

Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce

Cilt 6: Kuzey Afrika Düşüncesi

Editor: Lütfi Sunar



Düşünce Tarihi Serisi

Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce

Cilt 6 : Kuzey Afrika Düşüncesi
Editör : Lütfi Sunar
Yayın No : 19-2
ISBN : 978-975-17-5086-0

1. Basım, 2021

Tasarım : Seyfullah Bayram
Baskı ve Cilt : XXX Matbaası
XXX

© 2020, Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı Yayınları

Bu eserin bütün hakları Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı'na aittir. Yayınevinin yazılı izni olmaksızın, kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik ya da fotokopi yoluyla basımı, yayımı, çoğaltımı ve dağıtımı yapılamaz.

Kütüphane Bilgi Kartı

Sunar, Lütfi. Ed.

Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce (Cilt 6: Kuzey Afrika Düşüncesi)

1. Basım: xii + 420 Sayfa

ISBN: 978-975-17-5086-0

1. Çağdaş Düşünce, 2. İslam Dünyası, 3. Kuzey Afrika

Muhammed Arkoun

Batı Felsefesi ile İslam Düşüncesi Arasında Bir Entelektüel¹

Fethi Ahmet Polat

Arkoun Kimdir?

Cezayir Berberîlerinden olan Arkoun, 2 Ocak 1928 yılında Kâbiliye bölgesinde dünyaya geldi (Vezûz, 1996, s. 2). Cezayir Üniversitesi Filoloji Fakültesini bitirdi. Gençlik yıllarında, daha sonra düşüncelerinin oluşmasında ciddi etkileri olan ve hayatı boyunca ortadan kaldırmak için mücadele ettiği sömürgecilik olgusuyla tanıştı. Ancak gözlerden uzak bir köyde yaşadığı için müstemleke bir ülkede tanık olunan manzaralarla karşılaşmadı (Arkoun, 2013b, s. 9). Arkoun için İslam dünyasının en önemli sorunu hep nitelikli eğitim oldu. Hurafeye ve bağnazlığa büründüğünü iddia ettiği İslam dünyasının “kurumsal hâle gelmiş ce-halet” eşliğinde kendi modernliğini gerçekleştiremeyeceğine inandığından, ömrü boyunca üstesinden gelmeyi amaç edindiği bu problemi ortadan kaldırmaya yönelik çalışmalarda bulundu.

¹ Bu makale yazarın İz Yayınları arasında neşredilen “Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur’ân’a Yaklaşımlar” adlı doktora tezinin ilgili bölümünün yeni ilavelerle gözden geçirilmiş halidir.

1956 yılında Paris'te Arap Dili ve Edebiyatı dalında yüksek lisans yaptı. Aynı üniversitenin Fen-Edebiyat Fakültesinde; “H. 4. Asırda Arap Hümanizmi: Bir Filozof ve Tarihçi Olarak İbn Miskeveyh” adlı doktora çalışmasını tamamladı (Vezûz, 1996, s. 2). Dünyanın birçok ülkesinde dersler ve konferanslar veren Arkoun sayısız danışmanlık yaptı, jüri üyeliklerinde bulundu. Yeni Sorbonne Üniversitesi II'de İslam Düşüncesi Tarihi Ana Bilim Dalında uzun yıllar hocalık yaptı. Ayrıca Londra İsmailî Araştırmalar Enstitüsü misafir profesörü, Ağa Han Mimari Ödülleri jüri üyesi, Uluslararası Hayat ve Sağlık Bilimleri Ahlak Komitesinde üyelik, Arap İslam Araştırmaları Enstitüsünde Müdürlük ve *Arabica* dergisinin bilimsel editörlük görevlerini icra etti. *Chevalier de la Légion d'Honneur* ve *Officier des Palmes Academiques* ödüllerini aldı.

İlk hanımından ayrıldıktan sonra 1990 yılında Fas asıllı ikinci eşiyile evlenen Arkoun 1995 yılında emekliye ayrılarak eşinin memleketi olan Kazablanka'ya yerleşti. Hayatının son on yılında özellikle Akdeniz ülkelerinde yaşayan farklı din mensupları arasında diyalog kanallarının açık tutulması ve Cezayir-Fas birlikteliği için kayda değer mesai harcadı. 14 Eylül 2010'da Kazablanka'da vefat etti. Bazı yazarlara göre Birleşik Fas hayalinin bir ifadesi olmak üzere vasiyeti gereği Cezayir'e değil, Kazablanka'daki Şühedâ Kabristanı'na defnedildi. Kabri meşhur romancı İdrîs eş-Şerâyibî (1926-2007) ile Fas'ın en önemli düşünürlerinden Muhammed Âbid el-Câbirî'nin (1935-2010) yanı başındadır.

Haşim Salih, vefatının ardından kaleme aldığı nekrolojide ünlü düşünüre gönderdiği son elektronik posta mesajında şunları söylediğini zikreder: “İslam dünyası asırlardır büyük mütefekkirini arıyordu. Sonunda aradığını buldu. Sen, İslam düşüncesi adına kalem oynatmış en büyük yazarsın.” (Arkoun, 2007, s. 9).

Arkoun'un Düşünce Dünyasına Giriş

Arkoun'un düşünce dünyasına giriş mahiyetindeki bu çalışma, özellikle son dönemde dinî metinlerin ele alınma biçimlerine dair gündemi bütünüyle esir alan tartışmaların Müslüman kitleler üzerinde ciddi

rahatsızlık meydana getirmesiyle aynı zamana denk geliyor. Öyle bir zaman ki akademik camianın ağdalı dille kaleme aldığı eserlerin toplumsal karşılığı neredeyse hiç yokken sosyal medya ağlarında birkaç satıra sığdırılan ya da köşe yazarlarının üç beş paragrafta özetlemeye çalıştığı girift dinî tartışmalar bütün bir toplumu derinden etkiliyor. Mezhebî, etnik, siyasi tartışmaların iç içe geçtiği bu dünyada kendine özgü düşünceleri ile öne çıkan, kimliğini ve kişiliğini saklamaksızın konuşabilen bir entelektüel olarak Arkoun incelenmeye değer bir isim olarak öne çıkıyor.

Arkoun, alelade bir düşünür değildir; Batı düşüncesinden İslam literatürüne kadar oldukça geniş bir yelpazede okumalar yapmış bir fikir adamı, toplumsal sorunlara karşı bilimsel çözümler üretme çabasında bir akademisyendir. Batı düşüncesinin yoğun etkisi altında Müslüman bir entelektüel olarak Arkoun fildişi kulesinden topluma seslenmeye çalışan biri değildir. Aksine dünyanın en nitelikli kurumlarında üyelikler yapmış, etkili makamlarda idari görevlerde bulunmuş, kadim üniversitelerde dersler ve seminerler vermiş, uluslararası çapta önemli projelere imza atmış, birçok televizyon-radyo kanalında konuşmalar irat etmiş kariyer sahibi bir insandır.

Kökene itibarı ile Berberî olan ve ömrünün azımsanmayacak bir kısmını Cezayir’de geçiren Arkoun *el-Fikru'l-Arabî* adlı aslı Fransızca olan eserinin Arapça tercümesine yazdığı takriz müstesna, eserlerinin tamamını Fransızca kaleme almıştır. Neden Arapça yazmadığı hususunda çok defa suallere muhatap olan düşünür farklı vesilelerle buna cevap vermek durumunda kalmıştır. “Arap dili bugün için ilmî yeterlilik açısından arzu edilen bir gelişme gösterememiştir. Maalesef bilim dünyasındaki kavramları takip etme ve üretme konusunda şu an oldukça geridedir.” diyen (Arkoun, 1985, s. 7; 1996a, s. 7) Arkoun, “Dil olmadan düşünce, düşünce olmadan dil olmaz. Bugün Arap dilinde birçok kavram mevcut değildir. Nedeni, Arapçanın yetersiz oluşundan değil, düşüncenin geri oluşundan yahut baskılara maruz bırakılmasındandır (bu da dile yansımaktadır). Örnek vermek gerekirse Batı dilinde modern düşünce açısından son derece normal olan *Tanrı problemi*

kavramı Arapçada seslendirilemez.” (Arkoun, 1994b, ss. 342-345) sözlerini sarf eder.

Michel Foucault (1926-1984), Jean-Paul Sartre (1905-1980), Fernand Braudel (1902-1985), François Furet (1927-1997) ve Pierre Bourdieu (1930-2002) gibi önemli Fransız düşünürlerin ciddi etkisi altında kalan Arkoun (Veledü'l-Kâbile, 2003, s. 3) eserlerini her ne kadar Fransızca kaleme almış olsa da bu çalışmalar kısa sürede Arap okuyucu ile buluşturulmuştur. Neredeyse tüm eserleri bir Arkoun şârihi de sayılan öğrencisi Haşim Salih tarafından Arapçaya kazandırılmıştır (Arkoun, 1990a, s. 365; Harb, 1995b, s. 64; Berîş, 1987, s. 14). Arkoun, başarılı öğrencisi Haşim Salih'i hem övmekte hem de *Târîhiyyetü'l-Fikru'l-Arabî* kitabının çevirisi münasebetiyle kendisi hakkında şunları söylemektedir: “Haşim Salih kitaplarımın çevirisini başarıyla yapıyor. Ancak yine de Fransızcada kullandığım birçok ıstılahın Arapça karşılıklarının tam olarak oturmuş olduğu kanaatinde değilim. Bu durumu bildiğim için mütercimim çeviri yaparken bolca notlar düşmesini istedim.” (Arkoun, 1996a, s. 9).

Hâşim Salih, yaptığı tercümelerde çok zorlandığını, zaman zaman Arkoun ile bir kavram hakkında uzun uzadıya tartıştığını, hatta bazılarına ondan ayrı düşünerek farklı karşılıklar verdiğini şu sözlerle ifade eder: “Tercümede birçok kavramı değiştirmek zorunda kaldığım oldu. Örneğin Foucault'daki *épistémé* kavramına karşılık önce doğrudan Fransızcasını Arabî harflerle yazdım. Daha sonra bu kavramı *el-man-zûmetü'l-fikriyye* şeklinde çevirdim, fakat sonunda *nizâmü'l-fikr* demenin daha uygun olacağına karar verdim.” (Arkoun 1996b, s. 17; Salih, 1993, s. 7).

Haşim Salih, Arkoun'un fikrî yapısını tanıtmada okuyuculara bir kılavuz gibi rehberlik eder. Hatta Arkoun'un fikir dünyasına giriş sayılabilecek özel bir tanıtım makalesi de kaleme almıştır. Yirmi iki sayfalık bu makale bir anlamda Arkoun'un Batı düşüncesinde istifade ettiği kaynakların dökümü mahiyetindedir (Salih, 1990, ss. 221-253). Ne yazık ki Arkoun'un eserlerinin çok azı Türkçeye tercüme edilmiştir.

Arkoun modern dönemde yaşayan bir düşünür olsa da kendisini modernizmin sorgusuz nakilcisi gibi görmez. Çünkü ona göre akılcı düşünce belli bir dönemin ya da toplumun inhisarında değildir. Aksine akılcı düşünceyi tesis edecek paradigma arayışları tüm uygarlıkların tarihinde var olagelmıştır. Esasen bir düşünceyi temellendirme ve o temel üzerinde sonuca ulaşmayı mümkün kılan usuller koyma kaygısı, aşına olduğumuz bir entelektüel çabadır. İslam tarihinde ulema inandıkları doğruları savunan, dini anlamada temel ilkeler babında iş görebilecek esasları tahkim eden ve usulün belirleyiciliğini öne çıkaran eserler yazarak kendi ekollerini kurmuşlardır. Örneğin İmam Şâfiî'nin *er-Risâle* adlı eseriyle yapmaya çalıştığı şey budur. Aynı amacı gerçekleştirmek üzere İbn Teymiyye *siyaset-i şeriyye*, Şâtıbî *mekâsdu's-şerîa* kavramlarını geliştirmişlerdir. Bu durum Şii dünyanın uleması tarafından da benzer yöntemlere çözülmüştür. Küleynî *el-Kâfi*, İbn Bâbeveyh ise *Men Lâ Yehduruhü'l-Fakîh* eseriyle mezhebin esaslarını belirlemeye gayret etmişlerdi (Arkoun, 2013a, s. 7). Arkoun da dinin doğru anlaşılmasına yönelik temel ilkeler belirleme noktasında kendisini modern bir fikir işçisi olarak tanımlar.

Arkoun'un özellikle beşerî bilimlerde ele aldığı konularla ilgili derin tahlilleri, referans olarak hassas biçimde atıfta bulunduğu kaynaklar ve bu kaynaklardan velût biçimde istifade etmesi, birçok farklı bilimsel alt yapılarla dair uzun okumalar yapmış bir entelektüel portresi ile karşı karşıya olduğumuzu gösterir. Fakat o kendisini belirgin biçimde analitik tarihçi olarak tanımlar. Bu sebeple onu felsefeci olarak görenler yanılığın içindedir (Arkoun, 1990b, s. 323). "Felsefî düşünceye ve felsefe geleneğine muttali olsam da mesleğimi asla felsefeci olarak tanımlamak istemem. Yöntemim, klasik oryantalizmin yaptığı gibi sadece bilgileri derleyip toparlamak, bilahare tasnif etmek değildir; aksine derlenip toparlanmış bu malumatı ve materyali derinlemesine analiz ederek makul bir sonuca ulaşmaktır" (Arkoun, 2011, s. 379-380). Ona göre teolojik çerçeveyi analizlerinin esası tayin eden, geçmişini analiz yeteneğinden yoksun bir bakış açısıyla okumak, insanı tarihte kör ve sağır bırakır (Arkoun, 1990b, 363-364). Bu sebeple Arkoun geçmişini

salt felsefi değerlendirmelere konu edinen ve kitap başlıklarına “nakd/tenkit” isimlerini uygun gören Immanuel Kant (1724-1804) ve Sartre meseleleri filozofça ele almışlardır. Oysa bir tarihçi olan François Furet eserine “düşüncenin tecdidi” demeyi uygun bulur. Bir felsefeciden farklı olarak tarihte düşüncenin izini süren bu yaklaşım, meselelerin tarihsel etkileşimlerini somut biçimde görmek gibi araştırmacıya son derece yararlı bir yöntem kazandırır (Arkoun, 1989, s. 5).

Tarihte düşüncenin izini süren Arkoun’un metodolojik açıdan Foucault’nun *Kelimeler ve Şeyleri* ile *Bilginin Arkeolojisi* kitaplarından etkilenmiştir. Nasıl ki Foucault bilginin oluşumunda dönemin ve geçmişin bilimsel yapısının, mevcut iktisadi, siyasi ve kültürel etkilerin önemi- ne vurgu yapıyor ve bu ilişkileri bir düzenin arkeolojisini yapar gibi inceliyorsa Arkoun da bu yöntemi İslam düşüncesinin temel referanslarına ve parametrelerine ulaşmada kullanır. Foucault biyoloji, iktisat ve arkeoloji gibi bilimlere inceleyerek bunlar arasında örtük bir ilişki olduğunu ve bunun ortaya çıkarılmasıyla belki de bugüne kadar hiç ortaya çıkarılmayan bir düşünce örgüsüne, yani *épistémé* dediği şeye ulaşabileceğini savunmuştu. Benzer şekilde Arkoun da klasik İslamî bilimlere bu çerçeveden okuyarak bir İslamî Epistemoloji teorisi yakalamaya ve modern bilimlerle kıyaslamalara giderek bunun tanımını ve sınırlarını belirlemeye çalışmıştır (Arkoun, 1989, 3 numaralı dipnot).

Arkoun’un İslam düşüncesine dair çalışmalarında tarihçi kimliği kadar belirgin olan ikinci disiplin ise dilbilimidir (Arkoun, 1989, s. 22). Yüzeysel bir Arkoun okumasıyla dahi onun bir tarihçi ve filolog gözüyle İslam’ı okuduğu görülecektir (Kurt, 1995, s. 7). Her modern yorumcu gibi Arkoun’un da ısrarla dil üzerinde durması, hedef olarak ortaya koyduğu modern bir İslam okuması için dilin vazgeçilmez enstrüman olması hasebiyledir. Ancak ona göre Arap dilinin mevcut hâli 1400 yıllık ortodoksi birikimi ile maluldür. Bu sebeple yenilenmeye ve düşünmeye engeldir. Bugün sürrealist şairlerin yaptığına benzer şekilde dili özgürleştirmeli, onu geleneğin kapanından kurtarmalıyız. Çünkü Arap dilini yeniden yapılandırmadan, kalıplarını ve içeriklerini yenileyip genişletmeden ve maziye pragmatik bir seçme işlemine muhatap

kılmadan nasları gerçek anlamlarıyla kavramak mümkün olmayacaktır (Arkoun, 1990a, s. 176).

Arkoun kendisini klasik felsefecilerin metodundan ayrı tuttuğu gibi klasik oryantalistlerin metotlarından da ayrı tutar. Ona göre oryantalizmin İslam'a yaklaşım biçimi *yapı bozumcudur* ve sonuçları itibarı ile ne yazık ki olumsuzdur. Çünkü Müslümanların sıkıntıları müsteşriklerin çözmek zorunda olmadıkları; buna ihtiyaç da hissetmedikleri bir konudur. *Oryantalizm*, bir laboratuvar ortamında incelediği İslam toplumlarının ve İslam düşüncesinin en detay meselelerini ortaya koyabilmiş, ancak bu verileri analiz edip yorumlama noktasında başarısız olmuştur. Oryantalistlerin bu kısır ve taraflı yaklaşımları sebebiyle Arkoun -doktora savunmasında belirttiği üzere- Regis Blachere (1900-1973) gibi birkaç isim müstesna çok az müsteşrikten istifade etmiştir (el-Hasen, 2012, s. 58). Ona göre bu menfi oryantalistik tutum klasik İslam düşüncesi adına geride sadece bir enkaz bırakmıştır. Oysa bu metot yapıbozumculukla kalmayıp alternatif öneriler getirebilseydi o zaman çok daha başarılı sonuçlar alınabilir; İslam düşüncesinde ölü yapılarla canlı yapıların varlığına yakından muttali olunabilirdi (Arkoun, 1990c, s. 118).

Arkoun oryantalizmin bu yıkıcı çabasına *İslamoloji* adını verir (Arkoun, 1997, s. 57). Ne var ki klasik İslamoloji onun nazarında yalnızca Batı'nın İslam üzerine söylediği bir sözden ibarettir ve kabaca ifade etmek gerekirse oryantalistler klasik metinleri sadece filolojik bir gözle inceleyip yayımlamakta, eleştirel bir gözle analiz etmeye yanaşmamaktadırlar (Arkoun, 1997, ss. 57-58; 1990c, s. 183). İşbu sebeple oryantalizm İslam düşüncesi için yol gösterici olamamakta, Müslüman ilim adamları tarafından hüsnükabul görmemektedir. Ancak (1) yazısız halklarda İslam'ın sözlü geleneğini; (2) yazılı halklarda bile yazılmamış ve söylenmemiş şeyleri; (3) yazılmamış, ama konuşulmuş yaşanmışlıkları; (4) İslam'ın temsili olmadığı söylenen yazılı ifadelerini; (5) dinî ya da din dışı alanlardaki, kurucu göstergesel sistemlerini (Arkoun, 1997, ss. 58-59) ihmal etmeyen bir İslamolojinin hem bilim açısından hem de toplumların birbirlerini tanıması adına sayılamayacak faydaları olacaktır.

Arkoun'un *klasik oryantalizme* (İslamoloji) alternatif olarak önerdiği *uygulamalı İslamoloji*, Fransız etnograf Roger Bastide'nin (1898-1974) *uygulamalı antropoloji* kavramından mülhemdir. O, bu inceleme tarzının İslam düşüncesini tanımada son derece etkin olacağına ikna olmuş görünmektedir. Bu yüzden "Elimde imkân olsa tüm araştırmacıların önceki metinleri evvela tahkik, daha sonra modern bilimler açısından tahlil etmelerini sağladım." demektedir (Arkoun, 1987b, s. 14). Bastide, coğrafi açıdan yalnızca Brezilya'yla ilgilenmiş olsa da Arkoun bu kavramdan, kültürel melezleşme ve kültürel etkileşim araştırmalarında istifade etmiştir (bk. Kersten).

Arkoun, bugün İslam dünyasında fikri hür, vicdanı hür entelektüellerin özgürce tartışabilecekleri sosyokültürel şartların bulunmadığının altını çizer. Bu uygunsuz durum, teorik her tartışmayı *reel politik* alanına çekmekte ve salt bilimsel faaliyetler bir süre sonra kitlesel ayaklanmalara ve hatta şiddet eylemlerine evrilen bir yapıya dönüşmektedir. İslam toplumlarında *din ve dünya* kavramlarının doğru şekilde anlaşılması en hayati sorun olduğu için üzerinde en çok durulması gereken kavram *laiklik*dir (Arkoun, 1993b, s. 12).

Arkoun'un İslam toplumları için uygun bulduğu laiklik anlayışı, kanlı mücadeleler sonucunda toplumsal zemin bulmuş, katı ve ayrıştırıcı Fransız laikliğine benzemez (Arkoun, 1995a, s. 17). Bu talihsiz tevarüs nedeniyle İslam düşüncesi, dini radikal anlayanlar (dinciler) ile laikliği radikal anlayanlar (laikçiler) arasında sıkışıp kalmıştır (Arkoun, 2007, ss. 63-64). Oysa *laiklik*, hakikat iddiasının hiç kimsenin tekelinde olmadığını gösteren bir ruhtur (Arkoun, 1993a, s. 10). Bu ruh hem Kur'an'da hem de Medine tecrübesinde mevcuttur (Arkoun, 1996b, s. 182). Ancak devletin farklı din mensuplarına yaklaşım tarzını yansıtan tarafsız, mesafesiz ya da eşit mesafeli yaklaşımını anlatan *laiklik* (*laïcité*) doğru bir tercih olsa da katı bir ilkeye dönüşen ve toplumları belli değerler düzenine metazori itaat etmeye zorlayan *laikçilik* (*laïcisme*) kötüdür (Arkoun, 1990c, s. 206). Nitekim Kıta Avrupasının karşılıklı uzlaşmaya dayalı olarak tanımlanan Anglo-Sakson laiklik anlayışı başarılı biçimde uygulanagelmiştir.

Arkoun'a göre laiklik yalnızca Batı'ya özgü bir idare tarzı da değildir. Esasen İslam dünyası Arkoun'un "kurucu ve üretici dönem" dediği ilk dört asırda bu ruhu Mu'tezile sayesinde yakalamıştır (Arkoun, 1987, s. 158; 1990a, s. 185; 1993a, s. 60). Kurucu dönemde İslam dünyasını yaygın biçimde etkisi altına alan akılcı gelenek daha çok itizâlî, felsefi ve edebî akımların egemen olduğu fikrî hareketlerde kendine yaşam alanı bulmuş (Arkoun, 1987a, s. 259), ne yazık ki sonraki bin yıllık dönem kahir ekseriyetle bağnaz düşüncenin kaynağı ortodoksiye teslim olmuştur (Arkoun, 1984, s. 125). Sonraki yüzyıllarda nadiren rastlanan ve sönmekte olan bir kibrit çöpünün son şeraresi gibi parlayıp sönen bilimsel ve akılcı yaklaşımlar da Arkoun'a göre İbn Rüşd, İbn Haldûn ve Şâtıbî'den sonra İslam dünyasından bütünüyle el etek çekmiştir (Arkoun, 1999, s. 163). Dolayısıyla İslam'ın en yalın, en özgün ve en yaratıcı haliyle yaşandığı İslam dünyasının bu en parlak dönemleri sadece hatıralarda kalmıştır.

Arkoun'un Batı dünyasının entelektüel ve akademik mirasına yaklaşımı ve bu mirastan istifade etme biçimi kendi içinde oldukça tutarlıdır. Ona göre Batı er ya da geç karşı karşıya gelmemiz ve baş başa verip ortak bir gelecek kurmak için el sıkışmamız gereken güçlü bir medeniyettir. Önyargıların sırası değildir (Arkoun, 1990c, s. 197; 1992a, ss. 326-327; 1994b, s. 224). Kaldı ki hem İslam dünyası hem de Batı aynı ortak dinî mütehayyellerden beslenmektedir. Aralarındaki tek fark sosyo-kültürel ve ekonomik açıdan iki medeniyetin kendilerine özgü yapılarının olmasıdır (Arkoun, 1992b, s. 11). Nitekim Müslüman bir entelektüel olmasının verdiği sorumlulukla Arkoun da Batı'nın İslam ve Müslüman imajının olumsuz olduğunu, bunun da Müslümanlar açısından rahatsız edici olduğunu dile getirir (Arkoun, 1987b, s. 12).

Batı'nın Arkoun açısından önemi, modernleşmenin bu asırdaki temsilcisi olduğu içindir. Kendisine, "Niçin hep Batı'yı örnek veriyoruz? Önce kendimizi tanısak olmaz mı?" diye sorulduğunda Arkoun'un cevabı şu olur: "Evet, önce kendimizi tanıyalım, fakat bu yetmiyor; zira biz kaçınılmaz biçimde -yolu Batı'dan geçen- modern bir süreçte yaşıyoruz." (Arkoun, 1990b, s. 266). Arkoun her ne kadar İslam toplumlarına

vereceği müspet katkıları olacağına inansa da modernizmin hegemonik yapısına şiddetle karşı çıkmaktan geri durmaz (Arkoun, 1999, s. 162-163; Binder, 1996, s. 266). Ona göre modernleşme süreci eleştiriye açıktır. Ancak Batı dünyası ile yüzleşmeden ve karşılıklı etkileşime girmeden yerli modernleşmeler de gerçekleştirilemez. Çünkü İslam düşüncesi günümüzde insan hakkında modern bir felsefe üretebilecek düşünsel ve kültürel araçlara, özgürlüklere ve sosyal çevreye sahip değildir. O sebeple insanı merkeze alan, dinin ruhani yönüne saygı duyan ve insani her tür üretimi değerli gören bir hümanist yönelişin düşünme süreçlerimizi yönlendiren başat unsur kılınması Arap-İslam düşüncesinin gidermek zorunda kaldığı en büyük eksikliğidir (Bû Vatîb, 2010; Arkoun, 2011, s. 9).

İslam dünyasında insanı merkeze alan bir düşünce kanalının açılması gerektiğine dair baskısı fazlasıyla hissedilen sosyokültürel ve entelektüel bir ortam söz konusu olsa da bu potansiyelin gerçeğe dönüştürülmesi için almamız gereken çok yol vardır. Örneğin okur kitlesinin ufkunu açacak kitapların yayımlanması konusunda hala ciddi sıkıntılara sahibiz. Basılı eserlerin yüksek fiyatları, Avrupa'da neşredilen önemli çalışmaların ekonomik güçlükler sebebiyle Arap ülkelerine intikal ettirilememesi, son olarak baskıcı yönetimlerin ya da Batı kökenli her çalışmayı oryantalist ideolojinin misyonerleri olarak yaftalayıp inkara ya da ilgisizliğe mahkûm eden bağnaz kesimlerin dayattığı kitaplar dışında eser üretilmemesi, İslam dünyasında fikrî gelişimin önünü tıkayan sebepler arasındadır (Arkoun, ts, s. 18). Acı olanı, İslamî ilimleri çalışmak üzere kurulmuş bulunan üniversitelerimizin ya da enstitülerimizin de henüz bu düzeyde çalışmalara imza atacak yetkinlikte olamayışlarıdır. Birçok üniversitede bugün bile şer'î ilimlerin dışındaki ilimlere değer verilmemektedir (Arkoun, 1992a, s. 177). İki asırdır yaşamakta olduğumuz modernizm süreci İslam ülkelerinin semtine dahi uğramamıştır (Arkoun, 1990a, s. 188).

İnşa etmeye çalıştığı düşünce dünyasına dair kendine has bir dil oluşturmak ve takipçilerini özlemini çektiği hedeflere bu dil üzerinden ulaştırmak, her düşünürün öncelikli hedefidir. Arkoun da böyledir.

Her ne kadar çok sayıda eser vermiş ve İslam düşüncesinin farklı alanlarına dair pek çok tartışmayı ele almış olsa da onu tanımamızı kolaylaştıran şahsına özgü kavramlara ve bu kavramların gölgesinde yürütmüş olduğu -ki bunların sadece en önemlilerine temas edilecektir- tartışmalara vâkıf olmadan Arkoun'un düşünce dünyasına girmek kolay değildir.

Arkoun'un Referans Kavramları

İslamî Akıl

Arkoun "İslamî akıl" kavramına ve bu kavramın eleştirel gözle incelenmesi çalışmalarına 1970 yılında yazmış olduğu "Kur'an'ı Nasıl Okunmalı?" (Arkoun, 1995b, ss. 81-113) adlı otuz iki sayfalık makalesiyle başladı (Vezûz, 1996, s. 14). Onun bu tercihi bilinçli bir tercihti. Çünkü bütün fikrî mesaisini harcayacağı "İslamî aklın eleştirisi" tartışmalarına bu kapıdan girmesi gerektiğini en çok da o biliyordu.

Arkoun'a göre Kur'an-ı Kerim'de "İslam" kelimesi etimolojik anlamıyla *iman* kavramından daha fazla tekrar edilmekteydi. Vahyin nazil olduğu dönemde Arap dilinde mütedavil biçimde kullanılan "İslam" kelimesi "Kul ile Allah arasındaki özel, manevi bağ" anlamına gelirken daha sonraları hepsi de tarihi birer olgu olan "inanç, anlayış, sistem ve örnek yönetim" gibi anlamlara çekilmiştir. Kökü itibarıyla ruhi bir duruma işaret eden bu kelime konjonktürel durumlara angaje edilerek zengin anlam dünyasından soyutlanıp fakirleştirilmiştir. Üstelik sadece Sünnîler değil, Şiiiler de bu kelimeyi asıl anlamından uzaklaştırmıştır (Arkoun, 1994b, s. 244).

Arkoun'a göre *akıl* dediğimiz şey kimilerinin sandığı gibi Müslümanlara zimmetlenmiş bir değer değildir; bilakis her toplum bu değeri elde edebilir. Buradaki farklılık sadece var olan "akıllardan" birisinin belirginleştirilmesidir ki o da baştaki *İslamî* kavramıdır (Arkoun, 1991, s. 18). O hâlde bu kavram, pratiği ile birlikte koca bir medeniyeti ifade etmektedir.

Peki, “İslamî akıl” tamlamasının içi ne ile doldurulacaktır? Ona göre İslamî aklın eleştirisine diğer akılcı hareketlerden, özellikle Aydınlanma Çağı’nın akılcılığından hareketle girilebilir. Bunun için evveleminde dine antropolojik bir gözle bakmayı esas almalıyız. Böylece her üç kitaplı din için de hâkim teolojik söylemler artık yerini akılcı söylemlere bırakacaktır. Ancak burada hemen belirtelim ki Arkoun’un akılcı yaklaşımları Hasan Hanefî’nin ve Bultman’ın Kutsal Kitab’a uyguladığı akılcı okumadan farklıdır (Hanefî, 1997, s. 40). Arkoun bilgi açısından hem akılcı hem de muhayyileye dayalı geleneğin stratejik bir önemi haiz olduğunu vurgulamakla salt bir akılcı olmadığını ortaya koymuştur (Arkoun, 1992a, s. 88). Kendisi, Bultman’ın mitleri rasyonalist, tarihselci, pozitivist bir bilgiye indirgemesini tenkit eder. O, mitik bilinç üzerinde Kur’an’ın oluşturduğu çoğulcu, değişebilir ve kapsayıcı bir aklın kurulmasından yanadır (Arkoun, 1999, s. 52).

Arkoun ne Kant’ın *Pratik Aklın Eleştirisi* ile *Saf Aklın Eleştirisi* kitaplarında yaptığını yapar ne de J. P. Sartre’nin *Diyalektik Aklın Tenkidi* kitabında sadık kaldığı metodolojiyi benimser. Ona göre her iki düşünürün de yöntemi tamamen felsefidir. Bu önemli isimler meseleleri bir tarihçi gözüyle değerlendirememiş, işin özellikle pratik kısmında eksik kalmışlardır. Arkoun bu yüzden onların tenkit metodunu dikey, kendi metodunu ise dikey ve yatay uzantılı görür (Arkoun, 1989, s. 11).

Arkoun’a göre İslamî ilimler sadece modernizmin verileri ışığında değil, aynı zamanda postmodernizmin felsefi temellerine de yaslanarak kritiğe tabi tutulmalı ve İslam dünyasında hemen hepsi de son dönemde ortaya çıkmış bulunan *fert*, *vatandaş* ve *birey* kavramları bu bakış açıları eşliğinde ele alınmalıdır (Arkoun, 1993b, s. 21). Ona göre İslamî aklın postmodernizmle olan ilişkisini de şu aşamalardan geçerek kurabiliriz:

1. Birey olarak insanın dinde ifade ettiği “ruh ve bedeni ile bir bütünün iki parçası” gerçeği göz ardı edilmemelidir. Bu gerçek, postmodernizmin tanımladığı “Özgürlükleri olan ve başkasının özgürlüklerini tanıyan.” birey ile karşılaştırılmalı ve yeni bir senteze gidilmelidir.

2. Kişilerin temel hakları ve özgürlükleri tanınmalı, demokrasinin verilerinden istifade edilmelidir.
3. Son olarak postmodernizmin gerektirdiği ölçülerde ve Arap-İslam topluluklarının yapısı göz önünde bulundurularak demokratikleşmeyi sağlayacak her türlü fikir alışverişi sağlanmalıdır (Arkoun, 1993b, s. 22-23).

Arkoun İslamî aklın eleştirisi tartışmalarında “İslam” ile “İslam olgusu”nu, “Kur’an” ile de “Kur’an olgusu”nu özenle ayırır. Onun nazarında bu ayırımı başarabilmek sanıldığı kadar kolay değildir. Maalesef İslam düşünce geleneğinde bu iki olgu birbiriyle karıştırılmış ve bunlar sıklıkla birbirinin yerine kullanılmıştır (Arkoun, 1985, s. 299; 1990c, s. 12, 56, ss. 66-67; 1996b, ss. 72-73). Oysa Kur’an bağlamında düşünüldüğünde *müteâl* olan *vahiy* ile *tüketilen vahiy* arasında mahiyet farkı vardır (Arkoun, 1993b, s. 93). İlki bütün somut ilgilere azade iken sonraki birincisinin somut kalıplara dökmeye çalıştığımız hâlidir. İkisinin aynı şey olduğunu söylemek şöyle dursun, birbirlerine yakın oldukları dahi iddia edilemez (Arkoun, 1990b, s. 24). Tüm bu hakikatler Arkoun’a göre sosyolojik açıdan doğal bir akışa, bir değil birçok islam’ın varlığına işaret eder (Arkoun, 1993b, s. 4). Bugün harcıalem biçiminde kullanılan *İslamî kimlik* kavramı da ortak bir kimliği ifade etmemekte, yalnızca sosyokültürel görüntüyü yansıtan bir slogan işlevi görmektedir (Arkoun, 1983a, s. 171).

Arkoun’a göre bugün sosyolojik anlamda birden fazla islam olgusu bulunsa da Müslümanlar olarak din anlayışlarımız Kur’an’ın düşünen toplumlarına uyan anlayışlar olmaktan ziyade model olarak dondurulan ilk İslam söylemi üzerinde şekillenen ve çoğunlukla sahabe uygulamalarına dayanan yapılardan ibarettir. Dolayısıyla yaşadığımız birçok düşünsel sorun, dinin kendisinden ya da dinin asli kaynaklarının cesaretlendirdiği hür düşünce bağlamında şekillenen tercihlerden değil, bizim tutsak akıllarımızla kurguladığımız din anlayışlarından kaynaklanmaktadır (Arkoun 1994a, s. 61). Doğrusu ilk bakışta Arkoun’un bu tür tenkitlerini dinin özünden çok din anlayışlarına yönelttiği

düşünülebilir; ancak durum hiç de öyle değildir. Çünkü sahabi uygulaması olduğu söylenen pek çok konunun doğrudan Hz. Peygamber'i (s.a.v.) ilgilendiren yönleri vardır. Bu sebeple "Arkoun'un hedefleri Kur'an'ın ve sünnetin bizatihi özüne kadar gider." iddiasında bulunan yazarlar bütünüyle haksız sayılmaz (Aktay, ts., s. 23). Nitekim bizzat Arkoun'un kendisi dinin toplumsal bir üretim mi yoksa toplum üstü bir olgu mu olduğu konusunun İslam dünyasında tartışmaya açılmasını eleştirir. Ona göre bu konu İslam dünyasında "düşünülemez" alanına terk edilmiştir. Oysa klasik düşünce dinin toplum üstü bir olgu olduğuna mutlak iman ederken modern sosyal bilimlerin dinin toplum tarafından oluşturulduğunu ileri sürer. Arkoun, "Yanlış anlaşılmasın, ben de dinin toplumsal bir ürün olduğunu düşünmüyorum. Ne var ki bu konuyu bir İslam ülkesinde tartışmaya açamazsınız; çünkü Müslümanların mevcut epistemolojik sınırları buna elverişli değildir. Oysa geçmişte ulema Allah'ın sıfatları hakkında dahi özgürce konuşabiliyordu. Buradan da bir kez daha anlıyoruz ki işe modernizmden başlamak gerekiyor." diyerek sözlerini yumuşatmaya çalışır (Arkoun, 1990b, s. 61). Doğrusu onun bu beyanını bir kenara not etsek bile eserlerinde ortaya koyduğu perspektifin dinin temellerini sorgulayan tarihselci bakış açısından çok da farklı olduğunu söyleyemeyiz.

İslamî aklın eleştirisi kavramına ilaveten Arkoun'un gündeme getirdiği bir başka kavram da ilk zamanlar "Medine Tecrübesi" olarak ortaya çıkan, ancak zamanla ulemanın elinde "Medine modeli"ne dönüştürülen tarihsel tecrübedir (Arkoun, 1991, s. 18; 1999, s. 16). İslam'ın çekirdek topluluğu tarafından hayata geçirilen Medine tecrübesi, Arkoun'un sonraki tüm çalışmalarında "İslamî akıl" kavramının dayandığı temel argümanlardan birini oluşturacaktır. Arkoun bu tecrübenin sonraki dönemde geçmişi kutsallaştıran bir bakış açısıyla idealize edildiğini, uydurma birçok rivayetle desteklenen bu mukaddes dönemin örnek alınması artık imkânsız olan bir modele dönüştürüldüğünü ileri sürer (Arkoun 2007, s. 93-95).

Arkoun'a göre İslamî aklın sadece bir döneme ya da mekâna özgü olduğu da söylenemez. Aksine Hanbelî Aklı, İsmâîlî Aklı, Hâricî Aklı,

Felsefî Akıl, Mu'tezilî Akıl gibi İslam dünyasında pek çok akıldan bahsedilebilir. Bu akıllar bir tek sisteme mensup olmakla birlikte içinde doğup yaşadıkları tarihsel ve kültürel sistemlerin parçasıdır ve bu sebeple tarihseldirler. Yüzeysel bir yaklaşımla ele alındığında birbirleriyle çatışan, çekişen ve farklılık arz eden yapılar olarak karşımıza çıkabilseler de yakından bakıldığında bu ayrılıkların sadece kabukta olduğu, özde aynı temel paradigmalardan beslendiği müşahade edilecektir (Arkoun, 1989, ss. 8-20). Hatta bu düşünceler kitlesel etkileri ve desteği bakımından zamanla birbirlerinin yerine de geçebilirler. Örneğin akılcı düşüncenin temsilcileri Mu'tezilîler iken ve dönemin halifesi de bu düşüncüyü destekliyorken Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) karşıt yaklaşımı bütünüyle ortadan kaldırılamamıştır. Çünkü o dönemde Ahmed b. Hanbel tabiri caizse kitlelerin, halifeye karşı sessiz muhalefeti temsil eden kamuoyunun vicdanı konumundaydı (Arkoun 2007, s. 80).

Arkoun filozoflarla usul ulemasını aynı kefeye koymaz. Çünkü filozoflar her şeyi Kur'an ve sünnet çerçevesine yerleştirmek isteyen usul ulemasına karşın hiç olmazsa bazı konularda daha özgür hareket edebilmiş ve mesela âlem anlayışında Kur'an'ı ya da sünneti nazar-ı itibara almadan Aristo fiziğinden yararlanabilmişlerdir. Zaten İslam düşüncesinde akılcı damarın gelişiminde genel anlamda olumlu katkılar sunanlar da filozoflar olmuştur (Rafrâfî, 1989, s. 85)

Teorik Safha

Bu safhayı açıklamak üzere Arkoun yetmişli yıllarda yükselmeye başlayan iç burkucu İslamcı hareketlerle ilk beş asırda şahit olunan göz kamaştırıcı İslam tecrübesine dikkat çeker. Bu karşılaştırma bize hem geçmişin o ihtişamlı günleri nasıl yakaladığını hem de günümüz İslam dünyasının niçin içler acısı bir durumda olduğunu gösterecektir. Ayrıca bu karşılaştırma her iki dönemin *din, vahiy, nübüvvet, Allah'ın varlığı, kelimullah* gibi çözüm getirilememiş ortak problemlerini görebilme fırsatı da verecektir (Arkoun, 1983b, ss. 40-41).

Arkoun'un bundan sonraki önerisi bu kompleks hâle gelmiş akıl tutulmasının nasıl ortadan kaldırılabileceğine yöneliktir. Hemen her eserinde gündeme getirdiği önerilerini burada da tekrarlar:

Arap-İslam ülkelerinin akademik kurumlarında insan ve toplum bilimlerinin olmayışı buraları fikrî ve kültürel sahayı tanımayan, toplumu ve tarihi yönlendiren etken ve üretken güçlerin farkında olmayan, dil bilimindeki gelişmelerden ve bunun insan bilimlerinde meydana getirdiği yeniliklerden bihaber ve diğer dinler ya da kültürler özelinde değişik toplumların yaşadıkları tecrübelerin özeti olan antropolojik araştırmalara ilgisiz mukallit ulemanın kanaat önderlerine dönüşmesine neden olmuştur. Bu kişiler Kur'an ayetlerini, Peygamber ve sahabe sözlerini [popülistçe] kullanarak İslam'ın her zamana ve mekâna hitap ettiğini savunan evrenselci bir söylem geliştirmişlerdir. Hâlbuki Kur'an'ın getirmiş olduğu antropolojik yapı ile 1400 yıl önceki Arap topluluğu uyum arz ederken bugün insanlık çok daha farklı antropolojik yapılar sergilemektedir. Ne yazık ki İslamî akıl bu farkı görememiş ve İslam'ın bir defada ve bütün insanlık için gerekli tüm ilke ve esasları vaaz ettiğine inanmıştır. (Arkoun, 1983, s. 41)

Doğal olarak bu akıl tarihin bir kesitinde ortaya konan söz konusu insanlık tecrübesinin bütün zamanlar ve mekânlar için aynıyla uygulanabilen bir model olduğunu bizlere dayatmıştır.

Arkoun'a göre bu sorunun çözüm yolu, Câbirî'nin de önerdiği gibi geçmiş İslam bilimlerini usullerinden başlayarak yeni bir gözle okumaktan geçmektedir. Bugün geçmişi bütün efsanelerden ve kutsallaştırmalardan arındırmak, akla tam bir özgürlük vermek ve hangi dinden, mezhepten ve kültürden olursa olsun insanları önemseyen bir epistemoloji geliştirmek şarttır. Üstelik bunu gerçekleştirmek için her türlü ideolojik duruştan ve tavırdan uzak durmak da temel ilke olmalıdır (Arkoun, 1983, s. 42).

Pratik Safha

Bu safhada Arkoun'a göre şu adımlar atılmalıdır: Tüm okullarda müfredat ıslah edilmeli, merkezler kurmak suretiyle insan ve toplum bilimleri Arap-İslam topluluklarında uygulamalı olarak işlenmeli, araştırma programları açılmalı, dünyanın her tarafındaki yazma eserler

toplanarak tahkik edilerek arşivlenmeli, bilimsel araştırma sonuçları bültenlerle tüm dünyaya duyurulmalı, bilimsel toplantıların adedi artırılmalı, bilaistisna tüm İslam dünyasında özgür bir araştırma ortamı sağlanmalı ve son olarak İslam toplumlarında uluslararası bilim kuruluşlarıyla iletişimi sağlayacak bir organizasyondan sorumlu üst kuruluşlar teşkil edilmelidir (Arkoun, 1983, s. 43).

Doğrusu İslamî aklın eleştirisi, geleneksel açıdan ciddi rahatsızlıklara sebep olacak argümanlar içermektedir. Bu açıdan en riskli alan, nakil geleneğinin İslam düşüncesindeki rolünü önemsiz gören eleştirilerin İslam toplumunda sebep olabileceği aşırı tepkilerdir. İslamî aklın eleştirisi söylemi, naklin çizdiği sınırların dışına çıkamayan İslam düşüncesinin giderek donuklaştığını ve bu sebeple artık herhangi bir düşünce üretmez hâle geldiğini iddia eder. Buna bağlı olarak dünyada olmuş ve olması muhtemel tüm problemlerin ilahî kelâmında içkin olduğuna inanan müminler, bütün çabalarını bu metin içerisinde yakalanmayı beklenen anlamları bulmaya hasrederler. Arkoun'a göre seçeneğin tek çıkış yolu olduğuna inanmak, aslında bir mümini sadece Kur'an-ı Kerim'i tanıma çabasına mahkûm etmek, Kur'an'dan bağımsız herhangi bir düşünce üretilmesini imkânsız hâle getirmekle eş anlamlıdır.

Düşünülebilir, Düşünülemez ve Düşünülmemiş

Arkoun'a göre dört türlü İslamî söylem vardır:

1. Şu anda büyük ölçüde hâkim olan ve baskısını siyaseten hissettiren, mitik bilincin etkisindeki söylem.
2. Dini sadece klasik metinlerin aydınlatılması ve açıklanmasından ibaret gören düşünce.
3. Tarihsel ve filolojik yöntemi eksik uygulayan oryantalist düşünce.
4. Nasları insan bilimleri ışığında anlamak gerektiğini savunan söylem (Arkoun, 1996b, ss. 17-18).

Arkoun'a göre her toplumsal geriliğin ardında yatan temel neden düşünsel kusurlardır (Aktay, ts., s. 23). Entelektüelin düşünce dünyasını

sorgulamayı öncelikli hareket noktası kabul etmesinin sebebi de budur. Onun İslam düşüncesine uyguladığı yukarıdaki tasnif de aslında bu inancından kaynaklanmaktadır. Arkoun, olgu yerine düşünceyi ön-çeleyen bu yaklaşımı sebebiyle İslam dünyasındaki Marksist düşünürlerin birçoğundan ayrılır.

Arkoun'a göre yoruma açık olan ve sınırlamaya tabi tutulamayan alan "düşünülebilir" alandır (Arkoun, 1987a, s. 166-167). Kur'an bu alan için müminlere sonsuz bir özgürlük sunar. Bunun karşısındaki alan ise hiçbir şekilde özgür düşünceye izin vermeyen "düşünülemez" alandır. Bu alanın sınırları içine hem gaybi konular hem de ideolojik fikirler ve akıl yürütmeler girer (Arkoun, 1987a, ss. 166-167). Vahiyden önceki Arap toplumu için tek tanrıcılıkla ilgili her şey henüz düşünülemez alanındaydı. Peygamber'in getirdiği mesajın ilahî olmadığı yönündeki kanaatleri ve ata inançlarının bir tehlike ile yüz yüze geldiğini düşünüyor olmaları bundan kaynaklanmaktaydı (Arkoun, 1995b, s. 48). Üçüncü alan ise "düşünülmemiş" alandır. Bu, aklın değişik nedenlerle henüz düşünce üretmediği alanın ifadesidir.

Arkoun'un "düşünülmemiş" eğilimler adını verdiği şeye yönelik soruşturmasında hem akademik araştırmaya hem de modern Müslüman entelektüelliğine yaptığı esas katkı, İslamî aklın eleştirisine yönelik gündem oluşturan *el-Fikru'l-İslamî: Nakdun ve İctihâd* adlı eseridir (bkz. Kersten). Arkoun'a göre Kur'an'ın sonsuz düşünülebilir alanı, inanmayanlardaki düşünülmemişlik alanı ile inananlardaki sahte düşünülebilir alanı arasında bir yerde konumlanmıştır (Arkoun, 1995b, s. 49).

Arkoun'a göre bu üç alana ait konular İslam dünyasının en güçlü olduğu dönemlerde bile iç ferahlatan bir görüntüye sahip değildi. Kanûnî Dönemi'nde Avrupa'da Descartes, Leibniz, Hobbes, Locke, Rousseau, Voltaire ve diğerleriyle fikir fırtınaları koparılırken İslam dünyasında hâlâ Hanefîliğin teoloji ve hukukta tembelce kopyaları yapılıyor, "düşünülemez" ile "düşünülmemiş" in alanları genişletiliyordu (Arkoun, 1995a, s. 19). Ancak Arkoun'a göre durum bütünüyle ümitsiz değildir. Bugün çağdaş İslam düşüncesi modernizmin de etkisiyle şu üç olguyu;

unutulmuş, çarpıtılmış ve düşünülmemiş olgusunu sorgulamaya başlar olmuştur (Arkoun, 1997, s. 66).

Arkoun'un yapmış olduğu bu tasnifin pratik açıdan ne kadar faydalı olduğu ve bu tenkitlerin ne kadarının geçmişte uygulanabildiği tartışmalıdır. Örneğin bu alanı izah babında Arkoun, "Buharî vb. hadis otoritelerinin kitaplarına almasıyla birlikte kimi hadisler artık üzerinde konuşulamazlar alanına girmiştir." diyerek abartılı iddialarda bulunabilmiştir (Arkoun, 1987a, s. 167). Oysa fanatik değerlendirmeleri bir tarafa bırakırsak hem geçmişte hem de bugün -Buhârî hadisleri de dâhil- birçok hadis mecmuasına en başta hadisçiler tarafından ciddi tenkitler yöneltilmiştir.

Ortodoksi

Ortodoksi ya da *Ortodoksluk*, kök anlamı itibarıyla "doğru yol" demektir. Sözlüklerde "Çoğu kez otoriteyi de yanına alarak zorla bir tek yorumu ya da yorumlama biçimini dayatan kapalı ve donuk anlayış" manasına gelen bu terim, Arkoun'un terminolojisinde "Kutsal metinlerde doğru/yanlış yorum dayatmasını ortaya koyan ve kendi dışındaki anlayışları sapıklık suçlamasına maruz bırakan eğilimler" anlamında kullanılmıştır (Arkoun, 1991, s. 16). Filhakîka Sünnîlere göre *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâa* çizgisinde, Şii'lere göre de *Ehlü'l-İsme ve'l-Adâle* çizgisinde yer almak, hakikatin yanında yer almakla eş değerdir (Arkoun, 1990b, s. 350). Bu anlayış ahiretteki yegâne kurtuluşun kendi saflarında yer alan insanlar için söz konusu olabileceğine inanır (Arkoun, 1993b, s. 55). Arkoun bu sebeple Ortodoksi iddiasını "resmî bir din" üretme çabasına denk tutar. Ona göre bu çaba İslam dünyasındaki yaratıcı düşünceleri yüzyıllarca ölüm uykusuna yatırmıştır (Arkoun, 1990a, s. 54).

Ortodoksi sadece İslam mezheplerine özgü bir sapma değildir; aksine bu bağnaz tutuma Yahudi ve Hıristiyan dünyasında da rastlanır (Arkoun, 1990c, s. 31). Hakikatte din mensuplarını Ortodoksi tuzağına düşüren paradigmlar benzerdir (Arkoun, 1996b, s. 25). Üstelik bu tutumlar zamanla farklı din anlayışları arasındaki ayrışmaları ve kutuplaşmaları da beraberinde getirir. Bu kutuplaşmalar "hitâb saîd/

müteğallib/hâkim' söylem ve 'hitâb müsevvede/mağlûb/mahkûm' söylem" şeklinde her dönemde doğal biçimde oluşmaya başlar (Arkoun, 1985, s. 21). İktidar araçları ekseriya bu ayrımları keskinleştirir. Bu sebeple Ortodoksi İslam düşüncesinde yenilenmenin önündeki en önemli engellerden biri haline dönüşür. Bu yaklaşımın egemen olduğu dinî toplumlarda yenilikler *bidat* olarak görülür ve dışlanır. Oysa İslam'a göre bidat, yeniliklerin önünü açmak değildir. Bidat, gelişimin ve değişimin önünü tıkayan Ortodoksinin bizatihi kendisidir (Arkoun, 1996b, s. 43).

Arkoun Ortodoksi kavramını açıklarken bazen tanımlamalarını oldukça genişletmekte ve Müslüman toplumların kabul edemeyeceği iddialarda bulunmaktadır. Tüm düşünce dünyasını ve aklın her türlü hareketini Kur'an ve sünnet çizgisinde şekillendirmek gerektiğini düşünmenin de bir tür dogmatizm olduğunu ileri sürdüğü satırlar buna örnektir. Ona göre böyle bir sınırlama, bilginin sadece lügavî istinbat yoluyla naslardan çıkarılabileceğini tecviz etmekte, aklın özgür hareketini din dışına savrulma tehlikesi içerdiğinden sakıncalı görmektedir (Arkoun, 1992a, s. 9).

Ümmü'l-Kitâb ve Kitap Topluları

Arkoun bu iki kavramı özellikle üç semavi din arasında bir ortak zemin oluşturmak için girdiği tartışmalarda kullanır. Çünkü ancak bu sayede dinler arasında bir ortak nokta bulunabileceğine inanmaktadır. Ömrünün son dönemlerinde kaleme aldığı eserlerde dindarlar arasında diyalog çağrılarını daha fazla öne çıkaran Arkoun'un kitap merkezli dinler vurgusu bu açıdan dikkat çekicidir.

Arkoun yukarıdaki iki kavramdan ilkiyle kutsal kitap geleneğine, ikincisiyle tüm tek tanrılı din mensuplarının sahip olduğu kutsal kitaplara işaret eder. Bu kitaplar toplumsal etkilenmelere ve tarihsel gelişmelere açık kitaplardır (Arkoun, 1993b, ss. 57-58). Ona göre semavi din mensuplarının elindeki kitaplar nihayet tek bir kitabın, *Levh-i Mahfûz*'ün dünyevi baskıları mesabesindedir (Arkoun, 1992a, ss. 54-55; 1995b, ss. 129-130). Aslında bu tavır "üstün din" şeklinde tanımlanabilecek bir

şeyin söz konusu olamayacağını anlatır. İnsanlar mensubu oldukları dinin en üstün ve gerçek din olduğuna inanıyorlarsa her dine eşit ölçüde yaklaşmak en makûs tutum olacaktır. Zaten Arkoun bu amaca hizmet etmek için bir de çalışma içine girmiştir (Arkoun, 1999, s. 156). Ona göre “Sahih din hangisidir?” şeklinde bir soruya insanları tatmin eden bir cevap verme şansımız yoktur. Bu sebeple *sahih-muharref* ayırımları yersizdir. Antropolojik açıdan din, dindir (Zeki, 1981). Hepsinin de kendine özgü inanç esasları ve ritüelleri vardır (Arkoun, 1993a, ss. 24-25, 80). Hatta sırf bu yüzden Arkoun *dinler arası diyalog* tabirini bile hoş görmez. Çünkü diyalog farklı zeminleri paylaşan fenomenler arasında olur; oysa kaynağı itibarıyla dinler farklı görülemezler (Arkoun, 1993a, s. 55).

Arkoun’un dinlerle ilgili bu yaklaşımı İslam mezheplerine bakışı için de geçerlidir. Ona göre hak mezhep tanımı olamaz. Bunları farklı farklı mezhepler olarak görmek tamamen ideolojiktir (Arkoun, 1993a, s. 71). Çünkü her mezhep neticede aynı ilkelerden hareket etmekte ve aynı kaynaklardan beslenmektedir. Sünnîler *Buhârî’ye*, Şîa Küleynî’nin *el-Kâfî’sine*; Hâricîler ise Rabî’ b. Habîb’in *el-Câmiu’s-Sahîh’ine* dayanarak dinî hükümler çıkarmaktadırlar (Arkoun, 1992a, ss. 101-102).

Arkoun yukarıdaki görüşlerden hareketle Kur’an-ı Kerim’in de İbrahimî gelenekte diğer semavi kitaplarla buluştuğunu, dolayısıyla onlarla aynı seviyede olduğunu iddia eder. Bu yaklaşımıyla Kur’an’ın *i’cazı* gibi onu diğer kitapların tümünden ayıran çok önemli bir özelliği bütünüyle göz ardı eder (Paçacı, 1996, s. 126).

Semavi bir dine mensup olan topluluklar için *ümmü’l-kitâb toplum* ve *kitap toplumu* şeklinde ikili bir ayırım pratik açıdan işlevsel midir? İşte bu sorunun cevabında Arkoun şunları söyler:

Neden bu ayırımı yapıyorum? Öncelikle konuyu teolojik tartışma boyutundan çıkarmak istiyorum; çünkü konu hep Kur’an’da kullanılan “Ehl-i Kitâb” tamlamasıyla ele alınıyor ve bu da inanç boyutuna indirgediği meseleyi çözümsüz bırakıyor. Bense bu ayırımla ortamı yumuşatmış oluyorum. Ümmü’l-Kitâb toplumları derken İslam’ın da içinde bulunduğu, bir Semavi kitaba iman eden tüm toplumları kastediyorum.

Kitap toplumları derken de ellerinde kutsal kitap bulunan toplulukları kastediyorum. Örneğin Katolikler bu tanıma göre dışarıda kalmaktadır; çünkü onların inancında kelimeler Mesih'in zatında tecelli etmiştir. İkinci olarak bu ifadeyle kelamın dil ve antropoloji alanında konuşulmasına çalışıyorum. Çünkü bu tasarrufun yorum imkanlarını kolaylaştıracağını düşünüyorum. Aksi halde Katoliklerdeki gibi bir inanç, hareket kabiliyetine engel olacaktır. (Arkoun, 1990c, s. 20).

Arkoun'a göre "daha kutsal, daha temiz kitap" şeklinde sonucu olmayan tartışmalara girmenin anlamı yoktur. Çünkü dünya bugün çok farklı bir dönemden geçmektedir. Kaldı ki bozuk dahi olsa diğer semavi din mensupları tevhit inancının tamamen dışında değildir. Sorun, düşünen insanın yokluğundadır. Çünkü bugün semavi din mensupları şu ortak özelliklere sahiptir: Üçü de akli vahye mahkûm kılmakta, üçü de tarihselliğe karşı çıkmaktadır. O hâlde akli ortadan kaldıran ve düşünmeyi imkânsız hale getiren mevcut çözümlerin halli kitapların ya da dinlerin tahrifini tartışmaktan değil, olması gerektiği şekliyle aklın işletilmesindedir (Arkoun, 1990c, ss. 71-72).

Mythe/Mit

Arkoun *mit* ve *mitoloji* kavramlarını daha ziyade Kur'an'da geçen kıssalar bağlamında gündeme getirir. Ancak kullanmış olduğu bu kavramlar ciddi bir tetkike tabi tutulmaksızın Arapçaya *ustura/tarihi hikâyeler* terimiyle çevrildiğinden onun bu konularla ilgili görüşleri birçok dindarı ciddi biçimde rahatsız eder. Oysa onun kastettiği anlamlar sadece bu kelimeyle sıkıştırılamayacak kadar geniş anlam dünyasına sahiptir. Arkoun'un mit ve mitoloji kavramlarına dair fikirlerinin Mısır'da gündeme gelen Kur'an kıssalarının tarihselliği tartışmalarından bağımsız geliştiğini söyleyebiliriz.

"Mythe kavramı ile kastedilen mitik yapılardır Uydurma ve hurafe bu kavramın kapsamında değildir. Oysa mythique kavramı hurafenin karşılığıdır. Ama Arap dünyasında bu ayrımın farkında olmayanlar beni haksız yere itham etmektedirler." (Arkoun, 1985, s. 13) derken de meseleyi kıssaları inkâr bağlamında ele almadığını vurgulamaktadır.

Ona göre *mythe* asla bir cehaletin ya da gayri aklîliğin ürünü değildir. Hatta mitik bilinci dışlayan, kendisini merkeze alıp bunun dışında hiçbir hakikat ihtimaline yer vermeyen bir yöntem olması sebebiyle Dekartçı akıl bile kınanmayı hak eder (Arkoun, 1993a, s. 27). Arkoun aklın ulaşamadığı alanların da aslında son derece rasyonel gerçekliklere sahip olduğunu düşünür. Dolayısıyla *mythe* bir medeniyetin, bir insan topluluğunun hakikat ile kurduğu bağları tahkim eden vazgeçilemez bir insanî tecrübeyi ifade eder. Bir Fransız vatandaşı için dahi anlaşılması güç olan *mythification*, mitsel düşüncenin inşasını; *mythologisation*, hurafe olan düşüncenin inşasını ve *mystification*, saptırma, çarpıtma ve tahrif etmeyi anlatır (Arkoun, 1996a, s. 210-211). Dolayısıyla Arkoun'un mit ile kastı uydurma değildir. Çünkü Kur'an'da hem uydurmalarından hem de hakikat olandan bahsedilir. Mitin karşılığı *gerçek kıssa*, mitolojinin karşılığı ise *uydurma*dır. Kur'an'da bu ikisi de vardır ve Arkoun'a göre Kur'an kendi haberleri açısından mitoloji içermez (Arkoun, 1987a, s. 83).

Arkoun her ne kadar bu iki kavramı özenle seçtiğini ve Kur'an söz konusu olduğunda bunları dikkatli biçimde kullandığını ifade etse de eserlerinde bu ayırımı dikkat etmediğini ve mit kavramını hakikate tam olarak tekabül etmeyebilecek anlatılar anlamında kullandığını gösteren satırlar bulunur. Kendisine İbrahim'in mitik bir şahsiyet olup olmadığı sorulmuş, bu soruya cevap vermekte zorlanan Arkoun'a muhatabı hâlâ cevap alamadığını söyleyince; "Hayret doğrusu. Mutlaka 'evet' ya da 'hayır'lı bir cevap istiyorsunuz. Bu da sizin düalist düşüncenin sınırlarından çıkamadığınızı ve çok sesli bir mantık düşüncesine geçemeyen istidlâlî mantığın mahkûmu olduğunuzu gösteriyor." cevabını vermiştir (Arkoun, 1990c, s. 76; Kılıç, 1993, ss. 107-108; Harb, 1995a, s. 77). Doğrusu onun bu cevabı vermekte zorlanması sebepsiz değildir. Zira bir başka münasebetle bu konuya giren Arkoun, Kur'an-ı Kerim'de adı geçen İbrahim'in mitsel bir şahsiyet olduğunu belirtir (Arkoun, 1992b, s. 11). Zaten gerek Tevrat gerek Kur'an kıssaları ona göre mitsel yapının eşsiz örneklerini ihtiva etmektedir (Arkoun, 1993b, s. 83; 1996a, s. 210). Bu sebeple kimi antropologlar, örneğin *el-Fikru'l-İslamî*:

Kırâe İlmiyye kitabında Arkoun'un amacının Kur'an-ı Kerim'in üstünlüğünü ve *i'câzını* göstermekten ziyade onu küçültmek olduğunu söylerken bütünüyle haksız değillerdir (Boratava, 1985, s. 98).

Kanaatimizce Arkoun bu kavramları kullanırken Müslümanların kutsal saydığı metinlere saygı sınırları içinde görülemeyecek iddialar da gündeme getirmiştir. Mitsel alan din dışı alanın mukabilidir ve insanlar bu mitleri okuyarak dinî alana geçiş yaparlar (Eliade, 1994, s. 48). Ancak din ile bu şekilde bir ilişki içinde olsa da mitler dünyevi hadiseler üzerinden de üretilir. Yani mitler salt tanrısal alanı ilgilendirmemektedir (Eliade, 1994, s. 51). Esasen mitleri üretenler insanlardır. Özellikle arkaik toplumlarda mitler son derece önemlidir ve inananları açısından inkâr edilemez gerçekliklere sahiptirler (Eliade, ts., s. 23). Ancak onların bu gerçeklikleri semavi bir dinin anlatılarında olduğuna inandığımız gerçekliklerle aynı değildir. Bu anlamdaki bir gerçekliğin, Kur'an kıssalarındaki gerçeklikliğe tekabül ettiğini söyleyemeyiz. Kur'an'daki pek çok ayet kıssalarda anlatılan hadiselerin birebir yaşandığını vurgular.

Arkoun'un bu düşünceleri de diğer birçok düşüncesi gibi Hıristiyan dünyada yapılan Kutsal Kitap çalışmalarının etkisi altında oluşmuştur. Farklı amaçlar taşısa da Bultman'ın ulaşmak istediği hedef de Kutsal Kitaplardaki anlatılarda bir "demitolojizasyon/mitolojiden arındırma"ya gitmektir (Aktay, 1996b, ss. 92-93). Eldeki kutsal kitap metinlerinin belli birkaç insan tarafından kaleme alınmış olmasının Bultman'ı bu düşünceye götürmesi gayet doğaldı. O yüzden Bultman, verili metnin mevsûkiyetine inanmaktan/dayanmaktan daha önemli olanın olgu ile metin arasında makul irtibatlar kurabilmek olduğuna inanıyordu (Kılıç, 1993, s. 101). Hatta Kutsal Kitap tefsirine dair tartışmaların boyutu İsa'nın (a.s.) tarihsel olarak gerçekten yaşayıp yaşamadığı noktasına kadar varmıştı (Şengül, 1998, s. 175).

Hayatının her anına dair sayısız sağlam rivayetin bulunduğu Hz. Muhammed (s.a.v.) gibi bir peygamberin ve Kur'an gibi hiçbir tahrife uğramadan günümüze kadar ulaşmış ilahî bir metnin Avrupa'dakilerine

benzer tartışmalara konu edinilmesi kabil değildir. Kaldı ki Bultman için bile İncil verileri aklen doğrulanabilir argümanlara sahipti. Zaten İncil, bu sebeple inanılabilir bir din kitabıydı. Oysa onun açtığı yolda yürüyen modern insan, akılla kavrayamadığı her şeyi inkâr eder duruma gelmiştir (Aktay, 1996, s. 31). İslam düşüncesinde böyle bir yolun açılmasının yukarıdakine benzer sonuçlar doğuracağını düşünmemek safdillik olur.

Mihyâl/Mütehayyel

Jean-Paul Sartre ve Gaston Bachelard (1984-1962) gibi Batılı düşünürler tarafından kullanılan *imaj/algı* kavramını İslam dünyasında dinî düşüncenin görüngülerini ifade etmek için kullanan (eş-Şebbe, 2017, ss. 11-17). Arkoun'a göre somut karşılıklara sahip olmayan her gösterge *mihyâli/mütehayyeli* (algı) oluşturur. Ancak *mütehayyel* akli olmayan anlamına gelmez. Çünkü *mütehayyel* insan toplulukları için son derece aklidir ve topluma yön veren bir olgudur (Arkoun, 1990a, s. 11). Hatta Arkoun bu olgunun akli olana göre toplumsal kabulde çok daha fazla yer tuttuğuna ve yönlendirici olduğuna tanık olabileceğimiz pek çok örneğin mevcudiyetinden bahseder. Bu gerçeğe binaen Arkoun, İslam ile diğer din mensupları arasında fark gören zihniyeti yanlış bulunduğunu belirtir (Arkoun, 1992b, s. 11).

Arkoun'a göre mütehayyel, toplumların gelişmişliğini ya da gelişmemişliğini gösteren bir durum değildir. Fransa birçok İslam ülkesinden daha gelişmiş durumdadır. Ne var ki İslam ile ilgili toplumsal bilinçte var olan şey akli değil, mütehayyeldir. Marx gibi bir düşünür mütehayyeli görmezden gelmekle hatalı davranmıştır (Arkoun, 1987b, s. 11). Günümüzde birçok İslam âlimi de antropolojik anlamda mütehayyelin farkında değildir. Akılcı oldukları zannında olan bu insanların kendileri dahi mütehayyel bir âlemde yaşadıklarının farkında değildirler (Arkoun, 1984, s. 127). Esasen toplumlar daima çeşitli mütehayyeller içinde yaşar. Örneğin İslam dünyası bir "olağanüstü muhayyile"ye sahiptir ve bu olgunun Müslüman toplumlardan sökülüp atılması imkânsızdır. Tâhâ Hüseyin gibi güçlü bir düşünür dahi Mısır'da bunu

başaramamıştır. O hâlde mütehayyelin toplumsal tabanda karşılık bulduğunu kabul etmek ve bunun izdüşümlerini tespit etmeye dönük adımlar atmak yararlı olacaktır. Bu yönde atılacak ilk adım, *sözlü-yazılı, ustûrî-akli, tuhaf/büyüülü-somut/reel ve kutsal-dünyevi* olan arasında net bir ayırımı giderek tüm bu alanları tanımlamak olmalıdır (Arkoun, 1996b, s. 36).

Arkoun'un *mütehayyel* kavramı içine aslı olmayan varsayımlarla ön yargılar girdiği gibi aslı olup da kişiler açısından rasyonel gerçekliği ispat edilememiş olgular da girer. Bununla birlikte kullandığı bu kavramın kapsadığı alanlarla ilgili konuşurken Arkoun daha önce bazı konularda gördüğümüz gibi oldukça rahat davranmakta, hatta itikadî meseleleri dahi özensiz bir üslupla tartışmaktadır. Antropolojik açıdan değerlendirdiği bir kavram olan mütehayyeli bir anda metafizik konulara teşmil edebilmektedir. Arkoun'un özel bir söyleşide dile getirdiği şu görüşler rahatsız edicidir: "İlk dönemin kabilelerini harekete geçiren uhrevî hayata dönük temalar o dönemde somut hakikatler olarak değerlendirilirken bugün bizim açımızdan sembolik önemden daha fazlasına sahip değildir; çünkü o dönemde insanların hayatında bu tür bir mütehayyele büyük ihtiyaç vardı." (Salih, 1980, s. 67).

Arkoun'un Kur'an Hakkındaki Görüşleri

İslam toplumları açısından Arkoun'un söylemlerinde Müslüman topluluklar için en çok rahatsızlık veren hususlardan biri, Mushaf hâline getirilirken Kur'an'ın farklı bazı kıraatlerinin ve yazımlarının ortadan kaldırıldığı ve resmî baskılarla tek bir Mushaf'ın ve sayılı birkaç kıraatin dayatıldığı yönündeki iddialarıdır. Ona göre bugün Mushaf hakkında tartışmamız imkânsızdır. Çünkü resmî din anlayışı onu sınırlamış ve *Resm-i Osmânî*'ye uymayan her farklı metni yok etmiştir. H. 4. yüzyıla kadar var olan bazı farklı yazımlar ve okuyuşlar da dönemin siyasi ve dinî otoritesi tarafından zecrî tedbirlerle ortadan kaldırılmıştır (Arkoun, 1996b, s. 51). Buna bağlı olarak bugün tüm Müslümanlar, en azından H. 4. yüzyıldan sonrakiler, Osman tarafından *cem* edilen Mushaf'ın, Kur'an

ayetlerinin tümünü içerdiğini düşünmek durumunda kalmışlardır. Arkoun'a göre bu kabul ilmî delillere dayanmak suretiyle ulaşılan bir kanaatten çok mevcut durumun kabullenilmesidir (Arkoun, 1996b, s. 30).

Arkoun için semavi dinler de dâhil herhangi bir düşüncenin ya da kutsal metnin anlaşılması için öne sürülecek metodun “meşru olması” gibi bir şarta bağlanması kabul edilemez. Kutsal metinlerin yorumlanması noktasında alabildiğine özgür bir çalışma alanı açılmalı, bu alanda yorumcuya sınırsız hareket edebilme fırsatı sunulmalıdır. Bu anlamda onun dikkat çektiği en özgür ve ufuk açıcı okuma-yorumlama yöntemlerinden biri Poul Ricour'a (1913-2005) aittir. Metni anlamada metaforlara ve sembollere olağanüstü önem veren ve hem *semantiğin* hem de *semiyolojinin* dili, tüm kapasitesi ile kullanmayı mümkün kılan olanaklarından yararlanan Ricour, gerçekliğin metinsel olduğunu, *hermenötüğün* de bu gerçekliği yakalamada en değerli medya olduğunu düşünür. “Poul Ricour'un okuma-anlama-yorumlama metodu Batı'da tanınmıyor değildir. Ancak bu metotların Kutsal Kitab'a uygulanması noktasında hiçbir çabaya şahit olamıyoruz; çünkü bu yöntemlere dayalı bir yorum ameliyesi geleneksel bakış açısına yaslanan teoloji için ciddi bir tehdit oluşturmaktadır.” (Arkoun 1990c, s. 196).

Arkoun, *Kur'an nassı* (birincil nas) ile onun dışındaki yorum amaçlı nasların tümünü birbirinden ayrı görerek işe başlamayı İslam düşüncesini geliştirmek için ilk adım kabul eder. Bu sebeple Kur'an nassı ile onun yorumu durumunda olan metinler arasında kati bir ayırımı gitmeye ihtimam gösterir. Hatta onun Kur'an'ı anlamaya yönelik çabasını Kur'an'ı bahse konu ikincil metinlerden arındırmaya çalışmak şeklinde tanımlanırsa mübalağa etmiş olunmaz Çünkü Arkoun'a göre sadece dinî naslar değil, aynı zamanda bunları anlamaya çalışan ikincil metinler de -özellikle ilk beş asırlık dönemde- birincil metinlerle neredeyse aynı itibarı görmüştür. O metinler de aynı kutsallık anlayışlarına muhatap olmuş, dini anlamada onlara da vazgeçilmez kaynaklar olarak itimat edilmiştir (Arkoun, 1990b, s. 24; 1990c, ss. 12, 56, 66-67; 1993b, s. 93; 1996a, s. 299). Bu da insanların daha sonraki dönemlerde özgürce düşünebilmesinin önünü kesmiştir.

Arkoun'un da belirttiği gibi Kur'an'ı anlamaya yönelik beşerî tecrübelerin tümü en nihayet bir içtihadı dayanır ve bu açıdan yukarıda bahsedilen türde bir ayırım esasen bu gerçeğin varlığına işaret etmek bakımından kabul edebileceğimiz bir yön içerir. Ancak Arkoun'un ayırımında sünnetin bağlayıcılığına yer verilmemiş olması İslam toplumlarında müspet karşılık bulmayacaktır. Mamafih Arkoun ikincil nasların -mesela sünnetin- Kur'an'ı anlaşılamaz hâle getirdiğine dair makul veriler sunabilmiş değildir. Hatta Arkoun'un tefsir metinleriyle ilgili tercihlerinde zaman zaman bilimsel olmayan delillere dayandığı ve seçmeci davranarak tefsir kaynaklarından sadece kendi argümanlarını destekleyecek deliller devşirdiği de görülür. Örneğin geçmişte Taberî'nin herhangi bir ayeti yorumlarken "Allah Teâlâ dedi ki..." diyerek doğrudan kendi yorumunu serdedebilecek cesarete sahip olduğunu, ancak günümüzde bu cesaretin hiçbir bilim insanında bulunmadığını (Arkoun, 199a, s. 94) söylerken haksızlık etmektedir. Çünkü müfessirler bu ifadeleri "tefsir" kategorisinde değerlendirebileceğimiz sahih rivayetleri naklederken kullanmaktaydılar. Ancak bundan farklı olarak kişisel tercihlerini dile getirdikleri yerlerde müfessirler bu keskinlikte ifadeler kullanmaktan kaçınmakta, hatta yorumlarının sonunda "*Allahu a'lemu bi's-savâb/en* doğrusunu Allah bilir" demek suretiyle yazdıklarının yanlış olma ihtimalini vurgulamaktaydılar.

Arkoun'a göre Kur'an-ı Kerim'i modern dönemin şartlarına cevap verir tarzda okuyabilmek için Hicri ilk dört asırda oluşturulan İslamî tahayyülün çökelti katmanlarını aşmak zorundayız. Çünkü geleneğin baskısına boyun eğen bilinç, Kur'an mesajını çağa ulaştırmaya engel olan bu güçlüğün farkında değildir. Süyûtî, sağlamlığı Sünnîlerce kabul edilmiş olan rivayet zincirleri üzerine bir Kur'an anlayışı bina etmede hiçbir sıkıntı çekmez (Arkoun, 1995b, ss. 50-51). Hâl böyle olunca Kur'an tam bir metafizikselliğe ve ilahîliğe büründürülmüş olur ve toplumla olan tüm bağları kopartılır. Arkoun'a göre hem ilmî hem de siyasi otoritelerin baskısıyla tarihsel olması gereken ahkâm ayetlerine dahi ilahî mutlaklık damgası vurulmuş ve bu ayetler şekilci bir bakış açısıyla mutlak hukuki hükümlere dönüştürülmüştür (Arkoun, 1996a,

s. 68). Oysa bu hükümler tamamen insan ile ilgili problemleri çözüme kavuşturmakta ve toplumların değişmesine paralel biçimde bu hükümler de değişkenlik arz etmekteydiler. Ne yazık ki ortodoksi tarafından daraltılan din anlayışları, Arkoun'a göre Kur'an'ın bu dinamik ve hatta devrimci yapısını ortadan kaldırmıştır (Arkoun, 1993b, s. 92).

Doğrusu Arkoun'un *ahkâm ayetlerinin* işlevsizleştirmek suretiyle kendine göre resmettiği bu pembe tabloda bir sonraki aşamanın hangi ayetleri hedef alacağı, üzerinde ciddiyetle durulması gereken bir meseledir. Kur'an'ı yerinde bir bilgi, ama çoğu zaman bir etik değerler mecmuası olarak görmesinin doğal sonucu olarak Arkoun doğrudan tarihselciliğin girdabına kapılmaktadır. Ancak ahkâm ayetleriyle özdeşleşen etik değerleri birbirinden ayıracak otoritenin kim olacağına dair sadra şifa olacak bir öneri getirmemektedir (Arkoun, 199ab, s. 2). Tarihselci bakışın ve modern dil bilimsel çalışmaların etkisi altında fikir üreten Arkoun, geçmişteki tüm olumsuzluklara ve mevcut şartların ümitsizliğine rağmen Kur'an'ın pratik hayatımızla kurduğu irtibat noktalarını tespit etmek adına şu çalışmaların yapılabileceğine de işaret eder.

1. Evvela dilsel açıdan altıncı ve yedinci Miladi asırda belirgin bir kırılmaya vesile olan Kur'an-ı Kerim'in dil ve kelam olarak ne anlam ifade ettiği ortaya konulmalıdır.
2. Topolojik açıdan Kur'an'ın varlığa bakışı netleştirilmelidir.
3. Aynı şekilde tipolojik açıdan Kur'an tarafından yapılan tasnif ve ayırımların ne olduğu sorusuna cevap verilmelidir.
4. Kur'an'ın gerek akla gerek dile dayalı akıl yürütme sisteminin bir haritası çıkarılmalıdır.
5. Kurtuluş esasına dayalı bir tarih anlayışı yerine tarihsel sürecin söz sahibi olduğu bir mekanizmaya geçilmelidir.
6. Her dönemin inananlarına kendi şartları muvacehesinde çıkarsamalarda bulunabilme imkânı veren semiyolojik okumalar tavsiye edilmelidir.

7. Pratik açıdan dinî ritüellerde var olan temsili yönleri gösterebilme potansiyeli bulunan semiyoloji ilmi yaygın biçimde kullanılmalıdır -nitekim Kur'an Cahiliye Dönemi'ne ait ibadet biçimlerindeki sembolik yapıları kendine meşru kalıpları içerisinde yeni formlara kavuşturmuştur- (Arkoun, 1996a, s. 102).

Sonuç

Uzun yıllar yaşadığı Fransa'da edinmiş olduğu tecrübeler, ikili ilişkiler yoluyla üniversitenin ya da araştırma enstitülerinin dar çerçevesi içinde kazanmış olduğu entelektüel bakış ve neredeyse bir Fransız kadar günlük hayatın yönlendirmesi altında olan Arkoun, eserlerinde yalnızca geleneksel düşünceye sahip dindar toplulukların değil, aynı zamanda modern düşünceyi seslendiren Müslüman entelektüellerin de tepkisini çekecek görüşlere yer vermiştir. Her ne kadar İslam dünyası için yeni sayılabilecek okuma ve anlama yöntemleri önermiş olsa da kökeni itibarı ile 'Batılı' bir dünya kurmaya yönelik bu enstrümanlar, İslam dünyasında çözmeye aday olduğu sorunlardan çok daha fazlasını üretebilecek potansiyele sahiptir. Bu sebeple bahse konu öneriler Müslüman muhatapları nezdinde kabul görmemiş, İslam düşüncesi açısından riskli fikir grupları içerisinde değerlendirilmiştir.

Arkoun'un İslam düşüncesinin yenilenmesiyle ilgili surette iyi kurgulanmış önerileri elbet vardır. Ancak bu önerilerin pratik dünyada karşılık bulabilmesi için inanılmaz bir insani çabaya, temini oldukça zor ekonomik desteklere ihtiyaç vardır. Enstitüler kurulması, tüm dünyada ortak bir amaç için örgütlenmiş organizasyonlar teşkil edilmesi, yazısız halkların kaybolmuş kültürlerinin tespit edilmesi gibi hususların günümüz İslam dünyasında gerçeğe dönüştürülmesi neredeyse imkânsızdır. Aslına bakılırsa Arkoun da bu güçlüğü farkındadır. Örnek okumalar meyanında bizlere sunmuş olduğu bazı yorumlar geleneksel benzerlerinden asla daha başarılı değildir (Arkoun, 1996b, s. 88).

Arkoun'un *şeaîr-i dîniyyeden* sayılabilecek hususlara karşı istihfaf edici tavırları yukarıdaki ifadelerle sınırlı değildir. 1973'teki Arap-İsrail

savaşında Müslümanlara meleklerin yardım ettiğine dair yaygın halk inancını, yaratıcı olmayan bugünkü İslam anlayışının geçmişte Peygamber'in başından geçtiği söylenen olayları taklit etme çabası olarak görür (Arkoun, 1990a, s. 56). Bu ve benzeri sözleri, doğal olarak Müslüman toplumlarda tepkilere yol açar (Arkoun, 1990b, s. 327). Bu ifadelere oldukça yüksek perdeden bilimsel eleştiriler de yöneltilmiştir. Ancak halk kesimlerinden gelen şiddetli tepkilerin yanında mezkûr eleştirilerin esamisi dahi okunmaz.

Arkoun'un nas-olgu ilişkisini ele aldığı satırlarda başvurduğu önemli isimlerden biri Marx'tır. Vakıyı anlamlandırmak açısından Marx'ın *diyalektik* yönteminin kullanılması gerektiğini savunan Arkoun, İslam düşüncesini de bu gözle değerlendirmek taraftarıdır (Mahmud, 1994, s. 81). Dinî metinleri anlama çabasında Foucault'un yapı sökümlü kullanış biçimi metoduna ya da Thomas Kuhn'un *paradigma* kavramına da atıflarda bulunur. Ancak onun bu teorilere bütünüyle bağlı kaldığını, kendine özgü fikir üretmediğini söylemek ya da seçmeci davranarak her ekolden bir şeyler aldığını, dolayısıyla "yöntemsizlik yöntemi" gibi anlamsız bir yola saptığını iddia etmek insafli olmaz. Onun farklı düşünce okullarına başvurması ilk bakışta bir yöntemsizlik olarak görünebilse de bu tutumunu bir düşünürün kendi özgün anlama metoduna ulaşma çabası olarak yorumlamak daha doğru olsa gerektir.

Hemen her eserinde *fikir hürriyeti* kavramına vurgu yapan ve kendisine yönelik önyargılı eleştirilerden şikâyetle bulunan Arkoun'un zaman zaman kendisinden farklı düşünen geleneksel çizgideki ulemaya, Müslümanların saygı duyduğu Enver el-Cündî, Said Ramazan el-Bûtî ve Muhammed el-Gazali gibi isimlere oldukça sert eleştiriler yöneltilir. Arkoun'un bu tarz eleştirilerinden selef uleması da nasibini alır. İmâm Şâfiî'yi dışlayan, hatta oldukça ağır biçimde eleştirenler kervanına Arkoun da katılır (Arkoun, 1996a, s. 65-113).

Olumlu ya da olumsuz tüm eleştirilere rağmen Arkoun İslam dünyasının yetiştirdiği önemli entelektüellerden biridir. Çağdaş İslam düşüncesinin serencamı yazıldığında bu sürece yaptığı sayısız katkı

sebebiyle Arkoun da listeye dâhil edileceğine kuşku yoktur. Arkoun'a Müslümanlar arasına sızmış Batılı bir casus ya da bir çeşit hain muamelesi yapmak ne Müslümanlıkla bağdaşır ne de bilim insanına yakışan bir tavır olur. Kaldı ki bu tür dışlayıcı bakış açıları sorunların çözümüne en küçük bir katkı da sağlamaz. Nihayetinde Arkoun bir metin ve söylem sahibidir. Bu metin ve söylem, muhataplarını derinden etkileyecek güçlü vurgular da içermektedir (Harb, 1995a, s. 128). Uygulamalı İslamî ilimler şeklinde bir çerçeve oluşturan ve İslam düşüncesini ancak bu çerçeve içinde gelişebilir gören Arkoun'un İslamî ilimler açısından pratik karşılığı olan bir örnek ortaya koyamamış olması, teorik açıdan güçlü duran söylemindeki en dikkat çekici kusur olarak kalmaya devam etmektedir.

Kaynakça

- Aktay, Y. (1996a). *Kur'an Tarihselciliğine Bir Soykütüğü Denemesi*. Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu. Bursa.
- Aktay, Y. (1996b). Kur'an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı. *İslamî Araştırmalar*, 9, ss. 92-93.
- Aktay, Y. (ts.). *Aklın Sosyolojik Soy Kütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru*. (Basılmamış Makale)
- Arkoun, M. (1983a). *el-İslam, el-Ems ve'l-Ğad*, tr. Ali el-Mukallid. Beyrut: Dâru't-Tenvîr li't-Tibâa ve'n-Neşr.
- Arkoun, M. (1983b). *Nahve Takyîm ve İstihâm Cedîdeyn li'l-Fikri'l-İslamî, el-Fikru'l-Arabî el-Muâsır*. (H. Salih, Çev.). (29) ss. 40-41. Beyrut.
- Arkoun, M. (1984). mine'l-Mevkifi't-Teyûlûci ile'l-Mevkifi'l-Ma'rifi (Röportaj). *el-Vahde*, (3)125, Paris.
- Arkoun, M. (1985). *el-Fikru'l-Arabî*, tr. Adil Avvâ (3. Baskı). Beyrut: Menşûrâtu Uveydât.
- Arkoun, M. (1987a). et-Türâs: Muhtevâhu ve Hüviyyetüh- İcâbiyyâtühü ve Selbiyyâtüh, *et-Türâs ve Tehaddiyâtü'l-Asr fi'l-Vatani'l-Arabî el-Asâle el-Muâsıra* (2. Baskı) içinde. Beyrut: Merkezi Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye.
- Arkoun, M. (1987b). *min Ecli Mukârabe Nakdiyye li'l-Vâkı*, (Röportaj: Haşim Salih), *el-Müstakbelü'l-Arabî*, (101)12. Beyrut.
- Arkoun, M. (1989). İâdetü'l-İ'tibâr ile'l-Fikri'd-Dînî I-II. (H. Salih, Çev.). *el-Kermil*, 34-35, Kâhire.

- Arkoun, M. (1990a), *el-İslam, el-Ahlâk ve's-Siyâse*. (H. Salih, Çev.). Beyrut: Yay. UNESCO-Merkezü'l-İnmâ' el-Kavmî Ortak İş Birliği.
- Arkoun, M. (1990b). *el-İslam ve'l-Hadâse*. (H. Salih, Çev.). "Mevâkıf" dergisinin düzenlenmiş olduğu "el-İslam ve'l-Hadâse içinde. Londra: Dâru's-Sâkî,
- Arkoun, M. (1990c). *el-İslam, Urûbbâ, el-Ğarb; Rihânâtü'l-Ma'nâ ve İrâdâtü'l-Heymene*. (H. Salih, Çev.). Beyrut: Dâru's-Sâkî.
- Arkoun, M. (1991). *mine'l-İctihâd ilâ Nakdi'l-Akli'l-İslamî*. (H. Salih, Çev.). Beyrut: Dâru's-Sâkî.
- Arkoun, M. (1992a), *el-Fikru'l-İslamî: Nakdun ve İctihâd*. (H. Salih, Çev.). Beyrut: Dâru's-Sâkî.
- Arkoun, M. (1992b). *el-Harekât el-İslameviyye, Kırâe Evveliyye*. (H. Salih, Çev.). el-Vahde, (96), 11., Paris.
- Arkoun, M. (1993a). *el-Almene ve'd-Dîn: el-İslam, el-Mesîhiyye, el-Ğarb*, (Çev. Haşim Salih), Beyrut: Dâru's-Sâkî.
- Arkoun, M. (1993b). *Min Faysali't-Tefrika ilâ Fasli'l-Makâl: Eyne Hüve'l-Fikru'l-İslamî el-Muâsir*. (2. Baskı). (Çev. Haşim Salih). Beyrut: Dâru's-Sâkî.
- Arkoun, M. (1994a). İslamî bir bakış açısı içinde pozitivism ve gelenek, Kemalizm olayı, (E. Öktem, Çev.). Sayı: 1, İstanbul: Cogito.
- Arkoun, M. (1994b), *el-İslam el-Hadîs Mer'iyyen min Kibeli'l-Brufusûr Gustave Von Granebauaum*. (H. Salih, Çev.). el-İstişrâk Beyne Düâtihî ve Muâridih. Beyrut: Dâru's-Sâkî.
- Arkoun, M. (1995a). *Arkoun, İslam'ı ve laikliği yeniden düşünmek, Avrupa'da etik, din ve laiklik*. İstanbul: Metis.
- Arkoun, M. (1995b). *Kur'an okumaları*. (A. Z. Ünal, Çev.). İstanbul: İnsan.
- Arkoun, M. (1996a), *Târîhiyyetü'l-Fikri'l-Arabî el-İslamî* (2. Baskı). (H. Salih, Çev.). Beyrut: Merkezü'l-İnmâ el-Kavmî - el-Merkezü's-Sekâfî el-Arabî.
- Arkoun, M. (1996b). *el-Fikru'l-İslamî: Kırâe İlmiyye*. (H. Salih, Çev.). Beyrut: Merkezü'l-İnmâ el-Kavmî - el-Merkezü's-Sekâfî el-Arabî.
- Arkoun, M. (1997). *Uygulamalı İslamoloji*. (M. Çamdereli, Çev.). *Tezkire*, ss. 11-12, 66. Ankara.
- Arkoun, M. (1999). *İslam üzerine düşünceler*. (H. Yücel, Çev.). İstanbul: Metis.
- Arkoun, M. (2007). *Tahrîru'l-Va'yi'l-İslamî: Nahve'l-Hurûc mine's-Siyâcâtî'l-Muğlaka*. (H. Salih, Çev.). Beyrut: Dâru't-Talîa.
- Arkoun, M. (2011). *Nahve Târîh Mukâran li'l-Edyâni't-Tevhîdiyye*. (H. Salih, Çev.). Beyrut: Dâru's-Sâkî.
- Arkoun, M. (2013a). *el-Fikru'l-Usûlî ve's-Tihâletü't-Te'sîl: Nahve Târîh Âhar li'l-Fikri'l-İslamî*. (H. Salih, Çev.). Beyrut: Dâru's-Sâkî.
- Arkoun, M. (2013b). *et-Teşkilü'l-Beşerî li'l-İslam*. (H. Salih, Çev.). Fas-Dâru'l-Beydâ: el-Merkezü'l-Arabî es-Sekâfî.

- Arkoun, M. (ts). *Kadâyâ fî Nakdi'l-Akli'd-Dîni: Keyfe Nefhemü'l-İslam el-Yevm.* (H. Salih, Çev.). Beyrut: Dâru't-Talîa.
- Berîş, M. (1987). "Tehâfütü'l-İstişrâk el-Arabî: Bahs Nakdî fî Fikri ve İntâci'd-Duktûr Muhammed Arkoun", *el-Hüdâ*, 13-18. Fas.
- Binder, L. (1996). *Liberal İslam.* (Y. Kaplan, Çev.). Kayseri: Rey.
- Boratav, P. N. (1985). *100 soruda Türk halk edebiyatı.* (7. Baskı). İstanbul: Gerçek.
- Bû Vatîb R. (2010). <https://ar.qantara.de/content/mhmd-rkwn-wtjdyd-lfkr-lslmy-rkwnt-sys-lfkr-nsnwy-rby-yhtrm-rwhny-ldyn>
- el-Hasen, M. (2012). *ed-Dîn ve'n-Nas ve'l-Hakîka: Kırâe Tahlîliyye fî Fikri Muhammed Arkoun.* Beyrut: el-Şebeketü'l-Arabiyye li'l-Ebhâs ve'n-Neşr.
- Eliade, M. (1994). *Ebedî dönüş mitosu.* (Ü. Altuğ, Çev.). Ankara: İmge.
- Eliade, M. (ts). *Mitlerin özellikleri.* (S. Rifat, Çev.). İstanbul: Simav.
- eş-Şebbe. M. (2017). *Mefhûmü'l-Mihyâl İnde Muhammed Arkoun.* Lübnan: Mektebetü'l-Fikri'l-Cedîd.
- Foucault, M. (1994). *Kelimeler ve şeyler.* (M. A. Kılıçbay, Çev.). Ankara: İmge.
- Hanefî, H. (1997). Bir aksiyombilimi olarak "hermenötik". (D. Cündioğlu, Çev.). *Tezkiye*, (ss. 11-12) Ankara.
- Harb, A. (1995a). *el-Memnû' ve'l-Mümteni' Nakdü'z-Zâti'l-Müfekkira.* Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfi el-Arabî.
- Harb, A. (1995b). *Nakdü'n-Nass* (2. Baskı). Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfi el-Arabî.
- Kersten, C. (2018). İnsan Nedir? Modern Müslüman Düşüncesinde Hümanizm ve Diğer İnsan Merkezli Eğilimler. *Sabah Ülkesi*. 57. <https://www.sabahulkesi.com/2018/11/12/insan-nedir-modern-mueslueman-duesuenesinde-huemanizm-ve-diger-insan-merkezli-egilimler/>
- Kılıç, S. (1993). *Mitoloji, Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim.* İzmir: Nil.
- Kılınç, F. (1998). Kur'an'ı çok anlamlı okuma sorunu ya da hakikatin teklîğinden korkup çokluğun batıllığına sığınmak. *Haksöz*, 93. İstanbul.
- Kurt, A. V. (1995). *Modernizmin İslam dünyasındaki yankıları.* (27), 71 İstanbul: İzlenim.
- Mahmud, İ. (1994). *el-Binyeviyye ve Tecelliyâtuhâ fî'l-Fikri'l-Arabî el-Muâsır.* Şam: Dâru'l-Yenâbî li'n-Neşri ve't-Tevzî'.
- Mansûrî, M. (1994). Havle'l-Merkeziyyeti'l-Ğarbiyye ve'l-Kırâeti'l-Aydiyûlûciyye li't-Türâs - Nemûzecü'l-Üstâz Muhammed Arkoun. *el-Mün'atıf*. Mağrib.
- Paçacı, M. (1996). *Kur'an ve ben ne kadar tarihseliz.* (İslamî Araştırmalar, 9 (ss. 1, 2, 3, 4), 120, Ankara.
- Rafrâfî, M. (1989). Hivâru'l-Bidâyât maa Muhammed Arkoun, el-Fikru'l-Arabî el-Muâsır. *Hivâr*, (ss. 67-69, 85) Beyrut.
- Salih, H. (1980). Cevletün fî Fikri Muhammed Arkoun: Nahve Arkeyûlûciyyâ Cezriyye li'l-Fikri'l-İslami. (Röportaj: Haşim Salih), *el-Ma'rife*, 216, (s. 67) Şam.

- Salih, H. (1990). *et-Tercemetu ve Müstakbelü'l-Fikri'l-Arabî, Muhammed Arkoun, el-İslam, Urûbbâ, el-Ğarb; Rihânâtü'l-Ma'nâ ve İrâdâtü'l-Heymene*. (H. Salih, Çev.). Beyrut: Dâru's-Sâkî.
- Salih, H. (1993). *et-Tercemetü ve'l-Ulûmu'l-İnsâniyye: Muhammed Arkoun Nemûzecen, "Muhammed Arkoun, Min Faysali't-Tefrika ilâ Fasli'l-Makâl: Eyne Hüve'l-Fikru'l-İslamî el-Muâsır"* (2. Baskı). Beyrut: Dâru's-Sâkî.
- Şengül, İ. (1998). *Kur'an kıssalarının tarihi değeri*. (Kur'an Kıssalarının Anlam ve Değeri, IV. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu) Ankara: Fecr.
- Tîzînî, T. (1997). *en-Nassu'l-Kur'anî Emâme İşkâliyyeti'l-Binye ve'l-Kırâe*. Şam: Dâru'l-Yenâbî'.
- Veledü'l-Kâbile, İ. (2003). *Cevle fî fikri Muhammed Arkoun*. Mektebetü'n-Nâşirî.
- Vezûz, F. (1996). *el-Almene fî Fikri Muhammed Arkoun*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Ürdün.
- Zeki, M. İ. (1981). Hel ed-Dîn Zâhira İctimâiyye. *Mecelletü Külliyyeti'l-Ulûm el-İctimâiyye, Câmîatu'l-İmâm Melik Muhammed b. Suûd el-İslamiyye*. 5, (s. 487). Riyad.