeniyet adına geldiğini söylemektedir.⁶ Maalesef Irak'ın istilası kültürel ve ekonomik sömürgeci yanı sıra fiili sömürgeci de yeniden başladığını göstermektedir. O halde fiili, siyasi ve iktisadi sömürgeye karşı "Atalarımızın tarih, hukuk ve kültür alanlarına yaptıkları özgün katkıyı benzer bir şekilde günümüzde yeniden yapmamız" gerekir. Bunu ilk Müslüman nesiller nasıl yaptı ve kısa sürede mevcut medeniyet modellerinin meydan okumalarına karşı onların bazı kavramlarını ödünç alıp, yeniden yorumlayıp, bazılarını da reddederek yeni kavramlar ihdas ederek kendi özgün ve özgül tasarımlarını hayata geçirdilerse aynı işlemi yeniden yapabiliriz.⁷

Tecdid, teceddüd, İslami modernizm, çağdaşlaşma, diriliş, nahda gibi kavramlarla ifade edilen bu çabayı içeren genel

2 *İslam dünyasının önemli bir kesimini elinde bulunduran Osmanlı'nın ilk çözülme emaresi gösterdiği ve Batı medeniyetine yönelişin tarihidir. Halil İnalcık "Türkiye ve Avrupa: Dün-Bugün, Doğu Batı Dergisi, yıl.1, sayı.2, Ankara. 1998, s.21 vd*

3 *Watt, Montgormery, İslâmî Tetkikler, İslâm Felsefesi ve Kelâmı, çev. S. Ateş. A.Ü.İ.F. Yay. Ankara, 1968, s.155*

4 *Nitekim Batı'da modernizm Hıristiyan bir hareketi, özellikle Katolik dini düşüncesinde din ile bilimi uzlaştırma çabasını ve inancı tarihsel bir tenkide tabii tutulmasını ifade eder. Modernizme ile ilgili birden fazla felsefi düşünce vardır. Aydınlanma da geleneğe karşı isyan (Kant), yasallık, meşruiyet fikri (Blumenberg); teknolojinin yükselişi (Heidegger) ilerleme (Rousseau), ekonomik organizasyonun yeni bir formu (M.Weber) gibi. Bkz. Harrison Paul, 3.Dünyanın Batılaşdırılması. çev. C.Cerit, İstanbul. 1990, s.224*

5 *Sarıbay, Ali Yaşar, "Post modernite ve Kültür Olarak İslam" I. İslam Düşüncesi Sempozyumu, (Trabzon.1993) Beyan yay. İstanbul.1995, s.93*

6 *Hisham Bashir SHarabi, Arab intellectuals and the West, The Formative Yeras:1875-1914. London.1970, s.ix,46; Hammadi er-Redisi, "el-Hitabu'l-İslami Havle'l-Hadese" el-Fikru'l-Arabi el-Musari. Sayı.92-93, 1992, s.34vd*

7 *Fazlur Rahman, "Legacy and Contemporary Challenge" Islamic Studies, c.19.no:4, sayı.14, s.242 vd*

terim “İslahat”tır. Bu metinde, Batının fikri kökenleri Aydınlanmaya kadar giden yeni bir akıl ve hayatı kavrayış modeli diye sunduğu modernizmin meydan okumalarına karşı durabilmek için yeni bir tutum ve kavrayış modeli geliştirmeyi hedefleyen bir İslam modernizmi tasvir edilecektir.

(Arkun örneğinde görüldüğü üzere) bu modernite anlayışı, tarihsel bir olgu ve olayı ya da bir sorunu çözmede kullanılan (dini/siyasi/iktisadi) verileri, yani geleneksel mirası yeni bir kavrayışla tanımlamak ve yeni şartlara, yaşanan sorunlara uygulamaya çalıştı. Burada sömürge karşıtlığı üzerine kurulan ve ilerlemeci bir ideoloji olarak sunulan İslam modernizmi ile Osmanlıdan bağımsızlaşmayı öngören gene ilerlemeci bir ideoloji olan Arap milliyetçiliği gibi ikili bir faktör bulunmaktadır.⁸

“Çağdaş İslam Düşüncesi” adı altında incelenecek bu çabaya katkıda bulunan birçok “Müslüman Düşünür” vardır. 18. yüzyıldan itibaren ivme kazanan bu ıslahat çabaları Hind-Pakistan ve Ortadoğu bölgesi ile Osmanlı İslahat çalışmaları şeklinde kategorize edilerek incelenmektedir.⁹

İçtihat Kavramı:

Sorunlara üretilen çözüm önerilerinde ortak nedeni veya illeti düşünerek kullanma çabasının teknik/hukuki adı, içtihatdır. Tecdid ve yenilenmenin zorunlu şartı içtihatdır. İşin özünü kavramak ve Garaudy’nin deyişiyle “taklidin gecesinden çıkmak”tır. Dinamik bir dünya görüşü ortaya koymak isteniliyorsa Batı’nın ve geçmişin taklitten kaçınılması gerekir.¹⁰

Burada geçmiş/mazi/tarih kavramına bir açıklık getirmek gerekir. Bundan kasıt, kanımca geleneği/geçmişinden müstağni olmayı değil, müstakil olmayı denemektir. Eğer Müslümanların mevcut realitesiyle ilgili, ilerleme, değişim, dönüşüm, kalkınma ve gelişme problemleriyle irtibatlı ve uygulanabilir müstakil bir okuma/ictihad yapılacaksa, kültürel mirasımızı/geleneğimizi salt fikri ve teorik açıdan okumakla ya da eskinin tekrarı mahiyetinde olan yorumlarla yapı(a)maz.¹¹ Mevcut geleneği bilgi birikiminden müstağni kalmadan müstakil ve uygulanabilir güncel yorumlar üretmek, işte temel mesele budur.

8 Tibi, Bassam, *The Crisis of Modern Islam*, translated by, Judith Von Siver, Salt Lake City.1988, s.40, Si b Sad, el-İdeolocıyya ve'l-Hadese, Beyrut. 1987, s.87

9 Bkz. Mevlüt Uyanık, *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, Ankara.1999, s.13-63, 99 vd; -İsmail Raci Faruki” *Çağdaş İslam Düşünürleri*, ed.Cağfer Karadaş, Ensar yay. İstanbul. 2007, s.131-133; -Günümüz İslam Düşüncesinde İslahat Kavramı, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 4/2. 9-16 (1990); *İslam Sufizmi ve Modernizm, (İslam ve Modernizm: Fazlur Rahman Tecrübesi, 22-23 Şubat.1997 tarihli Uluslararası Sempozyum Bildirileri, İstanbul. (200-219), 1997. yeni baskı. Bilge Adamlar, yıl 5, sayı.18, 20008, s.28-38; İslam ve Demokrasi ilişkisinin Mahiyeti -Muhammed Abid Cabiri’den Hareketle Bir Okuma, Türkiye Günlüğü,sayı 51, (1998) s. 39-60 (1998); İslami Hareketler İfadesininin Anlamlılığı Üzerine Bir Deneme” EKEV Akademik Dergisi, 11/1..9-16(1998); Türkiye’deki Kavramsal Kargaşanın Temel Terimleri:“Din” “Millet” ve “Şeriat”. *Yeni Türkiye, Cumhuriyet Özel Sayısı, 23-24. 2618 2629, (1998);-Osmanlı İslahatlarının Nihai İfadesi Olarak Üç Tarz-ı Siyaset ve Türkiye Cumhuriyeti’ne Etkisi, Türkler, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara.2002, c.14, s.790-800; -Türkiye’nin Uluslaşma/Yeni Kimliğini Oluşturma Sürecinde Osmanlı Kültürünün Yeri” , Dini Araştırmalar Dergisi Osmanlı Düşüncesi Özel Sayısı, c.2.15.(1999); Osmanlı Düşünce Tarihinde Parlamenter Sistem Arayışları: İslamiyetin Belirleyiciliği Üzerine Değerlendirmeler, *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/2, s.47-60 -Osmanlı Düşünce Tarihinde Toplumsal Bir Muhalefet Olarak Şeyh Bedreddin ve Hareketinin Tahlili, *Belleten, LV/ 213, 341-149,(1991); Osmanlı Düşünce Tarihinde Karşıt Fikir Kavramı-Şeyh Bedreddin Örneği- Türkiye Günlüğü, 39,58-68.(1996); Kur’ an’ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu, Telif ve Tercüme makalelerden derleme K. Hamdi Okur ile beraber, Fecr. Yay. Ankara. 1997***

10 Garaudy, Roger; 20. Yüzyıl Biyografisi, Fecr. Ankara. 1998, s.261 vd

11 Abdullah Abdullahvi, *et-Turasu ve'l-hadesetu ve'l-Menhceciyyetu fi'l-fikri'l-Arabi-el Muasir” el-Mecelletu'l-Felsefesiyyetu'l-Arabiyye, c2 sayı, 2.Ocak.1993, s.15 vd*

İslamiyet, özelde Hz. Muhammed'e (as) indirilmiş ve ilettiği mesaja inanan insanların dünyada refah, ahirette felahlarını temin edecek ilkelerin ismidir. Genelde ise İslamiyet, ilk Peygamber Hz. Adem'den itibaren gönderilen ve yatay ilişkilerde bozulmalar olduğu zaman dikey müdahalelerde bulunan nebi ve resullere gönderilen ilkelerin ortak ve nihai şeklidir. Son Peygamber Hz. Muhammed'e vahyedilen hususlar farklı zaman ve mekânlarda farklı dillerde Hz. Nuh, İbrahim, Musa ve İsa peygamberlere de indirilmiştir.¹² O halde Müslümanlara düşen Hz. Âdem'den itibaren gönderilen mesajların nihai ismi olan ve Hz. Muhammed vasıtasıyla gönderilen "Din"i dosdoğru tutup, ayrılığa düşmemeye çalışmaktır.¹³ Artık kırılma anlarında ya da ortaya çıkacak sorunlar karşısında ilahi müdahale olmayacağı gerçeği Müslümanların sürekli tecdit/ıslah çabalarında bulunmasını ve diğer beşeri birimlere¹⁴ bunu sunmalarını zorunlu kılmaktadır.

1. Sorun:

İnsanlar çağdaşlaşma, değişim ve dönüşüm kavramları çerçevesinde din ve dini değerlerini anlamaya, uygulamaya, kimlik-

lerine olan etkisini araştırmaya çalışmaktır. İlahi mesajlar açısından söyleyecek olursak herkes kendi pratiği bağlamında evrensellik iddiasından vazgeçmemektedir. Müslümanların ilahi mesajların hepsini içeren nihai söyleme sahip olduklarını söylemeleri İsevi, Musevi şeraitin evrensellik sunumlarına engel olmamakta, hatta son zamanlardaki medeniyetler arası savaş tezlerinin teorik alt yapısını bile oluşturmaktadır. Bunun ortaya çıkardığı riski gidermek için medeniyetler arası diyalog çalışmaları başlatılmıştır. Bu doğaldır, ¹⁵ zira temel dünya görüşleri farklı hayat türlerinden ötürü varlıklarını sürdürürler. Nedeni, her birinin sayısız ince bağlarla hayatın benimsenen yöntem ve dünya görüşünü "uygun ve yaşanabilir" kılan bir görüntüsüne veya görüntüler toplamına bağlı olmasıdır.

Burada ortaya çıkan soru(n) şudur: Tarihin belirli bir döneminde indirilmiş, o dönemin sorunlarını ve çözümleri merkeze alarak çözümleyen bir pratik(ler)i üstelik müntesiplerinin kendi "değer"i ve "değerlendirmesini" evrensel saydığı çoğulcu bir ortamda nasıl "oku"yabilir, yorumlayabilir ve uygulama imkanı bulabiliriz? Ya da or-

12 Bkz. Mevlüt Uyanık, *İslam'ın inanç İlkeleri*, Ankara. 1997. s.9 vd ;Tanrı konuşur, bu nedenle O, tıpkı insan konuşucunun yaptığı gibi özgürlüğünü ifşa eder. Dinleyicisini cevap verme tutumunun içerdiği bir özgürlüğe çağırır: Tanrı kişiye sözleriyle emir verir ve onu diyalog tarzında konuşmaya çağırır. Dinleyici de konuşarak özgürlüğünü savunur. Ellul Jacques. *Sözün Düşüşü*, çev. Hüsamettin Arslan. İstanbul. 1998, 81-82

13 Artık "Allah katında din, İslam'dır" (3/Al-i İmran.19)

14 "Kim İslam'dan başka bir din seçerse bu ondan kabul edilmeyecektir" (3/Al-i İmran.85) ayetinde görüldüğü üzere Allah'ın inanlara öngördüğü dinin İslam olması, bunun dışındaki dinlerin; yani insanların hayatlarında takip edeceği başka temel yol, hayat tarzları olabileceğinin kabul edildiği görülmektedir. Şinasi Gündüz, (ed) *Yaşayan Dünya Dinleri*, DİB, Ankara.2007. Giriş, s.19. Önceki ilahi mesajları içeren nihai risaletin yorumunun bunlara sunulması/tebliği şarttır.

15 Kendi dışında herhangi bir şey kavramını devre dışı bırakan evrensellik aslında kavramsal ve özel bir iddiadır, zira nesnel açıdan bakılınca dünyanın hiçbir yerinde hiçbir devlet, kürenin bütün yüzeyine yayılmak anlamında gerçekten evrensel ol(a)mamıştır. Evrensellik iddialarından kasıt, kendi rejimleri altında yaşayanlara dünya çapında olduklarını söylemeleridir. Toynbee, age, s.296; Kıyamete kadar hak ile batılın mücadelesi süreceğine göre, önceki pratikler-şeriatler de evrensellik iddialarından vazgeçemeyeceklerdir. Hatta Hıristiyanlık içinde Katolik (evrensel inanç), Ortodoks (biricik sahih öğretisi) mezheplerinin her birinin müstakil bir din gibi sunuldukları unutulmamalıdır. Bu da gösteriyor ki, evrensellik kavramsal bir egemenlik iddiası olarak ileri sürülmekte, aslında yanılısıma olduğudur ya da devletlerin hayallerini tutsak eden ve siyasal egemenlik için araç olarak kullanılan unsurlardan birisidir. Örneğin Ukrayna devlet başkanının Hıristiyanlığa geçişlerinin 1020 yılı münasebetiyle törene İstanbul patriğini davet etmesi Rusya ile devlet krizine sebep olmuş, Moskova patrikhanesi buna şiddetle karşı çıkmıştır. Milliyet. 29.Temmuz.2008

tak bir yorumun sınırları üzerinde konuşabilir miyiz? ¹⁶

Tikel uygulamaları tekil bir isimle tümelleştirme güncelleştirme/çağdaştırma çabalarına dair bireysel okumalarımıza¹⁷ daha metodik ve eleştirel bir çaba içinde olan Muhammed Arkun'un Kantvari bir üslupla nitelendirdiği "İslam Aklının Eleştirisi" ile devam etmek istiyoruz.

Fazlur Rahman'dan Arkun'a kadar bir çok düşünürce savunulan modernist öğreti, inançta aklın rolünden, siyasette demokrasi, haklar, kadının eğitimi gibi birçok alanı içeren sorunlar üzerinde durur. İslam kültürel mirasını yeniden değerlendirip ele alan ve bazı anahtar kavramları Batı kurumlarına adapte eden, bunları İslam ile bütünlüştiren, seküler Batı'ya karşı yaşayabilir, uygulanabilir alternatif bir İslam anlayışının başarılı olmasını hedefler.¹⁸ "Muhafazakâr ve köktencilere (fundamentalist) bunu beceremez, ancak İslam modernistleri yapar", diyen Fazlur Rahman ile Arkun arasında bu anlamda bir gaye birliği vardır.

2. Niçin Muhammed Arkun?

Günümüzde İctihat etkinliğinde bulunabilmek için bin beş yüz yıllık İslami biri-

kimi en iyi şekilde sindirmek yetmez, aynı zamanda oryantalist okumaların, özellikle filolojik yöntemin açmazlarına düşmeden bunu başarabilmek önemlidir. Bunu gerçekleştirebilmek, genelde toplumsal ve beşeri bilimlerde en son elde edilen verileri ve gittikçe artan sosyolojik gerçekleri, efsaneleri veyahut da özlenen, tahayyül edilen kavramları açıkça eleştiriye tabii tutmak demektir.

Bu nedenle, "Akıl eleştirisi her yeniden yapılanma projesinin öncelikli ve ayrılmaz parçasıdır. Aklın işleyiş biçimi, kavramları, hayata bakışı ve genel tasavvurları kapsamlı bir şekilde yeniden ele alınmamış bir akılla diriliş (Rönesans) yapmak mümkün müdür?" ¹⁹

İşte bu sorunun cevabını Arkun "İslam Aklının Eleştirisi" adlı eserinde arar. Diğer çalışmaları ve buna yönelik eleştiriler ile konuyu dağıtmadan²⁰ buradaki yöntemini ve İslam düşüncesindeki kırılma noktalarına işaret etmekle yetineceğiz. Örneğin Arkun, (C.Levi Straus, Jean-Pierre Frenad, George Blondel, George Duby, Robert Mandreau, Pierr Badiot gibi alimlerin kullandığı) mevcut oryantalist yöntemin

16 *Bu da dini ya da felsefi farklılıklardan ne anladığımıza bağlıdır. Herhangi bir entelektüel gelenek içinde yer almak, bir grup insan tarafından karşılıklı iş birliği üzerinde çalışmak, herhangi bir kültürle kurumsallaşmak gerekir. Bu takdirde, bilgiye ilişkin herhangi bir temel yorum, bir açıklığa kavuşturma, eleştirme ve ihmal edilen olayları da hesaba katma süreci sonunda daha kapsayıcı olmaya ve bu kültürün tüm hayatını daha uyun ve daha doğru bir biçimde ifade etmeye yönelir. Böyle yeni bir güçlü etki çikmadığı takdirde bu kültür içindeki farklı gelenekler, tarihinde gösterdiği üzere birbirlerine yaklaşırlar. Bu bazen tüm bir çağın bütün ana entelektüel ilgilerini yorumlayabilecek kadar geniş bir felsefenin ortaya çıkmasıyla sonuçlanır. Randal, John-Herman, Buchler, Justus Jr. Felsefeye Giriş, çev. A. Arslan, İzmir: 1989, s.19.*

17 *Bkz. Mevlüt Uyanık, Tarihsel Bir olgu ve Olayı Anlama ve Anlamlandırma Sorunu -Tarih Felsefesinde Yöntem Arayışları, Kur'an Dil-Dilbilim ve Hermeneutik Sempozyumu, 18-20 Mayıs 2001 Van;Değişme ve Dönüşme Tartışmalarında Sosyal Kimlikler Meselesi, Din, Kültür ve Çağdaşlık (Kutlu Doğum 2004) Ankara. 2007, s.63-76;- İlahi Dinlerin Evrensellik Tasarımının Teorik Sunumu Üzerine, Avrupa Birliği Sürecinde Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları Sempozyumu, Sakarya Türk Ocakları ve İlahiyat fak. 24-26 Mayıs 2001. s.149-170; Bir "Değer" Olarak "Çoğulculuk, Değerler ve Eğitimi - Uluslar arası Sempozyum-26-28 Kasım 2004. İstanbul, ed. R.Kaymakcan, S.Kenan, H.Hökeli, Ş.Arslan, M.Zengin, İstanbul.2007, DEM, s.433-444*

18 *Bu anlamda Batt'dan çok istifade eder, ama bu Hıristiyanlık ile İslamiyeti eş görmek anlamına gelmez. İslami bir tavırla Müslümanlara demokratik bir sistemin ilkelerini verir, aksi takdirde otokratik bir yönetime dönüşme riskinden bahseder: Fazlur Rahman, "Legacy and Contemporary Challenge" s.242-243*

19 *Cabiri, M. Abid, Arap Aklının Oluşumu, (Tekvinu'l-Akli'l-Arabi) çev. İ. Akbaba, İstanbul. 1997, s.7*

20 *Bkz. Fethi Ahmet Polat, " Muhammed Arkun", Çağdaş İslam Düşünürleri, ed.Cağfer Karadağ, Ensar yay. İstanbul.2007, s.157-182*

maddi olgulara önem vererek, insanların hayallerini, zihni tavırlarını hiç dikkate almadığını, oysa insanların bilinçlerini harekete geçiren unsurların bunlar olduğunu söyler.

Üstelik vahyi; kelami, insani ve mantıki (Theo-anthropo-logie de la Revelation) bir şekilde inceleme, İbrahimi dinlerin üçünde de olmalı, tarihsel ve manevi deneyimlerinin incelenmesi karşılaştırılmalı bir şekilde yapılmalıdır. Bununla kast edilen, bu üç kitaplı din de Allah, insan ve mantık kavramlarına yüklenen anlamların teşkili ve tecellisi açısından ne gibi ayrırlık ve bağlılıklar olduğunu, bunlar arasındaki birleşmenin ne anlama geldiğini hem fikri; hem de dilsel açıdan anlamak gerekir. Ancak bu sayede yüzyıllardır hâkimiyetini sürdüren “kapalı dogmatik örgü” içine hapsedilmiş zihinler özgürlüğüne kavuşabilir, skolastik teoloji aşılabilir. Diğer bir ifadeyle müfessir ve fakihlerin “Allah diyor ki” diye başlayan açıklamaları ve yorumlamaların ne derecede doğru olduğu, Allah kelamı ile uygun ya da uygunsuzluğunu epistemolojik açıdan bile sorgulamayı imkânsız kılan yapı aşılabilir.²¹

Arkun’un İslamcı hareketlerin oluşturduğu ideolojik ortamın dinin manevi/ruhi ve lahuti boyutlarını ıskalayarak iman meselesini bütün ilintilerinden soyutlayıp geçici çıkarılara göre yorumlanması sonucunda ortaya çıkan düşüncesizliğin had safhaya ulaştığı; buna bir de resmi âlimlerin Weberci²² bir tarzda din işlerini düzenleme adı altında araştırmalarının baskı altına alma ve yönlendirme çabalarının yoğun olduğu bir dönemde, oldukça riskli ve yanlış anlamalara da açık olduğunu söyleyerek eleştirel okumayı yapması²³ bile başlı başına incelemeye değerdir. Çünkü belirli bir siyasi amacı gerçekleştirmeyi hedefleyen toplumsal baskı ve tahakkümün yanı sıra aynı zamanda resmi âlimlerinden değişim ve araştırma hürriyetini bütün güçleriyle engellemeye, baskı altına almaya çalıştığını da unutmamak gerekir, diyen Arkun’a göre bu âlimlerin görevi toplumda din ve kutsallık işlerini düzenlemek ve kolaylaştırmak şeklinde sunulmaktadır.

Bunlar toplumda neyin mukaddes; neyin kutsal dışı olduğunu belirleme hakkını tekellerinde bulundurmakta ve yorumlarını bir nevi gufran ve rahmete ulaşma vesilesi adı altında insanlara sunmaktadır.²⁴

- 21 Muhammed Arkun, *Min’ el-İctihad İla Nakdi’ l-akli’ l-İslami, Arapça çeviri . Hasim Salih, es-Saki Yayınevi, Beyrut, 1991, s.99-101, Mütercimim Önsözü, s. 5-6. Salih, bundan kastın insan aklının ayetlerin anlamlarına ve makasidullahı tam olarak ulaşmasının mümkün olmadığını, yani lahuti-teolojik kapasitesinin yeterli olmadığını bilip, verilen anlamların, ortaya konulan fıkhi hükümlerin, yasaların bir dil içine hapsedmek olduğunun bilinmesi gerekir. Oysa Kur’ani söylemin sembolik ve mecazi yönü vardır, sonsuz anlam ve de-laletlere açık olduğu gözden kaçıyor. Taberi gibi âlimler, kendi yorumlarını Allah diyor ki ile başlayarak kelimullahı lafzi ve tam bir anlam verdiğine inanıyordu. Aynı eser, sayf. 97. dipnot.*
- 22 Bundan kasıt, Protestan ahlak ile İslam yenilikçisi arasında paralellik kurmak, yani ayinselcilik ve mistizmin karşıtılmalarından bağımsızlaşan bir ilkeler bütünü için temel kutsal kitaplara dönmektir. Çilecilik, kalvinizm ve sorumluk gibi güdüler ön plana çıkartılır ama yüzeysellikten kurtulamaz, zira bunlar yapısal açıklamalardan ziyade bireysel zühd motivasyon (Protestan ahlaki bağlamında) kuramlarını kullanır. Bu anlamda yenilenmiş İslam, geleneksel olanla yeninin garip bir karışımıdır. Bkz. Brayn Turner, Max Weber ve İslam, çev. Y.Aktay, İstanbul. 1991, s.98, 194-195
- 23 Arkun, *age, s. 25-26. Cemil Kasım, İslam ve İslamcılık arasındaki ilişkiyi incelerken bu husus üzerinde durarak, “Dini bir olgu olarak İslam diğer tevhidi dinlerin güzel ve son örneği olup, hicri 1. asrın ortalarında gerek din gerekse yöntem, usul-i fıkıh açısından olsun temel kuralları sistematize olmuş ve çerçevesi belirlenmiştir. H.3 asırdan itibaren fakihlerce kanunlar haline dönüştürülmesiyle birlikte bir nevi içtihat kapısı kapanmıştır.” der ve Arkun’un dini modernleşmenin mümkün olmasının yeni bir kelam ilmi vasıtasıyla fıkıh-kanuni tıkanıklığın aşılabacağını, böylece modernizme takvanın gireceğini söylemesini önemsediyini vurgular. Cemil Kasım, İslam ve’ l-islameviyye (İslamcılık), el-Fikru’ l-Arabiyyu’ l-Muasir, yıl.1992, sayı.98-99, s.58-64*
- 24 Arkun, *age, s. 27*

Arap dünyasında diriliş/nahda hareketinin ilk dönemlerinde (1820-1952) liberal aydınlar etkiliydi diyen Arkun'a göre, ikinci dönemde (1952-1970) ihtilalciler (es-Sevriyyin), üçüncü kısımda(1979 ve sonrası) siyasi liberalizasyonu da kabul etmeyen "öze dönüş" sloganıyla meşruiyeti sağlanan ihtilalci/radikal İslamcılar etkili hale geldi. Her siyasal grup İslamı temsil ettiğini söyledi, oysa doğası gereği isyancı olduğu için kitleselleş(e)mez. Kitleselleştirecek bir siyasal program ortaya koymadıkları için İslami bir alternatif yerine protesto öne çıkıyor, daha doğrusu protesto için İslam'ın kullanışı söz konusu oluyor.²⁵ E. Said'in deyişiyle "işki karmaşıklaştıran da budur."²⁶ Dolayısıyla her dönemde dinin bir nevi açık artırmayla insanlara sunulması vardı diyen Arkun, düşünce taksimatlarına yönelik karşı mücadelenin İbn Rüşd gibi büyük düşünürler tarafından da yapıldığını; kendine bu gibi düşünürleri örnek aldığını söyler.²⁷

3. Arkun'un Aşmaya Çalıştığı Açmaz:

Arkun, hem Batı'nın filolojik yönteminin açmazından haberdar; hem de kadim, klasik İslam kültüründen; yani Ulum-u Dahiliye'den (bunlara olumsuz ve cidali bir anlam verilerek, düşünceye sonradan eklemendiğini söyleyerek felsefi ve akli (rasyonel) bilimlerin değerinin düşürülmeye çalışıldığından) haberdar olunması gerektiğini bilerek İslam Aklını eleştiriye tabii tutmaya çalışmaktadır.

Batı'da St. Thomas Aquinas'ın yaptığını, yani akıl-nakil uzlaşmasını İslam düşüncesinde İbn Rüşd yapmaya çalışmış, felsefi akıl ile ilahi akıl ve lahuti-teolojik akıl arasındaki açık cepheyi kapatmaya çalışıp, burada derinleşmenin gerektiğini söylemiş, ama maalesef Maliki fikhının yöntemi içinde hapsoldüğü için devamını getirememiştir. Ama Batı bunu gerçekleştirdiği için bizim modernizm çıkamaz dediğimiz olguyu aşmış, biz ise lahuti-kelami aklın Kur'an'ın yaratılıp yaratılmadığı meselesine takılıp kalmışız.

Eğer akli çağdaş bir eleştiriye tutabilirsek, klasik içtihat anlayışımız ve içtihatla ilgili sınırlı akılcı uygulamaları ve ortaya çıkardığı sorunları aşabiliriz. Çünkü Allah'ın vahyi aşkın bir dildir ve müthiş etkili bir güce sahiptir. İnsanlarca anlaşılması için kendini açıkça takdim eder, bu niteliğinden dolayı insanların reel hayatlarında somutlaşır, yaşanır hale gelir. Önemli olan bu anlamları belirli dilsel (lugavi hitap) söylemlerle, ideolojik ve sloganik okumalarla gölgelememektir.²⁸

Temel hedefi, "Kur'ani an" ile fakih ve müfessirlerin ürettikleri yorumlarının zamanı ve şeriatın billurlaşması an(lar)ı arasında ayırım yapılmasıdır. Çünkü ilki, ilahi vahyin anını gösterirken, ikincisi salt beşeri zamana işaret eden bu ayırım zorunludur. Eğer yapılmazsa, birer insani üretim olan ve dönemin şartları, örfleri, adetlerinden etkilenmesi kadar doğal bir şey olmayan bu yorumlara giydirilen aşkınlık ve kut-

25 Abdülaziz Sebül, "El-Muskakatü'l-Arabi beyne'l-Vucudu'l-ezmeti ve Ezmeti'l-Vucud" el-Fikru'l-Arabi el-Musarr. Sayı.90-91, s.58; Collins M, Dunn, "Revivalist Islam and Democracy" Middle East Policy, c.1, No:2, 1992, s.17; Tibi, Bassam, "Yarı Modernizm ve Siyasi Aksiyonizm Arasında İslam Köktencilüğü" Avrasya dosyası, İlk bahar. 1995. c., sayı.1, 111 vd

26 "Edward Saidle İslami Tehdit Üzerine" çev. K. Başçı, Yeni Dergi, sayı.7-8, Ankara. 1995, s.101

27 Arkun, age, s. 28. Haşim Salih bu radikal İslamcı hareketlerle beraber resmi din âlimlerinin de din ve dini değerleri suiistimal etmesinin ve bir nevi açık artırmaya çıkarılmasının Abbasiler tarafından Emeviler; Fatımiler tarafından da Abbasilere karşı kullanıldığı zamandan bu yana görüldüğünü belirtmektedir. Age.s.28.dipnot

28 Arkun,age, Önsöz, s. 11-12, 93, 98-100, bkz. İbn Rüşd, Menahicu'l-Edille fi Akaidi'l-Mille, Mahmut Kasım baskısı, Kahire. 1964, s.132-133

sallık perdesini aralamamız mümkün ol(a) maz, böyle olunca da Kur'an ile fakih ve müfessirlerin (lugavi, tarihi ve manevi) yorumları birbirine karışır.²⁹

Bunların sonucunda ortaya çıkan fıkhi ve itikadi mezhepler kutuplaşmalara dönüşür. Küfürle ithamlar, kelami lanetlemeler sertleşir. Geçmişte böyle olmuştu³⁰ ama günümüzde de durum maalesef değişmemiştir. Bugünkü Irak ve Ortadoğu'daki Şii-Sünni ayrımı bunun en iyi göstergesidir. Bu açmazı aşmanın Şii ve Sünni ekoller arasında kuvvetli ve hürleştirici bir diyalog kurmanın yolu Arkun'a göre, ancak her iki tarafın da ilahi-lahuti kelamı yorumladıkları tarihsel şartları yeniden gözden geçirerek bunlardaki ideolojik ve salt beşeri olan yönlerin ortaya çıkarılmasıyla mümkün olur.³¹ Bu aslında İslam'ın içinde İslam'ın ne olduğu sorusuyla ilgili çok enerjik tartışmalar olduğunun göstergesidir.³²

4. İslam Aklının Eleştirisi Ne Değildir?

Arkun'un önerisi, Yeniçağ Felsefesi bünyesinde Kant'ın Saf Aklın Tenkidiyeli başladığı ve Pratik Aklın Tenkidi adlı

eseriyle oluşturduğu etki, ya da epistemik devrim gibi çağrıda bulunmak mıdır? Buna okur karar verecek, ama bildiğim, bu okumanın "Bir hanif dini olan İslam'ın manevi-ruhi deneyimlerinin aşındırılması veya yok edilmesi olmadığıdır. Bundan kasıt, manevi-ruhi kamilliğin ilkelerini gözden geçirip, nasıl uygulandığını ele alarak tarihsel gerçekliğin eleştirisini yapmaktır. Üstelik deneyim dediğimiz Sünni, Şii, İbadi, Mutezili, Sufi ve Felsefi geleneklere bağlı olan düşünürlerin eserleriyle somutlaşmıştır. Tarih/geçmiş bu teorik ve pratiklerin, ideallerin aktarımıdır, ama vahiy, tarihi aşar, tarih üstüdür. Ancak ilkelerini reel olgular ve siyasi, akidevi karmaşalar döneminde belirler, sorunları çözer."³³

I. İctihat ve İslam Aklının Eleştirisi

İşte İslam Aklının eleştirisi, reel/gerçek olarak sunulan durumun hakikate tekbül edip etmediğini inceler, yani vahiy reel durumun karmaşasından, yanlışlıklarından temizlemeyi ve kurtarmayı hedefler. Kısacası, İslam'ın muazzam manevi tecrübesini, tarih boyunca ona isnat ve ilave edilen bütün hurafelerden, bidatlerden,

29 Arkun, age, s. 70. dipnot

30 Kelami-itikadi, siyasi isimlendirmeler, çoğu kez bir kimsenin sevmediği bir muhalifini umutsuzluğa düşürmek için kullanılır, ama bunun karşı taraf tarafından kabul görmemesi kadar doğal bir şey olamaz. Sahih ve doğru inanca (Sünnilik-ortodoksi) sahip olduğunu söyleyerek "dtekilerini" dışlayan terimlerde bulunmanın ölçüsü nedir? El-Memun tarafından başlatılan Mihne'ye rağmen şahadet veya imanın ikrarını kabul dışında imanın doğruluğunu bir kişinin Müslüman olup olmadığına karar vermek için bir iman ölçütü olmamıştır. İslamiyet'te neyin hak inanç olduğuna yetkili bir biçimde ortaya koyabilen (Hıristiyanlıkta olan Ruhani Konsey gibi) bir kuruluşa sahip değildir. Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, çev. E.R. Fıçlalı, Ankara. 1981, s.7, 35

31 Arkun, age, s. 105-106. dipnot. Başbakan Erdoğan'ın Irak ziyareti sonrasında "Ben ne Sünniyim, ne Şiiyim, sadece Müslümanım" demesi bu teolojik zorlukları aşmaya çalışan bir siyasetçinin ifadesi olarak görülebilir. 10. Temmuz. 2008

32 Bu da sorunun Huntington'ın yeni sömürgeleştirmelere meşruiyet sağlamak için ortaya attığı medeniyetler arası savaştan ziyade medeniyet içi ya da İslam tasavvurlarındaki farklılıkların ne boyutlara ulaştığını göstermektedir. Örneğin Mısır'da İslamcılarla mücadele eden Hükümette savaşı Allah adına yaptığını söyler. Bkz. "Edward Saidle İslami Tehdit Üzerine" çev. K. Başçı, Yeni Dergi, sayı.7-8, Ankara. 1995, s.100. güncel acı bir örnek de; Filistin'in kurtuluşu için kurulduğunu söyleyen Hamas ve el-Fetih karşılıklı bombalarla işi Müslüman öldürmeye kadar vardıklarıdır. 27.7-2008. Pazar, Sabah gazetesi.

33 Hasim Salih, önsöz, s.7-8. Cabiri, Arap aklı kavramıyla tedvin asrında oluşturduğu şekliyle Arap kültüründe istikrar bulun zihin yapısı diye nitelendiriyor. (Cabiri, Arap aklının Oluşumu, s.99) Bu terimi Arkun'un İslam Aklı anlayışı ile ayrıca mukayeseli olarak incelemek faydalı olabilir. Burada Cabiri'nin "Arap Aklı"

asılsız şeylerden kurtarma çabasıdır. Bu çaba önemli, zira dinin o ilk şöretli ve örnek haline, kutsalın saflığına, aşkınlığına, münezzehliğine ve yüceliğine tarihsel olarak da dönmek mümkün değildir. Nitekim Mevdudi gibi İslamcıların başlatmaya çalıştığı siyasal hareketler, 20.yüzyılın büyük ideolojilerinin ışığında İslam'ı her şeyden önce siyasal bir sistem haline dönüştürmek istemiş ve “öze dönüş” kavramıyla meşruiyetini sağlamaya çalışmışlardır. Ama “öze dönüş” derken kendi öz tarihselliğini reddeden bir hareketin tarihselliği gibi bir ironiyle karşılaştılar. İslamcılık sıradanlaşmaya, genel siyasi manzarayla bütünleşmeye ve totalitarizmin yeni bir boyutu olmaya başladı.³⁴ Ancak İslami teolojik tecrübeyi bütün türleriyle (tefsir, hadis fıkıh, kelim) eleştirel bir analize tabii tutarsak, tarih ile vahiy arasındaki ayrılık noktaları ortaya çıkabilir.

Bu, günümüz toplumlarının karşı karşıya kaldığı meseleleri çözme gücüne sahip olması ve İslam düşüncesinin yenilenmesi için elzemdir. Zira modernleşmiş ve dinamik toplumların bizi bütün sabit yapıları değiştirmeye, tarihçiliği aşmaya hatta yenmeye zorladığını görüyoruz.

“Artık toplumsal sistemi mevcut şartların gerektirdiği ve değişken bir şekilde algılamamız gerekiyor” diyen Arkun, yeni meydan okumalara böyle cevap verileceği kanaatindedir. Bu yapılmalıdır, çünkü artık İslam düşüncesinin içine kapanmasının, eski mutlakçı akıl anlayışı çerçevesine çekilmesinin imkânı yoktur. Kaldı ki, klasik akıl anlayışını Batı’da olduğu gibi ne Kantçı bir tarzda eleştiriye ne de Hegelci diyalektik anlayışına tabi tutulmamıştır.³⁵

Arkun, İçtihat ve İslam Aklının Eleştirisi adlı eserinde miras ile ilgili ayetleri, Taberi tefsiri çerçevesinde Esbabu’n-Nüzul, nasih ve mensuh kavramları çerçevesinde inceliyor. Kur’an’ı yorumlama çabasını bilgi faaliyetlerinin en yüce derecesi ve kıymetlisi olarak gören Arkun, Jurgen Habermas’ın yönteminden mülhem bir şekilde inceleme yapıyor. Mülhemlikten kasıt, kişiler ile beşeriyet arasındaki iletişimin nasıllığı üzerine düşünerek, rasyonalizmin donmuş ve sabit olmadığını, toplumun, tarihin ve olguların değişen verilerine açık ve çoğulcu bir rasyonalizmin mevcut olduğunu söylemektir.³⁶ Biz teknik okumanın ayrıntılarındaki yöntemini ön plana çıkaracağız. Alimlere verilen sivil yetkinin,

kavramı yerine daha kapsamlı ve bütün İslam ümmetinin birikimini içeren “İslam v/eya Müslüman Akli” ifadesinin tercih edilmesi önemlidir. Zira bana göre de, İslam felsefesinin /düşüncesinin kurucu özneleri olarak yerli/Arap ve yabancı/acem karşıtlığı üzerine kurulu Arap Akli ifadesi tutarlı değildir. Bkz. Uyanık, Mevlüt, Felsefeyi Anadolu’da Yeniden Yurtlandırmak: İslam Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı Üzerine Bir Deneme, İslamiyat. C.8.sayı.4. 2005y s.57-78, Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi (Doktora tezi) Ankara Okulu yayınları, Ankara. 2001, s.17-18

34 Bkz. Oliver Roy, *Siyasal İslam’ın İflası*, çev. Cüneyt Akalın, İstanbul. 1994, s.11-12; Tibi, *agm*, s.117.

35 Arkun, *age*, s.95; Hasım Salih, *önsöz*, s.8-9 ve 95-96 sayfalarındaki dipnot

36 Arkun, *age*, s.93-95; Yüzyılın en önemli felsefecilerinden olan Habermas’ın iletişimsel eylem denilen “communication action-en Nazariyetü’l-Faaliye et-Tevasuliyye” ve Avusturyalı felsefeci Wittengen’in çalışmalarından mülhem teorisini ileri sürmüştür. Nietzsche’de ne hatta post-modernizm felsefesinden beri çok şiddetli tenkitlere maruz kalan rasyonalizm ve hakikat düşüncesine yeni bakış açısı getirmeyi hedefleyen tahlilci bir felsefe ve dilbilim temelleri üzerine kuruludur. Habermas, “söz-logos-kelam” ve iletişimde örnek bir ortamın var olduğuna inanır. Buna muhatap olan fertler, bu süreçte hakikate kabule götüren bir iletişime geçeceklerdir. Günlük tartışmalarda olanlar bundan ibarettir. Diyalogla kurulan iletişim ve karşındakiyle konuştuğun dil, en düşük derecede bir rasyonelliği ya da rasyonellik imkânlarını içinde bulundurur. Eğer böyle olmasaydı anlaşma ve ittifak gerçekleşmezdi. Arkun, burada Habermas’ın teorisinin klasik İslami tefsiri (aynı zamanda Yahudi ve Hristiyan metinlerinin de) aydınlığa kavuşturmada bize yardımcı olacağını düşünür: Çünkü klasik tefsirler aynı zamanda lugavi (dülbilimsel) çalışmalardır. Böyle incelendiğinde her mezhebi içine alan bir ortak anlayışa (icma’ ya !) gidilebilir. Arkun, *age*, s. 93-94. Hasım Salih’in dipnotu

bir süre sonra kişinin imanı veya Rabbine olan ibadeti üzerinde bir hakimiyet kurmaya dönüştüğünü görmek açısından bu okuma önemlidir.

1. Skolastik İslami Kültürel Miras

İçtihat denildi mi Ehl-i sünnet akaidi, Usul-i fıkıh ilminin tedvin edildiği sonraki asırlarda ortaya çıktığı şekliyle lahuti-fıkhi büyük mezheplerin kurucuları olan Müçtehit imamlar akla geliyor. 19. yüzyıldan bu yana batı tarafından dayatılan rasyonalizm, modernizm, kültürel ve maddi meydan okumaları karşılayabilmek için içtihat kapısının yeniden açılması gerektiğini söyleyen ilk dönem islahatçıları kendilerini doğrudan silahlı eylemler içinde buldular. Teori ve pratik arasında bir karışma oldu ve sorun tam olarak anlaşılamadı.³⁷ Öncelikle karmaşayı açıklamak isteyen Arkun, İslam'ın ilk dönemini (hicri 1-4; miladi 7-10) yenilikçi ve çoğulcu olarak niteler; ardından son on asrı ekoller/mezheplerin öğretisinin hakim olduğu skolastik dönem olarak değerlendirir. Zaten bu terim, ekolcü anlamına gelir, müntesibi olduğu kadim akımın görüşlerini aynen tekrarlamak ve dogmatik bir görüşe sahip olmayı ifade eder. 19 asırdan itibaren İslamcı hareketler siyasal bağımsızlıklarını kazanmaya çalışırken, demografik ve ekonomik/petrol açısından zenginleşme faktörleri de modernleşme, yenileşme çabalarında özellikle incelenmesi gereken hususlardır.³⁸

Örneğin İslamcılığın yeni siyasal biçimler oluşturamadan yalnızca İslami hukuku, şeriatı yeniden kurmaya çalışan yeni bir fundamentalizme dönüştüğünü söyleyen Roy, neticede İslamcılığı elinden kaçırdığı bir siyasal mantığın paravanı olmaya mahkûm ettiğini belirtir. Bunun da gelip dayandığı sonuç geleneksel ataerkil, kabilevi ve mezhebi bölünmedir, her an meşrulaştırma söylemini değiştirmeye hazır yeni toplumsal kategoriler ve mevcut rejimlerdir. Bu açıdan asr-ı saadeti mihenk taşı almalarına rağmen ideolojileri ve programları modernizmin ifadesi olmaktan kurtulamaz.³⁹ Oysa Allah Resulünün Kur'an'ın bir emri olarak görüp yok etmeye çalıştığı kabilevi nizam değil miydi? Geleneksel Arap otoritesi gelenekler vasıtasıyla kabile Arabının günlük hayatını ve kimliğini düzenlemeye Allah Resulünün mesajına rağmen devam etti. Weber'in "Mukaddes görenekler" dediği adetler, kabileler, aşiretler İslam öncesi Arap otoritesinin en aşikâr sosyal ifadeleri oldular.⁴⁰

2. İctihat Kavramı: Dini verilerin yorumlanması ve günümüz sorunlarına çözüm aranmasında ilke işlevi görmesini ifade eden içtihat kavramı, geçmişte kesinlikle lahuti/teolojik meselelere dair zihinsel temrinler yapmayı sağlayan soyut bir yöntem olarak anlaşılmalıdır. Bireyin, toplumun ve devletin sorunlarına çözüm aramak için Allah kelamı ile beşeri ruhun kesişim noktalarını bularak nihai maksatlara uygun

37 Arkun, Önsöz, s.11-12. Fazlur Rahman'da ilk dönem Müslümanlarının diğer medeniyet modellerinin kavramlarının bazılarını ödünç aldığını ama bunu kendi terimleriyle ifade edip özümstediklerini, sorunlarının uygulanabilir, yaşanabilir bir İslam olduğunu söyler. "Legacy and Contemporary Challenge" s.243

38 Çünkü bu George Gurvitch'in ifade ettiği bilginin toplumsal çerçevesini analiz etmek demektir ve İslam toplumlarında bunu yapmak oldukça zordur. Arkun, önsöz, s. 12-13; karşı. UYANIK Mevlüt, İslami Hareketler İfadesinin Anlamlılığı Üzerine Bir Deneme, EKEV Akademi Dergisi, 1/1. s. 9-16(1998) Abdurrahman Mümin, İslam Köktencilliği Üzerine -Basmakalıp Bir İfadenin Soy kütüğü, çeviri M. Uyarık, İslami Araştırmalar Dergisi, cilt. 6, sayı. 3, 1992, s. 165-171

39 Roy, age, s.12, Tibi, agm, s.116

40 Dabaşı Hamid, İslam'da Otorite, çev. S.E. Gündüz. İstanbul. 1995, s.42; Çağrırcı Mustafa, Asabiyet Kavramı, TDV, İslam Ansiklopedisi, c.3.1991, s.453. Ortadoğu için yapılan gizli anlaşmalar ve ortaya çıkan siyasi yapı için bkz. Sander Oral, Siyasi Tarihi, A.Ü.S.B.F, Ankara.1987, 275 vd

ve doğru bir anlayış sağlamaktır. İctihadı bilgiye doğru yönelmiş teorik düşünce faaliyeti olarak tanımlayan Arkun, şeri hükümlerin sebeplerini, illetlerini araştırarak, gerekçelendirerek bilgel ve ilahi temelleri tahlil etmektedir. Bu anlamda içtihat, vahy edilmiş kitapla yüzyüze kalan müminlerin tamamında ortak olan uygulamayı teşekkül ettirir. Nitekim hicretin ilk üç asrında Müslüman düşünürler bunu düşünce planında canlı tutmuşlar, bilinen kanunu, toplumsal, siyasal sistemi kuran bir bilgi sistemi geliştirmişler, büyük bir kültür mirası ve bir medeniyet kurmaya başlamışlardır.⁴¹ Özellikle h.5-m.11 tarihleri arasında siyasi ve itikadi oluşumlar kurumsallaştı, Sünnilik İslam coğrafyasının çoğuna hâkim oldu. Mezhepler birbiriyel sert bir şekilde yarışan ortodoksiler çıkardı. Her fikhî ve itikadi ekol, ulaştığı sonuçları biricik doğru olarak sundu, diğerlerini batıl/heteredoksi olarak ilan etti, kutuplaşmalar arttı.⁴² Bu durum, vaaz, hutbe ve günlük konuşmalarla kökleştirildi: Bireysel ve toplumsal hayat tarzları şekillendirildi.

Bu nedenle içtihat kavramı üzerinde bir çalışma;

- Halkın alışıl gelmiş olduğu gerçeklerin birçoğunun sarsılmasına
- Zihinlere kazınmış olan adetlerin tasahih edilmesine
- Eski öğretilerin çoğunun yeniden gözden geçirilmesine yol açacaktır.
- (Çünkü) içtihat bir medeniyet oluşturma faaliyetidir.⁴³

3. Fıkıh ve Hukuk Ayırımı

İctihatlar bilgi sistemleri ve halkın itikadi anlayışını ortaya çıkardı. Bunlar vaaz, Cuma hutbeleri ve günlük konuşmalarla yaygınlaştı, bir süre sonra milyonların Allah, insan ve tarih anlayışını oluşturan büyük gerçekler, fikhî ve ahlaki kanunlar olarak yerleşti. Fıkıh, Allah kelamını derinlemesine anlamak, yani sırlarına nüfuz etmek, hukuk ise bunlardan türetilen sonuçlar/kanunlardır.⁴⁴

Fıkıh ve hukuk ayrımı işte bu hususun anlaşılmasında önemlidir. Yeni bir olay karşısında Müçtehit, fer'in asl'a kıyasını yapar ve çözüm üretir, ama içtihat'ın bu teknik durumun/zihni kuvvetin ötesinde olduğu gözden kaçmakta, hukukçuların Allah kelamına direk temas etme, yüce gayelerine ulaşmanın sadece kendilerine ait olduğu (fehmi) gururuna kapılmalarına yol açmaktadır. Kendilerini dini kanun koyucu ve açıklayıcısı olarak görmek, kişinin (nefsini) ilahlaştırmaya (mühelleh) götürmektedir.⁴⁵ Salih, "mühelleh"ten kastın fakihin daha doğrusu hukukçunun kendine bir kutsallık (et-takdis ve et-Te'liye) görüntüsü vermesi olduğunu açıklar. Oysa bu tamamen beşeridir, ilahi olması imkânsızdır. Şeriatın ilk dönemlerde tamamen sınırlı, belirli tarihsel şartlar dâhilinde insanlar tarafından nasların nasıl yorumlandığını (tefsir ve tevil) biliyoruz.⁴⁶

Bu nedenle bizzat metinde ihtilaf edildiği, niçin değişik anlama-okuma tarzları olduğu, vahyi kelami, insani ve mantiki

41 Arkun, *age*, s.106-107

42 O kadar sertti ki, Şii-Sünni çatışmasında İbadiler yok oldular. Arkun, *age*, s.110, yazarın dipnotu, Hasim salihin dipnotu. S.105-106.

43 Arkun, *age*, s.107

44 Arkun, *Önsöz*, s.13-14

45 Arkun, *Önsöz*, s.15-16

46 Salih, s.16 (dipnot): *Dolayısıyla Atay'ın dediği gibi, her şeyden önce hükmün kaynağına bakıp, şer' i mi yoksa fikhî mi; yani içtihat sonucunda mı elde edildiğine bakılmalıdır. Hükmün gerekliliği, yani sebebi ve hikmeti araştırılmı, uygulanma süreci incelenmeli, değerlendirilmeli, yeni hükmün kaynağı, gerekliliği ve sebepleri araştırılmı, dinin diğer temel kaynakları ile uyumuna bakılmalıdır. Hüseyin Atay, el-İslam fi'z-zaman ve'l-mekan" el-Muslim el-Muasır, c.7, no.28.1981, s.39-40*

(Theo-anthro-pologie de la Revelation) bir şekilde okuyarak bunların kendini şiddetle dayatma nedenlerini sorgulamak gereklidir. İşte öncelikli olarak cevabını aradığımız soru bu olmalıdır. Arkun, bu bağlamda yazılı her şeyi, şerhleri, tefsirleri, tevilleri, hükümleri, fihhi düzenlemeleri eleştiriyse tabii tutuyor. Kur'an metnini de okuma farklılığından hareketle incelemeye tabii tutarak bir felsefi söylem oluşturmaya çalışıyor ve burada sorunun cevabını arıyor.⁴⁷

Bu açıdan 1850-1950 yılları arasındaki diriliş (en-Nahda) dönemine ait "liberal" bir deneyim, ortodoksinin zincirlerini kırmaya çalışması açısından önemlidir. Bunu yapmak gereklidir, zira 1950'li yıllardan itibaren gittikçe dozajını artıran bir kuvvetle kendini dayatmaktadır. Sömürgeye karşı mücadele, İsrail'in orta doğudaki baskıları, Batının İslam Arap toplumlarını kontrol altında tutmak için geliştirdikleri yeni stratejiler, İslam toplumlarındaki ırkçı, mace-racı ve zulüm sistemlerinin ortaya çıkışı, demagojik Arapçılık siyaseti, klasik İslam kültürel mirasından köklü kopmalar da bu dayatmayı güçlendiren hususlardır. Bunlar üzerine düşünülme yerine tam tersi oldu, yani ilk dört yüzyıllık birikimin canlılığı yerini ortodoksileri besleyen ve dini ör-

ten "İslami" sanısı-vehmi yüzünden bunun üzerine düşünmek dahi imkânsız hale geldi.⁴⁸ Bu nedenle, ortodoksi-heterodoksi ikileminin her fihhi, itikadi ekolün meşru-iyeti için kullanıldığını ve örtücü terimler olduğunu unutmamak gerekir.

4. İslam Aklının Eleştirisi

Müçtehit mevcut sorunları çözerken bu kültürel birikimden hareket etmelidir deniliyor, ama (teorik) içtihadın fakihlerce kanuni-lahuti-teolojik alana indirgenmesi ve sınırlarının burayla çerçevlendiği bir durum vardır. Günümüz Müslüman aydınının köklü bir sorgulamaya girişerek bu kültürel mirası incelemesi ancak İslam Aklının Eleştirisi ile mümkündür.

"İslam Aklı" ifadesinden kasıt, Müslümanları diğerlerinden ayıran ve ona özel, ayırıcı bir nitelik veren bir akıl değildir. Bütün insanlarda mevcut ortak bir yeti olan aklın İslami olanda gizli olanın araştırılması ve ayrıştırılmasıdır. Diğer bir ifadeyle irademiz dışında nesnel bir durum olarak verili/bahşedilen vahiy (el-vahy el-mu'ti/Le dome revele) ile İslam kültürel mirası üzerinde çalışan aklın niteliklerini ve buna dair deneyimlerini ortaya koyma çabasıdır. Tarihle uğraşan hiç kimse bir ateist/mülhid bile verili vahiy inkâr edemez.⁴⁹ Fakat dinsel refe-

47 *Tayyib Tızni, mine' t-Turas ila' s-Savra: Havla Nazariyetin Muktarihatın fi' -t Turası' l-arabi, Beyrut.1986, c.1; Ali Harb, "Tarikatu' t-Taamuli ma' an-Nas el-Felsefi Inde Arkon ve' l-Cabiri" Fikru' l-Arabi el-Muasir. Sayı.88-89, Temmuz.19990 s.23' den alıntılanan Abdüllahvi, agm, 15-19; Arkun, age, s.87-89; 87. sayfadaki dipnot*

48 *Bundan kasıt, İsrail sömürgesi ve İslam dünyası üzerindeki Batılı sömürgeci politikalara karşı ortodoksi bir sığınak vazifesi gördü, hür düşünce, çok özel şartlar ve ortamlar dışında gelişme gösteremedi. Nufusun hızla artmasıyla ilgisi ise, dini yüzeysel ve yarım yamalak anlayan direnişçi milis ideolojinin yayılmasına yardımcı etken olmasıdır. Asıl önemlisi ilk asırlarda (hicri 4 ve 5 kadar) üretilen kültürden Müslümanların kopmaları ve bu költürü incelemeleridir. Arkun, age, s.89-90*

49 *Çünkü dini olan nesnel bir veridir, ama bu pozitif bir tarzda değildir; tarihseldir, fakat tarihsel olduğunu söylemek, iktisadi, içtimas veya siyasi bir tarihe indirgemek anlamına gelmez. Bununla birlikte siyasi, iktisadi ve ictimai etkiler bu dini tecrübenin içinde gizlidir, onda mevcuttur. Bu nedenle dini deneyimler ateist veya gayr-i dini yollara indirgenerek elde edilmeye çalışılmasında başarılı olunma imkânı zayıftır. Bu noktada dini olguyu tarihsel bir yöntemle tahlil etmeye hedefleyen tarihsicilik (historicite-tarihkiye) ile tarihi anlamada felsefi bir eğilim olan tarihselcilikten (historisme) farklı olduğunu belirtmek gerekir. Cemil Kasım, İslam ve' l-islameviyye (İslamcılık), el-Fikru' l-Arabiyyu' l-Muasir, yıl.1992, sayı.98-99, s.58 vd, krş. Mevlüt Uyanık Evrenselcilik Ve Tarihselcilik Tartışması Bağlamında Tarihsel Bir Olguyu Anlama Ve Anlamdırma Sorunu Kur' an Dil-Dilbilim ve Hermeneutik Sempozyumu, 18-20 Mayıs 200; Felsefi Düşünceye Çağrı, Elis yayınevi. Ankara.2003, s.15-156*

ranstan kopan, dinsel akılı yok saymak isteyen ve insanların hakikatini kurmak isteyen ve bunu da vahyedilmiş üç dinin yüzyıllar boyu kullandığı vahyedilmiş veri olarak değerlendirdiği olguya başvurmadan yapmaya çalışan din dışı bir akıldan söz edilebilir. Tabii buna karşılık, Tanrı tarafından vahyedilmiş bir hakikatin dinsel olumlanması içinde yerleşmiş bir akıl da vardır, bu dinsel aklın somut katkılarını değerlendiren tarihe de dinsel tarih denilir.⁵⁰ Bu tespit, her uygarlığın ardında vahiyle verilmiş bir görünüm, Whitehead'ın ifadesiyle derin bir kozmolojik bakış olduğunu gösterir.⁵¹

İslamiyet açısından söyleyecek olursak, İslami olanda gizli olanı ayırıştırmak ancak bu İslam akıyla olur, yani İslami veya dini tarihteki olgunun ve olayın Kur'an'da geçtiği şekliyle incelenmesi ve analiz edilmesi hedeflenmektedir. Arkun buna vahyi kelami, insani ve mantıki (Theo-anthropo-logie de la Revelation) bir şekilde okuma diyor. Aslında vahyin teolojik, antropolojik ve mantıksal ifadesi üç kitaplı dinde de aynıdır, diyen Arkun, burada antropolojinin, yani insan hakkında bazı tasavvurların gizli veya açıkça var olduğunu söylemekle lahuti (teolojik-kelami) düşüncenin billurlaşması arasında kavramsal ilişkiye dikkat çekmektedir. Teolojik düşünce söyleminin netleşmesi için mantıksal kavramlar kullanılmakta, böylece üç ilim (Teoloji, ant-

ropoloji ve mantık) arasında kavramsal ve çıkarımsal bir ilişki kurulmaktadır. Bunun içtihatlarla sürekli hale gelmesi neticesinde medeniyet modeli oluşur. Arkun'un medeniyet tecrübesi dediği budur.⁵²

5. İslam Aklının Eleştirisinin Ön Şartı

Çağdaş Müslüman düşünür oldukça ihtiyatlı davranmalı, klasik anlamıyla içtihat için gerekli teknik şartlara haiz, yöntemlerin, eski/kadim metinlerin bilgisiyle donanmalı ve ilmi açıdan iyi hazırlanmalıdır. Bu donanımı modern ilmin çoğulcu yöntemleriyle birlikte kullandıktan sonra İslami aklın eleştirisi merhalesine geçiş mümkün olabilir. Bunun için karşılıklı anlayış, birbirimizi dinleme, açık fikirlilik içinde sorunların çözüm önerilerini konuşmalıyız.⁵³

Haşim Salih'in ifadesiyle bu çok önemli bir tespit, zira kültürel mirasla birden irtibatı koparmaya çalışan modernist ve ilerici diye nitelendirilenlerin yaptıkları tutarlı değildir. Geçmiş, kültürel mirasla yüzleşmeden hakir görerek veya yok sayarak sorunlara çözüm üretileceğini sanmak bir seraptır. Serap geçici sahra kalıcıdır. Mevcut durumu ele alıp sarsmanın tek yolu, ilklerin kültürel mirasına nasıl hürmet edileceğini ama gerektiğinde ilişkinin nasıl kesileceğini bilmekten geçer, aksi tutumun hiçbir faydası olamaz.⁵⁴ Arkun'un

50 Oliver Abel, Mohammed Arkoun, Şerif Mardin: Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik, çev. Sosi Dolanoğlu, Metis yay. İstanbul. 1995, s.17-18

51 Toynbee, Arnold, Tarih Bilinci, İstanbul. 1978, cilt.1, s.45

52 Arkun, Önsöz, s.17-18, 103; Antropolojiji günümüzde kullanılan anlamının ötesinde insanın tevhidi vahyi şekillenmesini tasavvur etmek şeklinde kullandığını unutmamak gerekir: Bu anlamda Kur'anı antropolojinin Budist antropolojiden farklı olduğu açıktır. Kur'an'da belirli bir insan tasavvuru, belirli bir konumu ve değeri vardır, ama bunun Budist öğretilerinden farklı olduğu açıktır. İnsanın Kur'an'da belirtildiği şekliyle tanımlanması ve tasavvur edilmesi önemlidir. Yoksa bugünkü İslam düşüncesinde insanı ele alan teoriler ve insan hakları teorisini kurmak mümkün değildir. Ancak Kur'an'ın insan anlayışından hareketle mevcut modern gerçeklerin gerektirdiklerini karşılayacak yeni durumlara uyum sağlayacak yorumlar üretilebilir. Aksi takdirde insan hakları, günümüzde olduğu gibi, çoğu İslam ülkesinde kağıt üzerinde mürekkep gibi kalmaya devam edecek ve hiçbir işlevi olmayacaktır. Age, s.90-91. dipnot.

53 Aksi takdirde özellikle kadının konumu, miras durumu gibi hususlarda çalışma yapanlar çok sert eleştiriler ve tekfirle karşılaşabilir. Arkun, Önsöz, s.18-21

54 Hasim Salih, s.20. dipnot

hem muhafakazar, hem de dini olguları tasfiye etmek isteyen Marksist ve ilerici araştırmacılar tarafından eleştirilmesi mevcut paradoksu göstermesi açısından önemlidir. Özellikle ikincilerin çocuksu ve tarihsizci tavırları yüzünden büyük bedeller ödenmiştir.⁵⁵

Arkun, tabiri caizse “araf”ta bir alimdir, zira muhafazakar din önderleri ilmi açıdan ve derin engin İslam fikir tarihine dair bir karşılaşmaya güçleri yetmiyor ve ona makamından dolayı da olsa saygı duyuyorlar, ama aynı zamanda oryantalistlerin bir talebesi olarak nitelendiriyorlar. İslam düşüncesini teccid/yenilemek için bir şeyler yapma yerine ideolojik ve teolojik dil kullanarak şikâyet ve şüphelerle ortalığı karıştırmaktadırlar.⁵⁶ Oysa Allah’tan en çok korkanlar olarak nitelendirilen âlimler, araştırma yaparken analizlerinde müminlerin duygularını, şuurlarını göz önünde bulundurmamak, onlara dikkat etmek onlara zarar verecek davranışlarda bulunmamak için gerekli önemleri alırken aynı zamanda bilimsel araştırma ilkelerinden de vazgeçmeyendir. Nitekim oryantalistlerin kullandığı filolojik-tarihsel yöntemin tek başına hangi din ve onun kültürel mirasına uygulanırsa uygulansın “aşkın değerler”i yıpratacağı ve geride enkaz bırakacağı açıktır. Ancak eleştirel düşünce, bilimsel

araştırmanın sonucunda ortaya çıkan yeni çözümler, çeşitli zorluklarıyla beraber fiilen yapıcı ve dayanışmacıdır.⁵⁷

Eğer mantiki, kelami ve antropolojik açıdan vahyi veriler incelenecek olursa, hem İslam’ın aslında gerici bir din olduğunu söyleyemeye çalışan filologların tezleri çürütülecek, hem de İslam içi bu radikal ve muhafazakar grupların lahuti-ilahi-kelami olanı devre dışı bırakacağı, tasfiye edeceği ya da marjinal kılacağı iddiası boşa çıkacaktır. Yani ne İslam’ın ilahi gücü sayesinde laikliğe direneceği ve devre dışı bırakacağı, ne de laikliğin akli bütün akaidi tasavvurların dışında mutlak bir özgürlüğe götürdüğü iddialarının dışında 3. bir alan açılacaktır.⁵⁸ Örneğin Arkun, bu çerçevede, din ve maneviyatı birbirinden ayıran bir laikliği reddederek, olumlu ve bütün fikirlere açık bir laiklik anlayışının mümkün olduğunu belirtiyor. İslamiyet’in yeni laiklik anlayışının ve ilmi ruhunun olumlu sonuçlarını alarak benimsemesi mümkündür diyen Arkun, aynı zamanda bunun imani ve ruhi boyutlarından soyutlanmasını da reddedebilir. Antropoloji, yani insan ilminin lahuti, yani ilmullahı tasfiye etmesi gerekmiyor. Bu anlamda Arkun, yeni, hür ve taassuptan uzak bir iman anlayışına çağırıyor, 19 ve 20. yüzyıllarda özellikle

55 Hasim Salih, s. 21-22 dipnot

56 Hasim Salih, s. 30 dipnot

57 Arkun, age, s. 30-32; Hasim Salih, *el-kıyemü’l-mütealiye*” aşkın değerler kavramının tırnak içine alındığını, çünkü aslında bunların tarihi ve dünyevi olgular olduğunu ancak geleneksel müminler nazarında aşkın ve kutsal olduğunu söyler. Bu bilinç durumunu yıpratmayacak bir yol izlenmelidir; der. s.33 dipnot

58 Arkun, age, s. 103-104. Bu husus önemli, zira İslam’ın modern hayata cevap veremeyeceğini söyleyen Batılının da aynı eleştirel süzgeçten geçmesi gerekiyor. Kadın, şahitlik ve miras meselesini ele alan oryantalistler ahd-i kadim ve ahd-i cedide kadına baktığı incelemelidirler. Kadının kocasının yanında konuşması bile yasaktır. (sefer et-Tekvin, el-ashahi es-Salis, sure16, el-ashahi es-Sani, sure.12. -ashahi es-Salis, sure1de, sefer sırasında her tarafı yakıp yıkmamanın caiz olduğu söylenince Irak’da yapılanların teolojik meşruiyeti mi diye akla geliyor. Ayrıca Tevratta çocukların başının taşla kırılmasından bahsedildiğini hatırladığımız zaman durum daha ironik bir hal alıyor. Bu noktada Barış araştırmacı Joan Galton’ın “Gerçek kökten-dinciler Beyaz Saray’da oturmaktadır” sözünü hatırlamak gerekir. Bkz. Tibi, a.g.m, s.112. Nitekim E.Said’te İran’da olduğu gibi hazırlıksız yakalanmamak için ABD Ortadoğu ülkelerinde hem bir yandan aşırılık ve köktendinciliği açıkça kınamakta, hem de bu gruplarla çok yakın ilişki içinde olmaktadır, tespitinde bulunmuştur. “Edward Saidle İslami Tehdit Üzerine, s.100

Fransa'da radikal laikliklerin yaptığı türden bir tasfiye veya din ile ruhi boyutları birbirinden ayırmayı reddediyor.⁵⁹

Felsefenin seçenekleri artırmak olduğunu düşününce, insanlara sunulan A ve B şıklarının dışında bir alternatif bulunması önemlidir. Bu da vahyin üç din bazında farklılıkları ortadan kaldıracak tek bir bilgi alanına dâhil edilmesi toplanmasının temini demektir, Arkun'un bundan kastı, aklın toplumda gittikçe işlevselliğini yitiren dini sembollerini inceleme ve sorgulama vazifesini yerine getirmesi ve yeni buluşlarla modern laikliğin kapılarını açmasıdır.⁶⁰

II. İctihat Aşamasından İslam Aklının Eleştirisine Geçiş:

Arkun, İslam aklını eleştiriye tabii tutmak için mevcut durumları aydınlatmak, geçirdiği aşamaları belirlemek, yöntemleri tanımlamak için örnek olgu incelemesi olarak Nisa Suresinin 12. ve 176. ayetleriyle Bakara süresinin 180. 182. ve 240. ayetlerini Taberi'nin yorumuyla ele almaktadır. Burada kıraatlar ve ortaya çıkardığı mevcut durum, İcma ve Ehl-i Sünnet ve ilahi akıl ile beşeri söylemler şeklinde bir kademeli inceleme vardır.

Arkun'a göre İslam dünyasında siyasi ve itikadi otorite haline gelen geleneksel Müslüman âlimler ile Avrupa ve Amerika'da otorite olan filozof müsteşriklerin aslında otoriterlik açısından birbirin-

den farkı yok, bu nedenle bu bakış açılarının dışında bir diriliş geliştirmek gerekir.⁶¹ Bunu yapabilmek için şu sorunun cevabını aramak gerekir: Yazılı kültürü olan (yani toplumlara has makullük sistemi ile kitabi bir akla sahip) ile yazılı kültürü olmayan sistemlerin mantıksal çıkarımları arasında mevcut kültürel, toplumsal, dilbilimsel ve psikolojik uyumsuzluklar meselesini günümüz okuruna nasıl inceleteceğiz? Bu konuda nasıl hassas davranmasını sağlayacağız?

Bu soru bağlamında iki ekolün de birbirinden farkı yok derken, kelamcılar ve fakihler nasslar ve kanunlar üzerinde yoğunlaşarak verili (el-mu'ti) vahyi dışarıdan gelecek bütün fikri ve kültürel saldırılara karşı korumaya çalışmışlardır. Alelacele ve büyük bir gayretle bunları uygulamakla meşgulken, çağdaş filologlar da aynı şekilde manayı üreten şartları göz önünde bulundurmuyorlar, ne yazılı ne de sözlü bağlama dikkat etmiyorlar, dolayısıyla geleneksel âlimlerle benzerlik gösteriyorlar, deniliyor. O kadar ki, yazıya geçirildikten sonra da yani müfessirlerin peygamberimizin hayatını yazan (siret) tarihçilerini ve eski cahiliye şiirini toplayanların kaydettikleri rivayetler, ilk ortaya çıktığı şartlar ve ortam göz önünde bulundurulacak şekilde incelelenmelidir. Yani sözlü aktarımda oynadığı rol ve ortaya çıkış zamanına döndürülerek bu rivayetler incelenmelidir.⁶²

59 Arkun, age, s.104. H.Salih'in dipnotu. İslamiyette dinsel makam ve hiyerarşi olmadığı için kurumsal açıdan İslamda kilise ve ruhban sınıfı yoktur, bu anlamda teokrazi de yoktur. Dolayısıyla İslamiyette siyasetin teokratik olup olmadığı sorusu gerçeği olmaktan ziyade semantiktir. Bkz. Bernard Lewis, *İslam'ın Siyasal Dili*, çev. Fatih Taşar; Kayseri. 1992, s.50-52

60 Arkun, age, s.105. Fransız ihtilalin sertliğinin nedeni belki şu olabilir: Kendini olağanüstü, mucizevi gören vahiy, ezeli, dogmatik ve ilahi tarzda yönettiğini iddia eden hükümet ve kendini devletten üstün gören Kilisenin hakimiyeti radikal ve sert bir şekilde sarıldı; ve din artık kurumlardan biri oldu. Kurumlarda insan için, insan kurumlar için değildir; düşüncesi yerleşti. Horace. M. Kalen, "Modernism" *Encyclopedia of Social Sciences*, New York.1953, c.9, s.564

61 Arkun, age, s.57.dipnot.

62 Arkun, age, s.58-59

Bize düşen zor görev, der Arkun, “Allah tarafından bildirildiği şekliyle içerik, cevher ve sabit olan mana ile mantıksal çıkarımlara dayanan açıklamalar ve uygulamalardan doğan anlamın sonuçları, izleri, etkileri arasında ayırım yapmaktır.”⁶³

Bunu yapmak zorundayız, ilgili ayetlerde geçen zira kelale kelimesinde gördüğümüz üzere, bir kavramın anlamını yüceltmek veya dini şuur açısından kutsallık kazandırmak için hikayemsi olaylar etken olmuş,⁶⁴ ya da eleştirel akıl açısından bilinci devre dışı ve işlevsiz bırakmak için bu tür alıntılar kullanılmıştır, diyen Arkun, günümüzde de durumun değişmediği kanaatinde dir.⁶⁵

Örnek metin incelemeleriyle İslam aklının eleştirisinin gerçekleştirebileceğini söyleyen Arkun’a göre, *Makasid el-Kur’an ile fakihlerin ifadesiyle Makasid eş-Şeria arasındaki ayırma dikkat çekip, mevcut farkı açığa çıkarmak, insanları küfürle itham etmekten çekinmeyen günümüz din adamlarını (ulema) önünün kesilmesine yol açacaktır.*⁶⁶

• Sonuç

Arkun’a göre, kendileri de bir insan olan yasa koyucular yani fakihler miras bilimini oluşturmak için Kur’an ayetleriyle istedikleri gibi oynama hakkını görmektedirler. Yaşadıkları toplumlara has ekonomik ve toplumsal kastlara, baskılara uygunluk arzeden bu grupların çıkarlarını, örflerini, adetlerini göz önünde bulundurarak uygulamalar yaptılar. Nisa suresinin 12. ayetigibi manevi, dilbilimsel oyunlara ilaveten nasih-mensuh ilkesini de soktular. Eşer kelale kelimesinin gerçek anlamına ulaşmak ve kıratlar meselesini kesin olarak

belirtmek zorsa da buna karşılık nasih ve mensuh ayırımını eleştirel bir analize tabii tutarak yeni bir sayfa açılabilir.

Böylece şu sonuçlara ulaşmak mümkündür:

- Fıkıhın ve tabii yargının tam olarak kaynağı Kur’an değildir, tefsir de bu vazifeyi görmektedir. Yani fakihler Kur’an’ı belirli bir tarzda okuyup yorumladılar, hükümlerine ulaştılar, yorumlarında dönemlerindeki baskın-hakim haberleri ve bilinen dil kurallarını kullandılar.

- Buradaki haberden kasıt da nüzul sebepleri ve siyer ve bunlardan hareketle ortaya konanlardır. Bunların eleştirel bir tarih bilinciyle yeniden gözden geçirilmesi gerekiyor, zira Kur’an mevcut Arap miras sistemini köklü bir değişikliğe ve tadile tabii tutmak istiyordu, oysa ortaya konan yorumlar mevcut yapıyı korumaya yöneliktir.⁶⁷

- O halde tarihsel bir olay ve olguyu ortaya çıkarmak veya yenede keşfetmeye devam ederek, Müslüman bilincinde yer eden hatta hakim olan anlayışları, kutsallıkları eleştirel tarih bilincinin süzgecinden geçirmek gerekir.

- Tarihi aydınlatmak faaliyetinin bizzat Kur’an metnine dokunmadığı tersine Arkun’un makasudu’l-Kur’an diye isimlendirdiği olgu ile Şatibi’den itibaren fakihlerin makasudu’ş-Şeria diye isimlendirdikleri olgu arasındaki farkı ortaya çıkarmaktır. Yorumlar üzerine yapılan bu eleştirel analizler, doğrudan Kur’an metnine yapılmış gibi gösterilip, küfür ile itham edilmeyi de beraberinde getirecektir, ama bunu ayrıcalıkların korumak için yaptıklarını unuttuktan⁶⁸ eleştirel okumalara devam etmek gerekir. Çünkü ilk öncü fakih ve usulcüler, va-

63 Arkun, age, s.62

64 Dünya-geçmiş-tarih bize öyküler halinde sunulur. Bunların gerçek dünyaya-geçmişe karşılık gelip gelmediğini bilmek mümkün değildir. Çünkü gerçeklik her zaman bize var olan bu anlatımlarla oluşur. Jenkins, age, s.21

65 Arkun, age, s.62-64; Haşim Salih, Psikoloji ve sosyoloji ilminin verileriyle çalışılınca bu durumda tarihsel süreklilik daha iyi anlaşılır. Özellikle Müslüman bilincin şekillenmesinde ilk dönemlerden itibaren etkili olan psikolojik yapı iyi araştırılmalıdır, der. Age, s.64. dipnot

66 Arkun, age, s.69

67 Arkun, age, s.66-67

hiy metni ile bundan kaynaklanan hükümlerin muhtevaı arasında tam bir uyumun varlığını iddia eden kutsal ve idealist şekli iyice yerleştirmek için gayret sarfetmişler ve başarmışlardı. Vahye muhatap olan öncü insanlar, İbn Teymiye'nin de söylediği gibi, dini meselelerde çözümleyici bir akıla ve güçlü bir hafızaya sahiptiler, tefsir ve tevil meselelerinde de aynı çözümleyici basirete sahip olarak hareket ediyorlardı. Biz de bütün sahabe neslinin sahip olduğu yüce akli değerleri belirten bu onurlu yorumlama tarzını benimsemeliyiz.⁶⁹

• Bunu yeniden oluşturmak mümkün diyen Arkun, mensuh diye sunulan ayetlerin Mushaf yazıldıktan sonra kesinlik kazandığını, hicretin 1. yüzyılına mahsus siyasi ve kültürel şartlar çerçevesinde Esbabu'n- Nüzul edebiyatının oluştuğunu, böylece neshin gerekçelendirildiğini (yani nasihin mensuhtan sonra indirildiğini) belirten edebiyatın yeniden bir tarihsel eleştirisinin yapılması gerektiğini belirtir.⁷⁰

• Haşim Salih bu hususa açıklık getirerek, “..(B)ir ayeti sadece belirli bir olaya has kılarırsanız, anlamını sadece ona indirgeyerek verirseniz, ayeti özelleştirirsiniz ve diğer anlamları yok edersiniz, dolayısıyla genelliği kalmaz, ya da başka bir anlamda Kur'an'ın farklı zaman ve mekanlarda ortaya çıkacak sorunlara çözüm üretme gücünü, yorum zenginliğini engellemiş olursunuz” diyor.⁷¹

• Bu nedenle, Arkun'a göre, klasik tefsir uygulamaları ile ortaya çıkan ve Kur'an ayetlerini birer kıssaya-hikaye-anlatıya dö-

nüştüren Esbabu'n-Nüzul edebiyatı, nasih-mensuh, el-hitabe, illumu'l-maani gibi ilimlerin zihinleri tasallutundan kurtulacak bir bilgi sistemi araştırmalıdır.⁷² Bu da Kur'an ayetlerinin ve surelerinin gerçekten iniş zamanına göre mi tertip edildiği sorusunu ve icma kavramının gerekçelendirme dönemlerinin araştırılmasını tekrar gündeme getirir.

• Bu hususların araştırılması pozitivist, oryantalist tarihçinin harici ve müteal bir konumdan hareket ederek belirli bir toplumu değerlendirmek, hatta denetlemek veya muhakeme etme çabaları yerine içerden okuyarak anlamaya çalışıp, bunu dini olgularla özdeşleştirme çabasıdır. Böylece *makasidu'l-Kur'an ile fakih ve müfessirlerce belirlenen ve Allahın bildirdiği gerçek-hak ilm ile tam bir uyum içinde olduğu* düşünülen ortodoksiyi ifade eden makasidu's-şeria arasındaki fark netleşecektir.

• Bu kararların fakihlerin içinde buldukları şartlar çerçevesinde ürettikleri yorumlar olduğu, sonra bunlara kutsallık perdesi geçirildiği, ehl-i kıblenin icması ifade siyle kutsal metinlere dönüştürüldüğünün farkına varılması, Müslüman bilinçleri özgürleştirecektir. Yani hareket ve eyleme **geçmesini** engelleyen, üzerinde bir baskı oluşturan tarihi ve dış baskılardan kurtulan Müslüman kişiliğini bulacak, kutsal diye sunulanlardan neyin tarihi olduğunu, zamanla oluşan tozları nasıl silkeleyeceğini bilecek, 'vahyi an' ile bunlar arasındaki örtüyü kaldıracak, “gerçek görüntü”ü kendisi araştırıcaktır.⁷³

68 Arkun, age, s.70. Benzer bir tespiti onlarca yıl önce ilk İslam filozofu Kindi'nin de yaptığını özellikle vurgulamak gerekir. Kindi'ye göre, amaçları riyaset ve din tacirliği olanlar, düşünmenin-felsefenin- büyük düşmanlarıdır. “Amaçları riyaset ve din tacirliği olanlardaki haset kiri ve düşünce ufuklarını kapayan karanlık, gerçeğin nurunu görmelerini engeller. Saldırgan ve zalim düşman durumunda olan bunlar; haksız yere işgal ettikleri kürsülere korumak için elde edemedikleri ve çok uzağında buldukları insani erdemlere sahip olanları aşağılarlar. Amaçları din tacirliği ve riyasettir; oysa kendileri dinden yoksundur. Çünkü bir şeyin ticaretini yapan onu satar, sattığı ise artık kendisinin değildir.” Bkz. Kindi, “İlk Felsefe Üzerine” Kindi: Felsefi Risaleler. çev. Mahmut Kaya, iz Yay. İstanbul. t.y. s.4-5, krş. UYANIK Mevlüt, *Din Hegomonik Bir Siyasetin Aracı Olmaz, Siyasi, Tarihi, Dini ve Kültürel Boyutlarıyla İslam ve Şiddet*, edit. Mümtaz'er Türköne, *Ufuk Kitapları İstanbul*. 2007. s.43-63

69 Arkun, age, s.97

70 Arkun, age, s.74

71 Arkun, age, 81.de dipnot

72 Arkun, age, 80..

73 Arkun, age, s.78-79