2. KUR'AN SEMPOZYUMU

TEBLİĞLER - MÜZAKERELER

4-5 KASIM 1995

VEHBİ BAŞER
YASİN AKTAY
HİKMET ZEYVELİ
HALİLRAHMAN AÇAR
MEHMET PAÇACI
DÜCANE CÜNDİOĞLU
TURAN KOÇ
ÖMER ÖZSOY
İLHAMİ GÜLER
Ş. ALİ DÜZGÜN
A. ZEKİ ÜNAL

BİLGİ VAKFI

İÇİNDEKİLER

TAKDİM ..... 1.
Mehmet Akif ERSİN (Bilgi Vakfı Başkanı)
2. KUR'AN SEMPOZYUMU AÇILIŞ KONUŞMASI 3
M. Sait YAZICIOĞLU

1. OTURUM: KUR'ANIN BİLGİ DEĞERİ ..... 7.
Oturum Başkanı: Cihat TUNÇ

I. Tebliğ: SOSYAL BİLİMLER AÇISINDAN KUTSAL METİNLERİN ANLAŞILMASI 13
Vehbi BAŞER
II. Tebliğ: OBJEKTİVİST VE RELATİVİST İRADELER ARASINDA KUR'ANI ANLAMA SORUNU 51
Yasin AKTAY

MÜZAKERELER (I) 63
Dücane CÜNDİOĞLU
MÜZAKERELER (II) 67
Seyfullah SEVİM
MÜZAKERELER (III) 71
İlhami GÜLER
MÜZAKERELER (IV) 75
Kasım TURHAN
CEVAPLAR 79

II. Tebliğ

OBJEKTİVİST VE RELATİVİST İRADELER ARASINDA KUR'ANI ANLAMA SORUNU

Yasin AKTAY*

Tebliğin başlığı sanki yeni bir düalizm, yeni bir ikili kavramsallaştırma, yeni bir *dikotomi* tesis edilmekte olduğu izlenimi veriyor. Adet olduğu üzere bu tür düalizmleri aşmak için önerilebilecek yol hazırdır: üçüncü çözüm veya ara yol, mutedil yol, orta yol, hatta bizim muhitimizde çok yaygın olan bir ifadeyle: müstakim yol. *Sırat-ı Müstakim'* e olan eğilimimiz kabul edelim ki, genelde bu tür düalizmlere karşı hep ikisinin arasında bir yol arama ucuzculuğuna götürmektedir bizleri. Kimi zaman bize sunulan iki seçeneğin karışımından veya ikisinin beğendiğimiz yanlarından oluşan terkipler peşinde koşarız. Önümüze çıkan her iki yolun arasını bularak çözüme gitmek bize en sağduyulu, ayağı en sağlam basanların çözümü gibi görünür. Bu arada hiç düşünmeyiz, bize tavsiye edilen *"sırat-ı mustakîm"* bize sunulan seçeneklerin arasından veya ortasından mı geçiyordu? Yoksa O Peygamber'in (S.A.V) karşılaştığı seçeneklere karşı izlediği ve o yolların ne ortasından ne yanından geçmeyen fakat tümüyle alemin dengesini gözeten, adil, sağduyulu bambaşka bir seçenek miydi? Bu konu üzerinde çağımızda artık oldukça *naif* bir görüntüye kavuşmuş olan diyalektik-sentetik düşünme tarzını aşmış olduğumuzu maalesef söyleyemeyeceğim.

Dolayısıyla, Kur'anı anlamayla ilgili tüm sorunları objektivizm ve relativizm ismindeki iki aşırılığa indirgeyip, bu her iki aşırlıktan kurtulmanın yolu olarak bu ikisi arasında bir yol önermeyeceğim. Bu ikisinin olumlu ve olumsuz yanlarına atıflarda bulunarak iki aşırılıktan bir orta yol bulunabileceğini önermeyeceğim. Kanaatim, bu iki tavrın, hayatın

---

* Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi

temel meseleleri ile ilgili iki sapkın tavır olduğu yönündedir. Yine hayatın temel meselelerine karşı takınılan başka bir çok tavrın altlarında mütalaa edilebileceği iki ana tavır; kendi aralarındaki çatışma ile felsefe ve düşünce tarihini başlangıcından bugüne karakterize etmiş iki eğilim.

Objektivizm, yani nesnelcilik, nesnelerin bizim zihnimizdeki işlemlerden bağımsız bir biçimde varolduğunu, uygun bir yöntemle nesneler nasıl iseler öylesine algılanabileceğini, onların doğru bilgisine ulaşılabileceğini varsayar. Biraz aşırı biçimlerine doğru, zihnimizin tüm bilgi verilerinin kaynağının nesneler olduğunu; zihnimizin bu verileri bir ayna gibi yansıttığını kabul eder. Dolayısıyla nesnelerin her ne iseler öyle görülebilmesi konusunda varolan ihtilafların bilgi artışı sayesinde giderilebileceği yönünde bir iyimserliği vardır. Duygularımızın, zihnimizde önceden mevcut olan kategorilerin, geleneklerimizin, önyargılarımızın aşılması sayesinde nesnelerin doğru bilgisine ulaşılabileceği, dahası bu bilginin insanlar arasında her çeşit ihtilafı ortadan kaldırabilecek bir genel geçerliliği de haiz olabileceği yönünde bir iyimserliğe sahiptir. Bir çok düzeyde bir çeşit materyalizmle beraber giden bu anlayışa karşın *relativizm* veya görecilik veya izafiyatçılık, realitenin tamamen zihinlerin bir kurgusu, bir inşasından ibaret olduğunu iddia eder. Hiçbir düşünce tarzını, hiç bir görme tarzını yek diğerine tercih etmek için hiç bir geçerli sebep yoktur. Tüm yolların kendilerine göre doğru olduğunu kabul etmekten başka bir yol yoktur. Tüm yollar arasında hangisinin daha doğru olduğuna karar vermek içinse, elimizde hiç bir geçerli kıstas yoktur. Bir ikili kavramsal karşıtlık içinde düşünmemiz gerekirse bu kavramlardan *objektivizm* temelcilik, bilginin nihaî zemine sahipliği, bilim, felsefe ve dil ile karakterize edilirken, *relativizm* görecilik, kuşkuculuk, tarihselcilik ve nihilizmle[1] özdeşleştirilebilmektedir.

Şimdi, felsefî terminolojide en kaba hatlarıyla bu şekilde tanımlanabilen *objektivizm ve relativizm* arasındaki gerilimin Kur'an'ın anlaşılması sorunuyla ne alakası vardır? Şahsen ben felsefî düşünce tarihinin tamamına hakim olmuş bu gerilimin geçmişte olmasa bile bugün İslamî düşünce alanında yürütülmekte olan bir çok tartışmayı

---

[1] Bernstein, R. 1983, *Beyond Objectivism and Relativism*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, ss. 2-3.

anlamlandırmak üzere istihdam edilebileceğini düşünüyorum -tabiî ki "üçüncü bir yol" önerme mecburiyetinden muaf tutulmak kaydıyla.-

Objektivist İradenin Eşliğinde Kur'an Okuması

Yine kabaca bir eşleme yapmak gerekirse bugün okunan Kur'anın hiç bir anlaşılma zorluğu barındırmadığını, herkese her durumda aynı şeyleri söyleyebileceğini, dolayısıyla gerekli olan tek şeyin kitabın ihtiva ettiği anlamlara ulaşmak için elverişli teknik ve yöntemlere başvurmak olduğunu varsayan anlayış, Kur'anı anlama konusunda bu kurguya göre *objektivist* bir iradeye tabi olmaktadır. *Objektivist* irade çağdaş dünyada Müslümanların Kur'anı okumalarında yıllarca çok etkili olmuş olan bir iradedir. Kur'an üzerinde bir takım semantik/anlam-bilimsel incelemeler, dilbilimsel tahliller, kavramsal etüdler yapmak suretiyle Kur'anın en doğru bir şekilde anlaşılması hedeflendi. Kur'ana 'önyargısız', bütün kültürünü 'sıfırlamış', tek amacı doğruyu bulmak olan bir kafa yapısıyla gitmek idealize edilirken, böylesi bir tedbirle Kur'ana gitmenin Kur'anı anlamak için yeterli olacağı iyimserliği taşındı. Anlaşılan veya anlaşılacak olan şey kişiden kişiye değişmeyecek kadar gerçek, nesnel, "orada" olan bir şeydir. Hiç bir bireysel, kültürel, tarihsel, toplumsal farklılık herhangi bir Kur'an ayetinin, ifadesinin anlamında herhangi bir farklılığa yol açmak için meşru gerekçeler teşkil edemez.

Ana gövdesini böylesi bir anlayışın oluşturduğu *objektivist* irade böylelikle Kur'anı anlamanın fiîlî durumlarına çok fazla gönderme yapma ihtiyacında bulunmaksızın, ya mevhum bir geleneğe atıfta bulunarak gelenekselci; veya semantik ve filoloji disiplinlerinin hatta adı konulmamış bir tarih sosyolojisinin verilerine başvurmak suretiyle de modernist İslâm anlayışlarına eşlik etmiştir. Kanaatimce, burada modernist yorumla gelenekselci yorum arasındaki fark belirsizleşmekte, ikisi aynı düşünce ailesinin üyeleri haline gelmektedir. Her ikisinde de "Kur'anı anlamak", Kur'anla aramıza böylesine nesnel sınırlar koymak suretiyle ulaşılabilecek bir hedef haline gelmektedir. Sorun sadece uygun anlama aracını uydurabilmekte yatar ilh.

Şimdi ben buradaki düşünce mülahazamı biraz daha anlaşılır kılmak için biraz kışkırtıcı olabilecek bir soruyu ortaya atmak istiyorum: Sahi biz Kur'anı anlamak zorunda mıyız? Veya şöyle diyelim Kur'anı anlamak, Kur'anî bir sorun mudur? Bizim geleneksel anlamda anladığımız 'anlama'

tabiri -böyle anlamayanları tenzih edebiliriz- herhangi bir yerde olup biten bir anlam muhtevasını aynen aksettirmek, kopyalamak, idrak etmek gibi bir şey. Bir şeyi anladığımız zaman onu bir nevi ayna görevi gören zihnimizde aksettirmiş oluyoruz. Onu olduğu gibi kuşatıyoruz. Kendi zihnimizdeki bütün kavramlardan, düşüncelerden önyargılardan veya bir bütün olarak 'anlama ufkumuzdan' sıyrılıp anladığımız nesnenin, metnin, kişinin, ifadenin anlama ufkuna yerleşiyoruz. Genel olarak 'anlama' derken kastedilen şeyin bu olduğunu biliyoruz. Böylesi bir anlama zihnimizi bir ayna olarak tasarlar. Dahası evrensel bir anlama hedefi, ideali kurmaya sevkeder. Belli bir yargıya ulaşmış olan herkese de o yargıya evrensellik atfetme meşruiyeti üretir falan. O zaman da Kur'anı anlama konusunda müminle kafir, takvalı ile takvasız, zengin ile fakir hiçbir zaman farklı konumlarda tasavvur edilemezler. Çünkü sözkonusu olan etkinlik türünde bilimsel bir çabaya indirgeniş ve bir matematik problemi çözülür gibi Kur'an ayetlerinin içerdiği anlam sorunlarının çözülebileceği kabul edilmek zorundadır.

Şimdi sorumu yineliyorum: Kur'anı anlamak Kur'anî bir sorun mudur? Kur'an bizden kendisini bu anlamda kuşatmamızı, tüketmemizi, bütün anlam muhtevasına nüfuz etmemizi, [tabir-i caizse], vahyedenin niyetlerini çözücü bir çaba mı beklemektedir?

Biraz erken olacak bir cevapla kendi mütalaalarımı sürdüreyim. Kur'an'dan edindiğim izlenim bu anlamıyla Kur'anı anlamak gibi bir yükümlülüğe sahip olmamak bir yana öyle bir anlamaya da hiç bir zaman ulaşamayacağımız yönündedir. Basit bir veri şudur: "Kur'an'da insanların Kur'anı bu anlamıyla anlamaları gerektiğine dair en ufak bir vurgu yoktur" desem eminim çoğu kişi çok şaşıracaktır, belki de itiraz edecektir. Türkçesi "Kur'anı Arapça olarak indirdik ki daha iyi anlayasınız" diye yaygınlaşan ayetin *'anlama'* değil de *'düşünme' 'ibret alma'* diye geçiyor olması ise, ayrıca Kur'anın anlaşılmasına yönelik *objektivist* iradenin zihnimizin derinliklerine kadar nasıl işlediğini örneklemesi açısından oldukça mânidardır. Evet Kur'an'da Türkçe'nin bu tür çağrışımlarıyla birlikte sahip olduğu 'anlama' sözcüğüne tekâbül eden hiç bir sözcük yok. Örneğin; **"f h m" (فهم)** kökünden gelen sözcük Kur'an'da sadece bir yerde geçmekte dir ve Kur'anın anlaşılmasıyla ilgili bir mevzuda değildir; Hz. Süleyman'a anlaşılır kılınan bir meseleyle ilgilidir. Neticede şunu söyleyebilmek için sanırım yeterince gerekçemiz var. Bizim Kur'anla ilişkimiz bu tür objektivist çağrışımlarıyla birlikte bir 'anlama-anlaşılma' ilişkisi değildir, belki bir öğüt

lma, kulak verme, itaat etme, üzerinde düşünme ilişkisidir v.s.[2] Burada da orunumuz bizim bir şeyi anlamaya kalkışırken kendi üzerimizde neler olup bittiği konusundaki bilgiye insan olarak yeterince vakıf olamayışımızdan kaynaklanıyor. Kur'anla Kur'anın tarif ettiği bir diyaloğu esis ettiğimizde, Kur'anı, anlama faaliyetinin objektif sınırlarında tüketmekten aciz olduğumuzu farkettiğimiz gibi, okurken bize bir haller olduğunu da eminim hepimiz hissediyoruzdur. Aslında her çeşit metni okurken içine düştüğümüz bir çok durumun kat kat fazlasına Kur'anı okurken giriyoruz. Çünkü Kur'anı herhangi bir metni okur gibi okumuyoruz. Herhangi bir metin gibi okuyanları dışta tutabiliriz, ama bir ibadet kastıyla Kur'anı okumaya alışmış bir insanın, Allah'tan gelmiş olduğuna inanarak, öğüt almak, hidayet aramak üzere okuyan bir insanın Kur'anla kendisi arasına nesnel mesafeler koyarak okuması fiîliyatta mümkün değildir zaten. Peki bunu yapmaya kalkışırsa, yani salt bir anlama nesnesi olarak mütâlaa edip kutsiyetini rafa bir an için bile kaldırırsa ne olur? Böyle bir durumda Kur'anın değişik yerlerde değindiği tiplemelerden birine denk düşme ihtimalinin çok yüksek olduğunu söylemek durumundayım: "Ölçüp biçen", "Allah ne murat etti" diyen "bunlar geçmişlerin masallarıdır", "bir büyüdür" ve sair şeyler diyen tiplemelerden bahsediyorum. Tabiî ki bu arada bunca nesnel teşhisle Kur'an'da söylenen hiç bir şeyi üzerine alınmadan onu ameliyat masasına yatıranların bile kendilerini alamadıkları bir durumun yol açtığı tip var. "Onun etkisine kendilerini kaptırıp gizlice onu dinlemeye gidenlerin" tiplemesi."

Bu arada yeri gelmişken bu oturumun ana başlığı olan Kur'anın bilgikuramsal (epistemolojik) mahiyeti üzerine deminden beri yaptığım değinileri uyarlamak istiyorum. Özetle Kur'an tüm bu nedenlerle bir epistemoloji nesnesi olmak hedefine çok fazla talip görünmüyor bana.

---

[2] 'Anlama' kelimesinin batı dillerindeki eş karşılıklarından birisi de "to exhaust"tur. Bu da bir anlam içeriğini kavramak, ama tüketerek kavramak şeklindedir. Yani bir anlamda Kur'anın herhangi bir ayetini anladığımızı söylerken onda artık anlaşılacak başka hiç bir şeyi geride bırakmamış olduğumuzu söylemiş oluyoruz. Kuşkusuz anlam içeriği tüketilemeyecek bir metne göndermede bulunurken, burada özelde Kur'an metninin herhangi bir ayetinin her anlama gelebileceği yönündeki ters yönde naif bir iddiada bulunuyor değilim. İfadenin anlam derinliklerine, genişliklerine ve sair boyutlarına işaret etmek, bir ifadenin her şeyi söyleyebileceği iddiasını taşıyan relativist tutumu çağrıştırmamalı bile.

Relativist İradenin Eşliğinde Kur'an Okuması

Nesnelcilik/*objektivizm* iradesinin Kur'anın anlaşılma tarzı üzerinde ne tür etkileri olduğuna dair bunca mülahazadan sonra bir de *relativist* iradenin yansımalarını görelim. *Relativist* iradenin yönlendirdiği Kur'an okumalarının günümüzdeki biçimleri oldukça çeşitlenmiştir. Geçmişte tasavvuf geleneğinin ürettiği *batını ve zahiri* anlam karşıtlığıyla ilk büyük yükselişini yaşamış *relativist* iradeyi Kur'an okumaları konusunda genel anlamıyla *heterodoks* bir okuma biçiminin teşvik ettiği söylenebilir. Genelllikle Bektaşi fıkralarıyla karikatürize edilen okuma biçimi gerçekten de metnin bize nasıl görünüyorsa öyle okunmasından ziyade aleyhimize işleyebilecek herhangi bir anlam muhtevasının nasıl olur da alaşağı edilebileceği yönünde bir arayışı resmetmektedir.

Relativizm, her insanın yaşadığı tecrübelerin kendine özgü olduğu gerçeğinden hareket eder. O yüzden herhangi bir bilgi nesnesinin tüm insanlar arasında aynı şekilde bilinmesini veya anlaşılmasını sağlayan tüm etkenlerin önemini küçümsemeye çalışır. İnsanlar arasında belli bir dünyanın hep aynı şekilde kurulduğuna dair yaygın bir algı varsa bunun ancak insanlardaki düzen isteği, kaostan kurtulma isteği dolayısıyla kabullenilmiş bir ortak yanılsamaya dayandığı kabul edilmektedir. Bunun yerine her insan tekinin bir bilgi veya anlama nesnesi karşısındaki özgüllüğüne vurgu yapıp, orada anlama veya bilme sürecine katılan bireysel-farklı unsurlara dikkat çeker. Yine en kaba şekilde bu şekilde tanımlanabilecek olan *relativizmin* İslâm düşünce tarihinde kuşkusuz bir çok çeşidi türemiştir. Demin değindiğim tasavvuf ve heterodoks gelenekler bunların ana yatağını teşkil etmiştir. Ben bunların hiç biri üzerinde şimdilik durmayı düşünmüyorum. Bunun yerine sözkonusu relativist iradenin güdümünde hareket ettiğini düşündüğüm ve son zamanlarda *Kur'anın tarihselliği* olarak bilinen bir örneğinden hareket etmek istiyorum *Kur'an'ın tarihselliği* düşüncesinin gerçekte neye tekabül ettiği veya nelere tekabül etmesi gerektiği bir yana[3] müslümanların gündemine getiriliş biçimi, tarih kavramının tasavvur ediliş biçiminin kendisinin de bu tartışmalara özgü olduğunu söylemek durumundayım. Yani tarihsellik tartışmasının haklılığı bana göre bu

---

[3] Bir yana, çünkü insanın kendisi hakikaten de tarihsel bir varlıktır. Tarihsel olan bir varlığa hitap eden bir vahyin onun tüm tarihsel özelliklerini gözardı etmesi tabiî ki düşünülemez.

tartışmanın çok kötü bir istihdamı, kaba bir relativizmin eritici, buharlaştırıcı etkisine Müslümanların tüm hakikat nosyonlarını maruz bırakmak suretiyle kaybolmaya yüz tutmuştur. Yoksa tabiî ki, tarihsel varlıklarız ve her birimiz kendi dünyamızda yaşamaktayız. Bizzat Kur'anın telkin ettiği şeylerdir ki, her insan kendi imtihanını yaşayacak, kendi günahını yüklenecek, kendi ölümünü ölecektir. Bu imtihan sürcinde Kur'anın birileri için hidayet birileri için dalalet kaynağı olması, baktıkları halde görmeyenler, duydukları halde işitmeyenlerin vurgulanması, Kur'anla olan diyaloglarda bir yandan farklılığa işaret etmekte, diğer yandan Kur'anın anlaşılması sürecinde etkin olan başka faktörlerin önemini zımnen ifade etmektedir.

Bu arada tarihselcilik anlayışını en yoğun bir biçimde besleyen gerçek, Kur'anın 1400 yıl önce Arap Yarımadasında yaşamış insanlara, onların kültürlerini, örflerini, anlayışlarını, bilgi seviyelerini gözeterek Arapça olarak vahyedilmiş bir kitap olmasıdır. O insanların yaşadıkları sorunlar farklı, dünyalar farklı, kültür farklı, dil farklı, biyografileri farklı v.s. Dahası Kur'an o insanların tüm bu farklılıklarıyla bir diyalog halindedir ve tüm farklılıklarıyla onların özelliklerini yansıtmaktadır.

Şimdiki mütâlaalarımda da mesleğim olan sosyolojiyi icrâ etmeme müsaade ediniz. Kur'anı anlamayla ilgili olarak *objektivizm ile relativizm* arasındaki gerilimin münasebeti tamamen yaşamakta olduğumuz kültürel havzanın bir yansımasıdır. Bu kültürel havzanın karakterize edici özelliği nedir? Kuşkusuz bu sorunun herkesin üzerinde anlaşabileceği bir cevabının verilmiş olduğunu söylemek zordur. Kimileri modernliğin çok ileri bir aşaması, kimileri radikal bir modernlik, kimileri postmodernizm, kimileri de geç veya ileri kapitalizmin kültürel mantığı olarak nitelemektedir bu kültürel havzayı. Her ne ise, yaşadığımız dönemin ilk ortaya çıkış biçimiyle modernlik olmadığı kesin bir şey. Ki, şimdi gerek İslâmî gerekse gayr-i İslâmî bakış açısından geliştirilen modernlik karşıtı söylemlerin çoğunun zihnindeki modernlik şeması bu eski-ibtidaî biçimiyle modernliktir. Şu anda yaşamakta olduğumuz dönemin teşhisiyle müslümanların henüz yeterince mesâi harcamamış olduğunu ise yeri gelmişken kolaylıkla söyleyebiliriz. Şimdi ben bu dönemin ayrıntılı hatta özet bir tasvirine girmeyi düşünmüyorum. Ancak Kur'anla ilgili, Kur'anın anlaşılmasıyla ilgili sorunlarda *relativizm* ile *objektivizm* gibi iki seçenek veya iki irade arasında tutulmamızın kesinlikle bu yaşamakta olduğumuz

kültürel, büyük ölçüde de siyasal atmosferle alakalı olduğunu vurgulamadan geçemeyeceğim.

Tarihselcilikle ilgili üç sorun:

1- Kur'an'da vahyin tarihsel olduğuna veya olabileceğine dair en ufak bir îmâ olmadığı gibi, aksine Kur'an, tarihin değişik kesitlerinden bir dizi kuşağın kaygılarını, düşüncelerini, tasalarını aynı dille seslendiriyor, birleştiriyor. Aralarında bir anlam farklılığı, bir dünyayı tasarlama farklılığı kesinlikle gözetilmiyor.

2- Tarihselciliği kabul ettiğimizde, tarihselcilik düşüncesini kendisine karşı da işletmemiz entellektüel dürüstlüğün, radikal düşünüşün bir gereğidir. Bir düşünüş o zaman ne olur? Tarihselcilik de tarihsel bir düşüncedir. Vakıa da bundan ibarettir. 19. yüzyıla kadar insanlar arasına böylesine zamana endeksli mesafeler koyan, hayata, dünyaya, insana ve varlığa bakış tarzlarını izafileştiren bir tarih anlayışı oldukça yenidir. Tabir-i caizse bu tarih düşüncesini kendisine karşı işlettiğimizde tarihsel bir düşünce olduğunu teslim etmekten başka bir yolumuz olmaz. Ancak tarihsellik düşüncesinin köktenci bir sürdürümü böyle bir neticeyi gerektirdiği halde, mutlak bir düşünce tarzı, düşünceler üzerinde mutlaklık iddiasında bulunmaktadır. Buradan tarihselciliğin üçüncü bir sorunu görünmeye başlar.

3- Tarihselci düşüncenin tazammun ettiği çok önemli bir soruya işlerlik katabiliriz. Ne yapıyor tarihselci düşünce tarzı? Bütün zamanların; düşünceleri üzerinde hakem rolü görebileceği ezelî bir göz, bütün zamanların düşüncelerini değerlendirebileceği mutlak bir ölçüte sahip olabileceği gibi müstağni bir iddiayı taşıyor. Bütün düşüncelerin tâbî oldukları temellere vâkıftır o. Oysa bizim her dönemde tâbî olduğumuz düşünce temelleri bizim söyleyebildiğimizden daha derinlerde yatmaktadır, öyle ki, temelci sorular sahneye çıkmadan önce biz kendi geleneğimiz içerisine gömülmüşüzdür. Diğer yanda tarih tecrübesinde, tarihsel araştırmanın nesnelliği ideali sorunun yalnızca bir yanını, ve aslında ikincil yanını oluşturmaktadır. Zira tarihsel tecrübenin özel niteliği bizim geriye doğru bakıldığında neler olmuş olduğunu kavramadan önce bize neler olduğunu bilmeksizin bir ola-

yın ortasında durmakta olduğumuzdur.[4] Tarihin her an yeniden yazılmasının gereklerinden biri de budur zaten. Aslında bu durum aynı zamanda tarihselcilik iradesini, yani içine gömüldüğümüz geleneklerin bizim düşüncelerimizin üzerindeki etkisini, düşündüklerimizin arkasında yatan toplumsal ve tarihsel kökenleri ortaya çıkarma iradesini kışkırtan bir durumdur.

Şahsen ben de bugün Kur'an ayetlerinin tarihselci yorumlarının çoğunun yöneldikleri arayışların arkasındaki siyasî angajmanlarla, ittifaklarla daha fazla ilgilenmenin daha işlevsel olduğunu, daha kesin sonuçlar verebileceğini düşünüyorum. Bu konu üzerinde çokça araştırma yapılıp, değişik sonuçlara gidilebilir, benim acizâne gözlemlerim bu tarihselci düşüncenin temel insiyaklarından birinin demin belirttiğim gibi yaşadığımız dönemin *relativizmi* yükselen bir değer olarak besleyen yaşama tarzı olmasıdır. Diğer yandan eşit derecede önemli bir faktör, bu düşüncenin, yükselen İslâmî hareketlerin söylemlerini zayıflatmanın bir yolu olarak içinde bulunduğumuz siyasal kürede fazlaca teşvik görüp ödüllendiriliyor olmasıdır. Burada kesinlikle bu eğilime bulaşan tüm insanların bilinçli bir işbirliği içinde olduğu anlaşılmamalıdır. Teşvik ve ödül her zaman maddî olmaz. Hatta bu örnekte sözkonusu ödüllendirme ve teşviklerin söylemsel düzeyde cereyan ettiğini söyleyebiliriz. Söylemin bir akıntısı vardır. Egemen söylemin aktığı yönün tersine kürek çekmemenin bizatihi kendisi bu ödülü üretmekte, akıntının şiddeti bu teşviki sağlamaktadır. O zaman arzulanacak tutumun her zaman akıntıya karşı kürek çekmek olduğunu söyleyebilir miyiz? Benim acizane Kur'an okumalarım akıntının kaynağının kafamızdaki araziye verdiğimiz meyillerin kollektif toplamından ibaret olduğunu; bundan dolayı bu akıntıya, en azından kendi kafamızdaki araziye engebe katmak suretiyle karşı gelebileceğimizi telkin etmektedir.

Kur'anın anlaşılmasında bu tarz modernist, tarihselci veya relativist eğilimin genellikle biraz daha yabancı, asimile edici, kendini sömürgeleştirici bir siyasal söyleme kolay eklemlenmesi, bazen doğrudan oradan seslenmesi hem o tür bir eğilimin yayılma, kabul görme şansını azaltmakta, kendisine karşı oluşan tepkilerin onun muhtemel doğrularına bile kulak tı-

---

[4] Gadamer, H.G. Text and Interpretation, *Dialoge and Deconstruction'* un içinde, Diane P. Michelfelder & Richard E. Palmer (derleyenler), New York, 1989, State University of New York Press.

kama sonucunu doğurmaktadır ve bu anlaşılır bir şeydir. İki örnekle bunu açmaya çalışayım.

Birincisi Abdülkerim Süruş, dini düşüncenin tarihselliği üzerindeki vurgularına[5] rağmen çok yerli, çok içerden bir ses olmayı sürdürebilmektedir. İran'da çok zor durumda kalsa bile dinî düşüncenin dinin kendisiyle özdeşleştirilmesinin yarattığı kasvetli ortama bilfiil şahid olan ve bizzat Müslüman insanın tecrübe ettiği yerden konuşmaktadır.

Diğer örneğimiz Muhammed Arkoun. Arkoun, Kur'anı ortodoksça anlama biçimini Ortaçağ'da teşekkül etmiş olduğuna inandığı bir 'İslâmî Akıl' kategorisi eşliğinde düşünmemizi önerir. Bu anlama biçimini böylece tarihselleştirip izafileştirirken onun karşısına "Müslümanların özgür muhayyileleri"ni koyar. Müslümanların özgür muhayyilelerinin en önemli özelliği *'halk İslâmı'* olmasıdır. Halk İslâmı, yani kendiliğinden *(spontaneous)* gelişen, realitenin şekillendirici etkisine karşı doktrinin katı ve belirleyici etkisini bertaraf eden, hiç bir kalıba sığmayan bir İslâm. Doktrinci ortodoks veya Sünnî bir İslâm'ın muhtemelen en donanımlı eleştirisinin arkasında böylesine sekülerleşmeye karşı hiç bir savunması olmayan ve gireceği hayat pratiğinde, siyasî tavır ve tutumda vazgeçemeyeceği hiç bir ilkesi olmayan bir İslâm özleminin yattığını görebiliyoruz. Aynı techizatı Arkoun gibiler -diyelim ki bir Cezayir'deki- İslâmî oluşumların ne kadar doktrinci, katı ve söz-merkezci olduklarını kanıtlamada istihdam etmektedirler. Oysa bu donanımın bu şekilde kullanılması zorunlu değildir. Örneğin Cezayir'de veya İslâm ülkelerinin çoğunda bugün yükselen bir yorum eğilimi olarak temelciliğin niçin böylesine yaygın bir kabul gördüğünü anlama konusunda "Müslümanların özgür muhayyilesi"[6] dediği olguya tanıdığı şansın hiç olmasa bir kısmını tanısa bizzat Arkoun'un sözkonusu ettiğim o zengin donanımı çok işlevsel açılımlar yapabilir.

Şahsen ben Arkoun'un sahip olduğu donanıma başvurarak yükselen ve *fundamentalist, köktenci* vs isimlendirmelerle aşırı doktrinci bulunan harekete başka türlü bakılabileceğini görüyorum. Örneğin bu harekette an-

---

5 Abdülkerim Süruş, Dinî Bilginin Evrimi ve Çağdaşlaşma, *Bilgi ve Hikmet*, 8. Sayı, Güz, 1994, çeviren Kenan Çamurcu.

6 L. Binder, 1988, *Islamic Liberalism*, The University of Chicago Press, London, ss. 161-169.

lam sorununun nasıl geliştiğine ve nasıl dalgalandığına bir göz atmak, ilim çevrelerinde şu kadar problematize edilen anlam sorunlarının İslâmî hareketin taşıyıcı özneleri açısından çok da problematik olmadığını gösterebilir. Bunun bu çevrelerin seviyelerindeki sığlığa verilmesi ucuza kaçmak olur. Bence bu durum en azından iki şeye işaret edebilir:

1- Kur'an metniyle kurdukları ilişkide bu öznelerin, farkına varmadan Kur'anı belirli bir şekilde anlamanın ideolojisine kendilerini fena halde kaptırışları, kendileri üzerinde neler olup bitmekte olduğunu farkedememeleridir. Bu durumda bizim onlardan daha avantajlı bir konumda olduğumuzu zannının söyleyemeyeceğiz. İnsanları kategorize eden, sınıflandıran bir düşünce biçimine sahip olmamız onlar üzerinde konuşmaya yetkili olduğumuz vehmini uyandırıyor, o kadar. Demin de belirttim, sınıflandıran düşünce tarzı da diğer düşünce tarzlarının yanısıra bir düşünce tarzıdır. Belki de tanımı içerisinde "diğer düşünce tarzları üzerinde konuşma insiyatifi vehmine sahip" olma unsurunu ihtiva etmektedir.

2- Kur'an metni tarihin hangi döneminde olursa olsun insanlara kolayca hitap etmekte, insanlar kendi dünyalarını Kur'an okumaları eşliğinde anlamlandırmakta zorlanmamaktadır. Yani bir metni alıyorsunuz, okuyorsunuz ve o metnin size çok şey söylemekte olduğunu görüyorsunuz. Bence bir metnin mucizesi budur. Metindeki anlam muhtevasını tarihselci kuşkuya maruz bıraktığınızda ise olup biten başka bir şeydir. Oysa burada göreceğimiz ilk şey Kur'anın bir kollektif anlam üretici, anlam dünyasını kurucu işlevini görme konusunda tarihsel bir engele takılmadığıdır.

Sonuç

Bütün bu mülahazalarımın bir sonucu olacak bir soruyla bitirmek istiyorum: Kur'anın objektif bir incelemesi adına geliştirilmiş onca teknik, yöntem ve bilim birikimi sahiden Kur'anı anlamamızı kolaylaştırıyor mu? Yoksa daha fazla mı zorlaştırıyorlar? Merhum Şehid Seyyid Kutub'un İslâm düşüncesinin esaslarını ve özelliklerini saptamaya çalıştığı *Kur'an Okumaları* nın sonunda ulaştığı bir nokta vardır. O nokta hem bu sorunun sorulmasına hem de oldukça anlamlı bir cevabına imkan veren bir noktadır. Birinci ciltte Şehidimiz, Kur'anın bir metin olarak anlaşılmasını sağlamak üzere geliştirilmiş bir çok felsefe, kelâm ve tefsir disiplininin Kur'anı anlamayı kolaylaştırmak bir yana saf bir zihnin anlamasını zorlaştırdığını tespit etmekte, sonra aksini ispatlarcasına ikinci ciltten

itibaren kendisi aradan çekilip okuyucuyu Kur'anla başbaşa bırakmayı denemektedir.[7] Bu deneme çok ilginçtir. Kur'anın anlam birliğinin oluşmasını ancak zor olan yollara sapmanın engellediğini; kolay olanın kulağını vererek dinlemek şartıyla, ona kendi heva ve heveslerini onaylatma arayışına sapmamak şartıyla onu anlamak olduğunun başarılı bir gösterisini sunuyor. Bu vesileyle şunu belirtmek istiyorum: Kur'an araştırmalarının çoğu, her dönemde insanlara seslenecek ve her dönem insanlara söyleyecek önemli bir şeyleri olan Kur'an'dan fena halde kopmuştur. Bu, tıpkı objektivist bilimin çağımızda hakettiği eleştirinin söylediği duruma işaret etmektedir. Kur'anla ilişkilerin salt bir anlama, inceleme ve epistemolojik bir bilgi nesnesine indirgemeye dönüştüğü durumda Kur'an bir kenarda durur, onun hakkındaki söylem kendi içinde devinir durur.[8] Kur'an-ı Kerîm'in insana seslenen, seslendiği anda bir etkide bulunan, bulunduğu etkiyle varolan bir Kur'an olma vasfı gitgide unutulur, akademik dünyaların bilgi-üretim mekanizmalarının elde mevcut kullanışlı bir hammaddesi haline gelir.

Herhangi bir sanat eserinin karşısında bir sürü yorumlar anaforu içinde kaybolmuş insana bir ikazda bulunulur: "Bırak sanat eseri kendisi konuşsun."[9] Bu, sanırım *objektivist ve relativist* iradelerin bizim Kur'anla ilgili tecrübemize olan müdahalelerine karşı en iyi çözüm: "Bırakın Kur'an-ı Kerîm kendisi konuşsun."

---

7 Seyyid Kutub, *İslâm Düşüncesi*, 3 Cilt, çev. Mehmet Çelen-Resul Tosun, Dünya yayınları. İstanbul, 1987.

8 Günümüzde bilimin kendi nesnesinden kopmuş olduğunu söyleyen Heidegger'in söylediği tam da budur. Varlık sorusunu soramayan insan niçin varolanları nesne yapmaya yönelir? Heidegger'e göre bu, insandaki kalkulatif (hesapçı), her şeyi elinde hazır tutmak isteyen teknolojik insanın iradesidir. Bu iradenin bir sonucu insanın Varlık'tan, varlığın deviniminden kopuşu, veya Heidegger'in çokça kullandığı tabirle "Varlığın unutumu" olmuştur. Bkz. M. Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Almancadan İngilizceye çeviren: William Lovitt. 1977, Harper Torchbooks

9 M. Heidegger, On the Origin of the Work of Art.