

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TÜRKİYE’DE KUR’AN İSLAMİ ARAYIŞLARI

Doktora Tezi

Filiz ORHAN

Ankara-2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TÜRKİYE’DE KUR’AN İSLAMİ ARAYIŞLARI

Doktora Tezi

Filiz ORHAN

Tez Danışmanı
Prof. Dr. İhsan TOKER

Ankara-2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

TÜRKİYE’DE KUR’AN İSLAMI ARAYIŞLARI

DOKTORA TEZİ

Tez Danışmanı:
Prof. Dr. İhsan TOKER

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

İmza

1- Prof. Dr. İhsan TOKER

.....

2- Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ

.....

3- Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ

.....

4- Doç. Dr. Hadiye ÜNSAL

.....

5- Dr. Öğr. Üyesi Halide Nur ÖZÜDOĞRU ERDOĞAN

.....

Tez Savunması Tarihi: 23/02/2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (...../...../.....)

Filiz ORHAN

ÖNSÖZ

Din modern dünyada yaşadığı epistemik krize rağmen bireylerin hala anlamı kendisinde bulduğu bir referans seti olmaya devam etmektedir. Ciddi değişimlerin yaşandığı ve insanların hayata dair algılarını yeniden düzenleme durumunda kaldığı bu dünya, geleneksel din yorumları ile günümüz arasındaki mesafeyi dikkate alan yeni söylemler adına elverişli bir ortamı temsil etmektedir. Dinin modernite tarafından meşruiyetinin tartışmalı konuma getirilmesi geleneksel yorumlara mesafeyle yaklaşılmasına ve ilerlemenin önünde engelleyici olarak görülen bu unsurların ayıklanmasına neden olmuştur.

Bu süreçlerin etkisinde kalan ülkelerden biri olan Türkiye’de yaşanan değişimlerin Kuran ile ilişkisinin yeniden yapılandırılmasına nasıl bir katkı sunduğu araştırmada ele alınmaktadır. Bunun yanı sıra Kuran’ın kaynaklık açısından toplumsal, siyasal ve bireysel anlamda nasıl bir konum alacağı da aynı şekilde önem taşımaktadır. Buna ilişkin olarak Kuran’ın otantisite açısından tek otorite önerisi olduğundan söz eden ve ana çerçevesini Kuran’a ilişkin yorumların oluşturduğu “Kuran İslamı” söylemi olarak adlandırılan bu kesitin projeksiyonundan hareketle gelenek ve modernite üst başlığı altında katılımcıların çeşitli konulara ilişkin yaklaşımları ortaya konulmaya çalışılmış olmaktadır.

Yeni yaklaşımlar çerçevesinde ele alınan bu araştırma, toplumsal süreçlerin değişimine de ışık tutmak suretiyle toplumda dönüşümün bir nesnesi aynı zamanda bu akıntıyı yönlendiren bir özne olarak Türk sosyal bilim alanına mütevazı bir katkı sunmayı ümit etmektedir.

Öncelikle tez çalışması sürecince sabırla başaracağım konusundaki inancı, teşvik, destek ve teveccühlerini bir an olsun esirgemeyen danışman hocam Sayın Prof. Dr. İhsan TOKER’e büyük şükran borçluyum. Kuran ile ilgiyi katıldığım bir kongrede tez konusu hususundaki arayışımı bilen değerli hocam Dr. Necdet Subaşı’nın önerisiyle başlamış olduğum bu yolculukta maddi ve akademik anlamda katkılarını her zaman hissettiğim kendisine de teşekkür ederim. Ayrıca araştırmaya dair akademik süreçlerimde desteğini gerek araştırmanın okunması anlamında gerekse de yaşadığım zorluklarda desteğini daima hissettiğim Dr. Öğr. Üyesi Fatma Çakmak ve Arş. Gör. Tuğrul Avcı’ya şükran ederim. Şüphesiz, çalışmanın gerçekleşmesinin her aşamasına tanıklık etmiş, mülakatlarıma dahi dahil olmuş başta en önemli destekçim değerli ailem olmak üzere hocalarıma, arkadaşlarıma ayrı ayrı teşekkür ediyorum. Hasılı akademik anlamda desteğini esirgemeyen Ali Bardakoğlu başta olmak üzere Kuran İslamı’nın

bütünlüklü bir çerçeveye dönüşmesine katkıları olan Süleyman Ateş, Hüseyin Ateş, M. Sait Hatipoğlu, Bayraktar Bayraklı'ya da nezaketle beni kabulleri ve samimiyetle gönüllerini açmalarından dolayı teşekkürü bir borç bilirim. Son olarak araştırmanın meydana gelmesini sağlayan Kuran İslamı söylemi temsilcilerinin her birine ilgileri, yardımları ve gösterdikleri insaniyet açısından teşekkür ediyorum.

Ankara-2022

Filiz ORHAN



İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
İÇİNDEKİLER.....	iii
TABLolar LİSTESİ.....	viii
KISALTMALAR.....	ix
GİRİŞ	1
1. ARAŞTIRMANIN KONUSU	1
2. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ.....	7
3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEM VE SINIRLILIKLARI.....	12
3.1. Araştırma Süreci ve Araştırmacının Rolü.....	14
3.2. Araştırmanın Katılımcıları.....	15
3.3. Verilerin Toplanması	16
3.4. Görüşmeler.....	16
3.5. Verilerin Analizi	21
3.6. Literatüre İlişkin Bilgiler	22
 BİRİNCİ BÖLÜM	
TEORİK ÇERÇEVE	31
1.1. KURAN'A İLİŞKİN TARİHSEL SÜREÇ	31
1.2. MODERN DÖNEMDE KURAN ALGILARI	32
1.3. KURANCILIK/ İSLAMCILIK/ MEALCİLİK OLGUSU İLE İLGİLİ KARŞILIKLAR.....	39
1.3.1. Kuran İslamı.....	39
1.3.2. Kurancılık.....	39
1.3.3. Mealcilik	41
1.4. İSLAM DÜNYASINDA KURAN MERKEZLİ TARTIŞMALAR	42
1.5. KURAN'A YÖNELİK TUTUMLARI.....	48
1.6. TÜRK MODERNLEŞMESİNDE KURAN MERKEZLİ SÖYLEM ARAYIŞLARI	51
1.7. KURAN İSLAMI SÖYLEMİNİN ETKİLENDİĞİ KAYNAKLAR.....	66
1.7.1. Oryantalizm.....	66
1.7.2. Türkiye'de İslami Hareketin Etkileri	68
1.8. TÜRKİYE'DE KURAN İSLAMI'NIN ŞEKİLLENME KALIPLARI.....	70
1.8.1. "İslamcı Kurancı".....	73

1.8.2. “Modern Kurancı”	73
1.8.3. “Modernist”	74
1.9. BİR SÖYLEM OLARAK “KURAN İSLAMİ”	74
1.9.1. “Kuran İslamı”nın Rasyonelleştirilmesi	75
1.9.2. “Anlatının Bağlılarınca Paylaşılan Bir Anlamı Olması	76
1.9.3. “Kuran İslamı” Söylemine İlişkin Tipler	76
1.9.4. Katılımcıların Öz Tanımları	79
1.9.4.1. Akademik	79
1.9.4.2. Sivil	83

İKİNCİ BÖLÜM

YAŞAM ÖYKÜLERİ	87
2.1. SOSYAL AĞLAR İLE DÖNÜŞÜM.....	87
2.1.1. Aile İlişkisi içinde Bir Sosyal Ağa Dahil Olma	89
2.1.1.1. Medrese Eğitiminden Geçenler	89
2.1.1.2. Medrese Eğitiminden Geçmeyenler	93
2.1.2. Arkadaşlık İlişkisi içinde Sosyal Ağa Dahil Olma	96
2.1.2.1. İlahiyat Eğitiminden Geçenler	97
2.1.2.2. İlahiyat Eğitiminden Geçmeyenler	99
2.2. “KAYNAKLAR” İLE DÖNÜŞÜM	112

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KURAN İSLAMİ’NİN İSLAMİ	120
3.1. İSLAM’IN YENİDEN İNŞASI (DİNDE “OTORİTE”NİN YENİDEN TEŞEKKÜLÜ)	120
3.2. TANRI’NIN YETKİ ALANININ YENİDEN TAYİNİ.....	125
3.3. KAYNAĞA YÖNELİK ELEŞTİRİLER.....	131
3.3.1. Kuran’ın İslam’ın Tek Kaynağı Olduğu İddiası ve Kuran ile İlişkinin Değişimi	131
3.3.2. Kuran’ın yerine “Anlamı”n geçmesi: Arapça Yerine “Anadil”	146
3.3.3. Kuran (Mushaf) ile İlişki Biçiminin Değişimi	149
3.3.4. Kuran’a İlişkin Geleneksel Okuma Biçimlerinin Değişimi	151
3.4. GELENEĞE YÖNELİK ELEŞTİRİ: GELENEĞİN “AYIKLANMASI”	155
3.4.1. Hadisi Kültürel Kaynak Olarak Görenler	174
3.4.2. Hadisi Doğrudan Dini ya da Kültürel Kaynak Olarak Nitelendirmekten Kaçınanlar	175

3.4.3. Hadisi Dini Kaynak Olarak Görenler.....	176
3.5. GELENEĞİN ORTAYA KOYDUĞU YANLIŞ PEYGAMBER ALGISI	177
3.5.1. Peygamber Algısının Değişimi: Yetkisizleştirilen Nübüvvet Karşısında Peygamber'in "Örnekliliği"nin Öne Çıkarılması.....	179
3.5.2. "Resul" Kavramının Peygamber Dışında Bir Otoriteyi Çağrıştıracak Şekilde Genişletilmesi.....	186
3.6. KÜLTÜREL İSLAM: KURAN ETRAFINDA OLUŞAN KÜLTÜR	189
3.6.1. Geleneğe Ait Kültürel Unsurların Değişimi: Türbeler	189
3.6.2. Modern Zamanla Birlikte Kutsal Zaman Algısındaki Değişim: "Kandiller"	190
3.6.3. Sosyoekonomik Bir Çıkar Grubu Olarak "Tarikatlar"	192
3.7. MODERNLİĞİN YENİDEN İNŞASI.....	196
3.7.1. Modern İslam	196
3.7.2. Bireysel Yönelimli Bir İslam	205
3.7.2.1. Kuran İle İletişimin Doğrudan Bir Yolu Olarak Meal	207
3.7.2.1.1. "Meal"ın Serencamı	207
3.7.2.1.2. Değişen "Meal" Algısı: "Çeviri"	209
3.7.2.1.3. "Meal"ın Önemi	212
3.7.2.1.4. "Meal"lerde Metin Merkezli Kuran Algısı.....	215
3.7.2.2. Otorite'nin Sıradan İnsana Tahvili	220
3.7.3. Toplumsal Hayatın Dinamiklerinin Değişimi.....	232
3.7.3.1. İslam'ın Hukuki Çerçevesinin Modern Bir Yorumu Olarak Ahkam	232
3.7.3.1.1. Ahkamın Değişimi Karşısında Çözümü İslam'da Görenler	240
3.7.3.1.2. Ahkamın Değişimi Karşısında Çözümü Bilimde Görenler	243
3.7.3.2. Yönetime İlişkin Görüşleri.....	244
3.7.3.2.1. Yönetimin Değişen Çehresi: İslam'ın Siyasaldan Toplumsala Evrimi.....	251
3.7.3.2.2. Laikliğin Değişen Çehresi: "Dışlayıcı" Laiklik Algısından "Özgürleştirici" Laiklik Algısına Evrimi	254
3.7.3.2.3. Türkiye'de Din Devlet İlişkileri Bağlamında Laiklik	257
3.7.3.3. Günümüzdeki Yeni Dini Hareketlere İlişkin Tutumları.....	265
3.7.3.3.1. Neoselefizm	265
3.7.3.3.2. Neosufizm.....	269
3.7.3.3.3. İslamcılığın Dönüşümü: Muhafazakarlık	273

3.7.3.3.4. Muhafazakarlıkla Karşılaşan “İslamcılık”	278
3.7.3.3.5. Milliyeti Güçlendirici bir Unsuru olarak Türk İslamı	286
3.7.3.4. Batı Karşısında Müslümanlar	288
3.7.3.4.1. İslam Epistemisini Sorumlu Tutma	288
3.7.3.4.2. Bilimsel Gelişmenin Gerisinde Kalındığı İddiası	289
3.7.3.5. Bir Öteki Olarak Batı	292

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

KATILIMCILARIN DÜŞÜNSEL TERCİHLERİ

4.1. TEZLER	298
4.1.1. Kaynakların Otantikliği Tartışmaya Açılmalıdır	298
4.1.2. Hadisleri Doğrudan ya da Dolaylı Dini Kaynak Olarak Kabul Etmeme ...	298
4.1.3. Hadisin Tarihsel, Sünnetin Evrensel Olarak Algılanması	298
4.1.4. Kuran Peygamberden Bağımsız Düşünülemez.....	299
4.1.5. Peygamber Örneklik Açısından Diğer İnsanlardan Üstündür.....	299
4.1.6. Peygamber’in Sözü’nün Bağlayıcılığı: “Hükmetme” Yerine “Hikmet”	299
4.1.7. Hukuk Yerine Evrensel Olan Ahlaki Boyut Öne Çıkarılmalıdır	300
4.1.8. Hadis Belli Şartların Fıkhî Yorumlarıdır	300
4.2. KURAN’A İLİŞKİN YENİ KAVRAMSALLAŞTIRMALAR	302
4.2.1. Kuran Dinde Tek Otorite, Tek Kaynaktır.	302
4.2.2. Kuran’da Nesh Yoktur, Kitabın Tamamı Muhkemdir	303
4.2.3. Kuran Anlaşılırdır	304
4.2.4. Kuran Devrimcidir (Yenilikçidir), Kavramlara Yeni Anlamlar Yüklemiştir	305
4.2.5. Kuran Anlaşılarak Okunmalıdır	306
4.2.6. Sıradan İnsan Kuran’ı Doğrudan Anlayabilir ve Yorumlayabilir.....	306
4.2.7. Mealle Buluşma Gereklidir	307
4.3. BİREYSEL DİN ALGISI	307
4.3.1. Modern Yeni Bir Durumdur	307
4.3.2. Tarihselciler Modernisttir	308
4.3.3. Ahkam Yeni Duruma Uygun Olarak Yorumlanabilir.....	308
4.3.4. Her İnanç Yönetimde Temsil İmkânı Bulmalıdır	308
4.3.5. Yönetimin Adı değil, İçeriği Önemlidir.....	309
4.3.6. Yönetim “Adalet” İlkesine Dayanmalıdır	309
4.3.7. “Kaynaklara Dönme” ile Aslında Modern Zamana Uygun Olarak Yeni Bir Toplum İnşası Kastedilmektedir	309

4.4. İLİŞKİLER	310
4.4.1. Kendi Aralarında.....	310
4.4.2. Uzlaşmalar.....	310
4.4.3. Aralarındaki Temel İhtilaflar	311
4.4.3.1. Evrensellik- Tarihsellik	311
4.4.3.2. Ahkam Ayetlerinin Yorumlanma Sorunsalı	313
4.4.3.3. Birbirlerine Yönelik Algıları	317
4.4.3.3.1. İslamcı Camiadan Gelenler.....	317
4.4.3.3.1.1. Beşeri İktidarlara Ontolojik Olarak Karşıt Olarak Konumlananlar	317
4.4.3.3.2. Muhafazakarlıkla Uyumlu Bir Söyleme Evrilmiş Olanlar	318
4.4.3.3.2.1. Muhafazakar Adlandırmasına Tabi Olanlar	318
4.4.3.3.2.2. Muhafazakarlıkla Uyumsuz Olanlar	319
4.4.3.3.2.3. Rejimin Yanında Konumlananlar	319
4.4.3.3.3. İslamcı Camiadan Gelmeyenler.....	320
4.4.4. Kendi Dışındakilere Bakış	320
4.4.4.1. Ehli Hadis'e Karşı Tutumlar	320
4.4.4.2. Seküler Kesime İlişkin Bakışı.....	321
SONUÇ	322
KAYNAKÇA.....	335
ÖZET	350
ABSTRACT.....	351
ÖZGEÇMİŞ	352

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1. Katılımcıların Kuran’a Yönelik Tutumları	48
Tablo 2. Türkiye’de Kuran İslamı’nın Şekillenme Kalıpları	70
Tablo 3. İslam’a dair Modern Arayışları Olan Dergilerin Sınıflandırılması.....	71
Tablo 4. Akademik Katılımcıların Kuran İslamı Tanımına İlişkin Tutumları	79
Tablo 5. Sivil Katılımcıların Kuran İslamı Tanımına İlişkin Tutumları	83
Tablo 6. Kuran İslam’ının Otantisite’lere İlişkin Tutumlarının Dayanmış Olduğu Belli Başlı Referanslar.....	196
Tablo 7. Modern’in Algılanma Biçimleri.....	198
Tablo 8. Gelenek ve Modern Kadın Algısına İlişkin Referanslar	233
Tablo 9. Katılımcıların Demokrasiye İlişkin Tutumları.....	250
Tablo 10. Katılımcıların Laikliğe İlişkin Tutumları.....	263
Tablo 11. Müslümanların Cihat Karşısında Değişen Tutumları.....	267
Tablo 12. Katılımcıların Muhafazakarlığa İlişkin Tutumları	277
Tablo 13. Müslüman Dışındakilerle (Ehli Kitap) ile İlişkiler	294

KISALTMALAR

Ak Parti	: Adalet ve Kalkınma Partisi
akt.	: Aktaran
bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Fi Zilali	: Fizilal-i Kur'an
Hız.	: Hazretleri
İHL	: İmam Hatip Lisesi
İKO	: İslami Kültür Ocağı
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
MTTB	: Milli Türk Talebe Birliği
ra	: Radıyallahu anh
s.	: Sayfa
sa.	: Sallallahu aleyhi ve's- sellem
S.	: Sayı
TTK	: Talim ve Terbiye Kurulu
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve diğerleri

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU

Cumhuriyet Türkiye’inde geleneksel yapıların modern gerçeklikle karşılaşmalarını aşmak için geliştirdiği söylemlerden biri olan Kuran İslamı’nın neliği önemli bir sorundur. Modernite karşısında İslami hassasiyetleri korumakla beraber geleneğe yönelik eleştirileriyle ön plana çıkan bu söylem, kendisine İslamcılıktan bu yana “Kuran'a (kaynaklara) dönüş” referansı ile yer bulmuş, Yaşar Nuri Öztürk’ün “Kuran İslamı” şeklindeki adlandırmasıyla özelleşmiş bir kesit halini almıştır.

M. Akif’in” Doğrudan doğruya Kuran’dan almalıyız İslamı” şeklinde formüle ettiği İslamcılık’a dek uzanan tarihsel kökenlerinden söz edilebilecek olan bu söylemin 1980’lerden itibaren daha siyasi bir konjonktürde ifade edildiği görülmektedir. 1990’lara kadar sosyalizmin yayılması ve ortaya çıkan çeşitli ideolojilerin radikalliklerine karşı devletin çözüm olarak araçsallaştırdığı Kuran İslamı’nın gelişinin habercisi olan bu çabaların 1990’larda açıkça bir kimlik beyanı olarak açığa çıktığı görülmektedir. Siyasal ağırlıkların böylece son bulmasıyla Kuran konusunda getirilen yeni kavramsallaştırmalar aracılığıyla rasyonel çerçevesi büyük ölçüde belirlenen Kuran İslamı’nın son zamanlarda daha ziyade bireysel atıflara konu olması söz konusudur.

Kuran İslamı’nın geleneksel yorumlardan ayırt edilmesini sağlayan “Kuran anlaşılırdır” gibi Kuran’ın anlaşılma adına herhangi bir kaynağa ihtiyaç olmadığı tezine uygun bu yeni formülasyonların neler içerdiği söylemin temel karakteristiklerini ortaya koyma adına önemli bir problematiktir. Böylelikle kendine özgü bir forma kavuşan Kuran İslamı’nın neliği, hangi gerçekliğe tekabül ettiği kadar gelenek ve modernite karşısında ne tür bir tavır takındığı da cevaplanması gereken sorular arasındadır.

Araştırma çağdaş bir söylem olan Kuran İslamı’nın Türkiye’deki temsilini günümüz temsilcileri üzerinden ele alarak söylemlerinin tarihsel süreçteki serencamını, modernizmden etkilenme ve onu dönüştürme kabiliyetini ortaya koymaya çalışmaktadır.

Söylemin, genel itibarıyla tutarlı ve bütünlüklü bir grup şeklinde davrandığı söylenemese de modern söylemlerin ortaya çıktığı bölgelerde¹ Kuran’a ilişkin

¹ Ehli Kuran, Hint alt kıtasında Seyyit Ahmet Han başta olmak üzere Çekralevi, Perviz gibi isimlerle temsil edilen İslam’ın kaynaklarına özellikle rivayetlere ilişkin katı tutumuyla bilinen kişiler için kullanılmaktadır. Mısır’da benzer reflekslerin harekete geçirdiği Muhammed Suphi ise bu görüşü pratik bir şekilde “İslam yalnız Kuran’dan ibarettir” şeklinde formüle etmiştir (Sıdkî’den aktaran M. Öztürk, 2014a: 196). Günümüzde kendisini doğrudan bu katı yorumlarla eşleştiren kişilerden söz etmek mümkün değildir. Fakat Kuran İslamı söyleminin tarihsel bagajlarını ve zaman zaman benimsediği retoriklerin kökenini göstermesi açısından bu kaynak bahsedilmeye değer görülmüştür.

vurgularla karakterize olmaktadır. Benzer şekilde söylemin sahip olduğu çeşitlilik nedeniyle Türkiye’de de bir grup özelliği gösterdiğini söylemek zor olsa da katılımcıların Kuran’a referans verme noktasında birleştikleri söylenebilir. Öte yandan katılımcıların tikel konulara ilişkin farklılaşmaları ise gelenek ve modernite altında ortak temalar etrafında ortaya konularak söylem içerisinde birbirinden farklı desenlerin algılanması mümkün olabilmektedir.

Dört bölümden oluşan çalışmanın birinci bölümü teoriktir. Birinci bölümde; literatür taramasının sonucunda elde edilen bilgiler ışığında genel olarak İslam’da Kuran’ın sahip olduğu merkezi konum ve tarihsel süreç içerisinde Kuran’ın İslam toplumlarını şekillendirmede üstlendiği rol başta olmak üzere Kuran’ın gelenek içerisindeki farklı algılanış biçimleri ve bununla ilgili tartışmalara yer verilmeye çalışılmaktadır. Ardından modern dönem ile birlikte Kuran’ın algılanmasındaki değişim, bunun neden olduğu yeni algı biçimleri ile bu durumun Türkiye’deki dine ilişkin politikalara etkisi ve verili bu zeminde Kuran İslamı söyleminin Kuran’a tahsis ettiği ayrıcalıklı konum gibi çeşitli konular etrafında Kuran’ın aldığı modern görünüm sistematik olarak ele alınmaya çalışılmaktadır. Bu çerçevede katılımcıların “Kuran İslamı” söylemini nasıl adlandırdığıyla ilişkili olarak “sahih din, kaynaklara dönüş” şeklindeki kavramsallaştırmaların etrafında, söyleme içkin olan simgesel anlamlar keşfedilmeye çalışılmıştır. Her bir katılımcıdan elde edilen söyleme ilişkin birbirinden farklı tanımlar belli başlı temalar ve temel tipler etrafında bütünlüklü olarak resmedilmeye çalışılmaktadır.²

Söylemi temsil edenlerin yaşamöykülerinin yer aldığı ikinci bölümde katılımcıların Kuran’a ilişkin gelenekselden farklı bir tutum geliştirmelerine etki eden verili toplumsal gerçekliğin ortaya konulmasına çalışılmıştır. Buna göre kendilerinin geleneğin sorunlu taraflarına yaptıkları kazıların neticesinde seküler bir evrene evrildikleri söylenebilir. Genellikle geleneksel bir temele sahip olduğu görülen katılımcıların İmam hatip, İlahiyat gibi modern eğitim süreçlerinden geçtiği görülmektedir. Bunun yanı sıra sınırlı da olsa seküler yaşam tarzını benimsemiş kişilerin varlığından söz edilebilir. Bu anlamda modern eğitim ile buluşmaları kendilerinin modern yaklaşımlara olumlu bir tutum geliştirmelerine ve yetiştikleri geleneği sorgulayarak yeni arayışlara yönelmelerine neden olmuştur. Katılımcılar moderniteye Kuran ile ilişki biçiminin değişimi üzerinden modernle ilişki kurmalarına

² Aslına bakıldığında bu bir gerekliliktir. “İdeal tipler”, genellemelerin soyut bir yasa olarak sunduğu dünyadaki her bir yorumu somut bir karakter halinde daha kolay anlaşılır hale getirmekte hem de bu verili gerçekliğin meşrulaştırılmasına katkıda bulunmaktadır (Aydemir, 2016: 30).

teolojik bir arka plan sağlayan bu yeni yorumlar sayesinde Kuran, yüzünden okunan kutsal bir “nesne” olmaktan çıkar(ıl)arak “anlamı”na odaklanıldığı daha entelektüel bir okumaya tabi kılınmıştır.

Üçüncü bölümde ise “din, Tanrı, Kuran, gelenek” kavramlarının oluşturduğu bağlam üzerinden Kuran İslamı’nın dayandığı ana unsurlar olarak öne çıkan “geleneğin yabancı unsurlardan ayıklanması, kaynaklara dönüş, hadise mesafeli tutum (Kuran’a arz edilerek kabul)” gibi konuların meşruluğu tartışmaya açılarak katılımcıların genel kabul gören kalıplara yönelik itirazlarına yer verilmiştir.

Modernliğin inşasında ise katılımcıların modern duruma ilişkin algıları modernitenin Batı dışı toplumlara evrensel değerler adı altında teşmili ve bu toplumların kendine özgü geliştirdikleri alternatif modernlikler üzerinden ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Özellikle Cumhuriyet dönemi ile birlikte meal çalışmaları, bugüne kadar dini alanda dilediği gibi manevra kabiliyetine sahip olan alimin meşruiyetini sorunsallaştırarak sıradan insanın Kuran’a doğrudan erişimini mümkün kılmıştır. Bu durum Kur’an’ın anlamının daha geniş kitlelere ulaşmasını sağlamış böylece metinden hareketle bireysel yorumların ve öznel yeni inşaların n açılmıştır. Nitekim katılımcıların da Kuran ile bireysel (aracısız) bir iletişim kurma konusunda insanları teşvik ettiği görülmektedir. Bu durumda Kuran, modern gerçekliği meşrulaştırarak yeniden onaylanmasına katkıda bulunacak yeni bir kurgunun parçası kılınmaktadır.

“ağdaş değerler” şeklinde büyülü bir kavram olarak Mşlmanlara benimsetilmeye çalışılan modernitenin verili yapıları dönüştürecek olmasından Mşlmanlar ciddi şekilde endişe duymaktadır. Batılı hakim paradigmanın (modernite) modernleşme yolu ile Mşlman toplumlara teşmil edilmesinin yarattığı “yaralı bilinç”lerin bu değişime birtakım karşılıklar verdiği de görülmüştür. Özellikle İslamcılık’ın İslam’ı siyasi olarak yeniden yönetime getirme konusundaki çabaları bu minvalde değerlendirilebilir. Tanzimat’tan bugüne Türkiye’nin yaşadığı modernleşme tecrübesinden bağımsız değerlendirilemeyecek bu süreçler, İslam epistemisinin çöküşü karşısında dinin sorumlu tutulamayacağına ilişkin apolojik bir refleksi de ortaya koymaktadır. İlk dönem İslamcılığında ciddi şekilde tartışılan “dinin bilime aykırı olup olmadığına” ilişkin konular, 1980’lerde daha ucube, siyasi bir dile bürünerek söylemin kavramsal şemasının büyük ölçüde değişmesine neden olmuştur. Bugün ise geçmişten devralınan tartışmalar varlığını sürdürmek ile birlikte ilginin büyük ölçüde postmodern tartışmalara kaydığı söylenebilir. Bu nedenle muhafazakar süreç ile birlikte daha çok toplumsal konuların ağırlık kazanması söz konusudur.

Kuran İslamı, Batı'nın fiili olarak emperyalizmi altındaki bölgelerde ortaya çıktığı için söylemin modernizme ilişkin ciddi eleştirileri söz konusudur. Kuran İslamı'nın Batı karşısındaki epistemolojik anlamda da yenilgisinin sonucu içinde bulunduğu bu kriz durumundan çıkış konusunda önerdiği “Kuran’a dönüş” söylemi, Kuran’da İslam’ın neşettiği verili gerçekliğin (cahiliye, “atalar dini”) eleştirisini yapan Kuran ayetlerine odaklanmaktadır. Bu anlamda Türk toplumunun büyük ölçüde tasavvuf ve mezhep yapılanmaları tarafından şekillenen din algısıyla İslamiyet öncesi gelenek (hurafe, bidat) arasında ilişki kurularak söylemin hakikat iddialarına uygun bir zemin yaratılmıştır. Günümüz gerçekliğinin de geleneksel yapılarda sıklıkla karşılan Tanrı’ya başkaldıran bir yapılanma içerisinde (şirk) olduğu iddia edilerek sahih İslam’a dönülerek kurtuluşun gerçekleşeceği ifade edilmektedir. Geleneğin moderniteyle karşılaşmasının ardından kutsalla arasında giderek açılan bu mesafe aralarında sahici bir ilişki kurmayı zorlaştırarak dinin hakim paradigmayı hesaba katarak yorumlanmasını zorunlu hale getirmiştir. “Reform, dinde yenilik, ıslah, tecdit, güncelleme” gibi kavramlarla ifade edilen bu girişim verili otoritelerin (alim) meşruluğunu sorgulayarak onları yapıbozumuna uğratmakta, kutsal ve seçkin bir alanı imleyen “din dili”nin meşruiyetini büyük ölçüde tartışmaya açmakta, ortak bir anlamın imkanları giderek daralarak herkesin tasarrufuna açık hale getirilmektedir. Böylece sıradan insanın herhangi bir otorite ya da kaynağa başvurmada (dolayısıyla anlamın farklı manalara çekilmeye müsait) Kuran’ı herkesin kendi öznel anlayışına göre (“bana göre Kuran³”) dilediği şekilde yorumlamasının önü açılmaktadır.

Kuran yorumunda ortaya çıkan bu çeşitlilik, modern gerçekliğin Kuran tarafından onaylanmasına ve dinin siyasi konjonktürle uyumlulaştırılma çabalarına aracılık etmektedir. Nitekim 1980’lerde siyasi ve aktüel açıdan pek çok olaya tevdi edilebilen Kuran ayetleri bir slogana, mottoya dönüşürken günümüzde siyasetten aktüel hayata kadar derin bir şekilde hissedilen tedavüldeki “ötekileştirici” (gelenekselci vs.) dilin de Kuran ile araçsallaştırılma çabalarına tanık olunmaktadır.

Tarihsel süreç içerisinde de söylemin zamanın ruhuna uygun pek çok argümandan etkilendiği görülmektedir. Örneğin 19. yy’da, bilimin ortaya koyduğu doğa

³ Kuran İslamı’ndan söz edildiğinde Kuran ile bireysel olarak ilgilenen bazı isimlerle de karşılaşmaktadır. Örneğin Gazi Özdemir (2015), bir tıp doktoru olarak bilimin gerçekliğinin dinin doğruluğu ile uzlaştığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Kendisi, öteden beri toplumda alimlerin otoritesine indirgenmiş olan geleneksel anlayışın Kuran ile aralarında neden olduğu mesafenin ayırdına Öztürk’ün meali ile vardığını ifade etmiştir. Bilim adamlarının Kuran ile rasyonel bir temel üzerinden buluşmaya çalışmaları sıklıkla rastlanan bir durumdur. Ayrıca pek çok insan, mealleri karşılaştırmalı olarak sunan Kuran mealleri siteleri aracılığıyla içlerinden kendilerine yakın gelen anlamı benimseyerek meal hazırlamaları da bir vakıa olarak varlığını korumaktadır.

yasalarının topluma da uygulanacağı tezi ileri sürülmüştür. Pozitivist bakış açısının ürünü olarak toplumsal değişimin yönetilmesinin toplumda var olan yasaların keşfiyle mümkün olacağı düşüncesi, topluma yeni değerler doğrultusunda dönüştürücü bir misyon (toplum mühendisliği) yüklemiştir. 1960'lardan sonra ise toplumdaki farklı kesimlerin anlaşılması ve sorunlarının çözümü noktasındaki artan ilgi, insanın toplumdan yalnız etkilenen değil aynı zamanda onu yeniden inşa eden bir özne olduğunu da göstermiştir. Nitekim Kuran İslamı'nın da topluma yaklaşımında etkili olan bu sosyolojik değişimleri kendine özgü kavramsallaştırmalarla meşrulaştırdıklarına tanıklık edilmektedir. Örneğin 19. yy'dan itibaren Müslümanlar savunmacı bir yaklaşımla modernizmin öne çıkardığı değerlerin İslam'da da var olduğunu ispata yönelik ciddi bir çaba içerisine girmişlerdir. Bu minvalde pozitivist toplum anlayışından etkilenerek toplumun kendi özgü yasaları olduğunun Kuran'da "sünnetullah" (Allah'ın doğadaki yasaları) kavramıyla ilişkilendirildiği ifade edilerek değişim için bu yasaların takip edilmesi gerektiği ileri sürülmüştür. Yine "fitrat"ın da Allah'ın koymuş olduğu toplumsal kurallara ve etiğe doğuştan eğilimli olduğu "değişmez" (nesnellik ve evrensel olduğunu) bir yapısına dikkat çekilmektedir. Buna göre Müslüman toplum fitrat yasalarına uygun hareket etmediği sürece kriz durumu devam edecektir. Bu nedenle vahyin ortaya koyduğu yasalara aykırı geleneksel yapılar ayıklanarak sahih Kuran ve sünnet anlayışına dönülmesi gerekmektedir.

"Kaynaklara dönüş" olarak tanımlanan bu fenomenin, tersinden bir diyalektiği çağrıştırdığı ileri sürülebilir. Buna göre toplumların tarihsel materyalist bir çizgi izleyerek ilerlediğini ifade eden Marx'ın diyalektiğinin söylemin İslam toplumuna yönelik kurgusunda etkili olduğu söylenebilir. Buna göre Batı'nın tüm toplumların ideal anlamda kat etmesi gereken doğrusal çizgi olarak öngördüğü modern aşama gibi İslamcılar da "tevhidi İslam" toplumu önerisiyle içinde bulundukları İslamiyet öncesi şirk toplumuyla karakterize olan verili durumdan yeniden çıkışı hedeflemektedir. Görüldüğü gibi bu tür kavramsallaştırmalar, Batı karşısında İslam'ın yenilgisinin ardından Müslüman toplumların yaşadıkları sorunları tespit etmeye yönelik çabalarını ifade etmektedir. Günümüzde şiddetinin büyük ölçüde azaldığından söz edilebilecek olan bu retoriğin yerini Kuran'ın anlaşılmasının önündeki engellerin kaldırılmasını ifade eden bir kavramsallaştırmaya bıraktığı görülmektedir.

Günümüzde dine ilişkin makro idealler yerine kişilerin kendi öznel anlatılarına değer verilmesinin bu değişimde büyük ölçüde etkili olduğunu söylemek mümkündür. Buna göre söylemin son zamanlardaki aldığı biçimin, geçmişteki anlatılara sadakatin

devam etmesiyle beraber daha bireysel ve özgül bir çerçeveye evrildiği görülmektedir. Nitekim bireyselliğe Kuran'dan bir karşılık olarak benimsenen “fitrat”ın bireysel İslam’a yönelişin çarpıcı bir örneğini oluşturduğu görülmektedir.

Söylemin kendi retoriğine uygun yaptığı bu meşrulaştırmaların yanı sıra modern kavramlara (otorite, bireysellik, demokrasi, laiklik, muhafazakarlık, İslamcılık, Türk İslamı) ilişkin görüşleri de aynı şekilde önemlidir. Çünkü söylemin geçmişten farklılaşması büyük ölçüde günümüzün değerleri ile kurduğu ilişki ve ona verdiği tepkiler doğrultusunda biçimlenmektedir. Bu anlamda katılımcıların bu kavramlara ilişkin bakışları, modernizmden etkilenme ve onu dönüştürme çabaları da araştırmada tartışılan konular arasında yer almaktadır.

Son bölümde ise katılımcıların üzerinde uzlaştıkları tezler ve birbirinden ayrıldıkları noktalar açısından kendilerini çarpaz şekilde yöneltiren soruları anlamaya fırsat veren bir çerçeveye ulaşılmaya çabası söz konusudur.

Araştırmanın temel problematiği modernleşme süreçlerine maruz kalmış olan Türkiye’de yeni arayışlardan biri olan Kuran İslamı’nın kendisini kamuoyuya ne şekilde tanıttığını, “mealci, Kurancı” gibi kendisine yönelik çeşitli adlandırmaların nelere karşılık geldiğini, gelenekteki (din, Tanrı, Kuran, hadis) ve modern karşılıkların (demokrasi, laiklik, muhafazakarlık vb.) nasıl algılandığını ve bu kavramların bireysel yönelişin ardından nasıl değiştiğini temel tezler çerçevesinde ortaya koymaya çalışmaktır. Bu çerçevede alt problemlere ilişkin şunlar söylenebilir:

A. Teorik Çerçeve

- Kuran İslamcıları modernitenin dönüştürücülüğü karşısında nasıl bir profil ortaya koymaktadır? Kur’an İslam’ı Kapsamına Hangi Örnekler Giriyor?

B. Yaşamöyküleri

- Kuran İslamcıları Kuran’la (anlamıyla) nasıl tanışmışlar? Yaşadıkları “Dönüşüm”leri ilişkin nasıl bir inşa ortaya koymaktadırlar?

C. İnşalar İslam’ın Yeniden İnşası

- Kuran İslamcılarının İslam’ın yeniden inşası konusundaki tahayyülleri nedir?

D. Toplumun Yeniden İnşası

- Kuran İslamcılarının modernliğin yeniden inşası konusundaki tahayyülleri nedir?

E. Tezler

- Kuran İslamcılarının temel tezleri nedir?

Temel ve alt problemler ekseninde sürdürülen bu çalışmanın temel sayıltısı “Modernitenin geleneksel referansların meşruiyetine yönelik itirazlarının Kuran İslamcılarını kaynaklarıyla ilişkilerini yeniden gözden geçirmeye davet etmesiyle moderniteyle ilişkisini bireyselleşme üzerinden yeniden kurmaya çalışmasıdır.

- Türkiye’nin son iki yüzyıldır maruz kaldığı modernleşme tecrübesinin modern gerçekliği göz önünde bulundurarak dini yorumlamaktan yana bu özelleşmiş kesitinde gelenekten oldukça farklılaştığı anlaşılmaktadır.
- Kuran’ı referans alan katılımcılar geleneğe ilişkin kaynakların referans değerini ve onun ortaya koyduğu formları sorunsallaştırmaktadır.
- Modern kavramlarla ilişki kurma konusunda başarılı olan Kuran İslamı, bireyselleşmenin son zamanlarda artışıyla beraber dini modern referanslara başvurarak yorumlama konusunda uyumlu bir görünüm ortaya koymaktadır.
- Modern gerçekliğin Kuran üzerinden bu şekilde meşrulaştırılma çabası dinde otoritenin tek kaynağının Kuran olduğu retoriği etrafındaki temel birtakım tezlerden ortaya konulmuştur.

2. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Araştırmanın amacı, gündelik hayatta karşılaşılan “Kuran İslamı, Kuran merkezli, Ehli Kuran” şeklindeki adlandırmalar arasındaki belirsizliklerin önüne geçmek ve Türkiye’de bu tür kavramların nerede, nasıl kullanıldığını, temel bileşenlerinin ne olduğunu ve hangi çeşitlilikte karşımıza çıktığını ortaya koymaktır.

Kuran İslamı olgusunu anlama ve sosyal olarak hangi gerçekliğe tekabül ettiğini ortaya koyma konusundaki bu girişim, Türkiye’de modernizmin etkisiyle gelenek-modernite arasında yaşanan gerilimleri aşma (uyum ve çatışma) ve onu yeniden üretme konusundaki çabaları konu edinmekte, onu benzeri tecrübeler yaşamış Müslüman toplumlardan ayıran yönleri üzerine odaklanmak suretiyle bu emsalsiz deneyimi Türkiye’nin kendine özgü gerçekliği içerisinde anlamlandırmayı amaçlamaktadır.

Müslümanların modernite karşısında savunmacı bir refleksle ortaya koydukları söylemlerden birini temsil eden Kuran İslamı’nın özelleşmiş bir kesit halini alması

oldukça yenidir. Yaşar Nuri Öztürk'ün adlandırmasıyla belirgin bir çerçeveye kavuşan bu kavramın üzerinde bütünüyle uzlaşıldığını söylemek mümkün değildir. Bu nedenle toplumda ve katılımcılar arasında Kuran İslamı konusunda var olan bu belirsizliğin önüne geçme adına kendilerini “nasıl tanımladıkları” büyük önem taşımaktadır.

Modern dönemde İslam'a yönelik eleştirilere Müslümanların verdikleri karşılıklardan birini oluşturan söylemin “gelenek, modernite ve onun işlevlerine” yönelik yaklaşım ve tutumlarının da etraflıca ortaya konulması tarihsel süreç içerisindeki değişimlerin geçmiş birikimi ve bugünü kuşatacak şekilde anlamlandırılmasını sağlayacaktır. Kuran ve sünnet arasındaki kuvvetli ilişkinin günümüzde “Kuran dışı vahyin imkansızlığı” gibi kavramsallaştırmalarla çözülüyor oluşu, kaynaklığı bu şekilde tartışmalı hale getiren sosyolojik arka planın etraflıca ortaya konulmasını gerekli kılmaktadır. Peygamber'in dindeki otoritesine yönelik bu tartışmalar “örneklik ve nübüvvet” gibi temalar etrafında ele alınmaktadır.

Bunun dışında katılımcıların Kuran'dan hareket etmelerine rağmen toplumsal gerçekliği de hesaba katmaları dolayısıyla gelenek, modern zamanlara (laiklik, sekülerlik) ilişkin getirdikleri yönetimden topluma uzanan birbirinden oldukça farklılık arz eden yaklaşımlarının da ortaya konulmasına ihtiyaç vardır.

Katılımcıların moderniteye ilişkin öznel inşalarından hareketle günümüz toplumsal gerçekliği içerisinde dönüşümleri itibarıyla çevresinden farklılaşan makro ölçekteki farklı grup ve tipolojileri anlamak mümkün olabilecektir.

Ayrıca söylemin modern bir fenomen olmasına rağmen modern dönem ve onunla ilişkili kavramlara yönelik birtakım eleştiriler getirdiğinden de söz edilmelidir. Bilindiği gibi geçmişten derin bir kopuşu simgeleyen modernitenin geçmişin referans setiyle çarpıcı bir karşıtlık içerisinde olduğu görülmektedir. Modernitenin toplumlar üzerindeki bu dönüştürücü etkisi, geçmişteki davranış kalıpların meşruiyetini sorunlu hale getirerek bireylerin eylemleri hakkında bundan böyle neyin referans alınacağı konusunda kendilerini bir çıkmaza sürüklemektedir. Bu anlamda Kuran İslamı söylemi katılımcılarına krizden bir çıkış önerisi olarak doğrudan Kuran'a başvurmayı teklif etmektedir.

Kuran'a referans verme anlamında katılımcılar arasında bir birliktelik söz konusuysa “gelenek, modernite vs.” gibi konularda aralarında ciddi ayrılıkların söz konusu olduğu görülmektedir. Bu nedenle söylemin öne çıkan karakteristiklerinden hareketle yekpare şekilde algılanıyor oluşuna karşılık söylemin birbirinden çok farklı

görünümle arz eden çeşitliliğinin yansıtılmaya çalışılması da araştırma açısından önem arz etmektedir.

Kuran İslamı'nın tarihsel dayanakları olan İslamcı retoriğin söylem üzerindeki etkilerinin yanı sıra günümüzde bireyselliğe doğru evrilen bir eksen değişikliğinden de söz edilmelidir. Bu nedenle söylemin son zamanlarda aldığı bu biçimin, Türkiye'nin yaşadığı toplumsal değişim süreçleri ile ilişkisi bağlamında yeniden ele alınması gerekmektedir. Kuran'ın hukuki olarak uygulanması sonucunda gerçek anlamıyla İslam'ın yaşama hakim olacağı iddiasındaki tasavvurun muhafazakar dönem ile birlikte uygulanabilir olmaktan uzak olduğunun anlaşılmasıyla istenen değişimin siyasetten ziyade toplumsal olarak gerçekleşeceği düşüncesi yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Bununla ilişkili olarak 1980'lerden sonra köklerle ilişkiyi sürdürme yerine çoğunlukla dolaşımdaki malumatın takipçisi olan “retorik düzeyinde” bir Kuran İslamı'ndan bahsedilebilmektedir. “Bana göre Kuran...” şeklinde ifadesini bulan bu retoriğin bundan böyle Kuran'ın yorumlanması hususunda insanın referans alınacağı yeni bir dönemece girildiğinin ortaya konulması gerekmektedir.⁴

Günümüzdeki bireysel yönelişin göstergesi olan bu ifadeler, söylemin doğrudan ilgili ya da ilgisiz pek çok bağlamla ilişkilendirilmeleri nedeniyle ilintili olduğu sosyolojik bağlamın ortaya konulmasına ihtiyaç vardır. Bu anlamda çalışma bu karmaşaya son verme ve böylece bu kavramların yerli yerinde kullanılmasına katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Öte taraftan bu retoriğin, modernizmin insan, evren ve eşyaya dair bakışta meydana getirdiği değişimin sorumluluğunu çoğunlukla geleneksel uygulamalara atfetmesi itibarıyla da bugünün dünyasıyla uyumlu bir içeriğe sahip olduğu söylenebilir⁵. Bunun yanı sıra modern zamanın getirdiği sorunlarla henüz karşılaşmamış, bu nedenle dine ilişkin mevcut bilgisini yoklama imkanı bulamamış kişiler -özellikle gelenek ve modern arasında sıkışıp kalan gençler-⁶ için bu retorik, yaşam tarzı ve geçmişteki aidiyetlerini (milliyetçi vs.) pazarlık konusu etmeksizin

⁴ İslam'ın Hristiyanlık gibi akıllı devre dışı bırakmadığını ispatlama adına İslam'da akla yapılan vurguya ilişkin bkz. Ş. Demir, 2012: 48. Günümüzde kendini herhangi bir kaynak ile kayıtlamadan doğrudan akla başvurarak Kuran'a yönelmenin söz konusu olduğu yeni bir durumdan söz edilebilir. Fakat Kuran'ın akla verdiği önemin O'nun Batı'nın kastettiği anlamda bir “akılcılık” olmadığına ilişkin bir kaydın da düşülmesi gereklidir. Buna ilişkin bkz. Ş. Demir, 2012: 53.

⁵ Modern zamanda gündeme gelen kötülük problemi de bu değişimi ortaya koymaya çalışmaktadır. Buna göre iyiliğin sembolü olarak görülen Tanrı, geleneksel yorumlardaki farklılıklara rağmen (Yaran, 1997: 113- 132) genellikle mutedil bir çizgide ele alınırken tersine günümüzde olumsuz bir atfa konu olduğu görülmekte ve bu durumun sorumlusu olarak yine din ve gelenek ilan edilmektedir.

⁶ Son zamanlarda İslamcılık'ın bahsedilen seyri ile ilişkisi olmayan Z kuşağının sadece mealler aracılığıyla Kuran'la literal bir ilişki sürdürdüğü görülmektedir. <https://instagram.com/gerekelendiril-misinanc?igshid=j9s3poy7j80q>.

modernite ile ilişki kurabilecekleri bir habitusu ifade etmektedir.⁷ Bilimsel yöntemin tek hakikat olarak kabul edildiği bu evrende teknolojik yeniliklere kısa sürede adapte olabilen gençler için Kuran İslamı'nın Kuran'la bilimin uzlaştığına ilişkin retoriği, kendilerinin içinde bulunduğu praksisle uyumlu bir dili ortaya koyarak yaşam tarzlarının yeniden onayını sağlamaktadır. Böylece onlar, takip ettikleri dil akışının meşruiyeti hakkında güven duymaktadır. Öte yandan gençlerin Kuran'daki birtakım ifadelerin bilimsel gerçeklikle aletade şekilde ilişkilendirmeye çalışılmasına da genellikle mesafeli yaklaştığı söylenebilir. Aynı zamanda dini referans sistemine göre kategorize edilmiş geçmişteki tipolojilere (gayrimüslim, kafir) de gençlerin itibar etmediği, buna karşılık “insanlık” ortak paydasında buluşmayı öneren evrensel çağrıya kulak verdikleri söylenebilir. Bu durum din ve geleneğin şekillendirmiş olduğu kategorilerden bağımsız olarak insanlık evrenine dahil olma çabalarını göstermektedir.

Bununla birlikte sadece gençlerin değil, İslamcı geçmişe sahip olanların da insan merkezli bir Kuran anlayışına evrildiği görülmektedir. Bu açıdan katılımcıların çoğunun kitabi, lafız merkezli, dolayısıyla dogmatik Kuran anlayışını bırakarak metni felsefe olmak üzere çeşitli bilimler aracılığıyla yorumlayan yeni bir anlayışa yönelmesi söz konusudur. Bununla birlikte tarihsel ayetler gelenekle ilişkili olarak algılandığı için yüzleşilmek istenmeyen bir geçmiş imlerken, evrensel ayetler modern döneme uygun bir dil tutturmak için elverişli, risksiz bir alanı simgelemektedir. Böylece Tanrı'nın merkezde olduğu geleneksel evren anlayışından insan merkezli modern din algısına doğru bu değişimin anlamlandırılması da araştırmanın amaçladığı esaslar arasında yer almaktadır.

Kuran İslamı olgusunun din sosyolojisi alanında mülakatlardan hareketle ele alındığı bir çalışma bulunmamaktadır. Bu nedenle araştırma modernleşme süreçler ile sorgulanan dinin kendisini dini organizasyonlarda nasıl yeniden inşa ettiğini gösterecektir.

Yüzyıllardır Müslümanları kutsal bir şemsiye şeklinde kuşatan dinin (geleneğin) meşruiyetinin modernizmle sorgulanır hale gelmesi, Müslümanları değişen duruma anlam verme konusunda ya bu duruma uymaya ya da direnmeye itmiştir. Mücadeleyi tercih eden Kuran İslamı söylemi de modern dünya ile uzlaşmanın yollarını aramakta, bunu da “dinde yenileşme, tecdit” kavramsallaştırması üzerinden yeni inşalara alan açmayı denemektedir.

⁷ Fakat Öztürk'ün de dikkat çektiği gibi İslami bir temele sahip olmadan kişilerin “aşırı içeriğe” maruz kalmasının dini anlamda ciddi savrulmalara neden olabileceği (radikal taşkınlık) de unutulmamalıdır.

Buna göre söylem, dine yönelik geleneksel yorumlardan farklılaşarak yalnızca muhataplarının kendine özgü kod sistemi içinde anlamlandırabileceği bir dil evreni sunmaktadır. Tahmin edileceği üzere bu değişimi toplumsal gerçeklikten ayrı olarak ele almak mümkün değildir. Buna göre geçmişteki birincil ilişkilere dayanan toplumsal kataloğun çözülerek kişisel çıkar ve amaç birlikteliğine dayalı yapılara (ikincil ilişkiler) evrilmesi dini modern formlar içerisinde anlamayı tercih eden eğitimli kişileri merkeze taşımıştır. Bu durum İslam ile entelektüel bir yakınlık kurma konusunda yeterli birikime sahip olanların (dini yükseköğretim mezunu ya da klasik İslami ilimleri dışarıdan edinmiş) beklentilerini karşılayacak bir İslam arayışını zorunlu kılmıştır. Bu kişilerin ortaya koydukları İslam algısını anlama, söylemi neden belli bir entelektüel birikime sahip kişilerin sahiplendiğini anlama noktasında da ciddi bir katkı sunacağı ileri sürülebilir. Öte yandan sosyal medyanın, söylemin bahsedilen yüksek kültürlü çevre dışındaki kitlelere ulaştırma konusunda etkili olduğundan da söz edilmelidir.

Söylemin yaygın dolaşım ağına sahip olması pek çok kesim gibi devletin de ilgisini çekmektedir. Nitekim son zamanlarda Diyanet'in hutbelerinde Kuran'ın mahiyeti ve hadis karışıklığı gibi tarihsel tecrübeden farklı yorumların gündeme getirildiğine dikkat çekilerek söyleme olumsuz göndermelerde bulunduğu tanıklık edilmektedir. Bu durum Kuran'a yönelik ilginin devlet nezdinde de dikkatle takip edildiğinin bir göstergesidir. Buna karşılık Cumhuriyet boyunca devletin toplumsal yapının temel bileşeni olan geleneksel yorumlara yönelik endişeleri ve onları denetim altına almaya yönelik çabaları varlığını sürdürürken devletin seküler topluma uygun rasyonel bir din yorumunu takip etmesi ve dini modern hayat ile uyumlulaştırma çabaları açısından aslında resmi ideolojiyle Kuran İslamı söylemi arasında bir yakınlık söz konusudur. Buna göre seküler Türkiye'de dinin farklı görünümeler altında bireysel dindarlığa, milliyetçi yönelimlere doğru evrilmesinde devletin resmi din politikalarıyla uyumlu olan din yorumlarının katkısından söz edilebilir. Bu açıdan Kuran İslamı, Diyanet'in son zamanlarda eleştirilerine muhatap olmuş olsa da dini akılcı bir şekilde ele alması açısından resmi din söylemine uygun bir anlayış ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu anlamda bireylerin İslam'ın içinde kalarak moderniteyle ilişki kurabileceği bir kimliği ifade eden Kuran İslamcılığının, akıl ve bilimin yüceltildiği ateizm, deizm gibi yorumlarla mukabele etme konusunda gerekli modern araçlara sahip olduğundan İslam içinde alternatif bir inşaa olarak öne çıktığı görülmektedir.

Bunların dışında araştırma, son iki yüzyılı etkisi altına alan modernleşme süreçlerinin Türkiye'deki boyutlarını ortaya koyması açısından da önemlidir. Söylem,

yaşanan bu krizden kurtulma adına yalnız Kuran'ın referans kaynağı olarak alınması gerektiğine dikkat çekmektedir. Fakat Fetö gibi birçok grubun da Kuran'ı referans aldığı düşünülecek olursa “Kuran İslamı” söylemini diğerlerinden ayıran unsurların yeniden ele alınması lüzumlu hale gelmektedir. Bu nedenle Kuran İslamı'nın ciddi bir şekilde tahlil edilmesinin günümüzde varlık gösteren bu grup ve söylemlerin daha iyi anlaşılması adına da önemli bir katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEM VE SINIRLILIKLARI

Kuran İslamı'nın 2000'li yıllardaki değişimini kapsayan bu araştırmayla söylem içerisindeki kırılmalara işaret eden belli başlı temsilcilerinden hareketle modern Türkiye'de dinin yeri ve Türk modernleşmesinin zaman içinde din ile ilişkisini nasıl tahkim ettiği öznel inşaları içeren nitel araştırma verilerinden yararlanılarak ortaya konulmaya çalışılmıştır.⁸

Sosyal gerçekliği farklı açılardan ele alan pozitivist, eleştirel okullardan biri de fenomenolojik yaklaşımdır (Kümbetoğlu, 2005: 15). Fenomenoloji insan eyleminde yaratılan durumu akıcı şekilde tanımlayarak onların dünyalarını sürekli olarak kimin anlamlandırıldığını ortaya koymaktadır. İnsanlar aktif özneler olarak anlamı seçer. Bilgi diğerinin dünyası ve tecrübesiyle etkileşim kurma şeklinde gerçekleştirilir (Neuman, 2010: 105).

Araştırmacının yolu doğrusal değil, döngü ve tekrarlarla içsel bir görüş (insight) kazandırma çabasına dönüktür (s.152). Dünyaya diğerlerinin nasıl gördüğü üzerinden (içine) bakmak, insan davranışlarını test etmek yerine empati yapmakla olur (s.94). Bu anlamda yaşanılanlara iyi ya da kötü şeklinde değer yüklenmez. Böylece yorumlamanın amacı doğa kurallarında olduğu gibi yasaların keşfiyle değil, belli bir bağlam ve dünyanın ortaya konulmasıyla gerçekleşmektedir (Rabinow ve Sullivan, 1990: 6).

Nitel araştırma, özel sosyo-tarihi bağlamlarda hassasiyeti gerekli kılan otantik yorumlarda sosyal hayatın doğal akışına etki edecek detaylı yorumların uygulanmasında önemli bir işleve sahiptir (Rabinow ve Sullivan, 1990: 9). Bu anlamda Kuran İslamı da

⁸ Dever (2005: 10), fenomenolojiyi sadece bir yöntem olduğu için değil diğerleri hakkında empati yapmak, kendine özgü kültürlerine de saygı duymaya yer vermesi nedeniyle tercih ettiğini belirtir. Böylece geçmişte yapısalcıların sıklıkla başvurduğu determinizmin basitleştirmelerle statik bir yapı sunarak dine yönelttiği indirgemeci (reductionist) tavrı eleştirerek, onu dinamik bir okumaya tabi tutar. Dinin spiritüalizmle eşleştirilerek rasyonel olmadığını iddia eden klasik görüşlere karşılık onun bilimin konusundan farklı bir başlangıç kaynağı olan rasyonel ötesi gizeme dayandığını ifade eder. Mircea Eliade, bu konuda din tarihçisi olarak görevinin insanın kutsalla gerçekleştirdiği özel varoluşsal durumların kalıcılığını yakalamada benzeri bir duruma işaret etmiştir.

tarihsel süreçte Türkiye’de belli bir kırılmaya işaret ettiğinden bireysel öznelere bu fenomenin nasıl karşılık bulunduğunu anlama adına bu yöntemden yararlanılmıştır.

Bourdieu düşünömselliğı ifade ederken “sosyolojinin amacının ötekileri nesneleştirmek değıl, eylemi yapanın bütünüyle hangi gereklilik içinde davrandığını” anlamak olduğunu belirtir (Kümbetoğlu, 2005: 27). İnsanın anlatı ve ifadelerini birebir yansıtan bir verilere ulaşmak için katılımcıların duygularını rahatça ifade edebilecekleri açık uçlu sorular sorulur. Buradan anlamlı temalar ortaya konulmaya çalışılmaktadır (Kümbetoğlu, 2005: 44).

Fakat nitel yöntemin veri açısından sahip olduğu bu çeşitlilik, verilerin işlenmesini ve kategorize edilmesini zorlaştıran bir sınırlılığa da dönüşebilmektedir. Bu nedenle araştırmada kendisiyle görüşme yapılan katılımcıların vurguladığı ortak özelliklere göre kategorilendirmeye çalışılmış, böylece belli temalar etrafında kavramsal çerçeve ortaya çıkarılmıştır.

Bu minvalde araştırmanın katılımcılarına Kuran İslamı’nı kendi öz değerlendirmeleri ile nasıl anlamlandırdıkları sorulmuş bunu anlama adına kendileriyle derinlemesine mülakatlar yapılmıştır (Arslantürk ve Arslantürk, 2011: 141). Buna göre katılımcıların yaşadığı ve faaliyetlerini sürdürdüğü yerler tespit edilmek suretiyle katılımcılarla önceden medyada duyurdukları etkinliklerin ardından kararlaştırılan zaman ve mekanda (ev, iş yeri ya da kafe vb.) ya da kendileriyle görüşmeler gerçekleştirilmiştir.

Kuran İslamı’nın tarihsel kökenleri itibarıyla Osmanlı’nın son dönemlerinden bugüne ele alınabilecek bir fenomen olmasına rağmen özellikle bu tanımla anıldığı ve bu kimliği benimsemiş görüldüğü son yirmi yıldaki öne çıkan temsilcileriyle sınırlandırılmıştır.

Kuran İslamcılarının birbirinden farklılık arz eden görüntüsü verilerin çeşitliliğini ve onu sınıflandırma konusunda da zorluklara neden olmuştur. Bu nedenle araştırma uzun yıllar almış, öte yandan bu durum bulguların tutarlığını sürekli kontrol etme olanağı sağlamıştır.

Mülakatı reddetme gibi bir durum yaşanmamış, bazıları o anki yoğunluklarını mazeret göstererek ileri bir tarihe görüşmenin bırakılmasını bazen de görüşmede eksik kaldığı düşünülen yerler olduğu düşünölüyorsa yeniden görüşme planlanabileceğini ifade etmiştir. Fakat Fetö’den sonra gruplara yönelik olumsuz algının yarattığı güvensiz ortam ve söylemin karşıtları “Ehli sünnet” olduğu iddiasındaki kesimce söyleme

yönelik yoğun simgesel baskı nedeniyle görüşme konusunda bazı katılımcıların birtakım çekinceleri olduğu hissedilmiştir. Fakat araştırmacı tarafından oluşturulan güven ortamı araştırmacının çalışmayı yapmadaki amacı konusundaki kaygılarını gidermiştir. Mülakatların yeterli sayı ve doyuma ulaştığı anlaşıldığında mülakatlar sonlandırılmıştır.

3.1. Araştırma Süreci ve Araştırmacının Rolü

Mealın 1990’lardaki politik ilgilere konu olmaktan öte topluma ilişkin bir anlatı şeklinde anonimleşmesi ve Kuran’a artan yönelişler şeklinde popülerlik kazanması araştırmacının da dikkatinden kaçmamıştır. 27-29 Mart 2015’te Bursa’da Kur’an ve Toplumsal Bütünleşme – Mezhepler ve Dinî Gruplar Arası İlişkiler –Sempozyumu’nda tez konusuyla ilgili arayışım netlik kazandı. Danışmanımın önerileri doğrultusunda tezin Kuran İslamı’nın belli başlı aktörleriyle nitel görüşme şeklinde olması planlandı. 2016’da İsam’daki veriler taranarak ve çeşitli tanışıklıkların aracılığıyla 1990’larda ortalama bir ilahiyatçının kütüphanesinde bulunabilecek İslamcı ve özellikle 1980’lerdeki İslami devlet retoriğine ilişkin mirasla ilgili yoğun okumalara girilmiştir. Bunlarla eş zamanlı olarak Bilgider’deki kadınların dernek çatısı altında düzenledikleri meal okumalarına düzenli şekilde katılımlar gerçekleştirilmiştir. Doğrudan katılımlı gözlem sonucu elde edilen veriler sayesinde medya ve hutbelerde çeşitli tartışmalara konu olan Kuran İslamı’nın gündelik hayatta nasıl karşılık bulduğunu bizzat gözlemlene olanağı elde edilmiştir.

Görüşmelere 2016’da yaşanan “15 Temmuz Darbe Girişimi” sürecinden sonra başlanması pek çok tarikat ve cemaatlerin güvenilirliği konusunda ciddi bir teyakkuz durumunun varlığı katılımcıların görüşmeye olan tutumun da belli oranda etkili olmuştur. Fetö’den sonra yeni bir tehdit olarak görülenler arasında yukarıda sayılan Kuran İslamı’nın belli bir cemaat şeklinde teşkilatlandığı kurumlar da gösterilmektedir. Bu hassasiyetler çerçevesinde gerçekleştirilen görüşmelerde laiklik gibi siyasete ilişkin konularda da benzer reflekslerin devrede olduğu görülmektedir. Geçmişteki şiddetiyle tartışılmadığı için bir sorun olmaktan çıkmış izlenimi uyandıran laikliğe katılımcıların hala ihtiyatlı yaklaştığı görülmektedir.

Bunun yanı sıra söylemin karşıtları olan “Ehli sünnet” olarak adlandırılan kitlenin söyleme yönelttiği eleştiriler de sözlerinin çarpıtılarak bu tür grupların suni gündem yaratmalarına neden olabileceği endişesine yol açmaktadır. Fakat araştırmacının kendilerine güven temin etmesi ile katılımcıların araştırmacının

araştırmayı yapmadaki niyeti konusundaki kaygılarının büyük ölçüde ortadan kalktığı gözlemlenmiştir.

“Yorumsamacı okul, öznellikler, değerler, inançlar, idealler ve fikirlere önem vermektedir (s.31). Popper’e göre nitel yaklaşım pozitivist yaklaşımdan farklı olarak teorilere ulaşmak yerine kendi hipotezlerinin doğruluğunu test etmektir (Kümbetoğlu, 2005: 25). Araştırmada nitel yöntemin iki önemli tekniği olan doğrudan katılımlı gözlem ve derinlemesine görüşmeler kullanılmıştır (Gerson ve Horowitz, 2002: 37’den Aktaran Kümbetoğlu, 2005: 40). Bu yaklaşıma göre sosyal gerçekliği anlamının tek yolu insanın bu gerçekliğe atfettiği anlamı kavramaktır.

Niteliksel araştırmada geçerlilik verilerin anlamsal bütünlük açısından tutarlılığı üzerine kurulu iken güvenilirlik yöntemin amaçlarla ne kadar uygun olduğuna göre belirlenmekte, verilerin nasıl tartışıldığı ve yorumlandığına göre takdir edilmektedir s.(50-51). Araştırma süreci araştırmanın özneyi doğru şekilde konumlandığı bir farkındalık sürecidir (s.56). Araştırmacının bu “içeriden bakışı” araştırılanların sadece bilgi nesnesi olarak görülerek bir sömürü içerisinde tanımlandığı pozitivist çerçevenin sınırlılığından çıkararak, araştırılan ile kurulan “ rasyonel ve değerden yoksun” ilişkiye son vermektedir.

İnsanlar yaptıkları eylemleri mutlaka bir sebebe dayandırmaktadırlar. Bunlar akıldışı da olsa bu motive edici ya da önyargı gibi derin duygular olabilir. Gündelik hayatlarında belli olaylar hakkında ne hissettikleri, onları nasıl anlamlandırdıkları nitel araştırmayla ortaya konulmaktadır.

3.2. Araştırmanın Katılımcıları

Söyleme ilişkin yeterince literatür taramasının yapıldığına kanaat getirilmesinin ardından katılımcılarla yapılacak görüşme öncesi kendilerine araştırmacının kimliği ve yapacağı çalışmanın bilimsel ve etik açıdan gözeticeği hassasiyetlere dair bilgilendirme yapılmıştır.

Bu amaçla 2016 yılı Aralık ayından 2018 yılı Haziran’a kadar geçen süre içerisinde planlandığı üzere toplam 20 kişiyle görüşmeler yapılmıştır. Mülakat çerçevesinde gerçekleştirilen derinlemesine görüşme ve gözlem bilgileri, teorik bir ilişkisellik üzerinden çözümlenmek üzere kodlanmıştır. Buna göre çalışma katılımcıların bireysel ya da toplumsal olarak örgütlenerek yoğun şekilde faaliyetlerini yürüttükleri noktalar olan Bursa, Ankara, İstanbul, Kayseri gibi bir örneklemeden hareket

edilmiştir. Katılımcılarla “derinlemesine görüşmeler” gerçekleştirilerek söylemin dinsel ve seküler kodlarla olan irtibatı kurulmaya çalışılmıştır. Buna göre katılımcıların öncelikle Kuran İslamı söylemini nasıl ifade ettikleri, toplumdaki geleneksel ortodoksi ve heterodoksilerden hangi açılardan farklılaştıkları ortaya konulmaya çalışılmış ayrıca söylemlerinin toplumsal karşılıkları, “din, gelenek ve modernite” gibi kavramlara yaklaşımları üzerinden anlaşılmasına çalışılmıştır.

3.3. Verilerin Toplanması

Çalışma, bir alan araştırması olması hasebiyle katılarak yapılan gözleme dayanmaktadır. “Anlayıcı” temel üzerine bina edilen araştırmada verilerin elde edildiği görüşme tekniği dış müdahale ve yapılandırmalardan olabildiğince uzak tutularak durumların kendi doğallığı içinde aktarılmasına çalışılmıştır.

Kendilerine mülakat tekniğinin uygulandığı katılımcılar Kuran İslamı ile tanışmalarına ilişkin dönemsel tecrübelerini paylaştığı konuşmalarının sistematik olarak kayıt altına alınması büyük önem arz etmektedir. Bu nedenle usulüne uygun olarak yapılan bu ses kayıtları çözümlenerek “gelenek ve modernite” gibi temalar etrafında sınıflandırılmış, ardından mantıksal çözümlemeler yapma ve karşılaştırma gibi tekniklerden yararlanılarak ilişkili verilerin bağlamsal nitelikleri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Görüşmeler, ‘derinliğine mülakat’ tipinde gerçekleştirilmiştir. Bunlar, yapılanma bakımından ‘yarı-yapılandırılmış’ tarzda olmuşlardır. Buna göre görüşülen kişilerle yapılacak mülakatlara bir çerçeve soru listesi esas alınmakla birlikte muhatabın kendisine has durumları, bilgi boyutu, ilgi alanları vs. gibi pek çok konudaki farklılıklar da göz önünde bulundurulmak suretiyle görüşülen kişinin tecrübelerinin olabildiğince yansıtılmasına imkan vermeye çalışılmıştır. Görüşmeler ortalama bir buçuk saat sürmüş, en uzun 3 saat sürmüştür. Bunların hepsi, cevaplayıcıların izni alınmak suretiyle ses kasetlerine kaydedilmiş ve arşivlenmiştir.

3.4. Görüşmeler

Görüşmelerin söylem hakkında öne çıkan temsilleri büyük ölçüde yansıtacak sayıda kişiden seçilmesine özen gösterilmiştir. Aynı zamanda katılımcıların sınıflandırma (İslamcı, modern, modernist, sivil-akademisyen vb.) yapmaya izin verecek şekilde aralarında anlamlı ve belirgin farklılıklar bulunan kişilerden oluşmasına

dikkat edilmiştir. Belirlenen her bir kategori ile ilgili yeterince veriye ulaşıldığına kanaat getirildiğinde ise görüşmeler sonlandırılmıştır. Nitekim bu zengin veri çeşitliliği benzeri nitel araştırmalarla karşılaştırıldığında yeterli bir sayıyı ifade etmektedir. Ayrıca görüşme listesindeki kişilerin yaş, meslek, çalışma durumu, eğitim düzeyi, eğitim alanı, sosyo-ekonomik durum vs. bakımından yeterli ve orantılı şekilde temsil edilmesine de dikkat edilmiştir.

Aslında araştırmalarda görüşme yapılacak kişi sayısı ile ilgili belli bir standarttan söz etmek mümkün değildir. Aksine görüşme sayısının yeterliliği araştırmaya ve araştırmacının bu konudaki tercihlerine göre değişkenlik göstermektedir. Buna göre yeteri kadar kişi ve malumata ulaşıldığının tespit edilmesiyle araştırma sonlandırılmaktadır (Seidman'dan Aktaran Toker, 2005).

Katılımcıların büyük çoğunluğu ile kendilerinin planlayıp önceden duyurusunu yapmış olduğu etkinliklere bizzat katılım sağlamak suretiyle kendileriyle iletişim kurulmuş ardından ayrı bir mekanda görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Katılımcıların yanı sıra söylemi sahiplenen oluşumlarla da belli aralıklarla bir araya gelinmiş, böylece gerçekleştirdikleri etkinlikleri yerinde gözlemlene olanağı elde edilmiştir. Buna göre söylemin toplumdaki karşılıklarını anlama adına İnegöl'de Bilgider, Bursa ve İstanbul'da 114 derneği, Akabe, Kuramer, Kurav ve Özgürder derneklerine gidilerek gözlem yapma olanağı elde edilmiştir. Süleymaniye Vakfı'nın Susem adlı uzaktan İslami İlimler sertifika programı'na katılarak bu eğitim başarıyla tamamlandı. Fakat araştırmacının ikamet ettiği yere yakın olması itibarıyla Bilgider Derneği ile daha düzenli şekilde bir araya gelinmiştir.

Katılımcılarla yapılan görüşmeler, “derinlemesine mülakat” şeklinde gerçekleştirilmiştir. Bunlar, yapılanma bakımından ‘yarı-yapılandırılmış’ tarzdadır. Buna göre katılımcılarla yapılması planlanan mülakatların çerçevesi büyük ölçüde soru listeleri esas alınarak belirlenmekte, bunun dışında muhatabın kendisine has durumları, bilgi boyutu, ilgi alanları vs. gibi pek çok konudaki farklılıkları göz önünde bulundurulmak suretiyle görüşmeciyeye sorular yöneltilmektedir. Bu avantajları nedeniyle tercih edilen yarı yapılandırılmış görüşme, araştırmacıya ihtiyaç duyulması halinde sorular üzerinde bağlama uygun gerekli değişiklikler yapma imkanı sağlamaktadır.

Katılımcılara görüşme öncesinde verilmek üzere bir görüşme rehberi hazırlanmıştır. Başlangıçta literatür taramasının ardından oldukça hacimli sayılabilecek bir soru listesi hazırlanmıştı. Görüşmelerin ilerleyişiyle kazanılan deneyim ve

katılımcıların ilgi ve ihtisas sahibi oldukları konuların değişimi soruları daha kapsayıcı şekilde yeniden biçimlendirilmeyi gerekli kılmıştır.

Görüşmeler ortalama bir buçuk saat sürmüştür. En uzun görüşme ise 3 saattir. Bunların hepsi, görüşmecilerden izin alınmak suretiyle ses kaydı ile kaydedilmiş ve çözümlenmek üzere arşivlenmiştir.

Görüşmelerde öncelikle, ilgili katılımcıların Kuran'dan hareketle gelenek ve modernite karşısındaki konumlanışları ve potansiyellerinin tespit edilmesine çalışılmıştır. Bu amaçla onlara bir taraftan gelenekte problemleri gördükleri hususlar hatırlatılarak açıklamaları istenmiş, bir taraftan da moderniteye (dinde otorite, Tanrı, din algısındaki değişim, bireysel din algısı, ahkâmın uygulanması, demokrasi, laiklik, muhafazakârlık gibi modern kavramlar) yönelik değerlendirmeleri talep edilmiştir. Bu türden soruların dışında katılımcıların özel olarak yoğunlaştıkları konulara da değinilmiştir. Ayrıca bazı katılımcıların görüşlerini aktarma olanağı bulabildiği belli bir kitlesinin (Kuran halkaları, Süleymaniye Vakfı, İktibas vb.) olduğundan da söz edilebilir. Kuran İslâmı'nın örgütlenmiş halini temsil eden bu grupların söylemin temel karakteristiklerini tutarlı bir şekilde görmeye fırsat vermesi açısından kayda değer olduğu söylenebilir.

Bunlardan köklü ve kalabalık bir üye topluluğuna sahip olan Akabe Vakfı, İslamoğlu tarafından kurulmuştur. Kurumun yurtiçi ve yurtdışında farklı adlar altında faaliyet gösteren çok sayıda şube ve yardım kuruluşları bulunmaktadır. Din, felsefe ve bilim gibi konular hakkında sivil ya da akademisyen pek çok uzman vakıf bünyesinde konferans vermektedir.

İktibas Grubu ise kendisiyle aynı adı taşıyan dergi etrafında 1 Ocak 1981'de Ercüment Özkan'ın önderliğinde Ankara'da kurulmuştur. Dergide uzun yıllar yazan Mehmet Ali Durmuş ise bugün Kayseri'de kendisinin kurmuş olduğu Venhar derneğinde çalışmalarına devam etmektedir. Kayseri merkezli İktibas Çizgisi⁹ ise kendisini kurucu İktibas'tan ayırtırmamaya özen göstermekle birlikte yayın hayatına 24 Ocak 1995'te başlamıştır. Çarşı içindeki binalarında kadın ve erkeğin ayrı dairelerde toplanarak faaliyetlerini yürüttüğü derneğin bu anlamda geleneksel toplumsal cinsiyet rollerine uygun şekilde bir yapılanması olduğu söylenebilir. Grup geçmişten devraldığı

⁹ Mehmet Ali Durmuş, görüşmede konu ile ilgili olarak Kayseri'deki oluşumun "İktibas Çizgisi" olduğunu belirtme gereği duymuş, İktibas'ın geçmişte kendisinin de dahil olduğu Ankara merkezli bir oluşum olduğuna dikkat çekmiştir.

İslamcı düşüncenin muhafazakâr dönemle¹⁰ beraber iinin boşaltıldığını düşünmelerine rağmen hala bu ideolojik çerçeve içerisinde değeriendirilmektedir.

1986’da Ulus’ta yayın hayatına başlayan Fecr Yayınevi ise 2013’te Tuncer Namlı’nın çabalarıyla kurulan Anadolu İlahiyat Akademisi’nin çatısı altında Kuran ile ilgili yayınlar yapmaya devam etmektedir. Bu minvalde Fecr Yayınevi’nin 1995’te başlattığı ve uzun yıllar kesintisiz olarak devam eden “Kuran Sempozyumları” hatırlanabilir. Nitekim Kuran’a dair çıkan bilimsel bulguların doğrudan halk ile buluşması açısından bir ilk olma özelliğini taşıyan bu programların toplumda Kuran’a olan ilginin artmasında önemli bir fonksiyon üstlendiği söylenebilir.

Bugün Anadolu İlahiyat Akademisi içerisinde yer alan bu kompleks, akademisyenler ile genç akademisyen adaylarını buluşturarak topluma İslamı temel kaynaklarından hareketle aktarmaya çalışmaktadır. Bu amaçla burada Kuran, siyer okumaları, çeşitli kurslar ve akademik faaliyetler yapılmaktadır.

Bir diğeri grup olan Özgürder ise Hamza Türkmen, Kenan Alpay gibi İslamcı gelenekten gelen isimleri bünyesinde toplayan İslam coğrafiyasındaki siyasi, toplumsal olayları takip ederek buna ilişkin kamuoyu oluşturmaya çalışan sivil, aktivist bir kuruluştur. 1991’de kurulan Haksöz dergisi gelenek ve modernite ile ilgili görüşlerin de yer aldığı entelektüel bir dergi iken “Haksöz okulu” başlığı altında ise söylemin Kuran’a ilişkin metodolojisi ortaya konulmaktadır. Haksöz’ün kuruluşundaki İslamcılık ve dolayısıyla siyasete ilişkin iddialarından büyük ölçüde vazgeçtiği muhafazakâr dönemi meşrulaştıran bir dile evrilmiş olduğu söylenebilir.

Bilgi Vakfı ise 1993’te aralarında “mealci “olarak adlandırılan kişilerin de yer aldığı, çoğunluğunu İlahiyat okuyan gençler ve akademisyenlerin oluşturduğu bu topluluk ilmi konuların yüksek düzeyde tartışıldığı bir kurum iken bugün geçmişteki hareketliliğinden uzak mütevazı bir görünüm sergilemektedir. Bilgi Vakfı, özellikle 1994 ve 1995 yıllarında düzenlediği Kuran Sempozyumları¹¹ ve çevirdiği oryantalistlere ait birtakım eserler¹² ile oryantalist malzemenin Türkiye’ye tanıtılmasında ve böylelikle

¹⁰ Bülbul, kendisiyle yapılan görüşmede Erbakan’ın iktidar olduğu dönemde demokrasi ile uyumlu bir siyaset izlediklerine dair itirafını hatırlatarak İslamcılık’a yönelik eleştirilerinin İslamcıların sadece günümüzdeki değışimleriyle sınırlı olmadığını altını çizmiştir. Bu anlamda İktibas’ın muhafazakarlık öncesinde de İslamcılık’ın sözcülüğünü yapan çevrelerle ilişkilerinde İslamcı refleksleri dikkate aldığı ve buna göre bundan uzak davranışlar içerisinde gördükleri İslamcılara karşı net tavrını ta en başından beri ortaya koyarak onlardan büyük oranda ayırdığını belirtmektedir.

¹¹ 1. Kur’an Sempozyumu - tebliğler – müzakereler adıyla 1994’te yayınlanmıştır.

¹² Bahsedilen eserler W. M. Watt’ın (ev. 1995) “Hz. Muhammed’in Mekke’si” ve Rudi Paret (ev. 1995)’in “Kur’an Üzerine Makaleler” adlı eserleridir.

bu kaynaklara ilişkin ihtiyatlı yaklaşımın aşılmasında önemli katkıları olduğundan söz edilebilir.

Söylemin belli başlı temsilcilerinin oluşturduğu bu gruplar dışında yerel ölçekte söyleme duyarlı kişilerin oluşturduğu derneklerden de söz etmek gerekir. Araştırmacının bizzat etkinliklerine katılarak kendileriyle görüşme olanağı bulduğu bu derneklerin aralarında demokratik bir ortam tesis etmeye çalıştıkları, hümanist değerleri uygulamaya özen gösterdikleri söylenebilir. Gözlemde bulunulan bu gruplarla ilgili şu izlenimler elde edilmiştir:

Araştırmacı, ulaşım açısından yakınlığı nedeniyle tercih ettiği Bilgider'e üyeleriyle tanışma ve sosyal ilişkiler geliştirme amacıyla düzenli ziyaretlerde bulunmuştur. Derneğin yöneticisi İmam Hatip'te öğretmendir. Derneğe öğrencilerin katılımı büyük ölçüde bu kanal aracılığıyla gerçekleşmektedir. Dernekte "İliseliler, kadınlar, erkekler" şeklinde sıralanan kategorilerde gruplarla farklı zamanlarda bir araya gelerek meal dersleri yapmaktadır. Bu derslerde herhangi bir mealin şart koşulmadığı belirtilmesine rağmen İslamoğlu'nun mealine ciddi bir rağbet görülmektedir. Nitekim grup üyeleri Ramazan ayında yaptıkları "meal hatmi"nde de bu meal üzerinden takip etmektedir.

Bursa 114 Derneği ise İstanbul'da Edip Yüksel'in önerisiyle kurulmuş derneğin Bursa şubesidir. Derneğin haftada bir gerçekleştirilen meal çalışmasına katılarak yapılan faaliyetlerini yerinde görme olanağı bulunmuştur. Buna göre gelenekselden farklı olarak kadın ile erkek bir arada meal okuyarak konu üzerinde tartıştığına tanıklık edilmiştir. Ardından genellikle ayda bir yapıldığı ifade edilen "saydırma"yı gözlemleme fırsatı elde edilmiştir. Reşat Halife'nin Kuran ile ilgili ileri sürdüğü bu matematiksel yöntem, Kuran'dan seçilen belli bir kavramın 19 ve katları sayısının Kuran'da yer aldığını tespiti dayanmaktadır. Böylece Halife'nin öğrencisi Edip Yüksel'le ilişkilendirilen 19 sayısına gerekli meşruiyet sağlanmış olmaktadır.

İstanbul 114 Derneği ise Edip Yüksel'in kamuoyuna tanıttığı bir isim olan Sonia Cihangir¹³'in yakın zamana kadar meal çalışmalarını yürüttüğü bir yerdir. Şimdilerde bu faaliyeti devam ettiren Ahmet Murat Sağlam ise sosyal medyada söylemle ilişkili, içerikler hazırlamaktadır.

¹³ Edip Yüksel'in kurumun oluşumuna öncülük yaptığı bilinmektedir. Yüksel'in kamuoyuna tanıttığı Cihangir seküler kesim tarafından benimsenmektedir. Sonia Cihangir burada katılımcıların oluşum sürecine eşlik ettiği mealini tamamlarken aynı zamanda bu çatı altında çiftlere aile danışmanlık faaliyeti vermektedir. Yakın zamana kadar devam eden bu faaliyet kendisinin Almanya'ya kalıcı olarak yerleşmesiyle bir anlamda son bulmuş, öte yandan takipçileri ile iletişiminin sosyal medya gibi mecralar üzerinden sınırlı da olsa devam ettiği söylenebilir.

3.5. Verilerin Analizi

Sesli olarak kaydedilen mülakatlar, deşifre edilerek kelimesi kelimesine transkripsiyon yapılmıştır. Ardından beş yüz sayfalık bu kabarık veri yığının azaltılmasına çalışılmış, araştırma sorularıyla iskeleti büyük ölçüde ortaya çıkmış olan kategorilere uygun şekilde veriler üzerinde kodlamalar yapılmıştır (Gökçe, 2004: 125). Görüşme sırasında yer verilen soru kâğıtları, verilerin analiz edilmesi sırasında da veriler arasında anlamlı bütünlüğün yoklanması konusunda yol gösterici olmuştur. Çözümleme işleminin ardından hikayelendirme ve tekrar eden malzemenin ayıklanmasına geçilmiştir. Buna göre literatür taramasından elde edilen veriler teorik çerçevenin oluşturulmasında kullanılırken giriş ve diğer bölümler görüşmelerden elde edilen verilere bağlı kalınarak yansıtılmaya çalışılmıştır.

1. Kendinizi nasıl isimlendiriyorsunuz? Kuran İslamı nitelendirmesini nasıl karşılamaktasınız?
2. Kuran'la nasıl tanıştınız? (Kuran'ın anlamıyla)
3. Gelenekteki birtakım kavramlar (din, Tanrı, Kuran, hadis, türbe vb.) konusundaki görüşleriniz nelerdir?
4. Modernite karşısında kendinizi nasıl tanımlıyorsunuz? Modern'e ilişkin tutumunuz nasıldır? (çağdaş şeklinde olumsuz, yeni bir durum olarak olumlu)
5. Toplumun yeniden inşasında ahkâmın rolü ne olmalıdır? Modern kavramlara (demokrasi, laiklik, neoselefizm, neosufizm, Türk İslamı, İslamcılık, muhafazakarlık, Batı karşısında Müslümanlar) bakışınız nasıldır?
6. İlişkide olduğunuz diğer söylem sahipleri ve size yönelik eleştirileri nasıl değerlendiriyor, Kuran'a bir yönelişin olduğunu düşünüyor musunuz, bu gelişmelerin gelecek adına olumlu olarak görüyor musunuz? Dünyada bu manada yakından takip ettiğiniz bir ekol var mıdır?

Bu itibarla konuyla ilgili verilerin yorumlanması amacıyla söylemin çeşitli temsilcilerinin öznel ifadelerine yer verilmiştir. Nitekim yorumsamacı yaklaşımda anlamı oluşturan ve günlük sosyal etkileşimi yorumlayan insanların oluşturduğu bir sosyal gerçekliğe ulaşma çabası söz konusudur (Neuman, 2010: 90). Araştırmacının gündelik olaylardan hareketle öğrenilmek istenen konuya odaklanarak hissettikleri üzerinden konuya ilişkin görüşlerine ulaşılmaktadır (Kümbetoğlu, 2005: 106). Böylece oldukça geniş bir yelpaze içerisinde her biri farklı bir hikâyeye sahip olan katılımcıların söylemin geçtiği mecralardan devşirdiği melez algıları ve ayrışma noktalarını ortaya koyacak ciddi bir tasnif çabası içerisine girilmiştir.

3.6. Literatüre İlişkin Bilgiler

Kuran İslamı'na ilişkin tarihsel sürece bakıldığında Hint alt kıtasında Çekralevi'nin kurduğu Ehli Kuran¹⁴, Gulam Ahmed Pervez tarafından kurulan Tulûi'l-İslam¹⁵ ekolü ile karşılaşilmektedir. Yine Tevfik Sıdkı'nın yaptığı doktora tezinden hareketle El Menar'da yayınladığı “el-İslâm hüve'l-Kuran vahdeh” adlı makalesi de sünneti tamamen dışlayan Kurancılık gibi görüşlerin temellerini göstermesi bakımından bir kaynak niteliği taşımaktadır¹⁶ Hadim Hüseyin İlahibahş'ın el Kuraniyyun (“Kuraniyyun”, 2002: 429) ve Abdülhamit Birışık'ın “Hint alt kıtasında Urduca tefsirler ve Ehli Kuran Ekolü” adlı doktora tezi ise hadise doğrudan karşıtlık içerisindeki bu görüşün kaynaklığını ortaya koyması bakımından Türkiye’de kapsamlı çalışmalardan biri olarak nitelendirilebilir.

Klasik dönemde söylemin kavramsal çerçevesi büyük ölçüde yukarıda sözü edilen aşırı söylemlerle şekillenirken öte yandan Mısır’da Afgani, Abduh, Hasan el Benna gibi gelenek ile bağını belli ölçüde sürdürme gayretinde olan ihya ve ıslahtan yana kişilerin ortaya koyduğu literatürün de İslamcı kesim açısından önemli bir referans kaynağı olmayı sürdürdüğü söylenebilir.

Nitekim 1980’lerde tabandan bir taleple ortaya çıkan Seyyid Kutub’un “Fi Zilali-Kuran” tefsiri ile Yoldaki İşaretler adlı çalışmaları söylemin retorikinin siyasete ilişkin talep ve düzen beklentisine evrilmesinde etkili olmuştur.

Ebu Reyze’nin sünnet etrafında ortaya attığı şüpheler üzerine Sıbai’nin yazdığı “Essünnetü ve mekânâtühe fi teşrîi’l- İslami” adlı reddiyesi Ebu Reyze’ye göre daha mutedil bir yorum konusunda referans olarak gösterilebilir¹⁷. Yine Udeh¹⁸ gibi o dönemin atmosferini çarpıcı bir şekilde yansıtan örneklerin de söylemin tarihsel süreçteki farklılaşmasını göstermesi adına ciddi bir referans değerine¹⁹ sahip olduğu söylenebilir.

¹⁴ Tam ismi “Ehlü’z- Zikr ve-l Kuran” şeklindedir. Bkz. http://www.albalagh.net/prophethood/response_rejecters.shtml ve http://www.about_quran.com/ba/ba.htm.

¹⁵ “Kur’âniyyûn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kuraniyyun> (07.01.2021).

¹⁶ Sıdkı (1906: 516-517,521-522), bunu “İslam yalnız Kuran’dan ibarettir” şeklinde formüle etmiştir (Aktaran: M. Öztürk, 2014a: 55).

¹⁷ Ebu Reyze (1969) ile ilgili şu çalışmaya bakılabilir. Aktaran: Mansour, 2005. Ebu Reyze’nin görüşlerinin tenkidi konusunda ayrıca bkz. Aktaran: Ebu Şehbe, 1990.

¹⁸ Udeh, İslami hükümleri açıkladığını, batılı ideolojilerin gerçek yüzünü göstererek modern eğitim görmüş kişilerin zihinlerindeki yanlış İslam algısının düzeltilmesine katkı sunmayı kitapta hedeflediğini önsözde ifade etmiştir (Udeh, 1993: 20).

¹⁹ Ayrıca bir döneme damgasını vuran isimlerin Türkçe’ye çevrilen eserleri, söylemin tarihsel süreç içerisinde beslediği kaynakları göstermesi bakımından dikkate değerdir (Köroğlu, 2020: 55).

Müslümanların kaynaklara yönelik sorgulamalarının menşei bilindiği üzere oryantalizmdir. Günümüzde klasik dönemden daha bilimsel bir çerçeveye taşındığı söylenebilen oryantalizmin katılımcıların görüşlerini şekillendirmede büyük ölçüde etkili olduğundan söz edilebilir. Buna göre son dönemde Baljon (1994) gibi isimlerin katılımcılar tarafından daha yakın bir ilgiye mazhar olduğu söylenebilir. Baljon'un "Kuran Yorumunda Çağdaş Yönelimler" adlı eseri bu konuda önemli bir çalışma olarak gösterilebilir. Mehmet Akif Koç (2013)'un "Batılı Kuran ve Tefsir Araştırmalarının Türkiye'ye Etkisi Üzerine Bir Deneme" adlı kitabı oryantalist çalışmaların Türkiye'deki söylemler üzerine özellikle Kuran İslamı'na etkisi açısından dikkate değer bir katkı sayılabilir.

Bununla birlikte bazı çalışmaların belirli kesimler ile özdeşleşen bir göstergeye dönüştüğü söylenebilir. Nitekim Paret (Çev. 1995)'in "Kuran Üzerine Makaleler" adlı eseri mealciler olarak adlandırılan grubun bir dönem önemli bir başvuru kaynağını oluşturmuştur. Aynı şekilde Bilgi Vakfı'ndan çıkan bir başka eser olan W. Montgomery Watt (Çev. 1995)'in "Hz. Muhammed'in Mekke"sinin de haklı bir üne sahip olduğu söylenebilir.

Bununla birlikte oryantalist literatürün son dönemlerde de yakından takip edildiğine tanıklık edilmektedir. Buna örnek olarak Kuran'ın tarihsel ve literal yorumlarıyla ilgili Batılı kaynakları ilgiyle takip eden Kırbaçoğlu verilebilir. Kendisi Neuwirth, Sinai ve Marx'ın editörlüğünde hazırlanan (2010) "The Quran in Context" adlı kitabın içerisindeki bir bölümü²⁰ tercüme etmek suretiyle bu tür çalışmaları teşvik etmektedir.

Türkiye özeline gelindiğinde bu grubu dışarıdan, yazın anlamında nesnel bir şekilde takibe olanak sağlayan Ruşen Çakır (1990)'ın "Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslami Oluşumlar" adlı kitabından söz edilmelidir. Kendisinin Kuran İslamı gibi pek çok gruba yer verdiği çalışması akademik bir nitelik taşımasa da gazeteci kimliğinin bilgiye ulaşma konusunda kendisine sağladığı avantajı etkin bir şekilde kullanan Çakır bu fenomeni gündelik dolaşıma dahil edebilmeyi bu sayede başarmıştır.

Öte yandan son zamanlarda konunun akademik olarak ele alındığı görülmektedir. Bu anlamda özellikle Mertoğlu'nun çalışmalarından söz etmek gerekir²¹. Akademik camiada söylemi araştırma konusu yapma Sünni geleneğin meşruiyet alanıyla çatışmaya dönüşebilmesi nedeniyle bir ihtiyatın varlığından söz edilebilir. Bu

²⁰ Kırbaçoğlu, daha sonra ayrıntısıyla ele alacağını ifade ettiği kitaptan Nerbes'e ait bölüme ilişkin bir özet sunmuştur (Nerbes, 2010: 27-61).

²¹ (Mertoğlu, 2001, 2010a, 2010b, 2013).

konuyu ele almada gösterilen isteksizlik, araştırmacının Kuran İslamı'yla ilişkilendirilmeye çalışılarak objektifliği konusunda şüphe uyandırılmasından kaynaklanmakta, bu durum ise söylemin akademik disiplin içinde ele alınmasını giderek zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte akademik camiada söylemin genellikle geleneksel kavramlar ile ilişkili şekilde ele alındığına değinen Mertoğlu, söylemi modern kavramlarla ilişkisi açısından ele alan çalışmaların sınırlı olduğuna dikkat çekmektedir²². Bu anlamda araştırmada katılımcıların modern kavramlarla ilişkisine daha ziyade yer verilmeye çalışıldığı için kendisinin dikkat çektiği bu boşluğa araştırmanın ciddi bir katkı sunduğu söylenebilir. Bunun dışında farklı çalışmalardan da söz edilebilir:

Ömer Özsoy (2002), “Çağdaş Kuran(lar) Üretimi” adlı makalesinin başlığının çarpıcı şekilde ortaya koyduğu gibi kendisi söylemi cesurca sorunsallaştırarak modernite ile uyumlu olma adına Kuran'ın zorlama bir yorumlamaya tabi tutulduğunu ileri sürmektedir. Aynı zamanda Bardakoğlu'nun da bir olgu olarak söyleme dair birtakım değerlendirmelerinden söz edilebilir. Mealci bir geçmişten gelen Mehmet Paçacı (2010a)'nın ise ilerleyen dönemlerde söylemin çelişki ve sınırlılıklarını ele aldığı pek çok çalışması da bu konuda önemli kaynaklar arasında gösterilebilir.

Kuran'ı referans alan bir görüşe sahip olduğu için bu çerçevede değerlendirilen Mustafa Öztürk'ün evrenselciler ile ilişkili bir fenomen olarak gördüğü “Kuran İslamı”nı akademik bir dile tercüme etme konusunda ciddi katkılarından bahsetmek gerekir. Mustafa Öztürk'ün konuyla ilgili müstakil çalışmaları mevcuttur.²³ Öztürk'ün Kuran İslamı'ndan ayrıştığı²⁴ yönleri odaklanılması, söyleme ilişkin çeşitliliği anlama konusunda önemli katkılar sağlayabilir. Kendisinin karşıtlarının adlandırması olan “Kurancılık” tanımını literatüre kazandırması, kavramı modernist çerçeveye sınırlı olmaktan çıkararak dolaşıma dahil etmiştir.

Söylemi açıkça sahiplenen katılımcıların beyanları da söylemin kavramsal çerçevesinin, kullandığı özel dile verdiği anlamların anlaşılması açısından önemlidir. Bu çerçevede öncelikle Türkiye'de bu kavramsallaştırmanın teorisyeni olarak Hüseyin

²² M. Suat Mertoğlu (2010a)'nın “Doğrudan Doğruya Kur'an'dan Alıp İlhamı”: Kur'an'a Dönüş'ten Kur'an İslamı'na” adlı makalesinin söylemin belli başlı karakteristiklerini ve retorik içeriğini yansıtmaları açısından dikkate değer bir analiz olduğu söylenebilir. Mertoğlu'nun (2013) “Kuran'ın Güncel Olaylarla İlişkilendirmesi” şeklinde bu konuyu ele alan makale tarzında bir başka katkısından da söz edilebilir.

²³ M. Öztürk, 2009: 2014a.

²⁴ Mustafa Öztürk'ün Kuran İslamı'ndan farklılaşması noktasında tarihselci görüşlerinin belirleyici olduğu düşünülebilir. Kendisinin söylemin bütünü gibi algılanan evrenselci anlayıştan farklılığının bariz şekilde görülebileceği çalışma için bkz. M. Öztürk, 2006: 59-77.

Atay'dan²⁵ söz etmek gerekir. Söylemin teorik anlamda kavramsallaştırılması Atay'a ait iken, söylemin pratik anlamda dolaşıma girmesi ve popülerliği Yaşar Nuri Öztürk ile olmuştur (İhtiyar, 2002: 22). Yaşar Nuri Öztürk (2018), çoğunlukla karşıtlarının adlandırdığı (M. Öztürk, 2014a: 134) “Kuran’daki İslam” ismine bizzat kitaplarında yer vermek suretiyle söylemin geniş kesimlere tanıtılmasında önemli roller üstlenmiştir. Bunun dışında Muhammet Nur Doğan gibi pek çok ismin²⁶ bu konuda cesur çıkışlarından söz edilebilir. Bu söylemin akademi cephesindeki karşılıklarının ise dönemin politik gerçekliğine uygun bir retorikle 1995 yılında üretildiği söylenebilir. Buna göre 1997’de postmodern darbeye doğru giden süreçte buna uygun bir zemin yaratma çabasına katkıda bulunulabilecek bir yorum olarak Kuran İslamı retoriği seçilmiştir. Bunun için Ankara İlahiyat Fakültesi hocalarının oluşturduğu bir komisyon tarafından “İslam Gerçeği” adlı kitap hazırlanmıştır. Çalışmada din ve laikliğin uzlaştırılmasına yönelik özenli bir çabanın varlığı bariz olarak hissedilmektedir. Buna göre İslam’ın belli bir yönetim biçimini önermediği, yönetimi insanların kendilerinin seçimine bıraktığına ilişkin ifadeler yer verilmektedir (Atay vd., 1995: 89). Kitapta ahkama ilişkin ayetler günümüz gerçekliği ile uyumlu olacak şekilde tevil edilerek ahkam rasyonel bir çerçeveye kavuşmaktadır. Öte yandan gelenekte ahkâmın lafzî şekilde uygulanmadığına ilişkin örneklere de rastlamak mümkündür. Nitekim Mehmet Paçacı’nın buna ilişkin yazdığı “İslam Gerçeği Kitabı Üzerine”²⁷ adlı kitabında İslam Gerçeği’nin ahkama yönelik konularda yaptığı tevillerin ahkâmın tarihsel olduğu iddialarını desteklediği ileri sürülmüştür. Fakat bu kitap Kuran’da modern gerçeklikle çelişen konuların neler olduğu ve verili gerçekliğe uygun bir yorumlama çabasını göstermesi bakımından önemlidir.

Devletin dine ilişkin çizdiği çerçevenin ana hatları değişmemekle beraber dolaşımdaki dile ara dönem politikaların dışında da zaman zaman müdahalelerin söz konusu olduğu görülmektedir. Bu bağlamda cemaat ve tarikatların faaliyetlerini ilgili kurumların isteği doğrultusunda gözlemleyen Diyanet, gerekli durumlarda bunları paylaşmaktadır. Nitekim (1964)’te kamuoyu ile kapsamlı olarak paylaşıldığı bilinen “Nurculuk’a ilişkin raporları”n ardından Diyanet’in son zamanlarda “Diyanetin Gizli Raporu” (2019) adı altında basına yansıyan ve içerisinde Kuran İslamı’nın da yer aldığı bir rapordan bahsedilmektedir. Kuran İslamı ile ilgili bölümde Bayındır, Özkan,

²⁵ Düzgün, 2006; Atçeken, 2008.

²⁶ Yiğit, 2018: 24.

²⁷ Bayrakdar (1995: 85-86), diğer sistemler ile İslam’ın benzerlikler taşıdığı ileri sürülerek bunları birbiri ile aynileştirme ve modern durumla uyumlulaştırma çabalarını anakronik bir tutum olarak eleştirmekte İslam’ın bundan daha kuşatıcı olduğunu ileri sürmektedir.

Haksöz, Okuyan ve İslamoğlu gibi isimlerin özgeçmişleri, görüşleri, faaliyetleri ve onların dışarıdan nasıl algılandığına ilişkin görüşler yer almaktadır. Sünni ortodoksinin temsilcisi Diyanet'in Ehli Sünnet vurgusunun raporda ağırlığı hissedilirken diğer taraftan laik devletin dini hurafelerden arındırma misyonu yüklemiş olduğu kurumun gayri resmi kurumlara (cemaat) ilişkin mesafeli tutumunun da rapora yansıdığı görülmektedir. “Kuran İslamı” ile ilişkili olarak ise ortaya çıktığı Hint alt kıtası ve Arap coğrafyasındaki sosyolojik zemine ilişkin bilgilerden sonra 1980'lerden sonra çeviriler yoluyla bu mirasın Türkiye'ye aktarıldığı bilgisi raporda yer almaktadır (s.15-16).

Raporda söylemin Tanrı, Peygamber, Kuran ve sünnet algısına ilişkin çizmek istediği ortak resimden çok katılımcıların ayırt edici yönlerine odaklanılmış olduğu görülmektedir. Örneğin nesh üzerinde uzlaşılan bir konu olmasına rağmen neshe sadece İslamoğlu örneği üzerinden yer verildiği görülmektedir. Lafza bağlılık açısından selefi bir görünüm çizen Bayındır'ın rivayetler konusunda selef kadar titiz olmadığı ileri sürülmüştür. Hatta kendisinin modern gerçekliği meşrulaştırma adına Kuran'ı kendisine göre yorumladığı (indi görüşlere) iddia edilmiştir (s. 48). Yine tasavvufa adeta din ile eşdeğer bir konum atfettiğini ileri sürdüğü geleneksel algıya yönelik ciddi eleştirileri olan Özkan'ın diğerlerinden farklı olarak konumlandırıldığına tanıklık edilmektedir. Özkan'ın dini olanla kültürel olanı birbirinden ayırma konusundaki çabası, raporda İslami bilincin gelişimi adına önemli bulunurken sünnet ve hadise getirdiği gelenekten farklı yorumlar açısından ise eleştiriye tabi tutulmaktadır. İktibas grubunun İslami devlet düşüncesini hala devam ettirdiğine de işaret edilen raporda onların demokrasiyi İslam ile ontolojik bir karşıtlık içinde görmesine de üstünkörü değinilmektedir (s.55-56). Okuyan'la ilgili olarak yakın zamanlarda Hz. İsa'nın babasız dünyaya gelmesine mantıki bir gerekçe oluşturmak adına Hz. Meryem'in çift cinsiyetli olduğuna ilişkin ortaya attığı iddiaya yer verilmiştir. Kendisinin Hz. İsa'nın babasız dünyaya gelişine rasyonel bir temel bulmak için Kuran'da Hz. Meryem ile ilgili olarak iki zamire atıfta bulunulduğu belirtilmektedir. Eliaçık'ın ise bireysel olarak ayrı bir kategoride değerlendirildiği dikkat çekmektedir. Buna göre kendisinin şeytan gibi varlıkların somut gerçekliğinin olmadığı iddiasında bulunarak dini rasyonelleştirdiği, şartları itibarıyla belli bir zaman ve mekana bağlı olan ibadetleri bu kapsamdan çıkararak Kuran'daki kavramsallaştırmadan hareketle nüsuk olarak değerlendirdiği belirtilmektedir. Ayrıca Eliaçık'ın başörtüsü ile ilgili modern yorumlara sahip olduğu ifade edilmiştir. Bunun yanı sıra Eliaçık'ın ayrı bir başlıkta değerlendirilmesinde laik bir devlette Diyanet kurumunun varlığı ve onun statüsüne ilişkin meşruiyet tartışmasına katılmasının etkili olduğu düşünülebilir (s. 219-220). Tüm bunlardan hareketle sistematiklikten uzak

alelade bir şekilde hazırlandığı izlenimi uyandıran bu raporun günümüzde etkili olan dini yorumlara ilişkin sınırlı bir kesit sunduğu söylenebilir. Genel olarak Türkiye’de var olan cemaatlerin öne çıkan özelliklerinin metodolojiden uzak bir şekilde alt alta sıralandığı anlaşılan raporda Kuran İslamı söylemine de derinlikten uzak ve tüketime dönük bir şekilde yer verildiği söylenebilir. Fakat bu rapor, devletin Kuran İslamı’na yönelik bakışını yansıttığının yanı sıra toplumun Kuran’a olan ilgisinin devlet nezdinde de ciddi bir karşılık bulunduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Şaban Ali Düzgün’ün Kuran’ı tarihsel tecrübeden soyutlayarak sadece literal anlamı ile ele aldığını iddia ettiği Kuran İslamı’na yönelik eleştirileri de aynı kapsamda değerlendirilebilir. Aynı zamanda Hasan Aydın’ın (2006) “ Fazlurrahman, Atay, Yaşar Nuri Öztürk’ün Kuran yorumları üzerinden bu fenomeni ortaya koyduğu “İslam Modernizmi: Türkiye’deki Yansımaları ve İşlevleri” adlı çalışması çalışmasından bahsedilebilir.

114 Derneği gibi çevreler ise İstanbul Kuran Araştırmaları grubu (İkra)’nın hazırladığı “Uydurulan Din ve Kuran’daki Din” (2011) adlı kitaba referans yapmaktadır. Ayrıca modernist olarak nitelendirilebilecek bu fraksiyonlar, Daniel W. Brown’un (2009) “İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek” ve K. Ahmed Shehzada’nın (2015) “Dini Anlamada Kuran Yeter mi” adlı kitaplara birer başvuru kaynağı olarak özel önem atfetmektedirler.

Kuran İslamı’nın sosyal ve tarihi şartlardan hareketle yorumlanması Kuran metnine yönelik müdahalesi açısından kurtuluş hareketleriyle benzerlik taşımaktadır. Nitekim Mahmut Aydın’ın “Özgürlük Teolojisinin İslamı İzdüşümleri” Latin Amerika Kökenli Özgürlük Teolojisi Perspektifinden Kur’an’a Yeni bir Yaklaşım” (2003) adlı makalesinde bu konuda bir takım açılımlar getirmektedir.

Latin dünyada kabul gören Hz. Musa’nın Mısır’dan çıkışı ile kurtuluşun gerçekleşeceğine yönelik Hristiyanlık teolojisinden hareketle Batı’nın sömürüsü altındaki Müslüman ülkelerde de kaynakların büyük çoğunluğuna sahip elitlere karşı ezilenlerin verdiği mücadelede İslam’ın bu toplulukları özgürleştirici bir rol üstlenebileceği görüşü geliştirilmiştir. Buradan hareketle Batı’ya karşı yenilmiş olan Müslüman dünyanın direnişine teolojik bir çerçeve sağlanmış olmaktadır. Kuran İslamı’nın da modern dünya ile yüzleşme çabaları ve gelenek ya da modernite menşeli her tür sorun karşısında mücadelesi açısından bu hareketlerin temel savları ile benzerlik gösterdiği söylenebilir. Söylemin günümüzde liberal, özgürlükçü ve daha bireyselci bir

izgiye evrilmesiyle kurtuluř teolojisinin ortaya koyduėu bu kavramları yeniden dūřunmeyi gerekli kılmaktadır.

Din sosyolojisi alanında mūlakat şeklinde ve sahada Kuran İşlami içerisinde değerlendirilebilecek isimlere ilişkin orijinal ve birinci ağızdan verilere ulaşılması açısından araştırmanın alana katkısı üzerinde özellikle durulmalıdır. Buna göre katılımcıların ifadelerinden Kuran İşlami'nın tarihsel sūreteki uğraklarına ve beslendiği kaynaklara ilişkin geniş bir resim elde edilmektedir. Kuran'la ilişkisinden dolayı genellikle tefsir alanına konu edilmiş olan Kuran İşlami'nın sosyolojik bir perspektifle ele alınması araştırmayı diğerlerinden farklı kılmaktadır. Bu açıdan interdisipliner bir özellik taşıyan araştırmanın Kuran İşlami'nın teorik olarak kavramsallaştırılması ve konunun akademik bir boyutuna taşınması adına bir katkıda bulunacağı dūřun÷lmektedir. Son on yıldır Kuran İşlami'na ilişkin yoğun bir ilginin var olduğu bu konuda yapılan/ yapılmakta olan lisansüst÷ çalışmalardan anlaşılmaktadır. Fakat bu çalışmalara bakıldığında kahir ekseriyetinin Temel İşlami bilimler'de yapılmış olduğu dikkat çekmektedir. Kuran İşlami'nın tarihsel sūreciyle ilgili sınırlı bilginin yer aldığı bu çalışmalarda duygusal, sūbjektif bir dilin kullanıldığı gr÷lmektedir. Sūre genellikle Hint alt kıtasındaki Kurancılık ile başlatılırken daha itidalli bir yorum olarak atıfta bulunan Mısır ekol÷, M. Akif'ler gibi İşlami geleneğin ne çıkan isimlerinin etkilendiği köken olması nedeniyle İşlami hassasiyetlere sahip kişilere ilişkin bir referans çerçevesine sahiptir.

İlgili literat÷r içerisinde tarih akademik üslup açısından yakın olanı Kuran İşlami konusunda makale dūzeyiyle sınırlı çalışmalar olduğunu vurgulayan Sevim (2021), Mertoėlu'na ait bir kavramsallaştırma gibi sunduğu "kaynaklara dn÷ř" ile Kuran'a Dn÷ř'ün birbiriinin yerine kullanımını eleştirir. İçerisinde M.Akif'lerin de yer aldığı Osmanlı son dönemindeki İşlamiiliği bir miras olarak sahiplenme motivasyonu, onu g÷n÷m÷zde kaynaklığı Kuran'la sınırlandıran retorikten ayırmaya ve bu geleneği "kaynaklara dn÷ř" olarak benimsemeye sevk eder. Bunun dışında Sevim'in söylemin İşlamiilikla ilişkisine yeterince değinmeden Atay ve mealcilikten söz etmesi anakronist bir tutum olarak değerlendirilebilirse de bu çalışmanın tarihsel sūrece dair perspektifi etraflıca ve diğer çalışmalara nazaran daha sistematik ele aldığı gr÷lmektedir. Öte yandan Doyduk'un (2019) Kuraniyyun'un T÷rkiye'deki yansımalarına ilişkin bl÷mde bir fenomen olarak söylemin İşlamiilikla ilişkisinin daha yerinde kurgulandığı gr÷lmektedir.

Bu araştırma görülebildiği kadarıyla din sosyolojisi kapsamında konuyu sosyolojisi ile ilişkisi içerisinde ele alınan bir çalışma yoktur. Kuran İslamı'nın geleneksel kaynaklara olan ilişkisine yer veren halihazırdaki çalışmalardan araştırmayı ayrıcalıklı kılan modern saiklerle gündeme gelen Kuran İslamı'na etki eden sosyolojik motivasyonları ortaya koymak ve katılımcılarla görüşme yaparak birinci ağızdan veri elde edilmesidir. Aynı zamanda bu konudaki yayınların akademik üslup açısından sıkıntıları düşünüldüğünde bu çalışmanın konunun daha ciddi bir şekilde ele alınmasına katkıda bulunacağı düşünülmektedir.

Araştırmanın devam ettiği süre zarfında Kuran İslamı'yla ilgili farklı pek çok tez yayınlanmıştır. Çalışmanın başında konu ile ilgili sınırlı yayın bulunurken bugün doğrudan Kuran İslamı'nı konu alan tezlerin²⁸ sayısında önemli bir artışın olması, konuya ilginin günden güne artıyor olduğunu göstermektedir. Bunlar konunun akademik bir zeminde tartışılmaya açılması adına ümit verici gelişmeler olarak nitelendirilebilir.

Örneğin Dönmez'in araştırması Kuran İslamı'nın dışarıdan algılandığı şekliyle tekil olmadığını, bu nedenle söyleme yöneltilen hadis, sünnet hatta geleneğin toptan inkârına yönelik eleştirilerin söylemi benimseyenlerin tamamı için geçerli olmadığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu araştırma söylemin karşıtları olan Ehli Hadis'in perspektifinden söylemin nasıl anlaşıldığına ilişkin genel kanaatlerin karşılaştırmalı olarak sunulmasının yanı sıra söylemin tarihsel süreç içerisinde ilişkili olduğu yenilik ve içtihat taraftarı kişiler ve onların görüşleri hakkında bilgi vermektedir. Genel olarak bu araştırmanın ileri sürdüğü temel tezlerin yüksek lisans tezinin elverdiği sınırlılıkla ortaya konulduğu söylenebilir. Çalışmada Kuran İslamı'nın hadis karşıtlığı ile ilişkilendirilerek kendisine tekfire varan suçlamalar yöneltildiğine “öneriler” bölümünde değinilerek Ehli Hadis'in önemli temsilcisi Şenocak'tan iktibaslar yapılmaktan geri kalınmamaktadır. Dolayısıyla tezin ortaya koymak istediği zeminin son zamanlarda bir hayli politikleşmesi nedeniyle verili çatışmacı doğası, bunun yanı sıra tezin Temel İslami bilimler alanından çıkması da teolojik bir değerlendirmeyi mümkün kılmaktadır.

Yiğit'in “günümüzdeki hadis karşıtları”nın görüşlerini ele aldığı çalışması ise hadis karşıtlığı terimi hakkında yaygın bir bilinçliliğin olduğu tezinden hareketle tarihsel arka planına ve temsilcilerine yer vermemektedir. Kuran İslamı'nın heterodoks olarak algılanması nedeniyle ona ilişkin ketum tutuma rağmen Dorman, Yüksel,

²⁸ (Yiğit, 2018; A. Dönmez, 2019; Ebabekir, 2017; Karaduman (Tuğut), 2011; Sevim, 2021; Doyduk, 2019; İbrahimi, 2010). Bunun yanı sıra Gelgeç (2015) gibi Kuran İslamı'nın temel argümanlarını meşru kabul ederek Kuran'dan hareketle gelenekten farklı temalara ulaşan çalışmalardan da bahsedilebilir.

Shehzeda, Eliaçık ve Y. N. Öztürk gibi isimlerin hadislerle ilgili yaklaşımlarına yer verilmesi suretiyle hadis karşıtlarıyla ilgili bir çerçeve oluşturulduğu görülmektedir. Sancaklı'dan alıntı ile Okuyan, İslamoğlu, Hıdır ve Muhammet Nur Doğan'ın da söylem içerisinde değerlendirilebileceğine işaret edilmiştir (Aktaran: Yiğit, 2018: 24). Bu araştırma, hadis karşıtlığının muhtemel sonuçlarına değinerek Kuran ile Peygamber arasındaki illiyetin dönüştürülmesi çabasını tartıştığı çalışmasında hadis karşıtlarının görüşlerinden hareketle bir tasnif ortaya koymuştur. Ebabekir ise “Kuraniyyun” hareketinin gelenekselden farklı yorumladığı kavramlara ilişkin İlahiyat (iman, İslam) nübüvvet (mucize, şefaet), semiyat (kadir azabı, cennet-cehennem) şeklinde bir tasnif yaparak onların temel tezlerine ilişkin bir çerçeve ortaya koymaya çalışmaktadır. Kendisi bu hareketi doğuran tarihsel arka plana da çalışmasında yer vermektedir. Buna göre İngilizlerin işgal ettiği Hindistan coğrafyasında uyguladığı Batı normlarının Müslümanlar arasında bir sorgulamaya neden olduğunu ve bu durumun sünnetin reddi ve toplumun yeniden ıslahı ile sonuçlanan bir harekete dönüştüğünden söz etmektedir.

Bunlar dışında şuan devam eden tezler de bulunmaktadır:

- Benli, Süleyman, Kur'aniyyun Ekolü ve Türkiye'de Kur'an İslamı, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı (Yüksek Lisans)
- İlyas, Mustafa Tefsirde Kur'aniyyun Hareketi, Rize Üniversitesi (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi) Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı (Yüksek Lisans)
- Özbek, İzzet Kur'an Müslümanlığında Mezhep Kavramı, Dokuz Eylül Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı (Yüksek Lisans)

BİRİNCİ BÖLÜM

TEORİK ÇERÇEVE

“Din ne onun, ne bunun, ne de şunun değildir. Kuran’dan konuştuğun kadar doğru, Kuran’a uyduğun kadar Müslümansın.”

M. İkbāl

Tanrı, insanlara dünyada kendisi, çevresi, evren ve eşya ile nasıl ilişki kurulacağını yollarını göstermek için ilahi kurallar bütünü olarak dini göndermiştir. Peygamberlere genellikle sözlü iletişim yoluyla aktarılan vahiy²⁹, ilerleyen zamanlarda yazılı Mushaf haline dönüştürülerek sonraki nesillerin başvuracağı temel bir referans kaynağı halini almıştır. Bütün kutsal kitaplar, temelde İslam’ın evrensel ilkelerine uygun bir çerçeveye sahip olmasına rağmen indiği dönemin toplumsal ve tarihsel şartlarına göre içeriği (şariat) değişmektedir. Bu kitaplardan sonuncusu ise İslam’ın temel referans kaynağı olan Kuran’dır.

Kuran sahip olduğu bu müstesna konumu İslam geleneğinde de sürdürmüştür. Hristiyanlıkta teolojinin tümü Hz. İsa üzerine kurulu olmasına karşılık İslam’da Kuran o ölçüde büyük bir yere sahiptir (Rahemtulla, 2011: 127).

1.1. KURAN’A İLİŞKİN TARİHSEL SÜREÇ

İslam’ın fethi yoluyla farklı kültürel yapılara sahip toplumlarda yayılmasının ardından Kuran farklı şekillerde anlaşılıp yorumlanmaya başlanmıştır. Peygamberin vefatından sonra Müslümanlar arasında siyasi ihtilaflar meydana gelmiştir. Hariciler, Şia gibi gruplar arasında çözüme kavuşturulması konusunda ciddi katkılarından söz edilebilecek olan Ehli Sünnet Kuran’a tüm zamanlara hitap eden hukuki bir metin olarak yaklaşmıştır. Buna göre Ehli Sünnet Mutezile’den farklı olarak Kuran’ın anlam ve lafzının ilahi olduğunu ileri sürmüştür. Nitekim fetihlerin etkisiyle kültürel, felsefi pek çok etkiye maruz kalan İslam coğrafyasında Kuran’ın mahiyeti ile ilgili konuların yanı sıra büyük günah³⁰ gibi ilk dönemlerde mevcut olmayan tartışmalara da açıklama

²⁹ İslam vahyi temel referans kaynağı olarak ele almaktadır. Vahiy insanın dünyaya gelme amacına yönelik olarak buradaki varlıklar ile Tanrı’nın beklentilerine uygun şekilde ilişki kurmasını ifade etmektedir (Ş. Demir, 2012: 56).

³⁰ Peygamber döneminde “öteki” olarak sadece Müslüman dışındakiler algılanırken sonrasında Müslümanlar arasında çıkan tartışmalarda öldürülenlerin durumu konusundaki belirsizliğin farklı görüşlerin ileri sürülmesine neden olduğu söylenebilir. Buna göre büyük günah işleyenlerin ahiretteki durumu konusunda Hariciler kafir, Mürciler ise mümin olarak kalmaya devam edeceğini ileri sürerken

getirmek durumunda kalan bu mezhepler, siyasal şartların ürünü olan içinde bulundukları sosyal gerçekliği Kuran'a referansla meşrulaştırma yoluna gitmiştir. Eşariliğin katı kitabî tutumuna karşılık ortaya çıkan Hariciler, Mutezile ve Şia'nın Kuran'ın anlamının ve lafzının tarih içinde yaratıldığına ilişkin iddiası Kuran'la ilgili ciddi tartışmalara neden olmuştur. Müslümanların çoğunluğuna göre bu iddianın Kuran'ın mevsukiyetine (geçerliliği) zarar vereceği düşünülmektedir. Gelenekte “Halku'l- Kur'ân” olarak yer bulan bu kelami tartışma, “Kuran'ı insan sözüne indirgediği” gerekçesiyle itibar görmemiştir. Bu noktada Y. Ş. Yavuz'un (1997: 374) bu meselenin inanç esaslarının temelini teşkil etmediğine ilişkin yorumu hatırlanabilir. Kendisi Kuran'ın mahiyetine dair yaklaşımların bir yorum olduğunu dolayısıyla tarihsel süreç içinde siyasi vb. ayrışmaların etkisiyle ortaya çıkan yorum farklılıklarının kimliğin bir bileşeni haline getirilerek diğer görüş sahiplerinin dışlanması için kullanılan bir araç kılınmasını eleştirmektedir. Çünkü tarihsel ayrılıkların itikada dönüştürülerek günümüzde de sürdürülmesi kişilerin birbirini Kuran üzerinden ötekileştirmesine neden olmaktadır. Son tahlilde Kuran'ın anlamının ilahi, tilavetinin ise lafzî olduğu noktasındaki mezhepler arasındaki genel uzlaşının devam ettirilmesinin Kuran'ın mahiyetinden yola çıkılarak ayrılığa düşülmesinin Kuran'ın birliktelik vurgusunun ciddi bir engel olabileceği söylenebilir.

1.2. MODERN DÖNEMDE KURAN ALGILARI

Gelenek Kuran'ın sonraki nesillerin anlayacağı şekilde sistematikleştirilmesi konusunda ciddi adımlar atmıştır. Buna göre başlangıçta Kuran rivayetin ışığında yorumlanırken değişen zaman ile birlikte dirayet tefsirinin ön plana çıktığı söylenebilir (Paçacı, 2010b: 124). Modern dönemde ise tevilin bir retorik olarak yeniden gündeme getirildiği görülmektedir. Fakat geçmiştekinin aksine içtihat, Kuran'ı çağın gerektirdiği bilimlerle yorumlamanın ötesinde asıl vurgunun ilk 3 asırdaki³¹ kaynak sadeliğine

Mutezile üçüncü bir yol önermiş ve günahkarın iman ile küfür arasında olacaklarını iddia etmiştir. İslam dünyasında Müslümanların gündemine yeni gelen bu sorunlar karşısında mezheplerin ortaya koyduğu birbirinden farklı görüşler karşısındaki imanını belirleme yetkisini kendinde gören dolayısıyla aralarındaki ayrılığı derinleştiren bir mekanizmaya dönüşerek bugüne kadar gelmiştir (Kılavuz, 1995: 15). Halbuki tekfir dışında yine aynı dönemin gerçeği içerisinde anlamlı fakat günümüze değin taşınmış “Allah'ın sıfatları, kulların fiilleri, İsrâ, Miraç, şefaât, hesab, mizan, Haşr, cennet, cehennem” e ilişkin tartışmalar ve ona ilişkin açıklamalar İslam'ın esasına ilişkin değildir. Dolayısıyla Kuran ve sünnete uyulduğu sürece bu görüşlerinden herhangi birinin benimsenmesi imani bir sorun teşkil etmez (Ocak, 2011: 11).

³¹ Zamanla müçtehitlerin farklı yorumlarının da Kuran tevilinde öne çıkması nedeniyle ilk kaynaklardan uzaklaşılmasının ortaya çıkardığı sorunların salt metne yönelerek çözümlenebileceğine inanarak peygamber ve muhataplarının dönemindeki kaynak sadeliğine dönmeyi hedefleyen Kuran'ı merkeze alan yaklaşım aslında bunu yaparken günümüz gerçekliğini meşrulaştıracak şekilde bir zemin yaratarak

döndürme üzerine yoğunlaştığı görülmektedir. Burada “Kuran’ın Kuran” ayetlerinden hareketle yorumlanması kastedilmektedir. Böylelikle değişen zamanın değişimiyle gündeme gelen yeni sorunlar karşısında içtihat yapmak gerektiğinde³² Kuran’ı yorumlama faaliyetini gelenekten farklı ol kendine özgü yöntemlerinin aksine “beyan” sıfatı üzerinden Kuran’ın bizzat kendisinin üstleneceği anlaşılmaktadır.

Öte yandan son zamanlarda Kuran’ın yorumunda Kuran’ın inzal olduğu ışık tutulmasıyla Peygamber’in yaşadığı dönemi anlama adına rivayete başvuran tarihselcilik perspektifinden söz edilebilir. Metinlerin tarihsel bağlamı açısından yorumlanmasına yönelik bu şekildeki bir ilginin teville birlikte “tefsir”i de yeniden gündeme getirdiği söylenebilir.

Yukarıda tarihsel süreç boyunca ortaya konmuş olan (rivayet, dirayet) birikimden Kuran’ın anlaşılması gayretlerinin sonucu olarak günümüzde de yararlanıldığı görülmektedir. Kuran yorumunda akli referans alan içtihat yöntemlerinden biri olan “tevil”in dirayet tefsirinde öne çıktığı görülürken modern dönemde içtihatla yeni yorumlara kapı aralamak için elverişli bir yol olarak görülmüştür. Kuran’ın zahirisini ifade eden tefsirle batınındaki makasid ve derinliklerini ortaya çıkaran tevil, değişim karşısında benimsenen karakteristik yöntemler olarak evrensel ve tarihsel şeklinde derinleşerek günümüze kadar gelmiştir. Buna göre modern sorunların çözümü konusunda evrenselciliğin metni yorumlamada rivayete bağlılık açısından tefsire yaklaşırken akıl, bilime yaptığı vurgular ölçüsünce “tevil”e yakınlaştığı söylenebilir. Tarihselciliğin ise Kuran’ın indiği tarihe dönerek³³ rivayet malzemesine başvurması açısından tefsir karakteristiği gösterdiği ileri sürülebilirken metnin ötesinde tümel (evrensel) kavramsallaştırmalara ulaşması ve sosyo-kültürel şartlara göre değişebilen bir yorum öngörmesi nedeniyle “tevil”den yana bir tutum göstermektedir.

Bu anlamda geleneksel tefsir anlayışıyla bağıni belli ölçüde sürdürmeye gayret eden Kuran İslamı’nın “Kuran’ın Kuran’la yorumlanması” şeklinde ileri sürdüğü yeni metodoloji önerisiyle sistematik olarak neyi amaçladığı konusunda belirsizlik söz konusudur. Bu açıdan eleştirilere maruz kalan katılımcıların bir kısmı yeni bir metot önerisinden söz etmek yerine çoğu kez “tarihsel sürekliliğe” işaret etmeyi tercih

bugüne uygun şekilde Kuran’ı konuşturmaktadır (Bardakoğlu, 2019a: 120-121). Bunun yanı sıra rivayeti öne çıkaran tarihselci yaklaşımın da selef dönemine ciddi atıflarından söz etmek mümkündür.

³² Tevilin, ilk üç asra has bir uygulama olarak anlaşılmasına yönelik itiraza ilişkin bkz. (Bardakoğlu, 2009: 63).

³³ Bundan böyle geleneksel birikim, hermenötik gibi metni bir tarih içinde okumayı deneyen yeni yorumların değerlendirmesine kaynaklık edecektir (Fazlurrahman, 1996: 75’den aktaran Güven, 2014: 146).

etmektedir. Örneğin İslamoğlu, “Kuran’ın Kuran’la tefsiri”³⁴ yöntemini, Ebu Hanife’nin “metin tenkidi”yle ilişkilendirerek metodolojilerine kökensel bir meşruiyet takdir etmeye çalışmaktadır.

Zamanın ruhuna hitap eden “konulu tefsir” ise büyük ölçüde modern dönemle karakterize olmaktadır³⁵. Geçmiştekinden farklı olarak bu tefsir anlayışı, modern dönemde bilgi ile kurulan sistematik ilişkinin benzerini Kuran yorumunda da ortaya koymaya çalışmaktadır.³⁶ Bilindiği üzere modern akıl, olguyu “doğrusal bir çizgi” doğrultusunda tanımlar. Buna karşılık karmaşık metin izlenimi uyandıran Kuran’ın günümüz gerçekliğine uygun şekilde yorumlanabilmesi için ideal metin formuna kavuşması gerekmektedir. Bu anlamda çağdaş gereksinimlerin mücessemleşmiş bir biçimi olan konulu tefsirin, bir medeniyet perspektifi olan İslam’ın hangi kavram ve değerlere önem verdiğini bilimsel olarak ele alması açısından günümüz Kuran okuyucusunun önemli bir başvuru kaynağı mesabesinde olduğu görülmektedir (Güven, 2014: 43).

Modern dönemde konulu tefsire gösterilen bu ilgi, oryantalistler tarafından Kuran’ın ilahiliğini tartışmaya açan Garanik³⁷ gibi olayların yeniden servis edildiği (Şeytan ayetleri) Kuran’ın “kaynaklığına” ilişkin tutumlar ve ayetlerin “kompozisyonuna” yönelik iddialar paralelinde düşünülmelidir (Güven, 2014: 124). Bilindiği üzere tevkifi şekilde tasnif edilen Kuran ayetleri, Batılı zihin açısından karmaşık ve çelişkili olarak algılanmaktadır. Kuran’daki kendine özgü bu sınıflama biçimi, ayetlere bütünlüklü olarak bakan biri için sorun teşkil etmezken bu “seçim” ve İslam kültürüyle ilişki ağı gözetilmeden Kuran’a yaklaşıldığında ise bu ayetler birbiri ile çelişkili izlenimi elde edilebilmektedir. Böylece tedvin üzerinden böyle bir yol izleyen oryantalizm için Kuran, manipülasyona açık bir kanalı temsil etmektedir. Ayrıca oryantalistler bu sayede vahyi Hz. Muhammed’in yazdırdığı şeklindeki iddialarına³⁸ meşruiyet kazandıracak bir zemin elde etmiş olmaktadır. Bu nedenle onların Kuran’ı sistematik olarak ele alan kronolojik bir okuma yaparak kah Kuran’ı bir tarih içinde

³⁴ Kuran ayetlerinin “Kuran” ile açıklandığı bu yöntemin Kuran’a dayandığı iddiasına rağmen nihayetinde bir yorumlama girişimi olması itibarıyla kendisinden beklenen belli bir metodolojiye sahip olmadan uzak olması, kişilerin öznel ve keyfi çıkarımlarına göre değişebilen bir sathiliğe neden olduğu iddia edilmektedir (M. Öztürk, 2014a: 201) .

³⁵ Günümüzde bir konuyu bütün yönleriyle derinlemesine kavrama (uzmanlaşma) ve bunu sistematik şekilde aktarma konusunda belli bir standardın oluşması ile ilgili Kuran’a ilişkin yaşanan bu gelişmeler karşısında başka sebeplerin varlığına da değinilebilir (Güven, 2014: 111-115).

³⁶ Modern gelişmeler Kuran’ı yorumlamada günümüz rasyonalitesini dikkate alan yeni metodolojiler ortaya koymayı kaçınılmaz hale getirmiştir (Güven, 2014: 43).

³⁷ Akseki, Garanik efsanesine oryantalistlerin sahip çıkmasını anlaşılabilir olduğunu belirtirken bazı Müslüman ilim adamlarının da bunu herhangi bir kritiğe tabi tutmadan savunmalarının kabul edilebilir olmadığını ifade etmektedir (Akseki, 1999).

³⁸ (Wheeler, 2009: 6-9).

okumaya kah belli bir kavramın metin içindeki kullanımlarını takip etme suretiyle bütünlüklü bir anlama ulaşma gayretinin sonucu konulu tefsire başvurduğu görülmektedir.

Batı'nın metinlere getirdiği doğrusal bu yeni yaklaşım tarzının Müslüman yorumcuları da ister istemez etkisi altına aldığı görülmektedir. Bilindiği gibi Batı kutsal ya da seküler olması fark etmeksizin metinleri sadece Batı medeniyetinin katkılarını yansıtacak kesitlerden oluşan Antik Yunan mirasından başlatmak suretiyle doğrusal bir hat takip ederek kronolojik bir tarih yazımı ortaya koymaya çalışmaktadır (Hodgson, 2001: 36-37). Bir başka deyişle Batı aydınlanmacı düşüncesine göre tarihi olayların değerlendirilmesinde geçmişte Tanrı'ya atfedilen roller devre dışı bırakılarak insanın "özne" olarak zaman ve mekana hükmettiği bir lineer çizgi tasarlanarak buradaki insana dair izlerin takip edilmesi gerektiği ileri sürülmektedir. Bunun doğal bir sonucu olarak "ideal metnin"³⁹ giriş ile başlayıp sonuç kısmı ile biten kronolojik bir sıra takip etmesi gerektiğine ilişkin algı, makro yaklaşımların etkili olduğu 1960'lara kadar devam etmiştir. Günümüzde "metinlerarasılık" yönteminin benimsenmesi ile bu algının nispeten zayıflaması söz konusudur.

Yukarıda ifade edilen tarihsel süreç, Müslümanların Kuran'a ilişkin yorumlarını büyük ölçüde etkilemiştir. Bu anlamda ilk olarak İngiltere tarafından işgale maruz kalan Hindistan'ın reform hareketini başlatan Şeyh Veliyullah'ın Kuran İslamı çerçevesindeki görüşlerinden söz edilebilir. Kendisi geleneği temsil eden pek çok unsurun birbirinin taklidi olmaktan öteye geçemeyerek modern gerçekliği anlamlandırmada yetersiz kaldığını ifade etmektedir.

Modern dönemde Kuran'ı yeniden yorumlama konusunda en radikal girişim ise Seyyid Ahmet Han'a aittir. Ahmet Han'ın Batılı bir eğitimden geçmiş olması nedeniyle geleneksel kaynaklar ile ilişki kurmada yaşadığı güçlüklerin yanı sıra çağdaşları ulemanın dini konudaki hassasiyetlerini kavrama noktasında sorunlu uzak olduğu

³⁹ Siret, Hz. Muhammed'in çocukluğu dolayısıyla İslam öncesi cahiliye dönemi ile başlayan bir anlatıya sahipken (M. Özdemir, 2007: 143) modern siret yazıcılığında Batı'daki tarihsel eleştiri metodunun (Şişman, 2015: 34-35) esas alınarak İslam öncesi topluluklardan başlatıldığı dikkat çekmektedir. İbn İshak gibi isimler ise Adem (as)'den başlatarak peygamberlerin hayatlarını anlattıktan sonra (M. Özdemir, 2007: 133), Hz. Muhammed'in vahiy almadan önceki çocukluğunun anlatımına yer verilmektedir. Müslümanlar, Hz. Muhammed'in ekseriyetle nübüvvet sürecini ilgilendirdiği için siret yazımında İslam öncesi dönemin daha fazla yer alması ilginç karşılanmaktadır. Siyerde İslam öncesine ciddi şekilde yer ayrıldığı özellikle zamanla menkıbevi ve mucizevi bir anlatımın ağırlık kazandığı kronolojik bir sıra izlendiği görülmektedir. Örneğin, Alan'ın Cahiliye toplumunu siyasi, ekonomik pek çok açıdan bilimsel bir üslupla kaleme aldığı kitapta Kuran'ın indiği ortama ilişkin başlı başına bir cilt ayırdığı görülmektedir. Yine burada dikkat çeken ayrıntı ise cahiliyedeki totem inancı üzerinden modern dönemde dinin orijininin indirgendiği fenomenden söz edilmiş günümüzdeki ortama değinilerek cahiliye arasında bir ilişki kurulmaya çalışılmıştır (Alan, 2014: 355-366).

söylenebilir. Öte yandan bu durum kendisine daha modernist yorumlar yapma noktasında alabildiğine geniş bir özgürlük sunmuştur. Bununla birlikte kendisinin de geleneğin modern çağın gereklerine uygun olarak yeniden değerlendirilmesi konusunda önerileri mevcuttur.

Hint alt kıtasının dışında 1798-1801’de Napolyon işgaline maruz kalan Mısır’a projeksiyon çevrildiğinde, burada İslami kurumların meşruiyeti ve geleceğinin ne olacağı konularında yoğun tartışmaların yaşandığı görülecektir. Özellikle modern görüşlerin entelektüel bir çabayla birleştiren Ezher Üniversitesi’nin kolonyal dünya ile etkileşimi nedeniyle Ezher, geleneksel alimlerin ciddi eleştirilerine maruz kalmıştır. Ezher kadrosunun öne çıkan hocalarından biri olan Abduh, Kuran’ın modern şekilde yorumlanması konusunda ciddi çalışmalar yapmıştır. Yıllar sonra öğrencisi Reşid Rıza tarafından yayınlanan “*Tefsîrû’l- Menâr*” adlı tefsir bu çabanın sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Fakat bu eserin Ahmet Han’ın çalışmasıyla karşılaştırıldığında kendisinin geleneksel tefsirin tekniklerini eleştirmekle sınırlı kaldığı söylenebilir. Rıza tefsirinde Kuran’ın yalnız filolojik ve retoriğe dair özelliklerini vurgulamaktan kaçınmakla beraber Kuran’ı yalnızca hukuki içerikten ibaret gören fıkıhçıları da eleştirmiştir.

Görüldüğü gibi Kuran’ı modern duruma uygun olarak yorumlama çabalarının temelinde yeni gerçeklik karşısında geleneksel yorumların yetersiz kalması yatmaktadır. Buna göre geçmişte Kuran’ı yorumlama hakkını başlı başına kendi uhdesinde bulunduran alimlerin her birinin içinde bulunduğu zamanın ihtiyaçlarına çözüm bulmak amacıyla ortaya koydukları içtihatların bugün geçerliliğini kaybetmiş olduğu görünmektedir. Bu nedenle vahyin yorumlanması konusunda Tanrı tarafından özel bir yetenek (karizma, sınıf) ve özel bir bilgiyle donatıldığı iddia edilen kişilere referans olarak hakikaten ayrıcalık tanınıp tanınmadığı hususunun açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Aslında bu sorgulama, günümüz toplumsal gerçekliğinde geçmiş evrene ait tarihsel bir kalıntı gözüyle bakılan karizmatik alim otoritesinin meşruiyetinin ve dolayısıyla onun sahip olduğu özel bilginin güvenilirliğinin ortadan kalkmasını ifade etmektedir. Bu durum alimin bugüne kadar sahip olduğu Kuran’ı yorumlama yetkisinin ve bunun kendisine sağladığı itibarın (sıradan) insana geçişini imlemektedir. Böylece metin, metin kritiği yolu ile tahkim edici (hiyerarşik) ilişkilerden kurtarılarak onu tarih ile irtibatı içinde yeniden kuran çabalardan söz edilmektedir⁴⁰ (Ş. Demir, 2012: 179).

⁴⁰ Kitab-ı Mukaddes’in yorumlama yetkisine sahip olan otoritelerin meşruiyetini sorgulamak ve ellerindeki en önemli gücü temsil eden kitap üzerindeki nüfuzlarını kırmak için bu otoritelerce yazıldığı iddiasının ileri sürülmesi sonucu ortaya çıkan tarihsel yöntemin Kuran’a uyarlanma girişimi bir takım sıkıntılar yaşanabileceği muhtemel görülmektedir. Kutsal metinlere ilişkin bir yorumlama yöntemi olması nedeniyle Kuran metnine bunun uyarlanmasının getireceği imkanlar dışında O’nu bir insani

Örneğin Kuran’a ilişkin liberal görüşleriyle bilinen İsmail Faruki ise Kuran’da Peygamber’in izini sürmeye dolayısıyla O’nu bir Peygamber tarihi olarak yeniden okuma eğilimindedir.

Bunun yanı sıra modern dönemde zamanın değişimiyle birlikte Kuran’ın gelenekselden farklı şekilde yorumlanan ahkam ayetleri de tartışmalı hale gelmiştir. Kuran’da ahkam ayetleri oldukça sınırlı bir yekun oluşturmalarına rağmen geleneğin ısrarla hukuki yönü ağır basan bu ayetlere yönelmesi eleştirilmektedir. Bu nedenle günümüzde sekülerizmin dine biçtiği role benzer Kuran’ın hüküm içermeyen ayetlerine (ahlaki) ilgi gösterilmektedir. Böylece ahkam ayetlerinin gerisinde kalmış görünen Kuran’ın doğaya yönelik vurguları gündeme gelmiştir.

Diğer yandan özellikle bedensel şekilde uygulanan hadlerin, günümüzün vicdan anlayışı ile çelişmesi, İslam’ın şiddet ile ilişkilendirilmesine neden olan bu hükümlerinin modern dönemin şartlarına uygun olarak nasıl yorumlanacağı sorunsalı ortaya çıkmaktadır. Nitekim İslam’ın ilk üç asrında ahkâmın bir sabite olarak görülmeyip canlı bir içtihat faaliyetinin olması, günümüzde toplumsal gerçekliğe uygun bir yorum yapmanın önünde engel olmadığı anlamına gelmektedir.

Buraya kadar anlatılanlardan yola çıkarak oryantalistler ile modern yorumcuların Kuran’a emperyal çıkarlar adına yaklaşımları açısından aralarında bazı ilişkiler kurulmaya çalışılsa da oryantalistlerin haddizatında Kuran’ın kaynaklığını öne çıkarmalarındaki amaçlarının Müslümanlar arasında kaynaklığa ilişkin şüphe yaratmak olduğu hatırlanmalıdır. Bu nedenle bu ilişkilendirme çabalarının, birbirlerinin Kuran’a yaklaşımları açısından sorunlu olduğu açıktır (Güven, 2014: 125). Fakat her halükarda çağdaş düşünürlerin İslam dünyasına aktardığı bu fikirler, Müslümanlar arasında “kaynak (authentic) sorununu” gündeme getirmiştir. Nitekim bu durum, İslami kaynakların meşruiyetine güvensizlik duyularak kaynakların sorgulanmasına neden olmuştur. Araştırmaya konu edilen Kuran’a ilişkin artan yönelişin geleneğe ilişkin atıflarında benzer gerekçeleri görmek mümkündür. Bu açıdan böyle bir zeminden hareketle Kuran ile ilişkilerini yeniden düzenlemeleri gerektiğini düşünen Müslümanlar,

üretim olarak görme tehlikesine de dikkat çekmenin lüzumunun hissedildiği değerlendirme için bkz. (Ş. Demir, 2012: 191-193). Sadık Kılıç’ın “Mitoloji, Kitab-ı Mukaddes ve Kuran’ı Kerim” (1993) ifadesi bu konudaki endişeyi yansıtır niteliktedir. “İnsan varlığının aşkınlık realitesinin surları karşısında çeşitli etkilenim yolları ve biçimleriyle bağları kopuk sırf kavram ve ideal düzleminde kalan metin yorumlamaları (hermenetique) metinlerin arkasındaki bağımsız gerçekliğin anlaşılmasında yetersiz kalacaktır”. Bkz. Aktaran. Ş. Demir, 2012: 192.

metni bilimsel araştırma yöntemlerinden⁴¹ faydalananak yeni “anlatılar” çerçevesinde yorumlamaya çalışmışlardır.

Öte yandan ayetlerin belli bir sistematik halinde aktarılmasına imkan veren bu gelişmelerin Müslümanların modern dönemle birlikte gündemine giren bir fenomen olmadığı da belirtilmelidir. Nitekim erken dönemden itibaren Müslümanlar belli bir olay üzerine indiği bilinen ayetlerin arka planını anlayabilmek için “sebeb-i nüzul” kavramsallaştırmalarını ortaya koymuş, bu durum ise Kuran’daki olayları Mushaf’taki tertibinden farklı olarak kronolojik bir şekilde takip etmeye imkan vermiştir. Bunun yanı sıra vahyin Mekke ya da Medine’de nazil olmasına göre gelenek tarafından yapılan Mekki-Medeni şeklindeki mekânsal ayırım da Kuran ayetleri arasındaki zamansal açıdan farklılıkların daha sistematik olarak anlaşılmasını mümkün kılmıştır. Nitekim selef alimlerinin “hicret” olarak kavramsallaştırdığı bu tarihsel kırılma, tarihsel süreç içinde sosyal, kültürel, ekonomik, hukuki vb. pek çok açıdan birbirinden farklı olan Mekke ve Medine dönemlerinin sadece “mekan” üzerinden değil, günümüzü ilgilendiren boyutları itibarıyla da kronolojik şekilde okunmasına imkan sağlamıştır. Böylece Müslümanların geçmişte Kuran’ın sistematik şekilde tasnifi konusunda ortaya koyduğu bu tarihsel çaba, onların metni modern döneme uygun bilimsel olarak kavramsallaştırmalarına da örneklik teşkil etmektedir (Böwering, 2008: 321’den aktaran Gözeler, 2016: 49).

Görüldüğü gibi modern dönemde Kuran’ın kompozisyonuna yöneltlen eleştiriler, Müslümanları yüzyıllardır temel başvuru kaynağı olan Kuran’a yeni anlayışlar çerçevesinde yönelmeye sevk etmiştir. Böylece Kuran’ın yorumlanması konusunda bugüne kadar söz sahibi olmuş olan gelenek, Müslümanların Batı karşısındaki yenilgisinin sorumlusu olarak gösterilmiş ve kendisiyle hesaplaşılması gereken bir mirasa dönüşmüştür. Kuran İslamı da İslam’ın içinde bulunduğu bu trajediden kurtuluşu adına “dinin ana kaynaklarına dönüş”ü önermektedir (Güven, 2014: 126).

⁴¹ Batı, metinlerini Antik Yunan mirasından başlatmak üzere yalnızca Batı medeniyetinin katkılarını yansıtabilecek parçalarını seçmek suretiyle bir tarih yazımı ortaya koymaya çalışmaktadır. Bunun aksine Yunan retorik analizinden farklı olarak tercih edilen İncil metinlerinin yapısal (semiotik) analizine dayanan “anlatı analizi”nin köken itibarıyla Kuran dilinin dayandığı Semi dili ile uyumlu olabileceği belirtilmektedir. (Cuyper, 2015: 5-6) Batı’nın aydınlanması ile lineer zihnin (ilahi bir kudret tarafından belirlenmeksizin insanın “özne” olarak zaman ve mekana hükmettiği ve doğrusal bir çizgiyi takip ederek tam, medeni, mükemmele ulaştığı iddiasının) öne çıkarılması, düşünme ve tarihi olayların bu paradigmanın bir parçası olarak değerlendirilmesine neden olduğu söylenebilir. “İdeal metnin” giriş ile başlayıp sonuç kısmı ile sonlandığına yönelik algı, makro yaklaşımların etkili olduğu 1960’a kadar bilim dünyasında varlığını sürdürmüştür. Günümüzde zamansal olarak birbirinden farklı metinlerin kolaj yapıldığı “metinlerarasılık” ile birlikte bu zaman algısının da değişiminden söz edilebilir.

1.3. KURAN İSLAMI/ KURANCILIK/ MEALCİLİK OLGUSU İLE İLGİLİ KARŞILIKLAR

1.3.1. Kuran İslamı

Katılımcılar bireysel olmaları hasebiyle kendilerini ilk başta doğrudan bir kavramla ilişkilendirmekten kaçınmaktadırlar. Buna karşılık onların Kuran İslamı ifadesini doğrudan ya da dolaylı olarak benimsedikleri görülmektedir. Fakat genel İslam ifadesinden farklılaştıklarını ifade etmesi açısından Kuran İslamı'na yönelik olumsuz bir tutumdan da söz etmek gerekir.⁴² Buna göre sivil⁴³ katılımcıların bu tanımı ifade etmede çekinmemelerine karşılık akademisyenler tanımlamanın ideolojik şekilde ayrışmanın bir ifadesi olarak anlaşılabileceği bu tanıma ilişkin çekincelerini dile getirmiştir. Bununla birlikte günümüzde söylemin siyasete ilişkin taleplerinden büyük ölçüde vazgeçmiş olduğu görülmektedir. Böylelikle bugün farklı bir yöne evrilmiş olan katılımcıların, söylemin taşıdığı simgesel ağırlık nedeniyle İslam'a dair idealleri ifade eden bu tanımla ilişkilendirilmekten kaçındığı da söylenebilir. Bu nedenle günümüzde onlar kendileri için ayrıksılık ifade etmeyen sadece “Müslüman” tanımını kullanmayı uygun görmekte-dirler.

1.3.2. Kurancılık

Kurancılık'ın başlangıcını daha gerilere götürmek mümkünse de öne çıkan isimleri olarak entelektüel katkıları açısından Seyyid Ahmet Han ve Çekrelavi'den bahsedilebilir. İlk kez Gulam Ahmet Perviz tarafından “Ehli Kuran” şeklinde adlandırılmıştır. Öte yandan Mısır'da ise Sıdkı (1929: 516-517) 'nin “İslam Kuran'dan ibarettir.” başlığını taşıyan makalesi bu retoriğe dair bir formülasyonu çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadır (Aktaran: M. Öztürk, 2014a: 55). Bu anlamda Perviz ve Sıdkı, ardından gelen yorumculardan kaynaklık açısından yalnız “Kuran”'a vurgu yapmaları ve geleneğin rolünü yok saymaları yönüyle ayrılmaktadır.

Kurancılık, genellikle yukarıdaki ekollerle ilişkili olarak algılandığı için katılımcılar Kurancı ifadesine çekimser yaklaşmaktadır. Katılımcıların İslam

⁴² İslamoğlu ve Mengüşoğlu “Kuran İslamı” söyleminin salt İslam gerçekliği dışında bir olguya işaret ettiğine dikkat çekmektedir.

⁴³ Nitekim İktibas çevresi, Kuran İslamı söylemi adlandırmasını kabullenmektedir. <http://www.iktibasdergisi.com/kuran-islami-tehlikesi-soyleminin-tehlikesi/>

ülkelerinde⁴⁴ postkolonyal yönetimlere karşı çıkan diğer düşünce ve eylem adamlarından farklı olarak Hindistanlı alimlere⁴⁵ yaklaşımlarının temelinde de modernist görüşlerin menşei olarak Hint coğrafyası'nın gösterilmesinin yattığı ileri sürülebilir.

Kurancılık kavramına olumsuz yaklaşımlarının bir diğer nedeni de kavramın içeriği itibarıyla bir ideoloji (“-cı, cu” içermesi) şeklinde algılanmasıdır. Bunun aksine ideolojik vurgu şeklinde algılanmaya müsait bu içeriğe rağmen bunu bir aidiyet olarak algılayanlar da söz konusudur. Nitekim Yaşar Nuri Öztürk, “eğer din meselesinde mutlaka “bir şeyci olacaksak, neden Kurancı⁴⁶ olmayalım” şeklinde bunu ifade etmiştir. Bununla birlikte Kuran İslamı'nın kendi içinde de daha modernist eğilimler gösteren “mealçiler”⁴⁷e yönelik “Kurancı” ifadelerinin kullanıldığı bilinmektedir.

Kurancılık konusunda değişkenlik gösteren bu tutumların varlığına rağmen, gündelik hayatta Kuran İslamı'na karşılık olarak kullanılan kavramlara bakıldığında bunları birbirinin yerine kullanılabildiğine şahit olunacaktır. Hatta Mustafa Öztürk, Kurancılığın üzerinde uzlaşılan bir tanım olmayan Kuran İslamı'yla literatürde Hint alt kıtası⁴⁸ ile ilişkilendirilen Kurancılık arasında ayırım yapmadan yer yer ikisini de birbirinin yerine kullanmıştır.

Genellikle gündelik kullanımı dışında “Kuraniyyun” kavramının tercümesi olarak karşımıza çıkan “Kurancılık”⁴⁹ kavramını yeniden dolaşıma sokan Mustafa

⁴⁴ Afgani ve Reşid Rıza gibi isimler Haksöz grubu tarafından benimsenmektedir. Fazlurrahman'ın ise modernist ve tarihselci yaklaşım olarak adlandırılan çoğunluğunu İlahiyatçı akademisyenlerin oluşturduğu kesimlerce sahiplenilmesi, ideal tipler üzerinden farklılaşmayı açıklar niteliktedir.

⁴⁵ Hint alt kıtasının modernist olarak yaygın şekilde algılanmasına rağmen Pakistan devleti kurulmadan önce devletin İslami olması konusunda ciddi mücadelelerin verildiği hatırlanacak olursa (Mevdudi, 2013: 130) bu coğrafyanın indirgemeci bir yaklaşımla modernist olarak değerlendirilmesinin taşıdığı sorunlara değinilmelidir.

⁴⁶ Yaşar Nuri Öztürk dışında İslam coğrafyasında ve Türkiye özelinde Süleyman Ateş, Muhammet Nur Doğan, İhsan Eliaçık ile İktibas ve Haksöz gibi dergilerde de söylemin buna benzer kullanımlarına rastlamak mümkündür (M.Öztürk, 2014a: 134).

⁴⁷ Türkiye’de 1980’lerde “mealçiler” adı altında belli bir topluluğu tanımlamak için kullanılan bu kavramın gündelik kullanımda özellikle gelenekselciler tarafından Kuran’ın anlaşılmasında hadise ihtiyaç duymayan kişileri tanımlamak için şemsiye bir kavram olarak da tercih edildiğine tanık olunmaktadır. Bu nedenle söylemin içerisindeki çeşitliliğe ve aralarındaki nüans farklılıklarına dikkat etmeden bu kavramların gelişigüzel Kuran İslamı yerine kullanılabildiğine tanık olunmaktadır. Şenocak’ın bu şekilde bir kullanımı için bkz. Şenocak, 2017: 33. Hatta “Kuraniyyun hareketi/ mealcilik” şeklinde birbiri ile ilişkili olmasına rağmen birbirlerinden farklı fenomenleri ifade eden bu iki kavramın birbirlerinin yerine kullanılabildiği görülmektedir (Şenocak, 2017: 31). Böylece öteki olarak kurgulanan Kuran İslamcılarının farklılaşmaları mümkün olduğunca göz ardı edilerek kavramın sahip olduğu sosyal sermayenin ağırlığı korunarak etki gücünü kaybetmesine engel olunduğu söylenebilir.

⁴⁸ Hint alt Kıtası’ndaki “Kuraniyyun” hareketi ile ilgili bkz: “Kuraniyyun”, 2002: 428-429; Birişik, 2001: 317-395.

⁴⁹ Kavramın belli bir ideolojiyi ifade eden “-ci, cu” şeklindeki kullanımı vülgarize, rahatsız edici bir çağrışım yapmasına rağmen bu fenomene sıklıkla vurgu yapma gerekliliğinden dolayı bu kısaltılmış ifadenin zorunlu olarak tercih edildiği uzun uzadıya gerekçelendirilmiştir. Öztürk genellikle bir

Öztürk, nihayetinde bir ideoloji olan Kuran İslamı'nı daha iyi ifade edeceğini düşündüğü için bu kavramı tercih ettiğini belirtmiştir. Bu başlığı taşıyan “Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kurancılık” adlı kitabında söyleme ilişkin Kuran İslamı ve Kurancılık ifadelerinin yanı sıra⁵⁰ (M. Öztürk, 2014a: 225) “Kuran bize yeter”⁵¹ tanımına da yer vermektedir. Kendisi bu tanımlar arasında ayırım yapmamasına rağmen onları retoriksel anlamda eleştirel olarak ele aldığı “Kurancılık” a yakın bir anlam çerçevesi içinde kullanmaktadır.

Tüm bunlardan hareketle katılımcılar tarafından nötr ve risksiz bir kavram olan “Kuran İslamı” tanımının tercih edildiği söylenebilir. Fakat Kuran İslamı'nın nihayetinde bir ayrışma ifade ettiği gerekçesiyle ona karşı da son zamanlarda olumsuz bir tutumdan bahsedilebilir. Görüldüğü gibi tanımlara ilişkin tutumlarda görülen farklılaşmalar zamanla daha da derinleşmekte, onları akademik bir düzlemde ele almanın imkanları giderek zorlaşmaktadır⁵².

1.3.3. Mealcilik

Mealciler, 1980'lerde din algısını meal üzerinden oluşturmak isteyen çoğunluğunu Ankara İlahiyat olmak üzere üniversite öğrencilerinden oluşan bir topluluğu ifade etmektedir (M. Öztürk, 2014a: 250). Bu nedenle “mealcilik”in hala dolaşımda olan bir fenomen olduğunu söylemek mümkün değildir. Yukarıda kısmen değinildiği gibi mealciliğin Hindistan'daki modernist harekete benzer şekilde oryantalist kaynaklarla ilişki kurması nedeniyle “mealcilik” hakim söylemden ayrışmanın bir ifadesi olarak algılanmaktadır. Bu nedenle günümüzde bu görüşün temsilcileri kalmamasına rağmen genel olarak modernist yaklaşımları ifade etme

topluluğun ifadesi olarak algılanmaya müsait bu kullanımın sınırları çizilmiş ve birlikte hareket edebilme potansiyeline sahip bir ekolden ziyade kendisini çevreleyen tarihi, sosyal süreçlerin bir ürünü olarak söylem şeklinde ele almayı önermektedir (M. Öztürk, 2014a: 134).

⁵⁰ Öztürk'ün Kurancı tanımlaması, tarihselcilerden farklılığı ifade etmektedir. Buna göre evrenselcilerle ilişkilendirilebilecek Kurancı tanımı, metni tarihsel gerçekliğinden yalıtık bir şekilde modern duruma uygun olarak yorumlamayı imlemektedir. Aynı zamanda Öztürk, bu çizginin İbn Teymiye ve Abdulvehhab gibi fundemantalistler ile benzerlik taşıdığını belirtmektedir (M. Öztürk, 2014a: 225).

⁵¹ Dinde otoriteyi teke indirgemenin bir ifadesi olan bu retorikğin geçmişte de dile getirildiği görülmektedir (Şafii, 1987'den aktaran Yıldırım, 2019: 17).

⁵² Mustafa Öztürk (2014a: 231)'ün “Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kurancılık” adlı kitabının “Türkiye: Kuran İslam'ı, Kurancılık ve Mealcilik akımları” başlığı altında her bir adın farklılığına vurgu yapılmasına rağmen aralarındaki sınırların yeterince ortaya konulmadığı anlaşılmaktadır. “Kuran İslam'ı ya da Kurancılık” (M. Öztürk, 2014a: 225); “Kuran İslam'ı ya da ve Kurancılık” şeklindeki ikili kullanımları da bu belirsizliği net bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu anlamda araştırmanın bu tanımlar konusundaki belirsizliklerin önüne geçmeye çalıştığı ileri sürülebilir.

konusunda hala bu tanımın kullanışlı olduğu söylenebilir. Nitekim Kelleci (2014: 115), kendisinin “mealci”⁵³ şeklinde adlandırılmasına tepkisini şu şekilde ifade etmiştir.

Kaldı ki biz çalışmalarımızı çoğu kez namaz kıldıktan sonra mescitlerde yapardık. Hakkımızda namaz, mealcilik vs. konularında da başka iddialar ve yakıştırmalar yapıldı. Benim dostlarımızdan ricam bir iddiayı gerçek kabul etmeden önce konunun tüm taraflarının düşüncelerini öğrenmeleri ve ancak ondan sonra hüküm vermeleridir.

1.4. İSLAM DÜNYASINDA KURAN MERKEZLİ TARTIŞMALAR

Devleti çöküşten kurtarma adına Osmanlı’nın izlemiş olduğu bir politika olan İslamcılık’ın İslam’ın bütünlüğünü tesis etme ve modern gelişmelerin topluma uyarlanması konusunda yürüttüğü seferberlik, bazı entelektüelleri farklı yönelişlere sevk etmiştir. Tunaya’nın kendine özgü farklılıkları açısından Arap, Hint ve Türk olarak nitelendirdiği bu çabalar, İslam’ın modern dönemde karşılaştığı kriz karşısında zamana uygun yorum yapmanın önündeki taklit engelini aşarak içtihat kapısını açan bir çözüm arayışını ifade etmektedir (Tunaya, 2007: 228). Müslümanlar modernite karşısında verdikleri tepkilere göre “gelenekçiler⁵⁴, yeni gelenekçiler (neo-traditionalistler) ve modernistler”⁵⁵ olarak sıralanabilir. Bu ayrım daha çok modernitenin Batılılaşma şeklinde tecrübe edildiği İslam dünyasında Batı karşısındaki ilk konum alışları göstermektedir.⁵⁶ İslam’ın modern karşısında farklı yönelişlerinin kökenini tüm çıplaklığıyla görmeye fırsat veren bu tasnifin günümüzde modern kurumların büyük ölçüde benimsenişiyle birlikte yerini modern kavram seti içerisinde konuşan akımlara bıraktığı söylenebilir⁵⁷. Bu nedenle gelenekçiler dışındaki moderne ilişkin düşünme ve

⁵³ Bu ifade katılımcılar tarafından ötekileştirici bir sıfat olarak algılanmaktadır.

⁵⁴ İslam’ın modernite ile karşılaşmasında onunla kurduğu ilişki genel itibarıyla olumlu olmakla birlikte modern teamülün Müslümanlar üzerindeki dönüştürücü etkisine karşı koymakla meşgul olmak yerine geçmiş olduğu gibi uygulamadan yana olan gelenekçiler söz konusudur. Fakat konumuzu asıl itibarıyla modern kavram ve formlara ilişkin reflekslerini entelektüel, aktivist bir mücadele alanına taşıyan yaklaşımlar oluşturduğundan araştırmada bu tipolojinin karşılığı söz konusu değildir.

⁵⁵ Benzeri bir tipoloji denemesi İslamcılarının laiklik konusunda üç farklı yaklaşım sergilediği yönündedir. Laikliğe ilişkin görüşleri öğünden bugüne değiştiği söylenebilirse de din ve vicdan hürriyeti konusunda laikliğe olumlu ortak bir tutum söz konusudur (Tunaya, 2007: 246).

⁵⁶ Karadaş, “Çağdaş İslam Akımları” adlı kitabında modern etkinin İslam dünyasına yansımalarının takip edileceği benzeri bir kavramsallaştırma önerisinde bulunduğu görülmektedir (Karadaş, 2013: 11-12).

a- Batı değerleri kabul etmeyi çağdaş medeniyet seviyesine ulaşmanın ve ilerlemenin tek yolu gören salt ilerlemeci

b- Kendi değerlerini üstün gören ancak Batının bilim ve teknolojisini almanın gerekli hatta kaçınılmaz olduğunu düşünen gelenekçi ilerlemeci

c- Batı’dan gelen hiçbir şeye ihtiyacı olmadığını savunan muhafazakâr yaklaşım.

⁵⁷ Eliaçık’ın da İslamcılık’a ilişkin geleneksel karşılığı bir yana bırakarak Abduh’dan başlayarak Eski İslamcılık, neo-İslamcılık (Hasan el Benna, Mevdudi, Seyyid Kutup vb.) ve non-İslamcılık (Fazlurrahman, şeklinde kavramsallaştırılmasından söz edilebilir (Eliaçık, 2003: 129). Yine Choueiri

cevap üretme kabiliyeti gelişmiş yeni gelenekçiler modernistlerin dini metinlere yaklaşım biçimleri çalışmaya konu edilecektir. Buna göre Arap kolunu oluşturan Yeni gelenekçiler tipolojisinde Tunaya'nın "İslam'ın püritenleri" olarak betimlediği Vehhabilik yer almaktadır. Afgani ile birlikte "Selefiye" şeklinde daha siyasi bir çerçeveye bürünen bu ideoloji, Müslümanların Batı'nın emperyalist tehdidine karşı kaynaklarını saflaştırarak ona karşı koyma çabasını ifade etmektedir ("Zahiri ve Selefi Din Yorumu", 2019: 408). Seleften sonra dine eklenmiş olan bidatler bu krizin sorumlusu olarak gösterilerek, Kuran ya da sünnetten lafzi çıkarımlarla, İslam'ın o gün içinde bulunduğu verili durum meşrulaştırılmış olmakta, böylece moderniteye karşı bir direniş sahası elde edilmiş olmaktadır. Fakat bu öğreti zamanın değişimine rağmen naslara katı şekilde bağlılığı öngördüğü için kuru bir nakilciliğe neden olmakta dolayısıyla metni manipüle edilmeye açık hale getirmektedir (Bardakoğlu, 2019a: 296-297, 300). Bu durum bugüne kadar toplumların meşruiyeti kendisinden aldıkları dini çerçevelerine ilişkin güvensizliğe neden olmuştur.

Burada hareketin entelektüel çerçevesini oluşturan isimler olarak Abduh ve öğrencisi "Tefsîru'l- Menâr"ın yazarı Reşid Rıza'dan bahsetmek gerekir (Tunaya, 2007: 228-229). Abduh'un Mısır'da müftü, Rıza'nın ise şer'i mahkemelerde görevli olarak geleneksel formasyondan geçtikleri söylenebilir. Onlar, Kuran ile çelişmediği sürece geleneksel teolojik birikimden yararlanmayı tercih etmektedir. Buna göre kendileri hadise mesafeli olmakla birlikte amele ilişkin hususlarda sünneti bağlayıcı kabul etmektedir. Fakat kendilerinin kölelik, hurafe, Mehdilik gibi inançlar ve çağın ruhuna tezat teşkil eden geleneksel kurumlara yönelik eleştirileri dikkat çekmektedir (Choueiri, 1990: 41). Bu anlamda hareketin modern formlara sömürüyle olan ilişkisi nedeniyle bir karışıklığı söz konusu olmasına rağmen modernitenin İslam'a ilişkin kaynakların yeniden değerlendirilmesi konusundaki tazyiki ise kendilerini İslam'ın bilim ile çatışmadığını göstermeye teşvik etmektedir. (Choueiri, 1990: 33). Bunun Batı'daki tecrübeye benzer olarak özgür düşüncenin önünde engel olarak görülen taklidin ortadan kaldırılarak yüzyıllar sonra içtihadın yeniden işletilmeye başlanmasıyla gerçekleşeceği iddia edilmektedir. Böylece itikadın bugüne kadar mezheplerin tekeline var olagelmış

(1990: 10) de İslam'ın Batı karşısında kendini konumlandırma çabasının Fransız devrimi gibi Kuran'ın birtakım (devrimsel) ayetlerine referansla ortaya konulduğunu iddia etmektedir. Fakat son yüzyılda İslam dünyasında karşılaşılan bu köktenci hareketin kişilerden ziyade olguların tarihsel seyri içinde ele alındığı görülmektedir. Buna göre kaos dönemlerine has bir karakteristik olan kurtuluş beklentisinin (mehdi) Abduh'la birlikte "İslami canlanış" olarak yeniden sahneye konduğu söylenebilir. Yine Abduh ile beraber ortaya konan kavramsal çerçeve ile hareketin topluma yansıyan boyutları ve bilgiyle toplumun kurduğu bu ilişkinin sorunsallaştırıldığı bir "İslami modernizm"den söz edilmektedir. Son olarak ise İslamcılık'ın daha çok köktencilik ile ilişkilendirilen boyutu açısından dönemin siyasi koşullarının meşrulaştırdığı Tanrı'nın egemenliği ve cihat kavramsallaştırmalarına dayanan "İslami radikalizm"den söz edilmelidir (Choueiri, 1990: 11).

çerçevesinin yerini yeniden Kuran'ın alacak olmasıyla Kuran kendi dışında oluşturulmuş kültürden kurtuluşu simgeleyen bir araca dönüşmektedir (Choueiri, 1990: 37). Kuran'ın geçmişteki otoriteler aracılığıyla anlaşılabilirliğine ilişkin algıdan farklı olarak Kuran'ı bizatihi kendisinden hareketle anlaşılacağına ilişkin bu çağrı, aynı zamanda Batı ile ilişki kurmanın da bir yolunu ifade etmektedir (Grunebaum, 1962: 181).

Bilindiği gibi 1924'ten sonra⁵⁸ Osmanlı'nın fiilen sona ermesi ile Müslümanlar siyasi bir otoriteden yoksun kalmıştır. Fakat demokratik bir yönetime geçen Mısır'da, İslamcıların meşru bir şekilde yönetime gelmelerinin önündeki engelin siyasi partiler yoluyla açıldığı görülmektedir. Örneğin Hasan el Benna'nın öncülüğünde kurulan Müslüman Kardeşler programında modernitenin meşru kalıpları içinde mutlakçılığa (patrionism) yer olmadığı gibi Batı'nın hukuki kodlarına da karşı olduğunu belirtmiştir (Choueiri, 1990: 53). Onlar, bu konuda nasıl bir politika izleyecekleri konusunda yaptıkları tartışmaların ardından o dönem pek çok ülkeyi etkisi altına alan sosyalizm ile bütünleşerek Kuran'dan İslami bir ekonomi sistem çıkarma önerisi üzerinde anlaşmışlardır (Choueiri, 1990: 58).

Tunaya'nın tasnifine dönülecek olursa modernistlerin ise çoğu kez Hint alt kıtası ile ilişkilendirildiği görülecektir. Hindistan'ın İngiliz sömürgesine maruz kalmış bir bölge olması nedeniyle modern söylemlerin öncelikle nüfuz alanı bulduğu böylelikle Müslümanların modernleşme tecrübesini daha derinden tecrübe ettiği bir hinterland olduğu söylenebilir. Bu durum Hintli modern düşünürleri, gelenek ve dini metinlerin eleştirisi başta olmak üzere Kuran'ı daha radikal bir şekilde yorumlamaya sevk etmiştir. Kuran İslamı'nın gelenekten derin bir kopuşun neticesinde büründüğü modernist karakter de çoğu kez bu bölgenin Batı entelijansiyası ile olan tarihsel ilişkisine bağlanmaktadır. Nitekim Hint alt kıtasının modernist olarak adlandırılmasında Batı'yla aralarındaki var olan organik ilişki ve gelenekle aralarında açılan blokajın kendilerine sağladığı geniş yorumlama imkanının etkili olduğu açıkça görülmektedir.

Nitekim tarihsel sürece bakılacak olursa içlerinde modernistlerin⁵⁹ temsilcisi olarak görülen Seyyid Ahmet Han'ın Batı kültürüne değer verdiği, İngiltere ile yaptığı işbirliği neticesinde Angol Oriento Muhammedan Koleji'nin kurulmasını sağladığı görülmektedir. O, İslami metinlere getirdiği modern yorumlar ile yıllardır İngiltere'nin sömürüsü altındaki Hindistan'ın İngiltere Kraliçesi'ne olan sadakatinin sürdürülerek

⁵⁸ Choueiri (1990: 53), bu süreci "İslami radikalizm" kavramı ile açıklamaktadır.

⁵⁹ Esposito (1991: 192-218), "İslam as the Straight Path" adlı kitabında İslami hareketin sol kanadına ilişkin farklı bir kategoriden söz eder (Aktaran: Bennett, 2005: 23).

halkın Hindistan yönetimine karşı olası bir isyanının önüne geçilmesinde kilit bir rol üstlenmiştir. Kendisi yönetimle ilgili olarak ise İslam'ın toplumda ancak ahlak ve dini rehberlik bağlamında, hukuki olarak ise tavsiye boyutu ile sınırlı kalmak üzere yer alacağı seküler bir sistemi öngörmektedir. Buna göre dinin sosyal olarak gündelik hayata intibakı ve görünürlüğünde görece bir değişiklik gözlenmemesine rağmen dinin hukuki açıdan bağlayıcılığının kalmadığı, maneviyat düzeyine indirgenmiş bir kurum mesabesine dönüştürülmesinin planlandığı anlaşılmaktadır. İslam'ın seküler yorumuna karşılık gelen bu modernist görüşün Batı ile sözü edilen yakınlığı nedeniyle “Batılılaşmış” olmakla etiketlendiği böylelikle İslam dünyasında kendisiyle ilişkilendirilmekten kaçınılan bu nedenle sahiplenilmeyen bir görüş olduğu söylenebilir.

Buraya kadar bahsedilen modern İslam yorumcularından hareketle onların öne çıkardığı kavramlara değinilebilir. Bunlardan biri yeniliğe engel olması açısından bidat ve taklidin yok sayılmasıdır. Taklit, 9. yy'da Sünnilik içerisinde yer alan dört mezhebin kurumsallaşması ile içtihat kapısının kapandığına ilişkin kavramsallaşmaya dayanmaktadır. İkbal, hukukun gelenek tarafından sorgulanamaz bir çerçeveye büründürülmesinin Müslümanların entelektüel açıdan Batı'nın gerisinde kalmasında etkili olduğunu ifade etmektedir. “İçtihat kapısının kapatıldığı” şeklinde ifadesini bulan bu retorikle ilgili olarak Serdar, daha iyimser bir çıkarım yapmaktadır. Kendisi İslami ilimler konusunda yetkin olmayan kişilerin yorum yapmalarını engelleme adına konulan bir blokaj olarak uygulandığını ileri sürerek buradan hareketle geleneğin ihtiyaten ortaya koyduğu bu sembolik hududun (icthad kapısı) özgür düşünmenin önünde ciddi bir engel oluşturmadığını ifade etmektedir. (Serdar, 2016: 207-208). Nitekim günümüzde “icthad” kapısının kapatıldığı iddiaları hala belirsizliğini korurken modern İslam yorumcularının kendilerini güncelleyerek irşat faaliyetlerini modern mecralar üzerinden yürütmek suretiyle bu kapıyı yoklamaya devam ettikleri söylenebilir.

Öte yandan söylem modern saiklerin neticesinde Kuran'ın yorumlanmasında geleneğin rolüne ilişkin bakışta derin bir “yarılmayı” ifade etmesine rağmen kendisine gelenekten meşruiyet aramayı ihmal etmemektedir. Nitekim yeni gelenekçiler kendilerini İbn Teymiye'ye atıfla inşa ederken modernistlerin Mutezile'ye atıfta bulunduğu söylenebilir. Ayrıca modernistler tüm insanlığın evrensel kabul ettiği doğruları dikkate aldığı görülmektedir. Bu nedenle onlar Kuran'ın yorumlanmasında lafız ve geleneksel atıflara başvurmak yerine ayetlerin tarihsel olduğunu belirterek bugüne olduğu gibi yansıtılamayacağını ileri sürerler (Keskin, 2017: 158). Buradan hareketle onlar bu hükümlerin lafzi şekilde değil, lafzın ötesinde Kuran'ın hedeflediği

makasıdın tespitiyle günümüz değer yargıları ve yöntemlerine uygun şekilde hükmün yeniden güncellenmeye tabi tutulması gerektiğini ileri sürerler.

Modernistler, geleneğe ait kavramsallaştırmaların referans değerini yitirmesiyle siyaset ve hukuku ilgilendiren konularda modern değer sisteminin benimsenmesi seçeneği dışında çıkar bir yol görememektedir. Aynı şekilde onlar, Kuran’da ahkama ilişkin suçların karşılığı olarak belirlenen hadlerin (katı cezalar) lafızdan ya da geçmiş uygulamalardan farklı şekilde uygulanacağını ileri sürmektedir (Bennett, 2005: 20). Örneğin hırsızın işlediği fiile karşılık olarak Kuran’ın öngördüğü elin kesilmesi cezasının yerine Modernistler, modern vicdanın kabul edebileceği bir ceza olan hapsi önermektedir⁶⁰.

Modern yorumcular Kuran’ın inmiş olduğu nüzul ortamıyla ilişkili olarak düşündükleri (tarihsel) ahkâmın günümüze uygun şekilde yeniden yorumlanması gerektiğini belirtir. Örneğin Modernistler cihat üzerinden İslam’ın şiddetle ilişkilendirilerek olumsuz gösterilmesine karşı cihadı “savunma savaşı” olarak yorumlamayı tercih etmektedir. Nitekim Fazlurrahman’ın Kuran’daki spesifik (ahkâm ve tarihsel) konuların yorumlanmasında sünnete başvurma önerisinin de geçmişte siyasi dile yoğun şekilde angaje olmuş olan metnin sonradan yüklendiği bu aşırı içeriğini ahlaki çerçeveye dönüştürme çabası olarak değerlendirmek mümkündür (Fazlurrahman, 1996: 75-76). Böylece bağlamdan (makasid) hareketle spesifik durumların dayandığı evrensel ilkelere ulaşmak mümkün hale gelmektedir.

Burada ortaya konan çabalar modern yorumcuların içtihadı verdiği önemi göstermektedir. Yönetim konusunda ise bazı Modernistler merkeziyetçi bir İslami devlet özlemini savunurken diğerleri ise yönetimin din ve ideoloji ile ilişkilendirilemeyeceğinin ifadesi olan din ve devlet ayrımını öngörmektedir. Abduh örneği üzerinden bakıldığında Müslümanlar bir yandan Avrupa idealleri ile buluşturulurken diğer yandan onların uymaları gereken bu idealler ile İslami kuralları nasıl uzlaştıracakları konusunda tereddüt yaşadıkları görülmektedir. Bunlara rağmen yönetimde modern hukukun referans olarak kabul edilmesi konusunda yaygın bir uzlaşının olduğu da dikkatlerden kaçmamaktadır.

Seyyid Ahmet Han “Müslüman modernizm”inin Batı ile ilişkili olarak ele alınması gerektiğini vurgulamaktadır. Sekülerleşme bu toplumlarda Batılılaşma yolu ile gerçekleşmiştir. Bu nedenle Yusuf Karadavi “İslam’ın modernist yorumlarını,” İslam’ın

⁶⁰ Modern durumla uyumlu olmak adına ahkâmın tarihsel olduğu iddiasının İslam’ın bütünlüklü olarak değerlendirilmemesinden kaynaklandığına işaret edilmektedir (Keskin, 2017: 385).

bugüne kadar sahip olduğu meşruiyetin karşısı olan “ithal edilen çözümler” olarak nitelendirerek bunlara itibar edilmemesi gerektiğini ileri sürmektedir. Nitekim Müslüman kardeşlerin “İslam cevaptır” şeklindeki sloganları, Batılı uygulamaların Müslümanlara bir çözüm olarak sunulmasına karşı gösterilen benzer bir tepkiyi ifade etmektedir (Bennett, 2005: 21).

Müslümanların modern gerçekliğe uyum sağlamaları noktasında eğitimin oldukça önemli bir paya sahip olduğu dikkat çekmektedir. Abduh Ezher’in reformize edilmesinde görev alırken Ahmet Han’ın bir üniversite kurması buna ilişkin çarpıcı örneklerdir. Böylece bu kurumlar entelektüel elitlerin ürettiği bilginin topluma aktarılmasında önemli bir işlev üstlenmiştir (Shebuddin, 2000’den aktaran Bennett, 2005: 22). Modern eğitim tekniklerine önem verme konusunda uzlaşan modern yorumcuların siyaset gibi değişimin toplumun her katmanında bariz şekilde hissedildiği kavramlar söz konusu olduğunda ayrıştıkları söylenebilir. Örneğin İkbâl, Seyyid Ahmet Han’dan farklı olarak demokrasinin en iyi yönetim şekli olarak sunulmasında öne çıkarılan eşitlik vb. hakların İslam’da zaten mevcut olduğunu ileri sürerek İslam hukukunun yalnızca güncellenmeye ihtiyacı olduğunu belirtmiştir (M. Kutub, 1986: 402-403). Görüldüğü gibi İslam dünyasının Batı epistemisi ile karşılaştığı trajedik deneyime karşılık üretmeye çalışan bu entelektüellerin moderniteye ilişkin tutumları, kendilerini anlamlandırma konusunda ayırt edici bir işleve sahiptir.

Afgani, Abduh ve İkbâl’i Modernist olarak adlandırdığı öncüler dışında günümüzde tarih içinde bir özne olarak insandan hareket eden Fazlurrahman ve metni ahlaki bir okumaya tabi tutan Mahmud Muhammed Taha ve Muhammed Arkoun gibi “ilerlemeci ya da liberal” bir yönelişten de söz edilmelidir. Arkoun da İslam’ın bugün karşılaştığı sorunların çözümünde içtihadın yeniden çalıştırılmasını gerekli gören bu yönelişlere dikkat çekmektedir (Uyanık, 2011: 203).

Modern söylemler doğrudan Kuran’a vurgu yapsalar da nihayetinde modern milliyetçi⁶¹ arka plandan beslenmekte ve onu meşrulaştırmaya çalışmaktadır. Özellikle postmodern dönemde bu söylemlerin idealize ettiği özgürlük, eşitlik gibi kavramların

⁶¹ İslam ile yaygın teolojik yaklaşımlardan farklı olarak günümüzde modern kimliğin kendisine atfettiği milliyet gibi yeni aidiyetleri reddetmeden ilişki kurulmaya çalışıldığına tanık olunmaktadır (Nieuwkerk, 2006: 2). Bilindiği gibi modern paradigma içinde geçmişteki roller ciddi bir direniş ile karşılaşmıştır. Bu nedenle bugün bu kimliklerle sahici bir ilişki kurma isteği de dikkat çekmektedir. Nieuwkerk (2006: 8) İslam’ a geçen kadın özneler üzerinden bireyselleşme ile uzaklaştıkları “anahlık ve cinsiyetine ilişkin rolleriyle” yeniden buluşma adına İslam’ı seçtikleri ifadelerine yer vererek meseleyi sosyolojik bir zemine çeker. Kuran İslam’ı öznelerinin de moderniteye getirdikleri eleştirilere bakılacak olursa bu toplumsal gerçekliği yok saymadan onun içinden kendi hikâyelerine yol bulma arayışlarından söz edilebilir. Verili durum ve tarihsel biyografilerine ilişkin hoşnutsuzluğun kendilerine yeni bir “kimlik” yaratma çabasına dönüştüğü ileri sürülebilir (s. 10).

öne çıkarılmasının Müslümanları da dini öğretilerin nihai vaadine benzer “dünyevi bir kurtuluş”a davet ettiği söylenebilir. “İslami Kurtuluş Teolojisi” şeklinde bir kavramsal çerçeveye kavuşan bu görüş, hakikatin tekil olarak algılandığı geleneksel algıya karşı çıkarak kurtuluşun çeşitli olduğunu savunmaktadır (Rahemtulla, 2011: 139). Aynı zamanda bu yaklaşım toplumda farklılıklar, ötekileştirilenler, sınıf eşitsizliklerine uğrayanların toplumsal adalete kavuşmasını (kurtuluşa) amaçlayan bir çerçeveye sahiptir (Rahemtulla, 2011: 137, 146). Bu görüşün İslam dünyasındaki temsilcisi olan Esack, buradan çıkma konusunda referans kaynağı olarak Kuran’ı esas almaktadır (Rahemtulla, 2011: 127). Buraya kadar İslam dünyasında modern hareketlere ilişkin ortaya konulmaya çalışılan bu tabloyle modern değerlerin Müslümanlar tarafından içselleştirildiği böylece dinin insanı merkeze alan seküler bir çerçeve içerisinde ortaya konulduğu Bireysel bir İslam’a evrildiği anlaşılmaktadır.

1.5. KURAN’A YÖNELİK TUTUMLARI

“Bugünlerde Müslümanlar arasındaki Kuran’ın otoritesine yönelik tartışmaların kaynağı popüler medyada İslam hakkında nelerin yer aldığıyla yakından ilgilidir.”

Andrew Rippin (Aktaran: Saeed, 2006: IX)

Tablo 1. Katılımcıların Kuran’a Yönelik Tutumları

Katılımcılar	Tutum
İslamcı Kurancı (Metinselci)	Literal (Lafzi)
Modern Kurancı (Yarı Metinselci)	Ahlaki yasal içerik (Ethico-legal)
Modernist (Bağlamsalci)	Sosyo-Tarihi Bağlam

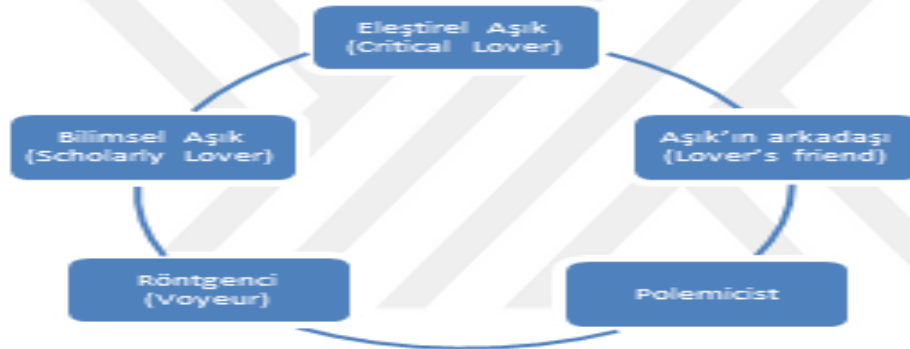
Yukarıdaki ifadelerden Kuran yorumunda verili gerçeklik dikkate alındığından onu gündemdeki toplumsal ve siyasi gelişmelerden bağımsız olarak düşünmenin mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Buna göre bugün bireyselleşmenin etkisi altında olan Kuran yorumu, metinde insana dair izleri arandığı tarihsel bir okumaya tabi tutulmaktadır. Bununla beraber modern dönemde ortaya çıkan farklı yorumlama biçimleri de söz konusudur.⁶² Nitekim Saeed (2006: 5) de modern dönemde Kuran’ı

⁶² Tablo 2. Kuran’a Çeşitli Yaklaşım Biçimleri

yorumlama biçimlerindeki farklılaşmaları sınıflandırdığı bir tasnif girişiminde bulunmuştur. Modern yorumcuların Kuran’a yönelik bu yaklaşımlarını şu şekilde ele almak mümkündür:⁶³

Buna göre “metinselci” olarak adlandırılan Müslümanlar, modern duruma uyma gereksinimlerinden dolayı Kuran’ın anlamını değişmez ve evrensel kabul etmektedir. Bu nedenle onlar metnin ortaya çıktığı vasatı, onun “sosyo-tarihi yönünü” düşünmeden lafzi olarak ele almaktadır. Temsilcileri selefi ve gelenekçiler olmak üzere bugün de vardır (Saeed, 2006: 3).

“Yarı metinselciler” de metinselciler gibi ilk bakışta lafza vurgu yaparak Kuran’ın sosyo-tarihi yönünü önemsememektedir. Buna karşılık Kuran’ın ahlaki-hukuki (ethico-legal içerik) ayetlerini ise savunmacı (apolegetic) bir tarzda ele aldıkları



Esack 2002, 2-10'den Aktaran Bennett, 2005: 105

Eleştirel Aşık (Critical Lover): Ebu Zeyd, Arkoun, Esack gibi isimler Kuran’ın doğası, kökeni, dili, dış özelliklerini sorgular. Bu yaklaşım Kuran’ın Tanrı sözü olmakla birlikte O’nu insan tecrübesi ile ilişkilendirerek bu sözün nasıl algılandığını ortaya koymakta ve kitaba “dünya içinde” bir metin olarak yaklaşmaktadır.

Aşık’ın Arkadaşı (Lover’s friend): Kuran’a önyargılı değil Müslümanların dostu bir bilim adamı olarak eleştirel açıdan yaklaşan bu grup Müslümanların inancına saygılıdır ve Müslüman tarihini yok saymaz. Fakat Kuran’ı Müslümanların dini meşruiyet kaynağı olarak görmemektedir. Pek çok oryantalist gibi bu gruptakilerin Peygambere vahyi Tanrı’nın göndermesi noktasında kaynaklık açısından birtakım şüpheleri olduğu söylenebilir.

Röntgenci (Voyeur) (e.g. Patricia Crone ve Michael Cook 1977): Kuran’ın Müslümanlar için ne anlama geldiği ile ilgilenmez ya da Kuran’ın kökeninin “tarihsel kritisizm” şeklinde ele almaz. Metnin insanın ya da Yahudi Hristiyan geleneğinin ürünü olduğu ifade edilmiştir.

Polemikçiler (Polemicist) (İbn Warraq, 2002): Röntgenciler gibi Kuran’ı insani kökene dayandırır. Vahyin kutsallığına ilişkin iddiaları reddeder, ilahiliğini reddetmez veya vahyi kendi gelenekleri (Hristiyan) içinde değerlendirerek sınırlandırır.

Bilimsel Aşık (Örneğin: Mevdudi, von Denffer): Aidiyet Tanrı’nın hediyesidir. Kuran’a ilişkin Tanrı’nın sözü olduğuna dair isnatlarının meşruiyetinin sorgulanmasına karşı değildir. Aşık’ın Dostu’nu rahatsız edici, Röntgenci ve Polemikçiler tartışmalı, Eleştirel Aşık’ı mürtet dolarak nitelendirir.

⁶³ Saeed, tasnifine ilişkin bir öz değerlendirmeden de söz eder. Kendisinin bu konudaki öznel yargılarının, katılımcıların Kuran karşısında farklı konumlanışlarını gösteren içeriğin çeşitliliğini anlamaya yardımcı olabileceği düşünülmektedir. Buna göre kendisi Müslümanların bugünün ihtiyaçlarını karşılayan ethico-legal içeriğin literal vurgusu arttırılırsa, Kuran’ın önündeki tarihsel engellerin ortadan kalkacağını ileri sürmektedir (Saeed, 2006: 5). Buradan kendisinin lafzı takip edip bağlamı göz ardı etmenin problematik olduğu yargısına sahip olduğu çıkarılabilir. Bu nedenle bu tezin klasik tefsir geleneğinin literal ve hukuki yönü ağır basan gidişatına bir açılım getirmeyi hedeflediği ileri sürülebilir (Saeed, 2006: 5).

dikkat çekmektedir. Bu yaklaşımı benimseyenlere örnek olarak Müslüman Kardeşler (Mısır), Cemaati İslam (Hint alt kıtası) Modernistleri verilebilir (Saeed, 2006: 3).

“Bağlamsalcılar” ise Kuran’da sabit ve değişken alanların olduğunu belirterek Kuran’ı yorumlamada ahlaki- hukuki ve sosyo-tarihi konteksin ikisine birden yer vermektedirler. Bağlamsalcılara örnek olarak neo-modernist, içtihatçı, ilerici (progressive), liberal Müslüman düşünürler verilmektedir. Bunlar içinde ilk akla gelen isim ise Fazlurrahman’dır. (Saeed, 2006. 3)

Müslüman tefsir ve fıkıhçılar sadece dilsel kriter ve Kuranın evrensel olarak uygulanabilir olup olmadığına dayanan Ethico-legal içeriğe başvurur sosyal ve tarihsel içerikte verili vahyin ilgisiz ve önemsiz görülenlerine odaklanan bir esneklik (flexibility) takip etmektedir. Bu bağlamsal yorumun Müslümanlar ve Kuran arasındaki ilişkinin geliştirilmesiyle istenen “sosyal değişim” gerçekleşmiş olacaktır. Bu nedenle Müslümanların Kuran’ın çağdaş ihtiyaçları ile ilişkili olarak filolojik, sosyolojik, değerlendirici (axiological) ve antropolojik tefsirlerinin yapılması gerekir. Klasik tefsir geleneği tamamen ihmal etmeyen geleneğin yönlendirmesine tabi olmayı ve ondan yararlanmayı hedeflemektedir.

Saeed’in bu kavramsallaştırmasından hareketle Türkiye’de Kuran’a ilişkin yaklaşımları, katılımcıların kendi içindeki farklılaşmalarına uygun şekilde yukarıdaki tablodaki (Tablo-1) gibi sınıflandırmak mümkündür⁶⁴. Buna göre Kuran’ı yorumlamada lafza ağırlık vermeye devam eden “metinselci yaklaşım” araştırmada İslamcı Kurancı (İktibas); Kuran’a apolojik bir tutumla etik, hukuki (ethico-legal) şekilde yaklaşan “yarı metinselci”lik ise “modern Kurancı (evrenselciler)” şeklinde yer bulmuştur. Kuran’ı sosyo-tarihi bağlamı içinde yorumlamayı tercih eden bağlamsalcılar ise araştırmada “modernist” (tarihselci)” olarak yer almıştır.

Görüldüğü üzere katılımcıların Kuran karşısındaki tutumlarıyla Saeed’in kavramsallaştırması arasında benzerlik kurulabilir. Onların temel saiklerinin Kuran olması itibarıyla kendilerinin Kuran’a yönelik tavırlarının gözlenmesi, gelenek ve modernite ile ilişkilerinin birbirinden ne kadar karmaşık olduğunu göstermenin yanı sıra Kuran’a ilişkin geçmişteki yapısal/kültürel yorumların etkisinden tam anlamıyla uzak kalmalarının mümkün olmadığını da göstermektedir.

⁶⁴ Bayramoğlu’nun laiklikle ilgili tasnifinin çağrışımından hareketle katılımcılar bu şekilde adlandırılmıştır (Bayramoğlu, 2006).

1.6. TÜRK MODERNLEŞMESİNDE KURAN MERKEZLİ SÖYLEM ARAYIŞLARI

Modernleşmenin İslam dünyasına olan etkilerine ilişkin çizilmeye çalışılan çerçevenin ardından özelde Türkiye'nin modernite ile kurduğu ilişki ve onu dönüştürme kabiliyetinin katılımcıların Kuran'a ilişkin tasavvurlarına nasıl yansıdığına değinilecektir.

Modernleşme hareketleri, Batı'nın teknik ve ekonomik anlamda üstünlüğünün farkına varılmaya başlandığı Osmanlı'nın son dönemlerinde öncelikli olarak askeri ve eğitim alanında yapılmıştır. Burada önemli bir fonksiyona sahip olan Batı'nın felsefi ve teorik anlamdaki birikiminin Osmanlı'ya aktarımı ise Hilmi Bey ve Abdullah Cevdet gibi isimler aracılığıyla olmuştur. (Ülken, 1963: 23)⁶⁵.

Bununla birlikte modernleşmenin Batı dışı toplumlara ihracı, Türkiye örneğinde de olduğu gibi Batı'nın kültürel olarak örnek alınması ("Batılılaşma") şeklinde olmuştur. Buna göre Osmanlı'nın son dönemlerine rastgelen Tanzimat ile başlayan "ıslahat" hareketleri, Abdülhamit'ten sonra farklı bir yöne kanalize olmuştur. Nitekim Osmanlı'da eski kurumların bozulan kısımlarının iyileştirilerek devam etmesini ifade eden ıslahat, gelenekle ilişkinin sürdürülmesini sağlarken Cumhuriyet döneminde eskinin büyük ölçüde tasfiye edilerek yerine modern kurumların getirildiği köklü değişiklikler geçmiş ile irtibatı büyük ölçüde kesintiye uğratmıştır. Bu durum dine ilişkin algıda da ciddi bir değişime neden olmuş, modern argümanlara modern tekniklerle karşılık veren yeni dini söylemler ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilk akla gelen o günlerin öne çıkan dergilerinden olan "Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşad", pozitivist bakışın etkili olduğu vasata karşı yeni tezler ortaya atmışlardır.

Pozitivizmin hakim olduğu 19. yüzyılda dinin kaynağını "totemizm" ile ilişkilendirme girişimlerine tanık olunmaktadır. Bilimin doğaya bir güç atfetmesi gibi

⁶⁵ Bu katkılar içerisinde "sentezci" sistemi ile yeni Türkiye'nin doğuşunda mühim bir rol oynayan Gökâlp'ten de söz edilebilir. O, kendi dönemi için sosyolojik açıdan evrimci bir çağır açarken, kendinden sonraki dönemlerin devrimci karakteri taşıyan sosyal hareketlere de bir örneklik oluşturmaktadır. Aydınlar Gökâlp gibi monografik yöntemle Batı'nın dönüşümünde etkili olan kişi ve görüşlerin topluma aktarılmasını ciddi bir sorumluluk olarak üstlenmiştir. Nitekim Osmanlı modernleşmesinde Batı'da tercümeler yolu ile topluma tanıtılan kuramcılardan biri de Bergson'dur. Mütarekenin karanlık yıllarında "Yaratıcı Tekâmül"ün ünlü yazarı Bergson Türk aydınlarının içinde bulunduğu durum ile özdeşleştirilerek kendilerine kurtuluş adına ışık ve cesaret vermiştir. Şekip Tunç'un, Baltacıoğlu'nun, 1922'de Dergah dergisindeki ve daha sonraki yayınları ile yaptıkları tesirleri de unutmamak gerekir" (Ülken, 1963: 29).

Son olarak etkili birkaç akım olan Entegrizm ve Pragmatizm'den de söz etmek gerekir. Entegrizm Türkiye'de savunan Namdar Rahmi ve Naci Fikret'tir. Onların 1925-1929 arasında Konya'da yayınladıkları "Yeni Fikir" dergisi bu felsefi görüşü etraflı olarak açıklamıştır. Pragmatizm ise Maarif Vekaleti çevresinde taraftar bulmuş ve bu yaklaşımın öncüleri kabul edilen W. James, J. Dewey ve Nietzsche'nin fikirleri "Hayat" adlı dergi ile yayılmış ve tatbik alanına konulmaya çalışılmıştır (Ülken, 1963: 29).

toplumbilimciler de toplumun belli dinamiklere göre işlediğini dolayısıyla dinin de doğa yasaları gibi ele alınabileceği düşüncesini ileri sürmüştür. Comte'un etkisi altındaki Baldwin Spencer ve Glilen, Emile Durkheim⁶⁶ gibi isimler tarafından formüle edilen bu görüşler, Türkiye'ye Cahit Yalçın (1923-1924) aracılığıyla tanıtılmıştır. Kendisinin "Din' Hayatının İptidai Şekilleri" adlı kitabı Türkiye'de uzun yıllar sosyal bilimlerin bir başvuru eseri hüviyetinde olmuştur. Kitap, bilimin doğrularının tek hakikat olarak kabul edilerek yüceltildiği bir atmosferin izlerini göstermesi açısından önem taşımaktadır. Fakat bu kitabın eleştiriye tabi tutulmadan adeta bir kanun gibi benimsenmesinin ilerleyen zamanlarda dinin toplum tarafından dogmatik şekilde algılanmasında ve dine olumsuz bir tutum geliştirilmesinde etkili olduğu düşünülmektedir (Tanyu, 1984: 160).

Dönemin sosyolojik evreninin şekillenmesinde etkili olan bir başka ideolog ise Gökalp'tir. Gökalp'in sosyal reforma ilişkin önerileri bulunmaktadır. Buna göre bütün kavimler üç aşamalı sosyal bir evrimden geçecektir: Birinci aşamada henüz bilinçli olmayan halk kültürleri (klan) bulunmaktadır. İkinci aşama olan kavimler dönemi yeryüzünde insanlığın dinlerin eğitiminden geçmesine karşılık gelmektedir. Gökalp'in görüşünde "ümme" e karşılık gelen bu dönem, kavimlerin manevi ve ahlaki bir terbiyeden geçmelerini ifade etmektedir. Üçüncü aşamada ise evrensel cemaatin üyesi olan her bir kavmin kendi kavmi (milliyetçi) kişiliklerinin farkına vardıkları dolayısıyla millet şuurunu (ulus bilinci) benimsedikleri bugünkü ideal topluluğa dönüştükleri bir süreç söz konusudur.

Günümüzdeki dinsel bağlarından soyutlanmış olan toplumları birleştiren tek unsur olarak öne çıkarılan "millet", Gökalp'in düşüncesinin temelini oluşturmaktadır. Bu durum, Batılı paradigmanın ürünü olan ulus devlet egemenliğine dayalı milletçiliğin ilk dönem düşünürleri tarafından meşrulaştırılmaya çalışıldığının bir göstergesidir. Gökalp, İslam'ın Batı karşısındaki yenilgisine çözüm önerisi olarak getirdiği Türkçülük anlayışı dışında Batıcılık (Modernistler) ve İslamcılık şeklindeki diğer önerileri de içine alan şöyle bir değerlendirmesi söz konusudur: "Türkler etnik-filolojik bir kökten geldikleri iddiasıyla milliyete sarıldıklarında "Türkçüler" haklıdırlar. Bununla beraber Türklerin İslam ümmeti ile bağlantıları nedeniyle de İslamcılar haklıdırlar. Çağdaş medeniyete girmek ancak millet olmakla mümkün olduğu için de Modernistler haklıdır." Kurucu iradenin toplumu pozitivist bir bakış açısına göre düzenlemesinin ardından ortaya çıkan bu çeşitliliğe imkan veren bu felsefik arka plan, Türk

⁶⁶ Durkheim, çev. 1923-1924: 10.

milliyetçiliğinin (Türkçülük) inşa etmeye çalıştığı toplumsallığa uygun bir meşruiyet oluşturmaktadır.

Bireyleri geçmişteki aidiyetlerinden farklı olarak “ulus” kimliğinde buluşturan Türkçülük’ün dışında Osmanlı’yı bir arada tutulabilecek yegane bağın geçmişte olduğu gibi bugün de İslam olduğuna inanan İslamcılık’tan söz edilmelidir. Kuran İslamı’nın tarihsel dayanaklarını oluşturması bakımından İslamcılık, üzerinde daha özenli bir şekilde durulmayı gerektirmektedir.

Yukarıda betimlenmeye çalışıldığı gibi pozitivist etkiler taşıyan böyle bir vasatta ortaya çıkan İslamcılık, öncelikli olarak modern argümanlarla meşgul olmuş ve onlara karşı mücadelesinde savunmacı bir pozisyon almıştır. Nitekim dünyayı olağanüstü güçlerin etkisi altında yorumladığı gerekçesiyle dine yönelik eleştiriler karşısında dine ait yorumları (geleneği) sorumlu gören İslamcılar, İslam’a isnat edilen hurafecilik, irtica gibi suçlamaları böylelikle bertaraf etmeye çalışmıştır. Bunu yaparken İslamcıların hareket noktası, farkında olarak ya da olmayarak modernitenin ortaya koyduğu araçlara başvurarak modern durumu meşrulaştırmak olmuştur.

Bununla birlikte İslamcılar, modernitenin neden olduğu “bilinç yaralanması” üzerine de düşünmektedir. Fakat burada, modernitenin savlarına karşı bir çözüm üretme çabasından çok modernleşmenin nedenlerini sorgulama ile sınırlı kalan apolojik bir tutum söz konusudur. Nitekim Eliaçık da benzer bir hissiyatı dile getirmektedir:

İslam düşünce geleneğinde “yenilikçi eğilimler bu dönemde daha çok çöküşü durdurma” dan ziyade tabiatı gereği “çöküşün nedenleri” üzerinde yoğunlaşmıştır (Eliaçık, 2007a: 8).

Modernitenin genel olarak dine yönelik eleştirisi karşısında İslamcılar, toplumun geri kalmasına dinin değil geleneksel din yorumların neden olduğu yorumunda bulunmaktadır. Bunu Akif şu mısralarıyla özlü şekilde ifade etmiştir:

Dâhilîdir sadme... Hâriçten değil... Aslâ değil!
Sonra, olmaz ez-kazâ dün yâ da bir şey, böyle bil!
Nâgehânî lâfzının ma’nâsı yoktur, herzedir:
En beyinsizler bu istikbâli zîrâ kestirir.
Gökten inmez bir de hiç bir şey... Bütün yerden taşar;
Kendi ahlâkıyla bir millet ölür, yâ hud yaşar (Safahat, 251).

İslamcıların, dünyayı yorumlama açısından pek çok noktada Batıcı ve gelenekçilerden ayrıştığı görülmektedir. Fakat Eliaçık, moderni referans alan Batıcı “elitistler” ile bundan tamamen uzak olan gelenekçilerin devlet ve gelenek ile kurdukları (çıkara dayalı) ilişkiler açısından aralarında benzerlik olduğuna dikkat

çekmektedir. Eliaçık, “üç buçuk soysuz” ve “biçare dindaşlar”⁶⁷ olarak nitelendirdiği bu iki grubu, Osmanlı’nın içinde bulunduğu krizin sorumlusu olarak görmektedir. Kendisi “soysuz” ifadesi ile Türkiye’de modern değerlerin simgesel anlamda taşıyıcılığını üstlenen elitistlerin geleneğe karşı son derece kayıtsız olmasını eleştiri konusu ederken “biçareler”le ise geleneğe taassupla bağlanarak modern gerçekliği göz ardı edenleri kastetmektedir. Akif’in şu sözleri bunu teyit eder niteliktedir: “Ne eski hal (kör gelenekçilik, hurafecilik, bilim ve akıl düşmanlığı) ne de yeni hal (kör batıcılık, taklitçilik, din düşmanlığı)” (Eliaçık, 2007a: 9).

Eliaçık, İslamcılığın Türkiye’deki önemli temsilcilerinden biri olan Akif’in Müslümanların modern dünyayla ilişki kurmalarını sağlamak için modern kavramlara dinden meşruiyet sağlamaya çalışmalarına kadar geleneğin olumsuz yönlerine eleştiri getirmekten de kaçınmadığına dikkat çekmektedir.

Akif’in eserlerinde yer verdiği bu kavramlar gelenek ve modernite arasındaki çatışmayı ifade eden bir sosyoloji kataloğu gibidir. Buna göre Akif; asrı ulum (bilgi çağı), asrın idraki (çağın gerekleri), garbın ilmi fennini alma (Batı’nın bilim ve teknolojisi) gibi ifadelerle moderniteyle ilişki kurmanın yollarını ararken “*Mültekâ, Mir’ât vb.*” geleneksel algıyı besleyen kaynaklara atıfta bulunmaktadır (Eliaçık, 2007a: 60).

Fakat Eliaçık, Akif’in geleneksel dini yorumlara yönelik eleştirilerinin gelenekselci çevrelerde salt bir modernite eleştirisi olarak algılanarak görmezden gelindiğini belirtmektedir:

Artık Batıcılara karşı Akif’i savunup durmak yerine Akif’in İslami muhitlere çağrısına kulak vermeliyiz. Çağdaş İslam’ın bu yürekli şairine, İslam’ın hemen burnumuzun dibindeki büyük yenilikçisine kulak vermeliyiz (Eliaçık, 2007a: 60).

Akif, İslam dünyasının geçmiş birikim ile yetinerek moderniteden kaynaklanan sorunlar ile baş edemediğine değinmekte, bu nedenle dine ilişkin yorumların “güncellenmesi” gerektiğine vurgu yapmaktadır. Kendisi geçmişteki alimlerin her şeyi söylemiş olduğu algısının yanlışlığına değinerek bugünün değişen dünyasının yeni sorunları karşısında din yorumlarının aynı kalacağını ileri sürmenin büyük bir taassup olduğunu ifade etmiştir.

O Sa’dî’ler, o Hâfız’lar, o Firdevsî, o Râzî’ler,
Gazâlî’ler, o Kutbüddîn, o Sa’düddîn, o Kâdî’ler
Yetiştirmiş; o Örfî’nin, o birçok şems-i irfânın
Ziyâsından tenevvür eylemiş iklîmi dünyânın,

⁶⁷ Eliaçık’ın ifadesi şöyledir:

“Bu durumda devleti soysuzların; dini de hurafeci biçarelerin elinden kurtarmak gerekmektedir. Böylece devlet zulümden, dinde hurafelerden arınmış olacaktır” (Eliaçık, 2007a: 59).

Bugün mak hûr-i nâdânîsidir bir fırka haydûdun!
Nedir pinhân olan esrârı bilmem bunda Ma'bûd'un?
Hayır, Ma'bûd'a ırcâm da yoktur bunların ma'nâ:
Yataklık eylemez cânîye -hâşâ- bir zaman Mevlâ.
Şehâmet-perverâ, Şâhâ! Zaman, bî-dâdı kaldırmaz;
Hatâ etmektesin şâyed diyorsan «Kimse aldırılmaz.»
Bu istibdâda artık bir nihâyet ver ki: İstikbâl Karanlık derler amma işte pek meydanda:
İzmihlâl! (Safahat, 64).

Yine de Asım kitabında M. Akif, kaybolan geleneğin son temsilcisi olarak sunduğu Köse İmam karakteri üzerinden birçok değerın dejenerasyona uğradığı modernite karşısında İslam medeniyetinin hala sahip olduğu değerler açısından ciddi bir potansiyel taşıdığına inanmaktadır:

(...) Köse İmam Müslüman halkın yanılmaz irfan ve basiretinin temsilcisidir. İnananın zihninde fırtınalar kopabilir, ama toplum Asım'ın yumruğıyla değil, Köse İmamın itidali ve gösterdiği ilim ve kanun hakimiyeti yoluyla ıslah edilir (Eliacık, 2007a: 67).

Görüldüğü gibi son iki yüz yıldır İslam dünyasının Batı karşısında yenilmesinin sorumlusu olarak İslam'ın gösterilmesi karşısında İslamcılık'ın ileri sürdüğü ilk apolojileri oluşturan bu tartışmaların⁶⁸, günümüzde de din ve modernite arasındaki

⁶⁸ Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde “oruç” üzerine yapılan tartışma bunun bariz bir örneğı olarak düşünülebilir. Oruca Bakara 184. ayet çerçevesinde belli durumlar için verilen ruhsatın son dönemlerde basın üzerinden herkesi kapsayacak şekilde genişletilerek orucun bir tercih konusu haline getirildiğı modern yorumların servis edilmesi toplumsal planda infiale yol açmıştır. Hüseyin Kazım Kadri, “Nuru-ı Beyan” adıyla ilk meal yazanlardan biri olarak İslam'da reformun başlıca yolunun Arap olmayan modern Müslümanların Kuran tercümesi okumalarından geçtiğini ifade etmiş, böylece dini fanatizmin de önüne geçmede yeni yorumların önemine dikkat çekmiştir.

Oruca takati olduğu halde oruç tutmayanların fidye vermesi gerektiğine dair Kadri tarafından yeni bir yoruma tabi tutulan Bakara Suresinin 184. ayetinde “oruca yeterlilik” vurgusu öne çıkarılmaktadır. İsmail Ferruhi'nin Mevahib ve Mehmet Antebi'nin Tefsir-i Tıbyanı'nda oruç tutabilmek için konulan kaydın yaşlılar ile ilgili olduğu hakkında pek çok yorum yapılmıştır. “Ramazan orucunun zorunlu değil, “isteğe bağlı” olduğu yorumuna yer verilen son tercümesinde ise ulemanın “yanıldığı” ifadelerine yer verilmektedir. Ayette belirtilen yaşlı ve hastaların dışında kalan kişilerin de oruç tutmamayı tercih etmesi durumunda vereceğı fidyeyle oruç yükümlülüğünün kendisinden düşeceği kabul edilmektedir. Buna referans olarak Beyzavi ve Zemahşeri'yi göstermektedir. Beyzavi ve Ebu Suud da “yutık ne” fiilini oruç tutulabilecek durumda olan fakat tutmayan kişiler olarak ele almaktadır. Gelenekten gerekli meşruiyeti de aldığı gözlemlenen bu içtihadın alimlerce aynı hoşgörüyü karşılanmadığı görülmektedir. Dönemin Diyanet İşleri Reisi Rıfat Börekçi orucun zorunlu olduğunu ve bu pasajın Kadri'nin bir yorumu olduğunu ilan etmiştir. Buna göre kendisinin bilerek ya da bilmeyerek bir tarif yaparak Müslümanlar arasında orucun farziyeti konusunda bir kafa karışıklığına yol açtığını ileri sürmüştür. Nazi ve Ubeydullah gibi orucu kişinin seçimine bağlayan Kadri, ulemanın bu konudaki sert çıkışlarını ulemayı yeni yorumlara karşıt ve önyargılı olmasına bağlamaktadır. Kadri linguist açıdan kelimenin bu anlama izin verdiğini belirterek ulemanın bu tepkisini anlamlandıramadığını ifade etmektedir. Ulemanın tepkisinden anlaşıldığı kadarıyla Kuran ile ilgili geçmiştekenden farklı modern yorumların kamusal alana bir filtreden geçirilmeksizin dahil edilen yorumların ortaya koyduğu görece özgürlük ortamının dinin denetim altına alınması gibi siyasi açıdan sonuçlar doğuracağı gerekçesiyle tehlikeli olarak değerlendirilmektedir. Ulema oruç üzerinden yapılabilecek kültürel reformları bertaraf etmek adına kamuyu ve rejimi alternatif yorumların geçersizliğine ikna etmeye çalışmıştır. Buna karşılık dönemin saygı duyulan alimi Yazır, oruca ilişkin bu ruhsatla ilgili olarak yaptığı değerlendirmede kendisinden önceki diğer görüşlere de yer vermek ile birlikte Kadri'nin verdiği anlamın tutarsızlığına dikkat çekmektedir. Ayetin sibakında yer alan bu ruhsatın gelecekte de devam edecek hastalıklar özellikle yaşlılar için geçerli bir ruhsat olduğunu ifade etmektedir.

Bu tartışma göstermiştir ki modern zamanların dini de bireysel bir tercih nesnesi konumuna dönüştürmesiyle dine ilişkin modern çerçeveye uyumlu yorumlara başvurulması siyasi açıdan yeni

gerilimlerde temel fay hattı olarak varlığını devam ettirdiği söylenebilir. Bugün tartışılan pek çok konunun ilk dönem İslamcılıkla ilgili tartışmalarda yapılmış olduğunu görme, son dönem Osmanlı entelijansiyasının entelektüel birikimini göstermenin yanı sıra bu tartışmaların ne kadar isabetli ve ciddi yapılmış olduğu hakkında da fikir vermektedir. Modernitenin benimsenmesi ve içselleştirilmesine ilişkin kaygıların had safhada olduğu bu tartışmaların, Müslümanların Batı karşısında ekonomik vb. açılardan bağımlılıkları sürdüğü sürece aşılabacağı söylenemez. Bu nedenle bu tartışmalar Müslümanların gündemindeki yerini uzun süre koruyacağı benzetilmektedir.

Bu tartışmaların yaşandığı sıralar askeri ve siyasi alanda büyük mücadelelerin verilmesinin ardından Cumhuriyet'in ilan edildiği, böylece Türk toplumu için ciddi değişimlerin yaşandığı bir sürece rast gelmektedir. Yeni devletin din ile ilişkisini nasıl tahkim edileceğine ilişkin merak edilen hususlar ise bir dizi reformun sonucu açıklık kazanmıştır. Rejimin dine ilişkin tutumları konusunda kaygılı olan pek çok İslamcı, devletin dinle aralarına koyduğu mesafenin farkına vararak radikal bu uygulamaların karşısında yer almıştır. Kurucu iradenin Batı'dan ihraç ettiği bu inkılaplar, Türkiye'nin kendi iç dinamiklerinden kaynaklanmaması nedeniyle tutunabilecekleri toplumsal bir zeminden yoksundur. Bu nedenle elitler, din ve dini temsillerin politikleştirilmesi yoluyla politikalarını üzerine bina edilebilecekleri bir meşruiyet zemini yaratmış, böylelikle yapmayı planladıkları uygulamaları art arda hayata geçirebilecek bir toplumsal tabana kavuşmuştur.

Cumhuriyet'in dine yönelik uygulamalarından öncelikli ve sonuçları itibarıyla kalıcı olanı ulus-devlet ideolojisinin bir gereği olarak “dil devrimi”dir. Buna göre Türklerin İslam'a geçişinden bu yana kullandığı Arap alfabesinin yerine modern dönemde Batı ile etkileşimin arttırılması amacıyla Latin harflerine geçilmiştir. Aslında bu tercih, Batı'da reforma giden yolda milli dillere yönelişle benzer bir süreç içinde ele alınmayı gerektirmektedir⁶⁹. Buna göre artık dil, modern bir kurguyla rejimin yeni kimlik ve aidiyetinin bir sembolü haline dönüşürken bir taraftan da geçmişte toplumları birbirine bağlayan ve birçok etnik vb. farklılıkları potasında eriten din gibi bağlardan

düzenlemelere meşruiyet sağlama amacı taşımaktadır. Aynı zamanda bu yorumların yeni değil geçmişte de savunulduğu konusunda gelenekteki marjinal kalmış yorumlara başvurulduğu görülmektedir. Bakara süresinin 184. ayetinin anlamına da tercüme yoluyla böyle bir müdahale söz konusu olmuştur. Bu tartışma Kuran'ın anlamını takip etmede politik bağlamın önemine işaret etmektedir (Willson, 2015).

⁶⁹ Dil devrimi konusunda aslında neyin amaçlandığı ile ilgili Kaplan şunu aktarmaktadır:

“T.C'nin yazıda Arap abecesini bırakıp Latin abecesini benimseme kararı yeni harflerin Türkçeye uygunluğu, öğrenme kolaylığı nedeniyle okuryazarlık oranını hızla arttıracığı umuduna dayandırılmış olmakla birlikte bu düzeltimin asıl amacının Osmanlı-İslam geleneklerinden kurtularak çağdaşlaşmayı çabuklaştırması olduğu açıktır.” (Tunçay, Tek Parti Yönetiminin Kurulması, 1923- 1931: 230)'den aktaran Kaplan, 1993: 136).

kurtulmasını simgeleyen politik bir çerçeveye dahil edilmiştir. Böylece modern dönemde Batı'nın ulus devlet projesinin bir politikası olarak dil; milletleri geçmişte sahip olduğu din, gelenek gibi bağlarından soyutlayarak onları dahil oldukları yeni ulus evrenine uygun bağlar edinmeye davet eden bir araca dönüşmüştür (Anderson, 2009: 30).

Buna yönelik olarak Cumhuriyet, Türkler'in din dili olması hasebiyle özel önem atfettiği Arapça'nın (yazı dili) inkar edilemez hakimiyetine son vererek Batı dünyasıyla iletişimi arttırmak adına “dili millileştirme” politikalarına ağırlık vermiştir. Cumhuriyet döneminde Elmalılı'ya tefsir ve meal⁷⁰ yaptırılması konusundaki gayretler, bunun öncü girişimleri olarak nitelendirilebilir. Nitekim ilerleyen dönemlerde Türkçe ezan⁷¹ gündeme gelmiş, halkın büyük tepkisine rağmen bu uygulama 1950'lere kadar devam etmiştir. Halkın bu uygulamada kişilerin kendi anadilinde anlayarak ibadet etme amacı dışında farklı amaçlar gözetildiğini düşünmelerinin bir farkındalıktan ziyade halkın bugüne kadar alışageldikleri düzen ve İslam ile ilişkilendirdikleri çeşitli göstergelerin değişimine yönelik gösterdikleri muhafazakar tutumdan kaynaklandığı ileri sürülebilir. Nitekim burada geçmişte toplumu birbirine bağlayan dini bağların yerine ulus devlet ideolojisine uygun milliyetin öne çıkarılmak istendiği⁷² anlaşılmaktadır. Böylece siyasi anlamda İslam dünyasından koparak Batı'ya angaje olunmaya çalışıldığı bir sürecin başladığı söylenebilir. 1990'lara gelindiğinde ise bu kez “Türkçe ibadet”⁷³ ile namazın

⁷⁰ Cumhuriyet elitleri tarafından başta Elmalılı'ya teklif edilen meal yazması talebini Kuran'a yakışır bir çalışma ortaya koyamayacağı konusundaki endişesinden dolayı bu görev Akif'e tevdi edilmiştir. Akif, yazdığı mealin, dini amaçlar dışında ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi çalışmalarına meşruiyet kazandırmak için siyasi açıdan araçsallaştırılacağını fark ettiği için yazdığı bu mealı yakmak zorunda kalmıştır. Fakat bir nüshasını Yozgatlı Mehmet İhsan Efendi'ye vererek İstanbul'a geldiğinde gerekli tashihlerin ardından yayımlayabilecekleri zaman gelinceye dek elindeki nüshayı saklaması konusunda tembihte bulunmuştur. Kendisinin ölümünden sonra oğulları babalarının intisah ettiği bu diğer nüshayı da yakar. Geriye İhsan Efendi'de tedrisinde bulunmuş Mustafa Runyun'a ait üçte birlik kısımlık kopya kalmıştır. Bu da kendisinin vefatı nedeniyle yakınlarına yapılan ziyarette Köksal'a durum anlatılmış ve kendisinin konuyla yakından ilgilenmesi üzerine de Akif'in olduğu iddia edilen meal günyüzüne çıkartılmıştır (Şentürk ve Köksal, 2012: XI-XXII).

⁷¹ Türkçe ibadete, halkın yoğun ilgi gösterdiği izlenimi vermek için Kadir gecesinde ilk kez Türkçe ibadet örneği sergilenmiştir. Bununla Kadir Gecesi gibi Türk milletinin de cumhuriyet ile birlikte yeniden doğduğu algısı yaratılmaktadır. Kaplan, 1993: 199).

⁷² Mardin (2011: 9), Osmanlı'da Türkçenin sadece konuşma dili olarak taşra ile sınırlı bir kullanıma sahip olmasının halk ile devlet arasındaki farklılığı derinleştirdiğini belirtirken Cumhuriyet'in buna aykırı reformlarla Türkçe'yi hakim kılma çabasının toplumdaki sınıfsal ayrımları nispeten azaltarak tek tipleşme yolunda önemli bir aşama kaydedildiğini belirtir. Bununla ilgili olarak kendisi Mersincik'in dilin bu ayrımları derinleştiren bir unsur olarak araçsallaştırılmasından bahsetmek yerine onun yeni toplum (sallıklar) kurmadaki işlevine dikkat çektiğine yer vermektedir. “Matbaa, dil, yerleşik siyaset kurumu” reformun asli parçası olmasına rağmen bu ilişkilerin sürdürüldüğü “kamu”yu bir siyasi kavram olarak öne çıkarmaktadır.

⁷³ Cündioğlu, 1998 yılının Ramazan'ında “İbadetlerin Türkçeleştirilmesi” Projesinin yeniden gündeme gelmesi üzerine verdiği söyleşide Kuran çevirileri ve Türkçe ibadetle amaçlananın dini, fıkhi bir çaba olmasının ötesinde siyasi bir amaç taşıdığını ortaya koymuştur (Cündioğlu, 1998: 8). Ergene (2001: 23-29) ise Cumhuriyet'ten bu yana siyasetin bir parçası haline getirilen bu meselenin, Demokrat partinin

Türkçe kılınmasının gündeme getirildiği görülmektedir. Gerçekleştirilmek istenen bu hareket de halktan beklenen desteği alamamak akamete uğramıştır. Devletin milliyetçi gerekçelerle dinle ilişkili aldığı bu tür radikal kararların yerini dini milliyetçilik ile mezcetmeye çalıştığı “Türk İslam sentezi” gibi daha ılımlı politikalara bıraktığına tanıklık edilmektedir. Günümüzde muhafazakar siyasetin de “yerlilik” adı altında benzeri bir “millilik” inşası ortaya koyduğu dikkat çekmektedir. Bununla birlikte son zamanlarda meale yönelik ilginin de milliyetçi refleksler adına önemli bir gelişme olarak değerlendirilebilir.

Buna ilişkin olarak Türkçenin din dili haline getirilme girişimlerinin ulus devlet ile ilişkili olup olmadığına ilişkin soruyu Müftüoğlu şu şekilde yanıtlamıştır:

Kuran’ın haşa dinin millileştirilmesi konusundaki her girişim hangi amaca dönük olursa olsun bir cinayetten ibarettir diye düşünüyorum, bunu yapmamalıyız. Daha önce “anlamı” söz konusu değildi. Özellikle son dönemde, çağdaş dönemde bu bir ihtiyaç halini aldı. Atatürk’ün Cumhuriyet döneminde meal, tefsir çalışmaları (bu minvalde değerlendirilebilir). Milli dil Arap dünyasından bir kopma (anlamına gelmektedir). Çünkü ümmete korkunç bir şekilde yabancılaştırıyor bu girişimler, bunu yapmamalıyız. İslam’ın asli, kurucu ilkeleri, ideal ve kavramlarının muhafaza edilmesi konusunda olağanüstü bir titizlik göstermeliyiz.

Türkiye’de dine yapılan müdahalelere ilişkin yukarıda özetlenmeye çalışılan tablo, 1960’lardan sonra dünyada yaşanan değişimlerle ilintili olarak devletin din ile ilişkisinin değişimini ortaya koymaya çalışmaktadır. Buna göre ara dönem din politikaları ve devletin dine ayar verme girişimlerinden olumsuz anlamda etkilenen İslamcılığın seyri⁷⁴ İslam dünyasındaki gelişmelerle yeni bir dönemece girmiştir. Özellikle 1970’lerde İslam coğrafyasında üretilen modern İslam’a ilişkin literatürün çeviriler yoluyla Türkiye’ye aktarılmasıyla İslamcılığın yeniden canlanışına tanıklık edilmiştir.

sahneye çıkışıyla birlikte bu uygulamayı benimseyen ya da tehlikeli olarak algılayan iki tarafın da ideolojik tavrını belirleyen bir simge durumuna dönüştüğü söylenebilir.

Cemal Kutay’ın Türkçe ibadetle ilgili tartışmalar üzerine yayınlanan kitabının Türk milleti ile ayrılmaz bir bütün olan dinin millileştirme politikalarıyla araçsallaştırılmaya çalışıldığını belirterek Kuran’ın ilahiliğini tartışmaya açan Tarihi İslamiyet gibi kaynaklara ve Dozy gibi şahsiyetlere atıfta bulunarak dinin Arapların tekelinden çıkarılması gerektiği iddialarıyla Türkçe ibadet politikasına destek vermiştir (Salihoğlu, 1988: 58). Diyanet ise 1997’de bu tartışmalar üzerine toplanarak Peygamberin bu şekilde bir uygulamasının olmadığını belirterek Kuran’ın manasının lafzi ile mündemiç olduğu dolayısıyla farklı bir dildeki karşılığının Kuran olmadığına vurgu yapmıştır. Ayrıca Kuran’ın anlaşılması adına tercüme edilmesinin gerekliliğinin altı çizilmekle beraber ibadetin gerçekleştirilmesi konusunda geçmişten farklı bir uygulamaya gidilmesinin neden olacağı muhtemel sorunlara dikkat çekilmiştir. (Salihoğlu, 1988: 70-71. Öte yandan uygulanmaya çalışılan bu politikalara kuramsal bir temel sağlamak üzere Fuat Köprülü başkanlığında İlahiyat Fakülteleri’ne yönelik müfredat hazırlanarak ibadet dilinin Türkçe olması gibi ciddi değişiklikler öne sürülmüş fakat toplumun bu konudaki direnci nedeniyle uygulamaya geçilememiştir (Tunçay, M. Tek Parti Yönetiminin Kurulması, 220)’den aktaran Kaplan, 1993: 124.

⁷⁴ Subaşı, 1960’larda dönemin dini yayıncılığı engellemeye yönelik yoğun baskısına rağmen İslami hassasiyete sahip kişilerden sadece Eşref Edip’in İslami bir yayın ortaya koyduğunu belirterek bunu dönemi açısından cesur bir girişim olarak değerlendirir (Subaşı, 2017: 73-74).

Fakat bu değişim dalgası, 1980’lerde Arap coğrafyasından gelen neoselefi etki ile İslam’ın siyasete ilişkin taleplerini gayri meşru (devrimci) yollarla ifade ettiği yer yer sosyalist yer yer de selefi tonlara sahip olan melez bir desene dönüşmüştür. Bu akım Kuran’a lafızcı bir tutumla yaklaşarak Kuran’daki hükümlerin ancak İslami bir devlette uygulanabileceğini ileri sürmüştür.

İslam’ın Tanrı, Resul dışında Ulu-l emre itaati emretmesine rağmen modern dönemde Batı’nın sömürgesi altındaki İslam ülkelerinin yöneticilerinin meşruiyetini sorunsallaştıran bir tutum benimsenmiştir. Oysaki Ulu’l- emrin tarihsel süreçteki gelişimine bakıldığında Peygamber ile sona eren risalet görevinin ardından yönetici vasfını (dünyevi liderliğin⁷⁵) kimin üstleneceğı sorunsalıyla birlikte gündeme geldiğı söylenebilir. Aslında siyasi bir temele sahip olduğı görülen hilafet tartışmalarının (M. S. Hatiboğlu, 2017a: 67-68), zamanla doktrinleşerek bir itikat meselesine dönüştüğü görülmektedir. Bu durumda Müslümanlardan her zümrenin dünyevi otoritesini meşrulaştırmak adına Kuran’dan kendisine referans bulmaya çalıştığı söylenebilir. Bu nedenle Kuran’ı anlama ve yorumlama yönelik faaliyetleri, dine yönelik manipölasyonlarının de-facto etkisinden bağımsız düşünebilmek imkansız hale gelmektedir.

Böylece Allah ve Resul’üne itaat konusunda görüş birliğı içinde olan Müslümanların “Ulül emre itaat” konusunda mezhepler arasında birbirinden farklı görüşler ortaya koyduğı söylenebilir. Örneğın Ehli Sünnet, ümmetin birlikteliğini sağlama adına “Ulül emre itaati” öngörmüştür. İslamcılar, yaygın bu kavramsallaştırmaya karşıt olarak yöneticinin zalim olduğı durumda kendisine itaat etmenin meşru olmayacağına ilişkin⁷⁶ nispeten daha az itibar edilmiş olan selefi yorumu tercih etmiştir. İslamcıların bu seçiminin, emperyalizmin fiili olarak etkisi altındaki İslam coğrafyasında Batı’nın yönetime getirdiğı yerli elit yöneticilerin meşruiyetinin sorgulanmasına neden olduğı söylenebilir. Böylece bu toplumlarda mevcut yönetimlere

⁷⁵ Sünni camiada İsfahan’ın bir tasnifi esas alınarak Peygamberin hem dünyevi hem uhrevi otoriteye sahip olduğuna yönelik bir sınıflandırma söz konusudur. Buna göre dünyevi liderlikten Şia “masum Ehlibeyt imamları”nı sufiler ise “mürşid”i anlamıştır. Reşid Rıza ve Mevdudi ise peygamberden sonra otoritenin “bilgin, düşünürler ve kanaat önderleri, siyasi liderler, bürokratlar, mahkemedeki yargıçlar, aşiret liderleri, sivil toplum örgütlerine başkanlık edenler, büyük işadamları”nı anlamıştır. Esed, otorite olarak “kendilerine otorite emanet edilmiş kimseler”i kastettiğini algılamaktadır. Şafi olan Razi’ye ait tanımlama ise içlerinde belki de en ilginç olanı olarak nitelendirilebilir. “Usulü fıkıh kitaplarında ehli hal vel- akd olarak dillendirilen icma ehline tekabül etmektedir. İman ehli fıkıh alimlerinden müteşekkıl olup kelimcılar, muhaddisler ve müfessirler bu kapsamın dışında yer almaktadır. Çünkü emirler ve yasaklar konusunda söz söyleme yetkisi yalnızca bu zümreye aittir” (M. Öztürk, 2014b: 80).

⁷⁶ Allah ve Resul’ünden sonra yer alan “Ulu’l- emre itaat”e ilişkin kayıt getirilerek kararın tevhit dolayısıyla Kuran ve sünnet ile çelişmesi durumunda itaat edilemeyeceğine ve şura gibi süreçlerin devreye konulmasına ilişkin bkz. Abduh ve Rıza, 1996: 110-119.

ilişkin ortaya çıkan bu güvensizlik yönetimleri tehdit edecek direnişleri başlatmıştır. Batılılar İslam'ın yönetime ilişkin bu talebini yerel elitler aracılığıyla uygulanan meşru yönetimlerin meşruiyetini sarsacağından endişe ettiği için bu durumu İslam'a ilişkin olumsuz atıflarla yüklü “siyasal İslam” kavramıyla ifade etmiştir.

Görüldüğü gibi İslam dünyasında dine ilişkin gelenekselden farklı algıların ortaya çıkardığı bu “siyasi bagaj” ve onunla ilişkili pek çok sorunun, çeviriler yoluyla 1980’lerde Türkiye’ye taşındığı görülmektedir. Aslına bakıldığında Türkiye’nin o gün içerisinde geçtiği siyasi süreçler (sağ-sol kutuplaşmaları) bu literatüre kültürel açıdan bir yakınlık oluştururken içeriğin yeni bir toplumsal meşruiyet zemini bulmasına da katkıda bulunmaktadır. Bilindiği üzere Cumhuriyet tarihi boyunca toplumda önemli bir referans değerine sahip din ile yeni dahil edilmek istenene ulus birlikteliği (milliyetçilik) arasında organik bir bağ kurmaya çalışılmıştır. Fakat bugüne kadar milliyetçiliğin bir harç olarak bir arada tuttuğu birbirinden farklı geleneksel desenlerden biri olarak İslamcılık da diğerleri gibi İslam dünyasındaki bu fikri hareketlerin etkisiyle kendi kök değerlerine yeniden kavuşma olanağı bularak milliyetçi ana gövdeden ayrılmıştır. Böylece Türkiye realitesinde İslamcı bir çevreden bahsetmek mümkün olabilmektedir.

Türkiye’de yaşanan bu süreçleri, dünyadaki değişimlerden bağımsız okumak mümkün değildir. Nitekim Rusya’daki devrimci etki 1980’lerde Türk toplumunu “sağcı-solcu” şeklinde kutuplaştırarak düzene yönelik bir tehdide dönüşmesinde etkili olmaktadır. Bu durumun İslami müktesebata sahip çıkanlar ile modern durumu benimseyenler arasında toplumsal bellekte etkileri hala devam eden ciddi sonuçları olmuştur. İslamcılığın katı bir tutum içerisine girerek mevcut olana büyük bir tepkisellik geliştirmesinde de bu tarihsel arka planın önemli bir payı olduğundan söz etmek mümkündür.

Var olan kalıpları sorgulayan İslamcılar, modern kavramları İslami terminolojiyle meşrulaştırarak kendilerine mal etmektedirler. İslam'ın içine düştüğü “meşruiyet krizi”nden kurtulma adına başvurulmuş bu girişim, Müslüman bir toplumda dinin başta yönetim olmak üzere hayatın her alanını düzenlemesi gerektiğine ilişkin bir sava dayanmaktadır. Buna göre Kuran'ın modern devletteki anayasaya karşılık olarak kullanımı, modernitenin İslamcılık üzerindeki etkisini göstermesinin yanı sıra dünyaya ilişkin düzenlemeleri Kuran'ın referansı ile yapma gerekliliğine ilişkin de bir vurgu taşımaktadır. Fakat burada Kuran'ın uygulanmasından kastın yoruma kapalı teolojik (lafzi) bir okuma tarzı olacağı unutulmamalıdır.

Fakat söylemin yönetime dair adeta teokrasiyi çağrıştıran bu ifadeleri, seküler devlet için bir tehdit olarak algılanmış ve buna yönelik Cumhuriyet'ten bu yana var olan reflektler, "şeriat getirilmeye çalışılıyor, laiklik elden gidiyor" gibi retoriklerle yeniden dolaşıma sokulmuştur. Osmanlı'nın son dönemlerinden itibaren dinin ilerlemeye engel olup olmadığına yönelik tartışmalar, dozu zaman zaman farklılaşsa da modern Türkiye'de varlığını korumaya devam eden spe ulasyona her zaman teşne bir damarı temsil etmektedir. Siyasi iradelerin zaman zaman kullandığı bu argüman, Batı'nın kiliseden (din)  zg rleşmesine benzer şekilde rejimin İşlam'dan özgürleşme konusundaki taleplerini yansıtacak bir kavramsallaştırma içinde Türk modernleşmesine armağan edilmiştir. Buna göre din "geçmişi yeniden getirmeyi amaçlayan buna karşıt modern değerlerle uzlaşmayan karşıt bir söylemi (irtica⁷⁷)  retmektedir. 1980'lerde yaşanan siyasi bloklaşmalar ile Türkiye'nin yeni siyasi zihniyet haritasında iyice görünürlük kazanan İşlamcı söylem, yukarıda betimlenmeye çalışılan şablonların yardımıyla devletin din ile ilgili sahip olduğu algıya meşruiyet kazandıracak bir çerçeveye bürünmüştür.

 atısı büyük oranda Cumhuriyet döneminde çizilmiş olan genellikle geleneğe ilişkin (yanlış kader algısı, çalışma) olumsuz yorumların  ne çıktığı İşlamcılık'ta, 1980'lerden itibaren siyasi vurguların⁷⁸ ağırlık kazandı ından bahsedilebilir. Bu durumun Kuran'a ilişkin algıyı da bu kavramsallaştırmalar doğrultusunda yeniden şekillendirdiği görülmektedir. Buna göre gelenekselden farklı Kuran'ın "anlamı"nı  ne çıkaran okuma biçimleri ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri olarak meal, tarihsel serencamı itibarıyla Arap olmayan toplumların Kuran'la iletişim biçimi olmasının dışında günümüzde bireylerin Kuran'a kendi ana dilinde ulaşılabilme imk nı veren ve böylece ulus kimliğinin pekiştirilmesine katkıda bulunan yepyeni bir fenomene dönüşmüştür.

Fakat kitlesel anlamda gelenekselden farklı bir Kuran anlayışının gündeme gelmesi, "mealcilik" aracılığı ile olmuştur. Mealcilik, 1970'lerde içlerinde o dönem Mehmet Paçacı gibi Ankara İlahiyat öğrencilerinden pek çok tanınmış   renci ve hocaların⁷⁹ eşliğinde ilahiyat bilimleri dışında müzakereli olarak meal okuması da yapan

77 İrtica kelimesinin Batılı l gatlerde bariz bir şekilde din ile ilişkilendirildiği görülmektedir. Buna ilişkin bir çalışma için bkz:  z elik, 1984: 20- 21.

78 Cizre (1999: 95-96).

79 Mealcili i, o dönemin etkili ismi Kelleci üzerinden takip etmek mümkündür: "Geçmişte şurda bir enstitümüz (Ankara Bilgi Vakfı) vardı 33 senedir beri devam etti. İlim dalları vardı. Orada yetiştirdi imiz isimler kızları  niversite okumasına katkıda bulundu. Mehmet Paçacı Vatikan büyükelçisi, bizim buradan mezun, 500 tane kız, 500 tane erkek Kuran Arapçası   retti kendilerine, uluslararası Kuran araştırmaları da verdi. İlim dalları var, var bunlar, imam hatip okullarını bitirmişler ben bunları ( arptım). Biz Ankara Palas'ta Kuran anlaşılır diye bir konferans verdik Fizilal'in 16 cildi ile ilgili. Biz orda 1975'te Ankara Palasta anlattık, millet etkilendi. Ben 1976'da Adana'ya gittim. Halil

bir topluluğu ifade etmektedir. Özellikle meale ilişkin ilgileri diğer topluluklardan ayırt edilmelerinde etkili olmuştur. Grubun doğrudan belli bir meal yerine o dönemde yaygın olan mealler ağırlık verdikleri söylenebilir. Mealcilerin Kuran ile geçmişten farklı bir ilişki biçimi geliştirmesi ve doğrudan Kuran’a gitmeleri toplumu alışkın olmadığı bu durum karşısında endişelendirmiştir. Kendileri ise meale sadece Arapça bilmedikleri için yöneldiğini iddia etmektedirler. Toplumun din ya da ibadet dilinin Türkçeleştirilmesine ilişkin tepkisinden de anlaşılacağı gibi, meale salt olarak “Kuran’ı anlama” gibi bir yararlılıktan öte farklı anlamlar yüklenmektedir. Bu anlamda “meal”, geçmiş “tefsir geleneği”nden kopuşu simgeleyen modern bir olguyu temsil etmektedir. Mealciliğe gösterilen bu olumsuz tavrın mealin sunduğu değişime hazırlıklı olunmamasından kaynaklandığı ileri sürülebilir. Nitekim 1980’li yıllardan sonra Kuran okumada değişik teknolojilerin kullanımı, Kuran ile daha bireysel bir şekilde buluşmaya imkân vermiştir. Mealın getirdiği değişimi toplumsal olarak kabul etmedeki bu zorluk, meale mesafeli pek çok kesimin yaklaşımında da görülmektedir. Fakat zaman içerisinde mealın tarikat ve cemaatler de dahil olmak üzere toplumun büyük bir kesimi tarafından kabul gördüğü belirtilmelidir. Bunlardan hareketle günümüzde mealın Kuran’ın anlaşılmasında ciddi bir başvuru kaynağı haline geldiğini söylemek mümkündür.

Görüldüğü gibi İslamcılığın başta Kuran olmak üzere pek çok konuya getirdiği yeni bakışın siyasi alandaki yansımaları, bahsedilen coğrafyalardan İslam’ın yönetime icbari olarak getirilmesi yönündeki “talebin” Türkiye’ye doğrudan aktarılma ve uygulanmasından kaynaklanmaktadır. Fakat 28 Şubat sürecinde İslami kesime verilen gözdağının ardından muhafazakâr iktidarın laiklikle uyumlu politikalarının da etkisiyle İslamcılık’ın siyasete yönelik söylemlerinden büyük ölçüde vazgeçtiği söylenebilir. Aynı zamanda bu durum katılımcıların ifadelerinden de anlaşıldığı kadarıyla İslamcılar için geçmişte oldukça anlamlı olan İslami devlet mitinin gerçekleşmesi mümkün olmayacak şekilde rafa kaldırıldığına işaret etmektedir. Buna göre katılımcıların gençlik dönemlerine rastgelen İslami devlet retoriği, onlar için gençlik heyecanının geçip gündelik hayata (iş, aile, evlilik gibi toplumsal gerçeklikle karşılaşıldığında) adapte olmaları ile beraber etkisini kaybettiği söylenebilir.

Öte yandan irtica söylemlerinin gündemde olduğu bu 90’lı yıllarda⁸⁰, dini hassasiyetlere sahip kişilerin Cumhuriyet’in kendilerine sağladığı avantajları kullanarak modern eğitim almaları üzerine giderek toplumsal hayatta görünürlük kazanmaları

İbo oraya geldi Adana’da Kuran anlaşılсын diye. İstanbul ayağı da bizi takip etmişler.” Soyalan, Ankara’daki Kalem dergisi çevresindeki ekip dışında Adana, Balıkesir gibi illerde meal okumak için bir araya gelmiş topluluklar olduğundan ilerleyen zamanlarda haberdar olduklarından söz etmiştir.

⁸⁰ Dönemin irtica söylemleriyle nasıl politize olduğuna ilişkin bir resim için bkz. Bulaç, 1991: 101- 141.

rejimin yoğun takibinde etkili olmuştur. Böylece İslamcılar hem kendi çevrelerinden büyük ölçüde farklılaşmış hem de seküler çevrelerle benzer haklara sahip olmuşlardır. Taşranın merkeze taşmasının sinyalleri olarak görülebilecek bu gelişmeler, seküler çevreleri ve devletin kurucu unsurlarını buna karşı önlem almaya sevk etmiştir. Bu konuda medya ideolojik bir propaganda unsuru olarak devreye sokularak özellikle Suudi Arabistan'a ait görseller üzerinden İslamcı kesim olumsuz bir kurgu içerisinde gösterilmeye çalışılmıştır. İslam'a atfedilen bu göstergelerle ileriye yönelik projeksiyonlar yapılarak toplumu bahsedilen ülkelerdeki gibi bir gelecek beklediği uyarısında bulunulmuş böylece rejimin tehlikede olduğu algısı yaratılmaya çalışılmıştır. "Postmodern darbe" olarak literatüre geçen bu manipülasyon, devletin demokratik olmayan yöntemlerle dindarlar tarafından ele geçirileceği iddiasına dayandırılmaktadır. Böylelikle iktidara talip olan İslamcı kesimin tasfiyesine uygun bu senaryonun sahnelenmesi, İslamcıların uzun müddet toparlanamayacağı bir mağduriyete neden olmuştur. Dinin ilkelik gibi göstergelerle ilişkilendirilerek bu şekilde örselenmesi karşısında muhafazakar kesim, İslamcı kökenden gelen Ak Parti'yi iktidara taşımıştır. Ak Parti, İslamcılardan farklı bir tutum izleyerek laikliğe dindarların da istifade edebileceği bir referans olarak bakarak modern değerlerle uyumlu bir politika izlemiştir. İktidarın özgürlüklerin önündeki engelleri kaldırma konusundaki girişimleri İslamcı kesimin dini kimliklerini daha rahat ifade edebilmesine neden olmuştur. Özellikle kamuda başörtüsüne yönelik kısıtlamalar, muhafazakâr iktidarın sağladığı özgürlük ortamı ile nispeten aşılmaya çalışılmıştır. Laikliğin tüm inançlara sağladığı eşitlik vurgusu üzerinden kamusal alanda başörtüsü serbestliğine giden yol açılmıştır.

Anlaşılabileceği üzere Kuran İslamı'nın neşet ettiği çevre, böyle bir sosyolojik arka plana sahiptir. Günümüzde Ak Parti'nin, muhafazakarlık ile İslamcı söylemden büyük ölçüde uzaklaşması Kuran İslamı'nın demokratik bir söyleme evrilmesi anlamına gelirken İslamcı bagajdan kalma yükler ile de tarihi bir hesaplaşmaya gireceği anlaşılmaktadır. Bu nedenle katılımcıların İslamcılık ile ilişkilendirilme söz konusu olduğunda bu duyarlılıklarının yeniden devreye girdiği söylenebilir.

Toplumu 28 Şubata hazırlayan şartlar, devletin laiklikle uyumlu bir din yorumuna meşruiyet sağlama çabası olarak nitelendirilebilir. Bu anlamda 90'lar ile birlikte İslamcılığın makas değiştirip modern referans kaynaklarıyla uyumlu doğrusal bir yol izlediği söylenebilir.

Nitekim Baljon (1994: 154)'un belirttiği gibi günümüzde Kuran tefsirinin gündelik olaylara göre şekil alan pragmatik bir hat takip ettiği ileri sürülmektedir.

Kuran'ın temel mesajı insanı hidayete erdirmek olduğundan insanı öncelemektedir. Buna göre insan, tüm Kuran söylemlerini ciddiyetle düşünür ve sadece söylemi ile uyumlu olanları seçer. Günümüzde kişiler modern çağın hissiyatı ile uyumlu olan yorumları dikkate alma eğilimindedir.

Nitekim Baljon'un betimlediği bu yönelişi, televizyonun yaygınlaştığı 1990'larla birlikte aktüel konuların yer aldığı ekranda dinin de diğerlerinden farksız bir eğlence unsuruna dönüşmesi, medyada yeni din adamı tipolojileri üzerinden takip etmek mümkündür. Bunlardan İlahiyatçı Yaşar Nuri Öztürk, dini televizyonda seküler bir tarzda sunan ilk “televaiz”lerden biri olması hasebiyle özellikle zikredilmeyi hak etmektedir. Kendisi izleyicilerin dönemin malum refleksleriyle uyuşan rasyonel bir din anlatımı ortaya koymuştur. Aslında cumhuriyetin dini hurafeden temizlediğini iddia etmesine rağmen kendi meşruiyetini tahkim etmek için yaygın medya araçlarıyla seküler forma uygun bu tür mitler ürettiği söylenebilir. Fakat Öztürk'ün kamusal alana taşıdığı bu seküler din yorumunu seçkin kesimin dışında geniş halk kitlelerinin sahiplendiği söylenemez. Nitekim Özcan'ın Y.N. Öztürk'ü “seküler mistik” olarak adlandırması da Öztürk'ün yaygın din algısıyla büyük ölçüde çatışan seküler yorumu tekrar üretmesiyle ilişkili olduğu söylenebilir (Özcan, 2000: 54'den aktaran Eith, 2013: 25).⁸¹

Modern yorumlar sonucu Müslümanların İslam'ın yeryüzünde hakim olacağına ilişkin teolojik evren anlayışından bu şekilde uzaklaşması, Müslümanlara seküler ortamın kendine özgü evrenine uygun davranmanın dışında seçenek bırakmamaktadır. Buna göre dinin dünyadaki etkinliği sınırlandırılarak (büyüden arındırılarak) ortaya konan bu yeni evren tasarımı, düalist bir ayrım (sivil kamusal alan vb.) insanın insanla ilişkisi içinde yer aldığı yatay bir ilişki söz konusudur. Böylelikle kamusal alanda kutsala dair temsiller büyük ölçüde sınırlandırılırken dinin ise sadece özel alana, mahremiyete indirgenmiş bir spirüel şeklinde yaşamasına⁸² imkan tanınmaktadır. Bir başka deyişle teolojik bakış açısını yitirmiş olan modern dünyada dinin kurumsallığı ve dini ritüellere katılım açısından görünürliğünde büyük bir düşüş yaşanırken bireysel dindarlığa talebin giderek arttığı söylenebilir (Davie, 1990: 455).

⁸¹ Mustafa Öztürk (2014a: 207) de Yaşar Nuri'nin mealcilerden farklı olarak değerlendirilmesinde hitap ettiği kesim açısından farklılaşmasını neden göstermektedir. Buna göre Kuran'ın anlaşılmasında gelenek ile bir şekilde irtibat içerisinde olan kesime hitap eden mealcilere karşılık Yaşar Nuri Öztürk'ün içinde bulunduğu seküler yaşam tarzına uygun olan bir din yorumunu benimsemiş laik kesime hitap ettiğini belirtmektedir.

⁸² Özellikle Anglosakson tipi sekülerizm dine sınırlı da olsa “maneviyat” düzeyinde bir alan tanımaktadır (Bardakoğlu, 2010: 49; Bardakoğlu, 2009: 11).

Modernleşme adı altında yeni değerler, İslam ülkelerine teşmil edilirken Kuran ile ilişkisinin de bu yeni paradigmaya göre yeniden tanzim edildiği gözlemlenmektedir. Buna göre geçmişte Kuran'ın Vehhabilik örneği üzerinden literal okunuşuna⁸³ tanıklık edilirken bugün modern durumla uyumlu bir atıf çerçevesi içinde bireysel okumaların ağırlık kazandığından söz edilmektedir.

Bireysel okumalar, kişinin Kuran'dan dilediği şekilde yorum yapabilmesine izin veren bir özgürlük alanını ifade etmektedir. Fakat bu alanın bireyin salt kendisinin tercihinine bırakılmış olmaktan çok çeşitli baskı araçları tarafından kuşatılmış olduğu söylenebilir. Devlet, medya gibi aygıtları kullanarak kamusal alanı resmi din politikasına göre şekillendirmektedir. Örneğin, 1990'larda televaizliğin çarpıcı bir örneğini sergileyen Yaşar Nuri Öztürk, devletin laiklikle ilgili politikalarına uygun bir din yorumu adına modern pek çok kavrama Kuran'dan karşılıklar bulmaya çalışmıştır. Kendisi Kuran'daki ilahi dayanaklara sahip bu karşılıkları bilimin doğrularını meşrulaştıracak bir kullanım içinde farklılaştırmaktadır.⁸⁴

Yaşar Nuri Öztürk, modernitenin evrenselliğe ilişkin vurgusuna benzer şekilde Kuran'ın tüm zamanlara hitap ettiği saikinden hareketle evrenselci bir yaklaşım benimsemiştir. Modern durumun meşrulaştırılmasına katkıda bulunan bu yaklaşım ilk dönem muhataplarının Kuran'ı nasıl anladığına ilişkin (rivayetlerden genellikle yararlanmama) bağlamı dikkate almaması nedeniyle eleştirilmektedir.

Evrenselci yaklaşımın benimsediği teolojik evren anlayışının yerine modern dönemde “insan”ın merkezde olduğu anlayışın gündeme gelmesi, zaman ve mekanı insan öznesinin bir inşası olarak ele alan bir okumayı gerekli kılmaktadır. Bu anlayış kutsal metinleri öncelikle bir tarih, sosyal bağlam içinde okumayı teklif etmektedir. Kuran'ın da bu şekilde yorumlanabileceği düşüncesi Fazlurrahman tarafından uygulanmış, Türkiye’de ise bu düşünce 1990'larda ancak etkili olmuştur.

“Tarihsellik” ilk kez modern kaynaklara (literatüre) ulaşabilme, modern dini hareketleri takip etme için gerekli bilgi ve donanımına sahip olan İlahiyat çevresi tarafından dile getirilmiştir. Kuran'a ilişkin vurgusu ile öne çıkan bu fenomenin gündeme getirildiği ilk zamanlarda Türk muhataba yabancı olması nedeniyle tartışmanın “tarihselliğin neliği” etrafında ilerlediği söylenebilir. 1990'lardan sonra ise

⁸³ Geleneğe özgü bir evreni çağrıştıran lafızcılığın 1980'lerde çeviri dalgasıyla özellikle siyaset alanında geçici bir süre yeniden etkili olduğundan söz edilebilir (Ahmed, 1999: 233).

⁸⁴ Örneğin, insan, Tanrı, evrene dair pek çok varlığı derinlemesine anlama ifadesi olan “Oku” emrini, Öztürk kutsal kitaplar dahil olmak üzere her türlü yazılı belgeye iman şekline dönüştürerek aslında iman esaslarına dahil ettiği “bilime iman” ifadesi ile bilime meşruiyet kazandırmaya çalıştığı anlaşılmaktadır (Y.N. Öztürk, 2013: 1).

tarihselliğin meşruiyeti ile ilgili bu konulardan ziyade “Kuran metninin mevsukiyeti, lafız ve anlam açısından ilahiliği” gibi konular üzerine yoğunlaşıldığından söz edilebilir. Tarihsellik üzerine yaşanan yoğun tartışmalar İlahiyat’ta zihni anlamdaki ayrışmaları derinleştirmesine rağmen 1990’lardaki dindarlar için baskıcı ortam düşünüldüğünde entelektüel açıdan bereketli çıktılara dönüşen bu çabaların kaos dönemlerinin kendine özgü fikri çeşitliliğini beraberinde getirdiği ileri sürülebilir. Buna karşılık günümüzde geçmişe oranla dindarların artan refahının İlahiyat’ta üretilen bilgiye olumsuz yansıdığı öngörülebilir.⁸⁵ Bu anlamda son bulan tarihselcilikle ilgili tartışmaların son zamanlarda Mustafa Öztürk’le birlikte yeniden arttığı görülmektedir. Tartışmanın, ağırlıklı olarak Ehli Sünnet savunucuları tarafından kaygan bir zemine çekilmesi nedeniyle bugün itibarıyla geçmişteki nitelikli çabanın yerini ilmi seviyenin giderek düştüğü bir polemige bıraktığı söylenebilir. Öztürk’ün bu çıkışları, kendisini Sünni bir teolojiye dayandıran Diyanet’in zaman zaman uyarılarına maruz kalmaktadır.⁸⁶

1.7. KURAN İSLAMI SÖYLEMİNİN ETKİLENDİĞİ KAYNAKLAR

1.7.1. Oryantalizm

Batı emperyalizmine kültürel olarak destek sağlayan oryantalizm, Batı’nın fili sömürüsü altındaki bu coğrafyaları tanıma ve onu amaçları doğrultusunda yönetme hedeflerine hizmet etmektedir. Bu açıdan önemli bir yere sahip olan oryantalist literatür, başta Hindistan olmak üzere Batı’nın sömürüsüne maruz kalmış olan pek çok ülkede etkili olmuştur. Bu literatürden söz edildiğinde akla doğrudan Türkiye’deki Modernist İslamcılarını etkileyen Paret, Goldzhier gibi isimler gelmektedir.

⁸⁵ Nitekim bugün İlahiyat camiasının suskunluğuna rağmen 1990’larda bu çevrenin tarihselcilik tartışmalarıyla ilmi açıdan hayli ciddi bir müzakere ortamına sahne olması ve ilgili tartışmalar için bkz. Özsoy, 2015: 100.

⁸⁶ Öztürk’ün yazdığı (Öztürk, 15 Aralık 2018) yazının ardından Diyanet tarafından (DİB, 19 Aralık 2018) bir açıklama yapılmış, kendisine göndermede bulunularak Kuran’ın mahiyetine ilişkin yorumunun genel kaniya aykırı olduğu ifadesine yer verilmiştir. Ehli Sünnet’i savunduklarını iddia edenlerin de Diyanet’in Öztürk’ün görüşleri konusundaki açıklamalarını destekler görünmektedir (Dünya Bülteni, 22.12.2018).

Öztürk’ün Diyanet tarafından verilmek istenen “ayar”ın ardından yayınladığı “Din Anlatmak mı yoksa...” adlı yazısında Diyanet’i bu şekilde bir açıklamaya sevk eden iradenin arka planına dikkat çekmekte ve kendisini hedef tahtasına koyan Ehli sünnet savunucularına yönelik eleştirilerini dile getirmektedir (Öztürk, 21.12.2018). “Zira bugünkü dinî gruplar arasında kavga, gürültü, tezvirat had safhadadır. Herkes birbirine had bildirme ve muhalifini bertaraf etme arzusundadır. Bir kişinin dinî görüş ve düşünceleri belli bir grup tarafından tasvip edilmediğinde, söz konusu kişi için beddua ve lanet seanslarına başlanmaktadır. Ardından siyasi ve idari mercilere şikâyetler yağdırarak görevden el çekirme gibi alçakça yollara başvurulmaktadır. Üstelik bütün bunlar gözünü sevdiğim cemaatçi mankurt Müslümanlığı adına yapılmaktadır” <https://www.karar.com/yazarlar/mustafa-ozturk/din-anlatmak-mi-yoksa-8744>.

Müslümanlar başlangıçta bu yayınlara tereddütlü yaklaşırken oryantalizmin dönüşümü ve oryantalist kaynaklara yaklaşımın değişimiyle beraber onların bu literatürle kurdukları ilişki de zaman içinde değişim göstermiştir (Yücel, 2013: 29). Öte yandan genel itibarıyla bu yayınların, Batı'nın kurguladığı Doğu resmine⁸⁷ meşruiyet sağlayan bir çerçeveye sahip olduğu söylenebilir (Çaycı, 2015: 31-32).

Bunun tersine İslami kaynaklara oryantalizmin çizdiği çerçeve dışından bakma cesareti bulan oryantalistler olduğu da unutulmamalıdır. Onlar arasında İslam medeniyetinin bilimsel bilgi birikimine yaptığı katkıları görmezden gelmeyen sağduyulu kişilerin varlığından da söz etmek gerekir (Güven, 2014: 124). Nitekim bunlardan biri olan Hodgson, oryantalist malzemenin İslam'ın aleyhinde kullanılmasından duyduğu rahatsızlığı⁸⁸ belirtmektedir. Ayrıca Batı dışında yaşanan tecrübeyi önemsemesinin oryantalizm ile hesaplaşma içerisinde olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda kendisi bugüne kadar farklı milletleri bünyesine katmış olan İslam toplumunun senkretik bir yapı arz ettiğini, bu açıdan İslam'ın oryantalizmin dar kalıpları içerisinde ele alınamayacağını belirterek İslam'ı Avrupamerkezci bakış ile Ortadoğu'ya hapsetmek yerine dünya tarihi bağlamında ele alınması gerektiğine dikkat çekmektedir (Hodgson, 2001: 11-12).

Bilindiği üzere oryantalist çerçeve çoğu sömürge olan Müslüman toplumda seküler değerler yerel yöneticilerle işbirliği içinde aktarılmaktadır. Bu anlamda Baljon, pozitivizmin İslam toplumunda yarattığı anlam krizini aşmanın yollarını arama konusunda entelektüellerin önemine değinmiş, onların toplumu hem Batı'da üretilen bilgi hem de Müslüman alimlere örnek bir çalışmanın nasıl yapılacağı konusunda bilgilendirici (Müslümanların önceki birikiminden habersiz görünmeleri, geçmiş çalışmaların iyileştirilmesi) bir rol üstlendiğine işaret etmiştir (Baljon, 1994: 154). Nitekim Türkiye'de Cumhuriyet entelijansıyası da toplumun Batı ile ilişki kurabileceği rasyonel bir din yorumuna referans olması için oryantalist kaynaklardan yararlanma yoluna gitmiştir.

Oryantalist kaynaklarla ilk kez tanışan bu elitler dışında 1980'lerde Müslüman coğrafyadan gelen çeviri hareketleriyle İslamcı çerçeveyi benimseyen sivil kesimlerin

⁸⁷ Bu tasvir, Batı'nın kendisine göre ikincil olarak kurguladığı Doğu'yu kadına özgü imgelerle betimleyerek Batı'nın Doğu üzerindeki hakimiyetini meşrulaştıracak ve devam ettirecek bir çerçeve sağlamaktadır. Kitapta yer verilen Doğu'ya ilişkin görsellerde bu algıyı açıkça yansıtır karelere rastlamak mümkündür (Çaycı, 2015: 193-194).

⁸⁸ Hodgson, Edward Said 'in oryantalizm konusundaki görüşlerine katılarak Batı'nın kendisini özcü bir şekilde diğer milletlerden ayrı bir yerde konumlandırarak Doğu'ya ilişkin tahakkümünü meşrulaştırmak için başvurduğu oryantalizmin Batı'nın gelişimine katkısı olan İslam'ın etkilerini gizleyen bir araca dönüştüğünü belirtir (Hodgson, 2001: 17-19).

de “emperyal enformasyon akışına” dahil olduğu söylenebilir. Öte yandan Batılı kaynaklara nüfuz etme konusundaki yeterliliği açısından İlahiyat Fakülteleri’nin öteden beri bu kaynaklarla var olan ilişkisi bilinmekle beraber özellikle 1990’larda Ankara İlahiyat Fakültesi’nde gündeme gelen “Tarihselcilik Tartışmaları” ile bu etkileşimin daha da arttığından bahsedilebilir. Bu kaynaklara özel bir anlam atfeden dönemin mealcilerinin Bilgi Vakfı aracılığıyla yayınlanan Rudi Paret, Watt çevirilerine olan yoğun ilgisinden de söz etmek gerekir. Benzer şekilde modern yorumları yakından takip eden tarihselci akımın da özellikle Ankara İlahiyat merkezli olmak üzere bu literatüre ciddi desteğinden söz edilebilir.⁸⁹ Bunun yanı sıra İslamiyat Dergisi’nin de bu literatürle ilişki kurmada ciddi katkıları söz konusudur. Günümüzde “Ankara Okulu”nun tarihselciliği konu alan yayınlarıyla bu alana ilginin devam ettiği söylenebilir.

1.7.2. Türkiye’de İslami Hareketin Etkileri

Ara dönemler boyunca devletin dine yönelik müdahaleleri ile uzunca bir süre kesintiye uğramış olan İslami duyarlılık, 1970’lerden sonra baskının yavaş yavaş azalmasıyla birlikte İslamcı yayıncılık⁹⁰ şeklinde neşet etmiştir. Bunlar arasında daha geç dönem olmasına rağmen Kuran İslamı için önemli sayılabilecek olan İktibas dergisinden söz edilebilir. Bu dergi dönemin dine yönelik baskıcı ortamının izlerini yansıtan bir dile sahiptir. Kavramsal çerçevesi büyük ölçüde 1980’lerdeki Kuran üzerine kavramsallaştırmalarla (tevhit, şirk) belirlenen dergi, içinde bulunan laik düzenle bu terimler aracılığıyla ilişki kurmaktadır. Kurucusu Ercüment Özkan’dan sonra toplumun yaşadığı muhafazakâr dönüşümün de etkisiyle nüfuz ve kitlesini büyük ölçüde yitirmiş olan dergi, dijital yayıncılığa⁹¹ geçerek varlığını bu mecra üzerinden sürdürmeye çalışmaktadır. Ayrıca Ankara’daki kurucu İktibas’tan farklı olarak Kayseri’de bu geleneğin takipçisi olduğunu iddia eden “İktibas Çizgisi”nden de bahsetmek gerekir. Fakat Özkan’ın her ikisi için de etkili kurucu bir figür olmayı sürdürdüğü söylenebilir.

⁸⁹ Mealci ya da tarihselci çevrenin bahsedilen katkıları şu şekilde sıralanabilir: Paret, 1995; Watt, 1995.

⁹⁰ İslami yayıncılığın Cumhuriyet döneminden itibaren tarihsel süreçteki serencamı için bkz. Subaşı, 2017: 84-87. Subaşı kendi öznel tanıklığından hareketle 1980’ler kuşağının muhayyilesinde derin izler bırakan İslamcı kimliğin şekillenmesinde etkili olan yerli ve yabancı pek çok isme yer verdiği kitap dikkatle takip edildiğinde İslamcı kuşağın dünyayı hangi kitaplar eşliğinde kavradığına ilişkin bir fikir edinilebilir. Geçmişte bilgiyle kurulan ilişkinin niteliği hakkında da bir çerçeve sağlayan kitaptan hareketle dönemin siyasi koşullarının belirlediği İslamcı yönelimlerin siyasi rejim için nasıl tehdit olarak görüldüğü üzerinden siyasi tarihe ilişkin bir değerlendirmeye ulaşmak mümkündür. Böylece kitaplarla edinilen dünya bilgisinin içinden geçilen süreçlerin belirlediği siyasi çerçevesinden ayrı düşünülememesi gerektiği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bkz. Subaşı, 2016: 73-79, 152.

⁹¹ 1980’lerden beri yayın hayatına devam eden köklü bir dergi olan İktibas dergisi için bkz. <http://iktibasdergisi.com/> ve İktibas ile organik bir ilişkisi olmamakla birlikte Kayseri’de bu geleneğin takipçisi olduğunu iddia eden İktibas Çizgisi için bkz. <http://www.iktibascizgisi.com/>.

İktibas Çizgisinin kemik kadrosunu oluşturan yazarlardan biri olan Hüseyin Bülbül, İslamcılıkla ilişkilerini İslam'ın yönetime gelebilmesinin yolunu demokratik yollara başvurmada görmenin ardından gözden geçirmeye başladıklarını belirtmektedir. Nitekim günümüzde İslamcı kökenden gelen iktidarın laiklikle uyumlu bir politika İslamcı yayından bahsedildiğinde akla gelen bir diğer dergi Haksöz'dür. Haksöz, Hamza Türkmen, Kenan Alpay gibi isimlerin öne çıktığı toplumsal yönü ağır basan aktüel, İslamcı bir dergidir. Fakat İktibas'tan farklı olarak Haksöz'ün İslamcılığın dönüşümünü kabul ederek İslamcılığın yaşadığı iktidar deneyimini önemseydiği ve buna göre şekil almayı tercih ettiği söylenebilir. Haksöz, dolayısıyla geçmişte İslamcılık'ın savunduğu şekilde İslam'ın siyaset ve devlet ile ilişkili olarak dönüşümünden ziyade toplumsal bir değişimi öngörmektedir. Siyaset, toplum gibi konularda modernite ile büyük ölçüde benzeşen bir dile sahip olan dergi, retoriğini “hak, eşitlik, toplumsal adalet” gibi modern değerlerden almaktadır. Dergi, genellikle emperyalist güçlerin hâkimiyetindeki coğrafyalara ilişkin haberlere yer vererek yitik bu yerlerle aradaki en önemli bağı oluşturan “İslam”ın gelecek nesillere yeniden tanıtılmasını sağlamayı amaçlamaktadır. Görüldüğü gibi dergi, farklı milliyetlere sahip Müslümanlara yapılan haksızlıkların hamisi gibi görünmektedir. Son olarak “Suriyeli mültecilere duyulan rahatsızlık” konusunda da dergi devletin Suriye politikası⁹² ile uyumlu bir politika izlemiş olduğunu göstermiştir.

⁹² <https://www.Haksozhaber.Net/Bir-Provokasyonun-Anatomisi-Suriyeli-Muhacirlere-Destek-Eylemine-Yonelik-Saldiri-117117h.Htm>

1.8. TÜRKİYE’DE KURAN İSLAMI’NIN ŞEKİLLENME KALIPLARI

Tablo 2. Türkiye’de Kuran İslamı’nın Şekillenme Kalıpları

<i>İSLAMCI KURANCI</i>	<i>MODERN KURANCI (Evrenselci)</i>	<i>MODERNİST</i>
Hüseyin BÜLBÜL	Hamza TÜRKMEN*	Tuncer NAMLI
	Kenan ALPAY*	Şaban Ali DÜZGÜN
	M. Önal MENGÜŞOĞLU	Abdülaziz BAYINDIR
	Kemal KELLEÇİ	Caner TASLAMAN
	Atasoy MÜFTÜOĞLU*	Emre DORMAN
	Erhan AKTAŞ	Mehmet OKUYAN
		Mustafa İSLAMOĞLU
		İhsan ELİAÇIK**
		Ramazan KOYUNCU**
	MEALCİLER	TARİHSELÇİLER
	Süleyman KÖKSOY	Mustafa ÖZTÜRK
	Yaşar SOYALAN	İlhami GÜLER
		Hasan ELİK

Radikallik ve geleneksel hassasiyetler azalır, modern değerlerin kabulü artar.

Teoloji (salt Kuran) yerine felsefe gibi çeşitli bilimlerin tecrübesi önemsenir.

Not:

*Emperyalizm ve laiklik gibi modern kavramlara operasyonel tutumu devam etmektedir.

** Diğerlerinden farklı olarak Kuran’ı yorumlamada tarihsellikten de yararlanmaktadır.

Katılımcıların ayrışmaları açısından üç kategoriden söz edilebilir. Bunlardan ilki olan “İslamcı Kurancı”⁹³, Kuran’ı hüküm koyucu bir otorite olarak algılamakta ve Kuran’ın siyasete ilişkin bir düzenlemesi olduğunu iddia etmektedir. Bu yaklaşımın İslamcılık’ın özellikle İran devriminin etkisiyle yükselişe geçtiği 1980’lerde İslamcı söylem arayışları üzerinde ciddi bir hakimiyetinden söz edilebilir iken günümüzde bunun İktibas grubuyla sınırlı dolaşıma sahip olduğu ileri sürülebilir. Nitekim Müftüoğlu’nun modern ideolojilere ilişkin İslamcı bakışı sürdürmesine rağmen diğer konularda insanı önceleyen daha liberal görüşlere sahip olması kendisini “İslamcı Kurancı” çerçeveye dahil etmeyi zorlaştırmaktadır. Bu durum kategoriler arasında geçmişteki gibi katı ayrımlar kalmadığının da bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Diğer grubu ise Kuran metnini postmodern duruma özgü şekilde insanı öne çıkararak apolojik ve evrenselci bir tarzda yorumlayan nispeten diğerlerinden daha geniş bir kategoriye

⁹³ Bu kavramsallaştırma oluşturulurken Bayramoğlu (2006: 13)’nin araştırmasında yer verdiği “İslamcı-laik-ılımlı ve İslamcı-ılımlı-laik” kavramsallaştırmalarından yararlanılmıştır.

oluşturan “modern Kurancı”lar oluşturmaktadır. Son grupta ise Kuran’ı indiği tarihi bağlamdan hareketle yorumlayan “Modernistler yer almaktadır. Aynı zamanda bu grup “tarihselci görüş” olarak da bilinmektedir.

Tablo 3. İslam’a Dair Modern Arayışları Olan Dergilerin Sınıflandırılması

İSLAMCI KURANCI	MODERN KURANCI	MODERNİST
İKTİBAS	HAKSÖZ	MEALCİ PERSPEKTİF
	FECR	AYLIK DERGİ
	KUR’ANİ HAYAT	KALEM DERGİSİ
	KİTAP ve HİKMET	BİLGİ VAKFI YAYINLARI
		TARİHSEL PERSPEKTİF
		İSLAMİ ARAŞTIRMALAR
		İSLAMİYAT

İktibas Çizgisi Dergisi, Kayseri’de faaliyet gösteren derneğin bir yayınıdır. Dergide bölgesel ve küresel ölçekteki gelişmeler Müslümanlara yansıyan boyutları açısından teolojik bir gözle ele alınmaktadır. 28 Şubat’ın ardından dini yaşamın gelenekselcilik, mistisizm, ılımlı İslam gibi kitabi din algısına aykırı pek çok yorumun etkisi altına girdiğine dikkat çekilmektedir. Derginin din konusuna yaklaşımı, gelenek ve modern kavramları ele alış biçimlerinden anlaşılabilir. İktibas çizgisi (2006. 24-31) 2006 yılındaki sayısında Kırbaçoğlu’nun İslamiyat’ta yayınlanan makalesine yer vermiş, burada Kırbaçoğlu’nun İslam’ı, özü itibarıyla farklı bir paradigmanın ürünü olan laiklikle eşleştirme girişimini eleştirmiştir. Tarihselcilerin son zamanlarda ileri sürdüğü “sabit din dinamik şeriat” anlayışı konusunda ise Kuran’da her bir kavmin belli bir şeriat üzere geldiğinin ve bu hükümlerin şartların değişimine bağlı olmadığı belirtilerek bu yorumun modern duruma meşruiyet sağlayan bir din kurgusuna sahip olduğu ileri sürülmektedir. Bu anlamda toplumsal gerçekliğin meşrulaştırıcı fonksiyon üstlendiği günümüzde dinin buna uyarlanma durumunda kaldığı bir anlayışın hakim olduğu söylenebilir (İktibas, 2017: 12-14).

Haksöz dergisi de aktüel açıdan Müslüman dünyada yaşanan siyasî gelişmelere duyarlı bir çerçeveye sahiptir. İslamcı gelenekte önemli bir kırılmaya işaret eden 28 Şubatın başta kadınlar olmak üzere Müslümanlar üzerinde derin bir etki bıraktığına dair konu yayıncılığın hassas olduğu bir mevzuyu teşkil etmektedir. İslamcı hareketin dinamosu olarak kadının özgürlük mücadelesinde erkek özne tarafından yalnız

bırakıldığı belirtildiği gibi başörtüsüne meşruiyet sağlamak için meselenin salt insan hakları şeklinde ele alınmasını da eleştirmektedir (Haksöz, 2001: 36-38).

Kur'ani Hayat, Akabe Vakfı'nın desteğiyle ortaya çıkan dergi 2008'den beri yayın hayatına devam etmektedir.

Süleymaniye Vakfı bünyesinde çıkan Kitap ve Hikmet, 35. Sayısıyla yaklaşık 8 yıldır varlık göstermektedir.

Aylık dergi, mealci ekipten Yaşar Kaplan tarafından 1980'lerde bir edebiyat dergisi olarak yayımlanmaya başlamıştır. Fakat dergi bir edebiyat dergisinden beklenenin çok ötesinde okuyucularının fikri açıdan dönüşümüne ve İslamcıların kendi içinde farklı bir çizgiye evrilmelerine katkıda bulunmuştur.

Kalem dergisi ise 1988'de Soyalan'ın genel yayın yönetmenliğinde yayın hayatına başlamıştır. Kendisi görüşmede dergi ile ilgili olarak Sami'nin ölümü üzerine yazdığı "Kardeşime Mektuplar" adı altındaki yazılardan bahsetme gereği duymuş (Soyalan, 1988: 9), bugün görüşleri büyük ölçüde değişime uğramasına rağmen kendi öznel inşasında bu çalışmaya hala özel bir anlam atfettiği bir anlaşılmaktadır. Kuran'daki verili düzenin meşruiyetini sorunsallaştıran kavramlara yer veren dergide meal açıklamalarına da dikkat çekmektedir.

Bilgi Vakfı'nca 1990'larda Kuran'la ilgili birbiri ardına çıkan yayınlar aracılığıyla çeviri faaliyetlerinin etkisiyle oluşmaya başlamış olan İslam'ın entelektüel bir çabayla temellendirilmesi girişiminin oryantalist kaynaklara olan bakışta da meydana getirdiği kırılmayla daha farklı bir boyut kazandığı söylenebilir. Günümüzden bakıldığında iddialı sayılabilecek bu adımların ötekinin algılanmasında ve kaynaklarla kurulan ilişkide önemli değişimlere neden olduğu söylenebilir.

İslamiyat dergisi ise Ankara İlahiyat'ın felsefe ağırlıklı müfredatıyla uyumlu bir zihniyet yapılanması içinde diğer toplumların İslam hakkında ortaya koyduğu akademik çalışmaları yakından takip ederek ilgilileri bu kaynaklarla buluşturmaktadır. Nitekim tarihselciliğin Türkiye'de akademik yazına kazandırılmasında İslamiyat'ın önemli bir payı olduğu söylenebilir.

Kuran İslamı katılımcılarının tipolojilerine ilişkin kavramsallaştırma şu şekildedir.

1.8.1. “İslamcı Kurancı”

Kuran İslamı söyleminin geliştiği vasatı ifade eden İslamcılık, Osmanlı’nın son dönemlerinde devletin kurtuluşu için uygulanmış bir politika olarak Cumhuriyet döneminde de varlığını sürdürmüştür. Cumhuriyet’in 1970’lere kadar izlediği farklı laiklik politikalarının dine yönelik ciddi baskısı nedeniyle Eşref Edip gibi birkaç ismin bireysel gayretleri dışında o yıllarda İslamcı yayıncılıktan söz etmek mümkün değildir. Nihayet İslamcı bir hareketten söz edebilecek olan 1970’li yıllar, İslam dünyasında sömürgeci yönetimlere karşı verilen mücadelelerin yansıması olan çeviri kitaplar aracılığıyla Türkiye’deki okuyucunun İslamcılığa dair kapsamlı bir içeriğe maruz kaldığı verimli bir dönemdir. Türkiye’deki sağ-sol çatışmalarının yarattığı kaos ortamı ile ilişkilendirilen bu metinler sayesinde İslamcılar solun argümanlarına sistematik olarak karşı koyabilecek bir ideolojik çerçeveye kavuşmuştur. Böylelikle verili laik düzenin Kuran’daki cahiliyeye ilişkin kavramsallaştırmalara uygun meşruiyet zemini oluşturduğu iddia edilmiştir. Buradan hareketle devletin modern hukuka dayanan meşruiyeti sorunsallaştırılarak şeriatın uygulanması gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. Bununla aynı zamanlara tekabül eden İran’da yaşanan devrim ise İslamcıları İslami devlet kurma noktasında ümitlendirmiş fakat Türkiye’de 1980 askeri darbesi ile meşru zeminlerini kaybeden İslamcıların gündelik hayata adapte olmasıyla İslamcılığa bağlılıkları ve ona dair özlemlerinin şiddeti zamanla azalmıştır. 1997’de dindarların kamusal alan için bir tehdit unsuru olarak algılanması üzerine devletin dindarlara yönelik gerçekleştirdiği postmodern darbe girişimi ile İslamcılar, ağır bir yenilgiye uğramıştır. Böylece ciddi taraftar kaybeden İslamcılık söyleminin, değişen dünyada geçerliliği sorgulanan bir konuma evrildiği söylenebilir. Çizilen bu tablo içinde İslam toplumlarının içinde bulunduğu olumsuz durumdan çıkma konusunda Kuran’ın referans olması gerektiğini savunan “İslamcı Kurancı”ların İslamcılığın güzergâhlarından geçmekle beraber siyasete ilişkin düşüncelerinde de İslamcılığı büyük ölçüde takip ettikleri söylenebilir.

1.8.2. “Modern Kurancı”

Genellikle İslamcı bir temelden gelenlerden oluşması itibarıyla bu grubun yukarıda sözü edilen toplumsal süreçlerden geçerek modern değerlerle uyuşan bir çizgiye evrildiği görülmektedir. Fakat muhafazakarlığa ilişkin tutumların iktidarla ilişkilerine göre farklı konum alışları söz konusudur. Haksöz bu anlamda İslamcı hassasiyetlerini korumakla beraber iktidarla uyumlu bir politik izlerken İslamoğlu,

Koyuncu ve Eliaçık'ın siyasi konjonktüre ilişkin eleştirilerini açıkça ifade etmektedir. Kuran'a yaklaşım açısından geçmişteki sadece Kuran ve İslami birikimi referans alan teolojik söylemlerinden vazgeçerek insani kaynakları (felsefe vb. sosyal bilimler) dikkate alan yeni bir paradigmaya evrilmişlerdir. Genellikle sivil kişilerden oluşan ve diğerlerine göre geniş bir kitleye sahip olan bu grubun Kuran'ın evrensel bir şekilde yorumlanmasını öngördüğü söylenebilir.

1.8.3. "Modernist"

Türkiye'de oryantalist literatürün ürettiği bilgiyi bilimsel anlamda analiz eden İlahiyat da Batı'nın ciddi anlamda sömürüsüne maruz kalan Hint alt kıtasından yayılan modern görüşlerden ister istemez payını almıştır. Gelenekte şaz kalan görüşlerin yer aldığı bu dışsal kaynaklara atıf veren akademisyenler Modernist olarak adlandırılmaktadır. Aslında modern kavramlarla ilişki kurma konusunda İslamcılıkla benzeştiği görülen bu kişilerin Batılı kültürel kodların kendilerini dönüştüreceği konusunda ciddi bir endişeye kapılmamaları açısından İslamcılar'dan ayrıştığı görülmektedir. Bu tipolojinin ürünlerine bakıldığında İslamiyat dergisi, İslami araştırmalar ve Ankara Okulu yayınları gibi kaynaklar karşımıza çıkmaktadır.

Bununla birlikte günümüze ulaşamamış olmasına rağmen mealcilik de "modernist" bir çerçeve içerisinde değerlendirilebilir. Mealcilerin bu şekilde algılanmasında oryantalist kaynaklarla ilişki kurma konusunda daha az blokaja sahip olmalarının etkili olduğu söylenebilir.

1.9. BİR SÖYLEM OLARAK "KURAN İSLAMI"

Kuran İslamı söylemi, katılımcıların genel olarak benimsediği bir tanım olmakla birlikte karşıtlarının kendilerine "verdiği" bir vurgu taşıdığı da ifade edilmelidir⁹⁴. Örneğin egemen söylemi temsil ettiği iddiasında olan neo-Ehli Sünnet, Kuran İslamı ile ilişkili kişiler arasında herhangi bir ayrıma gitmeyerek tümüne yönelik tepkisel bir dile başvurmaktadır. Fakat kendilerinin dayandığını iddia ettiği Ehli Sünnet'in geçmişte İslam toplumunun içinde bulunduğu tefrika ortamında ümmeti bir arada tutmaya çalışan

⁹⁴ Karşıtlarının hak yoldan "ayrılanlar" anlamında verdiği bir adlandırma olan Mutezile, kendisine "ehlül-adl ve'ttevhid" ismini vermektedir. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mutezile> (21.03.2022).

söylemleriyle bugünkü ayırıştırmaya yönelik tutumları arasında belirgin bir paradoksun olduğu dikkat çekmektedir⁹⁵.

Merkezi yapıdan farklılaşan söylemler, heterodoks olarak kabul edilmektedir. Bu açıdan Ehli Sünnet paradigması dışında yer alan Kuran İslamı söylemi heterodoks olarak tanımlanmakta ve içerisindeki farklılıklar genellikle göz ardı edilmeye çalışılmaktadır.

Bu nedenle ortodoksiden kolayca ayırt edebilen Kuran İslamı'nın kendine özgü bir lügate sahip olduğu söylenebilir. Fark ediciliği yüksek olan bu retorik, söylemi sadece bağlılarının anlamlandırabileceği bir kod sistemine ve kavram dünyasına sahiptir. Bunun yanı sıra bazı verili kavramlara verdiği yeni anlamların onun ana akımdan ayırt edilmesinde etkili olduğu söylenebilir. Aynı zamanda bu kod sistemi kendisini meşrulaştırmak adına bir ötekine ihtiyaç duymaktadır. Bu anlamda geleneğe karşıt olarak ortaya çıkan söylemin de kendi çerçevesini oluşturmak için geleneği öteki olarak tanımlamasından bahsedilebilir (Dijk, 2003: 81). Buna karşılık kendisini olumlu sembollerle tanıtmayı tercih ettiği görülmektedir.

1.9.1. “Kuran İslamı”nın Rasyonelleştirilmesi

Söylemin gerçekliğe ortaya koyduğu bu tasavvur, temelinde hakikate ilişkin bilgiye yalnız katılımcıların sahip olduğuna ilişkin seçkin bir tutuma sahiptir. Söylem iddiasını rasyonel bir kavramsallaştırma içerisinde ortaya koymaya çalışmaktadır. (Dijk, 2003: 33) Katılımcılar hangi bilgiyi söyleme dahil edeceklerine ve hangisini saklı bırakacaklarına bağlamdan hareketle kendileri karar vermektedir. Buna göre katılımcıların özellikle marjinal konuları gündeme getirme eğiliminde oldukları görülmektedir. Örneğin, üzerinde belli bir uzlaşının olduğu ahlaki, evrensel konular Kuran İslamı söylemi için sorun teşkil etmezken doğrudan inanca ilişkin olmayan,

⁹⁵ Bu kitlenin “bidatçı” olarak nitelendirdiği asla dönüş iddiasındaki söyleme yönelik yer yer “tariz, tekfir” gibi nefrete varan söylemlere başvurduğu görülmektedir. (<http://www.reddiyeler.com>, Çetin, 2017: 7-12) Neo-gelenekçi Şenocak, iki ciltten oluşan kitabının birinci cildinde geçmişte bidat olarak nitelendirilen akımları, ikincisinde ise günümüzdeki temsilcilerini ele almaktadır. (Şenocak, 2017). Benzer tutumlara ilişkin bkz: İlahiyat, İslami İlimler ve YÖK'ün Dikkatine! Dünün Ebrehe'si Ka'be'ye Bugünün Ebrehe'si KUR'AN-I KERİM'E SALDIRIYOR 31.08.2019 <https://www.turkiyegazetesi.com.tr/yazarlar/dr-c-ahmet-akisik/609564.aspx>; Şimşirgil'in Türkiye gazetesindeki 28.12.2018 tarihindeki yazısında bahsedilen kitlenin Kuran Vakfı'nın düzenlediği İman Sempozyumu'nu engelleme girişiminden övgüyle söz edilmektedir. Bkz. <https://m.turkiyegazetesi.com.tr/yazarlar/prof-dr-ahmet-simsirgil/605818.aspx>. Öte yandan Kuran İslam'ı cephesinden de benzer ithamlara tanıklık edilebilmektedir. Fethi Kılınç'ın Fazlurrahman özelinde tarihselcileri Batı'nın destekçisi şeklinde sunumu da bu minvalde değerlendirilebilir (Özsoy, 2015: 105).

“şefaât, Müslüman olmayanların durumu, tasavvuf, gelenek ve hadis” gibi ikincil öneme sahip olan konuların sorunsallaştırıldığı görülmektedir.

1.9.2. “Anlatının Bağlılarınca Paylaşılan Bir Anlamı Olması

Söylem gruptaki kişilerin birbirini anladığı ortak bir anlam sistemi oluşturarak bir toplumsallık ortaya koymaya çalışmaktadır. (Dijk, 2003: 23). Söylemin ötekine ilişkin “karşıt söylem”i de yalnız kod sistemini çözümleyebilen üyelerinin anlayabileceği bir anlam üretilmesine katkıda bulunmaktadır: Örneğin Kuran İslamı söylemi “Kuran anlaşılırdır, açıktır” önermesiyle Kuran’ın anlaşılabilirliğinin ötesinde Kuran’ın yeterli olduğu, yorumlanması için farklı kaynaklara ihtiyaç olmadığını vurgulamak istemektedir.

Kuran merkezli söylemler genellikle tek tip olarak algılanmasına karşın aslında içerisinde pek çok öznel ve farklı retoriği bir arada bulundurmaktadır. Bu nedenle Kuran İslamı söylemi ile ilk kez karşılaşıldığında kişinin bu söylemin homojen olduğuna dair bir izlenimine kapılması olasıdır. Fakat ona derinlemesine bakıldığında içerisinde birçok özgül desenin bulunduğu görülecektir. Bu nedenle katılımcıların sahip olduğu bu olanca çeşitliliği tasnif etme gerekli hale gelmektedir.

1.9.3. “Kuran İslamı” Söylemine İlişkin Tipler

Yukarıdaki kavramsallaştırmaların ışığında katılımcıların belirtilen bu çeşitlilikte Kuran İslamı tanımını kabul edip etmemeleri, bu ifadeyi kendileri açısından dışlayıcı bulup bulmadığı ve bu yönlendirici soruların ötesinde kendilerini nasıl algıladıkları ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

Genel olarak⁹⁶ katılımcılar Kuran İslamı’nı kendilerini tanımlayıcı bir ad olarak algılayarak kendilerini cemaatten ayırtıran bir “farklılık” olarak değerlendirmektedir. Özellikle İslamcı temele sahip olanlar arasında Kuran İslamı adlandırmasını genel İslami bütünlükten “farklılaşma, ayrışma” olarak algılama daha yaygındır. Onların kendilerini bu şekilde adlandırmayı reddetmeleri, heterodoks olarak algılanmak istemediklerinin de bir göstergesi niteliğindedir. Bu nedenle “cemaat bütünlüğü”nden uzaklaşmadığının göstergesi olan “Müslüman” tanımını kendileri için yeterli görmektedir.

⁹⁶ Günümüzde İslamcıların, ayırt edici “etiketleyici” herhangi bir tanıma karşılık tavizsiz katı bir tutuma sahip oldukları görülmektedir. Bu tür bir tektipleştirilmenin reddi için bkz. Düzgün, 2017: 151-153.

Bunun dışında söylemin yine bir dönem etkili olmuş Mealcilik ve İslamcılık gibi akımlarla da ilişkilendirilmesinin getirdiği tarihsel bagajlar da bu tanıma olumsuz anlamlar yüklenmesine neden olmaktadır. İsim, geçtiği tarihsel mecradaki değişimleri kendinde gösteren bir ayna benlik olarak bugün var olan toplumsal gerçeklik ile çelişen taraflarıyla yüzleşilmesini sağlayan bir imgeye dönüşmüştür. Buna göre “Kuran İslamı”, siyasi kutuplaşmaların neden olduğu 1980’lerdeki şiddete yatkın İslamcı kavramsallaştırmanın izlerini taşıdığı gerekçesiyle terkedilmesi gereken bir geçmiş i imlemektedir. Buradan hareketle İslam’ın hayatın her alanında etkili olması gerektiğini öneren İslamcılık söyleminden uzaklaşıldığı ölçüde “Kuran İslamı” tanımından da uzaklaşıldığı ifade edilebilir. Bu nedenle katılımcılar, bu tür ayırksı ifadelerden uzak “Müslüman” tanımını kendilerini ifade etmek için yeterli bulmaktadır.

Ayrıca bu tanımın yalnız Kuran İslamı’nın Kuran’ı referans aldığı (“Kuran dışında bir kaynağı kabul etmeme”) şeklinde anlaşılması da bu kaygıyı arttırmaktadır. Buna göre tanımın hadis, geleneğe karşıtlık olarak algılanmasının da bu durumda etkili olduğu düşünülmektedir. Bunlardan hareketle Kuran İslamı’nın genel kabul görmüş bir tanım olduğu söylenebilir de katılımcıların spesifik bir tanım yerine salt Müslüman tanımını tercih ettiği görülmektedir. Öte yandan Kuran İslamı yerine zaman zaman tercih edilen “Kurancılık” tanımına ise diğerlerine nispetle daha büyük bir tepkiyle karşılık verildiği görülmektedir. Nitekim İslamoğlu da söylemin Kurancılık’la karıştırılmaması gerektiği konusunda hemfikiridir. Bu tutumun tanımın daha çok Hint alt kıtasındaki “Ehli Kuran ekolü” ile ilişkilendirilmesi nedeniyle katılımcıların daha radikal bir ekol ile birlikte anılmama isteğinden kaynaklandığı ileri sürülebilir.

Öte yandan söylem egemen söyleme karşıt olarak da algılanmaktadır. Nitekim Kuran İslamı da yaygın meşru yorum olan geleneksel söylemden ayrıştığını farklı bağlamlarda açıkça dile getirmektedir. Buna rağmen Kuran İslamcılarını “heterodoks” olarak kodlanmaktan memnun değildir. Geleneksel algıda istikametten ayrılanlar için kullanılan “heterodoks” ifadesinin kendileri için bir tekfir aracına dönüşmesine itiraz etmektedir. Diğer yandan bu dışarıda kalmışlık kendilerini Ehli Sünnet dışında kalan geleneklerle meşrulaştırmak zorunda bırakmış, fakat bu seçimleri de tarihte marjinal olduğu gerekçesiyle haksız bir takım muamelelere maruz kalmış geleneklerle benzer akıbete uğramasına neden olmuştur.

Görüldüğü üzere Kuran İslamı da kendisini 14 yüzyıldır devam eden tarihsel tecrübenin ürünü olan geleneğin özellikle günümüzde bile meşruiyetini tartışmasız

şekilde koruyan yaygın iktidarın (Ehli Sünnet) karşısında konumlandırmaktadır⁹⁷. Buna karşılık sınırlı da olsa birtakım katılımcılar ortodoksinin karşısında konumlanmış olan Mutezili geleneğini de kendilerine dayanak olarak tercih edebildiği gözlemlenmektedir.

Kuran İslamı'nın varlığına ilişkin bu sorunsallaştırmalara karşılık söylemin de verili olan geleneğin (Ehli Sünnet) meşruiyetini tartışmaya açtığı görülmektedir. Buna göre resul ile olan ilişkinin gelenekte yanlış yorumlandığı iddia edilerek Kuran'a kaynaklar ilave edildiği (muteber ya da değil) yargısında bulunmaktadır. Söylemin hakim geleneksel kurumlara yönelik eleştirileri nedeniyle de bazı etiketlemelere maruz kaldığından söz edilebilir. Bunlar, Kuran İslamı'nın “verili, seçilmiş” geleneğin dışında kaldığını ve hakim gelenekten meşruiyet alamayan farklı yorumları tercih ettiğini gösteren “mezhepsiz, Vehhabi”⁹⁸ şeklindeki adlandırmalardır.

Katılımcıların paylaşılan değerler üzerinden de bir gelenek inşasına girdiğine tanıklık edilmektedir. Buna göre söylem kendisini diğeri üzerinden inşa ettiği için toplumsal olarak paylaşılan temel inançlara dair retorik üyeler aktarılması büyük önem taşımaktadır. Bu nedenle katılımcılar, üyelerince toplumsal olarak paylaşılan anlamlar üzerinden diğerlerine karşı bir söylem oluşturabilmektedir.

Bununla birlikte söylem geleneğin içinden bir meşruiyet arayışına girme yerine daha uzak bir geçmiş olan İslam öncesine ait belli bir kesiti seçme davranışı da gösterdiğinden söz edilmelidir. Örneğin dinlerin ortak atası olarak kabul edilen ve şirke karşı verdiği mücadele ile mücessemleşmiş olan İbrahim, katılımcıların sıklıkla referans yaptığı bir meşruiyet çerçevesini oluşturmaktadır. Buna göre İbrahim'in karşıtı şirki temsil ettiği gibi söylemin karşıtı olan geleneğin de “cahiliye” olduğu ifade edilerek Kuran İslamı'nın sistematik çerçevesi çizilmiş olmaktadır. Bunun yanı sıra kendisini doğrudan İslam ile özdeşleştirerek cahiliye olarak nitelendirdiği İslam öncesini, İslami gelenek ile ilişkilendiren bir inşadan da söz edilebilir. Ayrıca 1980'lerde etkili olan İslam'ın siyasi içerikli söyleminin kendisine “Asr-ı Saadet” ten meşruiyet sağlama

⁹⁷ Mesci (2014), gelenekteki alim otoritesini yoksaydığını iddia ettiği Kuran İslam'ı söylemini Ehli sünnet çerçevesinde değerlendirdiği kitabı söylemin gelenekten farklılaştığı konuları görmek açısından fikir verebilir (s. 148-149) Sünnet, hadis, mezhep gibi itikada dair konular ve “kader, kabir azabı, türbe ziyareti, kadın hakları, recm, faiz, organ nakli, musiki, namazların birleştirilmesi, cuma namazı ve kadınların özel halleri” gibi ikincil konulardır.

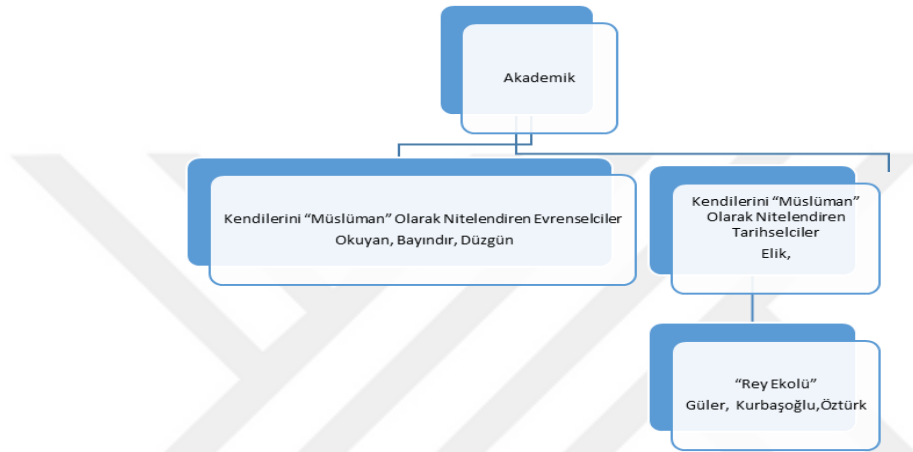
⁹⁸ Çekmegil, Kuran'ın anlaşılması konusuna getirdiği yorumlar nedeniyle kendisine birçok eleştiri yöneltildiğini belirterek bunlardan biri olan “mezhepsiz olduğu iddiaları”na “Hanefiyim” şeklinde karşılık verdiğini ifade etmektedir. Mezhep gerçekliğinin meşruiyetini kabul etmeyen Çekmegil'in (Mengüşoğlu, 2015: 28) içerisindeki topluma aykırı görüşleri nedeniyle toplumdan dışlanması gibi olaylar, (kız istemeye varıncaya dek) hem bu mücadelesinin hak olduğunu kendisine göstermiş hem de kendisine itici bir güç oluşturmuştur.

girişimi de bu minvalde değerlendirebilir. Diğer taraftan bu inşa çabalarının doğrusal zaman algısını kesintiye uğratarak bir tür anakronizme neden olduğu söylenebilir.

1.9.4. Katılımcıların Öz Tanımları

1.9.4.1. Akademik

Tablo 4. Akademik Katılımcıların Kuran İslamı Tanımına İlişkin Tutumları



İlahiyatçı akademisyenlerden kendilerini evrenselciler olarak nitelendirilenlerin “Kuran İslamı” söyleminin nihayetinde bir ideoloji olması nedeniyle bilimsel kimlikleriyle çelişeceğini düşünerek bu tanıma temkinli yaklaştıkları söylenebilir. Bilindiği üzere İlahiyatçı kimliği, geçmişteki Sünni paradigmasına sahip alim kategorisinden farklı olarak bilimin doğrularına güvenen bir aydın tipini temsil etmektedir. Bu nedenle İlahiyatçılar belli bir aidiyetle ilişkilendirilmekten kaçınarak salt “Müslüman” olarak adlandırmayı tercih etmektedir.

Söyleme karşıtları tarafından verilen “Kurancılar” adlandırmasının ise söylemin sivil kanadına karşılık geldiği söylenebilir. Buna göre Düzgün kendilerini “Sünnet savunucuları” olarak tanıtan kesimin hedefindeki “Ehli Kuran, Kurancı” şeklindeki tanımların evrenselci sivil kanat için kullanılabileceğini belirtmektedir. Kendisine yönelik “Kuran İslamcısı” şeklindeki isnatların Kuran’a referans yapmasından kaynaklanmış olabileceğini ifade etmektedir.

Kendimi ben hiç bir grubun içinde asla ve kata tanımlamam. Ehli Kuran mısın sen? Bir grup olarak tanımlıyorsan kesinlikle kesinlikle içinde değilim yani öyle bir grubun içinde değilim.

Bu isnatlarda bulunanlar, Yaşar Nuri'nin tabiriyle "Ehli hadis"⁹⁹, modern yorumcular arasındaki farklılıkları dikkate almaksızın ilgili/ ilgisiz pek çok kişiyi¹⁰⁰ Kuran İslamcısı olarak ilan ederek adeta hedef tahtasına almaktadır. Düzgün, geçmişte alimlerin de benzer saldırılara maruz kaldığını belirterek bunu Ehli Sünnet'in kurucusu olan Maturidi üzerinden örneklendirmektedir.

Ehli hadis, Ehli Sünneti savunduğunu söyleyenler, Ali Bardakoğlu'nu, Mehmet Görmez'i, beni- sayfalarına bir girin, Türkiye'de ne kadar yazıp çizen varsa açtıkları siteye koymuşlar¹⁰¹ herkesin canına okuyorlar. Ehli Sünnet falan. Ehli Sünnet'in esas göbeğinde biziz aslında, Ehli Sünnet'in kurucu, mezhep kurucusu benim adamım Maturidi (gülüyor) fakat Maturidi'nin Ehli Sünnet oluşunu bile sorguluyorlar hadis üzerinden.

Akademisyenlerden bir diğeri ise tarihselci yaklaşımla öne çıkan Hasan Elik'tir. Kendisi herhangi bir adlandırmanın özü itibariyle sınırlılık ifade etmesi ve tanımın mevcut olanı olduğu gibi yansıtacak kapsayıcılıktan uzak olması nedeniyle "Kuran İslamı" adlandırmasına kuşkuyla yaklaşmaktadır. Ayrıca tanımsal her olgunun ideolojik bir işleve de sahip olmasından dolayı Elik tanımlar ile ilişkilendirilmekten uzak durduğunu belirtir.

Yani başkalarını bu şekilde nitelemek doğru değil. Kanaatimce bu nitelermelerin yüzde 90'ı isabetsizdir; çok mesuliyetli bir iştir. Birçok insanı tanımadan, konuşmadan, görüşmeden gıyabında onun hakkında hüküm vermek veya onu belli düşünce, inanç ve ideolojilerin mensubu kılmak, çok sorunlu bir iş, daha doğrusu sorumsuzca bir iştir. Bu şekilde insanlar kendilerini savunmak durumunda kalıyorlar; yok ben o değilim, ben bu değilim filan diye. Herkes de tereddüt var: Bana şöyle mi derler böyle mi derler diye. Bu nasıl bir şeydir, bu ne büyük bir fitnedir. Her insan kendisini, kendisi tarif etmelidir.

Öte taraftan Elik Kuran İslamı tanımının karşısının Kuran'dan bağımsız bir İslam'ın var olduğu izlenimi yaratabileceğine dikkat çeker. Aynı zamanda tanımlama, meşru görülen çerçeve dışındakileri dışarıda bırakan yeni bir gösterene dönüşebilmektedir. Nitekim Elik, söylemin Kuran'a ilişkin vurgusunun salt olarak Müslümanların temel kitabı Kuran'ı referans almayı vurgulamadan ziyade bir ayrışmayı imlediğini belirtmektedir.

Kuran merkezli bu tür kavramları gelişigüzel kullanmak doğru değil. Kuran merkezli ne demek yok, karşılığı yok. Bunun karşısında ne var? Siz Kuran'ı esas almıyor musunuz? Sen Kuran dışında bir şey mi istiyorsun? Kuran'ı yok mu sayıyorsun? Sorun soruları. Sorulardan gideceğimiz yol. Yanlış anlaşılmasın bu şeyler. Kuran merkezli, şu merkezli, bu merkezli değil. Dinin kitabı Kuran'dır;

⁹⁹ Yaşar Nuri, geçmişte de geleneği itikat haline getiren grupları ifade etmek için "Ehli hadis" tabirini kullanmıştır.

¹⁰⁰ Modern ne kadar yorumcu varsa Düzgün'ün deyimiyle "eli kalem tutan ne kadar kişi varsa" hepsini Reddiye adlı sitede görmek mümkündür. Bkz. "<http://www.reddiyeler.com/>"

¹⁰¹ Düzgün, görüşmede Ehli hadis olarak ifade ettiği "Ali Kara Hoca Efendi"'nin kendisi ile ilgili yer verdiği pek çok reddiyesi olduğundan söz etmiştir. Düzgün'e ilişkin reddiyeler için bkz. <http://www.reddiyeler.com/detay.asp?haberID=670>.

bunda şüphe yok. Kuran merkezli bakış deyince, başka türlü düşünce akımının propagandası yapılmış gibi oluyor o başka bir şey. Dinimiz kaynağımız, kitabımız Kuran'dır başka; Kuran merkezli bakış deyince ne kastediliyorsa ona göre cevap vermek lazım. Bundan dolayı çok dikkatli olmak lazım. Bugünün sorunları böyle gelişigüzel ve paldır küldür konuşmaktan kaynaklanıyor. Yoksa sorun yok ortada.

Görüldüğü gibi doğrudan kendi yönelimine dair bir tanım yapmaktan kaçınan Elik, tanımın doğası gereği ideolojik açıdan diğerinden ayrışmayı ifade etmesi nedeniyle bununla ilişkilendirilmeyi kabul etmemektedir. Akademisyenliğin özgürlüğü ve bireysel çabayı öne çıkarmasının da bu tutumunda payı olabileceği düşünülmektedir. İdeolojilerin sonuna gelindiği günümüzde bireyselliğin öne çıkarılan toplumsal bir gerçeklik olarak Elik'in söylemlerine de yansımış olması şaşırtıcı olmasa gerektir.

Ben kendimi ne bir grupta ilişkilendirmiyorum. Yani ilim ferdidir; grup işi değildir.

Tarihselcilerin Kuran İslamcısı adlandırmasına olan yaklaşımları Güler'de bariz olarak görülebilir. Buna göre kendisi bu tanıma kabul etmemekle birlikte, evrenselcilerin¹⁰² bu tanım içerisine girdiğini ileri sürmektedir. Güler, kendisini “rey ekolü”yle ilişkilendirmektedir. Buna göre Güler, Mezopotamya'da ortaya çıkan bu ekolü İslam öncesi içtihat, din ve akıl ile karakterize edilen İbrahimi gelenek ile ilişkilendirmeyi tercih ederek geleneksel rey ekolünden farklılaşmaktadır.

İbrahimi düşünceyi “şükreden ve ibret alan düşünme” olarak ayrı bir kategoride görüyorum. İslam sonrası fethedilen bölgeler denildiğinde akla gelen yaygın felsefe konusunda ise onun beşeri olması hasebiyle şeytanlık, gurur, kibir içerdiğini düşünüyorum.

Öztürk ise Kuran merkezli bir söylem ile ilişkilendirilmesinin tefsirle uğraşmasından kaynaklanıyor olabileceğine işaret etmektedir. Kuran'ın sadece Kuran'dan anlaşılması gerektiğini ileri süren evrenselcilerin aksine kendisinin Kuran dışındaki kaynaklardan da yararlandığını bu anlamda bu söylemden farklı olarak değerlendirilmesi gerektiği uyarısında bulunmaktadır.

Benim Kuran merkezli bir söylemim yok hocam. Benim Kuran merkezli bir söyleme sahip olduğum algısı tefsir (alanın) de çalışmamla ilgili olsa gerek. Yani şimdi gidip de kelamcının alanına doğrudan müdahale edemem, fıkıhçınınına de demem, ben tefsir alanında olduğum için daha çok elbette Kuran ekseninde konuşacağım. Ama dikkat ederseniz “Kur'an'ın Kuran üzerinden anlaşılması” tezine karşı çıkan biriyim. Yani çünkü Kuran konuştuğu gün benim dünyamdan tam 1400 küsur sene önceki gerçek bir sosyolojiye konuşmuş bir kitaptır. İndiği günün gerçekliği var; şimdi bu söz o gün orada söylenmişse, söylendiği gün bunu birileri duymuş, birileri anlamış, birileri anlamamış. Kuran İslamı denen söylem indiği gün orada ne söylenildiğini çok da önemsemeyen, dikkate almak istemeyen- şuradan hareket eden yani “Ben de Müslümanım, kitabı kendime inmiş gibi okuma hakkım var” diyerek çoğu zaman Kur'an'ın ne söylediğine

¹⁰² Nitekim Güler, Bayındır örneği üzerinden evrenselcileri Kurancı olarak nitelendirmektedir.

bakmaksızın kendi zihninde olanı ona söyletmek¹⁰³ istediklerini buraya götürüp buradan dönüş alan bir söylem. Ben bunun niyeti ne kadar iyi olursa olsun çoğu zaman tahrif yani anlam ve yorum olarak da metni tahrif ettiği kanaati taşıyorum. Kuran-ı Kerim’de Allah’ın peşi sıra Resul’üne itaat demek Peygamber’in otoritesinin altını çizmek kadar Kur’an’da ne söylediğini anlamak istiyorsanız Peygamber’in rehberliğine bakın, onun üzerinden anlayın demek anlamına geldiği kanaatini taşıyorum. Dolayısıyla ben daha çok sünneti öne çıkaran bir adamım ama bugün sünnet dediğimiz şey- Peygamber’in yaşadığına dair görüntü kaydı yok elimizde, hadis var. Sorun şu yani bu hadis rivayetleri Peygamber’in sünnetini ne kadar doğru yansıtıyor, ne kadar yansıtmıyor; bu teknik bir mesele. Ben işin teorisini tartışıyorum o teknik düzeye indiğimizde bu hadis midir, değil midir sünnet midir bunlar ayrı ayrı tartışılır. Ben prensip itibariyle Peygamber tecrübesinden bağımsız olarak Kuran’ı yazılı bir metin olarak açıp okuma ve anlamının çok sıkıntılı olduğunu savunanlardanım. Dolayısıyla beni hiç kimse Kuran İslamcılığı’na bulaştırmasın. Türkiye’de en son ona bulaşacak adamlardan biri benim yani bu kadar.

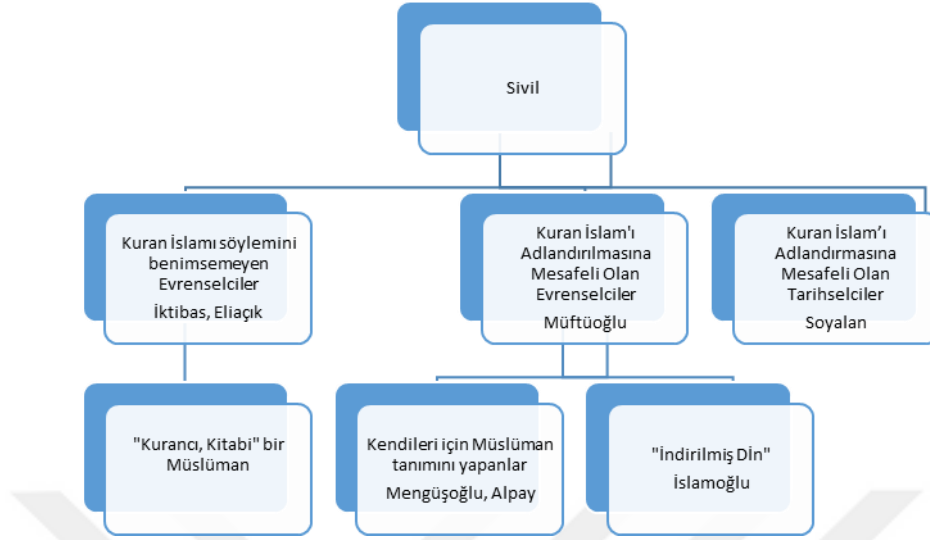
Fakat Öztürk’ün Kuran’ın yorumlanmasında sünnete vurgu yapan diğer tefsircilerden de açık ara farklılaştığı görülmektedir. Öztürk, geleneksel çizgi dışında kalan yorumları nedeniyle kendisinin “sünnet karşıtlığı” ile ilişkilendirilerek “modern(ist)” şeklinde yakıştırmalar yapıldığını ileri sürmektedir. Kendisi Kuran’ı yorumlamada diğerlerinden farklı olarak sünnete başvurmasına rağmen bu isnatlardan kurtulamadığını müstehzi bir dille belirtmektedir. Kuran İslamcılarının genel itibariyle evrenselci yaklaşıma sahip olmasına rağmen Öztürk gibi tarihselcilerle aralarındaki farklılıkların çoğu kez göz ardı edildiği görülmektedir. Kendisi bu durumu şu sözlerle eleştirmektedir:

Eğer geleneksel çizginin dışında bir şeyler söylüyorsanız söyleminizin analizi yapılmadan hepsi tek başlık altında bunlar “modernist” olarak (yaftalanıyor) kimin sesi çıkıyor bu aralar daha çok o “sünnet muhalifi” olarak adlandırılıyor? Bak bu da onlardan, arada fark var ama onu da oraya katın gitsin gibi tuhaf bir durum var. Ama Caner Taslaman’a git sor, Mustafa Öztürk’ün bakış açısı ile seninki tutuyor mu, tutmaz hiç tutmaz; aramızda dağlar kadar fark var.

¹⁰³ Yüksel (2017:199), Kuran’ın yorumcuların zihinsel süreçleri ve ona ilişkin yaklaşım tarzlarına göre farklı şekilde yorumlanabildiğini ileri sürmüştür. Kendisi bir tasnif ortaya koymaya çalışmıştır. Buna göre, geleneksel Sünni, slogancı ve parçacı, akılcı, İmamet eksenli, Batını, Ahlakçı, modernist tasavvurlara yer verilmiştir. Bkz: Yüksel, 2017: 188-199.

1.9.4.2. Sivil

Tablo 5. Sivil Katılımcıların Kuran İslamı Tanımına İlişkin Tutumları



Söylemin sivil kanadını, büyük ölçüde İslamcı gelenekten gelen katılımcılar oluşturmaktadır. Bu katılımcılar Kuran İslamı adlandırılmasına mesafeli olmasına rağmen mevcut olan Kuran fenomenini tanımlaması açısından bu adlandırmayı kullanışlı bulmaktadır. Fakat kendilerini bu tanımlardan bağımsız olarak Müslüman şeklinde adlandırmayı tercih etmektedir.

Kuran İslamı söylemini kullanmada sakınca görmeyen Eliaçık ise “Kuran İslamı” adlandırılmasının literatürde kabul görmüş bir kavram olmadığını, aksine söylemin karşıtlarının yaptığı bir tanım olduğuna dikkat çekmektedir. Yine de görüşlerinin aşağı yukarı “Kuran İslamı” söylemi çerçevesinde ele alınabileceğini şu sözleriyle belirtmektedir.

Kuran İslamı popüler bir tanım, bilimsel ve entelektüel bir tanım değil ama benim tasvip ettiğim, benimsediğim bir tanımdır. Ben de aşağı yukarı “Kuran İslamı” çerçevesinde düşünen birisiyim. Yani İslami metodolojisi açısından baktığımızda Müslümanların kendi yaşamlarını düzenlemelerinde kullanması gereken yegane dini metin Kuran’dır. Hadisler dini kaynak değildir. Onların sadece sosyolojik değeri olabilir.

Örneğin Kelleci (2014: 58) “Kapıdaki Yabancı” adlı kitabında kendisine yöneltilen “mealci” olup olmadığı ile ilgili soruya “Kurancı” olduğu şeklinde cevap vermiştir. Fakat kendisinin bu tanımı Ehli Kuran’la ilişkili olmaktan uzak Kuran İslamı manasında kullandığı söylenebilir. Kendisiyle yapılan görüşmede “kitabı Müslüman” ifadesini tercih ettiğini söylemesi de bunu teyit eder niteliktedir.

İslamcı bir çevreden gelen Atasoy Müftüoğlu ise Kuran İslamı’nın Peygamber’e teşride yer vermeyen (Peygamber’i yalnızca “mesajı ileten bir posta memuru”na

indirgeyen) Edip Yüksel gibi akımlarla ilişkilendirilmesi nedeniyle kaypak bir zemini ifade ettiği için bu tanımı yetersiz bulduğunu ifade etmektedir.

Kuran İslamı çok yetersiz kalabilir. Çünkü bir kere orada Peygamber tecrübesi, Hicri 2-3. asrın tarihsel tecrübesini de içine alması gerekiyor. Kuran'dan hareketle sünnet tecrübesinin katkısı aynı zamanda tarihi tecrübenin katkısını da bütünleştirmek gerekiyor. (...) Bu anlamda “Kuran İslamı” biraz yetersiz kalıyor. Ben İslam’a bütün bir çerçeveden, İslam’ı Kuran ve sahih sünnete dayalı bir açıklama çerçevesi içinde (anlıyorum) yaklaşmayı kastediyorum. İslam’ın bütün boyutlarından kastım ameli, imanı, itikadi, ameli, siyasi, hukuki, felsefi, estetik bütün boyutlarını içeriyor ve ümmet bütünlüğünde bütün renkleri, mezhepleri içeriyor ve mezhepleri tartışma konusu olmaktan çıkarıyor, onların daha çok yardımcı unsurlar olabileceğini kabul ediyor, hiç kimsenin etnik aidiyetini tartışma konusu yapmıyor, etnik farklılığın varoluşsal değeri olmadığına inanıyor.

“Kuran Müslümanı” tanımının, Kuran fenomenini tam anlamıyla kuşatıcı olmaktan uzak olsa da meşru görülen ana akımdan ayrışan bir yapıya işaret etmesi açısından bu tanımın kullanışlı olduğunu ifade eden Aktaş, Kuran’a iktibasla “Müslüman” tanımlamasını yeterli bulduğunu belirtmiş, bunun dışında aidiyet ve ideoloji bildiren hiçbir sıfatın kendisine nispet edilemeyeceğini ifade etmiştir.

Bu Müslümanlığımın ne önüne ne sonuna ne ortasına hiçbir şekilde başka bir sıfat ilave edilmesini doğru bulmuyorum. Müslüman olmak neyi ifade ediyorsa, işte onu yeterli görüyorum.

Mengüşoğlu ise Kuran İslamı’na ilişkin karşılıkların ötesinde, her birini tek bir potada eriten birleştirici bir “Müslümanlık” tanımı yapmaktadır.

(..) Bütün Allah elçilerini ve dönemlerini kapsayan bir amentü aranacak olursa, denilebilir ki Allah’a şirksiz iman, ahirete şeksiz ve şüphesiz iman ile salih amelden ibarettir. Ben kendimi bütün Allah elçilerinin yolunda mümin ve Müslüman olarak niteliyorum. Dinim, mezhebim, meşrebim, tarikatım hepsi bu isimle anılmalıdır. Kendimi kimseden ayrı da hissetmiyorum. Çünkü ben muhalif değil muvafık bir kimseyim. Yani yaradılışa, fitrata karşı, İbn Haldun üstadın tanımlamasıyla söylenecek olursa ne ihbari ne de inşai bir muhalefetim vardır. Bana göre muhalif olan İblis ve onun elemanları olan şeytanlardır. Öyleyse kimseye karşı değilim, kimseyi ötekileştirmem. Yalnız birilerinin beni ötekileştirdiğini, bana muhalefet ettiklerini de görmezden gelmiyorum.

Bunun yanı sıra Mengüşoğlu da Aktaş gibi Kuran İslamı adının geleneksel olandan farklılaşmayı ifade etmesi açısından kullanışlı olduğunu belirtirken özsel anlamda sorunlu olduğuna dikkat çekmeyi ihmal etmemektedir.

Bakınız yukarıdaki isimlerin dışındaki tanımlamaların hiçbirisinden razı olamam. Evet, bugün ortalıktaki kaosa bakarak İslam denildiğinde “Hangi İslam” diye sormak neredeyse zaruret halini aldı. Ama dikkat edilsin “zaruret” diyorum. Zaruret ancak miktarınca doğruluk arz eder, genelgeçer gerçekliği olamaz. Kuran İslamı tanımlaması da böyledir ve özünde yanlış bir isimlendirmedir; kendimi orada görmüyorum.

İslamoğlu ise “Kuran İslamı” söyleminin karşısı “Kuran’sız bir İslam”ın var olabileceği izlenimi uyandırdığı için “Kuran İslamı” tanımını benimsemediğini belirtmektedir. Bu nedenle dinin insani her tür müdahaleden uzak olduğunu ifade eden

“indirilmiş din¹⁰⁴” ifadesini tercih ettiğini belirterek bu seçimini Kuran’dan deliller ile meşrulaştırmaktadır.

Ben bu tip isimlendirmeleri sakıncalı buluyorum. Yani Kuran İslamı ifadesi Kuran’sız bir İslam’ı da mümkün kılabilceği için Kuran’sız bir Müslüman olmaz ki, olamaz ki, o İslam olmaz. Ama bu var mı? E vakıda var. Kuran’sız bir İslam. Kuran İslamı benim tercih ettiğim, benimsediğim kullandığım bir ifade değil. Ben asıl, efendim “indirilmiş din” ifadesini kullanıyorum. “İndirilmiş din” diye kullandığım ifade de İslam’ın sahibinin Allah olduğu, bizim İslam’ın sahibi olmadığımızı, İslam’ın sahipsiz ve azıtmış bir kedi gibi olmadığını, İslam’ın tanımını ve içeriğini İslam’ın sahibi olan Allah’ın yapacağını, bizim ise İslam’ın talibi olduğumuzu, ancak onu talep edeceğimiz, talep ettiğimiz, talibi olduğumuz kadar da istifade edeceğimizi ve bir o kadar da Müslüman olacağımızı söylüyorum; benim sınıflandırmam bu. Onun için bir indirilmiş İslam var. İndirilmiş İslam ile kastım tam da Maide süresi 3. ayette ne kastediliyorsa o. “Elyevme ekmeltu lekum dinecum”. Bugün size dininizi ikmal ettim diyor. Hem cevher olarak hem araz olarak ikmal ettim, mükemmelen tamamladım. “ve ekmeltu aleykum nimeti” ve nimetimi tamamladım. Cevher olarak tamamladım ama araz olarak sizin tamamlamanız, daha da olgunlaştırmanız için yani akli kullanarak içtihadı kullanarak, gayreti kullanarak, bilimi kullanarak, sünnetullahi kullanarak, hayatı kullanarak bunları okuyarak, karşılıklı okuyarak, bilim üreterek (üzerine yeni inşalar katmalısınız)....Onun üstüne bunu ikmal etmeniz için nimetimi de tamamladım “ve raditul lekumul İslam’e dine” ve efendim din olarak İslam’dan razı oldum. Benim rehberliğim ve tanımım tam da Maide 3. ayetten anladığım tanımdır, anlatabiliyor muyum? Bizi böyle tanımlıyor. Eğer ben yanlış anlaşıyorsam yanlış anladığının ispat edilmesi durumunda yanlışımдан dönmeye de hazırım (sempatik bir şekilde) ve bunu da seve seve yaparım.

İslamcı bir gelenekten gelen Haksöz çevresi ise “Dirayet ekolü” adlandırmasını tercih etmektedir. Kendilerini geleneğe ait bu kavramla ifade etmelerinde gelenekten farklılaşmadıklarını, onunla bir “süreklilik ve bütünlük” ilişkisi içerisinde olduklarını ortaya koymaya çalıştıkları söylenebilir. Alpay, “indirilen din” gibi tanımlara da değinerek bunların geleneğe ilişkin tamamıyla dışlayıcı bir çerçeveye sahip olduğunu ileri sürmüştür.

Bizde indirilen din yok ama şöyle bir şey var tabi ki inzal olan bir din var ama tabi. Yani bir cemaatin, bir tarikatın dinini (doğrudan) bunlar uydurulan din diye (tasnif etmiyoruz) yani bunları da normal din (ve mensuplarını da) mümin görüyoruz; içinde mit vardır, İsrailiyat vardır, hurafe vardır. Biz bunlara ıslah etmek, “ıslah” kavramları ile yaklaşıyoruz yani reddiye şeklinde değil de yani evet mümindir, dairedendir ama bunları biliyorsunuz.

Geleneksel bir İslam anlayışından gelen Koyuncu da kendisini sadece Müslüman olarak adlandırmayı tercih ederek Hz. Adem’den bu yana akıp gelen gelenek ile ilişkilendirmektedir.

Kuran İslamı ben böyle bir etikete taraftar değilim. Beni dinimin temelini Kuran’dan alan, Rabbime hiçbir şeyi ortak koşmayan bir Müslümanım. Yani Kuran Müslümanı, şu bu falan demek, böyle bir etiket yapmak bölücülüktür.

¹⁰⁴ Kuran’da geçen “Bima enzellellah” ifadesine referansla “indirilmiş din” kavramsallaştırmasının ortaya çıktığı söylenebilir.

Tarihselcilerden mealci bir arka plana sahip olan Soyalan da kendisini sadece Müslüman olarak tanımlamaktadır. Öte yandan kendilerine yöneltilen “Kurancı, mealci” şeklindeki ifadelerden rahatsızlığını dile getiren Soyalan, ilk meal sorgulamasını yapan kişiler olarak kendilerinin mealle kurdukları ilişkinin farklı şekilde anlaşılmasını anlamlandıramadığını belirtmiştir.

Paçacı, ilk kitabında İslam’ın Gerçeği’nde bizler için “mealci” kavramını kullandı ve bu ad bize yapıştı gitti. Ama neticede ilk meal eleştirisi yapan biziz. Arapça bilmediğimiz için elimizde Kuran mealleri var. Bunları okuyoruz herkesin elinde farklı farklı mealler var, tek bir meal yok. Şu mealin şurası yanlış söyle karşılaştırırız, birçok eleştiri yaparız. Dolayısıyla Kuran eksenli olarak bizim için en doğru tanımlamayı yapan meal önemlidir.

Soyalan bu çerçevede Ruşen Çakır’ın Kuran İslamı’na yönelik tanımını kendileri için kapsayıcı bulduğunu belirtir:

“Ayet ve slogan” diye bir kitap var Ruşen Çakır’ın yazdığı kendince bir tanımlama yapıyor orada- Kuran merkezli düşünenleri. Dışarıdan bakarak daha doğru bir tanımlama diye söyleyebilirim. Kuran’ı anlamaya çalışan, kendini Kuran’a göre şekillendirmeye çalışan insanlar grubuyuz. Ama bu Kuran’da dediğim gibi Resul de var; Resulden bağımsız bir Kuran yok. Bu Vahiy Savunması adlı kitabı çıktığında birçok olaylar oldu. Dediğim kitap bizim yayınevinin internet sitesinde yayınlandı. Kuran’sız resul, Resul’süz bir Kuran olmaz dedim. Çünkü bunlar birbirini tamamlar. Dolayısıyla Kuran’dan bağımsız bir İslam düşünmedim.

İKİNCİ BÖLÜM

YAŞAM ÖYKÜLERİ

“Büyük Doğu, Diriliş ve Kuran... Son vardığım nokta: Kuran... Kuran’a ters düşmeyen ne kadar şey varsa amenna.”

Kelleci, 2014: 111

Modern dönemle birlikte Kuran ile kurulan ilişkinin geçmişte olduğundan daha farklı olması, Kuran İslamı’nın ortaya çıkmasında ve diğer söylemlerden ayırt edilmesinde etkili olmuştur. Nitekim katılımcılar milat olarak değerlendirdikleri Kuran (anlamı) ile tanışmalarına etkili eden sosyal ağlar ve kaynaklara vurgu yapmaktadırlar. Katılımcıların aralarında farklılıklar görülmekle birlikte çoğunluğunun klasik düşünceyi temsil eden geleneksel altyapıdan geldiği gözlemlenmekte ve dönüşümlerinde daha çok sosyal ağların etkili olduğu görülmektedir. Kendisini İslamcı olarak tanımlamayanların Kuran’la yaşadıkları dönüşümde ise bireysel olarak karşılaştıkları kaynaklar aracılığıyla geleneğin sorunlu yanlarını keşfetmelerinde etkili olduğundan söz edilebilir. Böylece içinde yetiştiği dinsellikle ilgili rahatsızlıkları olan kişilerin kendilerine benzer duyarlılıkları hatırlatan bir sosyal ağ ya da kaynak ile karşılaşmaları sonucu ait oldukları “kökenin” meşruiyetini yok sayarak¹⁰⁵ yeni bir arayışa yöneldikleri ileri sürülebilir.

Katılımcıların Kuran’ın anlamı ile tanışmaları sonucu yaşadıkları bu dönüşüm, kendileri tarafından “milat” (climax) olarak nitelendirilmektedir. Bu değişim geleneksel evrenden koparak farklı bir dünya ile buluşma, Kuran’ı anlama ve yorumlama konusunda modern değerlerin içselleştirilmesi anlamına gelmektedir. Geçmişte teolojik bir inşaya konu olan Kuran, metin bugün tarihsel gerçekliğin ışığında yeniden yorumlanmaktadır.

2.1. SOSYAL AĞLAR İLE DÖNÜŞÜM

Sosyal ağlar, katılımcıların içlerine doğdukları aile ya da çeşitli vesilelerle dahil oldukları arkadaş çevresi aracılığıyla verili olana ilişkin sorunları fark edip hayatlarının dönüm noktasını oluşturan Kuran ile tanışmaları sayesinde geleneksel çerçeveden farklılaşmışlardır. Sosyal ağlar, “dönüşüm”ün klasik ve yaygın biçimlerinden biridir. Lofland ve Stark (1965: 874) çalışmalarında; belli bir grup üyeliğini ifade eden aile,

¹⁰⁵ Bu durum bireylerin kurumsal dini bağlılığın kendilerini tatmin etmemesi nedeniyle yaşadıkları stres ve gerilimden de ileri gelebilir (Gooren, 2007: 339).

arkadaş ve diğer önemli kişilerden oluşan sosyal ağların bireylerin dönüşümündeki etkilerine dikkat çekmiştir. Fakat onların bu teorisi, toplumsallaşma süreçlerinin dönüşüm üzerindeki öncelikli etkisine yeterince yer vermediği gerekçesiyle eleştirilmektedir. Öte yandan Strauss (1979: 158-159) da geçmişte dönüşümü açıklamak için kullanılan bireyin pasif şekilde manipüle edilen bir başka deyişle zihinsel ve davranışsal açıdan tam bir adanmış olma hali içinde olduğuna işaret eden “beyin yıkama” modellerinin bireyselliği göz ardı edici yönüne değinmektedir (Aktaran: Gooren, 2007: 338-339). Bu noktada kişinin “yeni bir söylem arayıcısı” nasıl olunur ve yaşanılan gündelik hayata uygun bir dünya nasıl kurulur” sorularına vereceği yanıtlar, bireyin değişimi nasıl yapılandığına ilişkin bilişsel ve sosyal süreçlerin öğrenilmesine katkıda bulunacaktır. Strauss, kendisine “yeni bir din yorumu arayanları”n geçirmiş olduğu değişime ilişkin sistematik birtakım örüntüler geliştirmiştir. Buna göre Gooren’in üyelik öncesi (preaffiliation) olarak tanımladığı dönemde birey içinde bulunduğu dini çerçeve karşısında duyduğu rahatsızlığa meşruiyet sağlayabilmek adına sosyal ağ ve medyadan topladığı ipuçlarını (veri) birleştirmektedir. Ardından bireyin, söylemin kendine özgü retorliğini “dil, kurulum ve yorum şemalarını” öğrenmesi (affiliation), böylece kurumsallaşmış yapıya adapte olması, son olarak ise “köprüleri yakma eylemi (dönüşüm)” ni gerçekleştirmesi (conversion)” gerekmektedir.

Rasyonel seçim (rational choice) yoluyla bireylerin mevcut olana ilişkin sorgulamasını meşrulaştıracak bir anlam arayışı, onları anlamı aktif ya da pasif olarak katılabileceği çeşitli sosyal ağ ve kaynaklara yönlendirmektedir. Bu dönüşümlerde toplumsallaşma süreçlerinin büyük ölçüde etkili olduğundan söz edilmelidir. Örneğin Goffman (1959, 1963)’ın “damgalanan kimlik” (spoiled identity) kavramından hareketle bu kişilerin anlamı yeniden inşa etmek için kimliklerinin etiketlenmesinin gündelik hayattaki göz ardı edilebilecek iniş çıkışlardan ziyade hızlı sosyal değişimlerde bireylerin tatminsizliğe yönelttiği ileri sürülmektedir (Aktaran: Gooren, 2007: 339). Buna göre verili durumdan hoşnut olmayan kişiler, farklı yollarla değişimi tecrübe etmektedir. Günümüzde değişim denildiğinde genellikle sosyal ağlar aracılığı ile aktif bir şekilde yaşanan değişim anlaşılmakla birlikte, bireyin aktif olduğu asıl kişilik, toplum ve ilişki içinde olduğu dini grup gibi kendisini kuşatan gerçekliklerin farkında olarak hangi sosyal ağ ya da kaynağı seçeceğine kendisinin karar vermesidir. Aslında bunları, tamamıyla birbirinden ayrı süreçler olarak da görmemek gerekir. Nitekim bazı yaşamöykülerinde aktif ve pasif değişimin birbirinden ayrılamaz şekilde birbirine girift bir yapı arz ettiğine tanıklık edilmektedir.

Araştırma itibarıyla Kuran İslamı söylemini benimseyen katılımcıların da geleneksel İslam algısında şahit oldukları kimi olumsuzluklar ve çelişkiler¹⁰⁶ onları, yukarıda ifade edilen şekilde sosyal ağlarla ilişki kurmaya ya da kaynaklar ile buluşmaya (arayışa) sevk etmiştir. Bu arayışlarda takip edilen yolların birbirinden kesin çizgilerle ayırmanın zor olması nedeniyle dönemsel olarak şöyle bir ayrımdan söz edilebilir. 1960’larda İslamcılık gibi toplumsal hareketlerin yaygınlığı nedeniyle Kuran’la tanışmanın genellikle sosyal ağlar aracılığıyla gerçekleştiği söylenebilirken bireyselleşmenin etkili olduğu günümüzde “kaynaklar” yoluyla dönüşümün kişiler üzerinde daha etkili olduğunu söylemek mümkündür.

2.1.1. Aile İlişkisi içinde Bir Sosyal Ağa Dahil Olma

2.1.1.1. Medrese Eğitiminden Geçenler

Atasoy Müftüoğlu, medrese eğitiminden geçmiş ve Osmanlı’dan Cumhuriyet’e aktarılan din ve modernite arasındaki gerilimlerde İslami tarafta konum almış olan İslami duyarlılığa sahip bir ailede dünyaya gelmiştir. Fakat kendisinin ortalama geleneksel aileden farklı olarak içinde dini ve felsefe içerikli tartışmaların yapıldığı bir ortamda yetişmesinin Müslüman toplumu ilgilendiren konularla erken yaşlardan itibaren tanışmasında etkili olduğu söylenebilir.

Ben daha çok aileden aldım eğitimimi. Babam, Karadeniz’deki medreselerde yetişmiş, klasik İslami eğitim almış bir zattı. Önce Ankara’da daha sonra ilçeleri ve daha sonra Eskişehir’de imamlık yaptı. Annem de hakeza anneannem, babaannem medrese eğitilmiş kadınlardı. Biz genel İslami dünya görüşü ve hayata dair çerçeveyi onlardan öğrendik. Aynı zamanda evde de yine o klasik yöntemlerle ilk eğitimimizi aldık. Bu anlamda ben (şu andaki konumumu) aileme borçluyum.

Yukarıda da pek çok kez belirtildiği üzere Kuran, katılımcılar için bir dönüm noktasını ifade etmektedir.¹⁰⁷ Kuran’ın anlamıyla bilişsel düzeyde ilişki kurmak yerine günümüzde Kuran’ın hala mekanik bir okumaya tabi kılındığı geleneksel okuma biçimlerini eleştiren Müftüoğlu, Kuran’la anlamı üzerinden zihinsel bir çaba

¹⁰⁶ Bu durumu o dönemde yayınlanan yazınlardan da takip etmek mümkündür. Örneğin “Gavur Kayırcılar”da üniversiteden dönerek memleketine gelen Cevdet’in üniversitede dini anlayışındaki değişim ile oradaki insanlara yabancılaşması dolayısıyla toplumun öteden beri kabul ettiği değerleri sorgulamaya açması ile çevresindekiler tarafından yadırganması ve dışlanması konu edilmiştir. Kahramanın çevre ile girdiği mücadelenin kendi içsel dünyasındaki yansımaları şu satırlardan elde edilebilir: “Ama bu belki biraz erken kavrayışın yüreğinde uyandırdığı amansız bir düğüm, bir burukluğa tek başına çare bulamıyordu henüz. Çözümleyemediği yepyeni bir sızı zorluyordu belleğini: O kendisine yaklaştıkça her gün biraz daha kendisi oldukça o nispette çevresine ters düşüyor, onlardan uzaklaşıyordu... (Mengüşoğlu, 1984: 65).

¹⁰⁷ “Turning point experience” kavramı Lofland and Stark (1965)’a aittir (Aktaran: Gooren, 2007: 338).

yürütülmesi teklifinde bulunur. Nitekim kendisinin Kuran'ı “anlamaya” yönelik böyle bir çaba içerisine girmesinde öncelikli olarak ailesinin katkısından söz etmek gerekir. Öyle ki Kuran'ın bugün bile anlaşılması için belli bir entelektüel yeterlilik gerektirdiği anlaşılmaktadır. Kuran'dan hareketle derin felsefi/ kelami konular üzerine konuşabilmek için yüksek bir kültürel ortamın gerekli olduğu aşıkardır. Müftüoğlu'nun küçük yaşlarından itibaren deneyimlemiş olduğu bu durum kendisinin Kuran ile ilişkili olarak ulaştığı bilinçlilik düzeyini göstermesi bakımından da ilgi çekicidir.

(...)

Biz tabi aileden gelen ilgiden hareketle dünyada ne olup bittiğini, Müslümanca takip etmeye çalışmaktaydık. Mesela bizim evimizde büyük annem, yani anneannem o da büyüklerinden aldığı eğitim sebebiyle evimizde “Üç Tehafüt” üzerine yapılan tartışmalara katılırdı. İbn-i Rüşt Tehafütü mü, “Mezal Tehafüt”ü mü, Hocaade'ninki mi? Yani o eski felsefi tartışmalarla ilgili- kısacası biz bunları dinleyerek büyüdük. Yani Hocaade'nin İbn – Rüşt'ün yanında kendimizi konumlandırdık (gülüyor), öyle bir şey vardı. Daha doğrusu bize onların yanında konumlandırmamız gerektiği öğretilirdi.

Müftüoğlu'ndan farklı olarak Hamza Türkmen ise Kuran'ın sadece yüzünden okunması ile iktifa eden ortalama bir aileye sahiptir. Türkmen çocukluğunda çevresindekilerin Kuran'la kurduğu ilişkiye dair gözlemlediği birtakım göstergelerden hareketle geleneksel dindarlık algısına yönelik eleştirilerini dile getirmektedir. Kuran'a yöneltilen tazimin duvarda asılı şekilde duran Mushaf simgeselliği üzerinden Kuran'a atfedildiği bu geleneksel din algısında, Kuran' a bu şekilde yüklenen “dokunulmazlık algısı”yla “Kuran'ı sen anlayamazsın” üzerinden bireylerin Kuran ile aralarına ciddi şekilde mesafe koymalarına neden olduğu ve Kuran'a yalnızca uzmanların erişebileceği bir nesne konumuna dönüştürüldüğü iddia edilmektedir. Türkmen, bu evrenden çıkarak Kuran'la bilişsel düzeyde iletişim kurmasında etkili olan kaynakları ise şu şekilde sıralar: Kuran'ı dönemin yoğun siyasi atmosferinden etkilenmiş bir içerikle sunan Hasan Basri Çantay meali, üniversite döneminde Kuran'ın belli kavramlara ilişkin bakışını ortaya koyan yazılar ve bu kaynaklarla eş zamanlı olarak dahil olduğu sosyal ağlar olarak şeklinde ifade edilebilir:

Kuran ile ben ailemde tanıştım. Perşembe ve cuma akşamları bizde Kuran okunurdu, Yasin okunurdu. Kuran çok kutsal bir kitaptı. Duvarda asılı dururdu ama çok kutsal bir şey...1970'de sanırım lise 1'de biriktirdiğim paralarla İstanbul Çağaloğlu'nda Hasan Basri Çantay'ın 3 ciltlik mealini aldım. Okudum kitabı, ne var içinde falan diye merak ettim. Ama babamdan azarı da işittim. “Sen anlayamazsın bunu diye. Çünkü babam İslami hassasiyeti çok yüksek bir insandı ama (onu kabahatli bulmuyorum) büyük hocalar öyle diyordu ne yapsın adam. Bize de öyle dedi, (meal okumamı) engellemeye çalıştı.

Rize’de dindar bir çevrede yetişmiş Ramazan Koyuncu ise çocukluğu akrabalarının mensup olduğu Mahmut Efendi cemaatinde hafızlık¹⁰⁸ yaparak geçirdiğini ifade etmektedir. Kendisi bu yıllara ilişkin tarikatındaki belli başlı kişiler üzerinden birtakım analizlerde bulunur. Örneğin tarikat mensuplarının giydikleri cübbelerin, onları kutsal bir haleye büründürdüğü böylece cemaatin diğer üyeleri üzerinde otorite kurmalarını sağlayan statülerinin yeniden onaylanmasına katkıda bulunduğunu ifade ederek bunu “görsel bir aldatmaca” olarak değerlendirmektedir. Öte yandan Kuran ile ilişkinin yalnızca harflerin çıkarılışına (mahreç) indirgenerek Kuran’ın salt yüzünden okunmasının teşvik edilmesini eleştirilmektedir. Bir harfin çıkarılışına bu kadar uzunca bir zaman ayrılmasını pragmatik nedenlerle anlamsız bulan Koyuncu için bu durum, kendisinin bu cemaat ile ilişkisini sorgulamasına neden olmuştur.

Tamamen çevremde Mahmut Efendi, Çarşamba tarikatının hocalarından Kemal Hut –Cumhurbaşkanının da elini öptüğü orda Kuran hocasıydı, Hz.leri diyorlar da annemin dayısı cahil bir hafızdır aslında. Şu an siz öğrencisiniz sizin bildiğinizin onda birine sahip değil o kadar söyleyim size. Ama onun kılık kıyafeti, sakallarının uzunluğu, sarığının görkemliliği, cübbesinin heybeti onu evliya yapıyor, tamamen görsel aldatmaca. Bunları gördüm ve bunlardaki birebir sapıklığı gördüm. Mesela hafızlığımı ben de aynı hocada yaptım. Sonra baktım ki bu böyle değil ben ilme hasretim, dini öğreneceğim bana “nota” öğretir gibi gırtlaktan “Ayn” şöyle çıkarılır, bilmem boğazdan “kaf” böyle çıkarılacakmış. Yahu dayı ben İslam’ı öğreneceğim, bana nota öğretmeyi bırak ya ben şarkıcı olmayacağım. Ya Kuran okuyup da para kazanmayacağım, haram haram, ateştir bu dediğimde dayım olur işte, Ali Haydar Efendi Hazretleri beni 6 ayda Sübhaneke’ye geçirdi. Benim o kadar vaktim yok. Çünkü ben çalışan adamım dolayısıyla ben hızlı eğitim almak zorundayım. Bu dediğim 14- 15 yaşlarındaydım. Yalnız yaşamamın ve herkesi de güvenmemin, mutlaka sorgulamanın sonucunda ben Kur’an’a yöneldim. Birçok yere yöneldim bir sürü kitap okudum. Dayımlar bana “Tezkiretü’l Evliya” gibi bazı tarikat kitapları önerdiler, okudum. Henüz çocuktum 15-16 yaşlarında okudukça irkildim bu kadar saçma sapan bir din olmaz diye. Bir ara ateist olmaya karar verdim hatta. Ta ki meal okuyup ilk başta bahsettiğim Bakara suresinin ilk 100 ayetini okuyana kadar.

Kendisi kalmış olduğu bu cemaatte geleneksel evren algısının şekillenmesinde etkili olan “Tezkiretü’l Evliya” gibi içinde menkıbevi tarzda anlatıların bulunduğu kitapların okutulduğundan söz ederek içerisindekileri irrasyonel bulduğunu ifade etmektedir.

¹⁰⁸ Ateş de benzer bir eğitimden geçtiğinden söz etmektedir: Elazığ’ın şehir merkezine 12 saat uzaktaki köyünde doğdum. Babam çiftçidir. Her çocuğunu okutmuştur. Her çocuğu hafız yapmak istemiş fakat sadece ben tam hafız oldum. Şehre merkeple giderdik. Köyde Hak denilen sene görev yapan hocalar köylü tarafından geçimi sağlayan hocalarda okuduk. 1933’te doğdum. Geleneksel olarak hafız oldum. Fakat çocuk olmam sebebiyle başta zorlandığımı ve bunun üzerine babamın bana ilk ayda kez kızdığını söyleyebilirim. Bu Kuran ile tanışmam en önemli aşama olarak değerlendirilebilir. Şehre geldik liseye kadar tecvit üzerine çalıştık Ali Bayram Efendi zat, büyük bir alimdi. Ondan Arapça dersleri almaya başladık. Ders veriş tarzları Emsile, Bina, Maksut gibi Sarf, Avamil, İzhar, Kafi gibi nahiv ardından Molla Cami şerhi, edebiyat kısmını okuduk. Yani Mirat’a kadar çıktık. Mirat Usuli, fıkhnın şerhidir. Bunlar bir iki yıl okuduktan sonra Erzurum’a giderek iki yıl Hacı Faruk Bey, onun vefatı üzerine müftü Sadık Efendi’den altı ay okudum. Ardından imam hatibe geldim. Tasavvuf dersleri aldım. Hem hocam hem de manen üstadım ona mürşit deniyor. O’ndan bir ders adım hala da o dersi çalışırım. Bana kendi usulünü takip etmek üzere icazet de vermiştir.

Bilimin doğrularının tek gerçeklik olarak algılandığı günümüz koşullarında, dünyayı anlamlandırmak için geçmişte ortaya konulmuş olan bu sınırlı yorumlama çabasının hurafe, mit olarak olumsuz kılınmaya çalışıldığı görülmektedir. Görüldüğü üzere modern durum ile çelişen geleneksel tutumlar, bireyi içinde bulunduğu gerçekliği sorgulamaya¹⁰⁹ (arayışa) itmektedir. Nitekim Koyuncu hocalarının bu tutumları karşısında neredeyse ateist olmayı düşünecek kadar savrulduğunu ifade etmiştir.

Mustafa İslamoğlu ise babasının tasavvufa bağlılığının yanı sıra İslami ilimleri tedris etmiş bir hoca olması nedeniyle geleneksel İslami eğitim ile küçük yaşlarda tanışmıştır. Kendisi, içinden bulunduğu bu sosyal ağa ilişkin şunları söylemektedir.

Bendeniz tasavvufi bir ailede büyüdüm. Yani babam imamdı, efendim ve tasavvuf ehliydi babam. Ailem de öyleydi. Ben de doğal olarak o geleneğin içine doğdum; tasavvufi, geleneksel İslam'ın. Tırnak içinde o efendim indirilmiş olmayan ve içindeki İslami kültürün de İslam zannedildiği- ki ben bunların ayrılması taraftarıyım-. İslam'ın kültürüne itirazım yok kültür olarak benimsendiğinde ve kodlandığı sürece. Ama İslam'ın ürettiği bu kültüre, İslam dediğinizde buna itirazım var, şiddetle. Kültür insan ürünüdür, kültür profandır. Kültürü insanlar öğretir. O zaman benim temelden itirazım şu; ilahi olanla beşeri olanı karıştırıp beşeri olanı ilahi ilan ediyor. Dolayısıyla beşeri Tanrı ilan etmek bedbahtlıktır diyorum. Dolayısıyla böyle bir ailede doğdum büyüdüm. Tabi ki içinde doğduğum aile, aynı zamanda klasik İslami ilimlerin tahsil edildiği bir aileydi. Benim babam ilk Arapça hocamdı (örneğin). İlk sarf- nahiv derslerini ondan aldım. İlk Arapça metnini- yani bugün gibi hatırlıyorum- İbn Hacer'u-l Askala'nın "Mümine bil hak"tı, ilk okuduğum Arapça metin'di, onları okudum ve daha birçok- efendim klasiği kendisinden okudum. Sonra ise İmam Hatip okudum.

Okuyan da İslamoğlu gibi küçük yaştan itibaren İslami ilimleri geleneksel usüle uygun şekilde kendisi gibi hoca olan babasından tahsil etme olanağı bulmuştur. Bunu şu sözleriyle ifade etmiştir.

Tasavvufi bir çevre ve medreselerde okumuş, yetişmiş bir babanın çocuğuyum. Medrese usulü ile yüzlerce talebe okutmuş, binlerce hoca yetiştirmiş bir babanın oğluyum. Ben de dini ilimleri babamdan Arapça'ya dayalı olarak fıkıh, tefsir ve hadis de olmak üzere o stilde okudum. Evde babamdan hep medrese usulü ile okudum.

Abdülaziz Bayındır ise ailesinin yönlendirmesi doğrultusunda geleneksel medrese eğitimi almıştır. Hocalarının modern bilimlere ilgisi dolayısıyla teşviklerine rağmen o kendi isteğiyle İmam Hatip'i tercih ettiğini belirtir.

Görüldüğü üzere katılımcılar hayatlarında dahil oldukları ilk sosyal ağ olan ailelerinin sahip olduğu İslami hassasiyetler doğrultusunda geleneksel eğitimle tanışmakta, ilerleyen dönemlerde ilgileri doğrultusunda modern (dini) eğitime yönlendirilmektedir.

¹⁰⁹ Eleştirel düşünme, modern duruma özgü bir karakteristiği ifade etmektedir Nitekim Kutlu (2016: 26), bunun Müslüman toplumlar için de bir imkana dönüşebilme potansiyeline dikkat çekmektedir: "Bu eğilim, köklü değişimlere neden olan entresel dinlerin rasyonelleşme ve diğer medeniyetlerle yüzleşme sürecinde meşruiyet kazanabilir."

Böylece katılımcıların dönüşümlerinde hayatlarının farklı periyotlarında etkili olmuş olan sosyal ağların dolaylı ya da doğrudan katkılarından bahsedilebilir.

2.1.1.2. Medrese Eğitiminden Geçmeyenler

Sonia Cihangir, Sovyet rejiminin etkili olduğu Kafkas coğrafyasında ateist bir ailenin çocuğu olarak doğmuştur. Bu nedenle resmi İlahiyat eğitimiyle tanışmaya kadar kendisinin ciddi bir dini formasyona sahip olduğundan söz etmek mümkün değildir. Kendisi dış çekimi sırasında yaşadığı korkunun neticesinde Allah’a sığınma ihtiyacı hissetmesiyle yaşamının bundan sonrasını dini referanslara göre yaşama konusunda ciddi kararlar almıştır. Bunun ardından kendisi Allah’ın varlığına inandığını ve hayatına bu doğrultuda yön vermek için dini anlamda bir arayış içine girdiğini belirtir.

Kendisini “uzun maraton koşucusu” olarak kabul eden Kelleci ise değişiminde etkili olan toplumdaki geleneksel algıya ilişkin bir tablo ortaya koymaktadır: “Bize köyde değer verilmezdi, konuşma derlerdi” sözleriyle geleneksel toplumda bireysel kimliğin gelişimine önem verilmediğini ortaya koymaktadır.

Kenan Alpay ise Anadolu halk İslamı’nda önemli kaynakları arasında yer alan Mızraklı İlmihal, Karınca Duası gibi Adak filmlerinden aşına olunan bir resim çizmektedir.

Ayrıca geleneksel dindar tipolojilerine de değinen Alpay; inançlı ve ahlaki birtakım hassasiyetleri gözetmesine rağmen sahih bir din anlayışına sahip olmayan bir dindar tipinden bahsetmektedir. Bunun karşısına toplumda kendisini itibarlı kılacak bir dini formasyondan (hafız) geçmesine rağmen onun gereklerini yerine getirmeyen sıradan insanı ortaya koymaktadır.

Tipik bir Anadolu’da insanların çoğu Müslüman ama ne kadar Müslüman olduğunu bilmeyen, ibadetlerle arası oruç dışında (din ve Kuran’dan habersiz) olmayan ama ikram sahibi, yemeğini paylaşan kişiler. Ötesinde çok bir şey yoktu.

Aynı zamanda bu tablo Alpay’ın geleneksel dindar tipolojisini nasıl kurguladığını da ortaya koymaktadır. Bir mü’mine yakışmayacak şekilde davranan halk dindarları, sadece oruç gibi birtakım ritüellerle sıkıştırılmış Müslümanlık algısı, gündelik hayatta din ve dindarın temsiline ilişkin çarpıcı bir çerçeve sunmaktadır. Alpay; türbe ziyareti, adak, nazar, muska gibi halk dindarlığına ilişkin önemli öğelerle örölü bu evrene ilişkin şu ayrıntılardan söz etmektedir:

Kuran kursuna gidiyorduk camiye gidiyorduk, namaz kılıyorduk bir de türbe ziyareti. Ama biz türbe ziyaretine gittiğimiz zaman- ben yapmıyordum ama insanlar orada adak adıyorlardı. Yani türbeye bir şey bağlıyordu. Bizde Ramazan ya da belli günler geldiği zaman yapılan şeylerden bir tanesi türbe ziyareti idi. Yani benim gördüğüm dindarlıkta evet yaşlılar özellikle namaz kılıyordu. Gençlerden namaz kılan bilmiyorum babaannem dedem hacca gitmiş insanlar. Ama babam ve amcamlar sadece cuma namazı kılarlardı, bazen Ramazan'da teravihe giderlerdi. Ramazan'da oruç tutmayan kimse yoktu ama bazı yakınlarımın namaz kıldığını bilmiyorum. Ayrıca benim büyük halama nazar değmiş kurşun dökülüyordu.

Süleyman Köksoy ise herhangi bir cemaatle organik bir ilişkisi olmayan geleneksel bir aileye sahiptir. Fakat kendisi, Kuran İslamı ile tanışıncaya kadar pek çok cemaati deneyimlemiştir. Buradaki gözlemleri kendisinin geleneksel İslam'a dair belli bir çerçeveye sahip olmasında oldukça etkili olmuştur. Köksoy, “hatme yapmaya” ilişkin deneyimini paylaşarak yaşadığı bu cezbe halinin rasyonel olarak temellendirilememesi nedeniyle kaynaklığı konusunda sorun olduğunu belirtmektedir. Bilindiği üzere günümüzde gerçekliğe ilişkin bilgi rasyonel temeller üzerine kurulduğundan sezgi gibi irrasyonel alana ilişkin bilgi türlerine olumsuz bir tutum söz konusudur. Bu nedenle kendisi akıl dışındaki alana ait kanıtlanamayan bu bilgi kaynaklarını meşru kabul eden tarikatlara yönelik de eleştirileri mevcuttur.

Bir diğer katılımcı olan Tuncer Namlı ise din eğitime küçük yaşlardan itibaren başlamıştır. Özellikle kendisinin İlahiyat eğitimi almış olması Kuran'la rasyonel bir temel üzerinden ilişki kurması adına önemlidir. Bunun yanı sıra İslamcı bir çevreden gelmesinin de Kuran'ın modern yorumu ile sosyal ağlar aracılığıyla kapsamlı bir şekilde diyaloga geçmesinde önemli bir paya sahip olduğundan söz edilebilir. Namlı, gününüzde İslamcılığa ilişkin büyük ölçüde etkin eğreti bakışa rağmen İslamcılığı hala benimsediğini ifade etmektedir. Fakat kendisinin Kur'an'a ilişkin kavrayışını felsefe ile temellendirmeye çalışması, onu geçmişteki İslamcılara nispetle Kuran'ı yorumlama açısından farklı bir noktaya taşıdığı söylenebilir.

Caner Taslaman diğer katılımcılardan farklı olarak modern bir aileden geldiğini, ailesinin dine olan yaklaşımından bağımsız olarak bireysel arayışları sonucunda dine yöneldiğini belirtir. Kendisi öncelikle dini yayıncılıktan söz edildiğinde piyasada karşılaşılmaması muhtemel dinselliğin meşru görülen çerçevesi içindeki yaygın dolaşım ağına sahip olan kitaplarla tanıştığını belirtir. Zamanla Ebu Reyeye gibi geleneksel algıdan farklı isimlerin kitaplarıyla da karşılaştığını belirten Taslaman ilk etapta henüz yabancı olduğu bu retoriğin içeriğini anlamakta zorluk çektiğini belirtir:

Aileden yetişme tarzım geleneksel değil. Ailem sonuçta “Elhamdülillah Müslüman'ım” diyen bir aile. Ama mesela dini kitap hiç okumayan, dini konuları hiç tartışmayan bir aile. Yani dini yaşaması genelde Ramazan'da oruç

tutmakla sınırlı bir aile. Ben dini konuları kendi kendime düşünerek, yani lise yıllarımda yani hiç kimseyle de ciddi bir konuşma yapmadan -yani ölüp gideceğiz bu hayattan- yani Allah’tan, dinden daha önemli bir şey olamaz gibi bir düşünceye evrildim.

Böyle en temel düşünceler ne? ”Dine dönmek”. İlk döndüğümde o zaman okuldaki din dersi öğretmeni ile beraber, Beyaz Saray’a gidiyorduk orada kitapçılardan kitap alıyorduk en başta zaten alternatif bir yapı göremediğim için direk geleneksel din anlayışını benimseyen insanlarla görüşüyordum. Ömer Nasuhi Bilmen ve Hüseyin Hilmi Işık’ın ilmihali geçmişti elime. Eline o ilmihal geçen insan direk geleneksel oluyor zaten. O ilmihallerin (dışında) başka bir alternatif olabileceğini o dönemde düşünmüyordum, aynı zamanda içinde yanlış olabileceğini de. Kime sorsam bu iki ilmihali öneriyordu. Uygulamalı bu iki ilmihali alıyordum, yani Türkiye’deki gibi daha çok geleneksel yapıya yakın bir şey düşünüyordum başlangıçta yani ilk başlangıcımız öyle.

Yukarıda her bir katılımcının kendi bireysel hikayeleri üzerine özdeşünümlemlerinden hareketle dönüşümün, arayış ve biyografik bir yeniden oluşla şekillendiği söylenebilir. Stark ve Finke, sosyal ağlar ile dini yorumdaki değişikliği pasif, bireysel kaynaklar ile değişimi ise aktif failer olarak—sınıflandırmaktadır. Görüldüğü gibi sosyal ağlar, toplumsallaşma süreçlerine dikkat çekmesi açısından önemli olmakla birlikte bunların “mega anlatılar”¹¹⁰ şeklinde ifade edilmesinin öznel tecrübelerin göz ardı edilme riskiyle karşı karşıya olduğu söylenebilir. Aynı şekilde Snow and Machalek de dini grupların, farklılaşmalarına dair tecrübeyi nasıl organize ettiklerine ilişkin olarak 4 özellikten söz etmektedir: Yeni bir “biyografik oluşum, (yeni) bir uzmana bağlanma aşamasını kabul etme, rasyonel meşrulaştırmalar yapma ve o uzmanın görüşünü benimseme” (Aktaran: Gooren, 2007: 343). Böylece kişi geçmiş ve yeni arasında ayrım yaparak geçmişin bazı parçalarını atmak, bazılarını ise yeniden tanımlama ve önceki ile bir araya getirmek yoluyla yeniden “biyografi” inşa etmektedir. Böylelikle birey kendini, olayları ve diğerlerini bugüne kadar yanlış anlamış olduğunu kendisine kabul ettirmiş olmaktadır.

Nitekim yukarıda da görüldüğü üzere katılımcılar Kuran üzerinden yeni bir kimlik inşasında bulunurken gelenek ve İslamcılığın Kuran’a dair bazı formlarını korurken bir kısmı ise dönüşüme uğratmaktadır. Örneğin günümüzde Kuran’ın anlamı öne çıkarılırken yüzünden okuma da anlamı kayıtlayan literal bir giysi olarak varlığını sürdürmeye devam etmektedir.

¹¹⁰ Mustafa Öztürk (2014a: 227), Müslümanların Kuran ile ilişkisine dair tarihsel süreci şu şekilde bir kurgu içerisinde örneklendirmektedir: “Hz. Peygamber’in zamanında İslami hayat Kuran’dan üretilmiştir ancak Kuran o vasatta bir metin değil, Hz. peygamberin dillinden sadır olan ve aynı zamanda onun söz ve davranışlarıyla somutlaşan bir keyfiyete sahipti. İlk nesil Müslümanlar İslami hayatı Hz. Peygamber’in rehberliğinde bizzat ondan görerek öğrendiler ve kendilerinden sonraki nesillere de bir bilgi konusu olarak değil, fiili bir tecrübe, yaşanan bir gerçeklik olarak intikal ettirdiler. Kaldı ki yeni nesil Müslümanlar, iman ve teslimiyeti de Kuran’ın dil, üslup ve nazım-mana bütünlüğündeki ihtişama duydukları hayranlıktan öte, Hz. Peygamber’in şahsında gördükleri mükemmel örneklikten dolayı tercih ettiler.”

Fakat geleneksel Kuran okuma biçimlerinin Kuran'ı gündelik hayattan soyutladığı düşüncesinin de varlığını koruduğu söylenebilir. Bu nedenle Kuran İslamı Kuran ile ilişkinin kutsallık ve dokunulmazlık üzerinden belli bir usul ve şekle tabi kılındığı geleneksel çerçevenin dışına çıkarak Kuran'ı toplumsal gerçekliğin yeniden üretimine katkıda bulunacak şekilde yeniden hayatla buluşturmuştur.

Söylemi doğrudan somut bir gerçeklik olarak sunmak yerine idealize etme, kendisine yüksek değerler atfetme için soyutlaştırma büyük önem taşımaktadır. Bir başka deyişle analogik metaforlar yerine “yeniden doğuş” gibi “ikonik metaforlara” atıfta bulunulması söylemin hakikat iddialarını destekleyecek gizem bir unsurunun devreye konulmasını sağlamaktadır. Böylece “ikonik metafor” söylemin biricikliğinin kurgusal olarak yeniden onaylanmasını sağlamaktadır (Snow and Machalek, 1983: 273'den aktaran Gooren, 2007: 343). Kuran İslamı'nın “kaynaklara dönüş” adı altında sahiplendiği “Asr-ı Saadet'e dönüş miti ve Medine İslam toplum”u, söylemin vadettiği ikonik gelecek tasavvuruna bir örnek oluşturmaktadır.

2.1.2. Arkadaşlık İlişkisi içinde Sosyal Ağa Dahil Olma

Kişinin ailesinin dışında üzerinde etkili olan başlıca unsur, belli bir arkadaş grubudur. Bireyin yeni dahil olduğu sosyal ağda geleneksel çevresinden farklı olan ritüellere katılım göstermesi (uygulamalı dönüşüm) kendisi adına büyük bir önem taşımaktadır. Bu nedenle dönüşüme karar veren bireylerin çevresine yönelik dikkatli bir gözlem içerisine girdikleri görülür. Bu kişiler genellikle geleneksel çevreleriyle özdeşleştirdikleri dini yorumların kendi üzerlerindeki baskın tavrından duydukları rahatsızlıkları nedeniyle yeniden dini bağlılık geliştirmede uzun bir süre sorun yaşamaktadır. Bu aşamada onlar, hayatın anlamı konusunda derin şüpheler taşıyan kişiler olarak betimlenebilir. Özellikle Köksoy'un da belirttiği gibi ergenlik ve geç yetişkinlikte bireyin içine doğduğu inançlarından uzaklaşmaya başladığı ve böylelikle dine ilişkin yeni bir bağlılık geliştirmede önemli oranda azalmanın olduğu söylenebilir. Bu noktada maddi problemler olmak üzere bireyin yaşadığı yalnızlık, toplumsal dışlanma gibi sorunlar, kişinin anlam bulabildiği, kendilerine aidiyet ve amaç kazandıran yeni bağlanma örüntülerine dahil olmasını kolaylaştırmaktadır.

Birey içine girdiği yeni sosyal ağda güçlü bir aidiyet kurabilme adına pekiştiren ve yeniden onaylamasına katkıda bulunan bir gösterge olan yeni ritüelleri yerine getirmek durumundadır. Nitekim Kuran'la ilişki kurmadan önce maddi bir hazırlığın gerekli olması (abdest) ve Mushaf'a olan tazimin etrafında oluşmuş bazı pratiklerin

yerini Kuran’la herhangi bir törensel ilişkiye girmeksizin metinle doğrudan iletişime geçmeye imkan veren modern entelektüel bir çabaya bırakmıştır. Ayrıca geleneksel okuma biçimlerinin Kuran’ın morfolojisi üzerindeki katı tasarruflarına da son verilerek Kuran anlamı ve içeriğiyle buluşulduğu yeni bir forma davet edilmektedir (meal).

2.1.2.1. İlahiyat Eğitiminden Geçenler

İHL eğitimi almış olan Köksoy, İHL’yi Ehli Sünnet ortodoksisinin devamı olarak görmesine rağmen burada İslami ilimlerin öğrenilmesini önemli bulmaktadır. Öte yandan İHL’nin resmi ideolojiye uygun eğitim veren modern kurumlar olduğu unutulmamalıdır (Subaşı, 2004: 114-132). Fakat bu okulların devletin dine yönelik operasyonel tavırlarının hedefi olmaktan kurtulamadığı da bir gerçektir. Köksoy, gelenek ve modernite arasında salınımın somut bir göstergesi olarak İHL’lerin, İslami duyarlılığa sahip ailelerce o günkü komünist, sosyalist etkilerden çocuklarının korunabilecekleri bir sığınak olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır.

Köksoy gibi İmam hatip ve İlahiyat geçmişine sahip olan Namlı’nın ise son yıllarda yazmış olduğu meal ile tanınırlığının arttığı söylenebilir. Nitekim kurucusu olduğu Anadolu İlahiyat Akademisi’nde kendi mealinden hareketle tefsir dersleri vermektedir.

Yine benzer eğitim süreçlerinden geçmiş olan İslamoğlu, küçük yaştan itibaren meşgul olduğu Kuran’ın bugüne kadar anlamına dikkat çekilmemiş olmasını eleştirmektedir. Kendisi Kuran’ın tilaveti dışında bir “anlam”a sahip olabileceğini ancak İlahiyatta fark edebilmiş olmasının trajik olduğunu belirtmektedir:

İmam Hatip okudum. Yani ben de okudum yani 2 kızım da İmam Hatip mezunu. Ondan sonra Türkiye’de İlahiyata başladım. Ondan sonra İlahiyat’a Ezher’de devam ettim. Dolayısıyla tahsilim de dini ama ben İlahiyat Fakültesi’nin talebesi oluncaya kadar Kuran’da bir mana olduğunu görmedim. Gösterilmedi bana, fark etmedim, fark ettirilmedi. Ben Kuran’ı ezberlemeye 7 yaşında başladım. İlk ezberlediğim sure Vakıa suresi, 7 yaşındaydım. Bana Kuran’ı ezberleten hoca hala hayatta, çok yaşlı, Fahri Ruşen hoca, Şam’da ilim tahsil etmiş, babamın müezziniydi. Dolayısıyla ama ben ezberlediğim Kuran’da bir anlam olup olmadığı ile hiç ilgilenmedim. Bana kimse de bunda bir anlam olduğunu söylemedi. Büyüklerim de görmedim, yakınlarımda görmedim, hocalarımda da görmedim (içli bir şekilde).

İslamoğlu’nun söylemin retoriği ile tanışması ise edebiyata ilgisi dolayısıyla eline geçen bir edebiyat dergisi sayesinde ilginç bir şekilde gerçekleşmiştir. Yaşar Kaplan’ın çıkardığı edebi bir dergi olan “Aylık Dergi”, içerisindeki süreler sayesinde İslamoğlu’nun Kuran’ın anlaşılabilir bir Kitap olduğunu fark etmesini sağlamıştır.

Bu durumu, hayatında köklü bir değişimi ifade eden “Kadir Gecesi” ile karşılamıştır. Yaşadığı bu deneyimi İslami bir kavram olan aynı zamanda Kuran’ın indiği zamanı ifade eden “Kadir” ile karşılaşması araştırmacıya gelenekten farklılaşmanın ifadesi olarak modern bir terim olan “aydınlanma”yı hatırlatmıştır.

Ama ben Kuran’a nasıl geldim? İlahiyatta elime ilk defa Ankara menşeli bir dergi tomarı geçti. Bu dergiler Yaşar Kaplan’ın çıkardığı “Aylık Dergi’ler”di. Kapaklı kapaksızdı ama edebiyat dergileriydi. Ben de edebiyat ve şiirle ilgileniyorum o sıra. Bakarken şöyle karıştırırken, okuldan eve geldim. O geceyi hiç unutmam zaten, o gece benim “Kadir gece”mdi o.

(...)

Evet, “aydınlanma” da denebilir. (Gülüşmeler) Ama benim Kadir gecem yani. Zaten Kadir geceleri aydınlanma gecesidir. Yani Kuran’ın anlamının zikrime, “akleden kalbi”me inzal olduğu gecedir. Kadir gecesi budur zaten Herkesin Kadir gecesi ayrıdır, kadir günleri ayrıdır. Benim Kadir gecem oydu. O gün dergiyi karıştırırken siyah bold yazıyla bir sayfaya denk geldim. A baktım benim ezberimdeki surelerin mealleri. Sadece meal ama... Okuyorum, okudum önce şaşıyorum Allah Allah. Ben ki yaklaşık 20 yıldan beri bu sureleri ezbere biliyorum efendim ama (anlamından) haberim yok. Dolayısıyla ordan gözümü alamadım. Öbür sayıyı, aynı sayfayı aradım buldum. Öbür sayfaya devam ediyorum ve sabah ezanı okunuyordu. Bir yere geldim gözyaşlarımı tutamadım. Özellikle okuduğum işte o ayetler öyle yüreğime dokundu ki yani orda şöyle söyledim. Kuran ne çok şey biliyor. Orada keşfettim ben. Bana bunu İmam Hatip vermedi; İlahiyatçı babam vermedi; ama bunu bana bir edebiyat dergisinde okuduğum Kuran’ın anlamı verdi. Anlatabiliyor muyum? Orada fark ettim ki biz kuyunun üstünde oturup susuzluktan ölen kişinin durumuna benziyoruz veyahut ambarda yatıp da açlıktan ölen kişinin durumuna benziyor. İşte, Kuran’la ilk tanışmam böyle oldu.

Eliaçık için ise spesifik bir dönüşümden söz etmek zor olmakla birlikte onun görüşlerinin de İslamcı hareketlerin etkisinde sosyal ağlar aracılığıyla şekillendiği söylenebilir. 1985-89 yılları arasında Arapça öğrenme maksadıyla başladığı Erciyes İlahiyat Fakültesi’ni yarıda bırakan Eliaçık, bu kez kitap yazmaya başlamıştır.

Bundan böyle yaşamına yazar olarak devam eden Eliaçık, Gezi olayları ile bir kırılma yaşamıştır. Buradaki hak, adalet gibi sosyalist temalar etrafındaki mücadeleye İslam’dan aldığı kavramsallaştırmalarla destek vermesi, (toplu namaz kılma, yeryüzü sofrası”) seküler kesimlerce tanınmasına ve popülerliğinin artmasına neden olmuştur. Bunun yanı sıra kendisi içlerinde Hakkı Yılmaz, Ramazan Koyuncu gibi isimlerin de yer aldığı ana akım medyadan farklı tematik bir kanal olan KRT TV’de görüşlerini dile getirmektedir. Eliaçık, dönüşümünde bir milat olarak doğrudan bir tarih vermek yerine 1990’lardan sonraki süreçte İslamcılıktan farklı daha eşitlikçi, seküler bir söyleme evrildiğine işaret etmiştir. Bu nedenle Eliaçık’ın seküler yaşam biçimini meşrulaştıran bir retoriğe sahip olduğu söylenebilir. Eliaçık’ın da resmi din söylemiyle uyumlu elit kesimlere hitap etmesi açısından Yaşar Nuri Öztürk’le aralarındaki bir benzerlikten söz edilirse de sınıf eşitsizliklerinin yok edilmesini savunan Eliaçık’ın kendisinin daha

ziyade alt kesimlere yönelik bir retorik geliştirdiği ileri sürülebilir. Bu anlamda ikisi de farklı noktalardan hareket etmelerine rağmen seküler değerlerin dinden referans alarak araçsallaştırılmasına katkıda bulunmaya çalıştıkları ileri sürülebilir.

Eliaçık'ın yaşadığı bu dönüşümün etkilerini, “ekonomi politik konulu tefsiri olarak adlandırdığı “Yaşayan Kuran” adlı meal tefsirinde görmek mümkündür. Bunun yanı sıra tefsirde öne çıkan sosyalizm vurgusundan da söz edilmelidir. İslam'ın sosyalizm üzerinden okunması 1980'lerde İslamcı söylemi etkisi altına almıştır. Günümüzde vaatleri karşılıksız çıkan bu ideolojinin Eliaçık tarafından yeniden gündeme getirildiğine tanıklık edilmektedir. Bununla Eliaçık, “yoksulluk, açlık, eşitsizlik” gibi marksistler üzerinden seküler kesim ile yakınlaşma imkanı elde etmiş olduğu söylenebilir.

Benim yazdığım daha ekonomi politik dil. Yani Kuran'ın tefsiri ekonomi politik tefsiri. En önemli ayırıcı özelliği budur, diğerlerinde yok yani. İktisadi ilişkiler nasıl işliyordu, mülkiyet düzeni neydi, oradan başlıyorum ben. Öyle yorumluyorum o ayetleri. 1. özelliği bu. 2 özelliği tefsirimde mucize kavramı hiç geçmez. Yani Peygamber'e mucize verilmemiştir. Ama önceki peygamberlere de verilmemiştir. Bilinen anlamda mucize verilmemiştir. Tabiat olaylarıdır, doğa hadiseleridir, bütün bunları böyle yorumluyorum, olağanüstü, mucizevi bir şey verilmemiştir. Mucize¹¹¹ kavramı geçmiyor zaten. Sonra (3) nüsuk ibadet ayrımı yapayım ve nüsukları¹¹² alabildiğine azaltıyorum. Her yerde namaz geçmiyor yani, benim hazırladığım mealde. 8-10 yerde geçiyor namaz. Halbuki normal meallerde 100-150 yerde geçer; her salat gördüğü yerde namaz derler. Ben öyle yapmıyorum.

Bununla birlikte kendisinin eşitlikçi söylemleri ve toplumun kıyısında kalan Aleviler gibi azınlık gruplarıyla kurduğu ilişkiler dikkat çekmektedir. Gezi'den itibaren muhalif bir tavır benimseyen Eliaçık, iktidarı hedef alan ciddi çıkışlarıyla devletin dikkatini üzerine toplamaktadır.

2.1.2.2. İlahiyat Eğitiminden Geçmeyenler

1980'lerde dezavantajlı grupların hak taleplerini demokratik yoldan dile getirildiği 1980'lerle beraber toplumsal hareketlerde görülen canlanma, dönüşümün sosyal ağlar aracılığıyla gerçekleştiğini göstermektedir. Bu nedenle katılımcıların büyük bir

¹¹¹ Eliaçık mealinin önsözünde kendisinin diğer meallerden farkına dikkat çekmektedir. Mucize kavramını doğa yasalarına aykırı, kişiyi aciz bırakan bir olay olmaktan çıkarıp Kuran'da dış dünyanın bir ayet olduğu referansından hareketle her bir rutin olarak tekrarlanan olağan olaylar olarak nitelendirmektedir (Yaşayan Kur'an, 2007b: 214). Bu şekilde “ayet” kavramının semantiğinden yararlanarak mümkün olduğunca dışarıda bırakılmaya çalışılan irrasyonel alanın rasyonalize edilmesinden söz edilebilir.

¹¹² Eliaçık'ın Hacc, 66'da “menseken” ifadesine de ibadet anlamı verdiği görülmektedir (Eliaçık, 2007b: 214).

çoğunluğunun İslamcı gelenekten gelen sosyal ağlarla irtibat içinde bulunduğu söylenebilir. Kuran ile ilişkilerinin değişiminde modernleştirici bu yönelimlerinin etkisinden söz edilmelidir. Bunların içinde İlahiyat ve İmam Hatip gibi sosyal ağlara da dahil olmuş kişiler bulunmaktadır. Diğer yandan Okuyan, Bayındır, İslamoğlu gibi geleneksel eğitimden geçmiş hiç de küçümsenmeyecek sayıda kişinin varlığından söz edilebilir. Bunun dışında Koyuncu gibi cemaatler aracılığıyla dini formasyonla tanışan sınırlı da olsa kişiler söz konusudur. Katılımcıların büyük çoğunluğunun, toplumsallaşma süreçlerinde karşılaştığı bu makro söylemlerle tanışmaları gençliklerinin verdiği dinamizmle mukaddesatçı çevreden ayrışarak daha çok siyasal talepleri ile öne çıkan İslamcılık içinde konumlanmalarında etkili olmuştur. Bu habitusa dahil olanlardan biri olan Müftüoğlu, öteden beri İslami duyarlılıklara sahip bir ailede doğmuş olması nedeniyle İslami entelektüalizme yön veren bir sosyal çevre ile küçük yaşlardan itibaren irtibatlı olmasında etkili olmuştur. Babasının imam olmasının da bu çevreyle etkileşim kurmasında önemli bir katkıya sahip olduğu düşünülmektedir. Bu tür duyarlılıklara sahip kişilerin devletin dine yer yer ayar verme girişimlerinde bir araya gelerek belli bir mesafede konumlandığı söylenebilir. Farklı referans dünyalarına sahip kişilerin İslami hassasiyet noktasında birleştiği bu habitus, dönemin dine yönelik baskıcı politikaları nedeniyle ancak “milliyetçi çatı” altında varlık gösterebilmiştir. Zamanla diğer Müslüman coğrafyalardan gelen İslamcı etkilerin çeşitlendirdiği bu sosyal ağdaki farklılaşmaların derinleşmesiyle fraksiyonların (İslami devlet söylemleri) iyice belirgin hale geldiği söylenebilir. Nitekim Müftüoğlu, 1960’lı yıllarda Necip Fazıl’da bariz şekilde görüldüğü gibi İslami hassasiyetlerin var olabilmek adına milliyetçilikle eklemlenmeleri dışında bir seçeneklerinin olmaması İslamcılık gibi sosyal ağların kendilerini göstermelerine engel olduğunu belirtmektedir. Böylece milliyetçi çatının yıkılmasıyla safların belirlenip böylece İslami reflekslerin kendi yatağını bulması mümkün olabilmıştır. Kendisi bu dönüşümü yeni bir “bağlama geçme” olarak nitelendirmektedir:

Babam çok dikkatli bir okurdu ve bizim ilk çocukluk dönemlerimizde evimize Büyük Doğu, Sebilürreşad gibi dergiler gelirdi. Dolayısıyla Necip Fazıl Bey’le tanışıklıkları vardı. Ankara’da Osman Yüksel Serdengeçti ile yine Ankara’da Selçuklu Tarihi Profesörü Osman Turan’la tanışıklıkları vardı. Salih Özcan, Hilal dergisi çevresinde tanışıklıkları vardır. Dolayısıyla ben babamın arkadaşlarının (entelektüel tartışmalarına küçük yatan itibaren ortak oldum). Ankara Cebeci Ortaokulunda okudum. O ortaokul yıllarında Ankara’daki o İslami çevre diye tanımlanabilecek – kaldı ki o zaman İslami bir çevreden söz edilmiyordu, daha çok dindar, muhafazakâr gibi tanımlar...

Müftüoğlu, geçmişte İslami duyarlılığa sahip olan kişilerin kendilerini ortak referanslar açısından ilişki kurabildikleri “milliyetçilik” şemsiyesi içinde

tanımlayabilirken safların iyiden iyiye belirginleştiği günümüzden bakıldığında toplumsal farklılaşmayı anlamlandırmak için “milliyetçi, mukaddesatçı, gelenekçi, görenekçi” gibi ayrımların kullanılışlı olduğunu belirtmiştir. Buna göre henüz tam anlamıyla bir İslamcılık hareketinden söz edilemediği 1960’larda “milliyetçilik”in İslamı duyarlılığa sahip olan kişileri daha sistematik olan sola karşı bir araya getirdiği söylenebilir.

Yine ben o yıllarda Ankara’da Said Nursi ile tanıştım. Daha doğrusu Ankara’dan ayrılacağı son dönemdi, tanışıklığımız öyle oldu. Yani hem aileden gelen hem de bu evimize gelen dergilerin bize kazandırdığı bir şey, çerçeveden yararlandık. Daha sonra bu ilişkiler, Necip Fazıl ile uzun yıllar kendisini mezhepçi ve milliyetçi olarak konumlandırıncaya kadar devam etti. Ben sonradan yeni bir “bağlama” geçtim.

Müftüoğlu, farklılaşmasında Türklerin din algısını büyük ölçüde etkileyen “batını, içrek, İsraki¹¹³ algı”nın oldukça etkili olduğuna işaret eder. Kendisi geleneksel din algısının kültürel temellere dayandığını ortaya koyan Osman Turan’ın bu kavramsallaştırmasıyla tanışması, içinde bulunduğu geleneksel yapıyı sorgulamasına neden olmuştur. Kendisi buna ilişkin olarak şunları ifade etmektedir.

Babamın münasebetiyle, Necip Fazıl ile tanışıyoruz. Osman Turan ise Çaykaralı’dır bize çok yakın köylerden. Aynı zamanda kendisi dünya çapında bir Selçuklu Tarihi uzmanıdır. Yani bugün sizin kuşaklar, Ortaçağ Türkiye’si üzerinde konuşmak istediklerinde müracaat edebilecekleri isim Osman Turan olmalı. Çünkü biz bugünkü din algımızı Orta Çağ Türkiye’sinden miras aldığımız bir din algısı üzerinde büyük ölçüde sürdürüyoruz. Bu din algısı da büyük ölçüde mistik, Batını, içrek, İsraki bir temele sahiptir ve bize bu Orta Çağ’dan miras kılınıştır. Yani, bu beynelmilel sizin kuşakların hesaplaşması gereken, yüzleşmesi gereken bir biçimdir. Bunu gelenek olarak yüceltemeyiz, dokunulmaz kılamayız. Ayrıca bu gelenekle hesaplaşmak, bu gelenekle kavga etmek anlamına gelmez. Daha sağlıklı bir İslami bilincin ortaya çıkmasını sağlamaya yönelik bir şeydir. Orta çağ’dan miras aldığımız şeyin bir bilince ihtiyacı yoktur, akla ihtiyacı yok, bilgiye ihtiyacı yok. Ahlakla, bilgiye ihtiyacı olmayan bir din algısı asla ve kat’a tasavvur edilemez, İslam algısı tasavvur edilemez böyle bir şey mümkün değil, biz bugün bu mirası tüketiyoruz. Bunun içinde şu ya da bu istikamette yönlendirilebiliyoruz, kontrol altına alınabiliyoruz, baskılanabiliyoruz, kısıtlanabiliyoruz, denetleniyoruz ve bir türlü bir çıkış yolu bulamıyoruz. Yani bu bizim bulunduğumuz konum, geçmişi tekrar etmekten ibaret bir konumdur. Geçmişi tekrar etmeye mahkum olduğumuz için bugün ne yapılacağına karar vermiyoruz. Biz, bugünü konuşmuyoruz, biz geçmişte ne olup bittiğini konuşuyoruz.

Türkmen, üniversitede “Kuran’da devlet vb.” gibi başlıklar altında dini birtakım öğrenciler tarafından dağıtılan bazı broşürlerle karşılaşmasının etkisiyle Kuran’a

¹¹³ Nitekim tasavvuf toplumda önemli bir meşruiyete sahip iken tasavvufun felsefi yönünü temsil eden İbn Arabi ile kavramsallaşan İsrakilik’in, içine kültürel birçok öğenin karışması ve kendisinde İslam ile bağdaşmayacak iman ile amel bütünlüğünü sarsıcı uygulamaların görülmesi nedeniyle ortodoksi ve halkın bu kurumlara karşı tutumunda birtakım değişiklikler söz konusu olduğu söylenebilir. (Arberry, 2008: 111-123). Bunun aksi tasavvufun içerisinde yabancı etkinin son derece sınırlı olduğunu, büyük ölçüde menşinin İslam’dan kaynaklandığını ileri süren görüşler de mevcuttur (Türer, 1998: 51-52).

geçmişten farklı şekilde yaklaşılmaya başladığını, ardından Kuran'a ilgi duyan kişilerle irtibata geçerek bu ilgisini derinleştirdiğini belirtir.

Bizim Kuran'la temasımız böyle oldu ama bunu yaparken tabi ki 70'li yıllarda Kuran'la irtibatlı kim varsa onlarla irtibat kuruyorduk. Mesela Ankara'da daha sonra Kalem Dergisi'ni çıkarmış olan arkadaşlar vardı. 1978'de Aylık Dergi'yi çıkarmış olan arkadaşlar vardı, onlarla irtibat kuruyorduk.

Burada da bu konuda Kuran'daki bir kavram, bir anlam, bir usul, bilme noktasında yeterli kim varsa bu tarz İlahiyatçı hocalarla irtibat kurup en azından anlama usulümüzü netleştirmeye çalışıyorduk. Böyle bir yolla hemhal olduk. Yani böyle Kuran usulü, İslam'ı anlama usulü, ölçüleri, İslam'ın sabiteleri ne, değişkenleri ne şeklinde böyle bir mefhumla sahip olduk.

Türkmen, 1980'lere gelindiğinde çeviri hareketleri yolu ile İslam'ın siyaset ve toplumsal düzene ilişkin görüşleri olduğuna dair retoriğin kendilerini de etkisi altına aldığını belirtmektedir. Bu görüşlerin Türkiye'ye aktarılmasında önemli bir paya sahip olan Seyyid Kutup'un "*Fizilal-i Kur'an*" adlı eserine de değinen Türkmen, İslam dünyasında Seyyid Kutup'un günümüz mevcut yönetimlerin meşruiyetini tartışmaya açarak onları direniş ve uyanışa sevk etmesi açısından bu kaynağın kendileri üzerindeki önemine dikkat çekmiştir. Aynı zamanda günümüz mevcut yönetimlerinin de gayri meşru olduğunu ifade etmek için Seyyid Kutup'un kullandığı "cahiliye" kavramına başvurması, İslamcılığın kendisi üzerindeki etkisi hakkında fikir vermektedir.

(...) Siyasal İslam bakın bu ifade bize ait bir ifade değil. Batıların bize verdiği bir şeydir. Siyaset'te kastettiğiniz nedir? Sevk ve idare ise-o seyisten geldiği mevzulara girmeyim. Sevk ve idareyse Allah insanları İbrahim süresinin girişinde "bu kitabı karanlıklardan aydınlığa çıkartmak için getirdik" diyor mu? Yani her tür karanlık: itikadi, sosyal, kültürel, ekonomik, nefsi, ailevi her türlü karanlıktan aydınlığa çıkarmanın rehberi Kuran-ı Kerim. Bunu yaparken de Şura suresinde Müslümanlar arasındaki işler şura ile diyor mu? diyor. Bilen insanlar istişare ederek değerlendirecektir. Kuran-ı Kerim'de 4 yerde cahili ifadesi geçiyor. Bu kavramı belki de Resul'den sonra Seyyid Kutup gündemleştirmiştir Fi Zilali'de. "Cahiliye" diye. Evet, bugün Allah'a zan koşma konusunda Ali İmran, bir cahiliye var mı yaşadığımız dünya ve Türkiye düzeninde? Var. Allah'ın hükmüne rağmen hüküm koyma olayı var mı? Var (uzatarak). Lozan antlaşmasında Osmanlı'ya ait İslam'la irtibatlı tüm kanunlar kaldırılmış yerine Faşist İtalya'nın ceza kanunu, İsviçre'nin medeni kanunu, Almanya'nın ve Fransa'nın idari ve ticari kanunları getirilmiş mi? Getirilmiş, vahiy dışı vahye karşı formda. Artı asabiye diyor hamiyet bu da cahiliye. Milliyetçilik asabiyedir, ulusalcılık zaten asabiyedir. Daha alt versiyonu Fenerbahçe diyor ölmeye ölmeye geldik diyor. Bundan büyük asabiye olur mu? Yani tek vatan diyor adam. Niye tek vatan olsun. Allah bizi dünyaya varis kıldı. Niye tek vatan olsun. Niye sınırlandırılım kendimizi. Kuran bütün insanlara ey insan diye hitap ediyor. Duvar yazıları var değil mi, siz görmüşsünüzdür. "Ya sev ya terk et" tüm arz bize emanet. Sen Allah mısın ki insanı itiyorsun, kovuyorsun; işte bu asabiyedir. Ama bir de kadın üzerinden anlatılmış müşriklere, cahillere, zındıklara, onların yaşam tarzlarına öykünme boyutu var mı; e inkılaplar yapılmış. Hadi bizim giydiğimiz fes bilmem ne, sarık diyelim ki İslami değil ama bizim yöresel, örfümüz. Örfle alakalı şeyler. Allahu Teala örfü emrediyor değil mi? Araf suresi 199'da. Ama bunların yaptığı Batı tipi kapitalist yaşam tarzını, giyim tarzını zorla bize dayattılar mı? Ee, 28 Şubat'ta bunu gördük mü biz? Gördük. Buna da asabiye diyoruz işte. Şimdi ister

istememez bu asabiye karşı çıkmak zorunda mıyız? Daha fitri, daha İslami olanı gerçekleştirmek durumunda mıyız? Bunların hepsi siyasetle alakalı. Ne demek siyasal İslam? İslam zaten siyasidir. İslam siyasaldır, İslam itikadi, sosyal, ekonomik. İslam bir bütündür. İslam'ı bu bütünden kopartmaya çalışanlar müsteşriklerdir; bizim zihnimizi allak bulak ederler. Amerika ne diyor? Ilımlı İslam diyor. Neye? Siyasi boyutunu sileceksin. Siyasi boyutu illa ki reel siyaset değil, Ankara'daki politika değil. Bizim maslahatımız, ümmetin maslahatı ile ilgili, bunları sevk idare etmek ile ilgili her şey, müslüm anların şurası, dayanışması. Bunların hepsi siyaset.

İslamcıların meclise girerek taleplerini meşru yollardan dile getirme imkânı elde etmeleri ile yukarıda bahsedilen radikal üsluplarından önemli ölçüde uzaklaştıkları görülmektedir. Nitekim Türkmen'in neoliberal değişim nedeniyle pratik anlamda uygulanabilir olmaktan çıkan İslamcı söylemler yine de İslam'ın başta siyaset olmak üzere hayatın tüm alanlarına ilişkin ideal bir tasavvur olduğu fikrinin belleklerde canlı durmaya devam ettiği anlaşılmaktadır.

Kelleci'nin de benzeri şekilde sosyal bir ağ üzerinden dönüşümü söz konusudur. O'nun yaşam hikayesinde önemli sayılabilecek kırılmaların başında lise eğitimine devam edebilmek için geldiği Ankara'da maddi anlamda yaşadığı sıkıntılar gelmektedir. Bunun yanı sıra o devletin dine yönelik baskıcı tutumlarının kendi üzerindeki etkisine değinme gereği duymaktadır. Nitekim mikro ve makro anlamda yaşadığı bu sorunlarla geleneksel din algısı arasında kurduğu ilişki, bu evrenden kurtulmasını sağlayacak meşrulaştırmalar elde etmesini sağlamıştır. Bilinçlenme konusunda yaşadığı dönüm noktası ise dayısı aracılığıyla Hacı Bayram'da Emin Acar etrafında oluşmuş İslami sosyal ağla tanışması sayesinde gerçekleşmiştir. Burada İslamcılık hareketinin öne çıkan isimleriyle tanışma fırsatı yakalayan Kelleci, dini anlama konusunda var olan eksikliklerinin farkına varmış, bunu telafi etmek için hocaların bilgisi dahilinde İlahiyat derslerine gayri resmi olarak katılarak kendisini bu alanda yetiştirmeye çalışmıştır.

Kelleci için hayatında bir başka önemli isimlerden ¹¹⁴ biri de Necip Fazıl'dır. Dönemin dine ilişkin atmosferi, geleneksel ya da modern referans setinden gelen İslami duyarlılığa sahip olan pek çok kişiyi sola karşı birleştirmiştir. Bu bağlamda Necip Fazıl, içerisinde birbirinden farklı İslam algılarına sahip kişinin “milliyetçi- mukaddesatçı” bir çizgi üzerinde uzlaştığı bir figür haline gelmiştir. Görüldüğü üzere milliyetçilik etrafında oluşan bu birliktelik, sol ve sosyalist ideolojiler karşısında gelenek ve değerler etrafında bir konumlanışı ifade etmektedir. Kelleci, Fazıl dışında daha çok edebi kişiliği

¹¹⁴ 1980'lerde etkili birkaç isimden biri olarak Necip Fazıl'ın İslamcı muhayyilede hala önemli olduğu ve bir sürekliliği temsil ettiği görülmektedir. O, İslami hassasiyete sahip kişilerin rejimin din konusundaki uygulamalarına yönelttiği eleştirilerinin tercümanı olmuştur. Bu anlamda Fazıl'ın siyasetin sık sık değişen dini ve milli tonlarına rağmen dini hassasiyetle birlikte farklı ideolojik referans setine de sahip kişilerin sözcülüğünü yapan adeta cesur bir kahraman gibi sunumlarına tanık olunmaktadır (M. Öztürk, 2014a: 103-104).

ile öne çıkan Peyami Safa'dan da söz etmektedir. Dönemin şartlarının dindarlar açısından taşıdığı ağırlığı ortaya koyması açısından Safa'nın yazıları büyük önem taşımaktadır. İçerisinde dini olmaktan çok geleneğin özlemi duyulan değerlerine ilişkin sınırlı da olsa bir atıf söz konusu olsa da o dönemin koşulları açısından değerlendirildiğinde bu “çaba” bile İslami olarak değerlendirilebilir. Bu anlamda İslami yayıncılık adına bir kaynaktan söz etmenin mümkün olmadığı o günlerde Safa'nın yazılarının İslam'ı temsil eden bir göstergeye dönüştüğü söylenebilir.

Kelleci, İslam adına sınırlı bir maddi kaynağa rağmen şahsi deneyimleri, İslami hassasiyetleri gereği şehir dışından gençlere burs, barınma gibi konularda desteklemiştir. Diğer taraftan, konferans verdiği yerlerde Kuran meali dağıtarak insanların Kuran'la tanışmasına bireysel anlamda katkıda bulmaya çalıştığı söylenebilir. Kelleci Kuran yolunda verdiği bu mücadeleyi bir “maraton”, kendisini ise “uzun maraton koşucusu” ve “son Mohikan” olarak nitelendirmektedir. Bu yolda herhangi bir maddi çıkar beklemezsizin samimiyet ve gönüllülük esasıyla hareket ettiğini de ayrıca ifade etmektedir. Yine kendisinin “son Mohikan” adındaki bir karakter ile özdeşleştirilmesi bu özgünlüğünü açıklar niteliktedir.

Kelleci, İslami ilimleri ve Arapça'yı öğrenme konusundaki gayretlerinden söz etmektedir. Günümüzde Kuran'a herhangi bir kayıt olmaksızın yaklaşılabileceğini ileri süren söylemler hatırlandığında kendisinin Kuran'la ilişkisini daha entelektüel bir zemine taşıma konusundaki çabasının anlamlı olduğu söylenebilir. Bunun yanı sıra Kelleci, geçmişte Kuran ile kurulan ilişkinin O'nu nesnelleştirdiğini belirtmektedir. Bu nesnelleşme “Kuran'la ne yapıldı biliyor musun eskiden. Kuran alınır öpülürdü. O zaman Müslümanlar biz Kuran'ı anlayamayız filan diyorlardı. Kuran anlaşılmasa değildir. Bu sürecin ardından zaten kulaktan dolmalar yaşanıyor.” şeklinde ifade edilmektedir.

Bununla birlikte kendisinden dönemin genel atmosferinin dine ilişkin politikalara nasıl yansıdığına ilişkin bilgilere de ulaşılabilmektedir: “Dini öğreneyim dedim baktım hiçbir şey bilmiyoruz, (bu nedenle) Hacı Bayram'da Emin abiye gittik”. Kelleci, İslamcı çevre ile buluşması açısından Emin Acar etrafında toplanan bu habitusa İslamcı çevre ile buluşması açısından özel bir önem atfederken, bireysel dönüşümünde ise “*Fizilali'l Kuran*”ın etkili olduğunu belirtir. Öte yandan Kuran'ı anlama adına klasik ilimlerin tahsiline duyduğu gereklilikten İlahiyat'a dışarıdan kendi tabiriyle alaylı olarak katılır. Kelleci, bu konuda bazı itirazların yöneltildiğini kitabında şu sözlerle dile getirmektedir:

Bana “kardeşim sen kim oluyorsun sen İmam Hatip mezunu değilsin. Enstitü mezunu değilsin. Arapça bilmiyorsun.” Bu adam ne anlatacak” şeklindeki eleştirileriyle bazı konferanslarını engellenmeye çalıştılar (Kelleci, 2014: 55).

Kelleci, Kuran’la ilişkisini bilinçli olarak sürdürme konusunda aldığı sonucu “çarp(ıl)ma, aydınlanma,” olarak nitelendirmektedir.¹¹⁵ Görüşmeye Kelleci ile birlikte gelen oğlu Mehmet Ali Kelleci, babasının (kendi deyimiyle aşama sonunda) birçok insanın Kuran ile buluşmasına katkıda bulunduğunu, nitekim bugün de babasının bu misyonu sürdürmeye devam ettiğini belirtmektedir. Kelleci, Kuran’ın anlaşılmasında “Fizilali”nin kendilerine önemli bir perspektif sağladığını “Fizilali çıkmasaydı, İslam anlaşılmazdı” sözleriyle ifade etmektedir. Öte yandan kendisi resmi dini eğitiminde hatta İmam Hatip müfredatında bile Kuran’ın yeterince yer almadığını ifade etmektedir.

Kelleci, sosyal ağlar aracılığıyla tanıştığı kitapların kendisine etkisine de değinme gereği duyar. Dikkat çekildiği üzere, katılımcıların öz hikayelerine odaklanıldığında bunları bireysel dönüşümlerini mistik bir hakikat ya da tesadüfi bir karşılaşmayla açıklamak mümkün değildir. Gooren’in (2007: 339) bahsettiği gibi bireylerin hayatlarında baş başa kaldıkları gerilim ve stresten kurtulmak adına başvurdukları yolları temsil eden bu arayışlar (seek) verili düzenin (geçmiş) sorgulanması neticesinde gerçekleşen bir inşayı ifade etmektedir

Kelleci, 1963’ten beri İlahiyat alanı başta Ankara İlahiyat hocaları olmak üzere Kuran ile ilgili çalışmalarını yakından takip ettiğini belirtir. Kuran’ı herkesin kendi “anadilinde” okuması konusunda yaptığı katkı açısından özellikle Atay’a dikkat çekmektedir. Aynı zamanda o günlerde Aydınlık, Akıncılar gibi mukaddesata önem veren kişilerin toplandığı sosyal ağlarda aktif olarak rol aldığından söz eder. Nitekim Adana’da MTTB’ye söz alan bir konuşmacının “Kuran’ın anlaşılır” olduğunu konuşmacının vurgulaması olmuştur. Kelleci kazandığı bu yeni kimlik ilgili olarak birtakım itirazlarla karşılaşmıştır. Özellikle dönemin mealcileriyle Kuran’ın anlamı ve anlaşılabilirliği konusundaki taşıdıkları ortak kaygılar nedeniyle kendisi eleştiri ve saldırılara maruz kalmıştır. Mehmet Ali Kelleci babasının bir hakikat değil bir inşa olduğunu ifade ettiği dönüşümünü şu şekilde özetlemektedir:

Kelleci küçük yaşta çok sıkıntı çekiyor, çevreye giriyor nasıl yardım edebiliriz diye başlıyorlar. Bu arada muhafazakar camiada konuşurken orada etkilenmeye başlıyor, dini öğrenmeye başlıyor, değişik insanlardan okumaya başlıyor, diğer insanlardan farklı şeyleri fark ediyor, bir şeyi keşfetmiş gibi “buldum buldum” gibi. Hayatın kendisi getiriyor, kader de var ama aynı zamanda bilinçli”. Baştan babasının Yalvaç’ta doğması kader, geldikten sonraki yaşadıklarının bir kısmı

¹¹⁵ Hakikat Kelleci’nin kendisinden uzakta adeta keşfedilmeyi beklenen bir gerçeklik olarak tasvir edilmiştir.

kader, bir kısmı kaderi “dönüştürmesi” söz konusu. Çünkü bilinçli eylemleri var artık. Diyor ki böyle yapacağım, orada çıkıp konuşuyor. Diyor hayır bu böyle, ben böyle düşünüyorum diyor, medeni cesareti var, piyon değil. Hakikaten dönüştürüyor, öyle bir şey var aslında. Kendisi etkilenip aktarmaya başlıyor. Yani ikisi de aynı anda, hem kader hepsi kader sonuçta da ama belirleme anlamında süreci belirliyor aslında yaptığı işlerle. Kanal değiştiriyor, farklı kanaldan gidiyor. O anlamda geleneğin dışına çıkıyor. Geleneğin dışına çıktığı için eleştiriliyor. Geleneksel olanın- dar anlamda söylüyorum- karşı bir şey yaptığı için karşı çıkıyorlar. Teknik olarak bir yere sokabilirsin. Sınıflandırma, teorik olarak yapabilirsin ama yaşadığı süreçleri bildiğim için ben öyle olduğunu düşünmüyorum. Belki yüzyıllar içinde olan bir şey vardır, olabilir ama öyle bir şey yola çıkış. Bu sürecin getirdiği bir şey, “yolda giderken, yolda yaşadıkların ve kendisine müdahalelerin sonucu oluşan bir şey. Geldiği nokta kitabı okuduysanız. Yani ben şurdan, şurdan buraya geldim diyor. Diriliş’ten atladık buraya geldik diyor. Aşama aslında ordan buraya geldik diyor yani bir anda atlamıyor. Çeşitli dini kitaplarla ordan buradan, kulaktan dolmalarla geliyor geliyor. Bu arada yaşıyor, çelişkiler ortaya çıkıyor, kitaplar yetmiyor, arayışına yetmiyor, o ihtiyacını karşılamıyor, susuzluğunu gideremiyor, devam ediyor. Orada bir şeyler keşfediyor okudukça, keşfettiğini düşündüğü için büyük bir şeyi keşfetmiş gibi Arşimet’in kavram bilimini keşfetmesi gibi “buldum buldum” diye çıkıyor. Öyle değil diyor piyasaya gençler de var, gençler öyle düşünüyor sonra devam ediyorlar yani. Süreci gördüğüm için bakmak lazım kategorize ederseniz. Kategorize etmek kolay bir şey değil bilmiyorum. Anlamlandırma için kategorize ediyoruz Bazen çok yanlış şeylere gidebiliyor, genellerken özü kaybolabiliyor. Bence bu o kalıplara şeylere uymaz. Bence biricik bir adam. Son Mohikan yani tipik bir şahsiyet değil, şablon gibi yapamazsın. Hem yaşamın şekillendirdiği, hem yaşamı şekillendiren, yönlendiren bir etkileşim olarak düşünmek lazım geldiği noktayı. Bir aşamadan diğerine gelmiş, Sezai abi gibi kişilerden etkilendiği bir şey değil yani. Etkileniyor ama dönüştürüyor etkilendiği şeyi.

Kenan Alpay’ın değişimi ise İslami hassasiyetlere sahip olan bir ilkokul öğretmeninin verdiği kitaplar sayesinde olmuştur. Kendisine dair yeni bir anlatı inşasına konu olan “kırılma”yı ise derste yaşamıştır. Alpay, o güne ilişkin olarak dönemin siyasi politikalarından uzak olmayan bir gündelik hayat tasviri sunmaktadır. Dinin politikleştirildiği böyle bir ortamda, sınıfta “hoca” gibi din ile ilişkili kavramların kullanımına öğretmenler tarafından ciddi bir sınırlandırma getirilmektedir. Çoğunluğunu resmi ideolojiyi benimsemiş hocaların oluşturduğu bu çevrede öğretmenlerden birinin besmeleyi anlamıyla birlikte okuması Alpay’ın bireysel dönüşümü açısından bir dönüm noktasıdır.

İlkokul, ortaokul, normalde sonra meslek lisesi. Meslek lisesinde okurken son sınıfta bir hocamız “Kuran anlaşılır bir kitaptır” deyince ne demek bu falan? Hatta ben size Kuran okuyayım dinlersiniz olur mu dedi. Sınıfta çok haylaz öğrenciler var ben de içindeyim tabii ki dışında değilim. Biz de zannediyoruz ki böyle bir Asr-ı Şerif okuyacak biz de huşu ile dinleyeceğiz. Sonra böyle bir elinde meal bir gibi bir şey açtı sonra uzun bir besmele çekti (düz yani Rahman ve Rahim olan Allah’ın adıyla). Böyle böyle der yani işte bize emreder bu sınırları gözetmelisiniz. Ama kendi adıma söyleyeyim ben ilk defa orda Kuran’ı orda dinledim.

Bu durumun kendisi için farklılığını “Ben (gerçek anlamıyla) bir Kuran’ı ilk defa orda dinledim” sözleriyle ifade eder. Buna göre, bugüne kadar Arapça tilavetinden dinlediği Kuran’ın anlamıyla tanışması kendisi için aslı itibarıyla “Kuran”ı ifade etmektedir. Bir başka ifadeyle burada Kuran’ın yüzünden okunduğu ritüellerden farklı olarak Alpay’ın Kuran’la bilinçli bir şekilde tanışması söz konusudur.

Uyanışımız adamın biri geldi ilk defa bir öğretmenin günaydın yerine selamun aleykum diyebileceğini o gün gördük. Okulda İslami anlamıyla hiçbir kavramın geçtiğini ben bilmiyorum. Zaten Arapça kelime konuşma yasaktı. Hocam diyemezdim, üç kere hocam diyene bir lira ceza kesilirdi. O zaman bir lira da büyük para. Çünkü para yok. Mesela cevaplar yazamazdık. Niye biz Arap değiliz ki. Biz yanıt derdik, öz Türkçe konuşacaksınız. Türk’üz Arap değiliz ki. O zaman konuşmalar böyleydi. Hep Türkler anlatılırdı Türklerin kahramanlığı ötesinde bir şey bilmiyoruz yani.

Görüldüğü gibi Alpay dönüşümünde Kuran’ın Türkçe anlamı ile tanışmasının etkili olduğunu belirtmekte ve bu süreçle birlikte geleneksel İslam anlayışının eleştirilebilir olan yönleriyle yüzleşebildiğini ifade etmektedir. Diğer bir katılımcı olan Ramazan Koyuncu da Seyyid Kutup vs. gibi geleneksel olandan nispeten daha farklı kitaplar etkili olmakla birlikte ve dönüşümünde mealin etkili olduğunu vurgulamaktadır:

Yani araştırmalarım sayesinde 17-18 yaşlarında iken, Kuran meali okuyarak Kuran’la tanıştım. Kuran’ı ilk kez “anlayarak” başından ta Bakara suresinin 100. ayetine kadar okudum. İşte bu olay (dedim). Gördük ki geleneksel anlaşılan din akla mantığa aykırı, Allah’ın adaletsiz olduğu bir din anlayışı bize öğretiliyor.

Kendisi de Kelleci gibi resmi sosyal ağlar olan İmam Hatip, İlahiyat gibi kurumlardan eğitim almamış olması itibarıyla Koyuncu, İlahiyat’ın ortaya attığı iddiaları bilimsel olarak İslami ilimlerle temellendirilme zorunluluğunu “müfredata teslim olmak, serbest düşünmenin engellenmesi” olarak nitelendirmiştir. Bu görüş bilimsel düşüncenin temeli olan geçmiş birikime atıf vermeye aykırılık arz etmektedir. Hatta Koyuncu İlahiyat eğitiminden geçmemiş olmasını bu referanslara bağlı kalmadan özgür düşünebilmesi adına bir avantaj olarak görmektedir: “Biz burada mecburen bir sürü müfredatı ezberleyip ona mahkum olmak zorundayız. Oysa siz serbestçe, özgürce araştırıp istediğiniz pencereden olaya bakma imkânına sahipsiniz, sayısız kaynağa ulaşma imkanınız var.” şeklinde Ankara İlahiyat’taki bir öğrencinin sözlerine yer vermiştir.

Ben serbest İlahiyat’a gittim, öyle söyleyeyim. Hatta ben 90’lı yıllarda Ankara İlahiyat’ta bir konferansa gitmişim. Orada bir Doçent arkadaşımız bir konuşma yapmıştı Kuran’la ilgili. Ardından ben de misafir olarak 5 dakikalık bir konuşma yaptım. Kuran algımı bazı arkadaşlar çok beğendi, siz hangi üniversitede hocalık yapıyorsunuz dediler. “Ben ne öğretmenliği, esnafım dedim, serbest okuyucuyum”. Orada bir arkadaşın güzel bir söz söylemişti son sınıfa giden bir arkadaş “siz bizden daha avantajlısınız” Neden diye sorduğumda “Biz burada

mecburen bir sürü müfredatı ezberleyip ona mahkum olmak zorundayız. Oysa siz serbestçe, özgürce araştırıp istediğiniz pencereden olaya bakma imkânına sahipsiniz, sayısız kaynağa ulaşma imkanınız var. Böyle bir anım oldum Ankara’da. Tabii ki diğer İslami camialarla da ilişkimiz oldu.

Soyalan ise başarılı olması hasebiyle demokratik görüşe sahip hocalarının kendisini farklı okullara yönlendirme konusundaki çabasına rağmen yeni açılan İmam Hatip’e gitmeyi tercih etmiştir. Kendisi burada sağ ve sol cenahtan idealist hocaların kendi ideolojileri doğrultusunda verdiği kitaplar sayesinde farklı fikirlerle tanıştığını belirtir. Bunlardan kendisinin değişiminde etkili olan İslami kitaplar olarak Muhammed Kutup’un “Biz Müslüman mıyız” ve Seyyid Kutup’un “İslam Cansuyumuza İslam” adlı kitaplarını sıralar¹¹⁶. Bunun yanı sıra liseli gençleri çeşitli konularda destekleyen Akıncılar, ardından 1970’lerde MTTB gibi gençlik örgütleri içerisinde yer aldığını belirtmektedir. Bu nedenle bu teşkilatların İslami bilincin kazanılması ve şahsiyetli insan yetiştirme adına o dönem önemli bir fonksiyon üstlendiği söylenebilir. Bu sivil örgütlerin şahsiyetli kişiler yetiştirilme konusundaki başarısının “Tayyip bey, Abdullah Gül” örnekliğinden anlaşılabileceği ileri sürülmektedir. Bu sosyal ağlar ile ilişkili olan Soyalan, arkadaşları ile toplanmak adına bir kitabevi açmaya karar verdiklerini fakat bu kitabevine dönemin politik gereklilikleri nedeniyle bu kitabevine Türkçe kökenli bir isim vermek zorunda kaldıklarından söz eder. Ulus devlet ideolojisinin gereği milliyetçiliğin yoğun şekilde uygulandığı dönemlerde isminde herhangi bir kurumun, Türk ifadesi yer almaksızın açılması mümkün değildi. Görüldüğü gibi dönemin siyasi ağırlığının bireylerin kutuplaşması ve radikalleşmesine elverişli bir zemin hazırladığı söylenebilir. Bu nedenle “Türk demeden herhangi bir şey yapamıyorsunuz.” ifadesi bu dönemde milliyetçi tonun dışında farklı seslerin dile getirilmesine izin verilmediğini açıklar niteliktedir.

Bu arada bir gün tefsir dersi yapıyoruz. Ben de bu arada Eğitim Enstitüsü’ne başladım. Adana’da Matematik Bölümü’nü kazandım. Bu arada muhabbet ediyoruz arkadaşlarla. İmam Hatip’te okuyan bir öğrenciden sonra ben Elmalı’dan Ömer Nasuhi’den dersi sundum. Başka bir arkadaş hadislerde, sirette bu konuyu mesela Hamidullah’ın “İslam Peygamberi”ni okuyoruz başka kitaplar filan var. Okuduğumuz temel, o zamanda bulabildiğimiz bütün kitaplardan konuyla ilgili ne varsa arkadaşları toplayıp özet gibi ama bir salonlar var yaklaşık 100-150 kişi katılıyor tefsir çalışmalarında. Arkadaşın bir tanesi dedi ki hocam siz dedi Elmalı’nın görüşünü anlatıyorsunuz, Seyyid Kutup’un görüşünü

¹¹⁶ Farklı sosyolojik arka plana ait bu ideolojik yönü yüksek içeriklerin bugün nasıl değerlendirileceği konusunda Subaşı kendi tarihsel gerçekliğinden hareketle şunları söylemektedir. Kendisi kitapta bahsedilen tarihsel koşulların katılığı ölçüsünce kişinin bu kitaplarla dünyada bir taraf olmaya zorlanması, bilinçli tercihinin dışında bir okumaya yönelen (dir)ilmenin yarattığı trajik durumu çağdaşları gibi kendisinin de yaşadığını belirtmektedir (Subaşı, 2016: 155). Bir kısmı İslam dünyasına ait farklı sömürge deneyimlerini ve özgül kurtuluş çabalarını yansıtan bu metinlerin (Subaşı, 2016. 153), sosyolojik arka plan bilgisine sahip olmadan okunmasının kişiler üzerinde ne tür etkiler yaratabileceğini kendi üzerinden örnekleyerek zihin dünyasında ne gibi travmalar, düşünce kısırlığı yaratabileceğini çarpıcı biçimde göstermektedir (Subaşı, 2016: 154).

anlatıyorsunuz, işte Ahmet Mehmet'in görüşünü anlatıyorsunuz; onlardan bize ne, onlar zaten ölmüş gitmiş ben sizin görüşünüzü merak ediyorum, siz bu konuda ne düşünüyorsunuz? Yani dedim biz kimiz ya, bizim nasıl bir görüşümüz olabilir falan o çerçevede. Ama biz orada bir de kitapevi kurmuşuz "İMKO" diye Adana'da. İslami Mecmua Kitap Organizasyonu diye açılımı. Ama bu kitabın örgütsel bir adı da var aynı zamanda. O zaman meşhur. İstanbul'da İKO var İslami Kültür Ocağı var, ama "İslami Kurtuluş Ordusu" diyor arkadaşlar ona. Bizdeki İMKO ama İslam Mücahitler Kurtuluş Ordusu falan (gülüyor) gibi sembolik espri tarzındadır bunlar. Bu soru benim kafamı böyle allak bullak etti. O gün ordan çıkıp kitabevine gittim. Kitabevinde Seyyid Kutup'un "Kuran'da Edebi tasvirler" adlı kitabı çıkmış yeni. Onu aldım o gece onu okudum. Orada "Kuran'ı nasıl buldum" diye bir bölüm var. Seyyid Kutup orada tefsirlerin, diğer kitapların Kuran'ın anlaşılmasına nasıl engel olduğunu, Mushaf'la tanıştığı zaman Kuran'ın anlamını, ruhunu, lezzetini alabildiğini falan anlatıyor. Şimdi hemen tabi okuduklarımızı ben kendimle kıyaslamaya başladım. Dedim ki yani madem yıllardır tefsirler okuyoruz, başka şeyler okuyoruz, belli insanlardan okuyoruz ama Kuran'ın bir lezzeti yok. 10 -15 ciltlik tefsir içerisinde Allah'ın dediğinden çok biz Ahmed'in Mehmed'in ne dediği ile ilgileniyoruz. Dedim ki elimizde Mushaf var ama Arapça bilmiyoruz. Arapça'dan okumamız mümkün değildir. O zaman ne yaparız diye düşündüm? Biz Türk olduğumuza göre herhalde bunu Türkçe'sinden, mealinden okumamız gerekir dedim ama o zaman doğru dürüst meal de yok piyasada. O zaman aynı zamanda Süleyman Ateş'in daha meali yeni çıkmış, bizim kitabevine yeni gelmiş. Böyle kocaman kalın bir baskısı yapılmış metinsiz ama sadece meali o dönemde.

Böylece Soyalan'ın okumuş olduğu kaynaklar ve dahil bulundukları sosyal ağların söylemin içeriği ile iyiden iyiye tanışmasında etkili olduğu söylenebilir. Sözünü ettiği dönemler siyasetin gündelik hayatı politikleştirdiği ara dönem politikalarına karşılık gelmektedir. Soyalan'ı bu sürece hazırlayan gelişmelerin ardından yaşadığı dönüşüm noktası, Ömer Nasuhi Bilmen'in ve Konyalı Mehmet Vehbi'nin tefsirini okudukları bir ortamda konuyla ilgili Seyyid Kutup ya da başkalarının görüşünü değil kendisinin görüşünü merak eden bir kişinin üzerine başlamıştır. Bu gelişme Kuran'ı alimler dışındakilerin de yorumlayabileceğini anlamasına neden olmuştur.

1967'de İmam Hatip ortaokul ve liseleri var. O zaman şimdiki gibi 7 sene ortaokul kısmı, 4 sene, lise 3 sene ve oradan üniversiteye gidemiyorsun sadece bir üniversite bizi alıyor o zaman Erzurum Atatürk üniversitesi alıyor. Tıp Fakültesi'ne şuraya buraya gidemiyorsun zaten edebiyat bölümü var sadece. Neyse biz babamı ikna ettik sonuçta hoca ikna etti, Antakya İmam Hatip'e başladık. Antakya'da kaldığımız aile çevresi dinle pek fazla ilgisi yok. Solcu bir öğretmenim vardı. O beni yazma ile ilk kez tanıştırdı. Türkçe öğretmenim vardı solcu. Günlük tutmayı ilk defa ondan öğrendim. Sonra bir Müftü Yardımcısı bir arkadaş vardı; şuan Konya İlahiyat'ta Profesör Yusuf Paçacı. O ve bir de Mahmut diye başka bir hoca daha vardı; o da İngilizceye giriyorlardı. Bunlar o zaman geldiler, bana kitaplar vermeye başladı. Bir solcu öğretmenle de kavga ediyorlar. Okulda iki üç öğrenci seçmişler demek ki. Biz o zaman biraz daha hocaların gözüne batıyormuşuz- o zaman çok kitap okuyanlardan biriyim, güzel kompozisyon yazıyorum- Allah razı olsun o Yusuf Hoca, bizi İslami gelenekle tanıştırdı. O zaman mesela Muhammed Kutup'un "*Biz Müslüman mıyız*" kitabı ilk okuduğum İslami kitap o. Sonra yine Seyyid Kutup'un "*İslam Cansuyumuza İslam*" diye kitabı vardı. O zamana kadar ben sağcı, solcu, ülkücü kitaplarının hepsini okuyordum. Yani o zaman bugün ben bulduğum o bütün o solcu hikâye kitaplarını vs. okuyorum.¹² yaşımda ilkokulda iken, kütüphanedeki bütün

kitapları bitirmiştım. Yani okuma şeyi yüzünden babamdan çok sopa yedim. Çünkü köyde çobanlık yapıyoruz ama çantamda kitap olur aynı zamanda. Okumaya dalmışım, hayvanlar böyle (gülerek) başkasının ekinlerini yer, köylüler gelir şikâyet eder, peder bize böyle sopa atardı yani düşünün kitap okumaya daldığımız için filan. Sonra Adana parasız yatılıyı kazandık İmam Hatip, Adana'ya gittik. Orada arkadaşlar Milli Yurt Talebe Birliği var. Orada yine okuyoruz, tefsir okuyoruz, hadis okuyoruz pek çok kitap okuyoruz. Okulun kültür edebiyat bölümü var, orada duvar gazetesi çıkarıyoruz, şiirler filan yazıyoruz o zaman baya.

(...)

MTTB, bu o zaman Müslümanların İstanbul'da, Türkiye'nin hemen hemen her tarafında Tayyip Bey'in Abdullah Gül'ün filan beraber yetiştiği bir kurumdan bahsediyoruz. Yani Milli Selamet öncesi gençlerin takıldığı yerler bunlar. O yıllar da adına Türk demeden herhangi bir şey yapamıyorsunuz. Uzun bir serüveni vardır onun. Orada Kuran dersleri yapıyoruz. Ama Kuran'la nasıl tanıştığımı anlatacağım asıl şey. Bu arada tabi okumalar yapıyoruz, Türkiye'de ne (kitap) varsa okutup tüketiyoruz. Bu arada ben İmam Hatipten mezun oldum. İşte imamlıkta yapıyorum -mecburi hizmet olduğu için parasız yatılı okuduğumuz için imamlıkta yapmalıyız aynı zamanda- ama benim kafamda tabi başka şeyler var. Adana'da İlahiyat Fakültesi için hem Bursa hem Konya İlahiyat Fakültesi'ne kayıt yaptırdım filan. O zaman İlahiyat Fakültesi yok; yüksek İslam enstitüsü var. Yüksek İslam Enstitüsü'ne ön kayıtla kayıt yaptırıyorsunuz. Sonra mülakata alıyor vs. filan. Bir Bursa ve Konya serüvenim var. Ama o zaman biz böyle şeyiz dilimiz sivri, biraz da radikal takılıyoruz böyle.

(...)

MTTB'de çeşitli liselerden öğrenciler vardı. Yani muhafazakâr ailenin çocukları ya da farklı şekilde yolları keşmiş insanlardan oluşuyordu. Şimdi benim biraz böyle sanatçı tarafım falan da olduğu için şiir, tiyatro yazıyorum.- MTTB'nin tiyatro kolu filan var- oralarda biz bir şeyler yapıyoruz; dergi gazete çıkarıyoruz. O çerçevede bir arkadaş grubumuz oldu. Arkadaş grubu ile birlikte bir tefsir dersi yapmaya başladık. Yani o zaman tefsir olarak çok fazla kitap yok zaten. Elmalılı ve Ömer Nasuhi Bilmen'in tefsiri var, Konyalı Mehmet Vehbi'nin tefsiri var vs. filan. Bu tür çalışmalarda böyle üç beş kişi öne çıkar. Bizim bu çalışmalarda da 5-6 arkadaşımız öne çıktık. Yani ben Elmalı'dan hazırlıyorum; öteki arkadaş başka bir tefsirden hazırlıyor. O zaman işte Seyyid Kutuplar yeni yeni çıkmaya başladı; zaten Fi zilali bitmedi. Yani Fi zilali yeni yeni cilt cilt çıkmaya başlıyor (...)

Ardından gittiği kitabevinde Seyyid Kutup'un "*Kuran'da Edebi Tasvirler*" adlı kitabında Kur'an'ı açıklamak için başvuru geleneksel kaynakların Kuran'la doğrudan ilişkiyi engellediğine ilişkin satırlarla karşılaşması, kendisi üzerine düşünmesine yol açmıştır. Kendisi meal okumasının kendisi adına asıl dönüşüm noktası olduğunu ise şu sözleriyle dile getirtir. "Tabi ben meal okumaya başladığımda "çarıldım". Kuran'ı üç ay içerisinde üç defa okudum".

(...)

Özellikle Fi zilali belli bir tefsir mesela, Süleymanların kayınbabasının Ankara'da Hacı Bayram'da Gazve diye bir kitabevi vardı. Ben de Ankara'ya gidip geliyordum sürekli. Kaç kere bastılar dinciler vs. falan çok sıkıntılar yaşadık.

(...) Gelenekçiler beni ölümle tehdit ettiler, dağa çıkarıp kaçırdıkları haberlerini duyuyorduk. Adana'da küçük bölgelerde tabi daha zordu. Neyse Süleyman Ateş'in kitabını, mealini alınca arkadaşlara dedim ki -benim o zaman polis üst

düzey birkaç arkadaşı topladım- Dedim arkadaşlar durum böyle. Benim kafamda bir sorun var. Dersleri iptal edelim. Herkes bir meal alsın okusun üç ay sonra tekrar derslere devam edelim. Tabi ben meal okumaya başladığımda “çarıldım”. Üç ay içerisinde üç defa okudum sanırım, 24 saat okuyorum gece gündüz. Daha sonra mealin başına bir olay geldi. 1979’da Adana’ydık o zaman evimizi bastılar. Solcular tüm eşyalarımı kitaplarımı alıp götürdüler.

Arapça’ya vakıf olma konusundaki yetersizlik Kuran’ı anlamının önünde ciddi bir engel oluşturduğuna değinen Soyalan, bu nedenle meale başvurdıklarını belirtmiştir. Bu durum Tefsir okumaya başladıkları arkadaşları ile aralarında bir çözülmeye yaşanarak okumalara katılım sayısında ciddi düşümlere neden olmuştur. Bu yöndeki tercihleriyle toplumda “Mezhepsizsiniz, Vehhabisiniz” şeklinde itham¹¹⁷ ve ciddi tehditlere maruz kalmışlardır.

“Kurtarılmış mahalleler” diye o kitabımda orada gitti böyle. Her okuduğumda altını ayrı kalemle geçiyordum. Ama sonuçta bizim için artık o mealle tanışmak milattı. Meal, Kuran okuduğumuzdan önce Kuran okumadan sonra. Tabi anladıklarımızı insanlarla konuşuyoruz. Sonra tefsir derslerini bu sefer meal eksenli yapmaya başladık. Eskiden şu 100-150 kişi derslere katılanlar tabi 15-20 kişiye düştü. Çevremizde size saldırılar başladı: İşte siz işte Mezhepsizsiniz, Vehhabisiniz, şusunuz, busunuz.

Katılımcılar, çeşitli karşılaşmalar sonucu yaşadıkları değişimi orada öylece duran bir “hakikat” olarak görmektedirler. Bu anlamda araştırmanın katılımcıların yol sırasında karşılaştıkları sosyal ağlar ve kaynaklarla kendilerine Kuran’la ilgili yeni bir perspektif sağladıkları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Kuran İslamı’nın hakikat olarak algılandığı yaygın tutumun aksine Soyalan’ın bunun bir inşa olduğunun farkında olduğu anlaşılmaktadır: “Hakikatin sahibi” değil “hakikat arayıcısıyız”¹¹⁸ ifadesi bu gerçekliği ortaya koymuştur.

Hakikat bulduğın bir şey. Hakikat benim ile ilgili değil. Yârin değiştirebilirim de sorun değil. Hiçbir zaman mesele ben- bunu bizim Ankara’daki arkadaşlara falan

¹¹⁷ Geçmişte buna ilişkin karşıt bir yayıncılığın olduğundan da bahsedilebilir. Bu konuda ilk akla gelen isimlerden biri olan Davudoğlu, “Mezhepsizlik Fitnesi” olarak adlandırdığı reformist akımın İslam dünyasının ateş çemberinde olduğu günümüzde geçmişte Moğol, Haçlı şimdilerde ise emperyalizm, Siyonizm gibi dış tehditlerle boğuşan İslam dünyasında büyük ölçüde etkili olduğunu, amacının meşru kabul edilen Ehli Sünnet anlayışını engelleyerek İslam’ı tehdit etmek olduğunu belirtmiştir. Modernistlerin var olanı muhafaza etme yerine yeniliği savunması tarihsel süreçte otoriteye muhalif kişileri tanımlamak için kullanılan sapık etiketine maruz kalmalarında etkili olmuştur (Davudoğlu, 1989: 5). Aynı şekilde farklı dönemlere karşılık gelen “Vehhabilik, Mutezile, Selefîye” mezheplerinin de aynı çerçevede değerlendirildiği görülmektedir. Kitapta Afgani, Abduh, Meragi, Reşid Rıza gibi isimler reformist olarak nitelendirilmektedir. Hatta İbn Teymiye de çağdaş yorumcular gibi ithamlara maruz bırakılmaktadır. Onların temel saiklerinin ise içtihadı engel olduğu iddia edilen alim otoritesinin itibarını sarsarak yeni yorumlara alan açmak olduğu ifade edilmektedir. Dikkat edilirse bu argümanların günümüzde modernistlere yöneltilmeye devam ettiği görülmektedir: “İmamı Azam’dan bugüne kadar gelip geçen ulema dini dondurmuşlar, onun büyüüp gelişmesine mani olmuşlar, boşuna farazilerle uğraşmışlar. Allah’ın kitabında, peygamberin sünnetinde böyle şeyler yokmuş. İnsan olmamış şeylerle uğraşacağına aradığı hükmü doğrudan doğruya Kuran’dan hadisten almalı imiş. Fukahanın ciltler dolusu eserleri haşa din değilmiş (s. 37-38)”.

¹¹⁸ Hakikatin bir inşa olduğunu tasavvuf gibi pek çok anlayışta görmek mümkündür. “Arayanlar ancak bulanlardır” (Dallas, 1980: 20).

da söyledim. Biz “hakikat arayıcısıyız” hakikatin sahibi Allah, Kuran’da. Yani Kuran’ın kendisi hakikat. Ama biz Kuran’ı ne kadar anlıyoruz.

Soyalan ve çevresi zamanla kendileri gibi meal okuyan grupların da var olduğundan haberdar olmuşlar. Genel olarak mealci olarak bilinen kişilerin bir kısmın dönemin ünlü edebiyat dergisi Aylık dergide yazarken ardından Kalem dergisini çıkarmışlardır. İlerleyen zamanlarda katılımcıların evlenerek gündelik yaşamın farklı dinamiklerle hareket eden işleyişine dahil olmalarıyla mealcilik söylemi etkinliğini kaybetmiş ve salt meal ile yetinme çabalarının modern bir uğraş olduğunun farkına varılmasıyla mealcilik günümüzde temsilcisi olmayan bir figüre dönüşmüştür.

(...)

Mesela Türkiye’de ilk meal eleştirisi yapan biziz. Okuduğumuzda mesela diyoruz ki Süleyman Ateş böyle yazmış, Diyanet böyle yazmış, hayır bunda bir terslik var diyoruz. Mesela Diyanet’in mealine çok ciddi eleştiri yaptık. İşte “Ey Muhammed” diye yazıyor vs. parantez içine alıyor. Yok dedik bu böyle olmaz. Kuran meallerindeki pek çok şeyin eleştirisini biz yaptık. Şimdi Adana’da böyle bir arkadaş çevresi ile bunları konuşurken tabi yine MTTB’ye de gidip geliyoruz. Dediler ki ya sizin gibi Ankara’da da sapıklar (onların ifadelerini aktarıyorum) var, Balıkesir’de de olduğunu öğrendik (gülüşüyoruz). Böylece işte o Kemal Kelleci abiyle, Ankara’daki arkadaşlarla, işte Rahmetli Hasan Börekçi diye bir arkadaşımız var bizim Ankara’da. Bir de bu konuda en popüler o zaman Siyasal’da okuyan bir arkadaşımız -Daha sonra Konya’da kaymakamken yolda kazada öldü. Allah rahmet etsin- Bizim Kalem dergisinde “Kardeşime mektuplar” diye bir yazım var. (Dergiyi gösteriyor) orada Süleyman’ı anlatıyorum. Burada onun ölümü üzerine yazdığım bir yazı bu. İşte o arkadaşlarla Süleyman Köksoy, Süleyman Kalkan, Mehmet Ali Baltaş, Mehmet Akif Ersin var. Ersin bizden daha sonra. Daha sonra bu Aylık dergi var (Kalem 88’de. 1980’den önceden bahsediyorum). Mehmet Paçacı vs. bu arkadaş grubuyla tanıştık. Daha çok Mehmet Ali Baltaş, Süleyman Kalkan, Sami Börekçi, Ankara’daki Kemal abi (Kelleci). O Zaman Süleyman Köksoy da Erzurum’da çalışıyor. Ama Ankara’ya gidip geliyor tanışıyoruz. Mesela Ankara’da Kızılay Din Görevlileri Federasyonu vardı. Ben de Adana’yım. Adana’dan geldim onlara katıldım. Böyle bir ay birlikte meal okuduk. Bir Ramazan’da başladık her gün bir cüzü okuyoruz. İşte o zaman Yaşar Kaplan’lar, o Aylık Dergi’nin ekibi, edebiyatçı bir ekip- onlarla bir meali, ramazanda baştan sona bitirdik, ben de Adana’dan dahil oluyordum onlara.

2.2. “KAYNAKLAR” İLE DÖNÜŞÜM

Araştırmada Lofland ve Stark’ın (1965: 865, 870) kaynaklarla dönüşüme ilişkin kavramsallaştırdığı altı motiften sadece iki tipine yer verilmiştir. Bu tipler, Kuran’a uyarlandığında katılımcıların Kuran’ın anlamıyla doğrudan ya da modern İslami metinler aracılığı ile tanışması¹¹⁹ anlaşılmaktadır. Bilindiği gibi modern dini eğitimi,

¹¹⁹ Hidayet Tuksal’ın İslam’ın modern bir yüzüyle tanışmasında aile, okul gibi sosyal ağlar aracılığıyla kaynaklarla buluşması, bir dönemin zihin dünyasını şekillendiren (melez) kaynakları görmeye fırsat tanınması açısından kayda değer görünmektedir. Kendisi bunlarla ilgili şunları paylaşmıştır: “Anne ve baba tarafından Makedonya’dan dini gerekçelerle Türkiye’ye göçmüşler. Dedem Ohrid de müezziniş babası

kişilerin İslam'ın modern dönemde aldığı biçimlerle tanışmalarını sağlayan etkili bir işlev görmektedir. Aynı zamanda bu eğitim kendilerine bireysel olarak Kuran'a yönelme böylece Kuran'ın daha önceki yorumlarına ilişkin eleştirel düşünceleri ve yorum yapmaları konusunda da bir yeterlilik duygusu oluşturmaktadır (Aktaran: Gooren, 2007: 338). Nitekim Bayındır da aldığı İlahiyat eğitiminin, metinleri bireysel olarak yorumlayarak geleneksel İslam'dan farklı sonuçlara ulaşmasında etkili olduğunu söylemektedir. Yine din bilimleri dışında matematik, fizik gibi pozitif bilimlere olan ilgisinin de ileride hukuk alanına yönelmesinde ve rasyonel düşünmesinde etkili olduğu sonucuna ulaşılabilir. Bayındır Kuran'la İlahiyat eğitimi¹²⁰ boyunca doğal bir süreç

müderriymiş dolayısıyla bir medrese eğitimi almış ve evde de sohbetlerinde bu dini hikayeler, dini tartışmalar olurdu. Hatta Alevi bir komşumuz vardı. Onunla hatırlıyorum tartışmalarını. Anne tarafından anneannem çok dindar bir kadındır çarşafı filan. Cumhuriyetin dinle ilgili her şeyi yasaklandığı dönemde annem babam daha modern özelemleri olan insanlardı. Yani dine hep bir saygıları vardı ama modern giyinmek, modern yaşam tarzlarına karşı da hep bir hevesleri vardı. Bizi de ikisinin arasında bir yerde yetiştirdiler. Hem mesela başımı örtmemi hiç telkin etmediler hem de hiçbir zaman kolsuz giymedim örneğin. Yani bir kıyafet kodları, davranış kodları vardı ve dini olarak da babam arada namaz kılmamızı söylerdi falan filan. Ama ben sonra kendim namaza başladım. Normal lise eğitimi gördüm. Yine 12 Eylül öncesi dönemde anarşist dönemde her yerde babam terör eylemleri var diye benim ilahiyata gitmemi istedi. Bunun üzerine İlahiyat'a gittim. Kuran'la tanışmam diyebileceğim şey orada gerçekleşti. Ondan önce bir cemaatlere takıldım. Kim ne yapıyor, ne ediyor? Ne konuşuyor. Baktım yani öyle bir şey yaşadım fakat sonra baktım ki elimizde temel bir bir metin var, o arada bir iki arkadaş vardı üniversitede. Onlardan Seyyid Kutup'un Yoldaki işaretleri okumuştum. Mevdudi yani ilahiyat 1. sınıfta bu daha radikaldi bunu okumuştum. Ali Rıza Demircan'ın İslam devlet ve hükümet diye kitapları vardı 1980'lerde. Zaten benim ilahiyata girişim zaten 1980. İran Devrimi İran Devrimiyle ben alakadar olmadım yani şöyle İstanbul'daki cemaatler gençlik daha bir heyecanlandı İran Devrimi'yle. Biz Ankara'da ilahiyata gelene kadar benim dini gruplar ile hiçbir alakam olmadığı için İran devrimi benim için televizyonda gördüğüm molların İran'a dönüşünden ibaret bir şeydi yani algılamamıştım. İlahiyata gittiğimde de çok algılamadım. Çünkü İrancı denilen bir grup arkadaş vardı ama belirgin bir etkileri yoktur. Dolayısıyla benim çok ilgimi çekmedi. Yani takip etmedim İran Devrimini sadece Farsça ders alıyorduk. Farsçamızı geliştirmek için İran Kültür Merkezi'ne gidiyoruz. Orada gördüğüm İranlı profiller. Mesela kültür ataşesi vardı. Adam bize Şiilik propagandası yapmadı ama bize o zaman Azeri bir hoca gelmişti. Hemen işi Şiilik propagandası yapmıştık kaçmıştık. Dolayısıyla devrimi etkilemedi.

İlk Yoldaki işaretleri okuyunca (farklı bir söylemle tanıştığımı anladım). İslami Devleti olması gerekiyormuş bir Müslüman'ın böyle bir şey istemesi gerekiyormuş diye ve düşünceye sahip oldum. Hatta babamla şöyle tartışmıştık. Babam dedi ki bunlar hayal dedi. "Sen kafanı vur duvara. Kırabiliyor musun dedi. Kıramazsın işte" dedi. Bu da öyle bir şey. Ben dedim ki "ben tek başıma vurursam kırılmaz ama herkes vurursa kırılabilir" güldü. Yani o dönem öyle bunların olması gerekiyormuş diye düşündüğüm bir dönem yaşadım. Ondan sonra dediğim gibi Kuran-ı Kerim okumaya başladım. Ama sadece Kuran-ı Kerim değil ama ben vaktimin önemli kısmını kütüphanede geçiriyordum. Kitapları inceliyordum. Dergiler şunlar bunlar böyle dağınık bir okuma yapıyordum zaten. O orada mesela Sezai Karakoç'u okudum. Ama arayışım devam ediyordu. Necip Fazıl okudum. Ben çok sert söylemleri olan insanları okuyamıyorum belki de başlasam da okuyamıyorum ama tasavvufakileri daha çabuk okudum diyeyim o dönemde mesela. Halidi Bağdadi falan o tür şeyleri okudum ama Necip Fazıl'a bakmışımdır. Yani şiirlerini biliyorum. Ama düzyazı, nesirlerini okuyamadım öyle diyeyim. Sezai Karakoç çok bizden Mehmet Akif'i okudum Sait Halim Paşa'yı okudum, kadınla ilgili kitabı vardı onu okudum. Ahmet Cevdet Paşa, Ziya Gökalp vb.

¹²⁰ M. Said Hatiboğlu'nun yaşamında da İlahiyat önemli bir yer sahip olsa da geleneksel çerçevenin dışına çıkmasında babasının verili olandan farklılaşmasını sağlayan görüşleri ve kendisine kaynaklık etmede babasının miras bıraktığı eserler etkili olmuştur: "Kendisi bu yolculuğu şu şekilde ifade etmektedir: Babam Burdur Müftülerinden, devrin iktidarından çok çekmiş. Beni o yüzden 1945'te mühendis olsun diye ilkokuldan sonra sanat okuluna gönderdiler. Ondan sonra babam vefat etti. Hadi sen oku dediler bunları. Yani 46 yıldan beri ben bu yolun yolcusuyum. Kitapların mirasçısı ben oldum. Babam çocukken vefat ettiği için ondan yeterli ders göremedik. Ben İlahiyat Fakültesi'ne gitmek için şey yaptım okul değiştirdim. Orta bir'den tekrar başladım dersler farklı diye 1945-46. Bu kitaplara sahip çıkmak için okul

içinde tanıştığını belirterek diğer katılımcılarda olduğu gibi Kuran'ın anlamı ile tanışmaya özel bir anlam atfetmemektedir. Bu anlamda kendisi Kuran'a doğrudan odaklanma yerine İslami ilimlerle birlikte devam eden bir birikim ve süreklilik içerisinde Kuran'ın okunmasından yana olduğu anlaşılmaktadır:

Bayındır, Kuran ile ilişkisinin derinleşmesinde kendisinin ahkam ayetleri ile ilgili hazırladığı tezin etkili olduğundan bahsetmektedir. Tezde dikkat çekici husus ahkamı Ehli Sünnet'ten farklı bir biçimde ele alan tefsirlere başvurmasıdır. Böylece ahkamı genellikle had bildiren ayetler ile sınırlayan geleneksel yorumlardan farklı olarak Kuran'ın tamamını ahkam olarak değerlendiren görüşü kendisinin benimsediği söylenebilir.

(Aslında Kuran ile tanışmam doğal seyrinde gerçekleşti) yani İlahiyatçısın, Kuran okuyorsun. İşte İslami İlimler mezunuyum. Bunlarla tanıştık ahkam ayetlerini ezberledik. Ondan sonra ahkam tefsirlerini okudum yani o zaman en fazla Cessas okuyordum ama şuna kadar en beğenmediğim tefsirlerden birisidir. İbn Arabî fena değildir Malikilerden, İmam Şafii'nin "*Ahkâmü'l- Kurân*"ı değil de diğer çalışmalarını daha çok okumuşumdur.

Kendisinin etkilendiği modern tefsir yorumcuları olarak şunlardan bahseder:

Modern kişilerden de okuduk şey Sıddık Hasan han mıydı neydi, onun da "*Ahkâmü'l- Kurân*" diye bir kitabı vardı. Okuduk da onların gösterdiği, onların yaptıkları ahkam tefsiri, gerçek bir tefsir değil dediğim gibi.

Bayındır, modern problemler karşısında Kuran'la nasıl bir ilişki kurulacağı konusunda halkın dini sorunlarına çözüm bulmaya çalıştığı müftülükteki deneyimlediği sürece büyük önem atfetmektedir.

En büyük karım İstanbul Müftülüğü'nde görev almaktır. En büyük nimet odur. Vatandaşlar soru soruyor cevap veriyorsun; beğenmiyor bakıyorsun ki haklı. O zaman araştırmalar yapıyoruz Kuran-ı Kerim'den. Bir de ilmi toplantılar... Sayısız ilmi toplantı yapmışızdır Türkiye'de, Türkiye dışında. Allahu Teala ne diyor "veledine cehedu sudura" bizim yolumuzda mücadele edenlere elbette ki yollarımızı yönlendiririz. Biz onları yaşadık çok şükür.

Bayındır, İlahiyat'ı başarıyla bitirmesine rağmen farklı görüşleri nedeniyle asistan olamadığını belirterek İstanbul Müftülüğü'nde Müftü Yardımcısı olarak 21 sene fetva işleriyle bilfiil ilgilendiğinden bahseder. Müftülükteki görevi süresince evlenme, boşanma gibi belli başlı sorunlara getirdiği çözümlerde İslam hukukunun yetersiz kaldığına tanıklık etmesi kendisini farklı bir arayışa yönlendirmiştir. Günümüz sorunlarına hala geçmişteki fetvalarla çözüm bulunmaya çalışıldığını fark etmesi onun

değiştirince Ben hep babamın kitapları ile uğraştığım gözümün önünde çocukluğa dair. Sokaklarda gözüm yoktu. Sonra mahalle hocasından eski yazı Kuran-ı Kerim öğrendik. Sonra ilk açılan İlahiyat Fakültesi olan Ankara İlahiyat Fakültesi açılınca 1949'da buraya girdim. Açılmasaydı Ezher'e göndereceklerdi ama o zamanlar hocanın takdirini kazanmak vardı üniversiteye yerleşebilmek için. Tayyip Okiç (sağolsun) beni gözüne kestirmiş, kadro için Schimmel'e rica etmiş, öylelikle fakülteye yerleştim".

dönüşümünde etkili bir kırılmayı temsil etmektedir. Bayındır bu sorulara cevap bulma adına ayda bir toplanmak üzere bir bilim kurulu oluşturduğunu belirtir. Katılımcıların seçiminde başta kendi deyimiyle “abdestli namazlı insanları” tercih ederken, ilerleyen zamanlarda dini, siyasi görüş ayırt etmeksizin o alanında uzman her kimse o kişilerin görüşüne başvurması, sahip olduğu dine ilişkin geleneksel şablonun büyük ölçüde kırılmasına neden olmuştur. Kendisinin uzmanlardan oluşan multidisipliner bir ortam yaratmasının, seküler kesimi yakından tanınmasına ve bilimsel yöntemden hareketle dine yönelik eleştirel bir söylem geliştirmesinde etkili olduğu söylenebilir: “Uzmanlar tenkit ediyorlar bakıyorsun haklı. (gülüyor) Bu kadar çok kişiyle beraber olunca mecburen daha çok sorgulamalar oluyor”. Böylece uzmanlar üzerinden modern dünyanın zihniyeti ile kurulan bu ilişki sayesinde Kuran-ı Kerim’in modern durumun yönelttiği sorulara cevap olacak şekilde yorumlanması mümkün olabilmiştir.

21 sene fetva işlerini yürüttük İstanbul Müftülüğü’nde. Beni esas yetiştiren orasıydı çünkü vatandaşın gözünde İstanbul Müftülüğü, Diyanet’ten daha önemlidir –Burada sorular soruyorlar cevap veremiyorsun ben hemen ilk önce, yirmi küsur hocadan bir istişare heyeti kurdum- Her ay toplantı yapmaya başladım onlarla. Onlar işte Karamanlılardan Ali Güvenç, Mehmet Savaş, İbrahim Kâfi, Ahmet Tabakoğlu, Sabahattin Zaim, Nevzat Yalçıntaş gibi önde gelen 20 küsur hocayla, her ay toplantı yapıyorduk, bir müddet sonra bu hocalar dedi ki ya başka bir iş yapamaz olduk. Yani biz çok fazla meşgul ediliyoruz. Bu defa İslami İlimler Vakfına taşıdık toplantıları, Türkiye çapında yapmaya başladık- her sorulan soru ile alakalı- Sonra onu uluslararasına çevirdik falan. ee şimdi öyle olunca ben baştan böyle (İslami hassasiyetleri olan kişiler) arıyordum toplantıya. Sonra banane ya adam konusunun uzmanı olsun. Bakıyorsun geliyor aynı şeyi tekrarlayıp duruyor (sesi yükseliyor) Bundan sonra karar verdim ne olursa olsun uzmanları çağırıcım dedim. Uzmanları çağırınca adamlar geliyor bizi açıkça tenkit ediyorlar. Bakıyorsun haklı o zaman (gülüyor) bu kadar çok kişiyle beraber olunca mecburen daha çok sorgulama oluyor. Tabi bir de ben yirmi küsur senedir banka, sigorta kurumu şey -Lüksemburg’da bir şey -Borsaya danışmanlık yaptım. 20 seneden fazla danışmanlık yaptım-Tabi asla yanlışlara müsaade etmediğimiz için onlar bizi bırakmadı, çok şükür. Onlarla irtibatım tamamen kesildi. Ama orada biz on yıl boyunca her pazar ekonomistlerle toplantı yaptım -hem de önde gelenlerle- Bugün çoğunun adını tanırırsınız. Bir problem getirirler. Kuran-ı Kerime göre çözerdik, hiçbirisi Arapça bilmiyor. İşte Servet Bey gelirdi diğerleri gelirdi ve orda onların yönlendirmeleri ile de. (konuyu değiştiriyor) Ben tabi en az şey ekonomi konusunda da çok toplantı yapmışımdır. İşte onların her birisinin toplanmasıyla işte bu “Ticaret ve Faiz” diye kitabı yazdım. Allaha şükür o çok iyi şuanda yani onun değerini bilenler bilir.

Mehmet Okuyan ise asistan olduğu dönemlerde yaptığı bir otobüs yolculuğu sırasında tanıştığı turistlerin Kuran’la ilgili sorduğu sorulara cevap vermede yaşadığı zorluk, Kuran’ın içeriği hakkında yeterince bilgi sahibi olmadığının farkına varmasına neden olmuştur. Görüldüğü gibi modern dini eğitim ve bireyselleşmenin artması, kişinin geçmişteki inanç kalıplarını ve ritüelleri sorgulayarak bireysel kaynaklara yönelmesine neden olmaktadır. Lofland ve Skonovd’un belirttiği gibi Okuyan’ın bu yönelişi,

dışarıdan bir etki olarak sosyal baskı ve probleme maruz kalmaksızın doğrudan kendi okumaları sayesinde gerçekleşmiştir.

Bunun dışında Fakülteleri Ondokuz Mayıs'a atanan Süleyman Ateş'in bu dönüşümünde dikkat çekici bir paya sahip olduğunu belirtmek gerekir. Medrese eğitiminden geçmiş bir aileden gelen Okuyan¹²¹, Süleyman Ateş ile tanışmasının ardından Kuran merkezli şekilde düşünmeye başlamıştır. Kendisi bunu "bu işin Kuran'ı da varmış" sözleriyle dile getirir:

Süleyman Bey ile tanışınca a bu işin Kuran'ının da olduğunu anladım. Kuran boyutundan bakınca eski bilgilerimizin bir kısmını değiştirdik, bir kısmını geliştirdik, bir kısmını olduğu gibi bıraktık. Tabi yani her bilinen şey yanlıştır öyle bir şey kesinlikle yok. Yani olduğu gibi benimsediklerimiz oldu, biraz geliştirdiklerimiz oldu, değiştirdiklerimiz oldu, benim hayatım böyle döndü.

Okuyan, bunun dışında değişimi üzerinde hiçbir etkinin söz konusu olmadığını, doğrudan Kuran'dan etkilendiğini vurgulamıştır. Buna göre Kuran dışında herhangi bir kaynak okumadan Kuran'a aykırı bulduğu geçmişteki anlayışlardan farklılaştığını ifade etmiştir.

Onlara zaman zaman baktık. Bizim zihnimiz Abduh'a uymaz, Afgani'ye uymaz, Efendim işte uymaz Esed'e uymaz. Ama onların doğrularını alırız. Biz Kuran'a bakma ile yolumuzu, rotamızı şekillendirdik, defalarca Kuran okuduk. Birkaç yıl başka hiç bir şey okumadan sadece Kuran okuduk. Ben şahsen Kuran'ı 2- 3 yıl nüzul sırasına göre başından sonuna kadar not tutarak karşılaştırmalar yaparak okudum. Okudum, okudum, notlar tuttum; mukayeseler yaptım. Sonra daha önce bildiğim fıkıh konuları ile Kuran'ı karşılaştırdım. Bildiğim, ezberlediğim bazı hadis metinlerinin Kuran'a aykırı olduğunu doğrudan hangi ayetler ile çeliştiğini gördüm; çok uygun olanları da gördüm, aykırı olanları da gördüm, kısmen uygun kısmen aykırı olanların bulunduğunu fark ettim. Öyle olunca kendimi herhangi bir akımın etkisinde kalarak değil asla, hiçbir mezhebin, hiçbir tarikatın ve hiçbir cemaatin, hiçbir şahsın doğrudan etkisinde kalarak kendime rota çizmedim, herkesten alınabilir doğrular olduğuna inanıyorum. Herkes ile konuşulabilir şeyler olduğuna inanıyorum ama kimseye her dediği doğru olan bir adam veya her dediği yanlış olan bir adam gözüyle bakmıyorum. Öyle bir şey yapmadım, yapmam da...

Taslaman ise dönüşümünde etkili olan kaynak olarak geleneksel yapıyı eleştiren Ebu Reyne'nin kitabın etkili olduğunu belirtir. Taslaman, bu kitap aracılığıyla doğrudan Kuran'a giderek hadis literatürüne ait çelişkileri görme imkanı elde etmiştir. Söylemin retoriğini baştan tam anlamıyla idrak edememesine rağmen ilerleyen zamanlarda

¹²¹ Kırbasoğlu'nun dönüşümünde ise M. Sait Hatipoğlu oldukça etkili bir figür olduğu görülmektedir: Lise sonda bir arkadaşım Manisa'da bir derneğe götürdü. Manisa Yüksek Öğrenim talebe Derneği diye O üniversiteliler, abiler Derneği'dir. Ama ben o zamandan Nurettin Topçu'yu biliyordum. Bana özgürlüğü sunan iki hocam oldu: Birisi cami imamı kendi de Süleymancılık'tan gelmesine rağmen Nurculuk gibi grupların kendilerine katılmam konusundaki mücadelesinde "hiç birine gitme demem hepsine git ama hiç birine bağlanma" dedi. Entelektüel olarak ise Hatipoğlu hocadan hür, bu eleştirel düşüncüyü öğrendim. İlk başlarda bu kadar değildik zaman içinde. Bunun sırrı birde okumak. Çağdaş İslam düşüncesinde çok muhteşem insanlar var. Fakat dediğim gibi bir irade lazım yani bunun topluma yayılmasında.

rivayetleri bir kenara bırakıp doğrudan Kuran’a yönelmesi gerektiğinin bilincine vardığında kitabın asıl anlatmak istediği mesajı anladığını ileri sürer.

Ben tabi geleneksel kitaplarla bu şekilde giderken zamanla ilk olarak elime geçen kitap, geleneksel yapıyı eleştiren: Mahmut Ebu Reyye’nin “*Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması*” adlı kitap olmuştur. İlk olarak o kitabı okudum. O kitapta bu fikirlere rastladım ama ilk okuduğumda tabi değerini anlamadım. Sonra ben tabi üniversite yıllarına gelindiğinde olaylara Kuran merkezli bakışla geleneksele yani hadis literatürüne geçen birçok şeye eleştirilerle karşılaştım. Mesela hadis literatüründe nedir? Başlangıçta ben de müzik haramdır diye bir ara düşünüyordum. Çünkü ilmihâl kitaplarında öyle okuyorduk, Hüseyin Hilmi Işık’ta filan. Yani ben de arabada dinlemeyi bırakmıştım aa bir baktım müzik haram değil (!) veya erkeklerde dizle göbek arasını örtme geçiyordu. Biliyordum Maliki mezhebin de bunun olmadığını ama. Sonra bir baktık ki Kuran’da böyle dizle göbek arası işaret edilen bir bölge yok veyahut da ne bileyim alkol içmek haram Kuran’da ama o zaman ben kolonya necis diye elime sürmüyordum. Baktım o gruplarda kolonya necistir diye bir şey yok diye geçiyor. Üstelik Buhari Müslim gibi kaynakları ben mesela böyle onu dini kaynak gibi okuyup ona sorgusuz bakarken kaynakların tabii içinde çok böyle tartışmalı şeyler olduğunu gördüm. İşte “keçi yedi” ayeti özellikle o dönemde recm çok gündeme gelmişti. Ama o nesh olunan keçinin yiyip yok ettiği ayetin hükmü geçerli. Kuran’da açıkça okunan ayetin yerini aslında evliler için taşıyarak öldürme uygulanması lazım taşıyarak öldürmenin saçmalığı bir yana oturupta bir keçinin yani yok ettiği hükmün Kuran’da açıkça okunan bir şeyin hükmünün ortadan kaldırması fikrinin saçmalığı da tabii. Dikkatimi çekti ve böylece zamanla ben bu ilk tartışmaları duydum zamanla yavaş yavaş, duya duya bu tartışmalardaki farklı kişileri de takip etmeye başladık ondan sonra ama bir günde olmadı yavaş yavaş bu geleneksel yapıdan buraya geçtim. Zaten geleneksel yapının içindeyken de hep şeyi düşünüyordum. Duymuştum evet tevhidi mezahip olsa, mezheplerin tevhidi yani daha çok hadis kaynakları ile ekstra bir şey olması değil de, mezheplerin bildiği bir şey olsa herhalde iyi olur diye düşünüyordum ama işin doğrusu yani “böyle bir anlayışı” duyduktan sonra bide bunu mukayese ettikten sonra zaten aklıma yattı. Ondan sonra burada bir sürü detay var.

Taslanan söylemin etkilendiği kaynaklardan biri olan oryantalist içeriğe ilişkin olumsuz tutum içinde olup olmadığı konusunda ise şunları ifade etmiştir:

Yani ben ilk önce tabi ki bu görüşle karşılaştığımda bunlar oryantalistler diyordu diye bir şey benim için hiç yoktu. Benim düşüncem şuydu: Yani hangisi bunun daha doğru, hangisi Kuran’a mantığa akla daha uygun. Ben bunun diğerinden daha doğru bir düşünce olduğunu, Allah’ın isteğine daha uygun bir düşünce olduğunu düşündüğüm için kabul ettim. Yani benim için oryantalistlerin ne dediği şeklinde bir şey hiç gündemde yoktu. Ama daha sonra belli oryantalistlerin ister Batılı olsun ister şarklı bunlara benzer hadis eleştirileri yaptıklarını falan ondan sonra onların kitapları. Benim okumam oryantalistlerden değildir. Ben başlangıçta Türk yazarları okudum. Onlar da oryantalistlerden etkilenmişler midir bilemem,

Kendisinin etkilendiği diğer kaynaklar ile ilgili olarak şunları ifade etmiştir:

Ya ben onların hepsini de okuyordum. Seyyid Kutup’u da okumuşumdur. O dönemde TV’de Yaşar Nuri Öztürk’ün çıktığını görünce onun kitabını da okumuşumdur. İlahiyatta diğer hocaların kitaplarını da okumuşumdur veyahut birey olarak benimle bu konuları tartışan insanlarla da tartışmışımdır. Yani o dönemde kim varsa ulaşabildiğim bu konuya benzer diye. İşte Ankara İlahiyat’ta olanlar var. Hüseyin Atay’ın “İslam’a göre” araştırmaları vardı onu da

okumuşumdur. O dönemde birçok kitap okudum ama şeyi hatırlıyorum yani bu konuya yakın, bu zihniyete yakın. İlk okuduğum kitap İnkılap'tan çıkmıştı yaniılmazırsam 80'li yılların sonunda. “Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması” olmuştur Muhammed Ebu Reyve'nin. Hatta okuduğumda dediğim gibi ben de jeton düşmemişti yani kitabı okuduğumda hemen değerini anlamadım ama daha sonra tekrar alıp okudum.

Cihangir ise çevresindeki geleneksel İslam algısına sahip olan Müslümanların Kuran'dan uzak davranışları nedeniyle dolaşımda olan verili din algısına karşı bugüne dek hoşnutsuzluk içinde olmuştur. Dişçi koltuğunda yaşadığı özsel deneyim sonucu Allah'a sığınma ihtiyacı duyması arayışını başlatan bir dönüm noktası olmuştur. Kendisinin, Tanrı'nın varlığı ve doğru inanca ilişkin bu arayışı; kendisini yalnız Kuran değil, tüm kutsal kitapları araştırmaya sevk etmiştir. Kendisi İslam'ı ilk planda “Kuran tercümesi ve Müslümanların sözleri üzerinden tanımıştır. Ayrıca o dönemde etkili olan Seyyid Kutup'un “Fi zilali Kuran”ından da haberdar olduğunu, dolayısıyla onun da bir payı olabileceğini belirtir.

Bireysel kaynaklar aracılığıyla dönüşüm yaşayan kişilerden biri olan Dorman ise düz lise okumuş olmakla birlikte lisansını İktisadi Bilimler Bölümü'nde yapmıştır. İleriki süreçte farklı bir yol izlemeyi tercih eden Dorman, yüksek lisansını İlahiyat üzerine yapmıştır. Lise yıllarında Kuran İslamı'na ilişkin retoriği fark etmeye başladığını dile getiren Dorman kendisi bireysel araştırmalarının sonucunda Kuran'la tanıştığını belirtir. Dorman'ın İslamcılığın etkili olduğu 1980'de henüz çocuk olması nedeniyle İslamcı bir yönelim ve dolayısıyla İslam'ın siyaset ile ilişkili algılanış biçiminden uzak kalmıştır. Bu nedenle kendisinin yalnızca imani konularla ilgilendiğini belirtmektedir.

Elşad Miri, etnik açıdan Azeri olması dolayısıyla diğer katılımcılardan farklı olarak Şii öğretiyi benimsemesine rağmen Sünni İlahiyat eğitimi almış biridir. Kendisi geleneksel din anlayışına ilişkin eleştirilerle tanışarak içinde bulunduğu gerçekliği sorgulamış, kendisi gibi düşünenlerin olup olmadığı konusundaki arayışı gelenekselden farklı sosyal ağlara dahil kişiler (Oktar gibi) ile tanışmasına neden olmuştur.

Bu konuda kimler yazmış, nereden bulabilirim? Kimler aracılığıyla bunları yapabilirim? Çünkü meselen bazen soruyorlardı. Bunu nereden çıkarıyorsun sen yalnız kendi başına mı söylüyorsun. O yüzden öyle sorunlar oluyordu.

Özellikle Kuran meallerinin lafzında “kadının dövülmesi” şeklinde yer alan ayetlerin modern dönemde tartışmalı hale gelmesi Miri'nin geleneği sorgulamasına neden olmuştur. Birleşmiş Milletler tarafından kitaplarının yayınlandığını vurgulayan Miri'nin, Türkiye'de de en son yayınlanan “İslam'da Yok” adlı kitabının

Azerbaycan'da yasaklandığı hatırlandığında, görüşlerinin İslam ya da küresel çıkarların hangisine hizmet ettiği konusunda bir belirsizliğin olduğu söylenebilir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KURAN İSLAMİ’NİN İSLAMI

“Toplumsal değişim ve düşünsel muhalefetin birleşmesi, bu toplumsal değişim ve akımları mümkün kılan, dünyayı yorumlama biçimlerinin altını oynamaktadır.”

Cahoone, L. E. (2001).

3.1. İSLAM’IN YENİDEN İNŞASI (DİNDE “OTORİTE”NİN YENİDEN TEŞEKKÜLÜ)

Modern dönemin ortaya koyduğu yeni sosyo-politik ortamın bir sonucu olarak Müslümanların Kuran ile aralarında açılan mesafeyi kapatmak için başvurduğu modern yorumların dine ilişkin bakışı etkilememiş olması düşünülemez. Bunların başında Nitekim geçmişte “hesap günü, ceza günü” gibi kavramsallaştırmalarla ifade edilen “din” gelmektedir.

Kuran İslamı söylemi de Kuran’da yer alan “Allah’ın dini”¹²² tamlamasından hareketle dine yönelik yeni bir inşaya tabi tutmaktadır. Geçmişte bu kavram nötr¹²³ olması dolayısıyla bağlılarına doğrudan itikat üzere olduklarını hatırlatan inancı simgelemekteydi. Böylece takip ettikleri geleneklerinin doğru yol üzere olduğu hakkında kendilerine ihtiyaçları olan meşruiyeti sağlamaktaydı. Günümüzde ise bu kavramın gelenekle çatışan bir gösterge halini aldığı görülmektedir. Buna göre geleneğin ortaya koyduğu din ile meşru kabul edilen “Allah’ın dini” kavramsallaştırması arasında büyük ölçüde cahiliyeye dayanan bir ayrım yapılmıştır.

Dinin temel unsuru olan Tanrı İslami gelenekte, kendisi dışında toplumda saygı duyulan kişilere de bir tür tanrısallık atfına konu olduğu gibi günümüzde Tanrı dışındaki seküler bazı alışkanlıklar, fetişlerin de bir tür tanrısallığa dönüştüğü söylenebilir.

Nitekim Kuran’ın yanında konumlandırılan Kuran dışındaki kaynaklara da kutsallık atfedilerek bunlara da vahiyle eşdeğer bir mevkiye yükseltildiği ileri sürülmektedir. Bununla birlikte sünnet ayrıcalıklı konumunu nispeten korumaya devam ederken hadis kaynaklığı itibariyle Tanrısallık değil, insani olduğu atfına konu olmuştur. Bu açıdan dinde otoritenin kaynağına yönelik bu sorgulamalar sonucunda söylemin birtakım inşalara giriştiğinden söz edilebilir:

¹²² Buradaki din kavramı otorite anlamında yeniden inşaya tabi tutulmuştur. Nitekim aşağıda ayette de dinin, güç ve şiddet ile ilişkili bir kavramsallaştırma içinde yer aldığı görülmektedir: “Onlarla din tamamen Allah’ın oluncaya ve (bir tek) fitne kalmayınca kadar kıtal (harp) edin (Bakara, 193).

¹²³ Nitekim Gazali, “Allah’ın dini” ifadesini Müslümanları tarihsel süreçte Allah’ı kitabı ve Resulünün sünnetinden sapanlardan ayırmak için kullanmıştır (Gazali, 1987: 9)

Nitekim Namı'ya göre dinde otoritenin kaynağı, Allah ve Resul'ü dolayısıyla Kuran'dır.

Dini otorite Allah ve Resulü'dür. Dini otorite Allah'tan kasıt Kuran'dır.

Bu ifadeler, dinde bundan böyle geleneğin değil, Kuran'ın yetkili olduğuna dair bir reddiye içermektedir. Muhammed İkbâl'in şu sözleri bunu teyit eder niteliktedir:

“Din ne onun, ne bunun, ne de şunun değildir. Kuran'dan konuştuğun kadar doğru Kuran'a uyduğun kadar Müslümansın (Dorman, 2016: 55).

Aslına bakılırsa dini otoriteye ilişkin tartışmalar, İslam'ın kendi iç dinamiklerinden kaynaklanmamaktadır. Bunlar, Batı'nın kendine özgü koşulları içinde ortaya çıkan tartışmaların İslam dünyasına yansımasıdır. Bu durumun Müslümanları savunmacı bir tutum içine girerek kaynaklarını sorgulamaya neden olduğu söylenebilir.

Batı'da kaynaklara ilişkin sorgulama, siyasi gücü elinde bulunduran kilisenin otoritesine karşı verilen mücadeleyle ilişkili bir tarihselliğe sahiptir. Bilindiği üzere Hristiyanlıkta “din adam”ları¹²⁴ Tanrı adına söz söyleme hakkına sahiptir. Anlaşılacağı gibi Hristiyanlıkta din ile siyaset arasındaki ilişkiyi ifade eden din adamı kavramsallaştırmasının İslam geleneğinde kurumsal anlamda bir karşılığını bulmak mümkün değildir. Buna rağmen söylem Kuran'ın yerleşik kurumlara (mele) olan eleştirilerinden aldığı referansla geleneksel otoritelerin dini alanı tahkim etmeye çalışan girişimlerinin meşruiyetini sorgulayarak dinde otorite olmadığını, “herkesin¹²⁵ dininin adamı” olduğu savını ileri sürmektedir. Nitekim Bayındır da aynı gerçekliği farklı şekilde şöyle ifade etmektedir:

¹²⁴ Kuran'da “din adam”larının daha çok Yahudiler üzerinden olumsuz bir kavramsallaştırma içerisinde ele alındığına tanıklık edilmektedir (Karşlı, 2010: 113-187). Diğer kaynaklar da Kuran'ın bu özelliklerini desteklemektedir (Karşlı, 2010: 49, 64, 65).

Buna ilişkin örnekler aşağıda sıralanmıştır.

“Biz içinde hidayet ve aydınlık olan Tevrat'ı indirdik. Onunla (Allah'a) teslim olmuş peygamberleri rabbaniler (muallimler) ve din önderleri, (Allah'tan) kitabın korunması kendisinden istenmiş olanlar, Yahudiler arasında hüküm verir ve buna da şahitlik ederdi” (Maide, 44).

Aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmetmen ve onların arzularına uymadan Allah'ın sana indirdiği bazı (emirlerden) dini saptırmalarından sakınman için sana emrettik” (Maide, 49).

“Yoksa onların Allah'ın dinde indirmediğini koyan, ortak koştukları kimseleri mi var? (Şura, 21).

“(yemin olsun ki) Onlar bundan önce de fitneyi arzu etmişler ve sana ait işleri alt üst etmişlerdi. Hak gelince onlar istemedikleri halde Allah'ın dini galip oldu” (Tevbe, 48).

“Onlarla din tamamen Allah'ın oluncaya ve (bir tek) fitne kalmayınca kadar kıtal (harp) edin” (Bakara, 193).

¹²⁵ Batı'da hümanizm ile ifade edilen bu dönüşümün evrensellik iddiaları dışında yaslandığı tarihsel bağlam göz önüne alınacak olursa sadece kilise değil yerleşik tüm otoritelere yönelik bir tehdide yol açtığı ve konunun Müslümanları ilgilendirdiği husus itibarıyla Allah, insan ve ahiret gibi dinin temel konularına ilişkin ciddi bir değişimi öngördüğü görülecektir (Tekin, 2003: 104). Bu kavramların masum ve her topluma uyarlanabilir enternasyonal bir kavram olmadığına ilişkin bkz. (s. 105-106).

Alim malim bir şey değil. Önemli olan kendini ortaya koymak değil, Allah'ın dinini ortaya koymaktır. Nitekim Allah bunu bir şekilde tarif etmektedir: “Bugün size dininizi ikmal ettim. Üzerinize olan nimetimi tamamladım” (Maide, 3).

Dinin, otorite anlamında kullanıldığında doğrudan siyasi bir kavrama karşılık geldiği söylenebilir. Bilindiği üzere Hristiyan gelenekte din siyasetle ilişkili olarak yüzyıllar boyu dünyevi işler üzerinde baskı oluşturduğu için modern durum, kilisenin siyasete ilişkin tasarrufunu ortadan kaldırmıştır. Nitekim Türkiye’de Cumhuriyet’in dine yönelik benzer tasfiye girişimleri karşısında İslamcılar da otorite iddiasındaki kurumlardan kurtularak başta siyaset olmak üzere tüm alanlara ilişkin yeni bir düzenlemeyi ifade eden İslami devlet söylemini gündeme getirmişlerdir. Otoritenin tek elde toplandığı modern devleti çağrıştıran bu kavramsallaştırma, dinin siyaset dışında algılanmasına imkan tanımamakta, dinin (Allah’ın dini) “İslami bir düzen” ile ilişkili olarak düşünülmesini zorunlu kılmaktadır. Böylece İslam dünyasının Batı’nın ekonomik ve siyasi açıdan gelişmesi karşısında Müslümanların bu duruma, referansını Kuran ve sünnetten alan modern bir devlet kurgusuyla karşılık¹²⁶ verdiği söylenebilir. Karadavi’nin bu düzenle ilgili olarak ifadelerinde modern devletin dayanağı olan eşitlik gibi temel ilkelerin ağırlığı hissedilmektedir:

Doğulu veya batılı, kuzeyli veya güneyli, sarı veya kırmızı, beyaz ve siyah olsun her cinsiyetten bütün insanlığın sorumlusu olduğu biricik nizam, İslam düzeni’dir. Allah (cc) hiçbir kimseden başka bir dini kabul edemeyecektir.” (Karadavi, 2014: 17)

Tanrı’nın siyasi açıdan insanların üstünde bir otorite şeklinde algılanmasına meşruiyet sağlayan modern bu kurgu içinde İslam’ın yönetimle kurduğu ilişki, insanın iradesini öne çıkaran neoliberal çerçeveye angaje olmak üzere idealize edilen bir retorik olmaktan öteye geçememektedir. İslam’ın Asr-ı Saadet ile ilişkilendirilen kurgusu içinde bu şekilde yeniden üretimi, metinden tarihsel pek çok İslamlığın da çıkarımına izin vermiştir. Hermenötik gibi yorumlama yöntemlerinin kutsal metinlere uygulanması ile dinin merkezine yerleştirilen insanın tarih sahnesinde yeniden konumlandırılışı söz konusu olmuştur (Tekin, 2003: 195).

Dinin otoritesine ilişkin tartışmada geleneğin kavramsallaştırmalarının eleştiri konusu edildiği dikkat çekmektedir. Örneğin Afgani’nin İslam devletinde otoritenin nasıl tanzim edileceğine ilişkin görüşlerinde meşruiyetini sorguladıkları yönetimlerin modern yönelişlerinden ziyade gelenekle mücadeleye yöneldiği görülmektedir. Buna

¹²⁶ Bununla birlikte geleneksel evrende Tanrı adına konuşan temsilciler gibi modern devletin de kişi karizmasına dayanan yeni otoritelerinin bugün İslami bir temsil içinde sunumuna tanık olunmaktadır (Aktay, 2011: 28, 37). Fakat geleneksel referans sisteminin ortadan kalkması nedeniyle bu otoriteler toplumsal meşruiyetten yoksun bir zeminde yeni ulus devletin yarattığı vatandaş tipine uygun olarak davranma durumunda kalmıştır. Bu nedenle bu otoritelerin varlığını meşrulaştırma için dini ya da etnik birtakım mitik anlatılara başvurduğu söylenebilir (s. 45).

göre geleneğe yönelik eleştirilerin yoğunlaştığı zemin kendisine meşruiyet bulma adına aşırı söylemlere başvurmaktadır. Buna göre geleneksel din yorumlarından kurtularak dinin sahih yorumuna dönüş çağrısı yapılmakta bunun sonucunda ulaşılabilecek “güzel günler” e atıfta bulunmaktadır (Tekin, 2003: 172- 175).

Zindani ise konuyu dini inanç ile ilişkisi açısından ele almaktadır. Buna göre günümüz Müslümanları iman açısından zayıflamış, imana dair özelliklerinden çoğunu kaybetmiştir. İmanın güçlendirilmesi için Müslümanlar arasında “iman bilgisini yayma ve dini emirleri uygulamak gereklidir” (Zindani, 1988: 10). Bu konuda kutsal otoriteleri sahih inanç konusundaki açmazlarından bahseden Bardakoğlu (2019a: 30-31), tasavvufi kurumların bu hakikati kendi tekellerinde tutarak toplumda yarattığı ayrımı ve güvensizlik ortamının “sivil din”in tesisi konusunda engel oluşturduğuna, bu otoritelerin sahip olduğu bilginin İslami akide ve sahih bilgi kaynaklarına göre değerlendirilmesinin elzem olduğuna işaret etmektedir

Alağaş ise Ehli Kitap’ın farklı kaynakları dinde otorite kılmasına göndermede bulunarak bu uyarıların Müslümanlar için de geçerli olduğunu belirtir. O, zamanla bir itikada ve geleneğe dönüşen bu tür uygulamaların geleneğe bağlılık adına Müslümanları sahih köklerinden uzaklaştırdığına değinir. Kendisi Kuran’da bu hareketinden dolayı eleştirilen sınıflar gibi Müslümanların da günümüzde benzer davranışlar ortaya koyduğuna değinmektedir:

Yahudiler ve Hristiyanlar Allah’a verdikleri söz ve ahitlerden nasıl dönmüşlerse “biz Müslümanız” diyen bu kitle de Allah’a verilen söz ve ahitlerinden dönmüştür. Yahudiler ve Hristiyanlar, dinle ilgili kelime kavramları nasıl tahrif etmişlerse; “Biz Müslümanız” diyen bu kitle de dinle ilgili birçok kavramı tahrif etmiştir (Alağaş, 2013: 144).

Ömer de günümüzde İslam ülkesindeki birçok yöneticinin de benzer davranışlar içerisinde olduğundan söz etmektedir:

Ancak bizden olmayan yani müminlerden olmayan ya da İslam’la alay edip onu aşağılayan, Allah’ın hadlerini (cezaî müeyyidelerini) ayaklar altına alan faizle muameleyi kanunileştiren, Allah’ın şeriatıyla hükmetmeyen ve Allah’ın haram kıldığı şeylerin çoğunu haram kabul etmeyen, medeni hukuk ve evlenme kanunlarını değiştirmede Allah’ın dinine karşı pervasızca bir tavır takınan Müslümanlara asla merhamet etmeyeceğini tehdit ettiğinden Siyonistlere Nil’in suyundan vereceğini vaat edip bütün dinleri bir çatı altında (İslam, Yahudilik, Nasranilik) toplayacağını savunan yeryüzünde Müslümanlara karşı en amansız ve acımasız biçimde düşmanlık besleyen Yahudilerle Camo David (1978-1979) antlaşmasını imzalayıp Siyonistlerle ilişkilerimizi sanki hiçbir şey olmamışçasına yumuşatan, İsa (as)’ın çarmıha gerildiğini söyleyen, dinin temel ifadelerini birbirinden ayırıp parçalayan, Kuran’ı ardına atan ve siyasette din, dinde siyaset

olamaz diyen bir insanın asla ve kesinlikle Ulül Emr'den olması mümkün olmadığı gibi üstelik itaate de layık değildir.¹²⁷ (Ömer, 1990: 31)

Kendisine göre Kuran'ın Tanrı'nın mutlak otoritesinin farklı kişi ve kurumlarca paylaşılmaması konusunda diğer dinler üzerinden yaptığı uyarıların bugün de geçerli olduğu söylenebilir. Nitekim İslam dünyasının yukarıda işaret edilen sömürülere maruz kalmasının temelinde Kuran'ın buyruklarına uygun hareket edilmemesinin yattığı söylenebilir. Karadavi, buradan çıkış konusunda İslam'ın siyasete ilişkin tasarrufu olmadığı ileri sürülerek buradan ancak İslam'ın modern ideolojilerle ortaklık kurarak gerçekleştirilebileceği önerisinin günümüzde benimsenmiş olduğunu belirtmektedir (Karadavi, 2014: 17).

Dinde Allah'ın otoritesi, tevhite karşılığını bulan “La ilahe illallah” simgeselliği üzerinden ifade edilmektedir. Buna göre bu ifade geçmişten farklı olarak (sadece Allah'ın bir olduğu) O'nun dışındaki ilahları, tağutları redde yönelik dışlayıcı bir vurguya dönüşmüştür. Bunlara rağmen insanlar bu varlıklara itaat etmeye devam etmiştir. Geçmişteki atalarına ya da kutsallarına koşulsuz bağlanmadıkları taktirde o güne kadar toplum içinde sahip oldukları statükolarını kaybedecekleri endişesi¹²⁸ insanları Tanrı dışındaki varlıklara itaat etmeye zorlamıştır. Nitekim aristokrat Mekke'li ileri gelenlerin Hz. Muhammed'i güvenilir bulmasına rağmen yeni dine girme konusunda direniş göstermelerindeki en önemli etken statükolarını yitirecekleri¹²⁹ düşüncesidir (Canatan, 2013: 83-88).

Görüldüğü üzere Tanrı'nın otoritesi ve dolayısıyla Kuran'ın dinde kaynaklık açısından tartışmasız tek otantisite olduğu düşüncesi katılımcıların zihinlerinde dinin toplumsal, ekonomik, siyasi açıdan hayatın bütün alanına ilişkin bir tasarrufu olduğu konusunda kavramsal bir çerçeve oluşturmuştur. Fakat modern ideolojilerin de günümüz gerçekliğinde kendi argümanlarını tahkim etme çabası içine girdiği düşünülecek olursa İslamcı Kurancı'ların dinin modernite ile uzlaşmasının mümkün olmadığı görüşünü benimsemeye devam ettiği söylenebilir. Bu nedenle modern

¹²⁷ İslamcılık'ın İslam'ın siyasete yönelik talepleri olduğu iddiası, verili yönetimlerin meşruiyetini sorgulama isteğinden ileri gelmektedir. Örneğin, Ömer, dönemin iktidarı Abdunnasır yönetimi'nin “Firavun” ile ilişkilendirerek bu yönetimin meşruiyetini tartışmaya açmıştır (Ömer, 1990: 41). Özellikle kendisinin bu argümanı meşrulaştırmak için başvurdukları ayetler şu şekilde sıralanabilir. “Kim tağutu inkâr eder ve Allah'a iman ederse çözülmesi mümkün olmayan bir kulpa yapışmıştır (Bakara, 256).

Ey Muhammed sana ve senden önce indirilene iman ettiklerini sananları görmedin mi? Onlar tağuta gidip onun hükmüyle hüküm vermek istiyorlar. “Halbuki onlar o (Tağutu) inkar etmekle emrolunmuşlardı. Şeytan onları açıkça uçsuz bucaksız bir sapıklığa götürmek istiyor” (Nisa, 60).

¹²⁸ Dinin toplumun ileri gelenleriyle (mele) diğer insanların eşitlenmesi konusundaki davetini, verili düzenlerini bozacağı kaygısı ile bir sapma olarak değerlendirmelerine ilişkin bkz. Pazarbaşı, 1996: 279- 285.

¹²⁹ İslam'ın çıkışı itibarıyla mevcut düzenlere karşı protest bir tavra sahip olduğuna ilişkin bkz. Eliaçık, 2006: 94.

paradigma ile mücadele etme konusunda kendilerinin daha kararlı olduğundan söz edilebilir. Modern Kurancı ve Modernistlerin ise dinin tarihsel süreç içinde değişen çehresinin farklı yorumlar aracılığıyla yeniden restore edilmesinde modernitenin öne çıkardığı kavram setinden yararlanma konusunda daha istekli oldukları görülmektedir.

Buna göre modern kavramların dinamizmiyle bir aktivizm kazanan dinin yeni bir kurgunun parçası haline getirilmesinde “reform”¹³⁰ kavramının simgeselliği büyük ölçüde etkili olmuştur. Dinin devletle olan ilişkilerinde köklü bir değişimi ifade eden reformun Batı’ya özgü bir tecrübeyi çağrıştırması nedeniyle genellikle ona olumsuz bir tutum söz konusudur. Fakat reformun İslam dünyasındaki değişimi betimlemek için hala kullanışlı bir kavram olduğu söylenebilir. Düzgün (2016: 114) de dini düşüncede reformu gerekli gördüğünü belirterek bunun ıslah gibi diğer kavramlarla da karşılanabileceğini belirtmiştir. Kendisi yeni bir görüşün dile getirilmesine imkan vermeyen gelenekteki tıkalı yerlerin açılması, bu anlamda verili mirasın yeniden gözden geçirilmesi adına reformu gerekli görmektedir. Ayrıca o reformun Allah ve Peygamber gibi dinin temel dinamiklerine yönelik bir tehdit olarak algılanmasını da eleştirmektedir. Aslında kendisi reform ile yapılmak istenenin dini irrasyonel unsurlardan arındırmak olduğunu belirtmiştir. Geçmişte kendisi dinin de böyle bir misyon yüklenerek muhatap olduğu toplumun bozulmuş olan yerleşik inançlarını ortadan kaldırdığını böylece insanları kutsallık atfedilen güçlerin hâkimiyetinden kurtararak onlara güvenilir bir ortam sağladığını ifade etmiştir. Bu anlamda dinin yeryüzünde sağlamaya çalıştığı bu ıslahın günümüzde reform ile gerçekleştirilebileceği ileri sürmektedir (Düzgün, 2016: 105).

3.2. TANRI’NIN YETKİ ALANININ YENİDEN TAYİNİ

Bu temada katılımcıların Tanrı’yı kurgulayış biçimleri ve O’nu nasıl anlamlandırdıkları ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Bilindiği üzere Allah tasavvurunu oluşturan en temel kavram tevhit’tir. Tevhit ıstılahi olarak geleneğin kavramsallaştırdığı şekilde şöyle tanımlanmaktadır.

Allah Teala’yı, ilah ve rablığında tek kabul etmek, isim ve sıfatlarında O’nu birlemektir. (Özalp, 2000: VIII/79; Kalkan, 20050: 166’dan aktaran Bilgiç, 2007: 12)

¹³⁰ Reformun bazı cenahlarda yaptığı çağrışımlar aşağıdaki metin üzerinden rahatlıkla takip edilebilir: “Yok, artık İslam dini çağın gereklerine cevap veremiyormuş da bunun için Rönesans’ta Hristiyanların yaptığı gibi bizim de dinde bir reform yapmamız lazım. Yok, Kuran’ın bazı yerleri tatbik edilebilirmiş ama bazı yerleri 20. asırda ancak tatbik edilmezmiş. Müslümanlar dar görüşlü ve örümcek kafalı imiş, bunlar da aydın insanlarmış vs.” (Özçelik, 1984: 8).

Tevhitin karşıtı tefrikanın bir cahiliye adeti olduğunu belirten İslamoğlu, İslam’da tevhit kavramının inananları aynı doğrultuda birleştiren yönüne işaret ederek varlığa bakışta kazandırdığı o bütünlük ve düzen algısına dikkati çekmektedir:

Bu ümmetin Allah’ı bir, Peygamber’i bir, Kitab’ı bir, Kiblesi bir, Kâbe’si bir, Mekke’si birdir. (İslamoğlu, 2011: 80).

Aktaş da Allah’ın otoritesine hiç kimseyi ortak kılmadığını belirterek bu birliğe vurgu yapmaktadır:

Alim deyince akla ilim de geliyor. Kuran’da Allah hiçbir sınıfa, herhangi bir şekilde din adına otorite olma, din adına belirleyici olma, din adına inisiyatif kullanma hakkı ve yetkisi vermemiştir.

Katılımcıların zihinlerindeki Tanrı imajlarına bakıldığında Bülbül’ün Allah’ı “hüküm koyucu” olarak algıladığı görölmektedir. Bu aynı zamanda Yahudilerdeki gibi doğrudan dünyayı ve dolayısıyla siyaseti düzenleyen¹³¹ bir Tanrı’yı hatırlatmaktadır. Bu Tanrı her şeyi belirleyen bir Tanrı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sadece bu konuda değil Kuran’da Allah tarafından şekli ve miktarı belirlenmiş cezai uygulamaların ve temel hakların hiç birisini değiştirilemez olarak kabul ediyoruz.

Bülbül kendilerinin nasıl tanımlanacağına kadar her şeyi doğrudan Allah ve Resul’ünün belirleyeceğini belirtmektedir. Böylece otoritenin tamamının kendisinde toplandığı bir Tanrı’dan bahsedildiği anlaşılmaktadır:

Allah ne diyorsa o, bizim söylediğimiz o, biz Müslümanız, Allah’a teslim olmuş kişileriz bu kadar. Allah ve Resulullah bizi nasıl tarif ediyorsa biz o şekilde inanıyoruz.

Kuran İslamı söylemi, Kuran’a ilişkin vurgusu ile Tanrı’nın koyduğu hükümlerin hayata hakim olmasını istemektedir. Bu anlamda Tanrı’nın her şey için referans kaynağı olmasını ifade eden tevhit anlayışının, geleneksel düşüncedeki Tanrı merkezli bütünlüklü (holistic) evren anlayışı ile de benzerlik gösterdiği söylenebilir.

Modern dönemde ise tevhit, buraya kadar değinilen birliktelik vurgusundan farklı olarak “diğer Tanrılar’ın dışlanması, olumsuzlanması” (diğer Tanrılar, sadece tek bir Tanrı) şeklinde yeni bir anlam kazanmıştır. Bu kavramsallaştırma, İslam’ın bütünlüğünü kaybettiği bu dönemde “düzene, Batı’ya ve onun işbirlikçileri yerel yöneticilere, din adına hareket eden siyasi ve dini otoritelere” karşıtlığı ifade etmektedir. Böylece yeryüzünü Tanrı’nın dışındaki referanslarla düzenlemeye çalışan bu kişilerin elinden alarak Tanrı’nın kaybettiği itibarını yeniden iade vermeye çalışmaktadır.

¹³¹ 20. yy’da Müslümanların siyasete ilişkin taleplerinin ifadesi olan yönetimde Tanrı’nın hakimiyetine ilişkin retoriğin İslami kaynaklarla ilişkilendirilmesine rağmen aslında pek çok ağıdan Beni İsrail’deki “Allah’ın Krallığı” retoriği ile benzerlik gösterdiği ileri sürülebilir (Paçacı, 2000: 10).

Hakimiyetin Allah'a verilmesi, yani Allah'ın şeriatının hükmüne başvurulup onun dışında kalan herhangi bir şeriatın hükmüne başvurmamak yeryüzünde bütün insanların gerçek hüviyetine sahip bulunmalarına çok mahdud bir kesimin rablere çoğunluğunda bu rablerin köleleri haline dönüştürülmesine karşı bir teminattır (M. Kutub, 1986: 359).

Buna göre günümüzde insanın tasarrufunda olan yeryüzünün ve dolayısıyla siyasi alanın yeniden Tanrı tarafından düzenlenmesini öngörmektedir. Cahiliye örneğinden hareketle tevhidin karşıtları olarak gösterilen çağdaş İslam ülkelerindeki mevcut yönetimler şirk, tağudi uygulamalar ile ilişkilendirilerek meşruiyetlerinin tartışmalı hale getirildiği bir politik zemin yaratılmış olmaktadır. Buna göre söylemin Tanrı algısı adeta hüküm ve Kuran olarak müşahhaslaşmaktadır. 1980'lerde modern devletin hukuki dayanağı olan anayasaya benzer şekilde Kuran hükümlerinin uygulanacağını ileri sürülmesi şeklinde karşımıza çıkan bu retorik özellikle hadlerin lafzi şekilde uygulanması gerektiğine ilişkin vurgusuyla mevcut yönetimlerin seküler normlarına bir tehdit olarak algılanmasına neden olduğu söylenebilir. Bu hükümlere aykırı seküler normlarla hareket eden yöneticilere karşı ise mücadele ve isyanı teşvik ederek İslam dünyasını Batılıların güdümündeki bu yönetimlere karşı direnişe sevk etmiştir. Fakat geleneksel dönemde yöneticiye itaat,¹³² Allah'a itaat olarak algılanarak mevcut düzenin korunmasına katkıda bulunurken bundan böyle yöneticiye Allah'ın kanunlarına uygun hareket ettiği sürece itaat edileceği ifade edilerek yönetimlere karşı çıkacak teolojik bir çerçeve kazanmaktadır. Fakat bu söylem Batı'dan referans alan yerel yöneticilerin İslam'a aykırı olduğunu iddia ettiği uygulamalarına karşı çıkmasına rağmen modern çerçevenin çıkarlarıyla benzeşecek bir çatışma ve ihtilaf ortamı yaratmaktadır (Canatan, 2013: 240).

Kuran'a anayasa şeklinde bir otorite verilmesi olarak ele alınması özellikle "Allah'ın indirdiği ile hükmet"¹³³ (yehkum bimâ enzelallâhu) ayetinden meşruiyet almaktadır. Geçmişteki anlamlarından farklı bir kavramsallaştırmayı¹³⁴ ifade edecek

¹³² Geleneksel algıda düzenin korunması ve fitne ya da bozgunculuğa mahal vermemek adına yöneticiye kayıtsız bir itaat salık verilmektedir. Ahmed b. Hanbel Müsnedi'ndeki bir hadiste bu durumu şöyle izah etmiştir: "Allah'a itaat etmeyene itaat yoktur." (Ömer, 1990: 35).

¹³³ "Hüküm ancak Allah'ındır ve kimler Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar kafirlerin ta kendileridir" (Maide, 44).

¹³⁴ Aşağıda "Allah'ın indirdiği (ile hükmet)" kavramsallaştırmalarından hareketle bazı çıkarımlara yer verilmektedir:

Ezher Rektörü "El Faridatul Gaibe" adlı eserinde "Eğer devlet başkanı Allah'ın indirdiği hükümlerle hükmetmez ve şeriatının tamamını uygulamazsa emrettiği ve yasakladığı şeyde kendisine itaat edilmez. İbni Abbas " Kim Allah'ın indirdiğini inkar ederse şüphesiz kafir olmuştur. Kim kabul eder de onunla hükmetmezse zalim ve fasıktır" ayetinin çeşitli âlimler tarafından yorumlandığını, kalben küfrün de küfür kapsamına girdiğini söyleyenler olduğu gibi küfründe ısrar etmeyenleri de bu gruba dâhil edenlerin olduğunu belirtmiştir. Bera b. Azib (ra) ın Müslim'den rivayetindeki gibi büyük günah işleyenin tekfir edilmeyeceği hükmüne küfür alanının mümkün olduğunca sınırlandırılmaya çalışıldığı ifadelerine yer vermiştir (Aktaran: Ömer, 1990: 9).

şekilde yeniden kurgulanan bu ayet Kuran'ın buyruğunun kat'i bir şekilde uygulanması gerektiğini imlemektedir.

Görüldüğü gibi Allah'ın meşru kabul etmediği iddia edilen seküler ideolojiler tevhide aykırı olarak nitelendirilerek geçersiz kabul edilmektedir. Bu kavramsallaştırmaya göre seküler ideolojiler, Allah'ın otoritesi yerine insanın otoritesini geçirmektedir¹³⁵.

İnsan için iki yol vardır: Ya şeriatçı (kanundan nizamdan yana) olacaktır ya anarşist! Bu manada her laik devlet; vahyi esas almayan ve akla dayanan bir şeriat peşindedir. (Ünal, 1990: 130).

Seküler ideolojiler, Kuran'daki şirk toplumuna ilişkin anlatılarla ilişkilendirilerek yeni kavramsallaştırma içinde sunulmaktadır. Bilindiği gibi Kuran'da ahlaki açıdan büyük bir dezenformasyon içinde olduğu belirtilen “cahiliye” geleneğine olumsuz bir anlam atfedilerek İslam öncesi Arap toplumunun hayatına ilişkin düzenlemeler getirmektedir. Cahiliye kavramının kendisi gibi referansını “insan”dan alan ulus devletle ilişkilendirildiği görülmektedir. Nitekim aşağıdaki ayetler buna dayanak olarak gösterilmektedir.

Cahiliyet hükmünü mü arzu ediyorlar. Ve hayır senin Rabbine yemin ederim ki (Ey Muhammed) onlar aralarında çıkan çekişmelerde seni hakem yapıp sonra da verdiğin hükümde nefislerinde hiçbir darlık duymadan sana bir teslimiyetle teslim olmadıkça iman etmiş olmaz (Maide, 50).

Allah'ın dininden başka bir din mi arzuluyorlar, göklerde ve yerde ne varsa ona isteyerek ya da istemeyerek teslim olmuştur ve O'na dönücüdürler (Ali İmran, 83).

Kuran'da İslam'ın dışındaki hükümlere uyanlara ilişkin uyarılar dile getirilmektedir.

Kim İslam'dan başka bir din arzu ederse (onun bu dini ondan kabul edilmeyecektir) O sonunda zarara uğrayanlardan olacaktır (Ali İmran, 85).

Kim Allah'ın şeraitinden gayrı bir şeriata meyledip sahip çıkarsa Allah'ın rabliğini bırakıp kendine yeni ilahlar edinmiştir (Maide, 54).

Görüldüğü üzere bu ayete referansla seküler düzenlerin İslam ahkamına¹³⁶ uygun olmayan uygulamaları eleştirilmektedir:

¹³⁵ İslam'ın farklı kültürlerle karşılaşp varoluşunu ve dolayısıyla kaynaklarını yeniden sorgulama çabası ile doğan tecdit, yeniliğin sadece günümüze has olmadığı belirtilmelidir. Nitekim geçmişte maruz kalınan Moğol saldırıları gibi önemli kırılmalarda da benzeri kavramsallaştırmaların üretilmesi söz konusudur. Bu yaklaşımların ihmal ettiği yönlerle ilişkin bkz. Subaşı, 2018: 123.

¹³⁶ Buna genellikle şu ayetler referans gösterilmektedir: “Allah'ın adının üzerine anılmadığı şeyden yemeyiniz. Şüphesiz o fisktır. Şeytanlar dostlarına, sizinle (dinde) mücadele etmeleri için vahyederler. Eğer onlara uyarmanız, şüphesiz ki müşrik olursunuz (Enam, 121). “O'nun emrinden başkasına yönelenleri kendilerine bir fitne veya azabın gelip çatmasından sakınsınlar” (Nur, 63).

... kafir devletler tarafından yapılmış ithal kanunları İslam ülkelerinde tatbik edip özellikle Kuran ve sünnete açıkça aykırı olan bu uygulamaları sürdürmek örneğin faizin (serbest) bırakılışı gibi davranışlar şüphe kabul etmeyecek şekilde “küfürdür” (Ömer, 1990: 19).

Bu retorik içinde seküler düzen, otorite olarak hevayı (insanı referans alma) esas aldığı için yeryüzünde düzen ve birliğin aksine çatışma ve ikiliği teşvik ettiği görülmektedir.

Modern ideolojilerin meşruiyetine dair yukarıda ortaya konan sorunsallaştırmalar gibi hadislerden oluşan geleneğin kaynaklığı da tevhit kavramı etrafında sorgulamaya açılmaktadır. Buna göre geleneksel algıda Kuran’ı açıklaması nedeniyle kendisine müstakil bir yer ayrılan hadisler bundan böyle Peygamber’e Kuran dışında vahiy isnat edildiği (gayri metluv) gerekçesiyle Kuran dışı vahyin imkansız olduğu ileri sürülmektedir. Böylelikle Peygamber’in de Allah’ın indirdiğiyle¹³⁷ hükmettiği belirtilerek bunun dışında bir referans kaynağının meşru kabul edilmediği ifade edilmiş olmaktadır.

Tanrı’nın hüküm koyucu şekilde algılandığı bu sınırlı örnek dışında günümüzde Tanrı’nın kötülük ile ilişkilendirildiği daha yaygın bir teamülden söz edilebilir. Teodise olarak adlandırılan bu problem fakirlik gibi dünyadaki pek çok sorun karşısında sessiz kaldığı iddia edilen Tanrı’nın meşruiyetinin modern dönemde sorgulanmasını ifade etmektedir. Tanrı’nın merhametiyle bağdaştırılamayan bu durumda Tanrı’yı tüm kötülüklerin sorumlusu olarak ilan etmenin Tanrı’ya ilişkin algıyı büyük ölçüde etkileyeceği, güven ve imana ilişkin ciddi sorgulamaları beraberinde getireceği açıktır. Halbuki Kuran’da iyiliğin Allah’tan, kötülüğün insanın kendi iradesi ile gerçekleştiği vurgulanarak Tanrı’nın kendisine isnat edilebilecek olumsuz sıfatlardan mümkün olduğunca uzak tutulmaya çalışıldığı söylenebilir.

Tanrı’ya ilişkin algılar şekilde geleneksel ve modern arasında değişiklik göstermekle birlikte bir kısmı Müslüman kimliğinden ayrı değerlendirmede Tanrı’ya ilişkin soruyu imanını tartışmaya açmak şeklinde algıladığı için anlamsız olarak nitelendirmektedir. Bu nedenle bu katılımcıların Tanrı’ya ilişkin algısı dolaylı olarak öğrenilmeye çalışılmıştır.

¹³⁷ “Allah’ın sana gösterdiği şekilde insanlar arasında hükmedesin diye sana kitabı hak ile indirdik. Hainlerden taraf olma” (Nisa, 105).

“Rabbinizden size indirilene uyun” (Araf, 3).

“O (şeytan) size ancak kötülüğü, çirkin işi ve Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri söylemenizi emreder” (Bakara, 169). Böylece hüküm koyma denildiğinde helal ya da haram sınırlarını Allah’ın belirlediği ortaya konulmaya çalışılmış olmaktadır.

Öte yandan Allah'a ilişkin algı konusunda Müslümanların en temel referans kaynağı olan Kuran'a gidilmesi, O'nun kendisini tanıttığı isim ve sıfatlar üzerinden anlama konusunda derinlikli bir bakış sağlayabilir. Fakat sıfatların nasıl yorumlanacağı konusunda bu konuda tam bir uzlaşıdan söz etmek mümkün değildir. Örneğin, Ehli Sünnet, müteşabih ayetlerin yorumunda olduğu gibi sıfat ve isimlerin yorumunda da soyutlamaya gidilmesi taraftarıdır. Tuncer Namlı da geleneğin bu tasnifini onaylar görünmektedir. Aynı zamanda kendisi sıfatların bu şekilde yorumlanageldiği bu din dilinin de korunmasına özen gösterilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Bu noktada Allah'ı anlarken ben tam da Kuran merkezli anlamaya çalışıyorum. Orda evet derim. Çünkü Kuran-ı Kerim yanlış hatırlamıyorsam Furkan 58 olması lazım orada “onu sen her yerde haberdar olana söyle” ifadesini kullanıyor. Onu şöyle çeviriyorlar. “Sen onu bilene sor” tarzında. Oradaki habir sıfatını Allah'ın sıfatı olarak değil “herhangi bir bilen” olarak çeviriyorlar, bu sakat bir çeviri. Ben Kuran çalışmalarımda kavrama ağırlık veriyorum, kavramların anlam semantiğine çalışıyorum.

Elik, Allah tasavvuru ifadesinin kişiyi Tanrı'yı müşahhas bir varlık şeklinde tahayyül etmeye zorladığı gerekçesiyle bu soruyu cevaplamakta tereddüt etmiştir. Bu tutum, gelenekte Tanrı'yı soyut olarak düşünmenin onaylanması anlamına gelmektedir.

Allah hakkında bir tasavvurdan söz edilemez çünkü Allah tasavvur edilemez. Tasavvur bir tür şekillendirmedir. Allah için bu mümkün değildir. Allah insan dışındaki mahlûklar bakımından tespih edilen, insanlar bakımından da ancak zikredilen yani hatırlanan olarak tanımlanabilir. İnsan, kendisini var kılan, var kılınmış fitratına İlâhi Ruh üflenmişliğini unutmayan (zikir, hatırlama), birisi ise gafletten ve ebedi azaptan kurtulma ihtimali kazanır.

Tanrı algısının psikoloji literatüründe “sevilen ya da cezalandırıcı Tanrı” şeklinde ele alındığı görülmektedir (Ö. Güler, 2007: 111). Yukarıda belirtildiği gibi İslam'da Tanrı'nın kendisini isim ve sıfatları aracılığıyla ortaya koyması bu tasnifle uyumlu bir çerçeve sağlamaktadır. Katılımcıların Tanrı algısı ise çeşitli kavramsallaştırmalar aracılığıyla ortaya konacaktır.

Tanrı algısı imana konu oluşu açısından kadim bir geçmişe sahiptir. Hatta Mekkeli müşrikler bile yeryüzünü yaratanın Tanrı olduğu gerçeğini (rububiyeti) teslim etmekteydi. Fakat onları yeryüzünün düzenlenmesi ve içerisindeki varlıklarla ilişkinin sürdürülmesi noktasında farklı ilahların şefaatine ihtiyaç duymaktaydı. Bu durum ise Tanrı'nın uluhiyeti noktasında bir soruna yol açmaktadır (Apak, 2014: 27). Öte yandan günümüz dünyasında Tanrı'nın tüm yetkilerini kurumsal organlara bırakarak bundan böyle otorite olarak insanın hakim olduğu yeni bir formülasyonun hakimiyeti söz konusudur. Nitekim Aktaş da dünya hayatının düzenleme sorumluluğunun insana verildiğini ifade etmektedir. Bununla ilgili olarak Aktaş, şunları ifade etmektedir.

Oysaki Allah yaşadığı hayatı düzenleme hakkını, sorumluluğu kullarına bırakmış yani siz bu çağda, bu dünyada yaşıyorsunuz. Bu zamanın ihtiyaçlarını, bu zamanın koşullarına göre düzenleyeceksiniz. Bu düzenlemeyi yaparken sadece bir tek şartı var Allah'ın: "Hayatı siz düzenleyin". Yani nasıl bir ekonomik sistem, nasıl bir eğitim sistemi, nasıl bir hukuk sistemi, nasıl bir siyasal sistem, bunu Allah belirlemiyor. Bunu Allah kullarına bırakmış, bunu kulları belirleyecek. Çünkü hayat dinamiktir. Sürekli değişkendir, ihtiyaçlar sürekli değişir; üretim araçları sürekli değişir, ihtiyaçlara göre değişir veya ihtiyaçlar üretim araçlarıyla giderilmeye çalışılır. Dolayısıyla bunlar değişkenlerdir. Değişken, dinamik hayata sabit, statik, değişmez kurallar koymak, hayatı bir şekilde dondurmak anlamına gelir ki bu zaten mümkün değil- bu sünnetullah'a aykırı (yineleme).

Evrenin düzenlemesinde Tanrı'nın yegane hakimiyeti söz konusuysa bu iktidarın "insan"a geçmesi, bireysel bir din algısına yönelişle sonuçlanmıştır. Buna göre Aktaş, din üzerindeki otoritelerin egemenliğini sorunsallaştıran bir retorikle Tanrı adına dini yorumlama hakkına kimsenin sahip olmadığını, dini yorumlamada öncelikli bir sınıf olmaksızın herkesin "dininin sahibi" olduğunu belirtmektedir.

Tabi alim deyince akla ilim de geliyor. Kuran'da Allah hiçbir sınıfa, herhangi bir şekilde din adına otorite olma, din adına belirleyici olma, din adına inisiyatif kullanma hakkı ve yetkisi vermemiştir.

Bunlardan hareketle katılımcılarla ilgili şunlar söylenebilir: İslamcı Kurancı algıda Tanrı, yaşamın tüm alanlarını özellikle de siyasal alanı kuşatan Yahudilerin antropomorfist Tanrı'sını hatırlatan bir yapıya sahiptir. Modern Kurancılar ise Tanrı konusunda daha demokrat bir görünüm sergilemektedir. Onların Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olan dini kurumların (alim) bireylere devriyle insanın özne konumuna geldiği yeni bir Tanrı algısını benimsedikleri söylenebilir. Diğer taraftan Modernistlerin Tanrı'nın otoritesine yönelik algısı ise insanın özne haline gelişi ile birlikte Tanrı algısının da tarihsel olarak yapılandırılması gerektiği tezine dayanmaktadır (Çelik, 2017: 97-98).

3.3. KAYNAĞA YÖNELİK ELEŞTİRİLER

3.3.1. Kuran'ın İslam'ın Tek Kaynağı Olduğu İddiası ve Kuran ile İlişkinin Değişimi

Modern dönemle birlikte Kuran üzerine müstakil araştırmalar yoğunluk kazanmıştır. Müftüoğlu, bu durumu memnun edici bulmakla beraber bu yaklaşımların Kuran'ı oryantalist bir bakışla nesnelleştirme riskine karşı endişelerini de dile getirir. Buna karşılık kendisi Kuran'a Müslümanların kültür ve deneyimlerine yansıyan

boyutları açısından bir özne olduğu unutulmadan yaklaşılması gerekliliğine değinmektedir¹³⁸.

Amerika’da Kuran Araştırma Merkezi olabilir, İsrail’de olabilir ama Türkiye’de Kuran’ı nasıl tecrübe edebileceğimizi konuşmalıyız.

Katılımcılar Kuran’ı tek otorite olarak nitelendirerek geleneksel otorite (teşri) kaynaklarını tartışmaya açmaktadır. Onlar sünneti Kuran’dan ayrı bir kaynak olarak değerlendiren geleneğin aksine ona Kuran’dan ayrı olmayan ve Kuran’ın otoritesini tasdik eden bir konum takdir etmektedir.

Şaban Ali Düzgün de İslam’a ilişkin referans kaynaklarını sıralayarak bunların kaynaklığını tartışmaya açmaktadır.

Kuran’ı reddetmek Allah’ı reddetmek. Yani şunu alternatif olarak koyamıyoruz değil mi? Kuran’ı bir adam reddetse Müslümanlık dairesinden çıkar, bunda bir şey yok. Peki, hadisi reddetse ne olur? Kuran’a inandığı sürece hiçbir şey olmaz, sorun yok bu ifadede. En azından daha az risk var. Hadisi reddedişinin ise sebebi ne, önce onu sormak lazım. Büyük ihtimal, kaynaklığını ve hüküm kaynaklığına sahip olduğunu düşünmediği içindir. Bir yerde bir cümle kullandım. Hatta “Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar” kitabımda bir makalemden yazdım. “Hadisler, Arap kültürünün farklı İslam coğrafyalarına transferinin araçlarıdır dedim. Bu şey, bir cümle yani, itiraz götürebilir bir cümle. Yani hadisler bir kültürdür.

Görüldüğü gibi sünnet Kuran’la ilişki açısından kaynaklığa daha kabul edilebilirken hadisler aynı şekilde değerlendirilmemektedir. Genel olarak kaynak sorunsalı, Batı karşısında yenilen İslam’ın öğretisinin uygulanabilir olmaktan çıkmasına meşru bir zemin hazırlayan oryantalistlerin İslami kaynaklara yönelik ortaya attığı şüphelerin sonucu Müslümanların kaynaklarına ilişkin sorgulamaya sevk ettiğini ifade etmektedir. Bu şüphe başta Kuran olmak üzere hadis ve bir bütün olarak İslam geleneğini sorgulamaya itmiş ve bu mirasın insani (kültürel) olduğu kurgusu üzerinden kaynaklığa ilişkin bir güvensizlik oluşturulmuştur.

Oryantalistlerin amaçlarından farklı olarak Müslümanların kaynaklara ilişkin sorgulamaları Kuran’ın korunmuşluğu ve ilahiliği konusundaki bir şüpheden kaynaklanmaktadır. Aksine onların, Kuran’ın dışında yer alan diğer kaynaklara (hadis, gelenek vb.) ilişkin ciddi bir sorgulamaya yöneldiği görülmektedir. Buna göre Müslümanlar arasında Kuran’ın otantisitesi konusu tartışmaya kapalı iken gelenek tarafından oluşturulmuş kavramsallaştırmalara yönelik sorunsallaştırma sonucu Kuran ve diğer kaynaklara ilişkin farklı algılamalar söz konusudur.

¹³⁸ Kuran ile ilişkinin bundan böyle doğrudan kurulması, bu dünyaya ilişkin tasavvurun paradigmatik olarak değişimine işaret etmektedir. Buna göre günümüzde meta anlatılar yerini “mikro” (anlayıcı) yaklaşımlara terk etmiş görülmektedir“(Orhan, 2017: 234).

Düzgün, geleneksel algıdan farklı olarak hadisin Kuran açısından sonradan olduğuna dikkat çekmektedir. Diğer yandan kendisi sünnetin referansını hadisten aldığına işaret etmektedir:

Arap kültürünü (anlama adına) Hz Peygamber, yani sahih olan hadisler çok önemli. -Yani ben sahih mi değil mi tartışması yapmıyorum sahih hadisler olduğunu varsayıyorum- sahih dahi olsa. Gerçekten sahabelerin büyük bir kısmı Hz Peygamber'e söyledikleri "söyle ya Resulullah sen söyledinse başımızın üstünde, öyle demediler yani, öyle değil. (..) Niye Peygamber bu konuda konuşmasın, konuşmuyor. Dolayısıyla hadislerde Hz Peygamber'e çok inisiyatif verilmediği görülüyor. Yani Hz Peygamber'in Müddesir süresinin daha 3. ayetlerinde "ve rabbeke fekebbir" Çağrın Allah'a olsun, yani çağrının odağında Peygamber'in kendisi de yok. Ve gerçekten hadis diye, Kuran'ın hadis diye bir derdi var mı?

(Öğrenci iyi ki de yokmuş diye cevap verir)

Ama ortada bir gerçek var. O da şu. Yaşayan bir insan var. Buna "yaşayan sünnet" diyor ya Fazlurrahman, Yaşayan Sünnet, Peygamber'in kendisi. 23 yıllık bir uygulama gösteriyor, bu uygulama başarılı bir uygulama ayrıca.

Mevcut olayları açıklamak için Kuran ve diğer kaynaklar yeterli gelmediğinde gelenek yeni kavramsallaştırmalara başvurmak durumunda kalmıştır. Nitekim Kuran dışındaki gerçeklik olarak modern dönemde ortaya çıkan "kaynak sorunsalı" da metin ile toplumsal gerçeklik arasında açılan kapatılması gitgide zorlaşan mesafeden doğmuş olup insani birikim ile Kuran ve diğer kaynaklar arasında ne tür bir ilişki (hiyerarşi) kurulması gerektiğine ilişkin yeni bir düzenlemeyi ifade eder. Modern dönemde Müslümanları kaynaklarına yönelik sorgulamaya iten başlıca neden, oryantalistlerin İslam'ın temel kaynaklarına ilişkin itirazlarıdır. Görüldüğü gibi bu kriz geçmiştekilerden farklı olarak Batı'nın üstünlüğünü kabul etme ve Kuran'ın otantikliğini ise tartışmaya açmaya yönelik bir çabayı ifade etmektedir. Bu konuda oryantalizm Kuran'ın ilahiliğini tartışmaya açmak için Kuran bütünlüğünde anlamlı olsa da spesifik bakıldığına birbiriyle çelişkili izlenimi edinilen ayetlere yoğunlaşarak Kuran'ın otantikliği sorunsalını gündeme getirmiştir. Fakat Müslümanlar arasında bu tartışma farklı bağlamlarda etkili olmuştur. Buna göre kaynaklık tartışmalarının asıl yoğunlaştığı yer, Düzgün'ün ifade ettiği şekilde gelenek ve hadis tartışmaları olmuştur.

Kuran Müslümanlığının ağırlıklı olarak Türkiye'de tartışıldığı ortam hadislerin hâkimiyetinde gelmekte olan geleneğin yarattığı sorun atıklarından kurtulmak (üzerinedir). Bu kullandığım kelimeyi kasıtlı olarak kullandım. "Sorun atıkları". Siz buna isterseniz taşımamız gereken bagajlar deyin. Bir uçak düşmek üzereyken yakıtı bitmek üzere diyelim-bakıyorsunuz uçağın yakıtı bitiyor- filmlerde olur ya fazlalıkları atarlar, fazlalıkları atmak, kiloları atmak hep iyidir yani. Sorun atıkları dediğimiz bizim kelimada maneviyat için kullanılır. Allame der ki devraldığı "İslam coğrafyasında tartışılan sorun atıkları"¹³⁹ vardır, birde İslam'ın yeni

¹³⁹ Düzgün'ün kavramsallaştırdığı "geleneksel atıklar"ın Kuran'ı devre dışı bıraktığı ifadesi Kuran'daki "Kavmim, bu Kuran'ı terk etti" ayete referansla günümüzde geleneksel uygulamaların etkisi ile

karşılaştığı sorunlar vardır”,¹⁴⁰ diye ikiye ayırmışlar. Nedir sorun atıkları? Bir Allah’ın sıfatları meselesi -bütün kelmacılar bunu tartışmışlar ve aralarında baya bir parçalanmışlar kimi teşbihçi olmuş, kimi tenzihçi olmuş, kimisi tekzibe gitmiş falan filan bildiğiniz gibi...1 Sıfatlar 2 Büyük günah (Kebair) meselesi. Yani birbirleri ile savaşan insanların durumu meselesi. Her kelmacı kucağında bulmuş bunu.

Bu tartışmalar Kuran’ın Peygamber’den bağımsız olarak anlaşılamayacağı üzerine odaklanmaktadır. Öztürk buna ilişkin şunları ifade eder:

Kuran-ı Kerim’de Allah’ın peşi sıra Resulüne itaat demek Peygamber’in otoritesinin altını çizmek kadar da Kuran’da ne söylediğini anlamak istiyorsanız Peygamber’in rehberliğine bakın, onun üzerinden anlayın demek anlamına geldiği kanaati taşıyorum. Dolayısıyla ben daha çok sünneti öne çıkaran bir adamım ama Peygamber’in yaşadığına dair görüntü kaydı yok elimizde, (onun yerine) hadis var.

Böylece sünnet, gelenekte konumlandırıldığı şekilde Kuran’ın dışında müstakil bir kaynak olarak değil, Kuran’a aykırı olmaması kaydıyla Kuran ile birlikte ele alınması gereken pratik bir inşa tabi tutulmaktadır.

Bu iki unsur (Kuran ve sünnet) esasında birbirine paralel iki kaynak değildir. Zira sonradan “sünnet” adı verilen Hz. Muhammed’in pratik örnekliği onun Kuran’dan öğrendikleridir. Bu açıdan “sünnet” Kuran’ın ortağı değil, Kuran’ın uygulamasıdır. Dolayısıyla Kuran, dinin tartışmasız tek kaynağıdır. (İslamoğlu, 2014: 23).

Kaynağa ilişkin bu inşa ile kaynakların Peygamber’in yaşadığı dolayısıyla herhangi bir sorun olduğunda doğrudan Peygambere müracaat edildiği (Kuran’ın açıklayıcısı olarak başka hiçbir kaynağa ihtiyaç olmadığı) dönemdeki safiyetine döndürülmesi hedeflenmektedir. M. Yaşar Soyalan, kaynak krizine çözüm olarak öne sürülen bu “kaynaklara dönüş” kavramsallaştırması ile ulaşılmak istenen daha derin anlamlara dikkat çekmektedir:

Kaynaklara dönmek, anlamak gerekiyor. Kuran ne istiyor. Nasıl bir proje? Önce Kuran nasıl bir insan oluşturmak istiyor. Kuran’ın oluşturduğu sosyal düzeni, toplumu tanımak gerekir. Bu nedenle Kuran’ı doğru anlamak gerekir diye düşünüyorum.

Müslümanların kaynak krizine çözüm önerisi olarak ileri sürdüğü “kaynaklara dönüş” söylemi, doğası itibariyle hukuki planda bir erki çağrıştırması nedeniyle

Kuran’dan uzaklaşıldığını belirtmek için kullanılmaktadır. Böylece Müslümanların peygamber döneminde Kuran’ı doğru şekilde anlamasının önüne sünnet ve toplumsal şartların neden olduğu yeni sorunlar karşısında ihtiyaç duyulan diğer kaynakların (rey, icma vs.) geçirilmesiyle Kuran ile ilişkinin kesintiye uğratıldığı ileri sürülmektedir. Bu kaynakların neden olduğu bariyerlerin özden kaymaya ve geçmişin bir şekilde kutsandığı bir sapmaya neden olduğu söylenebilir (Canatan, 2013: 138- 152).

¹⁴⁰ Modernizmin ürettiği yeni sorular karşısında Müslümanın kendini sorgulamaması mümkün görünmemektedir. Buna çözüm olarak Batı’nın reddi ve Kuran’la sünnete bağlılığı öneren Mevdudi, Batı’nın her türden yeniliği din dışı addeden kilisenin meşruiyetini sorgulamaya açarak Batı’ya ait modelin evrenselleştirmeye çalışıldığı gerçekliğinin göz ardı edilmemesinin gerekliliği üzerinde durmaktadır. Kendisi Batı’nın ortaya koyduğu bu modelin, Batı dışı toplumlara uygulanmasında yaşanan başarısızlığa dikkat çekmekte, Müslümanların bu konuda ortaya koyması gereken tavrı göstermektedir (Mevdudi, 1990: 9).

Kuran'ın kaynaklık olarak siyasete ilişkin bir düzen talebini ifade etmektedir. Buna göre Kuran'ın İslam'ın tek referans kaynağı olması hasebiyle gündelik hayatı siyasal, toplumsal tüm boyutları ile düzenleyeceği iddia edilmektedir.¹⁴¹ Nitekim Düzgün'ün düşüncesinde de Allah'ın insanlarla kurduğu bir "iletişim" olan Kuran'ın, dini alanın¹⁴² tümünü kaplayacak bir çerçeveye oturtulduğu görülür.

Kuran'ı reddetmek Allah'ı reddetmek. Yani şunu alternatif olarak koyamıyoruz değil mi? Kuran'ı bir adam reddetse Müslümanlık dairesinden çıkar değil mi? Peki, Hadisi reddetse ne olur?

Taslaman da Kuran'ı geleneğin meşruiyetine (otantisitesini) onay verecek bir merci olarak nitelendirmektedir.

Hadis ve fıkıh kaynaklarının Kuran'ın bir süzgecinde değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyorum. Ama bunu yaparken ben hiçbir zaman şunu düşünmedim, bu moderniteye aykırı.

Atasoy Müftüoğlu ise Kuran'a bilginin konusu olması hasebiyle epistemolojik olarak yaklaşmaktadır. Fakat günümüzde Kuran'ın yalnızca sevap edinme amacıyla başvurulmuş¹⁴³ bir kitap olarak algılandığını belirten Müftüoğlu, bu şartlar altında bugünün dünyasına hitap edebilecek Kuran'dan bir dünya görüşü ve bilgi felsefesinin çıkarılmasının mümkün olmadığını dile getirmektedir.¹⁴⁴ Bu görüş bir bakıma Kuran'ın artık teolojik otoritesinden ziyade epistemolojik olarak bilginin nesnesi konumuna getirilişiyle ilgili bir talebi ifade ettiği söylenebilir. Bunun arka planında Kuran'la teknik anlamda bugüne kadar kurulan ilişkinin İslam dünyasının içinde bulunduğu durumun sorumlusu olarak görülmesi nedeniyle Kuran'a bilimsel şekilde yaklaşılması gerektiği düşüncesi yatmaktadır. Buna göre bilimsel çaba ve adanmış bir zihin ile geleneğin ve modernitenin açmazlarının aşılabileceğini belirten Müftüoğlu buna ilişkin şunları dile getirmektedir.

Kuran evvela dediğim gibi Kuran'ı ayet, teknik anlamda okuyarak değil. Yani Kuran okumak demek Allah'la muhatap olmak demek. Bütün bir varlık ve kâinatı

¹⁴¹ Kuran yorumcuları, bakış açılarının farklılığına göre değişik şekilde algılanmaktadır. Nitekim bu adlandırmalar, Kuran ile kurulan ilişkilerin ne kadar çeşitli olduğu hakkında çarpıcı bilgiler vermektedir. Bkz. Yavuz, 2011: 43-71'den Aktaran Yüksel, 2017: 193.

¹⁴² Öyle ki Kuran'daki "Allah'ın indirdiği" kavramının da doğrudan Kuran'ı (bu kitap) imlediği düşüncesiyle yeniden kurgulandığı görülmektedir (Maide, 48-50).

¹⁴³ Aktaş, Kuran'ın geleneksel algıda sahip olduğu konumu şu şekilde tasvir eder: "Müslümanlar için rehber olarak gönderilen Kuran kendisine rehberlik etme hakkı sağlanmadığı için hayatımızın kitabı olmaktan çıkıp, kuru bir inancın, pratiği olmayan bir teorinin kitabı haline dönüştü. İşi bittiği için rafa kaldırılan, herhangi bir eşya gibi süslenmiş bez kılıflar içinde duvarlara asılan/kaldırılan Kuran, ölümlerin kitabı haline getirildi" (Aktaş, 2010: 15-16).

¹⁴⁴ Bülbül de "Müslümanların Sorunları" adlı kitabında Kuran ile kurulan geleneksel ilişki biçimini eleştirir: "Bugün de durum farklı görünmüyor. Bazılarınca Kuran' a, Allah'ın insanlığa sunduğu hayat nizamı gözüyle bakılmıyor. O'na sevap kazanmak için okumak düşüncesiyle yaklaşıyor ve her harfinden şu kadar, hatim yaparsan bu kadar sevap alırsın inancıyla okutuluyor. Bu arada Kuran'ın bize getirdiği dünya görüşü, O'nunla öğütlenmek ve O'nu ahlak edinmek gibi özellikleri unutulmuş/unutturulmuştur. Bu toplumda var olan Kuran'ın resmi ve ismidir (Bülbül, 2009: 272).

–haşa O’nun eseri- iradesini elinde tutan Zâtın size önerdiği bir şeyle karşı karşıyasınız demek. Bu anlamda Kuran müthiş bir şey. Onu öyle okumaktan - “sallanarak okumak” falan değil- düşünerek, tefekkür ederek dediğim gibi asıl önemli olan oradan bir bilgi felsefesi çıkarma, bir dünya görüşü perspektifi çıkarmak olmalıdır. Kuran Peygamber Efendimizin hayatında ve arkadaşlarının döneminde nasıl ifadesini bulmuş. Halbuki bizde daha çok sahabe’nin kahramanlık öyküleri anlatılır onların ne kadar açlığa, susuzluğa tahammül ettikleri konuşulur bildiğiniz üzere.

Kur’an’ın 21. yy’la temasını sağlamak başlığı altında evvela Kuran nasıl oldu da referans kaynağı olmaktan çıkarıldı buna cevap bulmak zorundayız. 2) Kuran-ı Kerim’in geçmişte farklı ekoller tarafından farklı bağlamlara götürülmek suretiyle kuramsal tartışma konusu olmaktan çıkarılmasını tartışmalıyız. Kuran nasıl araştırılacak değil, nasıl tecrübe edilecek? Kuran’dan hayat tarzı nasıl çıkacak? O bireysel dindarlığa hitap etmek üzere değil, bütüne hitap etmek üzere inmiş bir kitaptır. Bundan nasıl çıkarılır, tüm bunları yapmak mümkün. Tüm bunlardan önce kendimizi bu geleneğin ve modernitenin zihinsel baskılarından arındırarak genç kuşakların ehliyet ve liyakat sahibi kadrolar halinde farklı bağlamlarda çok iyi yetişmesini sağlamak gerekir. Bir grup Kuran, hadis, bir tarih bilinci geliştirirken, diğeri siyer, hukuk, siyaset felsefesi geliştirecek. Bu kadrolar İslami bütüne ilişkin çerçeveyi ortaya koyacaklar, bu mümkün ve bir ütopya değil. Sadece ve sadece kendisini bütünü ile Allah’a adayan bir toplulukla adanmışlıkla mümkün. Ama bu adanmışlık bir niteliksel mücadele ister. -bugün bizim yaptıklarımız niceliksel, teknik şeylerdir.

Buna göre Müftüoğlu’nun Kuran’ı kendisinden evrensel bir bilgi epistemisi çıkarılabilecek aktif bir kaynak olarak gördüğü ileri sürülebilir. Fakat kendisi İslam’ın bugün politik, ekonomik alanda içinde bulunduğu durumun dini kavramların içeriğini de büyük ölçüde belirlediğini nitekim günümüzde işlevselliğini kaybetmiş¹⁴⁵, insanlara hitap etmeyen pejmürde bir din dilinin mevcut olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle kendisi günümüz insanının karşılaştığı sorunlara bu din dilinin Kuran referansla bir dil üretmekten uzak olduğunu ifade etmektedir.

Müftüoğlu, kendisinin bu konuda bireysel birtakım çabaları söz konusu olduğunu fakat yeterli olmadığını bu nedenle yeni “İslami bir dil” inşa etmek için daha kalıcı adımların atılması gerektiğini ifade etmiştir. Buna göre verili olan modernite ve gelenek arasındaki din dilinin var olan paradigmatik sınırlılıklardan “özgürleştirilmesi”¹⁴⁶ gereklidir.

Bugün seküler bilginin sınırlarını aşmak “İslami bilgi”yi yeniden (Müslümanların gündemine taşımak gerekir)- İslami bilgi kavramsallaştırmasını sadece Allah rahmet eylesin İsmail Faruki merhum tarihin gündemine kazandırmıştır- Bilginin İslamileştirilmesi maalesef tamamlanmamıştır, akamete uğramıştır. Bugün hem varoluşun hem bilginin İslamileştirilmesi, İslam algısının bireysel din algısı bağlamından çıkarılması, İslami meşruiyetin folklorik ve sembolik meşruiyet olmaktan çıkarılması için onun hayatın bütün boyutlarında nasıl somutlaşabileceğine ilişkin çok somut, 21.yy’ın dikkatine sunacak şekilde ikna

¹⁴⁵ Müftüoğlu (2017: 35), “Hakikat Bilincinin kaybı”nda İslam’ın “dünyevi/politik/hukuki müeyyidesi kalmamış bir dine” dönüştürüldüğünü ifade etmektedir.

¹⁴⁶ Günümüzde birçok modern kavramın İslam ile ilişkilendirme gayreti dikkat çekmektedir (Akdemir, 2000: 36; 42; 123; 131-133; 136; 151; 160; 166); (DES, 1981: 398).

edici, sistematik çalışmalara ihtiyaç vardır. Bu çalışmalar yapılabilir. İslam 21. yy'ın gündeminde kendisine yakışan yeri pekala alabilir. Ama bugün kullandığımız genel anlamda kullandığımız “İslami dil” hiçbir kesimin dikkatini çekmiyor, kimsenin umurunda bile değil. Bu dille yapabileceğimiz bir şey yok. Dolayısıyla bu dilin yenilenmesi lazım. Bu dilin yenilenebilmesi için bir taraftan geleneğin o mistik, Batını, İsraki baskısından özgürleşmesi gerekir, bir taraftan da modern seküler, liberal dünya görüşünün terörize edici baskısından özgürleşmesi gerekiyor. Hem gelenek hem modernitenin o ideolojik baskısı aynı derecede İslam için tehditkar olan unsurlardır.

Soyalan’a göre ise Kuran değer kaynağıdır. Kuran değer koyucu olarak zaman ve mekana yeni bir anlam yüklemektedir. Bununla birlikte katılımcıların genel itibarıyla Kuran’a ilişkin evrensel ve tarihsel olmak üzere iki türlü bir yaklaşım söz konusudur. Örneğin Soyalan, Kuran’ı, indiği dönemin tarihselliği içinde olaylara müdahale eden ve muhataplarıyla dinamik bir metin olarak tasvir etmektedir.

Kuran-ı Kerim diyor ki fetihten önce iman edenlerle fetihten sonra iman edenler bir değildir. Kuran-ı Kerim Müslümanlara adaleti ikame edin diyor; demek ki burada sorun var, bazıları adaleti ikame etmede zorlanıyor. Kuran teorik bir metin değil aynı zamanda pratik bir metin. Bir sıkıntıyı, sorunu çözmeye yönelik. Kuran çözüm merkezli. Laf olsun diye değil bir söz söyleyelim 300 sene sonra anlaşılır kaygısıyla gelmiş bir sure yok. Benim belki diğer pek çok Müslümandan farkım budur.

Tarihselci yaklaşımın Kuran’ın inzal olduğu tarihe yaptığı bu yoğun vurgu nedeniyle tarihselcilik Kuran’ı inmiş olduğu tarihe hapsederek hükümlerini geçersiz kıldığı şeklinde algılanmaktadır¹⁴⁷. Oysaki tarihselciler Kuran dışındaki kaynaklardan ulaştıkları tarihsel gerçeklikten hareketle yeni duruma uygun yorum yaptıklarını iddia etmektedir.

Bunlar dışında modern dönemde gündeme gelen bir diğer yaklaşım da Kuran’ın salt bilimsel bir kitap olarak nitelendirilmesidir.¹⁴⁸ İlhami Güler, Kuran’ın bilimsel gelişmelerin kaynağı olarak gösterilerek nesnel bir uğraşa indirgenmesini eleştirmektedir. Öte yandan kendisi bilim ile ilişkilendirilmeye çalışılan bu ayetlerin hususi bir kayıt (takyit) taşıdığını belirtir. Buradan hareketle kendisi ile metodik açıdan

¹⁴⁷ Özsoy, tarihselci yaklaşıma yönelik bu eleştiriler hakkında şunları söylemektedir:

“Kuran’ın tarihselliği Kuran’ın çevre şartları tarafından belirlendiğinin değil, bu şartları göz önünde bulundurduğunun, dikkate aldığına ifadesidir” (Özsoy, 2015: 100). Bu anlamda kendilerinin Kuran’ın indiği dönemdeki kişileri muhatap aldığına dikkat çekerek Peygamberin aralarında olmayışı nedeniyle gelecekte Kuran ile metin üzerinden ilişki kurma mecburiyetinde kalan kişilerin muhataplık açısından aradaki zamansal farklılığı dikkate alması gerektiğini belirtir.

¹⁴⁸ Nitekim Kuran’ın hidayet amacı dışında salt bilime konu edilmesi, Kuran’ın bilim kitabına indirgenmesi riski taşımaktadır. Buna ilişkin ciddi tepkiler söz konusudur:

“..hiç kimse Kuran’dan hareketle modern ilimler alanına giren bir buluş ortaya koymuş değildir. Haddizatında Kuran’ın modern ilmin kesin sonuçlarıyla çatışmaması ve modern ilimleri teşvik etmesi ilahi bir kitap oluşuna yeterli bir delildir. (Şimşek, 1995: 23). Bunun yanı sıra Kuran’a ilişkin Yavuz’un yaptığı geçmişten haberler taşıyan en doğru “tarih kitabı”, gelecek olayları haber veren “kehanet kitabı”, bunun dışında “ibadet kitabı, kanun kitabı, her şeyi içeren ansiklopedik kitap tasavvurları”ndan söz edilebilir (Ö.M. Yavuz, 2011: 43-71).

farklılaşan “evrenselci anlayışın” ayetlerin tarihsel bağlamını göz önüne almadan onları modern bağlam ile ilişkilendirme gayretini eleştirmektedir.

Çocukça şeyler bunlar çok çocukça şeyler. Öyle şeyler olur mu ya. Hayır, onu bizim klasik Fıkıh usulü uleması, umum husus bahsinde incelemiştir yani. İbareler umum ifade eder ama onlar büyük ölçüde dilin kullanım tarzı ile alakalıdır. Yani umum ifade edersin ama kastedilen husustur yani. Taberi’nin tefsirini açtığın zaman oradaki ibarelerin kimlere gittiğini yani onların hususiyetleri, delaletlerini görürsün yani. *Yâ eyyuhâ-nnâsu* Ey Belde İnsanı hadi bakalım bana da hitap ediyor; yok ya! *Yâ eyyuhâ-llezîne âmenû* müminler ben de müminim bana da hitap ediyor yok ya. Bu, çocukça- Arapça bilmeyen insanların uydurduğu bir şey-. “Kuran herkese hitap ediyor”, hiç alakası yok. Kuran Arap sokağına hitap ediyor. Millet sanıyor ki Tanrı uzayda durmuş, uzaydan aşağıya bütün insanlığı göz önünde tutarak Arapça konuşmuş onlara. Ama şöyle konuşmuş; kızım sana söylüyorum gelinim sen işit! Yani Araplara diyorum ama ey insanlar hepinize buyuruyorum. Yok, böyle bir şey. Bu tamamen bir vehim, hayal... Ya nasıl konuşmuş? Tanrı direk Arap sokağında durarak Araba konuşmuş, Arabın yüzüne konuşmuş tamam mı? Ama konuştuğu ne? Konuştuğunun içerisinde evrensel - ta Nuh’tan Muhammed’e kadar devam eden evrensel ilkeler var ama bir de Arabın gündemi var, Arabın pratiği var yani. Bunların ayrıştırılması lazım. Onun için diyorum, uzmanlık gerektiriyor. Şimdi millet ne yapıyor, açıyor ne Arap ne şey oo hepsi.

Gelenekte Kuran’ın çeşitli ilimlerden yararlanılarak açıklanması “dirayet tefsiri”¹⁴⁹ şeklinde karşımıza çıkarken bilimin yüceltiği bir paradigmanın meşrulaştırılmasına dayanan bilimselliğin modern döneme özgü bir fenomen olarak öne çıktığı görülmektedir. Müslümanlar Batı karşısında yenilmiş olmalarının kendilerinde yarattığı aşağılık kompleksiyle Batı’nın tartışmaya açtığı kaynakların güvenilirliğini ortaya koymak için birtakım savunmalara başvurmuştur. Buna göre İslam’ın Batı’nın iddia ettiği gibi bilime karşı olmadığı aksine bilimi teşvik ettiği ileri sürülerek Kuran’daki ayetler teknolojik icat ve keşifler ile ilişkilendirmeye çalışılmıştır.

Halbuki doğa ve biyolojik gelişmelerin¹⁵⁰ etkisiyle Kuran’ı bilimsellik adına teknolojik icatlarla olur olmaz şekilde ilişkilendirme çabası, Kuran’a yaklaşım açısından sorunlu bir zihniyete işaret ettiğinden bu duruma pek çok itiraz söz konusu olmuştur. Bu

¹⁴⁹ Dirayet tefsirinde Kuran’ın içeriğinden ziyade icaz ve belagatinin ağırlık kazandığı biçimi öne çıkmaktadır (Güven, 2014: 140).

¹⁵⁰ Ateş’in Enam 125. ayete verdiği meal böyle bir bilimsel çabanın çarpıcı bir örneğini oluşturmaktadır. “Kuran’da der ki göğe yükselen insanın göğsünün daralacağını ifade eder. Her 100 m yükseldikçe hava basıncı düşer ve 10 km çıkarsan hava basıncı olmazsa kan dışarı fışkırır. İnsan nefes alamaz, ölür. Bu ayet ger yüксеğe çıkıldıkça hava basıncının düşeceğine bir işarettir. Bu da Kuran’ın bir mucizesidir. İnsanı yaratılışı da aynı şekilde. Kuran cinsiyetin babadan aktarıldığına işaret eder. Keith L. Moore diye biri kutsal kitaplarda buna ilişkin izahların olmadığını yalnız Kuran’ın bundan müstesna olup buna dair Kuran’da harika izahların olduğuna dikkat çekmektedir. Bilimle uyumlu olması Kuran’ın mucizesidir. Ama Kuran bunun için de inmiş değildir. 2007’de İsfahan’da sempozyuma gitmiştim “ Kuran fizik kitabı değil ama fizik var“ Yani bilimsel çekirdekleri var. Çünkü Kainatın yarattığı kitap. Son zamanlarda ilahiyatçı olmayan adamlar çıktı, doktor 70 yaşına gelmiş, ne yapacak şimdiye kadar yaptığı şeyler kendini tatmin ediyor, Arapça bilmeye de gerek yok ona göre, ipe sapa gelmez şeyleri Kuran’a yüküyor. (Bilimsellik bu kastediyor değilim).

eleştirilerin özellikle yoğunlaştığı yer Kuran'ın insanların bakışlarını çevrelerine, yaratılışa yönlendirmesindeki asıl gayenin evren, eşya ve tabiatı Tanrı ile ilişkisi içinde anlamlandırmadır. Bu anlamda bu ilişki gözetildiği sürece Kuran'ın bilimi teşvik ettiğini söylemek mümkündür.

(..) Haddizatında Kuran'ın modern ilmin kesin sonuçlarıyla çatışmaması ve modern ilimleri teşvik etmesi ilahi bir kitap oluşuna yeterli bir delildir. (Şimşek, 1995: 23)

Kuran'ın doğaya yönelik bu tutumu, bilimsellik ile ilişkilendirilebilecek Kuran'da kevni ayetler¹⁵¹ gibi referansların olmadığı anlamına gelmemektedir. Yine de Kuran'ın asıl amacının hidayet olduğu unutulmadan bu ayetler Tanrı ile ilişkisi içinde ele alınmalıdır. Nitekim

Kevni ayetler modern ilimlerin de konusu olan varlıklara dikkat çekmektedir. Bu ayetlerde amaç Allah'ın sonsuz kudretini gözler önüne sermektir. "Modern ilimlere dayanarak Kuran'ı tefsir etme çabası içerisinde olanların amacı daha çok Kuran'ın ilahi bir kitap olduğunu ortaya koymak yani Kuran'ın çağımız açısından da mucize bir kitap olduğunu ispatlamak olmalıdır." (Şimşek, 1995: 22).

Öte yandan bilimsellik altında modern durumun popülist bir okumaya varacak şekilde anlatımı, Müslümanların kendi kitaplarına güvenini arttıran apolojik bir işlevinden de söz edilebilir.¹⁵² Aynı zamanda Kuran ile bilimsellik arasında kurulmaya çalışılan ilişkinin, uzmanlar düzeyinde bir faaliyet olmanın ötesinde Kuran gündelik dolaşıma dahil edilerek herkesin istifadesine sunulmasına yönelik popüler ilgilere konu olmaktadır.

... eğer hedef Kuran'ın icazını ortaya koymak ise bilelim ki mucize¹⁵³ mütehasıslara hitap eden bir şey değildir. Herkes mucizenin muhatabıdır. Ayrıca mucize dolaylı yollarla ortaya konulamaz. Herkesçe direkt olarak anlaşılır bir durumda olmalıdır. Bu husus göz önünde bulundurulduğunda müfessirin, modern ilimler alanında bir uzman olmasının gerekmediği kendiliğinden açıklığa kavuşmaktadır (Şimşek, 1995: 22).

Bu anlamda bilimselliğin gündelik hayatta mucize şeklinde popülerleşmesiyle bu çabalar salt bilimsel gaye bir olmaktan öte reel politiği şekillendirme (gündem

¹⁵¹ Allah'ın Tenzili ve Tekvini şeklinde iki ayeti olduğunu, Kuran'ın kainat kitabını okumaya teşvik ettiğini belirtmektedir. Bkz. Okuyan, 2014: 135

¹⁵² Bilimsel gelişmelerin Kuran tarafından tasdik edildiğini görmek Müslümanlar tarafından bir övünç sebebi olarak görülmektedir. Bu durumun kendilerinin Kuran'a olan güvenini arttıran ve kendilerinde Batı karşısındaki yenilginin rövanşını bir nebze aldığı hissiyatı uyandıran bir "telafi" mekanizması olarak Müslüman muhayyilesinde önemli bir işlev gördüğü söylenebilir. Nitekim Alagaş bu durumu şu şekilde ifade etmiştir:

"Günümüz Müslümanlarının tuhaf gündemlerini ve Kurani gerçeklere karşı sessiz ilgisizliğini düşünüyoruz. Müslümanız demelerine ve kendilerini Ümmeti Muhammed'e dahil etmelerine rağmen Kuran-ı Kerim'de önemle zikredilen iki deniz arası ayetine ve bu ayetle ilgili Kurani açılımlara canlılık gösterdiği halde (diğer konulara aynı özeni) bir tepki vermeyenleri anlamaya çalışıyoruz." (Alagaş, 2013: 17).

¹⁵³ Bilimsel gelişmelere öncülük eden mucizeler de geçmişte sadece o günkü muhataplarını ilgilendiren bir hidayet aracı gibi özel bir kitleyle ilişkili olmaktan çıkıp günümüzde tüm insanların tanıklığına sunulacak sıradanlaşmıştır.

değiştirme) gibi politikalara aracılık eden bir fonksiyona sahiptir. Aslında bilim mucizeyi irrasyonel alana ait olarak kodlamaktadır. Halbuki bilimin temelinde hayal ve merak gibi soyut duyguların yer aldığı düşünülecek olursa fizik ve metafizik arasındaki sınırların bilimsel paradigmanın ileri sürdüğü gibi dramatik olmadığı söylenebilir. Bu anlamda her biri birbirinden farklı bu eğilimlerin kendisine Kuran'dan meşruiyet bulabildiğine tanıklık edilmektedir. Örneğin Kuran'a bilimsel yaklaşımlar matematiksel çıkarımlar¹⁵⁴, örüntüler yoluyla Kuran'ın icazi yönü ispatlanmaya çalışılacağı gibi batini yorumlar¹⁵⁵ yapılarak geleceğe yönelik çıkarımlarda da bulunulabilir.

Bu konuda Edip Yüksel'in değişiminde etkili olan mühendis Reşat Halife'nin Kuran'daki 19 sayısından¹⁵⁶ hareketle Kuran'a bilimsel şekilde yaklaşımı örnek verilebilir. Buna göre Kuran'daki belli bir kavramın 19 ve katları şeklinde Kuran'da yer aldığı iddiasında olan bu yaklaşım kurduğu bu sisteme uymayan ayetleri, Kuran'ın mevsukiyetine şüphe gelmesi pahasına Kuran'da fazlalık olduğu iddiasıyla devre dışı bırakmakta sakınca görmemektedir:

Bu gerçeği ve orta yolu kavramayan bazı insanlar “19 Fitnesi” gibi fitnelere kapıldılar ve Kurani Kerim’i kendi istinbatlarına değil, kendi istinbatlarına Kuran’ı Kerimi ölçü görme hatasına düştüler. Saptılar ve sapıttılar Kuran’ın ifadesi ile bu sayı kendileri için bir fitne kılınanlardan oldu (Bekki, 1996: 9).¹⁵⁷

¹⁵⁴ Bekki, Mushaf'ın tevkiği olarak tertibinin Kuran'ın bilimselliğine meşruiyet sağlama adına işlevselleştirilmesine örnek olarak gösterilebileceğini dile getirmektedir. Nitekim kendisinin şu sözleri bunu ifade etmektedir. “Kuran'ın süre ve ayet numaralarının da birtakım hakikatlere işaret etmek için vahiy ile düzenlenmiş olduğu gerçeği gözler önüne serilmiştir. Özellikle ayetlerin tevkiğinin bir hikmeti de bu olsa gerektir (Bekki, 1996: 167-168).

¹⁵⁵ Kuran'daki ayetlerin dizilimi kadar kelimeleri oluşturan her bir harfin sıralanışının da geçmiş ve geleceğe dair birçok olay ve buluşa kaynaklık ettiği iddialarından söz edilebilir. Bu anlamda Kuran'ın bugüne ait gelişmelerin meşrulaştırılmasında da araçsallaştırıldığı ileri sürülebilir. “Kuran'ı Kerim'in ebced hesabına dayalı olarak harflerin aritmetik değerlerini nazara aldığı pek çok misallerle müşahade edilmiştir. Kuran'ın kullandığı münferit harflerin pek çok anlamlarının yanında başında bulundukları surede geçen ve aynı cinsten harfleri taşıyan kelimelere nazarı dikkat çektiğine dair birçok emareler bulunmuştur.” (Bekki, 1996: 168).

¹⁵⁶ Kuran'da 19 sayısına ilişkin ilgi, Müddessir Suresi'nde yer alan “üzerinde 19 var” (Müddessir, 30) ifadesinden hareketle 19 harften oluşan besmele başta olmak üzere ayetlerin belli bir sistematikte 19 sayısının katları şeklinde bir algoritma ortaya olduğunu iddia eden Reşat Halife'nin çabalarıyla başlamıştır. Kendisinin bir sistematik içinde Kuran'ın icazına dair ortaya koyduğu bu çabanın benzerlerine farklı formülasyonlardan hareketle Kuran'da gaybi haberlere dair birtakım işaretler bulunduğunu iddia eden kesimlerde de rastlanmaktadır. Nitekim Bekki, Meryem süresinde geçen salatin 19. kelime olmasından hareketle bu ayetin 1918 Mondros mütarekesine ve bunun neden olduğu sonuçlara işaret ettiğini belirtmiştir. “İslam ümmetinin ortadan kaldırılmasıyla bundan böyle namazsız bir neslin yetiştiğini görenler hala bu tespitten şüphe edecekler mi? İşte Kuran'ın öldürülemez icaz parıltıları!” ifadeleri ile söylemini pekiştirmektedir (Bekki, 1996: 169).

¹⁵⁷ Kuran'ın icazını ortaya koyma adına başvuru ezoterik birtakım yorumlara yönelik getirilen eleştirilerde, Kuran'da belli bir sayısal algoritma (icaz) olduğu gerçeğinin göz ardı edilmesinden kaçınmak gerekir (“Kuran İlimleri”, 2002: 404). Buna rağmen bu alanın kişilerin kendi kişisel çıkar ve ideolojilerine meşruiyet sağlayacak şekilde istismara her zaman açık olduğu unutulmamalıdır. Nitekim günümüzde olduğu gibi geçmişte de Kuran'ın belagati üzerinden bir takım istismarlar söz konusu olmuştur. “Kuran'da tesadüflerin imkansız olduğunu düşünenler için bütün tevafukların ilmi bir değer ifade etmesi doğaldır. Mutezilelerin, Batınîlerin, Cehmiyelerin vb. yanlış fırkaların dayanakları da çoğu zaman Kuran olduğuna göre elbette ölçsüz bir şeyler aramak ve el yordamı ile hareket etmek yanlıştır. Ancak şunu da unutmamak gerekir ki bir hakikati yanlış değerlendirenlere

Konuyla ilgili olarak Kenan Alpay, Edip Yüksel'in 19 sayısına özel bir anlam vermesinin bir tür ebcet olarak değerlendirilebileceğini belirtmiştir.

Edip Yüksel'in baştan kötü niyetli olduğunu düşünmüyorum. 19 sayısına takıldı. Ebcedi yıllarca reddetti ebcedin içine düştü ondan çıkamıyor.

Kuran'a bilimsel şekilde yaklaşım menşeyini son iki yüzyıldır bilimin etkisi altındaki toplumsal gerçekliğin meşrulaştırma çabasından almaktadır. Bu nedenle Kuran'daki gerçeklikleri modernizmden devşirme kavramlarla açıklamanın (kutsama) bu çağın yaygın bir teamülü olduğu söylenebilir.

Kudret sıfatının kelimeleri olan moleküller ve harfleri olan atomlar Allah'ın birliğini ve sonsuz kudretinin mucizelerini gösterdiği gibi elbette kelam sıfatından gelen Kuran'ın molekülleri hükmünde olan kelimeleri ve atomları hükmünde olan harfleri de çok manidar icaz işaretlerini göstereceklerdir (Said Nursi, 29. Mektubun ikinci makamı (basılmamış), varak, 103'den aktaran Bekki, 1996: 14).¹⁵⁸

1960'lardan itibaren modernitenin bilimi tek hakikat olarak sunmasına yönelik eleştiriler, Kuran'ı bilimsel olarak yorumlama konusunda da bir değişime neden olmuştur. Bu görüş, Kuran'ı salt bilim kitabına indirgediği böylelikle Kuran'ın amaçladığı derin anlamlardan yoksun O'nu modern bir çerçeveye sınırladığı gerekçesiyle eleştirilmektedir. Nitekim Öztürk, Allah'ın doğa yasalarından söz ederken amacının onları bilimsel olarak ortaya koymak değil Kuran'ın "mesajına" dikkat çekmek olduğunu söyler.¹⁵⁹ Bununla ilgili olarak kendisi günümüzde bilimsel tefsire ilişkin araştırmaları olan Celal Kırca'dan alıntı yapmaktadır:

küsüp de gerçeği inkar etmek akıl karı değildir. Mesela bir kimse, bir hadis i şerife yanlış bir mana verse hadisi inkar mı; yoksa hadisin asıl manasını göstererek onun haysiyetini ve şerefini korumak mı gerekir? Elbette bu sorunun cevabı müspettir. Aksi taktirde hadislerde uyulmasını emreden ümmetin büyük ekseriyetini teşkil eden ve "Sevad-ı Azam" denilen Ehlisünnetin, inzivaya çekilip meydanı ehli bidate bırakması lazım gelir (Bekki, 1996: 12-13). Öte yandan harf ve kelimelerin uyumu ile ilgili belagat ilmini gaybi hakikatler de içerdiği konusunda ısrar eden Said Nursi gibi modern yorumcular da söz konusudur. "İşte Kuran'ın kelime ve harflerinde değişik şekilde görülen ve doğru olarak gösterilebilen tevafuklar, bir belagat ve edebi sanat ifade ettiği gibi aynı zamanda gaybi haberler veren birer işaret lambaları şeklinde görülüyor."

¹⁵⁸ Modern durumun meşrulaştırması konusunda çağdaşı Jön Türkler gibi Japonya modelini örnek alan Bediüzzaman da geleneksel kültürü koruyarak bilimsel gelişmelerin takip edilebileceğini düşüncesinden yanadır (Korkmaz ve Bilici, 2011: 32). Fakat Jön Türkler, seçkinler düzeyinde gerçekleşecek düşünsel bir devrimin ardından çeşitli ideolojilerin de eşliğinde muğlak bir pozitivizm yaymayı öngördüğü için diğer İslami entelektüellerden farklılaşmaktadır. Bediüzzaman'ın ise bilimin meşruiyetini kabul eden bir anlam çerçevesinden dinin bilim ile uzlaştığını göstermek adına modern terminolojiden hareketle gelenekle irtibat kurmaya çalışmaktadır.

Modern çağda İslami toplumların geçirdiği fikri değişim ile ilişkili olarak bilimin tek gerçeklik haline gelişinin Müslümanların ahlaki duyarlılıkları ile arasına mesafe girmesine neden olduğu söylenebilir. Nitekim 19.yy, İslam düşünceleri arasında Batı'nın bilim dünyası ile uzlaşma çabasının yoğun şekilde hissedildiği bir dönemdir. Öte yandan bu eğilimin 19.yy'daki Batı Avrupa biliminin temelini oluşturan mekanist görüşle uyumlu yeni bir kozmolojinin oluşturulması projesine katkı sağladığı da unutulmamalıdır. Geleneksel çerçevelerine ilişkin bu tehdit ve belirsizliğe rağmen Müslümanları bu çabaya sevk eden özel motivasyonun ise İslam toplumlarının güçlerini yitirdiklerine yönelik inançları olduğu söylenebilir (Mardin, 2015: 61: 63).

¹⁵⁹ Bu ayetlerin bilimsel açıdan değil, Yaratıcı'nın yüceliğini belirten bir manada ele alınması gerektiğine ilişkin bir başka değerlendirme için bkz: Apak, 2014: 69.

Her yapılan iş gibi bu yönelişin (bilimsel tefsire yönelişin) hatalı yanları ve yorumları olacaktır. Zira trafiğe çıkan her araç sürücüsünün potansiyel olarak hata yapma ihtimali daima mevcuttur. Ancak her araç sürücüsü her zaman hata yaptığı gibi trafik de bu ihtimalden dolayı araçların trafiğe çıkmasına engel olmamaktadır (Kırca, 2017: 231'dan aktaran M. Öztürk, 2014b: 52).

Bilimselci yaklaşımlardan farklı olarak Kuran dikkatleri doğa üzerine çekmektedir. Fakat bilim gibi salt doğa olaylarından söz etmemektedir. Halbuki bilimsel yorumlar, varlıkları Yaratıcı ile ilişkisi içinde ele almadan uzak, doğa olaylarını tekil atomize olmuş bir şekilde değerlendirmektedir.

Bunlardan hareketle Kuran İslamı'nın Kuran'ı yorumlamada keyfi bir şekilde rasyonel, bilimselci, apolojik üsluplar benimseyerek "İlkesiz eklektisizm" olarak adlandırılabilir. Kuran'ın bilimsellik dışında farklı bağlamlara konu edildiği görülmektedir. Nitekim modern dönemde Kuran'ın bir tarih içinde hermenötik bir okumaya tabi tutulduğundan söz edilmelidir. Öztürk, Kuran'ın bu şekilde yorumlanması ile ilgili şunları belirtmektedir:

Kuran'ı yorumlama konusunda günümüzde tercih edilen bir yaklaşım olarak hermenötik; empati yoluyla olaydan hareketle metne bakmayı, vahiy tecrübesini yeniden yaşama konusundaki çağrıya uymayı böylece söylenen sözün neden olduğu şartları anlamının o zamanki insanların anladığı şekliyle metni anlamak olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu anlamda Dilthey'in anlayıcı psikoloji olarak ortaya koyduğu ötekinin zihinsel nesnelleştirilmelerinin farkına varma yaklaşımından hareketle Kuran yorumlanabilir (M. Öztürk, 2014b: 35). Şatibi de vahyin o günkü muhataplarının anladığı anlamının anlaşılmasına önem vermekte, sebep ve manaya yoğunlaşarak esbabı nüzulün anlaşılması konusunda tarihi geleneği bilmenin gerekliliğine işaret etmektedir (M. Öztürk, 2014b: 63).

Görüldüğü üzere tarihsel yorum Kuran'ın indiği döneme ışık tutan kaynaklara başvurarak modern döneme özgü ahlaki bir Kuran anlayışına kapı aralamaktadır. Bu anlamda genellikle tarihi okumayı tarihselciler tercih ederken evrenselciler Kuran'ı teolojik ya da bilimsel olarak yorumlamaktan yanadır. Yine de ikisinin de farklı yollardan hareket etseler de modern argümanlara uygun sonuçlar elde ettikleri söylenebilir. Örneğin Taslaman, Kuran meşruiyet aracı olarak geleneğe meşruiyetini veren bir referans olduğu için geleneksel bazı uygulamalar Kuran'a aykırı olduğu gerekçesiyle tartışmaya açılmaktadır.

Dinsel özgürlüklere aykırı olarak namaz kılmayı öldürmeli ya da oruç tutmayı şöyle cezalara çarptırılmalı gibi uydurmalar var. Bunların hepsini Kuran'a aykırı olarak görüyoruz.

Taslaman, Kuran'ın yorumlanmasında gelenek ile nasıl ilişki kurulması gerektiği hakkında şunları belirtir.

Bütün Müslümanlar Kuran'ı merkeze almak zorundadır. Zaten Kuran'ı merkeze almayan Müslüman (duraklayarak) olamaz yani. Yani bir kere bu tasnifler dediğim gibi Kuran İslamı gibi şey. Şimdi gelenekçi kesim Kuran dediği halde ama Kuran hadis olmadan anlaşılmaz, şeyhim, şeyhimin rüyası olmadan

anlaşılmaz dediği gibi Kuran'ı merkezi alan bizler de sünnet, hadis vesair, Müslümanların birikimi bunlar neymiş doğrudan Kuran'ı anlarız deyip kendi anlayışını Kuran gibi sünnet gibi sunmamız da yanlıştır.

Mustafa İslamoğlu için de Kuran dendiğinde geleneğe ilişkin bir mesafe anlaşılmaktadır. Görüldüğü kadarıyla geçmişte Kuran ve diğer kaynaklar arasındaki bütünlük modern yorumlar tarafından kesintiye uğratılmıştır.¹⁶⁰ Nitekim İslamoğlu'nun kendisini “gelenekle mücadele ederek Kuran'la buluşturmaya çalışan bir kişi olarak tanımlaması” da bunu açıkça ifade etmektedir.

Modern misyonu benimsemiş görünen katılımcıların yönetime ilişkin ise insan merkezli bir Kuran anlayışından yana oldukları görülmektedir. Buna göre geleneksel Tanrı merkezli ve 1980'lerde Kuran'ın hukuki olarak uygulanmasından İslam devleti söyleminden insan merkezli ve seküler ahlaka dayanan bir anlayışa evrilme söz konusudur. Nitekim Taslaman şunları ifade etmektedir.

Bana göre İslami devlet budur. Bir devlet adaleti gerçekleştiriyorsa, merhameti emaneti ehline verip İslam'ın temel ilkelerini yapıyorsa İslam'ın temel ilkeleri Kuran'dan çıkartılabilecek ne varsa hepsidir- o İslam Devletidir.

Günümüzde Kuran, içerisinden özellikle modern gerçekliği meşrulaştıracak kavramların seçildiği bir referans seti olarak işlev görmektedir. Nitekim Kuran'da yer alan “adalet”, günümüzde yönetime ilişkin olarak en çok vurgulanan ahlaki değerlerden biri haline gelmiştir. Böylece geçmişte şekli konularla ve İslam'ın hukuki olarak uygulanması ile gündeme gelen yönetim alanının günümüzde “insanı” merkeze alan ahlaki bir konum kazandığı görülebilir.

Bu seküler paradigmanın bir gereği olarak din bundan böyle modern kavramlarla ifade edilecektir. Nitekim Bayındır, günümüzde modern ideolojilerle karşılaştırıldığında Kuran'ın daha “özgürlükçü” olduğunu Mücadele süresindeki ayete atıfla şöyle anlatır.

Ama İslam öyle değil ki bak Kuran-ı Kerim'de bir kadının nebimize kafa tutma hakkı vardır, nebi ya...

Kuran'ın hukuka ilişkin alanı düzenlemesi gerektiğine dair yaklaşımından vazgeçilmesiyle Kuran'a toplumsal bir birleştirici olarak seküler toplumun birlikteliğine katkıda bulunabilecek bir aracı olarak maneviyat düzeyinde siyasetten ari bir konum atfedilmektedir. Buna göre Türkmen, Kuran'ı topluma ilişkin düzenlemesi açısından şöyle ele almaktadır.

¹⁶⁰ Kuran'ın anlaşılması gerekçesi ile geleneğin Kuran dışındaki kaynakları Kuran'a göre kategorik olarak sınıflandırması (geleneksel teşri), peygamberin sözlerinin yazıya aktarılmasında konusundaki uyarılarına aykırı olduğu için peygamberin dahili dışında uygulamalar olarak değerlendirilmektedir (Akman, 2011: 56-61) Bu uygulamalara ilişkin görüşler için bkz: (Yurtsever, 2013: 44- 47); (Uraler, 2012: 329).

Kuran ne önermiştir. Kuran baştan aşağı devlet kurun demiyor; ümmet olun diyor. Biz ümmeti yitirdik. Resulullah'ın vahiy fitrat temelli (sistemini) yeniden inşa etmemiz gerekir. Yeniden ıslah ve inşa bizim için temel hedeftir. Yeniden ıslah derken bu idari maslahatçılık değil, Kurani kavramla “ıslah” diyorum, bu devrimden çok daha üst, köklü bir değişimdir, bozulana tekrar fitrat ve vahiyle buluşturmak, ıslah ve inşa etmek. Bunu dediği için Seyyid Kutup idam edildi örneğin.

Müftüoğlu ise Kuran'ı iktidarların dünyevi çıkarlarını meşrulaştırmak adına araçsallaştırılan bir referans seti olarak ele almaktadır:

Müslüman kadınlar bunlarla uğraşmıyor, detaylarla uğraşıyorlar. 24 Haziran'dan önce bütün Türkiye'de İslamcı hanımlar Ak Parti'nin kazanması için kaç kez hatim yapılması gerektiğini konuşular, ne kadar nafile namaz kılınması gerektiğini konuşular. Yeni bir put inşa etmek için Kuran sonuna kadar araçsallaştırıldı. Ak Parti'li misiniz, değil misiniz bilmiyorum da önemi yok. Biz Müslümanız, bunlar da bizim düşmanımız değil, arkadaşımız bunlar. Ama konuşmamız gerekiyor. Seçim boyunca bütün bunları takip etmek gerekiyor. Hanımım diyor ki bak şu kadar namaz kılmak nafile gerekiyor kazanmaları için gönderilen mesaja istinaden. Bunu yapanlara anlam veremiyorum, İslam'ı ve Kuran'ı bir politik mücadele için araçsallaştırdıkları için.

Bununla birlikte Kuran ve din Cumhuriyet Tarihi boyunca modern gereklilikler için araçsal bir aygıt olagelmıştır. Yukarıda da görüldüğü üzere muhafazakâr iktidarın da bu araçlardan yararlandığı görülmektedir. “Marx'ın din kitlelerin afyonu”dur” kavramsallaştırmasını hatırlatan bu tür araçsallaştırmalar dinin modernite ile büyük ölçüde uzlaştırılmaya çalışıldığının göstergesi olarak da görülebilir.

Katılımcıların siyaset ve toplum üzerine Kuran'dan hareketle inşaları olduğu gibi geleneksel kavramsallaştırmalara yönelik inşaları da söz konusudur. Buna göre söylem Kuran ilimleri, klasik İslam literatürüne ait kavramsallaştırmaları¹⁶¹ yapıbozumuna uğratarak (deconstruction) yeni kavramsallaştırmalar inşa etmektedir.¹⁶² Örneğin müteşabih, gelenekte kapalı, gayb alanına ait bir kavram olarak nitelendirilerek ancak Allah'ın bilgisi dahilinde ya da rasihun olan kişilerin (Allah izin verdiği kişilerin) yorumuna açık olduğu ifade edilmektedir. Aktaş, müteşabihe bu şekilde anlam verilmesinin Kuran'ın bazı ayetlerinin kapalı dolayısıyla anlaşılamadığı algısını yaratabileceğine dikkat çekmiştir. Buna karşılık kendisi müteşabihin Kuran'ın inzal

¹⁶¹ Söylem geçmişten farklılaşma üzerine konumlandığından kendi meşruiyetini sağlama adına gelenekten farklı bir kavramsallaştırma devşirme çabası içine girmektedir. Buna göre geleneksel teolojinin çoğunlukla Kuran'ın literal anlamından hareketle tarihsel karşıtlıkları imleyen bir kimlik (Müslim-gayri Müslüm) benimsemesi yerine ıstılahı anlamlarından boşanmış, “kurumsal, sahte, uydurma, geleneksel ve tarihi İslamlıkların reddedildiği” (Toker, 2009: 60), nötr bir kimlik ifadesi tercih etmektedir. Aynı şekilde geleneksel evrene ilişkin “kader, şefaat, Yahudi ve Hristiyanların cennete girmesi” (Bayındır, 2015: 93) gibi itikadi bazı tutumlar ile modern dönemle çelişen ahkama ilişkin uygulamaların da yeni bir yapıbozumuna uğratıldığı söylenebilir.

¹⁶² Son zamanlarda müteşabihe sembolik bir anlatı tarzında yaklaşılmasında da benzer bir inşadan bahsedilebilir. Turan Koç, kitapta Kuran'da sadece rasyonel bir anlatı olmadığını aksine pek çok duyguya hitap edecek şekilde teşbih, tenzih, sembolik ve mecazi anlatımların yer aldığını belirterek Nuh kıssasına analogik ve sembolik bir dille yaklaşım arasındaki farklılıkların nihai olarak ele alınmasının ortaya çıkaracağı muhtemel sonuçlara dikkat çekmiştir (T. Koç, 2013: 89).

olduğu dönemdeki Arap toplumunun algı ve beklentilerinden hareketle ortaya konmuş bir anlatı tarzı olduğunu belirterek¹⁶³ muhkem- müteşabih ayırımına son vermiştir. Böylece Kuran'ın diğer kaynakların açıklamalarına muhtaç olmadığını destekleyecek şekilde Kuran'ın tamamının muhkem olduğu ileri sürülmüştür.

Müteşabih ile ilgili olarak gelenekte gayba konu olarak görülen beş bilinmeyen günümüzde değişimini ifade eden Aktaş, doğumun gayb olmaktan çıkarak şehadet (görünen) alemine konu olduğunu belirtmiştir. Buna göre geçmişte gayb alanına ait¹⁶⁴ olarak değerlendirilen ve yorumlanması gerektiği ileri sürülen müteşabihin bilimsel gelişmelerle beraber sorun olmaktan çıktığı ileri sürülmektedir.

Kuran'a gidiş ile ilgili ciddi sorunlar yaşıyoruz. Bu sorunları tartışacağız belki ilerleyen zamanda bugün tartıştığımız birçok konu- mesela şuanda muhkem ve müteşabih konusu gibi artık -anlamını yitirmese bile- önemini yitirecek. müteşabih çözüldü o, konuşula konuşula çözüldü. Kuran bana sorarsanız baştan sona, A'dan Z'ye tamamıyla muhkemdir. Hangi yönüyle? Allah'tan gelmesi yönüyle, bizi bağlayıcı olması yönüyle. Oradaki her bir harf muhkemdir. Şimdi yani birden fazla anlamlara gelen, birtakım şeyler için müteşabih denebilir fakat- müteşabihatı ben öyle tanımlamıyorum- diyorum ki Allah bize, bilmediğimiz alemleri bildiğimiz alemle anlatıyor. Müteşabihat bu, yani şimdi cenneti görmedik, cehennemi görmedik bilmiyoruz ya da gaybi konuları görmedik bilmiyoruz; Allah bize onları anlatırken bizim bildiğimiz şeyleri kullanarak anlatıyor. Yani onunla teşbih ederek, benzeterek, benzeşerek, benzeşme anlamında müteşabihlik bence budur. Şimdi başka varlıklar var. Bizim işte bugün sahip olduğumuz teknolojiyi de katsanız dahi görme şansınız yok, tanıma şansımız yok ama bilme şansını nasıl yakalayacağız? Kuran bildiklerimiz üzerinden bize bir şeyleri tanımlar. Bu anlamda Kuran'ın gayb ile ilgili, ahiret hayatı ile ilgili, nebilerin yaşadıkları birçok şeyle alakalı şeyleri bize benzeterek anlatmış yani müteşabihat artık şey değil bence çok...

Örneğin Aktaş geleneksel algıda müteşabih içerisinde yer alan doğumun günümüzde gayb olmaktan çıktığını ifade etmektedir:

Gayb ayetini okuduğunuzda orda gayb ile ilgili bir şey yok (net) “Ancak Allah bilir” filan diye bir kısıtlama var, kayıt da yok orda sadece bir anlatım var, oluşum var. Oluşumun bilgisi veriliyor yani yoksa “Allah'tan başka kimse bilemez”e raci olacak bir konu yok. Var mesela işte kimin başına ne zaman nerden geleceğini kimse bilemez, bu gaybi bir şeydir, bu doğru. Ama doğum ile ilgili olan biliniyor. Allah onun bilgisini veriyor zaten. Ana rahmindeki safhaları

¹⁶³ Zeyveli de Watt'ın (1991: 86-87) “dini konularda sembolik dilin, tasvir edici değil fakat daha çok telkin edici, çağrıştııcı olduğu” ifadesine yer vererek günümüzde gayba yönelik cennet, cehennem gibi kavramlara ya teşbihçi (antropomorfist) ya da yaygın şekilde tenzihçi yaklaşımlardan farklı olarak sembolik bir yol benimsediğini ifade etmektedir (Aktaran: Zeyveli, 2015: 119). Mustafa Öztürk, Zeyveli'nin bu yaklaşımına ilişkin değerlendirmesinde kendisinin nüzul dönemi ve din dilinin bu konular hakkında yorumcuya istikamet sağlayan çerçevesinden büyük ölçüde uzaklaşarak kendi görüşüne uygun olarak bu kavramlara anlam verdiğine dikkat çekmiştir (M. Öztürk, 2015: 131- 137).

¹⁶⁴ Gelenekte “Allah'ın eli” gibi kavramları zahiri ya da batını şekilde yorumlamaya açık birçok tartışma mevcuttur. İlk dönemde lafzi şekilde ele alınan müteşabih ilerleyen zamanlarda Ehli Sünnet tarafından soyut olarak yorumlanması gerektiği şeklinde anlaşılmıştır. Günümüzde ise irrasyonel alan ile kurulan ilişkinin değişimi ile müteşabih konusu yeniden Müslümanların gündemine gelmiştir. Ali İmran 7. ayette yer alan müteşabihin tanımı üzerinden günümüzde geçmişten farklı olarak müteşabihin nasıl anlaşıldığına ilişkin bkz. Duman, 2005: 19-20.

vs.yi o biraz ayete yanlış anlam verildiği için gaybe konu oluyor, aslında gaybe konu değil o ayet. O, şahadet alemleri ile alakalı. Yani müşahade edilen bir konu(dur). Dolayısıyla gaybi bir şey değil.

Süleyman Köksoy da müteşabihe, onu (gayb) alanına ilişkin irrasyonellikten kurtaracak sözlük anlamı olan “benzetme”yi uygun görmekte böylece bilinen (müşahade) den hareketle bilinmeyene ulaşmaya çalışmaktadır.

Muhkem müteşabih farklı bir şey. Müteşabih anlaşılmayan, muhkem Allah’ın kesin hükümleri. Haşa böyle bir şey var mı? Anlaşılmayan ne demek? Allah anlaşılmayan bir şey mi indirmiş? Peki, cennet’i bana nasıl anlatacak? Bu dünyadaki örneklerden hareketle cenneteki ödüllere telmihte bulunmaktadır, elma var burada da orada da o ödüllerden bahsedecektir.

Görüldüğü gibi Köksoy cennet tasvirlerinin o günkü toplumun algısına uygun bir cennet tasavvuru ifade ettiğini belirterek konuyu kültürel bir zemine taşımaktadır.

Kuran’ın modern dönemde ne tür kurgulara konu olduğuna ilişkin ortaya çıkan bu çerçeve katılımcıların algılarına ilişkin de bir resim sunmaktadır. Buna göre Kuran’ı bilim kitabı olarak görme eğiliminin bilime yöneltilecek eleştirel yaklaşımlarla birlikte büyük ölçüde zayıfladığı söylenebilir. Fakat evrenselcilerin Kuran’da her şey olduğu ve bu bilginin metinde içkin olduğu savını retoriksel olarak hala sürdürmektedir. Bu anlamda evrenselcilerin lafzı öne çıkardığı görülürken tarihselcilerin metnin dışındaki olay ve tarihsel süreçlere odaklanarak metnin ötesindeki modern toplumsal gerçeklikle uyumlu anlamların peşinde olduğu görülmektedir. Bu anlamda evrenselcilerin Kuran’ı daha ziyade hukuki, tarihselcilerin ise ahlaki olarak algılaması söz konusudur. Bunun dışında katılımcıların kendi bireysel hikayeleri de bulundukları sosyo-kültürel bağlama göre değişen Kuran algıları hakkında fikir vermektedir.

3.3.2. Kuran’ın Yerine “Anlamı”n Geçmesi: Arapça Yerine “Anadil”

Kelleci, Kuran’ın kendisine anlama ve anlatma misyonu yüklediğini belirtir.

Uzun bir süredir Kuran’ı anlama ve Kuran’dan aldığımız mesajları topluma iletme mücadelesi içinde olduğumuzu söyleyebilirim (Kelleci, 2014: 109).

Kuran yüzyıllardır inananlar tarafından okunan, amel edilen bir kitap olmakla birlikte günümüzde farklı bir inşaya tabi tutularak “anlam”ı¹⁶⁵ üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Geleneksel Kuran okuma biçimlerine yönelik bir tehdit olarak algılanan bu durum büyük bir tepkiyle karşılanmıştır.

¹⁶⁵ Kuran’ın isimlerinden El Kitab “..Bu mektup herkese gönderilmiştir. Birilerinin okumasıyla diğerlerinden görev düşmektedir. Mektuplar, anlaşılmadan okunmak için gönderilmezler. Mektup anlaşılmak ve bir mesajın iletilmesi için yazılır. Kuran’da böyledir. Yüce Allah mesajını anlaşılmak ve yaşanmak için O’nu göndermiştir. Bu arada davranışlarla da mektuba cevap verilmesini istemektedir (Okuyan, 2014: 30).

Nitekim Kelleci, Kuran'ın Türkçe anlamına yönelmeleri nedeniyle maruz kaldıkları sorunları şu şekilde ifade eder.

Yalnız, yapayalnız ağlayarak Anadolu'yu geziyorsunuz, sizi konuşturmamaya çalışıyorlar. Akademisyenler, şahıslar belli kesimler konuşturmuyor sizi! Bir şeyler söylemek istiyorsun ama seni engellemeye çalışıyorlar. Halbuki bizim tek derdimiz dinimizi öğrenmek, öğrendiklerimizi insanlara aktarmaktır. Kuran'ı anlamak için ya Arapça bileceksin ya da mealden okuyacaksın. Başka çıkar yol yok (Kelleci, 2014: 113).

Aslında Kuran; İslam kültür ve medeniyetinin kurucu unsuru olmasının yanı sıra diğer ilimlerin doğmasına da katkıda bulunmuştur. Günümüzde Kuran etrafında oluşmuş bu kültür¹⁶⁶, beşeri olma eleştirisi ile karşı karşıyadır.¹⁶⁷ Buna rağmen geleneğin Kuran'ın anlaşılmasında tarihsel süreç boyunca rivayet ve dirayet olmak üzere başvurduğu yöntemlerin bugün de ödünç alındığı söylenebilir. Günümüzde ise her iki anlama biçiminin de “yeniden inşası”¹⁶⁸ söz konusudur.

Geleneksel dönemde kurumsallaşan Kuran'ı anlama biçimlerinden dirayet evrenselciler tarafından benimsenirken tarihselciler rivayete başvurmaktadır. Katılımcıların kullandıkları yöntemler birbirinden farklı olmasına karşılık akla ve içtihadı dayanan “tevil” i her ikisinin de öne çıkardığı görülmektedir.

Öte yandan Kuran'ın geçmişte nasıl anlaşıldığı ile ilgili tarihsel birikimin otantisitesine yöneltilen modern eleştiriler de söz konusudur. Bu durum ayetlerin günümüzde nasıl anlaşılabileceği ile ilgili kaygıları da beraberinde getirmiştir. Bu nedenle buna çözüm olarak sunulan “Kuran'ın Kuran” tarafından açıklanacağı vurgusu¹⁶⁹

¹⁶⁶ Kuran, Müslüman Türk toplumunun sosyal yaşamının bütününe kaplamaktadır. Kuran hayatla iç içedir. Öyle ki bir ölüm haberi aldığı anda ya da çocuklara toplumun beklentilerine uygun bir isim konulmasında Kuran önemli bir referans olmayı sürdürmektedir. Örneğin aileye yeni katılan çocuğun isminin Kuran' a yazılması gibi geleneksel uygulamalar da yine Kuran'ın etrafında şekillenmektedir (Sülün, 2015: 62).

¹⁶⁷ Bunun aksine İslam kültürünün Kuran'ın anlaşılmasında etkili olduğuna ilişkin görüşler de mevcuttur. Buna göre Paçacı Kuran'ın indirildiğine şahit olan sahabenin Peygamberin henüz aralarından ayrılmaması nedeniyle olayların tarihsel bağlamına vakıf oldukları, dolayısıyla Kuran'ı anlamaya dair bir sorunun olmadığını belirtir. Peygamberin vefatı ile tarihsel bağlamın unutulacağına dair endişe sahabelere o dönemdeki bağlamı hadisler yoluyla gelecek nesillere aktarma sorumluluğu yüklemiştir. Bu nedenle sahabenin dolayısıyla geleneğin İslam medeniyetinin mayası hüviyetindeki Kuran kültürünün oluşumuna önemli bir katkısı olduğundan söz edilebilir (Paçacı, 2010b: 111).

¹⁶⁸ Müslümanların ileriki dönemlerde fetihlerin aracılığıyla yeni kültürlerle karşılaşmaları, onların ürettikleri kelami ve felsefi soruların İslam dünyasına taşınmasına neden olmuştur. Onların bu sorunları ellerindeki mevcut kaynaklarla aşma girişimleri tefsirde rivayet dışında tevilin gelişimine katkıda bulunmuştur. Buradan hareketle içinde bulunulan zaman ve toplumsal ihtiyaçların Kuran'ın yorumlanmasında belirleyici olduğu ve bu nedenle medeniyetlerin ortaya koyduğu insani birikimin katkılarının yararlanmanın elzem olduğu anlaşılmaktadır (Mevdudi, 1990: 109).

¹⁶⁹ Ulumu'l- Kuran'ın kendisine atfedilen epistemiden farklı olarak “Kuran'da Kuran” ifadesi Kuran'ın nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili kendisine ontolojik bir meşruiyet atfetmektedir. Dönemin konjektörü düşünüldüğünde manidar olan bu söylemin bugüne kadar var olan Kuran anlayışlarının O'nu indiriliş gayesinden uzaklaştırdığı yönünde bir karşıtlıktan beslenen yeni bir retorik olduğu anlaşılmaktadır. Günümüzde bunun reel politik bir konum alış olmaktan uzak sıklıkla karşılaşılan bir retorik halini almış olduğu söylenebilir (Okumuş, 1994: 11).

geçmişte olduğundan daha büyük bir teveccühle sahiplenilmiştir. Bu yaklaşım herhangi bir ayetin açıklamasının Kuran kendi bütünlüğü içinde bulunabileceğini ileri sürmektedir. Bu amaçla özellikle Kuran'ın kendisini nasıl tanımladığına ilişkin ayetlere odaklanılarak tezler kısmında bahsedildiği şekilde söylemin retorikliğiyle uyumlu olduğu düşünülen ayetler¹⁷⁰ ön plana çıkarılmıştır. Ayetler konusundaki bu seçicilik geleneksel algıdan farklı bir retorikğin ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Bu anlamda Kuran'ı anlama ile kastedilenin Kuran'ın kendisini tanıttığı şekilde anlamak olduğu anlaşılmaktadır.

Kuran'daki bazı ayetlerin modern dünyanın benimsediği değerlerle çatışıyor şeklinde algılanması, buna geleneğin yeni bir yorum yapmanın önünde oluşturduğu blokajların da eklenmesiyle Müslümanlar arasında Kuran'ın geleneksel anlaşılma biçimlerine yönelik olumsuz bir tutum gelişmeye başlamıştır. Bu reaksiyonla gelenek olmadan da Kuran'a yönelebileceği tezi öne sürülmüştür. Bunu meşrulaştırmak¹⁷¹ için başvurulmuş Kuran'daki "kitap" ifadeleri, salt olarak Kuran'ı temsil etme dışında dini konuda "tek yasal otorite"nin Kuran olduğunu ifade edecek bir retorikğe de kavuşturulmuştur. Bunun yanı sıra "Bima enzelellah" (Allah'ın indirdiğiyle hükmedin) ifadesi de "Allah'ın indirdiği" ile kastedilenin "sadece Kuran" olduğu anlamına gelecek şekilde geleneksel kaynakların reddine dayanan yeni bir inşaya tabi tutulmuştur. Aynı zamanda Peygamber'i Kuran'dan ayrı bir teşri kaynağı olarak kodlayan geleneksel algı da eleştirilerek Kuran'ın Peygamber'den ayrı düşünölemeyeceği, ikisinin de aynı hakikatin farklı yüzlerini temsil ettiği ifade edilmektedir. Böylece Kitab dindeki otoritenin tek sembolü haline gelmektedir. Kuran'ın kendisine atfettiği "mutlaklık, kesinlik, şüpheye yer bırakmayan" gibi özellikler geleneğin Kuran'ın yorumlanmasında

¹⁷⁰ Genelde bu retorikğin Kuran'ın gaye, maslahatından büyük ölçüde uzak ve zamanın ruhunu yakalamaya kimi zaman da arzularına cevap vererek günü kurtarmaya çalışan politik, popüler realiteye uygun bir anlam arayışına girdiği söylenebilir (M. Öztürk, 2014a: 226).

¹⁷¹ Kuran İslamı söylemi, kendi farklılaşmasını ortaya koymak için geleneğe ilişkin bir anlatı inşa etmektedir. Hemen her katılımcının böyle bir rasyonel açıklaması mevcuttur. Bu konuda aşağı yukarı birbirine benzer bir çerçeveden söz edilebileceği için belli imgelerin varlığına dikkat çekmenin yeterli olacağı düşünülmektedir.

"Yaşamak" dediğimizin manası kalmadı... "Din" dediğimizin cazibesi kalmadı... "Mehdi" dediğimiz her kimse gelmesine artık gerek kalmadı. "Kuran" dediğimizin, mezarlıklarda okunmaktan, duvarlarda asılı kalmaktan, cıfırdan, şifredan başka işi kalmadı. Medyumlara, üfürükçölere, muskacılara terk ettik, onlardan başka kapağını açan kalmadı. Hayattan çıkardık mitolojiden başka değeri kalmadı. Artık ezan kültür, Ramazan sanatçıların çocukluk anıları, zekat haramzadenin sus payı, camiler eski zamanın turistik mabedleri haline geldi. Peygamber ulaşılmanın, sahabe erişilemeyen, Allah konuşulamayan birer "nesne" oldu. Oysa bunlar Mekke'de "öksüzün" sağlığında böyle miydi? Onun zamanı ruh, heyecan, hareket ve devrim çağıydı. İnsanlık vicdanının iyilik, ahlak ve adalet arayan damarını harekete geçiren canlı vahiy çağıydı. O öksüzdü, yani başını yaslayacağı bir ana göğsü (ög'ü) olmayandı (ög- süz). O "Allah'a yaslandı, hikmete ram oldu. Yol varsa budur bilmiyorum başka çıkar yol" dedi ve yürüdü. O gün bugündür yankılanır hala insanlığın dimağında. Onun sağlığında ne felsefi tartışmalar ne kelami spekülasyonlar ne de fikhî ihtilaflar vardı. Sadece esen bir ruh, dalgalanan bir heyecan, kitleleri sürükleyen bir hareket ve zulmedenleri inkılabı uğratan bir devrim vardı" (Eliacık, 2006: 11).

sahip olduğu meşruiyeti sorunsallaştırarak Kuran’a rasyonel, hukuki bir çerçeve kazandırmıştır.

Kuran ilimleri¹⁷²nin ortaya koyduğundan farklı olan bu yeni kavramsallaştırma ile Kuran’ın kendisini açıklamak için kullandığı “apaçık (Mübin)¹⁷³, anlaşılır (mufassal)¹⁷⁴, önceki kitapları tasdik eden (musaddık)”¹⁷⁵ gibi sıfatlar öne çıkarılmaktadır.

Kuran’ın eksiksiz dolayısıyla farklı kaynaklarla yorumlanmasına ihtiyaç olmadığı¹⁷⁶ saikinden hareket eden bu retorik, geleneksel algının Kuran dışındaki farklı kaynaklara yönelişini eleştirmektedir.

Eğer yeryüzündekilerin çoğuna uyarsan seni Allah yolundan saptırırlar. Onlar ancak zanna uyuyorlar ve onlar sadece yalan uyduruyorlar (Enam, 116).¹⁷⁷

Buradan hareketle bugüne kadar Kuran’a ilişkin salt bir sıfat olagelmiş “mübin, mufassal” gibi kavramların, modern dönemde Kuran’a yönelik algının değişimine paralel olarak Kuran’ın tek referans kaynağı olduğunu tasdik edecek yeni bir çerçeveye oturtulduğu söylenebilir.

3.3.3. Kuran (Mushaf) ile İlişki Biçiminin Değişimi

Geçmişte özel bilgiden dolayı (Arapça ve diğer İslami ilimler) metinle etkileşime geçebilen sahip oldukları sadece alimler olduğu için Kuran’la doğrudan ilişki kurabilen kişi oldukça sınırlıydı. Kuran’ın Mushaf haline gelmesine rağmen sınırlı bir dolaşıma sahip olduğu zamanlarda Kuran’ın tilavetinin de ibadet olması nedeniyle sözlü olarak okunuşuna (kıraat) büyük önem verilmiş, hatta Kuran’ı herhangi bir nesne üzerine okunmasının da kutsal (şifa) olduğu ileri sürülmüştür.

¹⁷² Klasik dönemde oluşmaya başlamış Kuran’ı anlamaya dair ilimlerin modern dönemde “Kuran ilimleri” adı altında sistematik bir çerçeveye kavuştuğu görülmektedir (Ulumü’l-Kuran, 2012: 132-135).

¹⁷³ “Allah’tan başka bir hakem mi arayacağım? Hâlbuki size kitabı apaçık olarak indiren odur.” (Enam, 114) Bkz: Khalifa, 1982: 10.

¹⁷⁴ “Kitabun” mufassala (fully detailed) ise Kuran’ın kendi kendisini açıkladığını ifade eder. Aslında burada özellikle vahiyle aralarında zamansal açıdan mesafe bulunan sonraki muhatapların Kuran’ı anlamada yararlandıkları hadis, sîret gibi tarihsel kaynaklara ihtiyaç olmadığı iması yer almaktadır bkz: Khalifa, 1982: 13. Ayrıntılı bilgi için ise bkz. Okumuş, 1994: 152-153. Mufassal kavramı Kuran’da her şeyin olduğu saikinden hareketle bilimsel icatlara meşru bir temel sağlamaktadır. Kuran’ın gerçek hedefinin “hidayet” olduğu hatırlanacak olursa mufassal’ın kapsamının daraltıldığı söylenebilir (s.149).

¹⁷⁵ “O sana Kitab’ı, gerçeğin ta kendisi ve öncekileri doğrulayıcı olarak indirmiştir (Ali İmran, 3).

¹⁷⁶ “Biz bu kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık” (mükemmel perfect) (Enam, 38-39).

“Rabbimizin sözü, doğruluk ve adalet bakımından tamamlanmıştır (temmet complete). (Enam, 115) Bkz: Khalifa, 1982: 10. Ayrıntılı bilgi için ise bkz. Okumuş, 1994: 132-133.

¹⁷⁷ Buradaki zan (conjecture) ifadesinin Kuran dışındaki kaynaklar, gelenekler olduğu ileri sürülmektedir. Bkz: Khalifa, 1982: 13.

Kuran'ın şifa verici¹⁷⁸, iyileştirici özelliği de var. Postmodern dönemde sağlıklı olmanın ifadesi olarak fiziksel, zihinsel iyilik halinin yanına ruhsal (duygusal) anlamda iyilik halinin de eklenmiş olduğu görülmektedir (Mattson, 2008: 157).

İslam toplumunu¹⁷⁹ şekillendirmede, kendisine özgü formu vermede birincil kaynak olarak Kuran'ın, tarihsel süreç boyunca lafzına gösterilen değer gibi metinleşmiş (Mushaf) haline de aynı şekilde değer atfedildiği görülmektedir. Geleneğin bu konudaki hassasiyeti çoğunlukla Kuran'a abdestsiz dokunulmaması gerektiği şeklinde karşılık bulduğu söylenebilir. Böylece Kuran'ın maddi haline de bir kutsiyet atfedilmesi söz konusu olmuştur (Mattson, 2008: 153). Bu görüş, kendine Kuran'daki şu ayetten meşruiyet almaktadır:

“O'na ancak tertemiz (ritüel olarak arınmış) olanlar dokunabilir”

(Vakıa 56: 77-79).

Buna göre ayet literal olarak alındığında Mushaf'a ancak ritüel arınmayı (abdest) gerçekleştirmiş olanların dokunabileceği anlaşılırken günümüzde “içsel anlamda temiz (pure)¹⁸⁰ olanların Mushaf'a dokunacağı”¹⁸¹ anlamı tercih edilmektedir. Mattson bu

¹⁷⁸ Kuran'dan şifa adı altında geleceğe dönük bir takım pratik faydalar beklemenin olumsuz olarak nitelendirildiği tutumlar da söz konusudur. Bülbül, Kuran'ın kendisine atfettiği şifa özelliğinin Türklerin İslam öncesi geleneklerinden gelen birtakım göstergeler ile ilişkilendirilerek araçsallaştırılmasını ve bunlardan medet beklenmesini eleştirmektedir: “Bu ilahi mesaj bugün böyle anlaşılmayıp Kuran'a muska gözüyle bakıldığı içindir ki Müslümanlar hüsrani yaşamaktadırlar. Söz dinlemeyen ebeveyninin öğütlerine kulak asmayan yaramaz çocuğun sonu, perişan olduğu gibi Allah'ın indirdiği şifalı öğütlerle dünyevileşme, bireyselleşme, demokratikleşme ve hevasına kul olma hastalıklarını tedavi etmeyen Müslümanların da sonu hüsrana olmaktadır. Kuran'ın düşünce ve değer yargılarındaki hastalıklara şifa ve rahmet olması için onun doğru okunması gerekir. Mesaj doğru okunmazsa şifa olma özelliğinden elbette istifade edilemeyecektir. Doktorun ilaç almak için yazdığı reçeteyi hastanın boynuna asmak veya reçetenin suyunu içirmek yahut saçların adını okuyup hastaya üfleme ne kadar manasız ve yanlış ise Müslümanların Kuran'ın şifa oluşuna bu mantıkla bakmaları da o kadar yanlış, anlamsız ve manasızdır (Bülbül, 2009: 273).

¹⁷⁹ İslam'da Kuran'ın önemini ve bütün teolojii kaplamasına ilişkin olarak Esack'ın Hristiyanlıkta öne çıkarılan Hz İsa'ya karşılık İslam'da Kuran'ın ön planda olduğuna ilişkin yorumu hatırlanacak olursa, Kuran'ın insanın öznelliğini öne çıkarma konusundaki teşviklerinin Müslümanların İslam kültür ve medeniyetini şekillendirmedeki etkisi daha iyi anlaşılacaktır (Bardakoğlu, 2019b: 174-176). Kuran'ın Türk toplumunda önemli bir yere sahip olduğuna ilişkin bkz. Sülün, 2015: 42-47.

¹⁸⁰ Öte yandan temizlik konusu gerçek bir kirlilikten (necis) ziyade geçici bir duruma işaret etmektedir. Özellikle kadınlar özel hallerinde fıkhen hükmi bir kirlilik içerisinde sayılmaları da bu minvalde düşünülebilir. Kadınların bu hallerde Kuran'a dokunmayacağına ilişkin gelenekteki yaygın doktrinden beslenen algının dışında kadının adetken Kuran'a fiziksel olarak dokunabileceğine ilişkin gelenekteki farklı rivayetlere de rastlamak mümkündür. Buna göre Hz. Ayşe adetli iken camiye girme konusunda isteksiz davranması karşısında peygamberimizin “adet senin elinde değildir.” şeklinde bu durumunun ibadet yapmasına engel teşkil etmediğini ifade ettiği ileri sürülmektedir (Mattson, 2008: 156). Sicistani de kadının adetken temiz olduğu dolayısıyla Mushaf'a dokunabileceğini ileri sürmüştür.

¹⁸¹ İslam'ın sadece salt fiziki ya da ruhsal arınmaya yöneldiğini söylemek pek doğru değildir. Buna göre İslam bedeni günahı affetmez. Fakat ruhsal arınmaya da önem verdiği ileri sürülmektedir. Nitekim Hz. Ömer'in kardeşi Fatma'nın abisini Kuran'a dokunmaması konusunda uyarması, bedensel bir gereklilikten ziyade henüz iman etmemiş olması dolayısıyla içinde bulunduğu soyut ruhi durumdan (inkar) kaynaklandığı ifade edilmektedir. “Sen politeist inancından dolayı saf değilsin (impure), ona ancak arınmış (purified) olanlar dokunabilir (Mattson, 2008: 155-157).

durumu Kuran’la bürokratik bir engel olmadan (abdest ve törensel hazırlıklar) içsel buluşmanın imkanı olarak değerlendirmektedir (Mattson, 2008: 154).

Kuran’ın Mushaf haline gelişi insanın kutsalı ancak dolaylı olarak tecrübe etmesine imkan tanımaktadır. Bu durumun Kuran ile belli bir disiplin içerisinde -hatta hiyerarşik ilişkiler ağı içerisinde- iletişim kurmaya fırsat verdiği söylenebilir. Toplumsal olarak tecrübe edildikçe rasyonel bir çerçeveye kavuşan bu örüntünün, günümüz okuyucusunun Kuran ile ilişkisini büyük ölçüde belirlediği söylenebilir. Sözlü olarak inmiş olan vahyin metin haline getirilişinin ortaya çıkardığı metinle inzal olduğu ortam arasındaki bu kültürel mesafe, Kuran’ı anlamada da daha lafızcı ve tenzihçi bir tutum içerisine girilmesine neden olmuştur. Öte yandan geçmişte geleneksel otoritenin rehberliğinde deneyimlenebilen Kuran’la ilişkinin Mushaf’ın yaygınlaştığı modern süreçlerle beraber herkesin Kuran’la buluşabildiği yeni bir durumun varlığı söz konusudur.

3.3.4. Kuran’a İlişkin Geleneksel Okuma Biçimlerinin Değişimi

Kuran’a dair geleneksel okuma biçimleri olan yüzünden okuma¹⁸² ve hafızlık, Kuran lafzının korunmasında ve geleceğe taşınmasında bugüne kadar önemli roller üstlenmiştir. Günümüzde geliştirilen yeni kayıt cihazları da Kuran’ın lafzının korunma ve aktarılmasında ciddi mesafeler alınmasını sağlamıştır. Bu gelişmeler geleneksel yöntemlerin itibarını büyük ölçüde sarsmış olsa da onlar kendilerine yönelik ilgiden pek bir şey kaybetmiş değildir. Bu yaygın okuma biçimleri Müslümanların aynı inanç etrafında birleşmesi ve maneviyatına katkısı açısından önemli bir rol üstlenmeye devam etmektedir. Bunun yanı sıra modern dönemde bu geleneksel uygulamalar emperyalizmin kutsallara yönelik saldırılarına (eğitimin modernleştirilmesi, dinin devreden çıkarılmasına) karşı direnişin, böylelikle İslami kimliğin ve bilincin gelişmesinin önemli bir sembolü¹⁸³ haline gelmiştir.

¹⁸² Okuyan (2014: 43) yüzünden okuma olarak anlaşılan tilavete “takip etme” anlamı vererek Kuran’ın takip edilmesinin kastedildiğini ifade etmektedir. Öte yandan kıraat daha entelektüel bir okumayı ifade etmektedir. Aynı zamanda kendisi Kuran’ın okunması ile ilgili bir sıralamadan da söz eder: Telaffuz (tilavet), anlama (kıraat), sindire sindire okuma (tertil). Müslümanların günümüzde yüzünden okumayı çoğunlukla esas almalarının Kuran’ın bahsedilen diğer okuma biçimlerini göz ardı ederek Kuran’ın Müslümanlara yönelik şikâyetlerine maruz kalmasına neden olduğunu belirtmektedir

¹⁸³ Yeğenoğlu da geleneksel göstergelerden biri olan “başörtüsü”nün sömürgecilere karşı direnişin somut bir göstergesi haline nasıl dönüştüğüne (kurgulandığına) kitabında yer vermiştir. Böylece “örtü” kimliğe dair kutsal ve geleneksel tüm unsurların taşıyıcısı olarak geçmişte sahip olduğu anlamlardan farklı yeni anlamlar yüklenmiştir (Yeğenoğlu, 2003: 163). Bu anlamda Kuran’ın yeni okuma biçimlerine de geleneğe ilişkin bir gösterge olarak böyle anlamlar yüklenmiş olabileceği söylenebilir.

Geleneksel okuma biçimlerinin İslam toplumlarındaki işlevselliği ve kendisine atfedilen bu soyut anlamlar nihayetinde Arapça¹⁸⁴ üzerinden aktarıldığı için Müslümanlar nezdinde Arapça'nın kutsiyetine dair özel bir ilgi hasıl olmuştur. Kuran İslamı söyleminin katılımcıları Araplar dışındaki toplumların Kuran'ı yüzüne (Arapça) okumak yerine her toplumun Kuran'ı kendi ana dilinde okumasından yana yapıbozucu bir öneride bulunmaktadır. Burada dikkat çekilmesi gereken husus, geçmişte kutsal bir haleye büründürülen lafzın yerini bugün “anlam”ın almış olmasıdır. Bir başka deyişle bu durum Arapça'nın din dili olması nedeniyle sahip olduğu itibarın anadile aktarımı olarak da ifade edilebilir.¹⁸⁵

Nitekim Köksoy, Kuran'ı herkesin kendi dilinde “anlayarak” okunması gerektiğine inandığını dile getirmektedir:

Kuran okumak, anlamak için okunması gereken bir kitaptır. Anlamayan kişinin okumasının -Allah sevap verir mi vermez mi ben karışamam ama- faydası olduğuna inanmıyorum.

Köksoy, kişinin ilahi kelamın tesellisine daha muhtaç olduğu zamanlarda bahusus kabristan gibi yerlerde bile Kuran'ın yalnızca Arapça'sından okumakla iktifa edilmesini eleştirmektedir. Bu durumda ayetlerden istifade etmesi gerekenlerin oradaki ölümlerden ziyade diriler¹⁸⁶ olduğu şeklinde açıklık getirmektedir. Buna göre bireyin anlaması öncelikli olduğundan Kuran, kabir ziyaretinde bile oradaki cemaatin anlayabileceği şekilde Türkçe okunmalıdır. Nitekim Köksoy, ölümlere mahsus bir Kuran okumadan söz edilemeyeceğini belirtmektedir.

Kabir ziyaretinde okunmaz. Kabir ziyareti senin oradan ibret alman içindir. Sen alacaksın tamam. Oraya bir şey vermen için değil, Kuran yaşayanlar için, ölenler için değildir.

Katılımcılar hatim ve hafızlık gibi formları da yine anlamının bilinmesi şartıyla kullanılışlı görmektedir. Bayındır, Kuran'ın sevap beklentisiyle yalnızca lafzının irat edildiği yüzüne okuma konusunda şunları söyler.

¹⁸⁴ Arapça, Acem (Arap olmayan) özellikle çoğunluğunu Türklerin oluşturduğu coğrafyada İslam ile kurulan ilişkinin bir göstergesi olması hasebiyle bu toplumlar için özel bir anlama sahiptir. Nitekim Kuran'ın yüzünden tilavet edilmesinin ibadet sayılmasının da bu kutsallığa katkısının olduğunu düşündürmektedir (“Kuran”, 2002: 388-389).

¹⁸⁵ Din dilindeki bu paradigmatic değişimin (izlenen bu kültür siyasetinin) toplumun modernleşme özellikle ulus devlet modeline angaje olma süreçlerinden bağımsız olarak değerlendirilemeyeceği belirtilmelidir (Baki, 2010: 14). Nitekim benzeri bir değişim Latince'nin yerini alan halk dillerinde de görülmektedir. Bu sembolik değişim yerel diller açısından bir avantajı beraberinde getirirken ana dil statüsüne ulaşamayan diller açısından bu durum kendilerine yönelik bir tehdit olarak karşılanmıştır (Anderson, 2009: 95).

¹⁸⁶ Geleneksel algıda ölümlere okunan Yasin suresinin aslında dirilere indiği iddiasının genellikle kendisine şu ayetten meşruiyet aldığı söylenebilir. “(Bu), diri olanları uyarmak ve kâfirlere de azap sözünün hak olması içindir” (Yasin, 70). Şener (2017: 8), Kitap'la ilişkisi olmayanı en azından insanı, tabiatı okumaya davet ettiğini belirtir.

Hatim Kuran'ı anlamak için baştan sona okuduysan tamam güzel bir şey ama hatimle sevap kazanayım dersin onun da bir anlamı yok –Bu nedenle niyet önemli. Hafızlık, Kuran-ı Kerim'i ezberlemek çok güzel bir şey ama anlamını bilmek şartıyla.

Bununla birlikte günümüzde geleneksel formların modern formlar içinde sunumundan da bahsedilmektedir. TRT'de yayınlanan Kuran yarışması bu anlamda Kuran'ın seyirlik bir gösteriye dönüşümüne çapıcı bir örnektir. Kuran ile ilişkinin resmi ideoloji ve kanalın yayın politikalarından azade olmayan gibi medya dolayımıyla pek çok filtreden geçerek izleyiciye ulaşmaktadır. Öncelikli amacı eğlence olan medyada dinin bu şekilde “sergilenmesi” (nesnelleşmesi) reyting kaygısı taşıyan bu sektörde din de bilgilendirmekten ziyade araçsallaşmaktadır. Bayındır, bu formatın bir aldatıcı olduğunu, asıl yapılması gerekenin Kuran-ı Kerim'in anlamını kavramak olduğuna dikkat çekmektedir.

Kenan Alpay ise İslamcı dönemde olduğu gibi geleneksel okuma biçimlerine karşı olmadığını öncelikle belirterek bu duyarlılığın daha nitelikli bir çerçeveye kavuşması için başta son zamanlarda geleneksel formlarla beraber Kuran'ın anlamını öne çıkarma konusundaki çabasından dolayı Diyanet'in desteğine ihtiyaç olduğuna vurgu yapmaktadır.

- Yüzünden tabii ki okunacak zikir edilecek ama orada kalmayacak. İdrake, sosyal hayata, aile hayatına yansiyacak, her şeyi Diyanet'ten beklememek lazım.

Bahsedildiği gibi geleneksel okuma biçimlerine eskisi kadar yoğun bir ilgi söz konusu değilse de onların kendilerine yüklenen yeni anlamlarıyla beraber Müslüman tahayyülde varlıklarını sürdürdüğü söylenebilir. Öyle ki hafızlığın İslam coğrafyalarında peçe, örtü gibi sömürüye karşı muhafaza edilmesi gereken değerlerden biri haline geldiği görülmektedir. Nitekim geleneksel yöntemin Müslümanlar nezdinde bir direniş unsuru olarak önemine Batılılar da vakıftır. Hatta Kuran etrafında biçimlenen geleneksel eğitime yönelik ciddi itirazlarda¹⁸⁷ bulunmalarının temelinde de bu rahatsızlıklar yatmaktadır. Özellikle de geleneksel anlayışın esas kabul edilen “Kuran hafızlığı” (memorization), oryantalistlerin eleştirilerinin temel hedefi olmuştur. Kuran'ın hafızda somut olarak tecessüm etmiş hali olarak geleneğin önem verdiği hafızlık, modernitenin belli bir mesafeden yaklaştığı bir kurumdur. Bu nedenle modern

¹⁸⁷ Bunun aksine günümüz bireysel eğitiminde çocuk merkezli (child centered) pedagojinin öneminden bahsedilmektedir. Bu eğitimin geleneksel eğitimde uygulama alanı bulmuş olduğu hatırlanmalıdır. Bu eğitim, “değer” e atıf yaparak düzenin devamına katkıda bulunan bir işlev görmektedir. Buna karşılık geleneksel eğitime eleştirilerin yoğunlaştığı konu ise öğrencilerin cezalandırılma yöntemlerine (fiziksel ceza ve disiplin) ilişkindir. Günümüzde bireylerin farklı yolla öğrendiklerinden hareketle onlara alternatif öğrenmeler sunma noktasında (bağımsız çalışmaya (peer tutoring) izin vermesi) hala geleneksel eğitimin işlevsel olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bireyselleştirilmiş eğitimde de bu yöntemden yararlanılmaktadır (Mattson, 2008: 123).

okullara karşılık geleneksel kurumlar geçmişini imleyen nostaljik bir kurgu olmaktan öteye geçememiştir.

Müslümanların geleneksel biçimlere olan hassasiyetinin farkında olan Avrupa kolonizerleri, sömürgeci fantezilerine uygun bir meşruiyet zemini yaratarak Müslüman direncini kırmak için çeşitli anlatılar tasarlamaktadır. Buna göre geleneksel kurumlar oryantalistler tarafından hafızlık “çürümüş” bir öğrenme olarak (rot learning) nitelendirilmiştir. Aynı zamanda geleneksel form ve kurumların entelektüel gelişimi ve yaratıcılığı engellediği iddia edilmekte, hatta bu kurumun çocukların gelişimine uygun olmadığı algısını güçlendirmek adına bu kurumlardaki hocalar, otoriter bir tipoloji içerisinde tasvir edilmektedir¹⁸⁸. Buna karşılık dini, bir inanç konusu olarak ele almak yerine dine bilimsel¹⁸⁹ bir araştırma nesnesi olarak yaklaşması açısından İlahiyat bu geleneksel formlardan ayrılmaktadır. Buna rağmen İlahiyat da çağdışı, dip akıntısı¹⁹⁰ olduğu iddia edilerek resmi söylemin dışında bırakılan geleneksel kurumların yaşadığı meşruiyet kaygılarından kurtulamamaktadır.¹⁹¹

Öte yandan hafızların da modern tekniklere ilişkin başta tereddütlerinin bulunduğu söylenebilir. Örneğin onlar Kuran’ın basılı bir materyal (Mushaf) haline getirilip yaygınlaştırılmasının uzmanı olmayan kişilerin istifadesine sunulması riskinden dolayı geçmişte matbaaya olumsuz bir tavır takınmışlardır. Aynı zamanda bu endişe, Kuran’ın Mushaf şekline geldiği bu teknik anlamdaki değişimin verili olan geleneksel yapı ve ilişki biçimlerinde yaratacağı değişimlerden ileri gelmektedir. Nitekim geleneksel yöntemin Kuran ile kurduğu samimi, doğal, aracısız ilişkinin sağladığı sağlığı baskı araçlarının (makinenin)¹⁹² veremeyeceği düşünülmektedir.¹⁹³

¹⁸⁸ Geleneksel eğitime ilişkin bu tipolojinin toplumsal bir ürün olarak filmlere de yansımış olduğu görülmektedir (Menekşe, 2005: 1-24).

¹⁸⁹ Tarihsel süreçte bilimin dinden özgürleşerek kendini inşa etmesi nedeniyle dinin bilimsel olarak incelenmesi çeşitli açılardan meşruiyet krizine neden olmakta, bu ise İlahiyat’ın ürettiği bilginin neliğini tartışmalı hale getirmektedir (Düzgün, 2008: 8).

¹⁹⁰ Toker, Müslümanın Kuran ile kurduğu farklı bir ilişki biçimi olarak hafızlığın sosyolojik açıdan ele alınmadığını fark etmesiyle hafız öğrencilerle yaptığı nitel araştırma sonucunda Hafızlık& Anlam, Deneyim adlı kitabın ortaya çıktığını belirtir. Burada elde edilen dikkat çekici bulgu, hafızlığın yoğun ve disiplinli bir eğitim olmasından dolayı kişiyi dışarıda akıp giden hayata geçici şekilde yabancılaştırması ve kişiye yaşının üstünde bir sorumluluk yüklemesidir (Toker, 2016: 103-106). Hafızlığın modern dünyanın cazibesi karşısında devam ettirilmesinin güçlüklerinden bahseden Toker, hafızlığın modern dönemde kurumsal meşruiyetini kaybetmesiyle rasyonel temelli İlahiyat açısından da hafızlığın “değersizleştiren bir toplumsallık” olarak görgül dünyada varlığını sürdürmeye çalıştığını belirtir (s. 170-171).

¹⁹¹ Çocuğun Kuran ile adeta tek bir beden(embodiy) olduğu hafızlık eğitimi gibi geleneksel kurumların işleyişinin büyük ölçüde yerlerini İlahiyat gibi modern eğitimin verildiği kurumlara bırakmasıyla Müslümanların geleneksel örüntüye dair algı ve ilişki biçimlerinde önemli değişimler söz konusu olmuştur (Mattson, 2008: 125).

¹⁹² Köksoy, matbaanın Osmanlı’ya gecikmeli gelişimin nedeni olarak geçmişte alim gibi ayrıcalıklı kişilerin ulaşabildiği metne Kuran’ın basılı hale getirilmesiyle Kuran’la ilişki düzeyi sınırlı olan kişilerin de erişimine olanak tanınmasının toplumsal ilişki biçimlerinde yaratacağı muhtemel değişime

Görüldüğü gibi geçmişte Kuran ile ilişki daha çok kıraat ve güzel ezber okumaya dayalı, alim gibi bir otorite tarafından belli yeterliliklere sahip öğrencilere yüz yüze bir ilişki içerisinde malumatın aktarılmasıyla gerçekleşmekteydi. 19. yy'da ise Kahire, İstanbul, Şam ve Beyrut gibi yerlerde kamu ve özel matbaaların kurulmasıyla Müslüman toplumların Mushaf'a erişebilirliğinde ciddi artış meydana gelmiştir. 20. yy'da Kuran'ın ses ve görüntülü şekilde kaydedilmesi gelişmelerle Kuran'ın lafzi açıdan korunması ve aktarımının kolaylaşması, Kuran'la önceden kurulan sınırlı fakat derinlikli ilişkinin dışında sıradan insanın da bireysel olarak Kuran okuyarak Kuran'la iletişim kurması mümkün olabilmektedir.

Günümüzde Kuran'ın bu şekilde kayıt altına alınıp dağıtımında Mısır etkili olduğundan dinin diğer ülkelere aktarımı da bu kanalın ideolojisi doğrultusunda gerçekleşmektedir. Bu durum, modern dönemlere siyasi anlamda üstünlüğünün beraberinde dini alanı domine eden Osmanlı iken Batı karşısında yenilmesi sonucunda Ezher'in Sünni ortodoksinin yeni varisi olarak sahneye çıktığı görülmektedir.¹⁹⁴ Bunun dışında 1985'ten itibaren Kuran çeşitli dillere çevrilerek Araplar dışındaki Müslümanların da istifadesine sunulduğu ciddi bir çabadan da söz etmek gerekir. Diğer taraftan teknoloji kutsal zaman ve mekan algısı (hac) ve bunun deneyimlenme biçimlerinde ciddi değişimler yarattığından söz edilebilir. Yeni teknolojilerin Kuran'ın erişilebilir ve korunabilir olmasında sağladığı avantaj kutsallar ile etkileşimi daha kolay ve pratik kılarken bunların nesnelleşmesi, sıradanlaşması (haccın izlenebilirliği) gibi bir riski de beraberinde getirmiştir.

3.4. GELENEĞE YÖNELİK ELEŞTİRİ: GELENEĞİN “AYIKLANMASI”

Kuran İslamı'nın gelenek ile kurduğu ilişkinin geçmişten farklı olduğu görülmektedir. Nitekim katılımcıların çoğu geleneğin içerisinde vahye karşıt unsurlar

hazırlıklı olunmamasını göstermektedir. Bir başka deyişle bu tutum, kutsallık atfedilen geleneksel ilişki biçimlerinin ve alimlik otoritesinin sağladığı itibarın dönüşmesinden duyulan endişenin tezahürü olarak da değerlendirilebilir.

¹⁹³ Nitekim teknolojik gelişmelerin tepkiyle karşılanmasının sebebinin yeniliğe duyulan nefret değil, o yeniliğin toplumsal yapı ve ilişkileri dönüştürecek olmasına karşı duyulan endişeden kaynaklandığını söylemek daha yerinde olur. Örneğin televizyonun Türkiye'ye gelişinde de “şeytan icadı” gibi nitelendirmelerle benzer reflekslerin gösterildiği hatırlanmalıdır. Bu durum bilinmeyen, yeni nesnenin müphemliği karşısında verili olan ilişki biçimlerinin değişeceği ve bu değişimden birtakım zararlar görüleceğine yönelik bir endişeden kaynaklanmaktadır (Mattson, 2008: 126). Mattson “The Story of the Quran, its History and Place in Muslim Life” adlı kitabında Osmanlı'da matbaaya yönelik benzer bir dirençten söz etmektedir. Kuran'ın matbaayla basılı hale getirilmesiyle Kuran'la geçmişten farklı olarak dolayımlanan bir ilişkinin kurulması, Müslümanlar tarafından hoşnutsuzlukla karşılandığı ve “huşu vermediği” ifade edilmektedir.

¹⁹⁴ Bu değişim günümüzde Sünni otoritenin merkezi konumuna gelen Mısır ve Suudi Arabistan'a diğer ülkelerden eğitim almak için gelen insanların tercihlerinden de anlaşılabilir (Mattson, 2008: 129).

olduğunu ileri sürmektedirler. Fakat bu eleştirilerinin geleneği tamamen yok saydıkları izlenimine neden olacağından da endişe duymaktadırlar. Bu anlamda söylemin geleneğe yönelik bakışına ilişkin ileri sürülen çeşitli iddiaların gerçekliği ne oranda yansıttığının tetkikine ihtiyaç vardır.

Süleyman Köksoy, geleneğe ilişkin görüşünü 1980’lerde yaygın bir kullanıma sahip olan Kuran’daki “atalar dini” şeklindeki kavramsallaştırmadan hareketle şöyle ifade etmektedir.

Geleneği tabii ki eleştiriyoruz eleştirmek zorundayız. Allah ne diyor “atalarınız” yanlış yolda ise. Diyorlar ki “biz böyle bulduk” Allah da diyor ki “ya bu insanlar yanlış yolda iseler”.

Mengüşoğlu ise dinle gelenek arasındaki farklılığı dinin referansı itibarıyla Allah’a dayanırken geleneğin meşruiyetini kültürden almasıyla açıklar.

Sualin kastı olan “gelenek” besbelli günümüzde yanlış adlandırılan gelenektir. Buna “atalar dini” demek daha doğrudur. Bu tür olguların kaynağı ilahi değil, beşeridir. Öyleyse neresinden tutarsanız tutunuz orada vahim yanlışlara rastlarsınız. Mesela müminlerin bütün meşru davranışları Allah’a kulluk bilinciyle yerine getirildiğinde ibadet adını alır. Ancak sözü edilen anlamda gelenek, adetlerden mürekkep bir yaşama modelidir. Öteden beri süregelen alışkanlıkların bireysel ve toplumsal olanları, bütün töreler, görenekler, kültür ve folklor, yaşandığı zannedilen dinin içerisine boca edilerek tamamen heterodoks yani karma bir inanç manzumesi ortaya konulmuştur. Hak ile batıl birbirine karışmıştır o modelde. Oysa İslami anlayışta fıkhi içtihatlar da beşeri olmaları bakımından mezhep olarak kemikleşmeler bile dine dâhil edilemez, din sayılamaz. Çünkü din ancak ilahi referanslı olandır.

Mengüşoğlu’nun bu ayrımı, 1980’lerde etkili olmuş olan dinin siyasetifade eden “Tanrı ve beşer otoritesi”ne yönelik talebini şeklindeki kavramsallaştırmayı hatırlatmaktadır. Bu anlamda neyin meşru neyin gayri meşru olduğunun sınırını belirleyecek olan Kuran’dır. Bu nedenle geleneğin vahye dayanmayan taraflarının tespit edilmesinde Hüseyin Bülbül, hadis gibi geleneksel kaynakları Kuran’a arz etmek gerektiğini¹⁹⁵, sonucun Kuran’a uygun olması halinde gelenekten istifade edilebileceğini¹⁹⁶ belirtmektedir.

Geleneği iki parçadan oluşan bir eklenti olarak görüyoruz; bir “gelen” bir de her toplumun, dönemin, anlayışın ona katmış olduğu “ek”. Bunların her ikisini de - hadis literatüründe uyguladığımız tekniği uygulayarak- Kuran anlayışına arz edip,

¹⁹⁵ “Hadislerde de ölçü budur: Kuran’a uygun olanlar doğrudur ve Hz. Peygambere aittirler; aykırı olanlar ise yanlıştır ve uydurmadırlar; çünkü Hz. Peygamber din adına Allah’ın kitabına aykırı şeyler söylemez. Kuran, dini söylemlerde adeta bir DNA laboratuvarı gibidir. Ortaya çıkan görüşler veya ileri sürülen kanaatler Kuran süzgecinden geçirilmeli, geçerliliklerini Kuran referansına dayandırılmalıdırlar. Buradan onay almayan görüşlerin din adına doğru oldukları sadece kuru bir iddiadan ibaret kalır. Eğer bir iddia sahibi görüşünü Kuran’a dayandırmaya yanaşmıyor, ondan onay almak için Kuran aynasına vurulmasına rıza göstermiyorsa görüşün itibar görememesi gerekir. Furkan’dan yola çıkarak farkın Kuran ile belirleneceğini belirtmektedir (Okuyan, 2014: 31).

¹⁹⁶ Buna rağmen Bülbül (2009: 261), bu kaynaklardan istifade edilmesinin, onları hiçbir zaman dini kaynak statüsüne yükseltmeyeceğini belirtmeden edememektedir.

uygun olanını alıp istifade ederiz, uymayanını da bırakırız. Tasavvufa gelince onu da bu geleneğin bir parçası olarak görüyoruz, akidesi ve anlayışı ile İslam'dan ayrı bir din olarak değerlendirmiyoruz. Kur'an'a uymayan tüm anlayış ve yaşayışların İslam'dan olmadığına inanıyoruz ve onları kabul edilebilir bulmuyoruz.

Fakat burada “gelenekten istifade etmekle” kastın ne olduğu konusundaki belirsizlik varlığını sürdürmektedir. Katılımcıların kullandıkları bu muğlak, metodolojiden uzak ifadelerin, geleneğe ilişkin “ayıklama” ifadesinin çağrıştırdığı olumsuz anlamın etkisini azaltmaya yönelik bir telafi mekanizması olarak işlev gördüğü söylenebilir.

Nitekim Soyalan'ın görüşünde de gelenek tümüyle olumsuz atıflarla yüklü değildir. Soyalan, bireyin kendisini gelenekten bağımsız düşünemeyeceğini ifade etmekle birlikte geleneğin içerisindeki olumlu/ olumsuz yönlerin tespit edilmesi gerekliliğini vurgulamakta, buradan hareketle özgün, yeni bir gelenek oluşturulabileceğine işaret etmektedir.

(Geleneğin) olumlu, olumsuz tarafları var. Geleneksel düşünceyi tümüyle reddetmek, tümüyle kabullenmek farklı bir şey. Zaten geleneğiniz yoksa siz de olmazdınız. Ben kendimi o geleneğin bir parçası olarak görüyorum, kendimi ondan bağımsız görmüyorum. O gelenekle büyüdüm, o benim kültürüm ama kabul ettiklerim var, etmediklerim var. Tasnif ediyorum, yüzleşiyorum. Tarihteki pek çok kişi de böyle yapmış. Ayrıca Fazlurrahman'ın dediği gibi insanlar her durumda kendi geleneklerini yeniden inşa etmek zorundadır. Bir geleneği alıyoruz. Zaten tümüyle yaşayamayız, aynı şekilde. Geçmişten aldığımız şeyi bugünle buluşturarak yeni bir gelenek inşa ediyoruz. İşte Müslümanların en temel sıkıntısı bunu yapamamaları... Biz geleneği reddederek bugünü kuramayız, o zaman sadece bugüne teslim olmuş oluruz, köksüz bir ağaç gibi oluruz. Hatta ben şöyle söylüyorum bu kitapta bununla ilgili tartışmalar var. İlk defa bir sözü söylüyorsam ben yalancıyım özellikle Kuran'la ilgili, diğer metinlerle ilgili. Mutlaka benden önce birileri bir şey söylemiştir. Ben şunu yapıyorum. Ben günümüze göre uyarlıyorum, günümüzün diline.

Eliaçık ise Kuran'ın nesilden nesile aktarılıp bugüne taşınmasında önemli bir fonksiyon üstlenmesi açısından geleneğe bir değer atfetmektedir:

Zaten sen geleneği atamazsın ki geleneği attın da içerisindeki bir adamı dahi atamazsın. “Gelen” bir şey üzerinden yeni bir şey söylemek onu geliştirir, nereye atacaksın, nasıl atacaksın bu birikimi? Kuran'ı getiren de zaten gelenek değil midir?

Köksoy da Kuran dışındaki doğrulara da bazı konularda başvurulabileceğini belirtmektedir.

Her şeyi arz edeceksin, aklına, Kuran'a, Peygamber'e kim doğru söylemişse ona atıfta bulunabiliriz. Kim doğruyu hakikati yakalamışsa onu baz alırsın, gıcınmayacağız bundan. Sorgulamak ama her şeyin başı sorgulamak. Sorgulamak için de ne yapacaksın? Okumadan akletmeden, düşünmeden, gayret etmeden sorgulayamazsın elbette ya soru soramazsın soru. Yoksa dağarcığında bir şey okumamışsan akletmemiş, fikretmemişsen sorgulayamazsın. Geleneği olduğu gibi kabul edersen, oturursun yerinde, ondan da bir şey çıkmaz.

Öte yandan geçmişte gelenek Kuran'daki cahiliye kavramsallaştırmasından hareketle olumsuz bir atfa konu olsa da son zamanlarda geleneğin “sorgulanması” gerektiğine ilişkin daha ılımlı bir yaklaşımın izlendiği görülmektedir. Nitekim Köksoy da şu sözleriyle bunu ifade etmektedir¹⁹⁷

Sorgulamak birikimi silip atmak değildir, sorgulayacağız yeniden yorumlayacağız. Sorgulamadan olur mu? Ayıklamak değil fakat “sorgulamak”. Sorgulamak kadar güzel bir şey var mı? O zaman doğruyu yanlış, hakikati nasıl bulacağız, nasıl geliştireceğiz?

Bu anlamda gelenekle ilgili eleştirilerinin onu yok saymaları anlamına gelmediğini dile getiren Köksoy dışında başka katılımcılar da vardır. Bu konuda Tuncer Namlı geleneğin güzel örnekliklerinin geleceğe aktarılmasından yanadır. Fakat kendisi “gelenek” adı altında tarihsel ve zamanla kayıtlı uygulamaların günümüze olduğu gibi taşınarak kutsanmasını eleştirmektedir.

Doğal kurumlar varsa alırım, yani nereden olursa alırım. “Medine”den de alırım Amerika’ dan da olsa alırım, doğruysa eğer; yanlışsa hiç bir yerden almam. Şimdi oturuyorlar işte Hz. Ömer kumun üstünde uyuyordu. Ne yapalım şimdi hepimiz kuma mı serilelim? (!) Ama o günün hayat şartları oydu, onu gerektiriyordu, değil mi? Ama ben şimdi ütüm bozulur diye gidip taşın üstüne oturamıyorum. Ben farklı bir dünyada yaşıyorum velhasıl.

Katılımcıların geleneğe yönelik sorgulamalarının yoğunlaştığı tema ise gündelik hayatta etkili bir kurum olan mezheplerdir. Nitekim Hüseyin Bülbül Peygamber’in ölümünden sonra ortaya çıkan ihtilafların zamanla kurumsallaşmasıyla meydana gelen mezheplerin uygulamalarına ilişkin olarak onların ait olduğu dönemle kayıtlı olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle mezheplerin görüşlerinin imani ve itikadi açıdan kesin delil kabul edilemeyeceğini (zannı) ileri sürmektedir. Diğer taraftan kendisi ameli konularda bu uygulamaların takip edilebileceğini fakat bunların din gibi değerlendirilmemesi gerektiği hususunun altını çizmektedir. Dinin kurumsallaşmasına neden olan faktörlere değinen Bülbül, farklı yorumların zamanla itikat haline gelerek verili düzenin meşruiyetinin korunmasına katkıda bulunan bir “taklitçiliğe” dönüştüğünü belirtmektedir. Bu durumun yeni yorumlara engel olması nedeniyle buradan çıkış konusunda ise net bir metodoloji önerisinde bulunmaksızın doğrudan Kuran hükümlerinin uygulanmasından yana selefi (ilk Müslümanlar) bir üslubu benimsemektedir.

İnanç konularında herhangi bir mezhebin olmasını doğru bulmuyoruz. Çünkü farklı görüşler bir konuda açık ve anlaşılır bir delil olmayışından kaynaklanır. İtikadi konular ise yeterince açık ve zannilikten uzaktır. Onun için bu konuda

¹⁹⁷ Geleneğin sorgulanması konusunda katılımcıların her birinin farklı kaynaklara atıfta bulunduğu görülür. Sorgulama ise akıl, Kuran, Peygamber gibi çeşitli referanslara başvurularak gerçekleştirilecektir. (Bardakoğlu, 2010: 147- 148).

içtihat, yani farklı görüşlerin olmaması gerekir. Ameli konulardaki görüş ayrılıklarının olabileceğini kabul etmekle birlikte, bugünkü gibi görüş ayrılıklarının “din gibi” görülerek çatışma konusu yapılmasını İslam’a uygun ve doğru bulmuyoruz. Müslümanların bu noktaya gelmesine sebep olan dinlerinden uzak ve habersiz yaşamaları, kuru bir taklitçiliğin din haline getirilmesidir. Konu çok uzun ancak bu duruma gelişin esas nedeni, devletlerin dine müdahale ederek kendi varlıklarını meşrulaştırma gayretlerinin sonucunda olduğuna inanıyorum. Şu an statükonun din üzerinden varlığını meşrulaştırma çabaları ne ise her dönem yapılanlar da bundan farklı değildir. Kısaca bir Müslüman Kitabında emredileni yapar, yasak edilenden de uzak durursa, hiçbir mezhebe ihtiyaç duymadan ilk günkü Müslümanlar gibi Müslüman olarak yaşar ve ölür. Gerisi laf-ü güzaf...

Mengüşoğlu ise geleneğin ortaya koyduğu bir kavramsallaştırma olarak mezhebi yapıbozumuna uğratarak sözlük anlamından hareketle yeni bir inşada bulunmaktadır. Bu açıdan kendisi mezhebin sözlük anlamı olan “gidilen yol” dan hareketle herkesin kendine özgü bir mezhebinin olabileceği çıkarımında bulunmuştur. Fakat mezheplerin yalnız kendisini meşru kabul ettiği (hak), diğerlerini ise meşruiyet tanımadığı bir yol benimsediği görülmektedir. Bu anlamda kendisi geleneğin oluşturduğu kavramsallaştırmaları eleştirmesine rağmen geleneğin inananlar üzerinde inkar edilemez bir meşruiyete sahip olmasının kendisinin de buradan onay almaya çalışmasında etkili olduğu söylenebilir. Buna göre Mengüşoğlu’nun mezhep kavramına ait gerçekliği reddetmek yerine onu kendine özgü şekle dönüştürmeyi çalıştığı söylenebilir.

Bunun yanı sıra Mengüşoğlu’nun bu kavrama Kuran’dan karşılıklar bulmaya da çalıştığı görülmektedir. Kendisi Kuran’da Allah’a yönelmiş bir topluluğa karşılık olarak kullanılan Hizbullah’ın (Allah’ın grubu) mezhebe karşılık kullanabileceğini belirtmektedir. Yine kendisi geleneksel bir kurum olarak “tarikatı” da Kuran’daki “sırat-ı müstakim” ile ilişkilendirerek mezhebi olumsuzlanan çerçevesinden çıkararak sorun teşkil etmeyecek bir şekle çevirmektedir. Görüldüğü gibi anlamı ve kurgulanışı itibarıyla geleneksel bu kavramlar genel çerçeveden ayrılığı ve çeşitliliği ifade etmesine rağmen kendi gerçekliğinden farklı olarak Tanrı’nın birlikteliğini ifade edecek yeni bir inşaya tabi tutulmaktadır. Ayrıca dikkat çeken bir başka husus da mezhep ve tarikatların kaynaklık açısından tartışılmaya açılması ve bu kavramlara Kuran’dan referanslar gösterilerek meşrulaştırılması yoluyla muhtemel itirazların önüne geçme düşüncesidir. Bu durum bu kalıpların toplumsal gerçeklikte inkar edilemez bir meşruiyete sahip olduğunu kendilerinin de itiraf etmek durumunda kaldığını göstermektedir.

Mezheplerin, meşreplerin, adetlerin, törelerin din sanıldığı vasatlarda kavramlar da yerlerinden kaydırılmıştır. Söz gelimi hiç kimse mezhepsiz değildir. Çünkü mezhep özel gidişatın adıdır ve her insanın özel bir gidişatı yani bir mezhebi vardır. Oysa bugün sualin tanımındaki gelenekçiler birilerini mezhepsiz olarak karalamaya çalışırken aslında cehaletlerini sergilemektedirler. Söz gelimi klasik ilmihallerin “Dört Mezhep Haktır” gibi tanımlamaları, yaklaşımları ne kadar ilmidir? Kuran’a bakmak isteyenler orada “Hizbullah” ve “Hizbü’ş-şeyatin”ı

görecektir. Demek ki biz müminler “Allah’ın mezhebindeniz”. İşte size doğru ve Kurani bir tanımlama. İsterseniz “tarikât” kavramına bakınız. Fatiha Suresi’nde müminlerin hangi tarikata mensup bulundukları açık değil midir? Bizim tarikâtın adı “sıratı müstakimdir”.

Namlı ise bir diğer geleneksel kavram olan icmaya değinir. Alimlerin büyük çoğunluğunun üzerinde ittifak ettiği yorumlar olarak bilinen “icma”ya ilişkin olarak Namlı, icmanın tüm uzmanların görüşü gibi yansıtılarak sorgulanamaz kılındığını iddia etmiştir. Kendisi icmayı Kuran’daki “ortak akıl, örf, maruf” gibi insanlığın üzerinde uzlaştığı evrensel gerçeklerle ilişkilendirerek yeni bir inşa ortaya koymaktadır.

Ama icmayı daralttılar. Üç beş tane âlimin görüşüne indirgediler. Ben ona indirgemiyorum. Ortak akıl, makul, örf, maruf Kuran’ın söyledikleri. Geleneğin içerisinde de maruf ve münker vardır, her yerde var bu. Tarihte de vardı, şimdi de var. Gelecekte de olacak, her yerde marufa eyvallah, münkere de başka türlü bye bye yaparız.

Eliaçık ise geleneğe ilişkin bir tasnif girişiminde bulunur ve günümüze kadar varlığını sürdüren belli başlı iki geleneğe söz eder: Ehli Hadis ve Ehli Kuran.

Evet, orda var. Ehli Kuran ekolü var, Hindistan’da. Bir de Ehli hadis ekolü var; ikisi karşı karşıya geliyor orda. Böyle bir ayırım var. Fazlurrahman, Seyyid Ahmet Han, bunlar Ehli Kuran ekolünün temsilcileri.

Mustafa Öztürk ise geleneği insani bir inşa olarak ele alarak onun kendi sosyolojik şartlarının bir ürünü olduğuna değinmektedir. Dolayısıyla kendisi günümüzün kendi sosyolojisi içinde ortaya çıkan problemlere geçmişteki arayışlardan hareketle çözüm arama konusundaki ısrarın anlamlı olmadığını ileri sürmektedir.

Geleneğe eleştirim var. Bakın ben geleneği eleştiririm, gelenek ile aidiyet bağımlı koparmam. Ama geleneği de bir kutsal metin gibi kutsamam. Gelenek insan marifeti ile üretilen bir şeydir. İnsanoğlunun tarihin farklı evrelerinde yaşadığı sorunlara cevap bulma arayışlarının toplamına gelenek denir. Bu gelenek bundan 600 sene önceki sosyoloji içerisinde bir soruna parmak basmak maksadıyla üretilmiş bir izah tarzı olarak bugün eğer benim önüme işe yarayıp yaramadığı konusunda herhangi bir hesap kitap yapılmadan “İşte bizim ulema böyle dedi” diyerek önüme Kuran ayeti gibi konduğunda ben o geleneği pekala da kritik ederim; önyargı ile etmem. Bu geleneğin ürettiği bu görüşün, içtihadın bugünkü gerçeklikte karşılığı yoktur dedim. Yani çünkü insan üründür. Herkes yaşadığı dünyanın çocuğudur. Doğru mu? Bundan 60 sene önceki insan senin sorunlarınla uğraşmıyor (değil mi?) Bugünün sorunları başka senin bugün sorunların başka değil mi?

Öte yandan modernitenin geleneksel kurum ve metodolojilere yönelik yıkıcı etkisi kaynaklarla sınırlı kalmayıp geleneksel teşri anlayışının da sorgulanmasına neden olmuştur. Nitekim Köksoy geleneksel dini kaynak sınıflandırmasının bugün geçerliliğini yitirdiğini şu sözlerle ileri sürmektedir.

Biz şimdi diyoruz ki Edille-i Şer’iye 4’tür: Kur’an, sünnet, icma-i ümmet, kıyas-ı fukaha. Ama biz nerden başlıyoruz? İcma, kıyas... Sünnette Kuran’da böyle bir şey var mı? (gülerek) Bak baştan başlamıyoruz. Kuran, sünnet ya. Kuran olmadan Sünnet’i nasıl anlayacaksın? Peygamber’i nasıl anlayacaksın? Kur’an’da

bulamazsan sünnete müracaat etmelisin değil mi? Kuran'ı anlamadan Peygamber'i nasıl anlayacaksın? Çünkü Peygamber Kuran'dan kaynaklanıyor, her şey Kuran'a bağlı, O'nun gölgesinde ürettiği yaptığı her şey, Kuran'dan aldığıyladır, onları kullanarak içtihatlarıyladır. Başka türlü olmaz.

Görüldüğü gibi Köksoy, Kuran ve sünnet ile başlayan teşri sıralamasına rağmen geleneğin doğrudan icma ve kıyası öncelediğini belirterek bu durumun içtihadın önünde önemli bir engel oluşturduğunu ileri sürmektedir. Aslında Kuran ve sünnette doğrudan karşılığı bulunamayan yeni sorunlar karşısında icma ve kıyas bir gereksinim olarak ortaya çıkmıştır. Fakat Köksoy'un yalnız Kuran ve sünneti referans aldığı için sonradan birtakım gereklilikler sonucu teşriye dahil edilmiş olan icma ve kıyası yok sayarak doğrudan Kuran ve sünnetle buluşma çabasının bir bakıma anakronizme neden olduğu söylenebilir. Bayındır ise her alimin üzerinde uzlaştığı iddia edilen icmanın İslam dünyasında ciddi bir meşruiyete sahip olmasına rağmen sahabenin her zaman doğrudan birleşmediğini ileri sürerek bunu tartışmaya açmaktadır. Bu durum Peygamber'in Bedir savaşında sahabelere düşmanı tamamen etkisiz hale getirinceye kadar yerlerinden ayrılmamaları konusunda yaptığı uyarılara rağmen sahabelerin ganimet ve esirlerle ilgili anlaşmazlığa düşerek Peygamber'e aykırı davrandıklarını örneklendirilmektedir.

Elik ise sünnete odaklanarak Peygamber ile ilişkinin sünnet üzerinden algılanmasına yönelik itirazlarını¹⁹⁸ dile getirmektedir. Kendisi Peygamber denildiğinde akla Kuran'ın gelmesi gerektiğini fakat geleneğin Kuran ile aralarındaki bağı kesintiye uğratarak yerine hadisi ikame ettiğini belirtir. Bu nedenle Peygamber'in geleneksel algıda ilişkilendirilmiş olduğu hadis¹⁹⁹ yerine Kuran'la irtibatlandırılması gerektiği vurgulanır. Bu nedenle söylem; Kuran, hadis, sünnetin kaynaklık açısından aralarında ontolojik farklılıklara göre yeniden düzenlendiği bir kavramsallaştırma önerisinde bulunmaktadır. Bu anlamda Elik'e göre hadisler kaynaklık açısından muteber bir değere sahip değildir. Kuran bu konuda tek otoritedir.

Buna karşılık sünnete ilişkin daha özgül bir dikkatin varlığından da söz etmek gerekir. Geleneksel algıda Kuran'dan tamamen bağımsız ayrı bir teşri kaynağı olarak sunulan sünnetin günümüzde Peygamber'in Kuran dışında vahiy ortaya koyduğu gerekçesiyle eleştiriye tabi tutulmaktadır. Fakat kaynakların Kuran'a göe hiyerarşik

¹⁹⁸ Aksine sünnetin Kuran'dan önce geldiği algısı tarihsel yorumu önemseyenler arasında daha çok öne çıkmaktadır (Görmez, 2014: 257-258).

¹⁹⁹ Geleneksel algıda Kuran ve sünnetin müstakil iki kaynak olarak ele alan teşriye dayanak olarak şu ayetler referans olarak gösterilmektedir: Allah ve Resul'üne itaat: Ali İmran, 3; Enfal, 1; Şuara, 108-110; Tevbe, 83. İtaatsizliğin sonuçları: Enfal, 13; Şuara, 110; 131; 144; 179; Ahzab, 31; 66; Muhammed, 33; Haşr, 4. Fey, ganimetlerin paylaşımı ile ilgili ayet peygamberin verdiği emirlere kayıtsız itaatin ifade edildiği şekle dönüşmüştür. Peygamber size ne getirdiyse alın Haşr, 7; Peygamber hüküm verdiğinde Müslümanların buna itiraz hakları yoktur: Ahzab, 36; kişisel görüş ve tercihlerinin Peygamberin buyruklarının önüne geçmemelidir: Hucurat, 2.

şekilde gösterildiği teşri sınıflamasına bilindiği kadarıyla modern dönemde olduğu gibi Kuran’la rekabet ettiğine dair meydan okuyucu bir itiraz gelmemiştir. Müslümanların uzun zaman sonra yeniden deneyimlemek zorunda kaldığı diğerlerinden (Moğol vb.) daha yıkıcı etkili olan moderniteden kaynaklanan kriz²⁰⁰ sonrası yaşadığı bu aşağılık kompleksi, kendilerini referans kaynaklarını yeniden gözden geçirmeleri durumunda bırakmıştır.

Bunun sonucunda söylem kaynakların otantikliğine vurgu yaparak Peygamber’in sünnet ve uygulamalarının mutlaka Kuran’dan referans alması gerektiği uyarısı dikkat çekmektedir. Böylece sünnetin Kuran ile ilişkili şekilde düşünüldüğü söylenebilir. Buna ilişkin olarak:

Bu iki unsur esasında birbirine paralel iki kaynak değildir. Zira sonradan “sünnet” adı verilen Hz. Muhammed’in pratik örnekliği onun Kuran’dan öğrendikleridir. Bu açıdan “sünnet” Kuran’ın ortağı değil, Kuran’ın uygulamasıdır²⁰¹. Dolayısıyla Kuran, dinin tartışmasız tek kaynağıdır (İslamoğlu, 2014: 25).

Tuncer Namlı da sünnetin Kuran’la çelişmemesi gerektiğini²⁰² belirtmektedir.

Sünneti de böyle anlıyorum. Yani Allah Resulü bu Kitaba aykırı bir şey söylemez. Ebu Hanife’nin görüşü de budur. Kuran’a aykırı bir düşünceyi bana getiren olursa Ebu Hanife’nin söylediğini söylerim: Benim Peygamberim Kuran’a aykırı bir söz söylemez kardeşim, geçer giderim.

Namlı’nın aksine sünnete başvurma konusunda daha net bir yaklaşımı olduğu görülen Bayındır, Kuran’ın yorumlanmasında herhangi bir geleneğe ihtiyaç duymadığını belirterek Peygamber döneminde olduğu gibi Kuran’ı doğrudan

²⁰⁰ Diğerlerinden daha farklı ve sarsıcı olmakla birlikte modernite İslam dünyasının tarihte maruz kaldığı ilk kaos değildir. Nitekim tarihsel süreçte Haçlı ve yakın geçmişte Moğol saldırısına uğrayan İslam dünyasının epistemisi büyük ölçüde sarsılmış, fakat İslam’ın o gün ekonomik ve siyasi açıdan sahip olduğu üstünlük nedeniyle bu kriz bugüne nazaran daha kolay atlatılmıştır (Shayegan, 2018: 44). Fakat son iki asırdır yaşanan bu krizin, İslam’ın kendi tarihsel gerçekliğinden kaynaklanmadığı için diğerlerinden daha ağır ve kalıcı bir “yaralı bilinç”e neden olduğu söylenebilir (Shayegan, 2018: 65)

²⁰¹ Sünnetin Kuran’ın açıklayıcısı olduğuna kanıt olarak gösterilen ahkama ilişkin hususa şunlar örnek verilebilir: “Neslin zina gibi haram yoldan çoğalmaktan korunması, çoğalmanın meşru nikah ile olması ki buna boşanma, anlaşarak ayrılma ve benzeri hükümler de dâhildir, gıdaların saralı öldürücü ve ya ifsat edici olmamasının şart koşulması suretiyle sağlığın korunması ve bu hususların uygulanabilmesi için gerekli olan boğazlama, avlanma ile ilgili hükümler had ve kıyas cezalarının meşru kılınması ve bunlarla ilgili hükümlerdir. Şatibi bu hükümlere ait açıklamaların aslının Kuran’da olduğu, hadisin burada tamamlayıcı bir unsur olarak yer aldığını belirtmiştir (Şatibi, Muvafakat, IV. 409-410’dan aktaran M. Öztürk, 2014b: 72). Bununla birlikte sünnete tarihsel bir veri olarak daha olumlu bir yaklaşımdan söz edilebilir. Buna göre sünnetin anlaşılması için tümel ilkelerin Kuran’a arz edilmesi gerekir. Nitekim Öztürk günümüzde yorum yapabilmek için gerekli tümel ilkelerin elde edilmesinde sünnetin üstlendiği role ilişkin şu açıklamalarda bulunur:

“Kuran’ı anlama ve yorumlama faaliyetinde esas olan hitaptaki asıl mana ve maksadı ortaya koymaktır. Bu yüzden Kuran’ın muhataplarına iletmek istediği evrensel ölçekli mesajların perdelenmemesi için lafızdan hareketle anlamı ortaya koymak gerekir. Lafzın doğru şekilde anlaşılmasında ilgili ayetin indiği tarihi veriye başvurmak gereklidir” (M. Öztürk, 2000: 94).

²⁰² Gelenekte sünnetin Kuran’dan ayrı “müstakil bir kaynak” olduğu üzerinde yaygın bir görüş birliği varken Şatibi gibi sınırlı bir kesim ise Kuran ve sünnet “bütünlüğü” üzerinde durarak sünnetin Kuran’a aykırı hüküm getiremeyeceği, dolayısıyla sünnetin Kuran’dan ayrı düşünülmemeyeceği görüşünü savunmaktadır (Keleş, 2014: 208-209).

yorumlayabilen yalnızca “uzman” kişilerden oluşan bir topluluğun yorumlaması gerektiğini ifade etmektedir. Bayındır, Kuran’ın yorumlanması açısından sahip olduğu evrenselci görüş çerçevesinde Kuran’ı zaman ve mekan sınırlamalarından soyutlanmış bir boşlukta tüm zamanlara hitap edecek şekilde algıladığı için Kuran’ı tarih, gelenek gibi insani inşalarla açıklamamakta, Kuran’ı sadece Kuran’la tefsir etmeyi, Kuran’ın yöntemi açısından yeterli bulmaktadır. Nitekim Kuran’daki bugüne kadar sünnet olarak yorumlanmış olan “hikmet” kavramı Bayındır tarafından Kuran’la ilişkilendirilerek uygun bir içeriğe kavuşturulmuştur.

Ben oradaki şeyden sorumlu değilim, ben Cenabı Hakk’ın dinini anlatmaktan sorumluyum. İşte Allah’ın kitabı var ya (onay bekliyor) Allah’ın kitabı yeter başka şeye gerek yok. Şimdi bakın insanlara sorsanız Resulullah Kuran’ı öğretmiş midir ümmetine? Tamam der, peki hikmet ne? Ee hadistir. –peki, madem hikmet sünnettir diyorsunuz, sünneti öğrettiğine dair bir şey gösterin bakalım – namaz deniyor namaz Kuran-ı Kerim’de bütün ayrıntılarıyla var. Hadis, sünnet olmasa namaz kılınmazdı deniliyor (ses değiştirme)– o zaman sadece birkaç tane hadis alın niye hepsini almıyorsunuz. Çünkü birçok şey, gizlenmiştir (etkileyici bir sessizlik) Ömer (ra) dan sonra Resulullah’ın yetiştirdiği kişiler Medine’den dışarı çıkmadı, problem çözüyordu dikkat edin. İslam Ömer (ra) zamanında inanılmaz derecede yayılmıştı. Çünkü hikmetle gidiyorlardı gittikleri yere, Medine’de Resulullah’ın yetiştirdiği insanlar dağılınca o ekip kayboldu. Ondan sonra sahabe birbirini yemeye başladı. Dikkat edin evet hikmetsiz kalınmıştır- “hikmetsiz kalınca”, her şey” devreye girdi. Tabii ki bir sürü münafık var- Müslüman kılığında Yahudiler, şunlar bunlar ile bu dini tanınmaz hale getirdiler.

Buradan hareketle Bayındır’ın hikmeti hadisin hakimiyetinden çıkararak Kuran’dan hareketle dileyen ve gereken çabayı gösteren herkesin ulaşabileceği bir çerçeveye taşıdığı söylenebilir.

Evrenselcilerden farklı olarak Süleyman Köksoy ise hikmetin Kuran dışındaki kaynaklardan da elde edilebileceğine ilişkin insanı referans alan bir inşada bulunmaktadır.

Kişi bir tarikata bağlanıyor, ne okuyor, ne araştırıyor ne de aklını kullanıyor. O ne derse onu yapıyor; bu sefihliktir ama tebyin etmek anlamak, araştırmak tefhim-i hikmeti yakalamanın yoludur yoksa yakalayamazsınız Kuran’da hikmet var mı? Kuran dışında da hikmet yok mu? Var hem de her tarafta var. Çünkü Allah’ın ayetleri sadece Kuran’daki ayetler değil. Evrenin her tarafı ayet dolu. Güneş, ay yıldız, insan, her şey, oradan bir hikmet yakalayabilirsiniz.

Bununla birlikte Köksoy’un hikmete dair çizdiği geniş çerçeve içerisine hadisi dahil etmemesi dikkat çekicidir.

Hikmet, hadis olamaz. Peygamber’in sünneti Kuran ile ilgilidir. Yani Kuran’a rağmen başka bir şey yoktur.²⁰³ Kur’an’ın gölgesinde hikmet vardır ve o

²⁰³ Geleneksel algıdaki konumundan farklı olarak hadis, Peygambere rağmen peygambere Kuran dışında vahiyle eşleştirilen bir konum atfedildiğine ilişkin yeni bir inşaya tabi tutulmaktadır. Buna gerekçe olarak hadislerin doğrudan aktarılmaması, dönemin siyasi çerçevesine uygun şekilde araçsallaştırıldığı

Peygamber'in uyguladığı sünnettir. Bir filozofu düşünün örneğin romancı Cicero'nun Dostluk diye bir kitabı var, alın onu okuyun. Ben onu ilk okuduğumda Kur'an'da adı geçmeyen peygamber herhalde bu dedim. Neden adam düşünmüş, akletmiş, kafasını yormuş, erdemi güzelliği yakalamak için ne varsa bütün gayretini göstermiş. Buda örneğinde olduğu gibi hikmeti yakalarsın düşündüğün, aklettiğin zaman– ha değilse, Kuran'daki hikmeti yakalayabilmemiz için Kur'an'ı anlama şartımız var yoksa. “Kitabı ve hikmeti verdik” diyor. Kitap ne, hikmet ne? İşte hikmet Kitabın içerisinde mündemiç olan şeydir. Kitabı anlarsan o kitaptaki hikmeti yakalarsın yoksa yakalayamazsın.

Geleneksel algıda hadis olarak algılanmış olan hikmet, ayetlerdeki “yehkum” kavramına referansla Peygamber'in kendisine gönderileni eksiksiz şekilde tebliğ ettiği şeklinde yeni bir anlam çerçevesine oturtulmuştur. Bu ayetler Peygamber'e vahyin açıklanması konusunda yetki/sorumluluk tanımayan, kısacası doğrudan “Kitab” a odaklanan (ma enzelellah Allah'ın indirdiği) ayetlerden seçilmektedir. Bu anlamda Peygamber'e tebliğ etme dışında “hükmetme” (yehkum) yetkisinin de tanındığı geleneksel algıdan oldukça farklı bir kavramsallaştırmaya tabi tutulan “yehkum”a kökensel bağından dolayı hikmetle ilişkilendirilmektedir. Böylece Bayındır örneğinde de görüldüğü gibi “yehkum, yönetim” ve uygulama anlamından uzak nötr bir kavram olan “hikmet et” şeklinde çevrilmektedir. Halbuki geleneksel algıda hikmet, sünnetin yanı sıra icmaya da karşılık kullanılmaktadır. Bayındır, gelenekte icmaya referans olarak gösterilen “müminlerin yolu” ifadesine “Müslümanların ortak aklı” anlam verecek şekilde meşruiyet kazanmasına karşı çıkarak bu kavramın Kuran'a vurgu yaptığını, “Kuran-ı Kerim'in yolu”ndan gitmeyi ifade ettiğini belirtmektedir. Buna göre “vema yüşekkır Resul, kim Resul'den uzak bir şey yapar yani Resul ile arasını açarsa” ayetinde yer alan “Resul” kavramına da Peygamber'in yanı sıra Kuran-ı Kerim anlamı verildiği dikkat çekmektedir:

Hikmet, Kuran'dan hüküm çıkarma metodu, o metoda göre çıkarılmış hükümlerdir. Allah Resul'üne der ki “*Belliğ ma ünzile ileyke*”, az önce okuduk (Maide, 67) de galiba orada tebliğden bahsediyor. Ama yine aynı (Maide, 49), surede, diyor ki “*Ve eni-hkum beynehum bimâ enzelallâh*” aralarında Allah'ın indirdiğiyle “hükmet”, hükmetmek başka bir şeydir, tebliğ başka bir şeydir. İşte bu hükmetmek hikmet çıkarmaktır. Ondan sonra “*velâ tettebi' ehvâehum heva arzularına uyma*”. Bakma ben ne diyorsam ona bak tamam mı diyor. Dikkat et seni “*vahzerhum en yeftinûke 'an ba'di mâ enzelallâhu*” Allah'ın indirdiği bazı şeylerden uzaklaştırıp seni yakmak isterler”, dikkatli ol. “Feintevellav yüz çevirirlerse *fa'lem ennemâ yurîdullâhu en yusîbehum bîba'di zunûbihim* yüz çevirirlerse çevirsinler”: kale enne-llahu demek ki Allah onlara yaptıkları günahlarının bir kısmı sebebiyle ceza vermek istiyordu ve-inne keşîran mine-nnâsi lefâsikûn, insanların çoğu elbette fasıktır dinden çıkmıştır”. Peki, sünnetten sonraki delil ne? İcma dimi (onay almak istercesine müstehzi şekilde ses tonunu değiştirerek) ümmetin sahabenin insanların icmaı. Bu delili nerden çıkarıyorsun?– “birlik, görüş birliği” bir tane örneği yoktur ve (kendisi

ileri sürülmektedir. Bkz: Akman, 2011: 61 ve Kırbasoğlu, 2010: 76. Bu tutuma eleştiri mahiyetinde bkz. Hatipoğlu, 2012: 356-357.

cevaplandırarak) ama atarlar hepsi kendisi icmaya uyduklarını söyler. Delilleri ne, Nisa süresinden aldıkları bir ayet hatırlıyor musun o ayeti? Ne diyor (Nisa, 115) Allah-u Teala “*Vemen yuşâkiki-rrasûle*”, kim Resul’den uzak bir şey yapar yani Resul ile arasını açarsa” diyor. Resul “Kurani Kerim ve onu tebliğ eden Muhammed as’dır”. Kim onunla, Resul’le arasını açanlar Müslüman olur mu? (kendi cevaplıyor) olmaz değil mi “*veyettebi’ gayra sebîli-lmu/minîne*”, kim “müminlerin yolundan” başka yola girerse Resulle arasını açtığımızda başka bir yola girer, o yol nedir sapıklık değil mi ve “*nuvellihi mâ tevellâ*, onu döndüğü tarafa çeviririz ve *nuslihi cehennem*, cehenneme atarız”. Peki, bu ayetin icmayla alakası var mı? Peki, tek delilleri bu niye? Kendi kafalarında uydurdukları dine birazcık benzer kelime bulmuşlar. Müminlerin yolu sanki Kurani Kerim’in yolu değilmiş gibi, ordan icmaya çıkarıyorlar. Müminlerin yolu Kuran kerimin gösterdiği yoldur ya, sadece iki tane kelime çıkarak ordan icmaya delil arıyorlar.

Yukarıdakilerden hareketle geçmişte hadis ile ilişkili olarak ele alınan sünnetin, günümüzde yalnızca Kuran ile ilişkilendirilmiş olduğu ileri sürülebilir. Öte yandan hadis ve sünnetin bir bütün olarak görüldüğü geleneksel algıda birbirlerinin yerine kullanılabilen bu kavramlar Kuran İslamı’nın hadise yönelik tutumu nedeniyle hadis ve sünnetin ayrıştırılmaktadır. Bununla birlikte hadisle ilgili farklı tasarruflara gidildiği ve şaşırtıcı sonuçlara da ulaşıldığı görülmektedir. Örneğin, hadislerin geçerliliğini ifade etmek için hadis usulünde kullanışlı olan mütevatir kavramının sosyal sermayesinden yararlanmak adına Bülbül, Türkmen gibi “mütevatir sünnet” kavramsallaştırmalarını dile getirmektedir²⁰⁴.

Bizim sünnete getirmiş olduğumuz tanımda da görüldüğü gibi, sünnet ile hadisi ayrı mütalaa ediyoruz. Sünnet: Elçinin Kur’an’dan anlayıp uyguladığı şeylerdir. Yani Kuran ayetlerinin Elçinin davranışları ile tecessüm etmiş halidir. Bu fıkhıdaki nafil anlamında bir sünnet değil farz hükmünde olan bir sünnettir²⁰⁵. Örneğin “Namazı kılın zekatı verin” ayetinin Peygamber’in davranışında namazın kılınışı ve zekatın verilışı olarak tezahür eden şeye biz sünnet diyoruz. İşte bunsuz İslam olmaz ve yaşanamaz.

Türkmen’in de namazın içerisinde sünnet olarak adlandırılan namazlara yönelik bir inşasından söz edilebilir. Sünnet namazlar kaynağını Kuran’dan alan farz namazlar dışında yer aldığından buna Kuran’dan bir meşruiyet bulmak gerekçesiyle Kuran’da vakit namazlar dışında kalanları ifade eden “nafile”²⁰⁶ adlandırması takdir edilmiştir. Böylece tevatüren günümüze değin gelmiş ve gelenek halini almış olan sünnetin ameli uygulamaları farz ibadetler dışında kalan nafileler olarak nitelendirilerek yeniden tanımlandığı ileri sürülebilir:

²⁰⁴ Benzer şekilde Bülbül’ün de “rivayet zincirindeki insanlar” olarak nitelendirdiği ravilerin “sahih, hasen, zayıf, mürsel, mevzu veya mütevatir” şeklindeki tasniflerinin güvenilirliğinin tartışmalı olduğuna ilişkin görüşleri için bkz. Bülbül, 2009: 266.

²⁰⁵ Benzer görüşler için bkz. Bülbül, 2009: 262.

²⁰⁶ Bülbül de aynı şekilde fıkıh usulünde sünnet olarak yer alan namazı nafile olarak nitelendirmektedir. (Bülbül, 2009: 455).

(...) Fıkıhta son sünnet nafîle namazdır bana göre. Bu anlamda farz dışındaki namazlar nafîledir dolayısıyla bağlayıcı değildir. Ama benim için sünnet bağlayıcıdır.

Buna göre Türkmen Kuran'dan ayrı bir "sünnet" kategorisi olmadığını, bugüne kadar sünnet kapsamında değerlendirilen ibadetlerin²⁰⁷ Kuran'a referansla "nafîle" olarak adlandırılacağını ortaya koymaya çalışmaktadır. Görüldüğü gibi sünnet ile ilgili olarak itikadi boyutundan ziyade Kuran'dan referans bulma şartıyla Peygamber'den günümüze kadar pratik olarak aktarılagelen ameli boyutla sınırlı bir sünnet inşasından söz edilebilir.

Kuran İslamı söyleminin geleneğe ilişkin eleştirilerinden bir diğerini de hadis oluşturmaktadır. Caner Taslaman'a göre muteber kabul edilen hadis kitaplarının müellifleri Buhari ve Müslim'de sahih olarak yer alan bazı hadisler itikadi açıdan sorunludur. Bunun yanı sıra kendisi geleneğin mevzu olan rivayetleri sahihinden ayırmak için ortaya koyduğu hadis usulü yöntemi olan cerh ve tadilin de sınırlılıklarını dile getirmiştir. Buna gerekçe olarak ravilerinin çoktan ölmüş olduğunu göstermiş, dolayısıyla onların doğruluğunu ispat etmenin mümkün olmadığını ileri sürmüştür. Fakat bilimin de birikimli ilerlediği düşünülecek olursa referans yapmak için geleneğin ortaya koyduğu tasnif çabası bilimsel bir uğraş olarak ciddi bir birikime işaret etmektedir. Bunlar Taslaman'ı hadislerin dini kaynak olarak kullanılamayacağı, dolayısıyla kültürel olduğu sonucuna götürmektedir. Buna göre söylemin önemseydiği Kuran'a arz işlemi bile hadisleri dini kaynaklığa yükseltmemektedir. Nitekim Kuran'a uygun olduğu tasdik edilen hadisler de bir "siyer²⁰⁸ malzemesi" gibi işlev görerek Kuran'ın indiği dönemdeki Arap toplumunu siyasi vb. açılardan aydınlatan kültürel bir kaynağa dönüşmektedir. Bunlara ilişkin olarak Taslaman şunları ifade etmektedir.

Hadisler bana göre bir kere şunu demek lazım. Buhari ya da Müslim'in bir hadise hadis demesi benim için hiçbir şey ifade etmiyor. Buhari Müslim'in içinde "Allah baldırını açtı, keçi ayeti yok etti" den "Kuran'ın sureleri eksiktir" e kadar bir sürü sahih hadis var. Onlara sahih demenin bana göre hiçbir esprisi yok. Metin tenkidi de çok önemli (ama) biz de o az yapılır. Cerh tadil metodu ile bunu yapmanın mantığını anlatamam, saatlerce konuşmam lazım. Cerh tadil ile uydurmayı doğrudan ayırmak mümkün değil. Ölmüş adamlarla nasıl cerh tadil edeceğiz? 5-6 kişilik zincirler var. Zaten hadislerin Kuran'a akla ve mantığa uymayanları atılmalı, geri kalan da siyer de kullanılmalı.

²⁰⁷ Atay'ın dönemin siyasi konjonktürü düşünüldüğünde özel anlam atfedilen "din hürriyeti"ne ilişkin bir çerçeve çizdikten sonra "Dinde kolaylık" başlığıyla verdiği ilkeye Kuran'dan referans vermek suretiyle namaz, hac gibi amele ilişkin hükümler konusunda gelenekselden farklı yorumlara gittiği görülür (Atay, 1993: 111-149).

²⁰⁸ Hadisin tarihsel arka planını yansıtan siyerin günümüzde bağlayıcılık ifade eden hadisin otoritesinin yerini aldığı ileri sürülebilir. Fakat siyerin geçmişte de önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Nitekim İbn Teymiye'nin talebesi olan Cevziyye (2015), hocasının görüşlerini geliştirmiş, hurafe, taklitten arındırılmış bir dini öğrenme ve onu en güzel şekilde takip etme adına geleneksel siyer anlayışından farklı Peygamber hayatı yazmıştır.

Taslaman, hadisin güvenilirliğini belirlemede ravi ile rivayet arasında zamansal açıdan ilişki olup olmadığını tespitiye yönelik geleneğin ravilerin ölüm tarihlerine başvurmalarını sorunlu olarak değerlendirilmektedir. Köksoy da hadisin doğrusunu yanlışından ayırmanın zorluğuna değinerek var olan bu yekunun Kuran'dan kopuk bir İslam anlayışına neden olduğunu ifade eder²⁰⁹.

Hadisi şöyle yanlış anlıyorlar. Hadis bir kere sünnet değil. Bunu yanlış anlıyorlar, şu hadiste böyle bahsediliyor denildiği zaman bu hadis, mevzu, şu da yanlış ahad dediğin zaman hadisi inkar etti diyorlar. Bir kere “inkar” kavramı o kadar kötü bir kavram ki hiç kullanmak istemediğim bir kelime. Ama insanlar kullanıyor. Araştırmak durumundayız. Hadis eşittir sünnet demek değildir ama sünnetten parçadır; hadis anlamamıza yardımcı bir öğedir yoksa sünnetin kendisi değildir. Binlerce açık rivayet var. Nasıl içinden çıkacağız? Kuran olmadan, Kuran'ı anlamadan bunların yanlış ya da doğru olmadığını nasıl anlayacağız ki? Bu kadar zaten. Bizim en büyük problemimiz bu rivayet kaynakları zaten, başka bir şey yok. Bu rivayet kültürü var ya, içine girdiğinizde görürsünüz –okumuşsunuzdur dört halife döneminden sonra Muaviye, Abbasiler nasıl hadisler uydurmuş neler var içine girsenez görürsünüz, hatta içinden çıkamazsınız. Yani hadis konusu çok netameli bir konu. Yüzbinlerce rivayet -olumsuz bir şey de söylemek istemiyorum ama- o kültür İslam'ı 1400 senede çok başka yerlere çekmiş, Kuran'dan kopuk rivayet kültürüne dayalı geleneksel bir İslam oluşmuş maalesef.

Elik ise hadis kaynaklı sorunların selevin zamanında mevcut olmadığını belirtmektedir. Buna göre, kendisi Hz. Peygamber'in doğrudan sözleri olduğu kesinleşmişse, Peygamber ile ilişkilendirilecek ilk kaynağın Kuran olduğunu ifade etmiştir.

Ya görüyor musun? Kuran ile Hz. Peygamber arasındaki ilişkiyi kuramazsan, o zaman işte hadis diye birçok şey seni alır, başka yerlere götürür ve tartışma devam eder. Onun için Hz. Peygamber mevzu bahis olunca onun irtibatlandırılacağı ilk nokta Kuran'dır. “Küllü vahid eyne-ssahih bi tariki-l akıl, bi tariki-l his, bi tariki-l kelim, bi tariki-l Kuran mecmu (vurgu) umumu kesira yağı”. (Akıl, duygu, kelim ve çoğunu kuşatarak kendisinde toplamış “Kuran yolu” her zaman doğrudur).

Bu ışıktaki, bu formasyonda nübüvvet vazifesi esnasında konuştukları da elbette ki bu Kuran'ın hükmünün ifadesidir yani, anlatabildim mi? Onun için böyle konular Kuran, hadis filan yani birbirinin alternatifi gibi (gösterilmemeli).

Elik, tarihsel gerçeklikte ortaya çıkan sorunlara çözüm bulmak amacıyla geliştirilen geleneksel kaynaklar geçmişte önemli bir işlev görmüştür. Bu nedenle Elik benzeri sorunlarla karşılaşmadığı sürece bu kaynaklarla yetinmek zorunda olmadığınıza dikkat çeker.

²⁰⁹ Aynı zamanda geçmişte var olan düzenin meşrulaştırmasını sağlayan araçlardan biri olarak işlev görmüş olan mevzu hadislerin güvenilirliğinin incelenmesi için bizzat gelenek tarafından ortaya konulan bir yöntem olan senet tenkidi metodunun çoğu katılımcının değinmediği bir çaba olarak kalmaktadır. Geleneğe yöneltilen kökten olumsuz isnatlar ve genellemelerde bulunulması, senet tenkidi yöntemi gibi girişimlerin farkında olmadan ona haksız eleştirilerde bulunulmasına neden olmaktadır. Nitekim Fazlurrahman'ın da hadis usulüne ilişkin konulardan söz etmesine rağmen klasik metodolojiye dair herhangi bir kaynağa atıf yapmaması da benzer bir tutum olarak görülebilir (I. Hatipoğlu, 2012: 356).

(Geleneksel teşride hadislerin Kuran’ dan sonra yer aldığı) sıralama bir dönemin uygulamasıdır, yani illa şart değildir illa. Mühim olan doğruyu yapmaktır yani şimdi neydi? Hz. Peygamber’in ve ashabının uygulamasında böyle bir şey var mıydı? Kitap, sünnet, icma, kıyas? Yok, sonraki dönemlerde ihtiyaç oldu, gereklidir bunlar, gerekli olmuş, yapılmış ama illa böyle bir şeye, bunu ezbere tekrarlamak gerekmez. Mühim olan bir şeyin doğrusunu yapmaktır. O doğruyu Kuran’dan istifade edersen, hadisten istifade edersen, geçmiş ulemanın görüşünden, önceki toplumların tecrübelerinden, anlatabiliyor muyum? Ama parçalayıp hiyerarşi bir yapı kurmak... Yani bunlar artık bana yararlı değil gibi geliyor.

Buna göre hadislerin de evrensel doğrular kapsamında değerlendirilebileceğini belirten Elik kaynaklık açısından dini otoritesinden söz edilemeyeceğini belirtmektedir. Ayrıca hadislerin ortaya koyduğu peygamber imajının da sorunlu olduğunu ifade etmektedir. Bir başka deyişle kendisi geçmişteki teşri kategorilerini bir yana bırakarak Peygamber’i hadis gibi kaynaklardan bağımsız şekilde tanımayı teklif etmektedir. Bu öneriden Peygamber’in önemsizleştirilmeye çalışıldığı izleniminin çıkarılmaması gerektiğini belirten Elik, haberin (hadis) Peygamber’den geldiği bilindiği takdirde güvenilirliği konusunda şüphenin söz konusu olmayacağını belirtir. Bu vesileyle kendisi bir dönem etkili olmuş fakat şuan temsilcisi kalmamış olan mealcilik ve günümüzde “Peygamber’siz bir İslam” temsilini üstlenmiş olan Edip Yüksel gibi katılımcıların anlayışına göndermede bulunarak bunları Kuran ve Peygamber’i birbirinden ayırmaya yönelik teşebbüsler olarak nitelendirmektedir. Elik, bu iki kaynağın birbirinden ayrı düşünülemeyeceğini şu sözlerle dile getirmektedir.

Onun için bu işlerde biraz, şu “kategorize olmuş yapıyı” şey yapmak lazım. Burada söylemek istediğim bir Kuran, Hz. Peygamber’siz gelmemiştir. Manası, onun yaşamında onun filleriyle ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Kuran’ı Peygamber’den ayırmak efendim, Kuran’ı Peygamber’siz; Peygamber’i Kuran’sız bırakmak bunlar çok mahzurlu şeyler. Güya Allah adına mücadele ediliyor. (Ses tonu yükseliyor) Bunlar doğru şeyler değil, bir felaket.

Emre Dorman da hadislerin Peygamber’e nispeti açısından değil, Kuran’a aykırı olması açısından sorun teşkil ettiğini şu sözleriyle ifade etmektedir.

Hangi kitapta yazarsa yazsın, kimden rivayet edilirse edilsin Kur’an’a aykırı olan bir sözün Hz Peygamber’e ait olamayacağı kanaatindeyim. Ama şu demek değil, “bu sözü Peygamberimiz söylemiş olsa bile kabul etmiyorum”, Hayır, bunu asla söylemiyorum. Kuran’a aykırı ise bir söz ve söylemin Hazreti Peygamber’e ait olamayacağını söylüyorum. Yani bunun naklinde bir sorun vardır, uydurma ihtimali vardır, çarpıtılma ihtimali vardır.

Dorman da Elik gibi hadisin peygambere nispetinin kanıtlanması (kaynağının Kuran’dan onay almış) halinde kendilerinin hadisin kaynaklığını kabul etmeme gibi bir lükslerinin olmadığı açıklamasında bulunmaktadır.

Görüldüğü üzere geleneksel teşri anlayışının ortaya koyduğu hiyerarşik yapıya ilişkin çeşitli eleştiriler getirilmektedir. Bunun yanı sıra hadislerin senet açısından

sınıflandırması için de birtakım eleştirilerden söz edilebilir. Örneğin Okuyan, hadislerin güvenilirliğini ortaya koymak için geleneğin geliştirdiği ravilere dayalı senet tenkidi yöntemini “şahıs merkezli” olarak nitelendirerek burada ölçütün sadece Kuran olması gerektiğini²¹⁰ belirtir.

Ben metin merkezli bir değerlendirmeden yanayım, “şahıs merkezli” değerlendirmelere çok itibar etmiyorum. Elbette onlar da çok kıymetlidir, o bakışlar da saygıdeğerdir. Ancak benim için belirleyici olan birinin birine güvenilir demesi değil, yani “adamın güvenilirliği” değil, sözün Kuran’a aykırı olup olmadığıdır belirleyici olan.

Diğerlerinden farklı olarak Müftüoğlu, hadisi dinde otorite kabul etmektedir. Fakat hadisi Kuran’la tasdik etmenin gerekliliğine ilişkin bir kayıt düşmeyi de ihmal etmemektedir.

Müftüoğlu peygamber algısına ilişkin ise Kuran’ın insanları Peygamber’i örnek almaya davet etmesine rağmen Müslümanların yanlış bir peygamber algısı içinde olduğunu belirtmektedir. Buna göre Peygamber’in ilkelerini örnek alma yerine günümüzdeki din algısının O’nun fiziksel özelliklerinin ve kültürel yapı ile ilişkili getirdiği formların kutsanmadığını belirtir. Nitekim iktidarların da bu durumu “popülizm” yapmada araçsal olarak başvurduğu ve statükonun devamı açısından bu “kalıpları” araçsallaştırdığını belirtir. Kendisi Kuran’a aykırı olarak nitelendirdiği bu uygulamalara örnek şunları vermektedir.

Dinde hadisin otorite, kaynaklık açısından değeri vardır. Kuşkusuz hadis gayet tabi- Peygamber (As) İslam’ı nasıl bir tarihte gerçek kıldı? Onun hayatı ve mücadelesini değerlendirmek zorundayız, kaynak değeri nedir ona bakmak zorundayız, putlaştırılmaması koşuluyla elbette. “Kuran-ı Kerim, ayet böyle diyor” tarzındaki konuşmaları yerinde bulmuyorum. Birçok insan “Kuran’a göre böyle diyor” derken Kuran’ı sadece bir tartışma nesnesine dönüştürüyor, bunu yapmamalıyız. Kuran sadece bir araştırma ve tartışma nesnesi olmamalı. Kuran neden ve nasıl hayatımıza yeniden yön verecek? Kuran’dan dediğim gibi neden bir bilgi felsefe çıkmıyor? Kitabı-ı Kerim ne diyor? “Ne verdiyse alın, nerden sizi alıkoyduysa onu yapmayın” diyor. Bunu örnek olarak gösteriyor. Kuran’a rağmen bunu niye yapamıyoruz? Ha onu ne yapabiliriz? Bugün şimdi Peygamber Aleyhisselam’ın ilkelerine değil, uzuvlarına takılan bir yaklaşım var; saç-ı şerif, Sakal-ı Şerif diye başka bir mitoloji var. Saç-ı şerif, sakal-ı şerif bunu çoğaltabilirsiniz. Ama şöyle bir şey var: Bugün İslam dünyası toplumları tarihin son birkaç yüzyılını “dini popülizm uyuşturucusu” olarak geçirdiler. Bizim evvela bu uyuşturuculara karşı mücadele vermemiz gerekiyor. Bir uyuşturucu tedavisi görmemiz gerekiyor. Ama yoğun olarak uyuşturucu almaya devam ediyoruz.

²¹⁰ Batılı bilim adamları Goldzhier (d.1921) ve Schaht (d.1962), hadislerin tarihi güvenilirliklerini tartışmaya açarak Müslümanlar nezdinde kaynak sorunlarının gündeme gelmesinde etkili olan birkaç oryantalistten biridir. Onlara göre İslam’ın eski gücünü kaybetmesinde Kuran’ın yorumlanmasında yardımcı unsurlar olarak yer alan siyer gibi tarihsel kaynakların güvenilirliklerini yordama adına metinde insan öznesini takip etmeyi sağlayan “tarihsellik” e mesafeli durmaları etkili olmuştur (Uyanık, 2011: 12-13). Bir diğer etkenin ise Kuran’ın diğer kaynaklardan soyutlanarak tek referans kaynağı olarak öne çıkarılmasını bir tehdit unsuru olarak algılayan gelenekselci çevrelerden kaynaklandığı söylenebilir.

Çünkü politik iktidarların, “dini popülizm” araçlarına ihtiyaçları var. “Dini popülizm üretenlerin de politik iktidarların himayesine ihtiyaçları var. Bunlarla ilgili birçok örnek verebiliriz. Şu anda her hafta ne yapıyor? Birbiriyle iç içe bu şeyi üretmeye devam ediyor. Bu popülizm uyuşturucularını üretmeye devam ediyor. Kuşkusuz ki hadisin Peygamber (as)in rehberliğinin, liderliğinin, otoritesinin, hadislerinde keza Kitab-ı Mecid’in ışığı altında eleştirel bir dikkatle değerlendirilmesi koşuluyla başarılabilir.

Elik de peygamber algısının şekillenmesinde önemli bir etkiye sahip olan rivayetlerin güvenilirliğini fiziki açıdan değerlendiren senet tenkidi yerine, katılımcıların büyük çoğunluğunun üzerinde uzlaşmış olduğu metin tenkidi yöntemini önerir. Kendisi dönemin ihtiyaçları doğrultusunda oluşturulmuş olan hadis metodolojisine mutlak olarak bağlanmamayı, bunun yerine hadislerin metin tenkidinden geçirildiği “Kuran’a arz”²¹¹ metodunun tercih edilmesi gerektiğini belirtir. Burada önemli olan o (hadis) metnini Kuran’a götürerek Peygamber’den kaynaklanıp kaynaklanmadığının tespit edilmesidir. Elik Peygamber’in ictihadının kanıtlanması halinde Peygamber’in kaynaklık açısından meşruiyetinin sorgulanmasının söz konusu olmadığını dile getirir.

(Sahih hadis şeklinde) teorik konuşmanın anlamı yok. Kuran’a arz meselesi önemlidir. Yani bunu Hz. Peygamber söyledi mi söylemedi mi? Yoksa Hz. Peygamber’in söylediğini biliyoruz ama itibar etmiyoruz (böyle bir şey mümkün mü?). Yani Allah söylemiş olsa daha önemli gibi, öyle bir şey değil. Unutmayın ki bize Kuran’dan kim haber verdi ilk defa? Hz. Peygamber. Dolayısıyla Hz. Peygamber’den sadır olduğu kesin olarak bilirse onu hadis diye ikincil şeye koyamazsın. Ama mesele acaba Hz. Peygamber bunu söyledi mi söylemedi mi bir? İki, kime söyledi? Ne maksatla söyledi? İleti dediğimiz şeyi bileceksin. -o şartlara göre anlarsak- Biz şimdi filozofların sözünden, İmam-ı Âzam’ın sözünden, müçtehitlerin sözünden istifade etmiyor muyuz? Biz güzel sözleri yazmıyor muyuz?

Fakat bu “arz” işleminden sonra da hadislerin dini kaynaklığa yükselemediği, ünlü kişilerin “güzel sözleri” mesabesinde kaldığı görülmektedir. Bu durum katılımcıların evrensel içeriğe sahip olan terhib terhib hadislerinin meşruiyeti hakkında ne düşündüğü sorusunu akla getirmektedir. Buna ilişkin olarak Köksoy, sıhhati açısından sorunlu olan bu hadisleri Kuran’a uygunluğu açısından kabul edilebilir olarak değerlendirmektedir. Fakat bu hadislerin tasavvufun çeşitli kültürlerin etkisiyle şekillenmesi nedeniyle kaynaklığının tartışılır olması hadislerin güvenilirliğini sorunlu

²¹¹ Burada rivayetlerin Kuran’a arzından ziyade Kuran’ın tek başına yeterliliğini ifade eden Kuran’ın Kuran ile tefsiri daha ziyade kastedilmektedir. Kuran’ın belli bir konuya yaklaşımının öğrenilmesinde Kuran’ın ilgili diğer ayetleri göz önünde bulundurularak konuya Kuran bütünlüğünde yaklaşmak gereklidir. Çünkü Kuran’ın bir yerinde mücmel olarak anlatılan bir konu başka bir yerde tafsil ve tebyin edilmekte, böylece mutlak olarak zikredilen başka bir yerde takyit edilmektedir (Teymiye, 1398). Bu metot, herhangi bir rivayetin metin tenkidini yapmada, onun Kuran bütünlüğüne aykırı olup olmadığının anlaşılmasında önemlidir. Ayrıca hadisin güvenilirliğine ilişkin endişenin ortaya çıkardığı bu mekanizmanın Peygambere yanlış sözlerin atfedilmesini engelleme amacından ziyade günümüzde “hadis karşıtlığı”na dönüşen bir işlev gördüğü uyarısında bulunmaktadır (M. Öztürk, 2014a: 216).

hale getirmektedir. Köksoy'un tasavvufa ilişkin sözleri bu hadislerin içeriğinde Kuran'ın ahlaki çerçevesiyle çelişmeyen ifadeler yer almasına rağmen neden kaynaklık açısından meşru görülmediğinin de kanıtı niteliğinde görülebilir:

Tasavvuf başka kültürlerden sonsuz şekilde etkilenmiş özellikle Çin çevresinden doğudaki Budizm, Brahmanizm'den çok etkilenmiştir, hala da yaşıyor. Şiş sokma olayı nedir? Çivi ile tahtanın üzerine yatıyor. Onlardan gelme zaten. Bunu kendisinin bir maharetiymiş gibi gösteriyor. Halbuki Hintlilerden gelme bir şeydir onlar daha alasını yapıyor. Çok büyük etkilenmeler var. Nirvana var, onlar da bizde de Kutup var, tamam mı? Gavs var, tasavvuf oradan çok etkilenmiştir. Çok eleştirilecek taraftarları var.

Burada Kuran'ın genel çerçevesine uygun olduğu ispat edilen hadislerin de güvenilirliğine ilişkin endişelerin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum hadislerin güvenilirliğini tespit etme konusunda Kuran'a arz etmenin de standart bir çerçeve sağlamadığı ve tek başına yeterli bir kriter olmadığını göstermektedir.

Köksoy ahlaki içeriğe sahip olup Peygamber adına uydurulmuş hadislerin olma ihtimalinin de söz konusu olduğunu belirterek hadislerin kaynaklığı konusundaki şüphelerin giderilmesi konusunda ahlakilik ve Kuran'a uygunluğun da yeterli bir ölçüt olmadığını itiraf etmiş olmaktadır²¹²:

Öte yandan Elik'in de geleneksel teşride kaynaklık açısından zayıf olarak kabul edilen hadislere görüşmede yer vermekten çekinmediği dikkat çekmektedir. Bu hadislerin dini bir referans olma açısından taşıdığı zayıflıklara rağmen katılımcıları bu kaynaklara atıf yapmaya iten şey, bu hadisleri bireysel ahlak ile ilişki kurmaya imkan veren ahlaki bir içeriğe sahip olmasıdır. Nitekim Elik'in ifadeleri dini yorumlamada bundan sonra neyin referans alınacağı konusunda ipucu vermektedir.

Din ahlaktır zaten. Ahlakın dışında bir hüküm var mı? Bu din serapa ahlaktır. Hüküm de, Kuran'daki ahkâm da ahlakidir. Ahlakten bağımsız bir hüküm yok Kuran'da.

Elik, geçmişte insanları hayra teşvik etme ve kötülükten sakındırma amacıyla üretilen tergib terhib hadislerinin günümüzde insanlar için bağlayıcılığını çoktan yitirdiğini, bu nedenle geçmişteki kavramsallaştırmaları aşan çabalara ihtiyaç olduğunu belirtir.

Tamam, biraz şeyi kaçırınlar olabilir. Yani böyle cebbarlıkla korkutalım işte şu şunu yaparsa, böyle olur; bunu yaparsa, şöyle olur filan diye-böyle birtakım

²¹² Kuran'a arz açısından sorun taşımayan rivayetlerin meşru sayılacağı ileri sürülse de tasavvufi çevrelerin ahlaki açıdan Kuran ile çelişmeyen hadislerinin de makbul sayılmayacağı ileri sürülmesi, Kuran'a arz kavramsallaştırmasının belirsizlikler taşıdığını, henüz sistematik bir çerçeveye oturmadığını göstermektedir. Ayrıca geleneksel senet tenkidini eleştirmesine rağmen hadislerin değerlendirilmesinde bu ölçütü de dikkate aldığı tergib hadislerine ilişkin tutumundan anlaşılabilir. Söylemin kendisi ile çeliştiğine ilişkin iddialar için bkz: Yıldırım, 2019: 28.

ulemanın gayreti, halkı şey yapması için falan ama onlar artık bugün olmaz. Yani öyle zaman olur ki belki onlar işe yaramıştır; yani insanları teşvik anlamında; bilinçlendirme ya da nehyetme korkutma yani. Birebir yaşamadığımız dönemler hakkında hüküm veremeyiz. Biz ancak kendi yaşadığımız dünyamız ile alakalı kendi hayatımız ile alakalı değerlendirme yapabiliriz. Şimdi kalkıp bütün maziye şey yapamayız. İşte her şey buradan çıkıyor: onlar geleneksel biz akılcıyız falan. Boş işler diyorum ben.

Bunun yanı sıra zayıf bir senede sahip olmasına rağmen bugün itibar edilmeye devam edilen “gayb hadisleri”ne de değinmek gerekir. Bu hadisler Kuran’ın gaybın yalnızca Allah tarafından bilineceği bilgisi ile çelişmesi nedeniyle katılımcılar tarafından eleştirilere maruz kalmaktadır. Nitekim Bülbül, Peygamber’e isnat edilen gayba dair haberlere ilişkin şunları belirtmektedir.

Gaybı ihbar veren hadislerin hiçbirisi Peygamber’in sözü olamaz. Çünkü Allah gaybı bilemezsin demiyor mu? Nereden bilecek. Az sonra şöyle adamlar gelecekmiş. Nereden bilecekmiş bunu Peygamber? Öyle bir şey olur mu?

Hadisler konusundaki diğer eleştiriler hadislerin Peygamber’in yaşadığı döneme ait uygulamalar olduğundan hareketle bugüne aktarılmasında yaşanan güçlüklerle ilişkilidir. Ayrıca hadislerde vurgulamak istenen makasın dışına çıkarak içerisinde geçen o döneme mahsus araç ve gereçlerin (misvak vs.) kutsanması ve bugünün şartları düşünülmezsizin sabit bir form olarak uygulanması konusundaki tasssubi tutum eleştirilmektedir. Örneğin İslamoğlu, hadislere olan güvenin azalmasında Kuran’a aykırı bu tür uygulamalara hadis adı altında meşruiyet kazanmasının etkili olduğundan bahseder.

Kadın sünneti belli bir bölgeyi etkiliyor ama şu anda 30 milyon insanın kadın sünneti mağduru olduğunu biliyor muydunuz? O zaman hangi bölgeden bahsediyorsunuz? Kadın sünneti dolayısıyla küresel bir hac hastalığının yayıldığını biliyor musunuz? Onun için belli bir bölgeden söz edemeyiz. Dolayısıyla gördünüz yani bu toplumda yok diye, bu sorunun olmadığı anlamına gelmiyor, anlatabiliyor muyum? Ama uygulanmasın. Daha hem sufi versiyonlarını da gördük hem selefi, İşidçi, cihatçı versiyonları eliyle dinin nasıl maskara haline çevrildiğini de görüyoruz. Sayalım mı şimdi düşünün. Adam kefen satıyor, kılıç satıyor, nal satıp, nalın satıyor efendim çok affedersiniz beylik satıyor, Peygamber’in büyük abdestini koklamayı sünnet ilan ediyor, Peygamber’in küçük abdestini içene ömür boyu cehennemi haram ediyor, Peygamber’in akıtılmış kanını içen ömür boyu karın ağrısı çekmiyor. Bunlar bu dinin külliyatı sayılıyor. Bunlar bu dinin parçası sayılıyor. Kadın aleyhine söylenen Allah Resul’ünün ağzına konulan şeylere mi inanalım, Nisa suresine mi? Mücadele süresine mi inanalım? Yani hakkını arayan kadın suresine mi inanalım. Kitabınızda hakkını arayan diye bir sure olacak mücadele diye ama siz Allah Resul’ünün diline kadına hakaret eden ne kadar laf varsa onu yerleştireceksiniz ve sonra da diyeceksiniz ki bu da vahiydir. Çünkü hadisler vahiy (olarak algılanmaktadır). Söyler misiniz bu vahiyse öbürü ne, bu vahiyse bu ne efendim Nasrettin hoca kedi şimdi eti yediyse ciğer nereye gitti, eğer kedi yemediyse ciğer nerede?

Hadis algısına ilişkin ortaya konulmaya çalışılan bu genel çerçevenin ardından katılımcıların hadislere ilişkin tutumlarından söz edilebilir:

Mengüşoğlu, Peygamber'in beşer olması açısından²¹³ diğer insanlardan farkı olmamasına rağmen seçilmişliği (insanlık) yönüyle Peygamber'in sözlerinin Müslümanlar için bağlayıcı olduğunu belirtmiştir.

Allah Elçileri yeryüzüne sizin bizim gibi birer “beşer olarak, birer müjde olarak” doğarlar. Bu anlamda bizimle onlar arasında bir fark yoktur. Ancak insan sıfatını kazanma bakımından onlar bütün öteki insanlara göre daha güzel ahlaklı birer insandırlar. Beşer sıfatı vehbi, insan sıfatı kesbidir. O bakımdan Kur'an'daki “ben de sizin gibi bir beşerim” ifadesini “insanım” şeklinde tercüme etmek vahim bir hatadır. Allah Elçilerinin insanlığı hepimizden üstündür.

Bülbül de Peygamber'in beşer vasfının ötesinde insan takatini aşan çabalara girmekten kaçındığını belirtmiştir. Buna ilişkin olarak riyazete çekilerek sadece ibadetlerle meşgul olacağını söyleyen bir kişiyi örnek verir. Peygamber'in bu kişiye cevabı kendisinin Peygamber olmasına rağmen her şeyi ölçüsünce yaşadığını belirtmesidir. Bülbül, burada geleneksel algıdaki yüceltilen peygamber imajı yerine insanların kendisini örnek alabilmesi için diğer insanlar gibi beşeri ihtiyaç ve zaafılara sahip bir Peygamber profili çizmiştir.

Sünnet Kuran'da olacak. Mesela namaz kılmak, abdesti almak, oruç tutmak sünnetle alakalı, keza hac etmek de, kısacası İslam'ı anlamak ile alakalı her şey sünnet ile ilişkili. Bakın bu da bir sünnet. Nasıl bir sünnet? 3 tane adam geliyor Peygamber'in eşleriyle konuşuyor. Diyorlar ki bu Peygamber çok fazla amel yapıyormuş ama o Peygamber... Birisi diyor ki ben hep namaz kılacağım birisi diyor ben kadınlarla evlenmeyeceğim; öbürü de diyor ki ben hep oruç tutacağım. Çağırıyor onların hepsini diyor ki siz mi dediniz bunları? Bakın diyor ben Allah'ın kulu ve elçisiyim. Sizden daha çok Allah'a ibadet etmeye ben layığım. Ama ben yatar gece uyurum, kalkar namaz da kılarım; kadınlarla evlenirim, oruç da tutarım. Kim benim sünnetimden ayrılırsa- ne demek bu? Benim İslam anlayışımдан böyle ruhbanlığa bürünüp doğru anlayışımдан ayrılırsa benden değildir. Biz bunları okuruz geçeriz de üzerinde düşünmeyiz. Dolayısıyla işte bunların hepsi Kuran rampalı düşünceler, Kuran rampalı olan davranışlar. Aynen biz kalkıp da akşam namazını 4 kılamayız, 3 kılmak zorundayız. Öğle namazını 4; sabah namazını da 2 kılmak zorundayız. Yani bunlar Allah'ın elçisinin davranışları olarak (bize aktarılmıştır). 10 yıl devlet başkanlığı yapmıştır Peygamberimiz Medine'de. Dolayısıyla bunların hiçbirini görmezlikten gelemeyiz. Peygamber'i görmeyeni biz de görmeyiz. Peygamber'in üzerini çizeni biz de çizeriz.” Yani, sünnet bu.

Katılımcılar Peygamber'in hem beşer hem de vahye muhatap olması dolayısıyla ikili doğasından hareketle kaynaklar konusunda ontolojik bir ayrıma gidilmesi gerektiğini ifade etmektedirler. Bu anlamda Peygamber'in din adına söylediği sözler ile

²¹³ Nitekim Peygamberin her söylediğinin (gayri metluv) vahiy olarak kabul edildiği kutsal peygamber algısından farklı olarak Peygamberin beşeriyetine vurgu yapılarak inananlar üzerinde bağlayıcılığı olmayan yeni bir kavramsallaştırma içerisine yerleştirildiği söylenebilir. Buna göre peygamberin dine ilişkin olmayan tarihsel ya da dönemin koşullarını ilgilendiren konular üzerine söylediği tikel görüşleri nübüvve dair sözlerinden ayrıştırılarak Peygamberin insani yönüne dikkat çekilmiştir. Bu şekilde Kuran'dan onay alan ve almayan şeklinde bir ayrıma gidilerek peygamberin sözlerinin bağlayıcılığının tespit edilmeye çalışıldığı söylenebilir. Bu durum en sonunda “Peygamberin kendisinden Kuran'da aslı bulunmayan bir şey sadır olduğunda o ne sünnettir ne kanundur ne de bir delildir” şeklinde yeni bir forma dönüşmektedir (Abdülğani, 306'den aktaran Yurtsever, 2013: 47).

beşeri ilişkileri nedeniyle kullandığı ifadelerin ayırt edilmesi gerektiği belirtilmektedir. Bu nedenle Peygamber'in kullandığı ifadelerin Müslümanlar için bağlayıcı olup olmamasına göre dayandığı referans kaynakları açısından dini ya da kültürel kaynak (gelenek ürünü) şeklinde farklılaştığı görülür. Bu ayrıma ilişkin şöyle bir tasniftten söz edilebilir:

3.4.1. Hadisi Dini Kaynak Olarak Görenler

Okuyan, diğer katılımcılardan farklı olarak hadisi Kuran'a uygun olması kaydıyla dini kaynak olarak kabul ettiğini belirtmektedir. Fakat yukarıda da belirtildiği gibi realitede bu uygunluğun tespiti pek kolay görünmemektedir. Buna istinaden geleneksel algının sünneti anlama biçimini sorunlu olarak değerlendiren Okuyan, Peygamber'in "vahye ekleme yapma"(!) ehliyeti varmış gibi yansıtıldığını ima etmektedir. Halbuki Peygamber vahiyde olmayan bir şeyi getirmemiş sadece, Tanrı'nın bildirdiği vahyi örnek olması hasebiyle insanlara doğrudan aktarmıştır. Aynı zamanda burada geleneksel algıda Peygamber'in nasıl konumlandırıldığına ilişkin algıya da ulaşmak mümkündür. Buna göre Peygamber'e de Kuran gibi otorite (gayri metlûv) verilmesi, Okuyan tarafından Allah'ın otoritesine ortaklık olarak nitelendirilerek eleştirilmektedir²¹⁴.

Hadisler kültürel; Kuran'a uygun ise değildir, Kuran'a aykırı değilse onların dini anlamda delil olduğunu kabul edenlerdenim ama doğrudan Kuran'dan referansını bulabildiklerim için bunu söylerim. Peygamber'in görevi, Kuran'ı daraltmak ya da genişletmek değil, Kuran'da belki serpiştirilerek söylenen birtakım hakikatleri cümleler içerisinde daha toparlanmış bir şekilde ifadeye dökme telaffuzları olarak görürüm. Yani Peygamber din kurucusu ya da din koyucusu değil, Allah'ın belirlediği dini insanlara hayatıyla öğreten rol model insanlardır. Haşa Allah'ın ortağı ve Allah'ın rakibi değildir, böyle görmüyorum. Bunu asla kabul etmiyorum.

Türkmen ise Kuran'ın yorumlanmasında insanın içerisinde çıkamadığı sorunlar karşısında kendi aklına başvurmak yerine rivayeti kaynak olarak alabileceğini ifade ederek dolaylı olarak hadisin kaynaklığını kabul etmektedir.

Buna göre gelenek denildiğinde özellikle nakli olarak aktarılan hadis ve sünnet olmak üzere diğer teşri unsurları (icma, kıyas), mezhep vb. akla gelmektedir. Modern dönemde kaynaklığın güvenilirliğine ilişkin sorgulamalar sonucu, İslam toplumlarının

²¹⁴ Burada Weber'in papaz- peygamber ilişkisinden söz edilebilir. Buna göre geleneksel algıda peygamber yeni bir din getirmesi bakımından başlı başına bir otoriteye sahiptir. Papaz ise peygamberin getirdiği dinin korunmasına dolayısıyla düzenin devamını sağlamakta ve peygamber adına hareket eden alimleri ifade etmektedir. Buradan hareketle peygamberin öteden bu yana var olan bir otoritesinden söz etmek mümkündür (Karslı, 2010: 65-74).

şekillenmesinde ciddi bir katkıya sahip olan geleneğin sadece kültürel açıdan Kuran'ın anlaşılmasına katkı sunabileceği ileri sürülmüştür. İslamcı çizgiye sahip olanların Kuran'la ilişki kurma konusunda klasik İslami ilimlerle olan irtibatları devam ettiği için kendilerinin rivayetlere daha olumlu bir tutum içinde oldukları söylenebilir. Nitekim onlar amele konu olması itibarıyla sünnete önem vermektedir. Bunun dışındakilerin ise o dönemin şartlarını anlama adına yararlanılabilecek bir kültürel veri olma dışında hadislerle bir anlam atfedebildiğini söylemek zordur. Bunlar modern dönemde kaynakların meşruiyetine verilen önemle birlikte dine rasyonel bir çerçeve çizme girişimlerinin kitabi İslam'a katkı sağlayacak şekilde değişimini ifade etmektedir.

3.4.2. Hadisi Doğrudan Dini ya da Kültürel Kaynak Olarak Nitelendirmekten

Kaçınanlar

Namlı hadisi doğrudan kültürel olarak nitelendirmekten kaçınmasına rağmen kendisinin sünnete daha ılımlı bir yaklaşım içinde olduğu görülür. Buna göre kendisi sünneti Peygamber'in ameli konulara getirdiği örneklik açısından önemsemekte, hadisin de dahil olduğu bu tartışmalı alanı yok saymaya dönük girişimlerini eleştirmektedir. Öte yandan o hadis adı altında sünnete dahil edilmeye çalışılan İsrailiyat malzemesini eleştirmektedir. Bunlardan hareketle Namlı, geleneğin Kuran'a göre yeniden tanımlanmaya ihtiyacı olduğunu ifade etmektedir.

Ya şimdi o konu çetrefilli bir konu. Ben orda genelleme yapmak istemiyorum. Namazın içini Peygamber (as) Kuran'dan hareketle dolduruyor. Sünneti çıkardığınız zaman namaz kalmaz. Anlatabiliyor muyum? Yani İslam, kadın konuşulduğunda bile anlaşıyoruz. Niye? Merkezi düşünceyi kaybetmişiz. Onun için sünneti ben "bütünüyle" yok saymayı cahillik olarak görürüm. Ama sünnet adına her ayete sahip çıkmayı da İsrailiyat, uydurma vs. (sorunlu görürüm). Rivayet ve hadise sahip çıkmayı ise akılsızlık olarak görürüm.

Katılımcılar genellikle dini kaynaklık açısından hadise statü vermeme eğilimindedir. Öncelikle modern dönemle birlikte otoriteye yönelik algıların dolayısıyla kaynaklara olan güvenilirliğin ciddi şekilde aşınmasının hadise olan bu tutumda önemli ölçüde etkili olduğu düşünülebilir. Fakat burada Namlı'nın sergilediği ihtiyatlı tutumun, hadisin kaynaklığına yönelik doğrudan bir yorumun geleneksel çevrelerde yaratabileceği hoşnutsuzluğa karşı bir dikkatle²¹⁵ ilişkili olduğu söylenebilir. Öte yandan Namlı, doğruya farklı kaynaklardan ulaşılabileceğini belirterek Kuran ve sünnetle uyumlu olduğu sürece hadise alan açılabilirliğini ifade etmiştir.

²¹⁵ Katılımcılar, gelenekselci kesimin sünnet konusunda gösterdiği hassasiyetlerin farkındadır. Bu nedenle onlar tarafından "yanlış anlaşılacak" tan kaçınma konusunda gayret içinde oldukları görülmektedir.

Ölçüleri var bunun. Tabii ki yani temel ölçümüz basit; hadis kendi içinde tutarlı olması, her şeyden önce Kuran’la tutarlı olması. Ona hadis denir. Onun dışında hadis demem ben. Dolayısıyla neye hadis diyeceğimi, neye hadis demeyeceğimi Kuran ve sünnetin kendisi belirler yani. Allah da akıl vermiş, aklınızı kullanın diyor, aklınızı adam gibi kullanın.

Namlı gibi İlahiyatçı bir kimliğe sahip olan Hasan Elik de hadise kültürel bir kaynak olarak değer atfettiğini belirtmiştir. Bununla birlikte Elik’in tarihselciliğin etkisiyle Kuran yorumunda rivayetlere önem verdiği görülmektedir.

Bayındır ise hadisleri kültürel olarak ele almakla birlikte hadisten söz ederken “tarihsel” kavramını kullanmamaya özel dikkat sarf ettiği görülmektedir. “Tarihsel” kavramının tarihselcilikle ilişkili düşünülmesi nedeniyle ona karşı bir mesafeden söz edilebilir. Hatta geleneksel algıda hadis olarak yer alan Peygamber’in belli bir tarih içindeki tecrübesinin ifadesi olan “hikmet”i, evrenselci anlayışa uygun olarak herkesin her dönemde uygulayabileceği bir “deneyim”e dönüştürmüştür. Dolayısıyla hikmet, Kuran’la ilişkilendirilerek söylem için kabul edilebilir bir kavramsallaştırma haline getirilmiştir. Bu anlamda hadisin kaynaklığı noktasında Bayındır’ın tatmin edici bir netlik sergilediği söylenemese de genellikle kültürel olarak algılanan hadise Kuran’dan meşruiyet sağlamaya çalışmaları dikkat çekmektedir.

Hadisler tarihsel diye bir şey olmaz (net) Onlar birer şeydir, Resulullah (sav)’ in Resul sıfatından insanlara öğretmiş olduğu bir hikmet metodu vardır. O metotla hikmetten çıkarılan hükümler, doğru hükümdür -onların çoğu doğru hükümdür ama yanlış olduğu zaman zaten Allah-u Teala şey yapıyor ama. Bak Resul da onları yazdırmamış; metodu öğretmiş. Şimdi senin annen sana yemek pişirmesini öğretir, kızım al şu yemeği sakla der mi?- yemeği saklamana gerek yok ki... Her yerde yemeği pişirirsin. “Hikmet”, yemek pişirme metodudur onun için Hz. Ömer zamanında problemler ciddi manada kısa surede çözülmüştür. İnsanlar kısa surede Müslüman olmuşlardır işte bu demişlerdir.

3.4.3. Hadisi Kültürel Kaynak Olarak Görenler

Hadisler genel itibariyle kültürel olarak algılanmaktadır. Nitekim Taslaman, Kuran’ın “süzgecinden” geçirilerek hadislerin Kuran’la çelişenlerinin “ayıklanması” gerekliliğini ifade etmektedir:

Zaten hadislerin Kuran’ın akıl ve mantığına uymayanları atılmalı geri kalan da siyerde kullanılmalı.

Öte yandan yukarıda da ifade edildiği gibi hadisin Kuran’ın onayından geçmesi onun dini açıdan güvenilir bir kaynaklığa yükseldiği anlamına gelmemektedir. Nitekim Taslaman da bu gerçekliği şu şekilde ifadeyi tercih etmektedir.

Kuran’dan hareketle Peygamber’in örnekliğini örnek edinmeye çalışıyorum. Dolayısıyla doğru bir din, doğru bir Peygamber algısına sahip olunması gerektiğini düşünüyorum Müslümanların. Din adına uydurulan birçok şeyle

toplum yapısı ile kendi içimde bir mücadele veriyorum. Temel bu yani. Buna göre sünnete, hadise Kuran'a uygun olduğu müddetçe aykırı bakacak durumumuz yok. Peygamberimize ait olduğu düşünülüyorsa başımızın tacıdır ama.

Taslaman, Kuran'ın onayından geçen bu hadislerden o dönemin toplumunu anlama adına ancak kültürel açıdan yararlanılabileceği uyarısında bulunmaktadır:

Hadisi dini otorite olarak görmüyorum. Çünkü Kuran'ın hükümlerini dini otorite olarak görüyorum. Yani şey hadisi kültürel kaynak, tarihsel veri olarak veya Kuran'dan hareketle Peygamberimizin ortaya koyduğu sünnetleri olarak değerlendiriyorum. Ama onun dışında dine etkisini ilave ettirebilecek böyle bir din kaynağı olabileceğini düşünmüyorum.

Bülbül de hadislerin dinde kaynak olamayacağını ileri sürmektedir. Buna gerekçe olarak hadislerin zannilik taşıdığını gerekçe göstermektedir²¹⁶.

Hadisler dinin kaynağı olarak kabul edilemez. Ancak bir kültür olarak kabul edilebilir. Bu kültürün de mutlaka Kuran'a arz edilerek uygun olanları alınmalıdır. Hadislerin sadece ameli konularda kullanılabilir olduğu inaniyoruz. Çünkü hadisler tümüyle geliş yolu, lafızların aynen korunmamış olması ve Elçinin ağzından çıkan kelimelerle değil de nakledenlerin kelimeleriyle gelmiş olması nedeniyle “zannidirler”. “Zanni olan bir şey itikatta asla delil olamaz”.

Köksoy ise hadise kayıt altına alındığı dönemin şartlarını yansıtan ve sadece o dönemde geçerli olan fikhî yorumlar olarak yaklaşmakta bu nedenle hadise günümüzdeki sorunların çözümünde yararlanılabilecek bir referans değeri atfedilemeyeceğini iddia etmektedir.

Okuyup yeniden düşünmek, yeniden olayları yorumlamak her zaman her devirde olması gereken bir şeydir. Yani bir sürü fikhî kurallar bundan bin sene önce konmuş ama bin sene önce geçerli olan bugün geçerli olmayabilir. Şartlar değişti çünkü eşya değişti, her şey değişti, zaman da değişti. Biz hala oralarda o fikhin verdiği kararları, o günün şartlarında verdikleri kararları bugüne uyguladığımızda –hatta Peygamber'in o gün için Peygamber'in doğru yaptığı şey bugün bizim için doğru olmayabilir, bizim bugünkü hareketimize uygun olmamış olabilir; bu Peygamber'in yanlış yaptığı anlamına gelmez. Bir şey anlatmak istiyorum. Yeniden yorumlamak; Peygamber ne yaptı bunu yaptı. O dönemde böyleydi, öyle karar verdi yani şartlara göre bir şey söylüyor. Ama şartlar değişti onu buraya doğrudan uyguladığınız zaman ne olur? Peygamber'i doğru anlamış olmayız.

3.5. GELENEĞİN ORTAYA KOYDUĞU YANLIŞ PEYGAMBER ALGISI

Kuran ile sünneti birbirine eşdeğer kabul eden geleneksel algı, ontolojik açıdan birbirinden farklı referanslara sahip olan kaynaklar arasında ayırım yapmadığı

²¹⁶ Söylem gerektiğinde dini referans kaynağı olarak görmediği rivayet vb. gelenekten kendi görüşünü destekleyici iktibaslar yapmaktan kaçınmamaktadır. Bu durum söyleme yöneltlen eleştirilerin ağırlık noktasını oluşturmaktadır (Ertürk, 2003, 7-29; Behnesavi, 2015: 443; M. Öztürk, 2009: 1-21). Öztürk de Kuran'ın yorumlanmasında Kuran dışında başka bir kaynağın referansına ihtiyaç olmadığı iddiasının gerçekliği yansıtmadığı, Kuran'daki pek çok ayetin uygulamasının gelenekten öğrenildiğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bunu ispatlamak için namaz rekatları ve zekat, nisab miktarı gibi örnekleri sıralar (M. Öztürk, 2014a: 219).

gerekçesiyle eleştirilmektedir. Aynı şekilde bu algıda Peygamber de beşeri özelliklerinden soyutlanarak kendisine ilahi değerlerin atfedildiği kutsal bir otoriteye²¹⁷ dönüştürülmüştür. Peygamberden sadır olan her sözün bağlayıcı²¹⁸ olduğu algısıyla desteklenen bu otorite Peygamber'in günahsızlığı (ismet) simgeselliği üzerinden aktarılırken günümüzde, Kuran'daki ismetin bir yetkiyi değil, diğer insanlardan gelebilecek kötülöklere karşı Peygamber'in Allah tarafından korunmasını ifade eden²¹⁹ yeni bir kavramsallaştırma içinde kullanıma sahip olduğu iddia edilmektedir. Gelenekte Peygamber'in özellikleri arasında zikredilen bu sıfat²²⁰, yanlış Peygamber algısına neden olduğu gerekçesiyle söylem tarafından yapıbozumuna uğratılmıştır. Öte yandan Kuran'da geçmiş toplumların yanlış Peygamber algılarına ilişkin örnekleri de bulmak mümkündür. Nitekim Kuran'da Ehl-i Kitap'a mensup din adamlarının (rabbanilerinin) insanları Tevrat dışındaki kaynaklara (talmud) yönlendirdiği iddiasıyla alimlerin insanları kendi otoritelerine itaate zorlamaları da yanlış bir Peygamber algısına neden olacağı ileri sürölmektedir. Bayındır, Ehli Kitap örneği üzerinden günümüzde yanlış Peygamber algısının oluşumunda rivayetlerin oynadığı rolü şu sözlerle dile getirmiştir.

(Devam ediyor) Şimdi “*vallahu ya'simuke mine-nnas*” Allah seni insanlardan koruyacaktır. Buradaki ismeti “Allah'ın nebisi, hiç günah işlemez”e getirmişlerdi. Suçsuz, günahsız şekilde bir çeşit ilahlaştırmışlardır. Çünkü onun sözü Allah'ın sözüne denk geldiği zaman mecburen ilahlaşacak hata etmemesi gerekiyor. Onun için de işte birtakım kelimeleri yanlış yerlere çekip kullanmak var şimdi. Bak şu anda, farz edin ki bugün yeni bir Resul geldi yani son nebi geldi- artık gelemeyecek- yeni bir nebinin geldiğini düşünelim. Muhammed (as) a verilen emrin aynısı ona verilecek dimi? Bak diyor ki burada Allah “*Kul yâ ehle-lkitâbi*

²¹⁷ Okuyan bu geleneksel peygamber algısından farklı olarak beşer bir peygamberi öne çıkarmaktadır. İsmet sıfatından soyundurulan peygamber böylece yeri geldiğinde Allah'ın uyarılarına maruz kalmaktadır. “Sen sadece hatırlatıcısın” (Gaşıye 21-22) ayetine referansla Peygamber'in tebliğ dışında insanlara hidayete ermeleri konusunda zorlayıcı olmadığını belirten Okuyan, Peygamber'in yetkisinin Kuran'la sınırlı olduğunu ifade etmektedir. Böylece peygambere bunun üstünde bir yetki verildiğini iddia eden geleneksel yaklaşımlara göndermede bulunulduğu söylenebilir. “Hz. peygamberin zorba olmayışı” şeklinde çarpıcı bir başlığa yer verilen satırların devamında “Peygamberlere zorbalık yapmamaları” öğütlenmektedir“ denilmektedir. Geleneğin peygamber söz konusu olduğunda daha incelikli bir dili tercih eden üslubundan farklı olarak kendisinin peygamber algısıyla ilgili eleştirilerini apolojik bir şekilde yapmaya çalışırken Peygamber ile bir arada bulunamayacak sıfatların bir arada gelişine tanık olunmaktadır (Okuyan, 2014: 150).

²¹⁸ Geleneksel algıda şeytanın peygamberlere tamamıyla hakimiyeti söz konusu olmasa da bir parça tesirinin olabileceği bunun da Allah tarafından düzeltileceği ifade edilerek peygamberleri şeytanın bu şekilde aldatabildiğine ve bunun sonucu olarak onların isyan edebildiklerine ilişkin enbiya kıssalarından örnekler yer almaktadır. Bu açıdan peygamberin teşri, ahkam, şeriat, nübüvvet zati ve subuti sıfatları itibarıyla masum olduğu ve bu yönüyle peygamberin getirdiklerine sorgusuz itaatın gerektiği şeklinde geleneğin kavramsallaştırması söz konusudur. Öte yandan Kuran İslam'ının bütünlüklü bir geleneksel peygamber algısını parçalayarak insani yönü çıkan dolayısıyla da hata işleyebilen bir peygambere işaret etmektedir (Ebabekir, 2017: 56).

²¹⁹ Hud, 11'deki ayete dayanarak Kuran'da peygamberin kendisine yöneltilebilecek olumsuz atıflardan tamamen korunduğu, bu anlamda kendisine insani bir zaaf isnat edilmeyeceği şeklindeki yaygın görüş benimsenmektedir (Ebabekir, 2017: 56).

²²⁰ Gelenekte Allah'ın lütfunun bir gereği olarak Peygamber'i hayırla donattığını dolayısıyla Allah'ın peygamberinin kendi iradesiyle günaha yönelmesine izin vermeyeceği şeklinde bir ıstılahlaşma söz konusudur (Ebabekir, 2017: 57-60).

lestum ‘alâ şey-in (Maide, 68) Ya Ehl-i Kitap. Hiçbir temeliniz olamaz “*hattâ tukîmü-ttevrâte vel-incîle*”. Tevrat ve İncili ayakta tutmadıkça yerine yerleştirmedikçe, Tevrat ve İncil’i uygulamadıkça hiçbir temeliniz olamaz” diyor. Bakın, Tevrat’ın yanında Mişna’da var Mişna’dan bahsediyor mu; İncilin yanında Hristiyanların bir sürü konsil kararları var, İncili tamamen devre dışı bırakan, ondan bahsediyor mu? Hristiyanlara sorarsanız konsil kararları esastır; Yahudilere sorarsınız indirilen Tevrat, yazılı Tevrat değil, sözlü Tevrat esastır derler. Peki, Allah kabul ediyor mu? Bizimkiler de Yahudileri taklit ederek sünnet esastır diyorlar.

Hadisleri insani katkılar içeren bu kaynaklarla ilişkilendiren örneklerin dışında Kuran İslamı’nın yer yer söylemlerine uygun bir atf çerçevesi içinde uydurma hadisleri kullandığına tanıklık edilmektedir. Bu açıdan kaynaklara ilişkin bir kısıtlamaya giden söylemin çelişkilerden de uzak olmadığı anlaşılmakta, geleneğin bile en mesafeli olduğu hadislerden yararlanmakta bir mahzur görmemektedir²²¹. (M. Öztürk, 2010: 57).

3.5.1. Peygamber Algısının Değişimi: Yetkisizleştirilen Nübüvvet Karşısında

Peygamber’in “Örnekliliği”nin Öne Çıkarılması

Kuran İslamı’nın geleneksel terminolojilerin dönüşüme uğradığı yerlerden biri de Peygamber’in konumudur. Geleneksel algıda Peygamber’e ilişkin Resul ve nebi şeklinde ikili bir kavramsallaştırma söz konusudur. Buna göre Resul farklı şeriatle gelmesi açısından nebiden farklı ve üstün olarak nitelendirilirken günümüzde bu kavramsallaştırmanın tersine çevrilerek nebinin öne çıkarıldığına tanık olunmaktadır. Böylece nebi, Peygamber ile ilişkilendirilen hadis gibi kaynakların dahil olduğu çerçeveden²²² çıkarılarak Peygamber’in kendinden bir katkı olmaksızın vahyi doğrudan getirdiğini ifade eden yeni bir kavramsallaştırmaya²²³ dönüştürülmüştür. Bir başka

²²¹ Yaşar Nuri Öztürk’ün “Kendi dilinden Hazreti Muhammed” adlı eserinde “Cebrail bana geldi ve dedi ki: Allah sana selam gönderiyor ve şöyle buyuruyor: Ben seni dölleyen soya, taşıyan rahme, saran kucağa cehennem haram kılmış bulunmaktayım.” Alıntısına yer vermiştir (Aktaran: M. Öztürk, 2010: 57).

²²² Görüldüğü gibi geleneksel algıda sünnet Kuran dışında müstakil bir kaynak olarak yer almaktadır. Nitekim Şafî, sünnetin teşride kaynaklığına ilişkin şu tasniften söz etmektedir:

- 1- ah’ın Kuran’da hakkında nas indirdiği konularda Peygamber de beyanda bulunmuştur. All
- 2- ah’ın Kuran’da mücmel olarak indirdiği bir hükmü Hz. Peygamber, Allah’ın muradına uygun bir şekilde açıklamada bulunmuştur. Sünnetin bu iki çeşidi üzerinde bilginler arasında herhangi bir ihtilaf yoktur (Şafî, 1987: 91’den aktaran Yurtsever, 2013: 44). All
- 3- Anlaşmazlık sünnetin üçüncü kategorisinde vaki olmaktadır. Hakkında Kuran’da hiçbir hüküm bulunmayan konularda sünnetin hüküm koyup koymaması ile alakalıdır (Yurtsever, 2013: 44).

²²³ Bugün sünnet gibi Kuran dışı olarak nitelendirilen kaynakların teşri kaynağı olarak sunulması, Peygamber’e Kuran dışında bazı sözler atfedildiği şeklinde algılanmaktadır”. Nitekim geçmişte de bu tür eleştirilere maruz kalınmıştır. Bunlarla ilgili olarak Mutarrid b. Abdullah es-Şihhir’in cevabı Peygamber’in Kuran karşısındaki konumunu göstermesi açısından anlamlıdır. “Allah biliyor ki biz, Kuran’ın yerine ondan başka bir şey istemiyoruz. Biz, Kuran’ı bizden daha iyi (sünneti) bilen peşindeyiz” (Şatıbi 1997: 24’den aktaran Yurtsever, 2013: 47).

deyişle, nebi kavramı “haber getiren” şeklindeki literal anlamından yola çıkılarak Peygamber’in vahiy getirmek dışında hüküm koyucu olduğundan söz edilemeyeceği ifade edilmektedir. Resul de Hz. Muhammed’e kadar yeni bir şariat ve kitapla gelen Peygamberi ifade ederken literal anlamı “gönderilen”den hareketle kavram, Peygamber’in tebliğini bugün devam ettirebilecek herkesi içine alacak şekilde genişletilmiştir. Buna göre Resul, herhangi bir insan olabileceği gibi doğrudan Kuran’a da karşılık gelebilir. Nitekim Erhan Aktaş, bunu şu şekilde ifade etmektedir.

Şimdi Resulü ikiye ayırmamız gerekir: Vahiy getiren Resul, bir de vahiy getiren Resulün getirdiği vahyi, insanlara ulaştırmaya çalışan herkes aslında Resuldür ama nebi anlamında bir resullük değil bu. Dolayısıyla iki Resulü de ayırmak lazım. Elçi Resul ve nebi Resul. Nebi Resul sadece nebilerdir. Nebi Resullerin dışında hiç kimsenin vahiy getirme, Allah ile irtibata geçme gibi böyle imkanları yok.(vurgu) Nebilik, sadece haber getirmekle görevli; Resul de o getirdiği haberi insanlara ulaştırmakla görevli. Dolayısıyla nebinin ee dinde otorite sayılması, dinde şair olması yani dini bir kural vs. koyma hakkı “yok”. Allah kendi dinine, hiç kimseyi ortak etmemiş. Dolayısıyla nebi sadece Allah’tan aldığı Allah’ın kullarına ulaştırmakla mükellef. Bunu yaparken kendi hevasından, yanından hiç bir şeyi katmamaya veya kendisine söyleneni kısmaya, saklamaya hakkı yok. Dolayısıyla nebi demek; dini, Allah’tan getirdiği dini, Allah’ın kullarına ulaştıran kimse demek -ayrıca dinde herhangi bir şekilde kural koyma hakkı da yok - nebiyi Kuran böyle tanımlıyor.

Böylece nebi vahyi²²⁴ herhangi bir kaynağın katkısı olmadan doğrudan aktarma anlamı kazanırken “Resul” Peygamber’in yanı sıra O’nun ölümüyle bunu üstlenebilecek (tebliği) herkese yetki veren yeni bir kavramsal çerçeveye kavuşmuştur.

Görüldüğü gibi Peygamber’in otoritesi (hüküm) elinden alınarak Kuran tek otorite olacak şekilde yeni bir inşaya tabi tutulmaktadır. Bilindiği gibi Peygamber’in otoritesinin dayandırıldığı hadis ve sünnet kaynakları gelenek tarafından Kuran’daki “Allah ve Resulü’ne itaat ediniz” ayeti üzerinden meşrulaştırılmaktadır. Buna göre risalet ve nübüvvet etrafında şekillenen Peygamber algısı Peygamber’in hüküm koyuculuğu çerçevesinde gayri metluv olarak nitelendirilmektedir.²²⁵ Günümüzde bu kategorinin de Kuran’ın otoritesi dışında bir otoriteyi çağrıştırdığı gerekçesiyle meşruiyetinin sorunsallaştırıldığına tanık olunmaktadır.

²²⁴ Katılımcıların Kuran dışı kaynak olmadığına sıklıkla referans olarak gösterdikleri ayetler şudur:

“..Resul ancak kendisine vahyolunana uymaktadır” (Araf, 293).

Buna karşılık Kuran’ın dışında sünneti müstakil bir kaynak olarak görenlerin argümanları şunlardır:

“De ki: “Eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyunuz ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın” Al-i İmran, 31. Benzeri şekilde “sünnete ittiba (uyma)”nın gerekliliğini ifade eden ayetler için bkz. Al-i İmran, 32, 132, 4; Nisa, 13, 59, 64, 80, 115; Maide, 9).

²²⁵ Geçmişte de benzer tartışmaların söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim sünnetin peygamberden sadır olması (hüccet) konusunda Müslümanlar arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu değilken hadisin “bağlayıcılığı” konusunda modern dönemde bazı ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Şafi sünneti müstakil bir kaynak olarak görmeyip Kuran’ın açıklaması olarak nitelendirenlerin aslında baştan Kuran’ın peygamberden sadır olduğunu sorunsallaştırmış olduğunu iddia etmektedir. Hatta onların şu sözünü nakleder: Onlardan biri Hz. Peygamberin ortaya koyduğu her sünnetin mutlaka Kuran’da bir kaynağı ve aslı vardır(Şafi, 1987’den aktaran Yurtsever, 2013: 46).

Nitekim Bülbül, Kuran dışında vahiy olmadığını (gayri metlûv) belirterek gelenekteki bu kavramsallaştırmayı eleştirmektedir.

Allah, elçisine kitabı ve imanı öğretmek için indirmiş olduğu kitabı, hem elçisi hem de ümmeti için bir kaynak kılmıştır. Bunu Zuhur 43/43-44 cü ayetlerinde bahsetmiş ve ondan hesaba çekeceğini bildirmiştir. Bu ayetin beyanına göre Kuran dışında Müslümanı ilgilendiren bir vahiy yoktur. Ayrıca dinini tamamladığını da Maide 3. ayetinde bildirmiş olduğunu görüyoruz. Gayri metlûv olayı hadis uyduranların çıkarmış olduğu bir arızadır. Tanımı bile akıllara ziyan bir anlayıştır.

Kenan Alpay ise bu konuda çekimser kalmayı tercih etmektedir. Alpay’a göre Peygamber’e Kuran dışında vahiy gelip gelmediği konusu gayba yönelik bir mevzu olduğu için bilinmemektedir.²²⁶

Gayri metlûvu da gaybi bir olay olarak düşünüyoruz; bence onu bilemeyiz. Allah bilir. Bize bazen soruyorlar. Hz. Peygamber Cebail (as)’ı onu bir defa görmüş Sidretü’l- Munteha’da. Nasıl görmüş onu bilmiyoruz. Şimdi dolayısıyla Hz. Peygamber (as)’e Allah Teâlâ Kuran dışında bir vahiy inzal eder mi? Bilemeyiz biz ama etmiş olsa bile bu bizi bağlar mı? Bağlar dersek kaç tanedir üç müdür, beş midir? Bize göre vahiyde herhangi bir tereddüt olmaz; bir itikat konusu. Üç, iki diyemeyiz, dolayısıyla gayri metlûv alanı hadislerle doldurmak istiyorlar işte. Allah Resulü dedi ki Allah bana böyle böyle vahyetti. Dolayısıyla bu alan sıkıntılı bir alan zaten gaybi alanla ilgili zaten. Oysaki “Hz. Peygamber’in ben gaybi bilmem” diyor.

Eliaçık ise Kuran dışı vahiy kabul etmemesine rağmen ironik bir şekilde peygamberin bağlayıcılık açısından Kuran ile ilişkilendirileceği bir kaynaklık aranıyorsa bunun Kuran’da Peygamber’e yönelik²²⁷ “Kul” şeklindeki ifadeleri olacağını belirtir. Nitekim bunların hadis olarak değerlendirilebileceğine ilişkin ilginç bir teklifte bulunmaktadır. Nitekim Y. N. Öztürk’ün de Kuran’da yer alan Kuran’daki “boş söz, uydurma gibi” anlamlara gelen bazı “hadis” kavramına istilâhı anlamdaki “hadis” manası vererek Kuran’ın hadise onay vermediği ileri sürülmektedir. Hadislerin meşruiyetine yönelik eleştirilerine rağmen Kuran İslamı kavramlara anakronizme düşme pahasına kavramlara keyfî ve gelişigüzel anlamlar takdir etmektedir²²⁸.

²²⁶ Gelenekte “Milel ve Nihal” adıyla gelecekte özellikle ahir zaman gibi konulardan haber veren Fiten hadislerinden oluşan bir külliyat yer almaktadır. Bu durum Kuran’ın gaybı yalnızca Allah’ı bilmesi ile çelişmesi pahasına Peygamber’e gaybı bilme ayrıcalığı ve kutsal bir karizma atfedilmesini sağlamaktadır. Söylem Peygamber’in gaybtan haber aldığına ilişkin rivayetlerin ortaya koyduğu iddiayı ve bu kutsal algıya eşlik eden meşruiyetler etrafında oluşturulmak istenen kültü ortadan kaldırmaktadır (Ertürk, 2017: 282). M. S. Hatiboğlu (2017b: 25-28) ise Peygamber’in gayb ile ilgili olarak geçmiş ve geleceğe yönelik verdiği iddia edilen haberlerin asılsız olduğunu, gaybın Kuran’da ifade edildiği üzere yalnız Allah’ın bilgisi dahilinde olabileceğini belirtmektedir. Gayb fiten hadislerinin gaybe konu olabileceğine ilişkin metin tenkidi açısından farklı bir değerlendirmeye ilişkin bkz. Ertürk, 2017: 321-325.

²²⁷ Benzeri bir girişim Khalifa’nın Furkan 30-31 ayetlerinde yer alan Peygamber’in kavmini Kuran’ı terk ettiği gerekçesiyle Allah’a şikâyet ettiği şeklinde geçen ifadelerinin de hadis olarak ele alınabileceğine ilişkin iddiasında da görüldüğü ileri sürülebilir. Kendisi bu ayeti tek otantik hadis (One Authentic Hadith) olarak ilan etmiştir (Khalifa, 1982: 56).

²²⁸ “Hadis kavramları”nın yapıbozumuna uğradığı örnekler için bkz. Casiye 6 (Y.N. Öztürk, 2018: 129) ve Yusuf 111 (Y.N. Öztürk, 2018: 214)

Peygamber'in sünneti Kuran'daki gördüklerinin yansımasıdır. Kuran dışında ayrıca bir sünnet yoktur. Peygamber ile ilgili Kuran'da çeşitli sözler var: Mesela "kul" dediği yerler var "de ki" direk Allah'ın konuştuğu yerler var, Allah adına konuşulan yerler var, peygamberlerin konuşmaları var, müşriklerin, inkarcıların konuşmaları var ve müminler adına yapılan dualar var. Bunlar aslında yeter. İlla diyelim Peygamber'in hadisi falan alınacak deniyorsa Peygamber ile ilgili olarak "Kul" diye ifade edilen yerler Peygamber'in söylediği sözler gibi kabul edilebilir ama bunlar da sonuç itibarıyla ayettir. Kuran'ın tamamı bir defa ayettir. Kuran'ın içerisinde her yerde Allah konuşmuyor ya; müşrikler de konuşuyor". Mesela, onlar derler ki" yarım sayfa müşrikin sözü var yani. Bu Allah'ın ayeti oluyor. Ama o onun sözü; ne derler onlar, işte onlar şunu derler diye anlatıyor. Bunun dışında, Kuran'ın dışına çıkarak bir sünnet aramak doğru değildir. Kuran'ın dışına çıkarak dinin kaynağı olacak bir hadis aramak, bir sünnet uygulaması aramak bence doğru değildir. Kuran bu hususta yeterlidir. Kuran'ın dışına çıkmaya gerek yoktur. Müslümanlar ne arayacaksa arayacaklarını oradan almalıdır. Zaten Kuran-ı Kerim bence metin olarak fazladır. 600 sayfalık bir metin yani. İnsanlar bunu buldu da, araştırdı, anladı da sonra sıra öbürlerine mi geldi? Öbürleri tarihsel kaynaklardır. Ben dinler tarihini de okuyorum; Çin tarihini de okuyorum; evrim tarihini de okuyorum. Ama ben bunları mutlak dini kaynak olarak görmüyorum; insanlığın tecrübesi olarak görüyorum, diğerlerini de öyle okumak lazım.

Peygamber'i geçmişte sahip olduğu "otorite"sinden arındırmaya yönelik bu girişimler, sonunda Peygamber'i sosyal sermayesinden soyutlayarak geriye yalnız "örnekliği"nin kaldığı bir çerçeveye indirgemektedir. Bülbul, Peygamber'in örnekliğinin bugüne nasıl uyarlanacağı konusunda bugünün gerçekliğinden hareket etmek ve verileri akıl süzgecinden geçirmenin gerekliliğine dikkat çekmektedir.

Yani Kuran'a götürmemiz gerekir tüm hadisleri. Onun içinde Peygamberimizin her söylediği bu açıdan ele alınmaz; ikincisi karşımızda Peygamber yok. Karşımızda Peygamber olsa dese ki siz bundan sonra amuda kalkıp yürüyeceksiniz, Allah'ın emri budur, öyle mi Resulullah?" Allah ve Resul'ü bir konuda hüküm verdiği zaman onun üzerine kimsenin söz söyleme hakkı yoktur değil mi, bitti. O zaman karşılarında Peygamber var. Ama bugün biri gelse bana dese ki artık bağdaş kurup oturacakmışız -Peygamber kimsenin bağdaş kurup oturmasına karışmaz- benim sıhhatim neye el veriyorsa öyle otururum değil mi? "*Lâ yukellifullâhu nefsen*" diyor Allah, tamam mı? Dolayısıyla ben böyle hadislerden hareketle bunların savunulmasına karşıyım. Kardeşim Allah Kur'an'da böyle bir şey diyor mu? Demiyor, o zaman Peygamber kimsenin oturduğuna kalktığına karışmaz. Geç orayı? Vay o zaman sen Peygamber'i tanımıyorsun. Benim tanıdığım Peygamber böyle bir şey demez. Dikkat edin "biz Peygamber'i Kuran'dan tanıyoruz, senin ağzından değil, hadislerin ağzından değil". Anladın mı? Allah'ın anlattığından tanıyoruz biz Peygamber'i. Dikkat edin. Dolayısıyla bu açıdan da Peygamber'in söyledikleri vahiyden kaynaklanmıyorsa denmez. Ama diyelim ki vahiy bizi anlatan örneğin namazın kılınışıyla -biz şöyle diyoruz rampası vahiy olan yani kalkış noktası Kuran olan Peygamber'in ibadetlerin yapılışında, Kuran'ı anlayışında hepsinde onun davranışlarını aynen almak zorundayız. Sünnetsiz İslam olmaz. Sünnet neydi? Kur'an'ın Peygamber'in davranışlarında yaşama dökülmesiydi. Yani onun davranışında tecessüm eden Kur'an, dışında cisimleşen Kuran, bunsuz İslam olmaz. Ama sözlü nakillerin hiçbirisi ister mütevatir de, ister gayri metluv vahiy de, ister hadis-i kutsi de, ister ne dersen de hiç ilgilendirmez. Kuran'a uymayan ne getirirsen getir o asla kabul edilmez.

Bayındır da geleneksel algıda “hüküm koyucu” olarak tipleştirilen Peygamber’in aslında Müslümanlar için yalnızca bir “örnek “olduğunu belirtmekte, bu anlamda hükmün ancak Kuran (ayetler) tarafından konulacağını bir kez daha hatırlatmaktadır.

O açıklamalar Resulullah’ın sünnetleri içerisinde var tabi (masaya yumruk vurarak sözün etkisi arttırılıyor) yani söz ve uygulama içerisinde var ama siz bir ekiple o konudaki hadislerin şeyini buluyorsun ve o size örnek oluyor bakıyorsunuz ki tamam Resulullah bunu yapmış. Dolayısıyla Resulullah (as)ın o hadisleri, sözleri, uygulamaları son derece önemlidir. Çünkü Allah-u Teala, Ahzab süresinde diyor ki “*Lekad kâne lekum fî rasûlillâhi usvetun*” sizin için Allah’ın elçisinde güzel bir örnek vardır”. Örnek; başka bir şey, ayetler başka bir şeydir, bize örnek olmuştur her konuda. Onun örnekliliği çok önemlidir hocam (vurgulu şekilde).

“Peygamberin örnekliliği” modern döneme özgü şekilde dinin ahlaki alanla sınırlandırıldığı seküler anlayışla uyumlu bir çaba olarak görülebilir. Seküler düzen, bilindiği üzere dini siyasi alandan uzaklaştırarak dine yalnızca toplumda paylaşılan ortak anlama katkı sağladığı sürece maneviyatla sınırlı olmak üzere izin vermektedir. Bu durumun modern zamanda dine ilişkin yorumları da etkisi altına aldığı görülmektedir. Nitekim Peygamber’in hüküm koyucu olarak görüldüğü geleneksel algıda siyaset ve hukuki alanın düzenlenmesinden Allah, Kuran, Peygamber de aynı şekilde sorumlu kabul edilirken günümüzde Kuran’ın otoritesinin öne çıkarıldığı, Peygamber’in yetkilerinin sadece ahlaki alan²²⁹ ile sınırlandırıldığı bir tablo ortaya çıkmıştır.

Artık günümüz gerçekliğinde peygamberliğin doğrudan bir otoritesinden söz edilemediği için örneklik boyutu öne çıkarılmaya çalışılmaktadır. Türkmen’e göre nüzul dönemine vukufiyeti ve verdiği kararlarda hata yapması halinde doğrudan vahiyle düzeltilmesi gibi üstünlükleri (vehbi) açısından Peygamber, Kuran’ı diğer insanlardan daha iyi anlamıştır. Bu konumu nedeniyle Peygamber, Müslümanlar açısından örnek teşkil etmektedir. Bu anlamda Peygamber’in insanların zihninde doğru konumlandırılması gerektiğini ifade eden Türkmen, bu ilişkiyi peygamberi yalnızca “vahyi ileten”²³⁰ bir şekilde kurgulayan Edip Yüksel gibi kişilerin görüşlerine imada bulunarak doğru bir Kuran algısının doğru bir Peygamber algısından geçtiğini vurgulamaktadır. Buna ilişkin şunları ifade etmektedir.

²²⁹ Toker, İlahiyatçıların laiklik inşalarında Peygamber’i modern dünyaya uygun şekilde nasıl “akılcı ve evrensel” olarak konumlandığına ilişkin bir çözümleme denemesinde bulunmaktadır (Toker, 2009: 30).

²³⁰ Farklı meallerde Maide 99. ayete verilen anlamlar peygamberin otoritesine ilişkin değişim hakkında fikir verilebilir. Edip Yüksel “Elçiye düşen görev sadece duyurmak...” olarak çevirmiştir. Suat Yıldırım’ bu ayete elçinin görevini sadece tebliğle sınırlandıran anlam verildiğine dikkat çekerek peygamberin sorumluluğuna dikkat çekmiştir. <https://www.kuranmeali.com/>

Allah-u Teâlâ Resul'ü zaten “Üsve-i Hasene” olarak gösteriyor. Resul Kuran'ı anlama konusunda bizden farklıdır. Ona kitap ve hikmet verilmiştir. Olayın illetini kavrama yeteneği ona verildi. Biz dua ediyoruz ama ona verildi. Hepimizden üstünlüğü var. Artı biz inzal olan olayların siyak sibakını, nüzul ortamını araştırıyoruz; o bizatihi biliyor. Din adına içtihatlarımızda bir hata olursa bizim hatamızdır ama Resul bir hata yaparsa vahiyle düzeltiliyor. O, Üsvetül-hasene örnek alacağımız bir insan. Dolayısıyla Kuran merkezli bakan insanların bir kere Resulün konumu, misyonu, kaynağı hakkında bir kanaati olması lazım. Bunu kavrayamamış adam Kuran'ı kavrayamamıştır. Bazı mealciler var, Resul bir elçiydi; o aktardı gitti şeklinde bir yere koyan insanlar var.

Nitekim Elik de Peygamber'i devre dışı bırakmaya çalışan bu anlayışların²³¹ dayanaksızlığına işaret ederek Kuran'ın meşruiyetine ilişkin güvenin Peygamber'e olan güvenden kaynaklandığını belirtmektedir.

Yalnız Kuran nasıl geldi bize? Kuran kime geldi? Elçiye geldi değil mi? Bizim evlere gelmedi yani. Doğrudan böyle gelip de kuş, güvercin getirip bırakmadı ha? Bir kere buradan başlamak lazım. Kuran Peygamber'e geldi. Peygamber deyince biz ne anlıyoruz? Biz Kuran'ı nasıl öğreniyoruz? Nerden anlıyoruz?

Hz. Peygamber'den onun Kuran olduğunu -sen Peygamber'den bunu görmeden O, “Bu Kuran'dır, Allah kelmamıdır” demese bunu müzede görsen hiç böyle bir inancın olmadan böyle bir yazı, böyle bir metin görsen sen bunun Allah'ın kelamı olduğunu anlayabilir misin? Hayır değil mi hadi buyur. Kuran'ın vahiy olduğunu nereden biliyorsun? Demek ki inanıyoruz, bilmiyorsun; inanıyorsun. İnanmak neye inanmak kimin vasıtası ile inanıyorsun, Hz. Peygamber vasıtası ile inanıyorsun. O halde din peygamberledir- bizim muhatabımız Peygamber'dir yani.

Elik Peygamber'in dindeki konumunu salt olarak vahyin aktarıcılığıyla sınırlandıran bu anlayışın Peygamber'i “posta memurluğu”na indirgemesini “güvercin” metaforu üzerinden anlatmayı dener. Buna göre geçmişte insanların haberleşme aracı olarak kullanılan güvercinin mesaj ile arasındaki ilişki düşünüldüğünde güvercinin mesajın içeriğinden tamamen habersiz olacağı anlaşılmaktadır. Benzer şekilde Peygamber'in Kuran'ı yalnızca aktardığı, bunun dışında sözlerinin bugünün insanı için yaptırım gücüne sahip bir otorite figürü olmadığı iddia edilmektedir. Halbuki Elik, Peygamber'in fonksiyonunun vahyi bizzat kendisi yaşayarak diğer insanlara örneklik oluşturma olduğunu göz ardı eden bu anlayışın Kuran'a olan inancın temelinde Peygamber'e duyulan güvenin yattığı ortaklık duygusunu da derinden etkilediğini belirtmektedir.

Görüldüğü üzere Peygamber'in otoritesine yönelik farklı tonlardaki eleştirilere rağmen geleneksel algıda Peygamber'in Kuran'ı açıklama yetkisine sahip olduğu ileri

²³¹ İslamoğlu (2013: 33), bu anlayışı “indirgemecilik” olarak gelenek aldının “yüceltmeci tavrı”nın karşısında konumlandırılmaktadır.

sürülmekte, buna referans olarak ise Kuran'daki "beyan" sıfatı gösterilmektedir. Fakat bu çerçevenin de modern dönemde çatırdadığı ve söylemin eleştirilerine maruz kaldığı söylenebilir. Nitekim Bayındır, Maide süresi 15.ayette geçen beyan ("Yubeyyine") kavramının "ortaya çıkarmak" gibi farklı anlamlara gelebileceğini ortaya koymuştur. Bununla birlikte ayetin devamında yer alan ve peygamberi imlediği ileri sürülen "içinizden"²³² ifadesinin Peygamber'in ölümünden sonra da var olmaya devam eden yegane kaynak olan Kuran'a karşılık geldiği öne sürülmüştür. Dolayısıyla Kuran'ı açıklama yetkisinin bundan böyle yalnız Kuran'a ait olduğuna ilişkin söylemin argümanlarını destekleyen bir kavramsallaştırmaya ulaşılmıştır. Görüldüğü gibi geleneksel algıda Peygamber'e şer'i açıdan yetki sağlayan "beyan"ın günümüzde farklı anlamları keşfedilmek suretiyle²³³ Peygamber'in (Kuran'dan sonra gelen) verili otoritesi elinden alınmıştır. Böylece dinde kaynaklık başka hiç bir kaynağın dahili olmadan tek başına Kuran'a verilmiş olmaktadır.

"Litubeyyine linnâsi, kendilerine gösteresin ma unzile ileyhim kendilerine neyin indirildiğini gösteresin, ey Yahudiler, ey Ehl-i Kitap, ey Hristiyanlar Kuran-ı Kerim onları tasdik eden kitaptır, işte bakın bunlar size indirilmiştir. Litubeyyine, peki bunu açıklayan ayet nedir? Şimdi Allah açıklamış olacak ya Kuran-ı Kerim'de, Maide süresi 15.ayette diyor ki Allah-u Teala, ya Ehl-i Kitap, Ehli zikr, uzman, "kad câekum rasûlunâ" size elçimiz geldi, "litubeyyinü lekum litubeyyine linnâsi'ye dönüştü. Burada Ehl-i Kitap diyor, bu insanlar siz oldu, litubeyyinü lekum sizin için beyan ediyor. Öbürü litubeyyineydi litubeyyinü oldu aynı ifade tamam mı, neyi beyan ediyor? "Keşîran mimmâ kuntum tulîfûne mine-lkitâbi" elinizdeki kitaptan gizlediğiniz birçok şeyi beyan ediyor, ortaya çıkarıyor", tamam mı? Yahudi ve Hristiyanlar birçok hükümleri gizlemişlerdir. Kuran'ın tasdik ettiğini göstermemek için "veya 'fü 'an keşîr" bir kısmından da sizi affetmiştir". Çünkü nesh olmuştur o hükümler daha güzelleriyle ortaya konmuştur. Şimdi bak burada açıkça gösteriyor ki beyan açıklamamış değil mi?

"Ayetleri açıklama" konusunda bundan böyle yalnız Kuran'ı tanıdığını söylemsel düzeyde ifade eden Bayındır, insanın salt metinle buluşmasında uzmanlara da yer vermektedir. Kuran yorumunda diğer katılımcılardan farklı olarak uzmanlara vurgu yapmasında kendisinin de İlahiyat nosyonuna sahip olmasının etkili olduğu düşünülmektedir. Kendisi uzmana ilişkin şunları söylemektedir:

²³² "(İyiliklerimizi tamamlayalım diye) "içinizden" size bir de elçi gönderdim. O size ayetlerimizi okur, sizi geliştirir, size Kitab'ı ve hikmeti öğretir; size bilmediğinizi öğretir." (Bakara 2/151), <https://www.suleymaniyevakfi.org/kuran-dersleri/2-bakara-suresi-151-ayet.html>.

²³³ Bugüne kadar Peygamber'in Kuran'ı açıklaması olarak algılanan beyanın günümüzde doğrudan vahiy ile irtibatlandırılmasıyla Peygamber'in bütün sözlerinin bağlayıcı olmadığı, bazı ifadelerinin rey olarak kabul edilebileceği düşüncesi ortaya konulmaktadır. Debusi Takvîmu Usul'il- Fıkıh adlı eserinde bu ayrımı şu şekilde ifade etmektedir: "Bazı ulema Hz. Peygamber için sadece vahiy ve ilham yoluyla hüküm beyan edebilir." demiş bazıları da "hem vahiy hem rey ile hüküm verilebilir" demişlerdir. Bizce doğru olan şudur, "başlangıçta, rey ile şeriat beyan edilemez, ama zuhur eden bir hadise de vahiy gelmesinden ümit kesilince rey ile amel etmek hakkı vardır". Birinciler yalnızca Kuran ile hükmedilmesine ilişkin "O, heves ve arzusu ile konuşmaz. O kendisine Allah tarafından ilga edilen bir vahiyden başka bir şey değildir" (Necm, 3-4) ve "De ki: ben kendiliğimden Kuran'ı değiştirmek salahiyetine haiz değilim (Yunus, 15) (Debusi, 2001: 249).

Bu örneği gördüğünüz zaman siz başka çözümler yapabilirsiniz, tamam mı? İşte Müslümanlar buna hikmet diyor. Kuran-ı Kerim’de bunun bütün ayrıntıları vardır ama mesela “tutarlar” Nahl suresi’nin 43. ayetine dayanarak Resulullah’ın Kuran’ı açıkladığını söylerler. Nahl 43’te Allah-u Teala diyor ki “*litubeyyine linnâsi mâ nuzzile ileyhim*” sana da bu zikri indirdik ki beyan edesin”. İnsanlara kendilerine ne indirilmiş, o li-nnas’ın kim olduğunu da biliyorsun bir önceki ayetteki insanlar, diyor ki orada “*Vemâ erselnâ min kablike illâ ricâlen nûhî ileyhim*” senden önce gönderdiğimiz, vahyettiğimiz elçilerden başka erkeklerden başkası değildir” diyor “es-elû ehle-zzikri”, bilmiyorsan Ehlü-zikre sor, zikir ehli yani önceki kitaplarda uzman olanlara sor” diyor. *În kuntum lâ ta’lemun* bilmiyorsan, git sor, gelen Resul erkek mi kadın mı, bil beyyinati ve-zzubur o Resulleri mucizelerle ve kitaplarla göndermişizdir ve ondan sonra ve enzelnâ ileyke-zzikra aynı zikir ya, yukarıda Ehlü-zikr dedik o da ezzikr,- Arapça bakımından ikisi de elif lamli, ikisi de aynı olması gerekiyor- sana da indirdik, “litubeyyine li-nnas bunu insanlara gösteresin diye”, o insanlar kim önceki kitaplarda uzman olanlar Ehlü-zikr, Ehl-i Kitap yani ehil kelimesi uzman olan kişi içindir. Yani utul kitap başkadır, Ehl-i Kitap başkadır, utul kitap herkes için söylenebilir ama Ehl-i Kitap uzmanlar için söylenilir.

3.5.2. “Resul” Kavramının Peygamber Dışında Bir Otoriteyi Çağrıştıracak Şekilde Genişletilmesi

Kuran İslamı’nın sorunsallaştırdığı kavramlardan biri de “resul” dür. Örneğin Bayındır, “Resul” kelimesinin yalnızca Peygamber’le ilişkilendirilerek anlamının daraltıldığını ileri sürmüştür. Buna karşılık resulün, elçinin getirdiği Kitap yani Kuran olduğu iddia edilmiştir. Resul’ün literal anlamından hareketle ortaya konan bu inşanın, Peygamber’i posta memurluğuna indirgeyen grupların söylemleri ile benzerlik taşıdığı dikkat çekmektedir. Resul kavramının geleneksel algıdaki gibi Muhammed (as)’a karşılık olarak kullanımı Kuran’ı Peygamber’in yaşadığı dönem ve toplum ile ilişkili bir çerçevede yorumlamayı gerekli kılarken Resul’ün Kuran ile ilişkilendirilmesi Kuran’ın belli bir kültür, dil gibi sınırlıklardan bağımsız günümüz gerçekliğiyle uyumlu olarak yorumlanabilmesine alan yaratmaktadır.

Elik, Peygamber’den söz edildiğinde akla Kuran’ın gelmesi gerektiğini fakat geleneğin Kuran ile aralarındaki bağı keserek bunun yerine hadisi ikame etmeye çalıştığını belirtir. Aksine Peygamber’in geleneksel algıda ilişkilendirildiği şekilde hadis ile değil, Kuran’la irtibatlı olması gerektiği vurgulanır. Bu nedenle kendisinin Kuran, hadis, sünnet gibi kaynaklar arasında otantiklik açısından ontolojik bir ayrım yapmaya çalıştığından söz edilebilir.

Peygamber deyince aklına Kuran gelecek. Halbuki şimdi Peygamber deyince, insanın aklına ne geliyor, hadis geliyor değil mi geleneksel olarak?

Öte yandan Resul dışında farklı kavramların da yapıbozumuna uğratıldığı görülmektedir. Örneğin Eliaçık namaz kavramını Kuran’da yer aldığı şekilde salat ile

karşılamayı tercih ederek onu belirli vakitlerde gerçekleştirilen toplumsal bir ibadet olmaktan çıkarmış, buna karşılık salatı daha içsel ve bireysel bir yönelişi ifade edecek şekilde “dua” ile kavramsallaştırmıştır²³⁴. Fakat sünnetle beraber günümüze tevarüs eden şekliyle namazın aldığı bu formun Kuran ve peygamberin öğretilerinden farklılaştığı şeklinde toplumsal meşruiyetinin tartışılmaya açılması söz konusudur (Yılmaz, 474).

Eliaçık, namazın karakteristiği itibariyle İslam ile özdeşleşen bir ibadet olmaktan ziyade Kuran’da namazla ilgili olarak şekilsel (secde vb.) çerçeveye uyulduğu sürece her kültürün kendine özgü şekilde gerçekleştirebileceği anonim bir form olduğunu ifade etmektedir. Bu yapıbozumundan hareketle kendisi Mecusilik ve Alevilik gibi inançlarda da var olan bu temel unsurlardan hareketle onların da ibadet olarak kabul edilebileceğini ileri sürmüştür. Böylece kendisi ibadetlerin İslam’a referansla kazanmış olduğu kurumsal formu parçalayarak farklı inançlara ait ritüellere de meşruiyet tanımaktadır. Buradan hareketle kendisinin namazla diğer ritüeller arasında var olan kategorik ayrımlara son veren liberal bir tutum izlediği söylenebilir. Hatta Eliaçık, herhangi bir ritüelin de form olarak ibadet hükmünde olduğuna ilişkin meşruiyeti Kuran’ın kendisine verdiğini iddia etmektedir. Buna göre Eliaçık, Kuran’daki nüsük kavramıyla ibadet arasında bir ayrım yaparak yeni bir kavramsallaştırma denemesinde bulunur:

Salat kavramının Kuran-ı Kerim’de tanımı yapılmamıştır. Demek ki zamanı, peygambere bırakılmıştır. Halbuki bu görüş bana göre yanlış. Eğer tanımı yapılmamışsa sadece rüku, secde, ayakta durmak, kıyamda olmak- “İftitah tekbiri, kıyam, kıraat, rüku, sücud” gibi ayrıntılı bir tanımı yoksa bu okuyana bırakıldığı anlamına gelir diye düşünüyorum. Peygamber de okuyana bırakmıştır. Peygamber de Kuran’ı okuyandır; O da onu anlamıştır. Diyelim bir Alevi, Kuran’ı okuduğu zaman “buradaki “Tanrı’ya yakarış, dua ediş, destek isteyiş” nasıl anlayabilir? Bunu semah şeklinde anlayabilir. O zaman semah da salattır. Nitekim cemevlerine gittiğin zaman -ben gittim birçoğuna baktım orda secde var, Kuran’da geçiyor mu geçiyor, orda secde var, rüku var, dara durmak var, ayakta durmak var. Bütün bunlar esnasında “içinde Allah’ın çokça zikredildiği mescitler, manastırlar” diyor ayet. Bakıyorsun orada Allah’ın ismi çokça zikrediliyor. Allah filan ifadesi var. O zaman o da salattır. Benim şöyle bir ayrımım var- bu ayrım pek yapılmıyor- ben bu ayrıma dayandırıyorum bütün bunları: Nüsük ve ibadet ayrımı. 9 yerde nüsük geçiyor, 278 yerde ibadet kelimesi geçiyor Kuran’da.

Eliaçık’a göre belli bir zaman ve mekanla kayıtlı olan ritüeller nüsük olarak tanımlanmaktadır. Böylece belli bir zamanla kayıtlı olan namaz, hac gibi ritüeller nüsük olarak değerlendirilerek ibadet tanımından çıkarılmakta İslam’ın diğer din ve öğretilerle aralarındaki en bariz farklılıklar (şiar) böylece ortadan kalkmaktadır. Bu durumda bu ibadetlerin İslami karakteri ve dolayısıyla da üzerinde toplumca uzlaşılan anlamları ve toplumsallık yaratan dinamiği ortadan kaldırılarak adeta kimliksizleştirilmektedir.

²³⁴ Okuyan (2014: 106) da salatı gelenekten farklı olarak şekilsel ibadetlerin dışında her türlü tevhit içerikli eylemi (salat-selam dua etme) ifade etmek için kullanmaktadır.

Ayrıca bu pratiklerin kişiler nezdindeki bağlayıcılığı da ciddi oranda bu durumdan etkilenmektedir. Öte yandan gelenekte “salih amel” kapsamında değerlendirilen ahlaki boyutuyla ön plana çıkan yardım, iyilik gibi spesifik bir zaman ve mekanla kayıtlı olmayan eylemlerin ise “ibadet” kapsamına alındığı bir değişiklik söz konusudur.

Nüsük; menasik, mensek demektir. Yani biz her ümmete bir mensek belirlemiştir. Yani bu ritüeller anlamına gelir. Yani yaygın şekilde popüler bir dille söyleyecek olursak “ibadet tarzı, ibadet şekilleri”. Halbuki ibadet de aslında bu da gerçek anlamda ibadet değildir. İbadet nüsük değildir. İbadet cami, mescidin, tapınağın dışında yapılan, ayının içerisinde faaliyetler esnasında ortaya çıkan şeylerdir. İbadet ile nüsük arasında şöyle bir fark vardır: Nüsük, önceden belirlenmiş, yeri zamanı ve mekanı olan, onu yapan herkesin öyle yapmak zorunda olduğu konulardır. Mesela namaz önceden belirlenmiş hareketlerden oluşur, vakti vardır, temiz bir yerde olması lazım, mekanı vardır; camide veya evde. Bir ritüeldir, nüsüktür. Ben şimdi şunu söylüyorum: Nüsükler ibadet değildir. Kuran’da ibadet nüsüklerin dışında bir şeydir. İbadetin anlatıldığı yerlere bir bak. Oradaki ibadet de daha çok “birisi için çalışmak” anlamına gelir. Sen patronun için çalışıyor ve senin emeğinden birçoğuna el koyuyorsa, onun tarafından sömürülüyorsun, ona ibadet ediyorsun demektir. İbadet ve sömürü arasında direk bir ilişki vardır. Sizi kim sömürüyorsa ona ibadet ediyorsunuz anlamına gelmektedir. “Çalışmak, yapmak, ortaya çıkarmak, etmek, eylemek” manasına geliyor. “Ben insanları ve cinleri bana ibadet etsin diye yarattım.” Yani çalışsınlar, kendilerini gösterebilirler, kendilerini ifade etsinler diye yarattım anlamına geliyor. İnsanların namaz kılması, oruç tutması, hacca gitmesi anlamına gelmiyor. Namaz, oruç, hacc, abdest, gusül abdesti, Kuran-ı Kerim’le ibadet etme bunların hepsi nüsük’tür. Semah da nüsük, namaz da nüsüktür, Kabe’nin etrafında dönmek de nüsüktür. Ateşgede tapınağında ateşin etrafında dönmek de nüsüktür, ineğe saygı göstermek de nüsüktür. Nüsükler bana göre eşittir, hepsi birbirinin aynıdır. Kuran’da nüsüklerin cezası yoktur, kazası yoktur. Ama insan haklarının cezası ve kazası vardır ihlallerinin cezası vardır. Dolayısıyla böyle baktığın zaman sorun olmaz. Yani Alevi cemevinde yapılan da salat olur, yani nüsük olur. Buradan baktığın zaman sorun olmaz. Ama öbür kafayla bakarsan onları din ve ibadet olarak görürsen dinden çıkmış olursun, başka bir dinin ibadetini yapmış olursun. Halbuki bunlar Allah’a ulaştıran yollardır ve bunlar da çeşitlidir.

Görüldüğü üzere bu yeni inşalar, seküler dünyaya uygun bir din anlayışının ortaya konulmasına katkıda bulunmaktadır. Buna göre sahip olduğu hukuki özelliklerinden büyük ölçüde arındırılmış, Batı’nın kavramsallaştırdığı evrensel ilkelerin meşruiyetine dayanan ekseriyetle etik boyutuyla öne çıkarılan bir din öngörülmektedir. Bu aynı zamanda katı laik uygulamaların dini başta siyaset olmak üzere tüm alanlardan soyutladığı etkisizleştirilmiş bir zemini de ifade etmektedir. Toplumun yeni dünyanın gereklerine göre yeniden düzenlenmesinde öyle görülüyor ki sekülerleştirme süreçlerinden ciddi şekilde etkilenen din, seküler kurumlardan farkı olmayan bir konuma indirgenmiştir. Dinin temel konularından biri olan nübüvvet ve kaynaklığa ilişkin eleştirilerden payını almış modern dönemde peygamberin otoritesine dair tartışmaların doğrudan odağı haline gelmiştir. Buna göre Peygamber’e itaatin emredilerek onun otoritesini pekiştiren ayetlerin yerini onun insani vasıflarına yer

vererek şeri yetkisini büyük ölçüde sınırlandıran ayetlere bırakmıştır. Bu anlamda Peygamber'in dini otoritesinden ayrı düşünülemez olan devlet reisliğinin oluşturduğu bütünleşik karizmasının parçalanarak büyüden arındırıldığı profan bir "örneklige" dönüştüğü söylenebilir.

3.6. KÜLTÜREL İSLAM: KURAN ETRAFINDA OLUŞAN KÜLTÜR

3.6.1. Geleneğe Ait Kültürel Unsurların Değişimi: Türbeler

Türbeler Türk İslam kültürünün önemli ziyaret mekanlarıdır. Fakat Köksoy türbelerin İslam'dan referans almadığı gerekçesiyle türbe ve onun etrafında oluşan pratiklerin (kabir ziyaretleri vs.) meşruiyetini sorunsallaştırmaktadır. Bilindiği üzere türbeler, Türk toplumunda önemli kişilere ait mezarların olduğu ziyaret mekanları olarak toplumsal hafızanın günümüze aktarımında ve böylece belleğin devamında önemli bir fonksiyona sahiptir. Fakat kendisi türbeleri bu fonksiyonundan farklı olarak Türklerin İslam öncesi geleneklerini İslami bir kılıf içinde yaşatmaya devam ettiği kültürel varlıklar olarak değerlendirme eğilimindedir. Buna göre kendisi türbelerde yatan zatlara ilmi katkıları ya da yaşamı süresince gösterdiği yararlılıkları nedeniyle yöneltilen "veliyullah"²³⁵ (Allah'ın velisi) şeklindeki tazimleri eleştirmektedir.

Padişah ya da büyük kişilerin türbelerine yaklaşım geleneği nereden geliyor biliyor musun, Hindistan'dan. Biz oralardan geçmişiz bu taraflara ya. Onların bir sürü türbeleri var, türbe geleneği oradan geliyor. Büyük mezar yapmak oradan geliyor. Ataları anmak aslında hafızayı canlandırmak anlamına gelmesi noktasında ona bir şey demiyoruz da, gidip de ona niye böyle tazimde bulunuyorsun? Bunlar yanlış o orada dursun. Türbenin bana ne zararı var? Türbeyle mi kavga edeceğiz? Orada bir tane taş var içinde de bir insan yatıyor. Müslümansa Allah rahmet etsin ne yapalım? Oraları merkez haline getirip insanları oraya yönlendirmek yanlış. Örneğin Hacı Bayram caminin önüne kurmuşlar türbeyi, son derece yanlış. Kiblede mezar mı olur? Kiblesinde Hacı Bayram türbesi var, Tamam iyi bir zattır, Allah'ın kuludur, dostudur -o da yanlış anlaşılıyor ya ("veli kelimesi dost olarak kullanılıyor da son derece yanlış hiç ilgisi yok.) "Veli" dost demek değildir, biliyorsun dost diye çevriliyor. Oraya yazmışlar Veliyullah, Allah'ın veliye ihtiyacı var mı? Bu şirk. Allah kulun velisi, veli de kulların velisi, müminler de müminlerin velisi, birbirine yardım eden, koruyup gözeten anlamındadır veli. Veliyullah dediğiniz zaman Allah'ın veliye ihtiyacı mı var haşa? Yanlışlar çok gördüğünüz gibi.

²³⁵ Evliya ya da "veli" gibi Allah dışındaki kişilere kutsiyet atfedilmemesi gerektiğinin meşrulaştırılmaması konusunda şu ayetler devreye konulmaktadır: Enam, 13; 51; 94; Nisa 143; Araf 30; Casiye 10; Enfal 73; Sura 9; Hud 30; Tur 41; Zümer, 3; Ankebut, 41; Allah dışında evliya edinenin evi örümceğin evi gibi dayanaksız olacağı ifadesi yer almaktadır.

Türbe ziyaretleri konusundaki eleştiriler, onların ibadet mekanı şeklinde değerlendirilmesi ve içinde yatan zattan istekte bulunulması gibi konularda yoğunlaşmaktadır. Bu davranışların şirke neden olacağı endişesi taşıyan Elik, kabirden medet beklemek yerine bireylerin oradaki yatanların bağışlanmaları adına dua etmelerinin daha elzem olduğu uyarısında bulunmaktadır.

(Türbeye) ibadet etme de ziyaret et. Ona ibadet etmek başka. Ona ibadet etmek yok. Dua et, dua el açmakla değil (yalnız). Bunun bin türlü şekli var. El açmadan da dua edilir. Dua, mevtadan bir şey istemek değil; mevta için bir şey istemektir. Bu insan iyi şeyler yaptı, biz memnunuz, senin de ona rızan nasip olsun diye dua edilir. Yoksa ondan bir şey istemek, türbeden bir şey istemek (değil). Türbedeki zattan değil, Allah'tan. O insan hayattayken insanlara iyilik yaptıysa, faydalı olduysa Allah'tan onun için istemek vardır.

3.6.2. Modern Zamanla Birlikte Kutsal Zaman Algısındaki Değişim: “Kandiller“

Geleneksel evreni oluşturan çerçeve, büyük ölçüde mitler tarafından örülmüştür. Köksoy, kendi öznel yaşamında geleneksel halk dindarlığının izlerine odaklanarak babasının kendisine okuduğu “Kesikbaş hikayeleri, Hazreti Ali ve Muhammediye” dair kitaplarından söz etmektedir. Köksoy geleneksel inançların yoğun şekilde yaşandığı Erzurum’da yetişmesi bu hikâyelerin oluşturduğu mitik anlatılar çerçevesinde ilerleyen irrasyonel akışın farkına varması ve bu evreni sorgulaması açısından çarpıcı bir örneklik oluşturmaktadır. Mitler, geçmişteki insanların dış dünyayı nasıl anlamlandırdığı, hangi değerleri önemsediklerine ilişkin çarpıcı bir resim sunmaktadır. Köksoy mitleri bu açıdan önemsemesine rağmen mitlerin kaynaklığı açısından insana dayanması, bu anlamda insanın dünyaya ilişkin bir yorumunu içermesi gerekçesiyle mitleri eleştirmektedir. Bu anlamda İslamcı geçmişte radikal söylemlerle hurafe ve bidate yönelik karşıtlığın yerini insanların bu inançlara bağlanmasına neden olan tarihi, sosyolojik şartları anlama eğiliminin almış olduğundan söz edilebilir. Bunun yanı sıra günümüzde modernitenin kendine özgü mitlerinden de söz edilmelidir. Köksoy, günümüzde modern zamanın ortaya koyduğu milli bayramların²³⁶ da mitik bir işlev gördüğünü belirtmektedir. Buna göre Köksoy, kandil ve modern günleri yok saymanın çözüm olmadığını, bunların bazı açılardan eleştirilebilir yanları olması nedeniyle sonradan oluşturulan bu kurgusal yapılara ilişkin nasıl bir tutum izlenmesi konusunda Kuran’ın rehberliğine başvurulması gerektiğine dikkat çekmiştir.

Kutlu Doğum sonradan üretilmiş şeyler, hep aynı şeyler, gündelik şeyler. Başka bir şey bulamıyoruz. Hakikaten insanın çabalayıp düşünmesi o kadar zordur ki, çok zordur. Hikaye, masal niye sadece dinlenir. Ben edebiyatçiyım biliyorum,

²³⁶ Aslan, 2011: 79.

fantezi hiç yormaz sizi. OO anlatırsın 7 dağda, anka kuşu seni alıp götürür sabaha kadar, saatlerce dinlediğimizi biliriz köylerde anlatılır dev hikayeleri, Kesikbaş hikayeleri, Hazreti Ali'nin böyle (...) Kendi tarihinde (öğreti anlamında) bir şeyler (kazandırmıştır) tabii ki yapmış da ben de Muhammediye okurken- babam Muhammediye okurdu (teyit etme gereksinimi duyarak) oradan biliyorum, (gülerek) Hz. Ali'nin Kan kalesini hep okurdu şeyden. O bir şeydir, kültürel bir şeydir yani kodlardır, dini olarak şey yapmıyor. Ama var yani yapacak bir şey yok.

(Diğer taraftan) masal, hikaye de kimliğine, kim olduğuna dair bir hafıza işlevi kesinlikle görüyor. Ya tabi ki insanın bunlara ihtiyacı var, mite de ihtiyacımız var. O da ayrı bir konu. Geleneksel İslam dediğimiz şeyi sorgulayacağız. Yani reddetme de bir çare değil, kandiller yok bırakın şu kandilleri... İşte bu böyledir. İnkâr etmek, reddetmek bir çıkar yol değil ama eleştireceğiz. Bu doğru yol değil deme hakkına sahibiz. Niye biliyor musunuz? 1400 senedir dinin kendi özünden sapmaması zaten mümkün değil. Her yerde olmuştur, sadece İslam'da değil ama biz yeniden yorumlamak zorundayız. Kuran'ı temel alarak, her şeyi yeniden yorumlamak durumundayız, yeniden tahkik etmek zorundayız. Yoksa hakikate ulaşamayız, mümkün değil yani.

Köksoy, kandillerin zannedilenin aksine dini değil, kültürel bir uygulama olduğunu, diğer İslam beldelerinden farklı olarak Anadolu ve Mezopotamya coğrafyasına has bir gelenek olmasıyla ilişkilendirmektedir. Bu anlamda kandiller, Peygamber'in yaşamına dair önemli olayları ya da kırılmaları bugünler vesilesiyle Müslüman belleğe yeniden hatırlatarak toplumdaki birliktelik duygusunun kalıcı olmasına katkıda bulunmaktadır. Buna karşılık Köksoy, bu gecelerin²³⁷ toplumda din menşeli zannedildiğine dikkat çekerek bugüne has olduğu iddia edilen ibadetlerin yapılması konusunda kişiye bir zorunluluk yükleyerek bunların farz gibi algılanması riski taşıdığını belirtmektedir.

Kandiller, sonradan üretilen bir şeydir. Bunu din hale getirmek kötü bir şeydir. Osmanlı'nın mevlit kandili ve o gün o gece sokakların ışılatılması, kandil, lamba... Araplarda yok böyle bir şey, biz üretiyoruz. Yani Kadir Gecesi'nden farklı olarak... Toplumsal dayanışma açısından yararlı olduğu söylenebilir (isteksizce kabullenilmiş gibi). Şimdi kandilleri kaldırın desen, böyle bir şey yok desen ona da gücün yetmez (ses düşüyor). Hiç gerek yok. Doğru olmadığını, bir gecelik din, İslam olur mu? Berat gecesi deniliyor. Nereden çıktı bu Berat Gecesi. Ne oluyor? Yani bir gecede affedildin, öbür geceler ne olacak? Bir gecelik din olur mu? Bu durum Kuran'a, sünnete her şeye ters değil mi?

Kandiller, Hz. Peygamber ile ilgili önemli günlerin (doğum, anne karnına düştüğü gün) kutlanarak toplumsal belleğin yeniden inşasında etkili olan gecelerdir. Köksoy ise Peygamber'in anne karnına düştüğü geceyi ifade eden Regaip kandilinin dayanmış olduğu cinsel tema (icma) nedeniyle din ile kandiller arasında kurulmaya çalışılan ilişkinin ne kadar sorunlu olduğunu ileri sürmektedir.

Öyle bir hadis var, böyle mantıksız bir şey olabilir mi? Bir gece dua edeceksin oh ne güzel maşallah yani. Dini hayat nerde? Peygamber ömrünü verdi kimse onu

²³⁷ Kuran'dan referans alan Kadir Gecesi dışındaki diğer gecelerin üretildiği iddia edilmektedir.

konuşmuyor, bir gece Beratla günahlar af mı olur. Kandil dediğimiz şey Osmanlı'nın ürettiği bir şeydir, yok biz de. Mevlit hele mevlidin içinde sizin de bildiğiniz gibi çok tehlikeli akidevi şeyler var. Regaip Kandili nedir Regaip Kandili, o kadar alakasız ki. Yani dini ayakta tutmak için üç beş tane kandil, cuma gecesi, bayram, Ramazan bundan ibaret artık böyle hale geldi bu toplum. Toplumsal birlikteliği sağlıyor (fakat) dini açısından bir şey yok yüzeysel... Bu eleştirilere bakmak durumundayız.

Regaip kandilinden hareketle bu gecelerin Peygamber'in nübüvvet yaşamı ile sınırlı kalmayıp nübüvvet öncesindeki olayları da içine aldığı söylenebilir. Nitekim İnşirah süresinin 1-4 ayetlerinin yorumlanmasında da Şerh-i Sadr olarak bilinen göğsünün yarılıp hakikat gibi değerle doldurulma hadisesi, Peygamber'in nübüvvet öncesi dönemine bir atıf taşımakta böylece Peygamber'in yaşamının bütünü kutsanmaya çalışılmaktadır. Bu tür eleştirilere rağmen kandil Müslüman hafızada genellikle önemli tarihsel olaylar ya da kırılmaları imleyen bir gösterge olarak toplumun birlikteliğine katkıda bulunmaya ve toplumsal olarak paylaşılan anlamları arttırmaya devam ettiği görülmektedir.

3.6.3. Sosyoekonomik Bir Çıkar Grubu Olarak “Tarikatlar”

Kuran İslamı'nın odaklandığı bir diğer geleneksel kurum ise tarikatlardır. Hamza Türkmen, tarikatlara bilinçli bir katılımdan ziyade göç vb. hızlı değişimlerin sonucu bireylerin yaşadığı yabancılaşma ve atomize olmuşluk duygusundan kurtulmak, anlam ve birliktelik duygusunu yeniden sağlama açısından tarikatların önemli bir işlev üstlendiğini ifade etmektedir. Bu nedenle ona göre tarikat mensuplarının bu kurumları tercih etmesinin sebebi dinlerini daha iyi öğrenme amacından ziyade toplumsal ihtiyaçlarını karşılamaya yöneliktir. Dolayısıyla tarikatlara katılımın daha çok pozitif çıkarlar elde etmeye dönük olduğu söylenebilir. Öte yandan gruplar amaçları açısından birbirinden farklılaşsalar da insanların en önemli ihtiyacı olan toplumsallaşma, bir grup içinde anlam ve değer bulma bu tür gruplara katılım için güdüleyici önemli motiflerdir. Sanayileşmeyle şehirlere yoğun göçün etkisiyle birbirine yabancılaştırdığı insanlar için tarikatlar, geçmişte sahip oldukları birliktelik duygusunu yeniden kazanmalarını sağlayan bir misyon yüklenmiştir. Bunlardan hareketle tarikatlar sosyalleşme, barınma gibi gereksinimleri karşılama açısından fonksiyonel yapılar olarak değerlendirilebilir. Buna karşılık tarikatların kişilere ortalama bir Müslümanın bilmesi gereken temel dini bilgiler ve ahlakın kazandırılması konusunda da etkili olduğu bilinmektedir. Fakat Türkmen, öğretilen bilgilerin kaynaklığı (sahihliği) açısından bir takım endişelerin varlığına dikkat çekmektedir. Özellikle tasavvuf geleneğinin etkisiyle Türklerin yoğun olduğu yerlerde karşılaşılan bu kurumları Türklere özgü kültürel bir varlık olarak

algılanmanın yaygın bir eğilim olduğu görülmektedir. Bu nedenle Türkmen, Türklerin tarikatlarla ilişkisini Said Halim Paşa'dan yaptığı alıntı ile kurarak bu durumu İslam'ın bu topraklarda tam anlamıyla içselleştirilemediğinin göstergesi olarak yorumlamaktadır.

Valla biz tarım toplumundan sanayi tarım toplumuna geçiyoruz. Bir şehirleşme süreci yaşıyoruz. Tarikatlar zaten tarım toplumunda kurulmuş şeyler. 20 yıllık süreçte metropollere gelen dindar şehirleşen kırsal kesim burada fahşa ile karşılaşılıyor, adamı perişan ediyorlar, düşen kalkamıyor- mesela gecekonduya yaşayabilecek askeri geçim düzeyine sahip bir kişi şehre göç ediyor. 4 tane kızı var 2 oğlu ile birlikte burada zaten yaşayamaz. 600 lira kira çok kötü gecekonduya kira veriyor, ne yapacak kızı konfeksiyona gidiyor çalışmaya, orda arabesk müzik dinliyor, oğlu ayakkabı boyacılığı yapıyor ama serseri çocuklar var torbacı olabilir, esrar içebilir, kendisi el arabası ile taşıma yapıyor, her an mafya filan gelip bir şey yapabilir; bunu koruması gerekiyor. Biri diyor gel sabahları şu mescitte toplanıyoruz, tarikat diyor gidiyor, namaz kılıyor zikir çekiyorlar bilmem ne. Bir dahaki hafta gene gidiyor derken zikir çekmeye başlıyor, ihvan, kardeşim filan öyle dayanışmayı esas alıyor. Mesela onu çocuğuna biri sataşsa, hemen o tarikat arkadaşlarını arıyor, bana saldırdı onlar hemen, sopalarla geliyor, onu koruyorlar. Bir korunma savunma formu, sosyolojik boyutu ön planda. Orda kişinin fikri hocanın anlattığından ziyade kendisine tarikatın güvenli, korunaklı bir liman oluşturması. Bu anlamda bir katkısı var. Orada o hoca bir şeyler anlatıyor, bazıları dinliyor, bazıları dinlemiyor. Böyle çok bilinçli bir hoca mesela mehdiyi, ene-l hakkı anlatıyor. O Kuran'dan Resulullah'tan bahsediyor diye bakıyor, bir şey anlamıyor. Dolayısıyla tarikat mensuplarının hepsi namaz kılıyor, hududullah'ı gözetiyor ana hatlarıyla, haram işlememeye çalışıyor, haşır ve ahiret gününe inanıyor. Bunlar önemli. Bunların yanlışları var mı, eksiklikleri var mı? Var. Said Halim Paşa'nın dediği gibi Türkiye, Anadolu üzerinde yaşayan Müslümanlar bin yıldır İslam'la tanıştı; fakat doğru dürüst tanışmadı. Bunların İslamlaşması lazım. Yanlış kafalarına kakıp bunları itmekten ziyade bunları ıslah edecek, doğru İslam'la tanıştıracak bir dili, üslubu, adabı yakalama gayretinde olmalıyız. Bu öyle çok kolay bir şey değil. Çünkü bu adamlar Müslüman ayete inanıyor. O nedenle onları kazanmada daha farklı yöntemler izlemeliyiz. Buraya odaklanmamız kanaatindeyim.

Türkmen geleneksel dönemde tasavvufun kırsal kesim ile ilişkili olarak algılanmasında ise doğru din anlayışının taşraya ulaştırılamaması gibi süreçleri neden göstermiştir. Kendisi halk dindarlığının yaşandığı bu yerler açısından bu kurumların yararlı olduğu düşünebilirse de bilgiye erişimin giderek yaygınlaştığı günümüzde şehirde bile tarikatlara ilginin olmasını anlamlandırmakta güçlük çektiğini ifade etmektedir. Bu nedenle Türkmen, din ile ilişkinin kitabi kaynaklarla günümüz gerçekliği ile irtibatlı şekilde bilinç seviyesine çıkarılması gerektiğini şu sözleriyle ifade etmektedir.

Bir geçiş dönemi. Alevilik de mesela. Bundan 1000 yıl evvel adam Allah falan diyor, raks ediyor. Ama şimdi hala Alevi kalıyorsa o zaman sıkıntılı. Biz bu adama neden doğru İslam'ı, kitabi İslami anlatamamışız? Ona bakmak lazım.

Hasan Elik ise tasavvufun “İslam’da tasavvuf”²³⁸ gibi başlıklar altında meşrulaştırılma girişimini bir tür anakronizm olarak nitelendirmektedir. Kendisi Peygamber döneminde olmayan bir kurumun İslam ile ilişkilendirilmesinin sorunlu olduğuna işaret etmiştir.²³⁹

Öte yandan tasavvufa ilişkin genel olarak olumsuz bu tutumun varlığından farklı olarak R. İhsan Eliaçık, “bireysellik, özgürleşme ve ortodoksiye muhalefeti” sembolize etmesi açısından tasavvuf ile ilgili olumlu bir kurguya yer vermektedir. Buna göre o, tasavvufta “ben”e dolayısıyla bireye vurgu yapan ve yaygın otoriteye muhalefetiyle tanınan bir karakterden hareketle şunları paylaşmaktadır: Kendisi dönemin otorite figürüne karşı çıkan Hallac b. Mansur üzerinden sadece yöneticilerin değil her insanın dünyanın düzenlenmesinde yetki ve sorumluluk üstlenebileceğini ifade etmiştir. Eliaçık, tasavvufun önemli kavramlarından biri olan Vahdeti vücudun, entelijansiyaya karşı çıkan bireylerin birlikteliğinin bir ifadesi olarak tevhit ile ilişkilendirilebileceğine ilişkin de yeni bir inşada bulunmaktadır. Görüldüğü gibi Eliaçık’ın sufiliğe ilişkin görüşlerinde de iktidara muhalefet ve eşitlik savunusunun öne çıktığı görülmektedir. Eliaçık bunlara ilişkin şunları söylemektedir.

Ben Allah’ım demek değildir, Zillullah yeryüzünde Allah’ın gölgesi iddiasına karşı söylenmiş bir sözdür. Saraydaki adam diyor ki “Hak benimle, o da diyor ki hayır benimle. Hak aynı zamanda bende, sadece ben de değil, herkes de neden sadece sende, sadece senin sarayında? Niye sadece Allah’ın yeryüzünde gölgesi sensin, Allah hepimizin içinde demek istiyor. Vahdeti Vücut da tevhit ilkesine yakındır yani. Halkın ve insanların birliği ve eşitliği demektir. Fena fillah halkta yok olmak demektir, halka imtiyaz kullanmamak, halkın oturduğu yerde oturmak; yaşadığı yerde yaşamak demek.

Genel anlamda tasavvufun kaynaklığı itibariyle kültürel olduğu gerekçesiyle Kuran İslamı söyleminin ona karşı olumsuz bir tutumu söz konusudur. Mustafa İslamoğlu da tasavvufun içerisinde bazı evrensel ilkelerin varlığı nedeniyle onun kültürel arka planının göz ardı edilerek masum gösterilmeye çalışıldığını iddia

²³⁸ İslam gibi bütünlük ifade eden bir dinin modern ideolojilerle uyumlulaştırma çabası altında “İslam ve laiklik, tasavvuf vs.” şeklinde parçalı olarak ele alınmasıyla dindarların yabancılaştırıcı bu süreçlerin etkisiyle yenilikçi birtakım fraksiyonlara ayrıldığını göstermektedir (Subaşı, 2004: 153-154). Öte yandan bir siyaset olarak izlenen bu durum bir din olarak İslam’ı bütünlüklü değil, tarihten demokrasi ile çelişmeyecek bir kesitini alarak anakronist bir yaklaşıma tabi tutmaktadır. Bu çerçevede okunan İslam, Batı’nın günümüzde ulaştığı formun zaten taşıyıcısı olduğu iddia edilerek yeni bir anlatıya tabi kılınmaktadır (Akdemir, 2000: 144: 161). Hatta İslam’ın insanı Tanrı ile ilişkisi içinde önem verdiği için hümanizma ile tam anlamıyla benzeştiği söylenemese de İslam’ın kendisinin doğası ile uyuşan bir hümanizma ortaya koyabilecek bir potansiyele sahip olduğu ileri sürülmektedir (Akdemir, 2000: 111). Öte yandan Hristiyanlığın kendisi için belirlediği dünyada Tanrı krallığını gerçekleştirme misyonunun bir projeksiyonu olarak İslamcılık’ın da İslam’ın siyasi bir egemenlik kurma özleminin olduğu ileri sürülebilir. Böylece İslam’a ilişkin yorumun İslam’ın kendisi gibi gösterildiği söylenebilir (Akdemir, 2000: 157-158).

²³⁹ Sarmış (1995:12-13) da tersine İslam’da tasavvufa alan açma adına nasların onu meşrulaştırmak için seferber edildiğine dikkat çekerken tasavvufun içerisinde İslam dışı pek çok unsurun yer aldığının göz ardı edildiğine ve konunun İslam bütünlüğünde ele alınması gerekliliğine vurgu yapmaktadır.

etmektedir. Kendisi, bu evrensel katkıların, tasavvufun din ile çelişen yanlarının görmezden gelineceği anlamına gelmediğini ifade etmiştir. Buna göre tasavvufun insani birtakım yönlerine dikkat çekerek onu mutedil göstermenin kaynaklığının din olmadığı gerçeğini değiştirmeyeceğini belirtmektedir. Kendisi tasavvufun içinde birtakım ahlaki öğelere rastlanılmasına rağmen bu rivayetlerin otantisite açısından güvenilir olmadığına ilişkin şunları ifade etmektedir:

Gördüğünüz gibi eğer her şey öyleyse, hiç bir şey öyle değildir. Yani doğru mantık yürüttüğünüzde sizin söylediğinizin doğru olmadığını çıkarıyorum. Yani İslam'dan birtakım sızıntıların toplumun kültüründe bulunuyor olması için Müslüman olmaya bile gerek yok. Hatta Müslüman olmayan toplumlarda bizden daha fazla İslam'dan, dürüstlükten söz edilmektedir. İnsanlığın değişmez müspet değerlerinin tamamı olarak İslam'ı tarif edersek, o zaman, Şinto olan Japonların daha Müslüman olduğunu ben size açık yüreklilikle söyleyebilirim, anlatabiliyorum mu? Görüyor musunuz, oradan varabileceğimiz bir yer yok. Ama ben Kuran'a nasıl geldim onu anlatıyordum efendim İlahiyat'ta ilk defa elime Ankara menşeli bir dergi tomarı geçti. Bu dergiler Yaşar Kaplan'ın çıkardığı "Aylık Dergiler"di.

Köksoy ise tasavvufun öne çıkan isimlerinden biri olan Mevlana'nın örnek vererek bunların yalnızca edebi açıdan bir değer ifade edebileceğini, dini otorite açısından kaynak olarak nitelendirilemeyeceğini belirtir:

Değer başka bir şey, edebiyatçı olmak ayrı bir şey. Kişiyi öne çıkarıp mesnevi-i Şerif demek başka bir şey. Hikâyelerini biz de okuyoruz, o ayrı bir şey. Fakat merkeze konulması, peygambere gösterilen tazimin gösterilmesi sorun arz etmektedir. Hatta ondan daha fazla.

Tasavvufa genel olarak katılımcıların mesafeli bir tutumu söz konusudur. Bu anlamda sadece İslamcı Kurancıların tasavvufa katı bir karşıtlık içerisinde olduğu görülmektedir. Geleneksel kuruma ilişkin eleştirilerin de ağırlıklı olarak toplandığı yer tasavvufun menşei üzerinedir. Buna göre tasavvufun ortaya çıktığı çeşitli toplumlardan devşirdiği melez öğretilere rağmen kendisini hala İslam'a referans etme noktasındaki özcülüğü bugün sorunsal haline getir(il)mektedir. Öte yandan modern dönemin geleneğe ilişkin olumsuz atıflarına maruz kalan bu kurumları, üyelerine sağladığı aidiyet ve dayanışma örüntüleri açısından ele alan değerlendirmelere de rastlanmaktadır. Tasavvuf konusunda özcü tutumun belirleyici olması nedeniyle bu kurumların itibarının büyük ölçüde sarsıldığı inkar edilemese de son zamanlarda tasavvufu toplumun sosyo-kültürel birlikteliğinin bir parçası olarak ele alan daha içkin tutumlara bıraktığı söylenebilir.

Tablo 6. Kuran İslam'ının Belli Başlı Otantisite'lere İlişkin Tutumlarının Dayanmış Olduğu Referanslar

Allah	Peygamber	Kuran
Tevhit: Enbiya, 108. Allah dışındaki varlıklara şirk koşma eleştirisi (<i>me'allâhi ilâhen âhara</i>): İsrâ, 22. Allah dışında Tanrı edinenler (min dūnihi): Nahl, 35; Enbiya 21. Allah'ın helal ettiklerini haram etmeyin: Maide, 86. Dini Allah'a has kılanlar: Lokman, 32; Yasin, 35; Zümer, 2; Beyyine, 5; Zümer, 14; Beyyine, 5; Araf, 29.	Görevi yalnızca Rabbinden geleni tebliğ etmektir: Necm 4; Araf, 203. Vahyedilene tabi olması: Yunus, 15; Enam, 50; Enam, 106. Üzerinizde Zorlayıcılığı olmaması: Sebe, 21. Gaybı bilmemesi: Hud, 30; Tur, 41; Enam, 59; Fatır, 11. “Beşer”iliğinin öne çıkarılması: İsrâ, 94; Taha, 2; Zümer, 30. Beşer olması yönüyle örnekliliği: İsrâ 94; Taha 2 Zümer 30.	Allah'ın “indirdiğine” uyunuz (bimâ enzelallâhu): Muhammed, 26. Maide, 46, 47, 48, 66. <i>billezî unzile ileynâ ve unzile min kitâb</i>: Şura 15. <i>mâ enzelallâhu</i>: Muhammed 9. Anlamınız için Arapçadır: Rad, 37; Arap olmayan birine indirilmiş olsaydı da iman etmezsiniz: Şuara, 198; Rad, 36; Zümer, 28. Kuran'ı terkedilmiş bıraktılar: Furkan, 30

3.7. MODERNLİĞİN YENİDEN İNŞASI

3.7.1. Modern İslam

Modernizm, son iki yüz yıldır Batı'da başlayıp dünyanın geri kalanına teşmil edilen bir değişimi ifade etmektedir. Şaban Ali Düzgün de Batı'nın yaşadığı bu tarihsel sürecin bir fotoğrafını çekmektedir. Kendisi, Katoliklerle Protestanlar arasındaki çatışmalar ve din savaşlarıyla yorulan Batı'nın çözümü dünyevi yönetimi kilise dolayısıyla dinin otoritesinden kurtarmakta bulduğunu ifade etmektedir. Kendisinin “Latin dünya” olarak kavramsallaştırdığı bu dünya, Hristiyan dogmatik teolojisi ile karakterize olmakta ve kilise dışında akıl gibi farklı bilgi kaynaklarının doğruluğunu kabul etmemekte, buna göre yalnız kendi doğrularını (vahyi) kabul etmektedir. Buna karşıt olarak ortaya çıkan ve “modernitas” olarak ifade edilen modernite ise bahsedilen bu “karanlık “geçmişten kopuşu ifade etmektedir. Skolastik dönemin temel kavramlarına karşı modernite “otokritas, majestas, gravitas” şeklinde üç kavramı getirmiştir. Düzgün, bu kavramlardan hareketle modernliğin “aklı ve bilgiyi, herkes için erişilebilir, herkes için değerlendirebilir kıldığını” ifade etmektedir. Buna göre, modernite kilise otoritesine, oradaki hiyerarşi ve ilişki ağı dolayısıyla Roma'nın tekeline bir tepkidir. Öyle ki dini bilgi dahi modernitenin öne çıkardığı bu kavramların onayından geçmek durumundadır. Toker, bunu (2009: 55) “aklın sınırları içinde din” şeklinde ifade etmektedir. Konuyla ilgili Düzgün'ün görüşleri ise şu şekildedir.

1929 Vatikan Devleti'nin müstakil olarak din alanını sıkıştırdığı, senin alanın şurası denildiği anlaşmaya kadar gelen bir müzakere sürecinin sonucudur. Ondan öncesi Vestfalya'dır. Vestfalya Antlaşması, Avrupa'daki 30 yıl süren din savaşlarını bitiren bir anlaşma. Din ve devlet arasındaki mücadelenin bir hayır getirmediğinin anlaşılması ve dolayısıyla bu iki alanın ayrılması, bir tür devletin dinin tahakkümünden yani kilisenin tahakkümünden kurtarılması anlamına gelir. Katoliklerin Protestanlarla mücadelesi özellikle Fransa merkezli o mücadelelerden kaçan insanlara da kucak açtı, insanlar da böyle bir çözümü bekliyorlardı. Bu anlamda laiklik Batının din içerisinden ürettiği bir çözüm.

Modernizmin İslam dünyasına girişi ise kültürel olarak Fransızların Mısır'ı işgali ile başlamıştır. Mısır, Osmanlı'daki diğer eyaletlere nazaran modern etkiye daha önce maruz kalmış olması nedeniyle modern değerleri daha çabuk içselleştirmiştir. Osmanlı'nın modernleşme konusunda adım atmada geciktiğini ifade eden Düzgün Mısır'ın "civil code" olarak adlandırılan modern hukuku uygulayarak Osmanlı'ya karşı üstünlük sağladığını belirtmektedir.

Mısır'ı Medine'yle kıyaslarsan daha iyi. Mısır'da Kavalalı Mehmet Paşa var. Mısır Kavalalı'dan dolayı (daha modern). Bunda Fransız Napolyon Bonapart'ın Mısır seferinin de etkisi var. Sivil kod (code civil) Fransız hukukudur. Fransız hukukunun çok etkin olduğu bir yerdir Mısır. Hatta mesela Muhammed Abduh bile Sivil kod (code civil)'un etkisi altındadır. O kadar ki ileri yaşlarından sonra Fransızca öğrenip Fransa'da bir süre kalmıştır. Muhammed Abduh, İslam hukukunu yeniden formülü etme, günün şartlarına göre uyarlamak için sivil kodu nasıl uygulayabileceğine ilişkin düşünmüştür. Öte yandan Osmanlı'da Mecelle'nin başındaki Ahmet Cevdet Paşa'yı Bursa Valiliğine sürmüşlerdi. O sürgünün arkasında Fransız Büyükelçisinin parmağı olduğu sonradan ortaya çıkıyor. Sebebi Ahmet Cevdet Paşa yerli bir hukuktan yana, bu nedenle Code Civil'in yani Fransız hukukunun Osmanlı'ya girişini istemiyor, yerli bir hukuk yapalım diyor, yerli bir hukuk olsun İslam hukukuna dayalı olsun diyor. İşte "Kitabu'l Buyut" bölümü yani alışveriş, ticaret hukukunu İslam'a göre nasıl yapılacağını göstermektedir. O yüzden Sivil kod'u Fransa her tarafa ihraç etmiş, ondan sonra Mecelle'yi yapıyorsun, Mısırlılar diyor ki biz almayız, anlatabiliyor muyum? Orada çok şey dönüyor, çok şey var. Mısır'ın geçmişi Kavalalı'dan dolayı reformlar ile dolu. Kavalalı'nın yaptığı reformları düşünün bir de Osmanlı'ya bakın gerçekten içler acısı son döneme baktığınızda. Sultan Abdülhamid Han dedikleri kadar han yani. İnanılmaz, mesela Kız mekteplerini ilk defa o açıyor, çok geç kaldıklarını görüyor. O ana kadar adamların yaptıklarını görüyor ve 33 yıl bunları telafi etmek için çabalıyor. Gerçekten tam batılılaşma dersiniz Batılılaşmanın en alasını yapıyor- Ondan önce yönetimde olan 2. Mahmut falan geri planda yani. Niye böyle? Ben hep şu örneği veririm: Osmanlı'nın son döneminde Tunuslu Hayrettin Paşayı Tunus'tan getiriyorlar- Başbakanlık veriliyor gel de şu ülkeye reform yap diye. Bu içler acısı bir şey değil mi? Tunus'tan Hayrettin Paşa'yı Tunus'tan getiriyorsun İstanbul'a reform yap diye. Çünkü almış başını gitmiş Batı, askerlerle nasıl çekildik biz Balkanlar'dan Mekke'den. 1910 yıllarına gelindiğinde bir İmparatorluğun başına gelebilecek en zor durumları yaşadık. Mısır ve Tunus bunları çok önceden yaptı. Tunuslu Hayrettin Paşa Tunus'ta çok şeyi becerdi. Kemal Derviş gibi yani geldi, gerçekten ithal edildi, gel bizde yap denildi. Buna ilişkin Namık Kemal'in reddiyeleri var. Namık Kemal diyor ki bu ülkede siyasetçi mi bitti de siz Tunus'tan adam getiriyorsunuz? Yok yok yadırgamam Mısır'da var. Dolayısıyla Ezher'i ben çok yadırgamıyorum, yadırgadığım bir taraf var da... Ezher'i ben Medine İslam Üniversitesi'nden tercih ederim. Çünkü Selefilik'in kaynağı bence Medine İslam Üniversitesi.

Günümüz gerçekliğini kaçınılmaz biçimde etkileyen modernizmin ortaya çıkışı ve temel karakteristikleri ile ilgili girişin ardından söylemin modernite ile ilişkisine değinmek gerekir. Yukarıda da belirtildiği üzere Kuran İslamı söyleminin çağdaş bir fenomen olması nedeniyle “modern” olarak değerlendirilmesi söz konusudur. Fakat bu kavramın katılımcılarca farklı şekillerde anlaşıldığı müşahade edilmektedir.

Tablo 7. Modern’in Algılanma Biçimleri

Çağdaşlık	Yeni bir durum
İslamcı Kurancı*	Modern Kurancılar** / Modernistler

* İslamoğlu’nun da bir takım itirazları söz konusudur.

** Namı’nın da bir takım itirazları söz konusudur.

Modernliğin ilk akla gelen anlamı, kavramın tarihsel değişimini ifade eden “çağdaş, aynı çağı paylaşan” şeklindedir (contemporary). Türkiye’deki kavramsallaştırması ise modernleşmenin “Batılılaşma, uygarlık” adı altında Batı dışı toplumlara teşmil edilmesini ifade eden “çağdaşlık” kavramıyla karakterize edilmektedir. Bu nedenle “çağdaş kavramı” kendisine ait olmayan pek çok bagajın yüklenmesi nedeniyle farklı şekillerde algılanabilmektedir. Öte yandan dine ilişkin politikaların değişimi nedeniyle çağdaşın asrılık gibi dış görünüşle alakalı olarak algılanan genel çerçevesinden ziyade “modernist” ile ilişkili yeni bir çerçeve kazandığı söylenebilir. Özellikle İslami hassasiyete sahip olmakla birlikte modernite ile ilişkili olan kişiler için kullanılan bu kavram, çağdaştan daha yaygın bir anlam ağına sahiptir. “Modernist” aynı zamanda Batı ile işbirliği yapan bir kavramsallaştırmaya da karşılık gelmektedir. Böylece bu kavram dini aslından uzaklaştırarak Batı’nın amaçlarına uygun bir din yorumunu benimseme şeklinde algılandığından kendisine yönelik olumsuz bir tutum söz konusudur. Görüldüğü üzere aralarında birtakım nüansların olduğu bu kavramlar katılımcılara, kendilerine yöneltilen “modern söylem” iddialarıyla ilgili ne düşündükleri öğrenilmeye çalışılmaktadır.

Nitekim moderne ilişkin soruya Mustafa İslamoğlu, modern olarak adlandırılan kişilerle aralarında yalnızca fiziksel görünüm açısından bir farklılıktan söz edilebileceğini belirtmektedir. Böylelikle kendisinin kavrama Müslüman toplumun değerlerini dejenere edeceğinden korkulan “asrılık” manası verdiği anlaşılmaktadır. Görüşmenin ilerleyen dakikalarında ise “modern”i Batılıların atfettiği şekilde her toplumun geçmesi gereken tarihsel bir süreç olarak ele almaktadır. Buna göre Peygamber dönemine nispetle (sonradan olan) kendisini gelenekle mücadele ederek

toplumu Kuran’la buluşturmaya çalışan biri olarak tanımlaması modern kavramsallaştırması içinde değerlendirilebilir.

Buna göre moderniteye ise din ile üretilmiş olanın birbirine karıştırıldığı bir sistem anlamı vermektedir. Bununla birlikte İslamoğlu moderniteyle ilişkili bir diğer kavram olan “reform”u ise bir şeyin aslından kopması şeklindeki literal anlamından hareketle “tevhit yolundan ayrılma şeklinde” tanımlamaktadır. İslam dünyasında dine yeni şeyler eklenmesi anlamında reformun Emevi saltanatından itibaren hadis ve fıkıh gibi Kuran dışındaki kaynakların tedvin edilmesiyle başladığı, ilerleyen zamanlarda bunların mutlak olarak kabul edilip bunun dışına çıkılamayacağına ilişkin bir dogmaya dönüştüğü ifade edilmektedir. İslamoğlu, dine yönelik bu çerçevelendirme ve dondurma girişimine geçmişte Ebu Hanife’nin de karşı çıkmış olduğundan söz ederek kendisine de benzer bir misyon yüklemektedir.

Nitekim Mustafa İslamoğlu, kendisinin “yeni”ye dair bir şey söylemediğini, geçmişte var olup üzeri örtülmüş olanı yeniden gün yüzüne çıkarmaya çalıştığını belirtir. Buna göre o, Peygamber’i “geleneğin Peygamber’e isnat ettiği uydurmalardan korumaya çalışan” biri olarak nitelendirmektedir.

Doğru bu dönemde çıkan bir şey değil. Benim söylediğim Kuran’ın getirip bunların unutturdıkları, bunların unutturdıkları. Bunları deformasyona uğratıp, reform yapıp güya dinde Kuran’ın yerine “paralel Kuran’larla” Kuran ayetlerini taşıdıkları şeyleri, ben kendilerine iade ediyorum. Kuran’ın ayetlerini, üstünde hadis yazan, sünnet yazan taşlarla taşlamıştınız. Alın bu taşlar sizin olsun, ayetleri taşıyorsunuz. Allah Resulü’ne deve sidiğinin sünnet olduğu iftirasını atarak bu taşı atmıştınız Allah Resulü’nün Beni Kureyza’nın erkeklerinin bıyığı yeni terlemiş olanları da dahil 960 tane erkeğe katliam yaptığını siz rivayet ediyorsunuz. Bu sizin Allah Resulü’ne iftiranız. Alın bak bu rakam bile Murakabe kalesinde bir kesimin yönettiği Roma ordusunun katlettiği veya o vesileyle o dönemde öldürülen insan sayısıyla aynı. Bakın nerden nereye geldik. Şuan siz de kadın sünneti de Allah Resul’ünün sünneti diye savunuluyor, kadın yararına, kadına iftira ediliyor aynı zamanda bu sünnete dayandırılıyor.

Bülbül de moderni, “kitap ve elçinin göstermiş olduğu” sahih yoldan kopuş “türedi” olarak nitelendirmektedir. Buna göre kendisinin zihin dünyasında “modern”in kopuş olarak olumsuz bir çağrışıma sahip olduğu söylenebilir.

Elik ise moderni Batı’nın kendisine mal ettiği maddi ve beraberindeki kültürel kazanımların Batı dışı toplumlara aktarımı açısından öncelikle “çağdaş” olarak kavramaktadır. Yalnız bu kavramsallaştırmasının “herkesin biraz zamanının adamı biraz da geleneksel” olduğu ifadeleri doğrultusunda yeniden ele alınması gerekebilir. Kendisi bunu şu örnekle açıklamaktadır:

Bakın ben şimdi 60 sene öncesini hatırlıyorum. 60 sene önce şehirden bayan ve beyler geldiğinde özellikle bayanların kıyafetinin köy kıyafetinden biraz farklı

olduğu ilk planda dikkati çekmekteydi; bunlara asri derlerdi. Tam da diyemezlerdi asri derlerdi asri; çağdaş anlamda. Anlatabiliyor muyum? Neymiş işte ceketini şöyleymiş: köy hanımlarının giydiği kıyafetlerin biraz dışındaymış. İşte bütün bir asrilik bu. 60 sene önce, şimdi onu diyenler ordalar, onlar da asri oldu. Bir dönemde yaşayan herkes aynı şeydir, tamam mı? Biraz asridir, biraz köylüdür, biraz halktır, biraz aydındır ama herkesin içinde her şey vardır. Onun için insanları ve hayatı bölmemeliyiz.

Elik, geçmişte yaygın bir kullanıma sahip olan “modern, çağdaş” adlandırmalarının bugün verili durumu yansıtmadığını, gelenek ve modern arasındaki sınırların giderek belirsizleşerek melez bir desene evirildiğine vurgu yapmaktadır. “Çağdaş”, Batılı değerlerin Batı dışı toplumlara kültürel olarak aktarımını ifade eden Batılılaşma ile sembolize edilmekte, özellikle kadın ve onun özgürleşmesi üzerinden geleneğin karşısında belirgin bir konumu ifade etmektedir. Halkta ise “çağdaş”ın geleneksel kodlardan görünüm olarak uzaklaşma şeklinde “asrilik” olarak karşılık bulduğu söylenebilir. Öte yandan son zamanlarda modernliği ifade eden bu tanımların da farklılaştığı anlaşılmaktadır. Nitekim Elik, geçmişte modern karakterize eden “başın açık olması” durumunun günümüzde modernliğin temsilinde tek başına bir kriter olmadığını ifade etmektedir.

Şimdi oturuyoruz, tefsir dersi yapıyoruz burada. Bir sosyete tanımı var kim sosyete mesela? Bizim dersimize böyle asri giyinen aynı zamanda modern gibi konuşan bir öğretmen bayan geldi, dışarıdan baktığın zaman ona asri diyebilirsin. Asriliği de ne? Bir tek bir tek saçları açık. Onun dışında gayet sizin gibi giyinmiş bir bayan. Şimdi, dersten sonra bir soru sordular. Kendisine sosyete diye hitap edilen bayan, bu defa daha başka bir kesim için aynı ifadeyi kullandı. Yani ona sosyete diye hitap ediyorlar, bu da başkalarına sosyete diye hitap ediyor. Böyle sürüp gidiyor. Kim sosyete? Hepimiz halkız işte bu memlekette. Herkesin peyniri, çökeleği, bilmem bulguru memleketten geliyor hala. Bir kısmımız hayatın bir döneminde çağdaş şeylerle besleniyor, bir döneminde efendim gelenekten besleniyor yani bunlar hepimiz için geçerli geçişler.

Günümüzde kimin modern olduğuna dair sınırların oldukça belirsizleştiğini ifade eden Elik, herkesin modern araçları kullandığını, bu anlamda geçmişte sadece seküler kesim ile ilişkilendirilen modernliğin günümüzde herkesçe paylaşılan bir katma değere dönüştüğünü belirtir.

Bunlara modern, asri diyorsun da bu dönemde yaşayan insanlar hep hayatın dışında mı yaşıyordu? Herkesin elinde cep telefonu, herkesin elinde TV, bilgisayar; herkesin altında araba nasıl bu modern olmuyor mu? Yani görüyor musun? Bunlar, bunlar şey bence ii acele edilmiş şeyler yani düşünülmeden.

Görüldüğü gibi katılımcıların çoğunun “çağdaş, modern, asri, modernist” gibi kavramsallaştırmalara yönelik duyarlılıklarının olduğu gözlemlenmektedir. Fakat modern; modernist ya da Batı yanlısı şeklinde anlaşılabilirdi için bu konumlama aktörlerce çekince ile karşılanmakta, bu durumlarda katılımcılar araştırmacıyı bu kavramları sorgulamaya iten motivasyonları anlamaya çalışarak soruları

cevaplandırmayı tercih etmektedir. Bu araştırmada katılımcılara yöneltilen “modern”, “Kuran İslamı söylemi”nin ortaya çıktığı dönemi ifade etmek için Batı’nın kavramsallaştırdığı şekliyle bir “durum” olarak kullanılmaktadır. Nitekim kavramın “çağının insanı, çağının imkanlarından yararlanan” anlamına gelecek şekilde kullanımı konusunda katılımcıların herhangi bir itirazlarının söz konusu olmadığı söylenebilir.

Yine Müslümanların kendi iç dinamikleri ve sosyal kazanımları sonucunda ulaştığı bir arka plandan kaynaklanmayan dolayısıyla Batılı bir kavramsallaştırmayı temsil eden “reformist” kavramı ise “dinde yenileşme” kavramıyla karşılanmıştır. Bununla birlikte son dönem Osmanlı ve Cumhuriyet’in kurucu elitlerinin reforma karşılık halkın değişimi daha kolay benimsemesini sağlamak adına “ihya, tecdit” gibi içeriden kavramsallaştırmalara yer verdiği görülmektedir. Buna rağmen tarihsel sürece bakıldığında reformist adlandırmasının bazı kesimleri tanımlamak için kullanışlı olduğuna tanık olunmaktadır. “Reformist” ifadesi, öncelikli olarak Hint alt kıtasındaki Ehli Kuran ekolünü tanımlamak için kullanılmıştır. Bilindiği üzere özellikle Batı’nın doğrudan etkisine maruz kalan Hint alt kıtası, modernist etkilerin kaynağı olarak “reformist, modernist” gibi tanımlamalarla sıklıkla anılmaktadır. Benzer reaksiyonlar Kuran İslamı söylemi katılımcılarının kendi içindeki farklılıklarını anlamlandırmalarında da kullanışlı olmaktadır. Örneğin Türkiye’de ise reformist adlandırmasının 1960’lardan sonra çeviri hareketlerinin etkisiyle ortaya çıkan mealci kesime yönelik olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu nedenle birbirlerini nasıl tanımladıklarına ilişkin bu bilgi de kendi içlerindeki çeşitliliği görme ve kendilerinin gelenek ile modernite karşısındaki konum alışlarını buna göre belirlemelerinde etkili olmaktadır.

Katılımcıların modern ile modernist kavramına yaklaşımları arasında farklılık dikkat çekmektedir. Örneğin, Ramazan Koyuncu modernist kavramına tepkilidir. Kendisi modernisti “Kuran’ın sabitelerine riayet etmeyen kişi” olarak algılamaktadır. Fakat kendisinin ahkama ilişkin ayetlerin yorumlanabileceğine ilişkin görüşleri nedeniyle modernist tanımına daha yakın durduğu söylenebilir.

Katılımcılar kendi içlerinde m vb. ayrımlarını titizlikle yaparken bu ayrımların çoğu kez ayırdında olmayan toplumun kendilerini bilinçli ya da bilinçsiz olarak “modernist”²⁴⁰ şeklinde tanımladıklarını ileri sürmektedirler. Bu nedenle katılımcıların

²⁴⁰ Nitekim geleneksel kesim tarafından katılımcıların zaman zaman “modernist” ifadesine maruz kaldığı görülmektedir <https://www.karar.com/yazarlar/mustafa-ozturk/islamciliktan-teberri-1580067>. Öztürk, kendilerine yönelik bu ithamlardan rahatsızlığını sıklıkla Karar 26.09. 2020’de yazdığı makalede dile getirmektedir. Kendisi yakın zamanda DİB başkanı Erbaş’ın tarihselcileri bir “dini güvenlik sorunu”

gelenekten farklı yorumlar karşısında yüzeysel ve nötr olan “modern” ifadesini tercih ettiği görülmektedir. Fakat kendi içlerinde bu uzlaşından büyük ölçüde uzak bir şekilde birbirlerine farklı adlandırmalarda bulunmaktadır. Örneğin evrenselciler ekseriyetle tarihselciler için kullanılan “modernist” ifadesini kendileri de tarihselcilere yöneltmekten çekinmemektedir.

Nitekim Türkmen, tarihselcileri Hindistan örneği üzerinden “Batı’nın yerli işbirlikçileri” olarak tanımlamaktadır. Kendisi, bu görüşün Türkiye’deki temsilcileri olarak rejimin din konusunda aldığı kararlarda etkili olan Ankara İlahiyat Fakültesi’ni göstermektedir. Fakat Türkmen’in benimsediği ideolojik çizginin (Abduh-Reşad) menşeinin de emperyalizmin hegemonyası altında olan Arap dünyası olduğu düşünülecek olursa bu çizginin de oryantalizmin etkisinden uzak kalmasının pratik anlamda mümkün olmadığı söylenebilir. Bu nedenle bu çizginin siyasi olarak Seyyid Ahmet Han gibi önemli isimlerinin doğrudan Batı’yla ilişkilendirilmesi kadar modern eğitimden geçen Abduh gibi isimlerin de kültürel emperyalizmin etkisinden uzak olarak değerlendirilmesinin de nesnel olmayacağı üzerinde durulması gerekir.

Türkmen, yönetimlerin din entelijansiyasıyla kurduğu bu ilişkilerin Batı’nın Müslüman ülkelerin iç işlerine müdahalesini kolaylaştıran bir zemin hazırladığını ifade etmektedir. Böylece modernistlerin Batılı çıkarların araçsallaştırılmasına katkıda bulunan bu tutumları ile ilgili olarak Türkmen şunları ifade etmiştir:

Modern dönemde İslam’ın geçmişe yönelik uygulamaları sorun teşkil etmiş, günümüzde hadlerin farklı şekillerde uygulanabileceği anlayışı savunulmuştur, bu anlayış (bildiğiniz üzere) tarihselcilerin tezi, bu modernistlerin yaklaşımıdır. İslam evrenseldir, Sizin Ankara İlahiyat Fakültesi (araştırmacının mezuniyeti bilgisine ilişkin olarak) zaten modernizmin kalesi haline geldi. Arizona Üniversitesinin 19. yy. Seyyid Ahmet Han gibi bir nevi buradaki gölgesi pozisyonuna düştüler, royalizm yani kral Batı yanlısı. Batıya yandaş bir İslam tanımı yapmaktan yanadırlar, böyle bir şey olmaz: “İslam evrenseldir”.

Araştırmacının amaçlamadan birbirinin yerine kullandığı “modern, modernist vb.” kavramlarına katılımcıların verdiği tepkiler, bu kavramlar arasındaki ayrımları ve onların nezdindeki karşılıklarını anlamlandırma adına yararlı olmuştur. Örneğin Namlı, modernitenin eleştirilecek yönleri olmakla birlikte modern durumdan kaçmanın mümkün olmadığından söz ederek “modern”liğin tüm toplumlara benimsetilmeye çalışıldığı şekilde evrensel bir gerçeklik olarak Batılı kavramsallaştırmaya paralel bir şekilde ele almaktadır.

Öztürk de modern kavramının tarihsel olarak kazandığı Batı'yı insanlık ve medeniyetin ulaşabileceği en üst değer olarak görme algısından ziyade onu kendi içinde yaşanan bir gerçeklik olarak algılama eğilimindedir. Buna göre Öztürk, referans kaynağı olarak verili bu modern durumu değil, kendi sabitelerini (Kuran vs.) ele aldığını belirterek bu durumu şu örnekle ifade etmektedir:

(...) Sözelimi riba haramdır diye Kuran'da ayet var. Öte yandan bankada, ekonomide faiz var; banka mevduat faizi var deyip ondan sonra banka ile hiçbir şekilde bağı koparmadan ilişki sürdürmenin çelişkisini yaşamak yerine Resulullah'ın Kuran'ın riba dediği şeyle bugünkü ekonomik sistemin çarkı gibi iş gören bankanın faizin aynısı mı yoksa değil mi, arasında ne fark var diye değerlendiririm. Bunun sonucunda ulaştığım yer geleneğin faiz konusundaki kabulü ile örtüşebilir de örtüşmeyebilir de. Ama bu örtüşüp örtüşememe durumunu (evrenselciler)şöyle çözümlüyor. Modern dönemin binası, ekonomisi faizsiz yürümüyor. Bu artık kabulümüzdür gibi bir modernite anlayışım yok benim. Modernite önümüze bir şey koyduysa ben onu illa yemek zorunda değilim; bakarım, koklarım, iştahım geliyorsa yerim, gelmiyorsa kenara iterim. Bilmem anlatabildim mi?

Görüldüğü gibi İlahiyat kökenli kişilerin modern eğitimden geçmiş olmaları dolayısıyla içinde bulunulan çağın gerekleri ve imkanlarından araçsal olarak yararlanmış olmaları moderne ilişkin tutumlarında etkili olmaktadır. Nitekim Tuncer Namı da modern bir durum olarak kabul ettiğini belirtmekle birlikte kavramın taşıdığı “çift kutuplu” anlama da dikkatleri çekmeyi ihmal etmemektedir.

Modern güncel, günümüz dünyasının içerisinde yaşamaksa ben güncel yaşayan, bugünü yaşayan bir insanım. Dolayısıyla bu modernlik midir, emin değilim. Yani modernlikten kasıt bir taraf olmaktır, bu anlamda Batı yanlısı bir kavram, Batı ile özdeşleşmiş bir kavram ve Batıcı bir durumu da ifade ediyor. Sadece çağdaş olmak anlamında değil. Çağdaşlık da öyle. Çağdaşlık bu çağa özgü yaşam tarzı ya da bu çağın içinde bu çağın gereklerini görmek anlamında ise evet bu realist bir duruştur. Önemli ölçüde hakikat arıyorsanız hem realiteyi hem ideali göz önüne almak zorundasınız. Tek yanlı olmayı ben hiçbir zaman düşünmedim.

Eliaçık ise Fazlurrahman'ın klasik modernizme eleştirileri açısından modernist değil, “modern” kavramsallaştırma içine dahil edilebileceğini belirtmektedir. Kendisi Osmanlı'daki modernleşme tartışmalarından hareketle “değişim” ile ilgili kavramsallaştırmaların kökenlerine değinmektedir. Kendisi burada, geçmişle ilişkide radikal bir kopuşu öngören köklü değişikliklerden yana bir tavır sergilemektedir²⁴¹.

Osmanlı'nın son döneminde bunlar “*Keşf-i Kadîm Vaz-ı Cedit*” tartışmaları diye olmuş. Yani keşfi kadim mi lazım; vaazı cedit mi lazım? Eskiye keşfetmemiz mi lazım, yeni bir şey yapmaksızın. Aslanan bu mudur? Eski zaten keşfedileceği kadar keşfedilmiş, yapılacağı kadar yapılmış, yaşanacağı kadar yaşanmış, bizim yeni şeyler söylememiz lazım.

Buna karşıt olarak M. Yaşar Soyalan köksüzlük, savrulma ifade eden “modernist” ifadesinin kendisi için söz konusu olmayacağına işaret eder. Çünkü

²⁴¹ Gelenekten hareketle yapılan uygulamalar ise ıslah olarak adlandırılmaktadır (Eliaçık, 2003:129).

kendisinin gelenekten hareket ettiğini fakat insanlığa dair farklı kültürlerin birikimlerini de görmezden gelmediğini belirterek “hakikati aradığını” dile getirmektedir.

Modernist diyorlar ama ben kendimi hiçbir zaman modernist olarak görmüyorum. Bu anlamda muhafazakâr olarak da görmüyorum ama. Demin dediğim gibi “pergel metaforundan” dolayı bir ayağı geçmişin geleneğin üzerinde; bir ayağı da yeni şeyler arayan bir “hakikat arayıcısı” olarak görüyorum kendimi. Tanımlarken bu şekilde görüyorum. Ama bu tarihinden, geleneğinden kopmuş bir hakikat arayıcısı değil. Yani ilkeleri olmayan bütün şeylerinden boşanmış biri olarak değil. Bir ayağı kendi tarihi, coğrafyasında geleneklerine bağlı şekilde sabiteleri var. Zeyveli’nin “Kuran’ın sabiteleri, değişkenleri” diye güzel bir makalesi var orada da değinildiği gibi- özellikle bir insan, birey olmaya başlanıldığından itibaren kişinin bir sabitesinin olması gerekir. Benim de metodolojim var. Sabitelere bağlı kalarak bir radar gibi tüm dünyada nerde, ne olmuş, kim ne söylemiş takip edebilirsin. Yani kulağım gözlerim yeni şeyleri arıyor. Burada yeni şeyler keşfetmeme yarayacak bir şey var mı, bulabilir miyim? Hatta Peygamberimize atfedilen bir söz var. Ben bunun doğru bir söz olduğunu düşünüyorum. Başka milletlere de söylenmiş bir şey. “Hikmet müminin yitik malidir, bunu nerden bulursa onu alır diye”. Hakikatin bizim yitiğimiz olduğunu düşünüyorum. Bir sürü arayan var, hepsine kulak veriyorum. Şu an mesela aborjinleri çalışıyorum. “Yaratıcı iradenin insani dönüşümü” kitabının bir parçası olarak. İki yıldır aborjinler ile ilgili metinler okuyorum. Nasıl gelenekleri, din algıları var diye. Modernite, eğitim felsefesi, felsefe tarihi ile ilgili orada yeni bir şey yapabilir miyim diye düşünüyorum. Pek beceremiyorum ama kuantum fiziği ile ilgili olarak arkadaşlardan bir şeyler dinlemeye çalışıyorum.

Kuran İslamı, modern bir söylem olması hasebiyle dini geleneksel çerçevenin dışında günümüz realitesine uygun bir çerçevede ele almaktadır. Modernin tüm dünyaya teşmili açısından “yeni” olarak kurgulanmasına rağmen Batı’nın üstünlüğünü ifade etmesi nedeniyle muğlak olan bu kavram sayesinde katılımcıların modernite karşısındaki duruşları tespit edilebilmektedir. İslamcı Kurancılar, modern tarihsel, Batı’ya özgü bir tecrübe şeklinde ele alarak İslam’a yabancı ve onun karşısında bir paradigma olarak görme eğilimindedir. Aslında topluma modernin çağdaş bir görünüm şeklinde sunulmasıyla örtüşen bu anlamlar politik zeminden devşirilen reaksiyonlarla birlikte modernin “modernist” gibi olumsuz atıflar içerisinde algılanması söz konusu olmaktadır. Öte yandan modernin yeni bir durum şeklinde toplumsal gerçekliğin koşulları ve imkanlarından yararlanma, meşruiyet ölçüsünce çağının gerektirdiğine uygun davranma anlamında modern Kurancı ve Modernistlerde ise bu kavramsallaştırmalara itirazların nispeten daha düşük tonda olduğu söylenebilir. Katılımcıların bu tutumlarından hareketle kaçınılmaz bir gerçeklik olarak duran modern olguyu hesaba katmadan ortaya koyulacak her çabanın eksik olacağı, bu nedenle insanın yeryüzündeki etkinliğini amaçlayan dinin bunu ancak toplumsal şartlar ile uyumu nispetinde gerçekleştirebileceği anlaşılmaktadır.

3.7.2. Bireysel Yönelimli Bir İslam

Modern durumun neden olduğu değişim karşısında Müslümanların tavırları çeşitlilik arz etmektedir. Neoliberal dönemin etkisiyle birlikte ise dine ilişkin yorumlarda “bireyselleşme”nin etkisinin hissedilir şekilde arttığı dikkat çekmektedir. Son zamanlarda felsefe üzerine yoğunlaşan okumalarının da etkisiyle M. Yaşar Soyalan, geleneksel zamanda etkili olan “Tanrı merkezli” anlayıştan farklı olarak günümüzde “insan merkezli” bir değişimin varlığına dikkat çekmektedir. Kendisi bugünün insanının Kuran ile ilişkisine etki eden bu süreçler nedeniyle günümüzde “din dili”ni seküler dile tercüme etmenin gerekli olduğunu belirtir. Bu nedenle o; Kuran’ı indirdiği realite, tarih ve olgunun içinde insanın bir “fiili” olarak yeniden okumaya davet etmektedir.

Kuran’ı veya tarihi metinleri incelediğimizde Hz. Peygamber’i, sahabeleri, Peygamber’in arkadaşları arasındaki ilişkileri hesaba kattığımızda onlara rasyonel dille mi yaklaşacağız yoksa onlara din dili ile mi yaklaşacağız. Şimdi din diline inmiş bir metni rasyonel bir dile çevirerek günümüze aktarmamız gerekir. Şimdi sıkıntımız burada. Kuran metni din dili ile gelmiş bir metin. Bugünün insanları seküler bir dille anlaşıyor. Din dili olan irrasyonel bir metni rasyonel bir ortama dönüştürmek için bir işlemden geçmesi gerekir. Pek çok kavramın yeniden yazılması gerekir, ara kavramlara ihtiyaç vardır. Bir yerde vahyin yeniden inzal edilmesi gibi bir şey. Bu açıdan Batıyı, moderniteyi çok ciddi bir eleştiriden geçirmemiz gerekir, din dilinin bizi nasıl esir aldığı, zihnimizi değiştirip nasıl dönüştürdüğü ama bunlarla muhafazakârların yaptığı gibi de- mesela Yusuf Kaplan’ın yaptığı gibi- yapmamamız gerekir. Bunu da daha çok dil, bilim ve felsefe üzerinden yani aklı kullanarak yapmamız lazım.

Genel olarak katılımcıların yönetimde insanı merkeze alan bir din algısına evrildikleri görülmektedir. Bu durum cezalandırıcı Tanrı imajının yerini seven bir Tanrı’nın aldığına işaret eder (Tekin, 2003: 42). Aynı zamanda modern dönüşümün Batı’nın dönüşümünün Hristiyanlıktan özgürleşmesi sonucu gerçekleşmesinin izlerini Tanrı algısının değişiminden takip etmek mümkündür. Görüldüğü üzere Batılı kökenlere dayanan teolojinin kendi içerisinde şekillenmesi ile paralel bir yol izleyen Tanrı algısı önceleri otoriteden bağımsız sevgi ile karakterize olurken Hristiyanlığın bir doktrin haline gelmesi ile dünyevi iktidar ile ilişkilendirilerek Tanrı, eril kodlara sahip “cezalandırıcı” bir şekilde konumlandırılmıştır. kilise dolayısıyla Tanrı ile kurulan ilişkinin de Protestanlıkla beraber dini- dünyevi şeklinde ayrılması insanın dünyevi otoritenin başlı başına sahibi olarak ortaya çıkmasına neden olmuştur. Doğaya atfedilen Tanrısal, büyüsel özelliklerle etkin bir Tanrı imajının (kadın Tanrıça) ortaya konulmasının ardından zamanla Tanrı’yı yeryüzünden soyutlayarak bunun karşısına insanı koyan düalist bir anlayış gelişmiştir. Bu durum insanın bedeni üzerindeki tasarruflarına varıncaya değin Tanrı’nın pek çok alandan uzaklaştırıldığı, dolayısıyla referans kaynağı olarak vahyin yerine aklın geçirildiği yeni bir algıya karşılık

gelmektedir (Tekin, 2003: 38-50). Görüldüğü gibi dinlerin farklı şeriatlerinin de Tanrı algısına ilişkin arketiplerde büyük oranda belirleyici olmakla birlikte toplumların varlık ve eşyayı algılayış biçimlerinin de²⁴² Tanrı'yla insanlar arasındaki iktidar ilişkilerini anlamada önemli bir ölçüt olduğu söylenebilir (Tekin, 2003: 52-53).

Tanrı algısındaki sözü edilen değişim ile birlikte kader algısında da “birey yönelim”li bir değişimden bahsetmek mümkündür. Buna göre geleneksel algı insan iradesini tamamen devre dışı bırakıp Tanrı'ya itaatin öngörüldüğü algının yerine eylemlerinin sorumluluğunu insanın kendisinin üstlendiği, böylelikle “özgür bir seçim”de bulunabildiği yeni bir kavramsallaştırma gündeme gelmiştir.

Buna göre iradenin Allah'ın takdiriyle insana verilmiş bir seçim olduğunu belirten Özsoy (1994: 135-136), bunun aksinin iddia edilmesinin insana verilmiş olan bu iradenin inkarı anlamına geleceğinin altını çizmektedir. Buna göre insanın kaderi Tanrı'nın belirlediği çerçeveye değil, kendi iradesine bağlıdır. Kendisi bunu “irade kaderdir ve insan kaderinden yani iradesinden kaçamaz” şeklinde ifade ederek geleneksel kader anlayışına ilişkin tepkisini dile getirmiştir. Böylelikle insan kaderi karşısında istemsizce boyun eğen bir kişi değil, “iradesi”ni kullanarak eyleme geçmesi halinde evrende işleyecek kuralları ifade eden “sünnetullah” çerçevesinde yeni bir algının ortaya konulduğu görülmektedir.

Eliaçık ise Tanrı'yı mülkiyet ile ilişkisi içinde ele almaktadır. Buna göre Tanrı tasavvuru, yeryüzünde hakim kılınmak istenen toplumsal eşitliğe uygun bir şekilde tasvir edilmektedir.

Mülk Allah'ın ne demek? Mülkiyet Allah'ındır demek. Kuran'ın bir numaralı meselesi bu. La ilahe illallah'tan daha önce geliyor lehu'l-mulk meselesi.

Güler de Eliaçık gibi tarihsel süreç içerisinde insanın bir “özne” olarak izlerini takip etmektedir. Buna göre insanın bu sıfatıyla olayları ve toplumsal değişimi yönlendirdiği vurgulanmaktadır. Bu anlamda mevcut geleneği sorunlu bularak değerleri kökten kendisinin inşa etmesi bağlamında “reformist bir Tanrı”dan değil, verili geleneğin olumlu uygulamalarının devam etmesine olanak tanıyan “ıslahçı bir Tanrı” algısından söz edilebilir. Böylece günümüz verili evrenini şekillendiren modernitenin

²⁴² Örneğin Yahudiler, Tanrı'yı yönetici, aynı zamanda antropomorfist bir şekilde onlarla doğrudan iletişime geçen ve müdahale eden bir Tanrı olarak tasavvur ederken, Hristiyanlık Yahudi teolojisinin katılığı nedeniyle Yahudiliğin eksik bıraktığı manevi duygulara yönelerek Tanrı'nın sevgi boyutunu öne çıkarmıştır. Fakat Hristiyanlığın da bu sefer dinin adalet yönünü zayıf bırakması dolayısıyla insanın nefsi boyutunu görmezden gelen bir Tanrı algısı ortaya çıkmıştır. Bunlardan farklı olarak İslam'ın her ikisinin de açmazlarını fark ederek hem seven hem de takva edilen (kendisine karşı gelinmesinden korkulan) bir Tanrı algısı ortaya koyduğu söylenebilir.

yerinde uygulamalarının da referans alınabilmesine olanak tanıyan bir kavramsallaştırmaya ulaşılmıştır.

(..) Belli ki Tanrı oradan alıp uygulamış yani. Yani cahiliyenin yaratmış olduğu bir kodu, hukuk kodunu Tanrı tercih ediyor da bugün modern insanların yarattığını biz niye alamıyoruz yani? Tanrı alınca meşru (gülüyor); biz alınca yok, olmaz. Olur, mu öyle şey ya? Çifte standart ne yani? Niye Tanrı alıyor da biz alamıyoruz.

Tüm bunlardan hareketle İslamcı Kurancıların, Tanrı'yı yeryüzünü değiştirme ve doğa ile topluma ait yasaları koyma konusunda tek yetkili merci olarak gören Tanrı'yı gören “kral Tanrı” şeklinde tasvir ettiği ileri sürülebilir. Bununla beraber Tanrı'nın gönderdiği metnin de bireylerin ölünceye dek yaşamını lafza göre düzenleyecek yegane kaynak olduğu ileri sürülmektedir. İslamcı gelenekten gelenlerin çoğunluğunun sahip olduğu bu algı bireyselliğin öne çıktığı neoliberal dönemle beraber büyük ölçüde değişikliğe uğramıştır. Bu anlamda Modern Kurancılar insanın da Tanrı dışında dünyanın düzenlenmesi konusunda etkin bir rol üstlenmiştir. Bununla ilişkili olarak yönetimde teolojinin hakimiyeti yerine evrensel ilkelerin dolayısıyla yönetime ilişkin beşerin ürettiği yeni formüllerin benimsendiği yeni bir toplumsallıktan söz edilebilir. Böylelikle insanın inşalarını uzaktan izleyen bir “insan Tanrı” figürü ortaya çıkmaktadır. Metni yorumlamada tarih ile ilişki kuran tarihselcilerde kutsal metni insan öznesinin yapıp etmeleri şeklinde okuyan “antropomorfist bir Tanrı” algısına daha ziyade katkı sağladıklarından söz edilebilir.

3.7.2.1. Kuran ile İletişimin Doğrudan bir Yolu Olarak Meal

3.7.2.1.1. “Meal”in Serencamı

Kuran İslamı'nın gelenekselden farklılaşarak kendi kavramsal yönelimini bulmasında 1970'li yıllarda Hasan Basri Çantay'ın yazdığı mealin²⁴³ büyük etkisi olduğu söylenebilir. Bu meal dönemin siyasi atmosferini çarpıcı bir şekilde metne yansıtması bakımından öncekilerden büyük oranda ayrılmaktadır. Buna göre kendisinin “Kuran'ı Hakim ve Meal-i Kerim”inde yer alan “Ashabu'l- yemin ve yesar” ifadelerine,

²⁴³ Mealın cumhuriyet boyunca geçirdiği tarihsel seyir içerisinde iki mealın (Elmalı ve Hasan Basri Çantay) öne çıktığı görülmektedir. Bunlardan Çantay'ın mealı, belli konulara hassasiyeti gerekse de kendisinden sonra gelen çevirilere büyük oranda örnek (asıl) teşkil etmesi nedeniyle önemlidir. Bundan sonraki mealler büyük ölçüde bu meallerin -özellikle Elmalı'nın birer taklidi olarak- tekrarı niteliğindedir. Fakat meale yönelik geçmişteki hassasiyetlerden uzaklaşarak mealın geniş kesimlerce meşruiyet kazandığı ve dolayısıyla popülerleşmediğinin de altı çizilmesine ihtiyacı vardır. Zaten bu mealler asılların büyük ölçüde sadeleştirmelerinden oluşturulduğu için oluşmaya başlayan meal geleneğine ciddi bir katkılarından söz etmek mümkün değildir (2. Kuran Sempozyumu, 1996: 210).

dönemin sağ-sol karşıtlığından hareketle “sağcı-solcu” şeklinde verdiği anlamlar Kuran’ın verili sosyal gerçekliği meşrulaştırmak için sonuna kadar araçsallaştırıldığının göstergesidir. Ardından Süleyman Ateş’in yayınladığı “Kuran-ı Kerim’in Yüce mealı” ise katılımcıların Kuran İslamı’nın kendine özgü retoriğe kavuşmasında referans olarak gösterdiği öncelikli meallerden biridir²⁴⁴. Nitekim bu mealle birlikte klasik İslami ilimlerle ilişkinin devam ettiği bir “sürekliliği” aktarma adına Elmalı’nın yaklaşımından kopuşla Kuran İslamı söyleminin kendi mecrasını büyük oranda bulduğu söylenebilir. Bu açıdan bir kırılmayı temsil eden Ateş²⁴⁵, katılımcıların büyük bir çoğunluğunun üzerinde uzlaşabileceği bir referansı oluşturmaktadır. İslamcı söylemin etkisini yavaş yavaş kaybettiği 1980’lerde ise Ali Bulaç, Muhammed Esed gibi kişiler²⁴⁶ gündeme gelmiştir. Yaşar Nuri Öztürk’ün çıkışı da İslamcılık sonrası döneme denk gelmekle beraber, Öztürk rejimin talepleri doğrultusunda ana dilde ibadet gibi konulara²⁴⁷ getirdiği modern yorumları nedeniyle devletin dindarlara yönelik baskılarının meşrulaştırılmasında aktif bir rol üstlenmiştir. Öztürk’ün mealı bahsedilen nedenlerle geniş halk kesimleri tarafından istenilen ilgiyi görmemiş, özellikle de dindar kesimin tepkisini çekmiştir. Nitekim Türkmen buraya kadar özetlenmeye çalışılan süreci, kendi özsel deneyiminden hareketle şöyle ifade etmektedir.

Süleyman Ateş’in mealinin henüz yayınlanmadığı 1970’li yıllarda Hasan Basri Çantay’ın mealini okuyorduk. Kendisi orada sağcılığı savunuyordu. Ashabu’l-yemin, Ashabu’s-Şimal şeklinde. Sağ yeni yeni etkili o zamanlarda. Sağcılık solculuk olarak çevirmiş. Halbuki böyle bir şey yok. Daha sonra mesela Süleyman Ateş’in mealı çıktı. Daha iyi bir meal. Meal takip eden bir sürü insan

²⁴⁴ Ateş görüşme sırasında mealine ilişkin şunları söylemiştir: “1968’de doktorayı yapmıştım. Sonra baktım i mevcut meal olarak Hasan Basri Çantay, dili günümüz açısından ağıdalı kalan Elmalı’nın mealı (tefsirinin içinde), Diyanet tarafından 1960’da Yaşar Kutluay ile Hüseyin Atay’ın birlikte yaptığı mealler vardı. Hepsinde bazı hatalar vardı bana göre. Yeni meal yapma ihtiyacı hissettim. 1974’te ilk baskısı metinsiz olarak yapıldı. Sonraki baskılarında metinli olarak basıldı. 2007’de İlahiyat fakültesinin düzenlemesiyle İzmir’de mealler üzerinde değerlendirme yaptılar. En güzel mealin Atay tarafından yapılan meal olduğunu ifade ettiler. Ardından tefsirini yaptım. Tefsir yapılmadan meal yapılmaz. Anladım ki tefsir yapınca insan Kuran’ın daha iyi künhüne erebiliyor. Mealde o zamana kadar fark ettiğim hataları düzelttim. 30 cilt Kuran Ansiklopedisi, konulu mukayeseli yazdım. (..) Zaten tefsirimde meal var. Herkes tefsir okuyamaz ki. 12. Cilt olarak yazdığım tefsir özet olarak 6 cilt şeklinde Milliyet’te yayınlandı. Baktım o da fazla 3’e indirdim. Herkesin vakti yok, bu açıdan faydalı oldu. Bu nedenle tefsir ve mealin her birinin yeri ayrı. Ama meal öne çıkmış değil. Kuran okuyacak nasıl olsa metnin yanında meal var. Eskiden Osmanlı devrinde de bu şekilde yapılmış”.

²⁴⁵ Kenan Alpay ilk kez Girişim dergisinde Fikri Yavuz’un mealleriyle tanıştığı Ateş’in makalesinin ayetlerin birbirine atfı yaptığını fark etmeye yarayan din dilinin korunmasına katkıda bulunduğunu ifade etmektedir. Örneğin Nisa 139’da kafir indiği dönemdeki anlamı muhafaza edilip Müslümanların karşıtları olarak ifade edilmiştir. “Onlar müminleri bırakıp kafirleri dost tutuyorlar (Kurân- ı Kerim ve Yüce Mealı, 99)”. Ateş’in yorumlarla Kuran’ın kendine ait kavramlarını ayırtırmayı başardığını belirtir. Alpay, o dönemde Bağlarbaşı’ndaki Yeni Ufuklar Neşriyat’tan çıkan Ateş’in bu mealini alarak çevresine de hediye ettiğinden heyecanla söz etmektedir.

²⁴⁶ Ali Bulaç ve Muhammed Esed günümüzde milliyetçi, cinsiyetçi perspektifi savunan katılımcıların başvuru kaynağı olmaya devam etmektedir.

²⁴⁷ Y.N. Öztürk’ün aklın önemine vurgu yapmak için Yunus 100. Ayetine getirdiği adeta kendisiyle özdeşleşmiştir. “..Allah pisliliği aklını kullanmayanlar üzerine bırakır (Kur’an-ı Kerim Mealı, 199).

var yani o dönem ve onun bir kanaatini ortaya koyması pek çokları için oldukça önemli. Daha sonra Ali Bulaç'ın meali çıktı, onu daha iyi bulduk. Öyle öyle gelen mealler var yani. Ondan sonra ne bileyim Muhammed Esed'in meali çıktı, o da başka bir açıydı. Mesela bak tarikatçılar filan meal okumaya tamamen karşıydı. Şimdi İşidçiler hariç herkesin meali var. Çok güzel bir gelişme. Yani “Kuran anlaşılabilir” demektir bu. Yani anlaşılır da meal ile her konuyu bilersin anlamına gelmez bu gelişme, onun ölçülerini konuştuk. Ama bu önemli yani.

Kuran İslamı'nın karakteristik bir retoriğe kavuşmasında sayılan bu meallerin katkısı inkar edilemez. Hatta bu retoriğin içerdiği Kuran'ın anlaşılabilirliğine ilişkin kurgu, bazı grupları yoğun bir meal okuma faaliyetine girme (mealcilerden) konusunda kışkırtmıştır. Diğer taraftan bu durum geleneksel dönem ile karakterize olan “tefsir geleneği”nden kopuşun bir simgesi olarak modern bir dönüşümü de ifade etmektedir. Buna göre 1980'li yılların ardından baskı tekniklerinin gelişmesiyle beraber Kuran ile ilişkinin farklılaşması ve bireysel bir şekil alması, Elmalı'nın kanonik eserinin ötesine geçemese de cemaatleri de bu “meal trend”inin bir parçası kılmıştır. Bu nedenle günümüzde meal geçmişte meale yöneltlen tepkilerde olduğu gibi ciddi bir reaksiyonla karşılaşmamaktadır. Hatta tarikat ve cemaatlerin de “meal seferberliğine(!)” katıldığı ve her birinin kendine özgü bir meale sahip olduğu düşünülecek olursa mealin Kuran'ın anlaşılmasında ciddi bir başvuru kaynağı olarak görülmeye başlandığı anlaşılmaktadır.

3.7.2.1.2. Değişen “Meal” Algısı: “Çeviri”

Meale ilişkin çekincelerin temelinde ise mealin nihayetinde bir çeviri olmasından kaynaklanan teknik anlamda sahip olduğu sorunlar yatmaktadır. Katılımcılar çevirinin Kuran olmadığını ifade etmekle beraber her çevirinin bizzat çeviri olmasından kaynaklanan sınırlılıklarla²⁴⁸ mündemiç olduğunu da itiraf etmektedir. Bu nedenle genel itibarıyla çevirinin Kuran'ın yerini alacağı konusundaki endişelerin²⁴⁹ yersiz olduğuna işaret etmektedirler. Nitekim tarihi İslam'ı kabul eden ilk Türkler olan Karahanlılar'a dek uzanan satır arası tercümelerin Cumhuriyet'le beraber “meal” olarak adlandırılması, Kuran'ın çeviriden farkı konusundaki hassasiyetin ta en başından konulduğunu göstermektedir.

²⁴⁸ Kuran'la ilgili gerekli donanım ve araçlara sahip olmadan doğrudan meal ile karşılaşma literal bir okumayla sınırlı kalan Kuran'dan sayısız anlamlar ve Kuran'lar çıkarmaya elverişli bir doğaya sahiptir. Kuran'ı yorumlamak için gerekli yeterliliklere sahip olmadan bu alabildiğine geniş yorum çeşitliliğinden hangisinin tercih edileceği konusunda ortak bir meşruiyet zemininden bahsedilemeyeceği için bu durumun Kuran'ın genel çerçevesine uygun olmayan yorumlara da neden olabileceği söylenebilir. Bu tehlikeye dikkat çeken Cündioğlu'nun konu ile ilgili önerileri için bkz. K. Dönmez, 2006: 78-98.

²⁴⁹ Cündioğlu (1999, 105), çevirilerdeki tutarsız yorumlar hakkında eleştirel bir tutumun geliştirilememesinde çeviri ile Kuran'ın özdeş algılanmasının etkili olduğuna dikkat çekmektedir.

Öte yandan mealin dini anlama konusunda önemli bir avantaj sağladığı katılımcılar tarafından itiraf edilmektedir. Türkmen, Soyalan'ı örnek vererek kendisinin meal aracılığıyla Arapça bilen bir kişiden daha çok Kuran'a vakıf olduğuna dikkat çekmektedir. Bunun tersine kendisi meal okumama konusundaki çekincelerin temelinde İşid gibi radikal grupların Kuran'a lafızcı yaklaşımlarıyla şiddeti araçsallaştırmaları arasında kurulmaya çalışılan ilişki yatmaktadır.

Ayrıca Türkmen, mealde anlaşılmayan noktalar olması durumunda alimin gözetiminden ziyade tefsirlere başvurularak mealdeki literal sınırlılıkların aşılabacağı ortaya çıkmaktadır. Buna göre mealin gelişiyse alime daha sınırlı şekilde başvurulacağı anlaşılmaktadır. Bu nedenle bugüne değin dini yorumlamada otorite figürü olmuş olan "alim" in itibarının mealin öne çıkardığı modern yorumlar tarafından iyiden iyiye sarsılmış olduğu söylenebilir. Böylece güç ilişkilerinden bağımsız düşünölemeyecek olan bu tartışmalı alanın sadece dini entelijensiya için değil tarikat liderlerinin otoritesinin geleceğı de bir tehdit olmaktadır. Türkmen Işıkçılar dışında meali olmayan tarikatların kalmadığını ifade ederek bu durumu Kuran'ın anlaşılması adına bir gelişme olarak nitelendirir. Buna göre bu otoritelerin meale yönelik mesafelerinde mealin kendilerinin anlam üzerindeki onay mekanizmasını kaldırarak Kuran'a bir kayıt olmaksızın yaklaşılmamasına neden olacağı endişesi taşınmaktadır. Öyleyse "meal" geçmişteki otoritelerin yerini alarak modernleşme süreçlerinin öne çıkan sembolleri olarak değışimin bir lokomotifi olmaktadır. Türkmen meale ilişkin şunları söylemektedir.

Yani mealle buluşmanın hiçbir sakıncası olmaz. Kuran'la buluşmamamın sakıncaları olur. Meal okudum artık bunları din adına konuşurum diyorsa herkes bilir ki- bu geleneksel kesimin lafıdır- öyle bir şey olabilir mi? Herkes bilir ki yabancı dilden bir şiir bile çevrildiğinde özelliğini kaybeder. Bir şiirin akustiğini, o dilin ahengini yansıtamazsınız çeviride değil mi? Dediğim gibi zaafılık taşır. Mealı okuyan herkes bilir ki meal diyoruz, niçin çeviri demiyoruz? Tahminen bir şey öğrendim. Gerisi tahkiki, araştırmayı gerektiriyor. Ama meal okuyarak bir sürü insandan hatta ne biliyim alanında uzmanlaşmış insanlardan daha fazla şey bilinebilir. Örneğın Yaşar Soyalan'la konuştum. Mesela Arapça bilmiyor ama pek çok konuya birçok adamdan daha fazla vakıftır. Zaten okuma diyenler evvelden meal okuma diyen tarikatlardır. Şimdi hala o İşidçilerin tezi, bak hala devam ediyor. Böyle şey olur mu yani? Herkes şunu bilir ki "okuduğum meal Kuran'ın aynısı değil". Bunu biliyorsa e daha ne? O zaman bir dakika iddialı olma, araştır, tahkik et. Diyoruz ki yani meal okurken mukayeseli meal oku bu konuda uzmanlaşmış tefsirlere bak. Siyakı sibakı nedir diye. Zaten tefsire bakmak nedir? Alime sormak ile aynı şey. Niye karşı çıkıyorlar o zaman? Adam otoriteyi kaybedecek, halkalar zayıflayacak, para akışı gelmeyecek, Kuran eyyuhen nas diyor, herkese hitap ediyor ya.

Çeviriye ilişkin reaksiyonlar ise çevirinin modern döneme özgü şekilde algılanmasıdır. Fakat Türkmen çevirinin Peygamber döneminde İslam'a davet

girişimlerinde de yararlanılan bir unsur olduğunu belirterek bu iddiaya karşı çıkmıştır. Bununla birlikte kendisi din üzerinde yerleşik otoritelerin tasarrufunu tehdit edeceği endişesiyle Osmanlı'da Kuran basımına izin verilmediği gerçeğini de hatırlatmaktadır. Bunlar, çevirinin sadece modern döneme has olmadığını ortaya koyar niteliktedir.

(Mealın modern döneme has olduğu iddiaları) gelenekselci, muhafazakâr kesimin iddiaları. Resulullah döneminde Kuran çevirileri başladı. Resulullah davet mektupları yazdı mı? Yazdı, Davet mektupları içinde ayetler var mıydı? Vardı. Peki, buradaki Kisra'ya geldiği zaman Doğru Roma, Rumca, Arapça mı okuttular adama. O ayetleri çevirmediler mi? İran'a gitti, Farsça söylemediler mi adamlara? Mısır'a gittiğinde Kiptice anlatmadılar mı? Resulullah döneminde başladı. O zaman da yaygındı. "Çeviri"nin yaygınlığı nedeniyle modern döneme özgü olarak anlaşılması yanlıştır. Bak 100 yılında Berberice meal yayınlandı Tunus'ta Berberice yapılıp tüm halka dağıtıldı. 400 yıl sonra Resulullah'tan, Latinceye çevrildi Kuran. Doğu Türkistan'da onların diline çevrildi. Hamza mealı var mesela Fatih Sultan Mehmet'e sunulmuş. Gutenberg buraya gelmiş Batıda baskıdan kaçarak, ben burda matbaayı kullanabilir miyim diye. O zaman matbaada en yaygın ilahi olan İncili basıyorlar Latince olarak. Burada Kuran'ı basacak uygulama burda kuruluyor. Hatta 1453 sonrasına ait bu İstanbul'da basılmış İncil nüshaları Yunanistan müzelerinde sergileniyor. Ama Hamza Mushaf'ını Türkçe niye basmıyor? Çünkü halk doğrudan Kuran'dan öğrenirse padişaha Allah böyle diyor, sen ne yapıyorsun, ne oluyor diyecek. Bu nedenle basmamışlar, bunu yasaklamaya başlamışlar. Çeviri, modernizm... Gördüğümüz gibi burada modernizm mi var? Ne alakası var yani.

Kutsalın dili (Arapça) ve onunla iletişim kurma konusundaki kurumsal araçlara ve ehliyeteye sadece alimler sahip olduğu için onların dışındakilerin Kuran ile doğrudan irtibat kurmaları söz konusu değildi. Halbuki mealın herhangi bir otorite olmaksızın sıradan insana da Kuran ile buluşabilme olanağı tanındığı söylenebilir²⁵⁰. Kuran'la kurulmaya çalışılan bu yeni ilişki biçimi,²⁵¹ Kuran'ı anlamaya yönelik bir birikim ve donanım ihtiyacı duymaksızın Kuran'a literal bir şekilde yaklaşmayı teklif etmektedir. Böylece metin ideolojik, zahiri bir takım çıkarımlarda bulunmaya teşne, savunmasız bir tabiata bürünmektedir.

²⁵⁰ Abduh ve Rıza, alim ya da cahil kim olursa olsun Kuran'ı anlaması gerektiğini, bu anlamda Kuran'ı en iyi kendilerinin yorumladığını ifade ederek ilk üç asırda (selef) Kuran'ın nasıl anlaşıldığına odaklanılması gerektiği uyarısında bulunmaktadır. Tefsirlerin manayı çeşitli teviller yoluyla mübalağalı bir anlatıma büründürmesi alimlerin prestijlerini daha da arttırmalarına katkıda bulunurken diğer insanların Kuran'dan tam anlamıyla istifade edemedikleri bir paradoksa dönüşmektedir. Alimlerin bu tutumu "nimeti bilmelerine rağmen ona yabancı olma" açısından daha büyük bir vehim olarak nitelendirilmiştir (Abduh ve Rıza, 1996: 16).

²⁵¹ Sözlü bir iletişim içerisinde Kuran ile muhatap olan ilk neslin ardından Kuran'la çeşitli ilimler aracılığıyla ilişki durmak durumunda kalan sonraki nesillerden de söz edilebilir. Günümüzde ise çeviriler aracılığıyla yepyeni bir ilişki biçimi söz konusudur. Buna göre tarihsel bir arka plan bilgisine sahip olmadan Kuran'la iletişim kurmanın lafızcı ve radikal yorumlara neden olduğu olası tehlikelerine dikkat çeken "Kuran ve Birey" kitabında klasik okuma biçimlerinden farklı olarak "yeniden uzmanlaşma" önerilmektedir (Selçuk, Albayrak ve Bozkurt, 2010: 22).

3.7.2.1.3. “Meal”in Önemi

Zamanın ruhunu karakterize eden “geçicilik, tüketici”lik, Kuran ile ilişkisini meal üzerinden kuran okuyucuyu da okuma konusunda bir takım pragmatik tercihler yapmaya zorlamaktadır. Bu nedenle meal bugünün insanına Kuran’ı tanıttırmanın pratik bir yolu olarak önerilmektedir. Nitekim Elik bahsedilen bu gerekçelerin kendisini meal²⁵² yazmaya sevk ettiğini belirtir:

İşte bu meal yönteminin artık Türkiye’de faydası olduğunu kabul etmek lazım. Birçok insanın Kuran’ı okumasını, Kuran’ı tanımasına vesile oldu. Artık insanlar mesaja ulaşmak istiyorlar. Bunun için 15-20 ciltlik tefsirleri uzun uzun okumaya da vakitleri yok. Biz de kolaylık olsun hem de mesaj alınsın düşüncesiyle tek ciltlik böyle bir tefsir (hazırladık). Bu bir meal değil, bir tefsirdir. Özelliği ise indirildiği dönemin ışığında yani bugünün gözüyle değil, indirildiği dönemdeki anlamından hareketle ortaya koymaya çalıştık.

Öte yandan meallere yönelik eleştiriler geleneksel Kuran okuma biçimlerinden farklılık arz etmesinden kaynaklanmaktadır. Meal, Kuran ile doğrudan iletişime imkan verirken meal okuyucusunun ilgili ayetlerin bağlamıyla bağlantı kurulabilmesi için gerekli dine ilişkin önceki okumalarının (İslami bilimler) bilinmeyişi, Kuran’a ilişkin bütünlüklü bir bakışa sahip olmaksızın Kuran’a yönelme gibi bir riski gündeme getirmektedir²⁵³. Buna karşılık Hamza Türkmen, mealin bugünün gerçekliğinde ciddi bir konuma sahip olduğunu ifade etmektedir. Böylelikle Kuran’ın anlaşılamayacak olduğu algısının (en azından müteşabihlerin sınırlı olduğunu) ortadan kalkacağını belirtmiştir.

Bugün dolaşımda adeta birbirinin tekrarı niteliğinde sayıları üç yüzü aşan mealden bahsedilmektedir. Elmalı’nın sadeleştirilmiş halleri olan bu mealler sadece modern dönemde tartışmalı hale getirilen ayetler konusunda aralarında bir farklılıktan bahsedilebilir. Ayrıca dijital ortama aktarılmasıyla farklı meal yorumlarından dil, üslup, düşünce açısından uygun olan bir yorumu seçerek derleme bir meal hazırlama oldukça kolay hale gelmiştir.

Bugün her yayınevinin bir meali var. Ticari metaya dönüştü, araçsallaştırıldı. Hatta her cemaatin bir meali var. Biri diğerini okumuyor, içler acısı. Kuran meta haline dönüştürüldü. Oysa birileri kalker, çabası varsa gördüğü yanlışları söyler. Benim metodum bu.

²⁵² Bu tür mealler okuyucuları tarafından oldukça ilginç bulunmaktadır. Sürelerin alışılmış dizinden farklı olarak (kronolojik) sıralanmasının yanı sıra içeriğinin alışlagelmiş anlamlardan (evrensel ifadeler) farklı şekilde (tarihsel) yorumlanması okuyucularda adeta 6. yy’ın Mekke’inde oldukları hissiyatı uyandırmaktadır. Buna ilişkin örnekler Öztürk’ün mealinde de rastlamak mümkündür. (M. Öztürk, 2013: XXII, XXIII). Öztürk de çalışmasının bu şekilde algılanabileceği ihtimalini göz önünde bulundurarak diğer meallerle aralarındaki bu farklılığa değinmiştir. Buna göre klasik tefsir literatüründen yararlanması nedeniyle bu farklılık oluşmuştur (M. Öztürk, 2013: XXVIII).

²⁵³ Bu eleştirileri göz önünde bulundurarak geleneksel birikim ile ilişki kurmak suretiyle Kuran okumaya davet eden önerilerden de söz edilebilir. Bkz. K. Dönmez, 2006: 101-119.

Soyalan, meal hazırlanışına dair kavramların tarihsel süreçte hangi anlamlara karşılık geldiğine ilişkin 4 aşamalı bir yolun takip edilmesi gerektiğinden söz eder.

Gerçekten bir meal yapmak istiyorsak sadece Arapça'yı bilmek bize bir şey katmaz. Birincisi dil felsefesi hakkında bilmek gerekir. Kelimeler nasıl değişmiş. Anlam bilim üzerine kafa yorulması gerekir. Sonuçta tarihi bir metni tercüme edeceksin. İtalyanlar diyor ki "her mütercim haindir", sen aktaracağın bir metnin doğasını, tarihini bilmen lazım. Tarihin, sosyolojisini, kültürünü (bilgi sahibi olmaksızın) bilmeyi kastediyorum. Doğru tasvir edebilmen aracılığıyla kadın – erkek; kadın-toplum; kadın- aile ilgili kadın- devlet ilişkisini bilmen gerekir. Ticaretle ilgili ayetleri doğru tercüme edebilmen açısından da o dönemdeki ticari ilişkiler, ekonomik yapı ve sosyal alanla ilgili konuları bilmen lazım. Kuran-ı Kerim'in büyük kısmı Tanrı ile ilgili; Arabın Allah tasavvuru, cin, şairler ile ilgili. Toplum ile ilgili bu ayetleri değerlendirebilmek için tüm bu konuşmalardaki tasavvuru bilmek lazım. Allah cevap vermiş soruları yok. Meal yapan bir adam cevapları verilen ayetlerin sorularını da bulmak zorunda; soruları bulamıyorsa meal yazmaması gerekir. Ben onun için meal yapmıyorum. Bir de tüm kavramların içinin yeniden doldurulması gerekir. Şuan 1500 yıllık Kurani kavramlar var. Bunların Kuran'dan önce hangi anlama geldiği, Kuran'da hangi anlamlara geldiği, Kuran sonrası dönemde ne olduğu ve bugün bu kavramları nasıl anlamamız gerektiği ile ilgili 4 aşamalı bir kavram çalışması yapılmalı. Önce bu kavram haritası çıkarıldıktan sonra klasik Arap dili nerden nereye gelmiş anlaşılabilir, bilimin doğası ile ilgili, tarih o dönemin kültürü ile ilgili tahlillere geçilebilir.

Kendisi mealin bu şekilde yapılacak bir çalışmanın ardından öz bir şekilde ortaya konması gerektiğini belirtir.

Onun için meal yapmanın zor bir iş olduğu ve en son yapılması gerektiğini düşünüyorum. Şöyle örnek veriyorum. Biz pekmez yapıyoruz. Pekmezin konsantre edilmişini elde etmek için üzümü ekeriz, toplarız, sıkırız, sıraya dönüştürürüz, kaynatırız ve pekmez olur. Pekmez dediğimiz şey en konsantre halidir. Meal dediğimiz şey de konsantredir. O dille, kavramlarla ilgili tarih tefsirini yaptıktan sonra en son yapılacak şey mealdir. Biz önce meal yapıyoruz yani tersinden gösteriyoruz kulağımızı. Meal işi Türkiye'de maalesef ayağa düştü.

Soyalan, meal hazırlık süreçlerinde geleneksel tefsir metodunun yerini dil bilimi gibi seküler yöntemlerin aldığını belirtmektedir.²⁵⁴ Buna göre kavramları doğru anlamak için metnin indiği bağlam ve toplumun geçirdiği tarihsel süreçleri bilmek önemlidir. Fakat Soyalan metin merkezci anlayışın Kuran'ın spesifik (tarihsel) bir olay üzerine indiği gerçeğini çoğu kez göz ardı ettiğine de dikkatleri çekmektedir.

Meal önemli tabi. Herkes meal okumalı. Kuran'ı bir kere, iki kere hatta konu tahlilli şekilde okunmalı, onu ifade ettim ama meal ana hatlarıyla muhkem. Ayetler anlaşılır, kıssalar anlaşılır- Kuran'ın zaten üçte ikisi kıssadır- Yani ahlak

²⁵⁴ Soyalan dışında meallerinin hazırlık sürecinde farklı tefsirlerden yararlanmış olanlar da söz konusudur. Bunu Ateş şöyle ifade etmiştir: "Kuran'ın tıbbi yönden icazına dair meseleleri okudum. Derveze'nin "Etttefsiru-l Hadis" nüzul sırasına göre tefsirinden istifade ettim. Kuran ansiklopedisi'nde nüzul sırasına dikkat ettim. Çünkü Kuran bir yerde bir konuyu anlatırken diğer yerde açıklamasını yapıyor. "Tefsiru fenniyyu lil Kuran"ı ve "Meşayihidul Kıyametul fil Kuran" (Kuran'da Kıyamet Sahneleri)'ni tercüme etmiştim. Hilal Yayınevi'nden basıldı. Bunların bilhassa "Meşayihidul Kıyametu-l fil Kuran'ın"ın etkisini inkar edemem".

ayetleri de sadece mecaz ifade eden, müteşabih olan lafzı kapalı olan ayetler (yorumu muhtaçtır). Zaten meal mutlaka tutarlı tefsirlerle beraber okunmalıdır.

Bu arada mealin retoriksel anlamda Kuran İslam'ına evriminde ciddi katkıları olan “tercüme mealler”den de söz etmek gerekir. İslam ülkelerinde yayımlanmış olan bu meallerin din dilini dönüştürmesi ve söylemin kendine özgü dil mecrasına kavuşması açısından Kuran İslam'ına ciddi katkıları söz konusudur. Fakat bu meallerin 1980'lerdeki İslam'ın siyasetle yoğun şekilde ilişkilendirme çabaları evrene ait kavramsallaştırmayı hatırlatması da aynı zamanda bugüne aktarıyor oluşu din dilinin dönüşümü açısından bugünle aralarında açılan mesafenin nasıl kapatılacağı sorusunu beraberinde getireceği açıktır. Bu nedenle bu meallere yaklaşırken din dilinin sorunsallaştırılması açısından yeniden ele alınması gerekmektedir. Soyalan, buna ilişkin şunları söylemektedir.

Benim sunduğum bir tebliğ var bir sempozyumda: “Tercüme meallerin imkan ve sorunları” diye. Bunu Esed, Mevdudi, Hamidullah ve Elmalı mealleri üzerinden yaptık. Bu meallerin zaafılarını da sundum, açıkladım. Tercüme mealler içinde en önemlilerinin Hamidullah ve Esed'in olduğunu düşünüyorum. En azından kavramları tercüme etmişler. “Hikmet”i tercüme etmiş. Bizim meallerin %90'ı “Kitap”ı tercüme etmiyor, “Kitap” diyor. Kuran'a Kuran diyor. “Fasık”a fasık” diyor; kafir”e “kafir” diyor; “müşrik”e “müşrik” diyor.

Genel itibarıyla katılımcıların Esed'in “Kuran Mesajı” adlı mealini benimsedikleri görülmektedir. Özellikle tarihselciler²⁵⁵ bu meale sıklıkla referans yapmaktadır. Bu anlamda birtakım tefsir ve meallerin dağılımı katılımcılar arasındaki farklılaşmayı gösteren adeta birer koda dönüştüğü söylenebilir. Örneğin Menar tefsirinden söz edildiğinde akla doğrudan Haksöz grubu gelmektedir. Türkmen, Menar özelinde meallere ilişkin şunları ifade etmektedir.

Mesela biz Menar tefsirini bastık, bu önemlidir. Ardından Abduh, Reşit Rıza, dilbilgisi açısından hangi kavramın hangi anlama geldiğini öğrenmek için “Keşşaf”ı basmayı kararlaştırdık şu anda biz. Onun dışında bir hareket metodu olarak -özellikle din sosyolojisi açısından- “Fi zilali” çok önemlidir. Yani bu tarz tefsirler var, bunlara bakılabilmeli. Aslında eskiden yeniye kadar tüm meallere bakılmalı ama neticede mealin öneminin yeterince anlaşılmış olduğu söylenemez. İmam Hatip öğrencilerinin hepsinin 2-3 defa meali devirmesi gerekir. Şimdi hocalar soruyor hiç meal okudun mu diye? Son sınıfa gelmiş 40 kişilik sınıfta bir iki kişi dışında kimse parmak kaldırmıyor. Bir de İHL mezunu olacak. Rezalet bir şey değil mi? Kuran'da hangi konular geçiyor, hangi konular geçmiyor, hüküm vermesin ama bilsin. Merak ediyorsa gitsin rasihun'dan sorsun. Kuran'da ne var bunu bilmesi gerekmiyor mu?

Gerek yaş gerek çevre itibarıyla İslamcılıkla ilişkisi olmayan katılımcılar genellikle Esed'in mealini tercih etmektedir. İstisnai olarak İslamcı çevreden gelen Müftüoğlu'nun son zamanlarda felsefe ve tarih gibi insanlık birikimiyle ilişki kurması

²⁵⁵ Nitekim istisnai bir durum olarak evrenselcilerden Müftüoğlu ve İslamoğlu'nun da Esed'in mealini önerdiğini belirtelim.

nedeniyle meale yönelik tutumunun da bu yönde değiştiği ve kendisi Esed'i tercih etmektedir. İslamcı kesimin ihtiyatla yaklaştığı Yaşar Nuri Öztürk'ün mealı ise Emre Dorman gibi sınırlı bir kesim tarafından ilgi görmektedir. Bu anlamda bu mealin katılımcıların diğerlerinden farklılaşmalarına işaret eden bir turnusol işlevi gördüğü söylenebilir.

3.7.2.1.4. “Meal”lerde Metin merkezli Kuran algısı

Meallerde lafza bağlı kalındığı sürece yorumlarda dikkat çekici bir farklılıktan bahsedilemezken metinle tarihsel gerçeklik arasında ilişki kurmaya çalışıldıkça yorum farklılıkları daha da belirginleşmektedir. Asıl itibarıyla sözlü bir şekilde inmiş olan vahyin yazıya geçirilmesinin ardından zamansal açıdan nüzul ortamından uzaklaşılmasıyla bağlamla ilişkinin kesintiye uğraması nedeniyle yaşanan güçlüklerle ilişkili olan bu durum, Kuran'ın lafızcı şekilde yorumlanmasıyla sonuçlanmıştır. Sonraki nesillerin doğrudan metinle baş başa kalmaları, Kuran'ın sadece literal anlamlarıyla meşgul olup indiği tarihsel gerçeklikle ilişki kuramamasını (lafızcılık) beraberinde getirmiştir. Eliaçık'ın metin merkezli şekilde günümüze uyarladığı kavramlar bu tutumun varabileceği güzergahların vehametini göstermektedir: “Gebe develer”, kıyamette dünyada ekonomik anlamda tamah edilen varlıkların insandan uzaklaşacağı²⁵⁶, “çöl fırtınası”nın Katerina veya tsunami, Rum (Roma)'nun Amerika şeklinde aktüel bir okumaya tabi tutulması gerektiği ileri sürülmektedir. M. Yaşar Soyalan, bu durumun metne kayıtsızca yaklaşılarak Kuran'ın indiriliş amacı dışında yorumlanmasına neden olduğunu ifade etmektedir.

Sen şu an bana soru soruyorsun, o soruları sormadan kaldırıp bir tarafa atıp sadece cevapları ortaya koyduğumda bu adam ne diyor denir değil mi? Onun için Kuran'ın böyle bir boyutu da var. Resulü'nün ağzından hitap olarak ortaya çıkıyor birincisi bu. İkincisi sonra bu yazıya dönüştürülüyor. Yazılı bir metin olması ile sözlü olması arasında çok fark var. Kitabı olması ile Kuran pek çok açıdan farklı özellikler kazanıyor. Dolayısıyla hitabın ne olduğunu, yazılı metin ile sözlü metin arasındaki farklılıkların neler olduğu bilinmelidir. -Çünkü bir söz yazıya dönüştürüldüğü zaman pek çok özelliğini kaybetmiş oluyor, pek çok özelliği devre dışı kalıyor. Bazen de başka yeni özellikler kazanıyor. Mesela siz paragraf yaparsınız, vurgu yaparsınız, bir yazıyı bold yaptığınızda ayırdır, parantez içine aldığınızda ayırdır. Sözlüde ise bunu jest mimik yaparak, sesinizi yükselterek ya da başka bir şekilde yaparsınız. Yazılı metin ile sözlü metin çok farklı. Kuran-ı Kerim Resul'ün ağzından hitap olarak çıkıyor. İnsanlar bunu resulün ağzından dinlediler, sözlü olarak dinlediler ve inen ayetler kendi

²⁵⁶ Sadece metinsel olarak Kuran'a yaklaşmanın farklı bir örneği olarak mealde metni tarihsel unsurlardan mümkün olduğunca arındırma girişimi dikkat çekmektedir. “Birlik ve beraberlikler bitirilince” (Süleymaniye mealı). Halbuki Eliaçık mealinde ayette geçtiği şekilde “develere” yer vermektedir (Yaşayan Kur'an, 77).

yaşadıkları ile ilişkisi var. Bunlar geçmişte çok tartışılmış. Şimdi bu tartışmaların içine girmeden Kuran hakkında çok felsefi, edebi, çok ilmi şeyler söyleme şansına sahip değiliz. Ama sonuçta Kuran-ı Kerim- burada ben onu anlatıyorum- bizler için hidayet rehberi, tartışılmaz. Bu Kuran'dan Arapça bilsin bilmesin Türk, Arap, Rus, İngiliz, laz, Çerkez fark etmez herkes nasibince kepçesinin büyüklüğü kadar bir şey alabilir. Ama sonuçta şunu bilmesi lazım: Ben Süleyman Ateş'in mealinden okuyorum. Mustafa Öztürk'ün mealinden okuyorum. Mustafa Öztürk'ün bu kelamı kadiminde anladığının bana aktarımıdır.

Soyalan, kavramlarla aramızda açılan mesafenin Kuran'a uygun anlam verme konusunda sorun oluşturduğunu belirtir. Bu nedenle kavramlara sonradan yüklenen anlamların ilk dönem Müslümanlarının anladığı manayla aralarında çok büyük farklılıklar olduğuna ve kavramların kökenleriyle arasındaki bağın giderek koptuğuna dikkat çekmektedir. Böylece kavramların değişimine dikkat etmeden doğrudan sözlük anlama odaklanmanın Işid gibi örgütlerin Kuran'ın insan, varlık anlayışıyla ters düşen yorumlara zemin hazırlayabileceğini belirtir. Nitekim kendisi "hikmet, kafir ve fık" kavramlarına örnek vererek bunların ilk anlamlarından ne kadar uzaklaştığını ortaya koymaktadır.

Peygamber'in etkisi çok fazla. Onun süzgecinden geçerek bana gelmiş. O arada bir elçi, o taşımış bana yani. Hatta Arap dünyasında filan Suriye'ye gittiğimde en son şu cümleyi kurdum dedim ki- bunun baskısı da var akademik çok konferansında tebliğlerde de var- Kuran-ı Kerim'i anlama konusunda dedim zorluk kolaylık açısından Arapça bilenlerle bilmeyenler kıyaslandığında Arapça bilmeyenlerin Kurani anlamada Arapça bilenlere göre daha şanslı olduğu görülmektedir. Anadili Arapça olmayanın Kuran'ı anlamasının Arapça bilmeyene göre daha kolay olduğuna inanıyorum. Niye? Çünkü biz Arapça bilmediğimiz için en azından Süleyman Ateş, Mustafa Öztürk ya da başka bu konuda derinleşmiş, en azından bunun üzerine zihnini yoran bir insanın süzgecinden geçirerek oluşturduğu yoruma ulaşabiliyoruz- oysa sıradan bir Arap alıyor eline Kuran'ı, anladığını varsayıyor. Halbuki bugün kelimelerin hepsinin anlamı değişmiş. Türkiye'de Kuran kavramları ile ilgili en çok çalışan kişi benim. Bu konuda en çok metin, bol makale ortaya koyan kitap yazar benim. Bu çerçevede bunun için şeyi yazdım özellikle. Sadece Elmalı tefsirindeki bütün (uzatarak) kavramların içeriği 1000'e yakın. Elmalı'nın içeriğini boşalttım. Yani Kuran'la ilgili ne kadar kavram varsa yani bunu anlamamız gerekiyor. Bu kitapta yine vahiy, ahlak ile ilgili kavramlar var yeniden gözden geçireceğim. Yani bütün kavramlar değişmiş, kavramların içi boşalmış. Şu kitabı okuduğunuzda hatırlarsınız orda hikmet kelimesini örnek veriyorum mesela. "Hikmet" kelimesi Kuran'ın indiği dönemde ne anlama geliyor, günümüzde ne anlama geliyor? Şuan ki Kuran'daki hikmet kelimesini biz vahyin bir boyutu olarak almıyoruz; ya felsefe olarak ya da sünnet olarak alıyoruz ya da tasavvufçular da kullanıyor batini bilgi olarak alıyoruz. Oysa şimdi Kuran'daki hikmet kelimesini Bâtini bilgi olarak düşünen bir adam okuduğunda ne anlar? Felsefe olarak bilen adam ne anlar? Sana kitap ve hikmet verdik. Hikmet verdiğini sünnet olarak ele alan insan ne anlar? Bugün mesela kâfir dediğimizde herkes kâfiri gayrimüslim olarak görür. Kuran-ı Kerimin hiçbir ayetinde kâfir gayrimüslim olarak anlaşılmaz. Örneğin, Kuran'la tanışmamış, İslam'la tanışmamış Hint ovalarında olan bir adam var; bu adam Müslüman değil, gayri Müslim ama kâfir de değil. Kâfir şu Kuran-ı Kerim'de: Kâfirin 1. özelliği zalim olmasıdır, fasık olacak ve bilinçli şekilde gelen vahyi inkâr edecek. Mesela Araf süresini okuduğunuzda araftakilerden bahsediyor. Yine Kuran-ı Kerim'in Vakıa süresi olsun pek çok süresini okuduğunuz zaman

insanları üç gruba ayırıyor: Öncekiler, ortadakiler ve sonrakiler. Kafirler, kafir olmayanlar ve müminler, kafir olmayanlar var yani. Bunlar Müslümanların muhatabı. Çünkü Allah Kuran’da insana seslenecek ve ey insanlar kafirlerin özellikleri bunlar, siz onlar gibi olmayın, Müslümanlar gibi olun. Yani Kuran’ın indiği dönemde, Kuran’ın muhatap aldığı üç grup insan var: 1 müşriklerden, Ehli Kitap’tan azgınlık yapan, Kuran vahyine karşı çıkan, Hz. Muhammed’e ve vahyine karşı savaş açan insanlar var. Kuran-ı Kerim çoğu zaman bunları kalpleri mühürlenmiş olarak anlatır... Şimdi dolayısıyla kafir kelimesini bütün gayri müslimler için kullanırsanız Kuran’daki bütün kavramları yanlış anlamış olursunuz. Özellikle Medeni sürelerdeki müşriklere, kafirlere dört ay süre veriyor, kafirleri gördüğünüz yerde öldürünüz şunu yapınız bunu yapınız, İşid’in yaptığı bilmem gibi bir sürü selefi grubun yaptığını yaparsınız.

Soyalan, İşid örneğinden hareketle metnin siyakı sibakı ve tarihsel arka planına bakmadan sadece literal anlamıyla yetinilmesinin Kuran’ın bütünlüğünden uzak yorumlara neden olabileceği konusunda uyarılmaktadır:

Nas olarak gördüğü metinler var. Bunlar Kuran ve sünnet. Bunun da zahiri yorumunu yapıyorlar. Sünnet dedikleri şey sonuçta hadis külliyatı. Onun üzerine bunun Peygamber’den geldiğine inanıyorlarsa hasen ya da sahih görebilir çok farkı onların hepsini takip edebilir önemli değil- O sözün Peygambere ait olduğunu, Kuran’dan gelen bir nassa ait olduğunu düşünüyorlarsa onun zahiri anlamına bakabilirler. Yani “kafirleri öldürün diyorsa öldürürler“. Çünkü niye kavramların içini yeniden doldurmuşlar da. Kafir kim, fasık kim? Mesela Kuran-ı Kerim’de fasık kelimesi daha sonraki süreçte günahkar Müslümanlar için kullanılır. Yoksa Kuran-ı Kerim hiç böyle kullanmamış. Kuran-ı Kerim’de kafirlerin bir özelliği olarak anlatılır, isyan eden demektir. Fasık keleşbeğın ya da köstebeğın toprağı fışkırtarak çıkmasıdır. Fıskiye diyoruz onda isyankarlık, haddi aşmak vardır.

Kuran’ın temel konuları ve inceliklerine dair bir birikim ve hazırlığa gerek duymaksızın Kuran’la literal bir şekilde doğrudan iletişime girme çabasını yansıtan lafızcı okuma biçimi, bir kırılmanın ifadesi olarak din/yorum üzerindeki yerleşik otoritelerin hakimiyetinin (Müslüman, kafir otoritesi) modern zamanlardaki değişimini göstermektedir. Eliaçık’ın (Hud, 87)²⁵⁷’yi bu bağlamda yorumladığı ayet, geleneklerinden farklı şekilde malların tasarrufu konusunda kayıt getiren dine ilişkin önemli bir gösterge (salat) üzerinden aktarılmaktadır (Eliaçık, 2014: 76-77). Diğer yandan literal okumacılığın tarihsel kökenlerine bakıldığında selefi örnekte görüldüğü üzere siyasi ve kültürel değişimlerin etkisine kapalı, farklı kültürlerle etkileşimi sınırlı coğrafyalarla karakterize olan bir anlayışı temsil ettiği söylenebilir. Bahsedilen bu sosyo-kültürel şartların metinle ilişkiye yansımaları da haliyle lafzın (söz kabı) sahip olduğu çerçeve içerisinde gerçekleşecektir²⁵⁸. Fakat sonuçları itibarıyla bu yöneliş

²⁵⁷ Gürkan Engin’in de bulunduğu Bursa 114 derneğinde bu ayete sıklıkla referans yapıldığı gözlemlenmiştir. “Ey Şuayb, atalarımızın kulluk ettiklerini bırakmamızı ya da mallarımız konusunda dilediğimiz gibi davranmaktan vazgeçmemizi senin namazın mı emrediyor? (İstanbul Kuran Araştırmaları Grubu). <https://mealler.org/SureveAyetler.aspx?sured=011&ayet=087>

²⁵⁸ Kuranı Kerim’in zahiri testi, içindeki suyu manaları, açıklıkları beş duyuyu temsil etmektedir. Kuranın lafzının anlamın kayıtlanması adına önemli olduğuna işaret edilmektedir:

geçmiş bugüne olduğu gibi taşıyan Suudi uygulamasında da görüleceği gibi bugün kökenleriyle ilişkisi sınırlı bir “Selefi-zahiri bir zihniyet” şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Katılımcılardan Bayındır, Aktaş, Okuyan Kuran’ı literal ve sözlük anlamından hareketle yorumlarken Kuran dışındaki kaynaklara mesafeli bir tutum takınmaktadır. Diğerlerinin ise yorumlarında klasik İslami ilimler ya da felsefe, tarih gibi modern epistemilerden yararlanmayı tercih ettikleri söylenebilir.

Buna karşın Kuran’ı yorumlamada meallerin tek başına yeterli olmayacağını açıkça ifade eden Namı gibi isimler de vardır. Buna göre Kuran ile daha derinlikli bir ilişki kurmak (uzmanlık) için farklı kaynaklara ihtiyaç duyulacağı belirtilmektedir.

Kuran’ı anlamak için meal okunur ama bir uzman için aynı şeyi söyleyemem. Adam o ayetten hareketle bir yorum yapacaksa ya da bir hüküm çıkarmaya çalışacaksa, büyük iddialar üretecekse bunu mealden yapılamayacağını bilmelidir. Çünkü okuyucu olmak başka bir şey, uzmanlık başka bir şeydir. Bir de adam mealle Kuran okuyor, namaz yok.

Namı, günümüzde modern durumla uyuma adına doğrudan lafzi çıkarımlara başvurarak dinin temellerini yerinden sarsabilecek iddialar ortaya atmanın yaygın bir teamül olduğuna böylece “çağdaş Kuran’lar”²⁵⁹ yazıldığına işaret etmiştir. Bu nedenle din adına ortaya konan bu olumsuz tablonun bilincinde olmak ve buna karşı önlem alabilmek için İslami birikimi bilmenin önemine dikkat çekmektedir.

Siyeri, hadisi bileceksin. Yani İslami ilimlere vakıf olacaksın. Ordan hareketle yorum yapıp bir hüküm istinbat edeceksin, bir hüküm kurmak, bir düşünce geliştirmek istiyorsan. E ben mealden okurum, istediğim gibi anlarım. İsteddiğin gibi söyle de millete çıkıp da namaz diye bir şey yok diye bir çıkarımda bulunup konuşursan ya onlar seni tekfir ederler ya da sen onlara müşrik dersin. Şu anda yaşanan budur. Bu cehalettir, başka bir şey değildir.

Soyalan da sıradan insanın meal üzerinden Kuran ile kurduğu sınırlı ilişkiden farklı olarak Kuran ile üst düzey bir ilişki kurabilmek için alet ilimlerini bilmenin gerekliliğinden bahsetmektedir.

Meal okuma kılavuzunda bunu uzun uzadıya tartışıyorum. Meal diyorsak meal anlaşılabilir. Ahmet Mehmet okuduğunda bir şey anlar. Ama halk açısından

“Anlayış sudur, bedense testi. Testi kırılınca içindeki su dökülür gider! Bu testinin beş tane büyük deliği vardır, anlayış suyu inlerden akıp gittiğinde içinde ne su durur ne de akıl kararı!” (Mesnevi, II, 719-724.)

²⁵⁹ Cuma (toplantı) günü olarak ifade edilmektedir (Mesaj, 475). Ayrıca Hac Süresi’ndeki İslam’ın şartlarından olan Hac (Yıllık Tartışma Konferansı) olarak seküler bir içerikle sunulduğu rasyonel bir çerçeveye büründürülmektedir (Mesaj, 289). Tefsir açısından anlamın genetiğiyle oynandığı bir çarpıtma, tahvil olarak nitelendirilen ve “mezhepsel tefsir” başlığı altında ele alınan bu aşırı yorumlar, sosyoloji disiplini açısından “yeniden inşa, yapısöküm” olarak değerlendirilebilir.

düşündüğümüzde halkın Kuran ile ilişkisi mealle olan ilişkisidir. Sıradan insanlar meal okuduğunda anlar. Ama mealler Kuran'ı ne kadar yansıtır, o ayrı bir tartışma. Ama sıradan bir insan Mustafa Öztürk, Yaşar Soyalan, Hikmet Zeyveli gibi Kuran'ı anlayabilir mi? Oturup çalışırsa anlar. Aletleri var. Bundan 1500 yıl öncesine gelmiş bir metin. Dil, tarihi, kavramları, o dönemin şartları bilinirse Kuran anlaşılabilir bir metindir, anlaşılmayan bir metin değildir. Sadece o dönemki insanların anlayıp bugünün insanların anlamayacağı bir metin de değil.

Buna göre Soyalan Kuran'ın yanı sıra siyer ve Kuran'ın icazına dair diğer kaynakların da okunması gerektiğini ifade etmiştir.

40 yıl önceki tavrımız oydu. Öğrencilerime mutlaka bir siyer okumalarını tavsiye ediyordum. Dille ilgili olarak "Meal okuma kılavuzu"nda anlatıyorum hepsini, tarih ile ilgili ise "Kuran'da edebi tasvirler"de kişinin kendi dinindeki edebi teklifleri bilmesi gerektiğini vurguluyordum. En temel şey kişinin niye meal okuduğunu bilmesi gerekir. Sevap okumak için okuyorsa gitsin yüzünden okusun. Tabi ama anlamak için okuyorsa yapması gereken pek çok şey var.

Fakat kendisi Kuran'ın anlaşılması için sadece Arapça'nın yeterli olmayacağına ilişkin bir kayıt düşmekte bu nedenle diğer ilimleri bilmenin gerekliliğine de işaret etmektedir.

Yani Arapça bilmesi de yetmez. Kuran'ı anlamak için Arapça bilmek yetseydi tüm Araplar alleme olurdu, bütün Araplar müfessir olurdu, Arap dünyasında şuan yazılmış basılmış Kuran metinleri var. Mushaf'ın kenarlarında aynı bizdeki meale benzer, -birebir aynı değil yalnız- anlaşılmayan kelimelerin bir listesi var kırmızı olarak. Yanında yine siyah açıklamaları var, Arapça yani. Arap da Kuran Arapçasını bilmiyor. Dolayısıyla ben Arapça'yı çok iyi biliyorum. E oruç yok diyebilirim. Eğer bu mümkün olsaydı Arapların hepsinin müfessir olması gerekirdi, hepsinin fıkıhçı olması gerekirdi. Var mı öyle bir dünya? Mesele Arapça ile başlamak gerekir ama Arapça ile bitmez. O kitabı bütün ömrün boyunca bilmen gerekir. O kitabı getirenin, ilk muhataplarının nasıl anladığını anlamak gerekir - yani o Kitabın indiği 23 yıllık tarihi var değil mi?

Bayındır, diğerlerinin aksine Kuran'ın yorumlanmasında literal anlamına başvurmak dışında spesifik herhangi bir kaynaktan yararlanmamaktadır. Fakat kendisi Kuran'dan tam anlamıyla istifade etmek için "hikmet" gibi araçlara, uzmanların bilgisine ihtiyaç olduğunu belirtir. Fakat bu araçlarla kastedilenin hadis değil, Kuran'ın kendisinden hareketle yapılacak yorumlar olduğu hatırlanmalıdır. Öyle ki kendisi Kuran'daki özellikle tarihsel ayetlerinin anlamlandırılmasında ihtiyaç duyulan bağlam bilgisine de (nüzul sebebi) gerek olmadığını düşünmektedir. Bayındır'ın klasik İslami bilimlerin öğrenimine verdiği öneme rağmen Kuran'ı yorumlamada nüzul sebebine yer vermemesinin Kuran dışı kaynaklarla ilişkisi açısından çelişik bir durum arz ettiği söylenebilir. Buna ilişkin olarak kendisi nüzul bilgisinin menşeinin zayıf rivayetler olması nedeniyle güvenilemeyecek olmasını göstermekte, bunu din konusunda metnin dışında hiçbir kaynağın güvenilir olmadığına ilişkin temel prensibe dayandırmaktadır.

Siz o hikmet metodunu öğrendiğiniz zaman Kuran-ı Kerim çok büyük bir hazine haline dönüşüyor (başka bir şeye ihtiyaç kalmıyor).

Bayındır ayetlere daha doğru bir mana verebilmek için gerekli olan bağlamı gelenekten edindiğini kabul etmesine rağmen bunları metnin anlamı için zorunlu olarak değerlendirmez. Buna karşılık Güler, Kuran'ın anlaşılmasında geleneğe büyük önem atfetmektedir. Kuran'ı, indiği dönemin şartlarından bağımsız olarak değerlendirme girişimlerini ise eleştirmektedir.

Kuran'ı teolojik yorumlamaya çalışarak O'nun dışındaki kaynaklardan ilkesel olarak yararlanmamayı tercih edenler genellikle mealin sunduğu anlam çerçevesiyle yetinen kişilerdir. Örneğin Taslaman, Aktaş ve Bayındır'ın böyle bir tercihleri olduğundan söz edilebilir. Öte yandan İslamcı Kurancı'lardan Bülbül, Kuran'ın tarihsel bağlamının anlaşılmasında Derveze'nin siyerini önemli bulmaktadır. Bunların dışında kalan Modern Kurancıların retoriksel düzeyde Kuran'a başvuru yaparken diğer kaynaklardan istifade etme konusunda da daha ılımlı oldukları söylenebilir. İlhami Güler'in ise gerek klasik İslami kaynaklardan gerek modern yararlanma konusunda daha cömert olduğundan söz edilebilir.

3.7.2.2. Otorite'nin Sıradan İnsana Tahvili

Bireysel Yönelimli İslam'a ilişkin buraya kadar sıralanan “Tanrı, meal” gibi temaların ardından modern dönemle birlikte gündeme gelen bir başka husus otorite²⁶⁰ kavramının çözülmesidir. Geçmişte başta Kuran olmak üzere İslami ilimlerle ilgilenenlere (alim), uğraştıkları kaynakların simgesel değerinden ötürü kutsallık, otorite²⁶¹ gibi sembolik bir sermaye atfedilmekte iken modern dönemde bu sınıfın sahip olduğu toplumsal itibar ve imtiyaza ciddi itirazların yöneltildiği görülmektedir. Özellikle kutsal metnin milli dillere çevrilerek sıradan insanın metne ulaşma imkanının doğmasıyla beraber bugüne kadar metni yorumlama yetkisine sahip olan otoritelerin ellerindeki bu ayrıcalık alınmıştır.

Öyle ki günümüzde kişiler herhangi bir otorite olmadan Kuran'la iletişim kurabileceklerini düşünmektedir. Nitekim Soyalan da bireyin Kuran'la ilişkisi ne düzeyde olursa olsun Kuran'ın temel ahlaki ilkelerini anlayabileceği iddiasında

²⁶⁰ Otorite geleneksele ait bir özellik olarak genellikle karizma ile ilişkilendirilmektedir. Buradan anlaşılacağı üzere etki alanı oldukça geniş olan bu kavram modern dönemle beraber cazibesinden pek bir şey kaybetmese de yerini büyük ölçüde rasyonelliğe terk etmiş görünmektedir (Aktay, 2011: 57).

²⁶¹ Toplumsal hayat içinde sosyolojik bir gerçeklik olarak otoritelerin varlığına tanıklık edilmesine rağmen İslam söz konusu olduğunda ruhbanlık gibi kişiye kutsallık ve imtiyaz tanıyan böylece dinde tek otorite kılan kurumlardan söz etmek mümkün değildir (Karşlı, 2010: 29).

bulunmaktadır²⁶². Belli bir olay üzerine inmiş ayetlere arka plan bilgisine başvurmaksızın lafzen mana verilmesi sonucunda ayetin ilk muhataplarının verdiği anlamla çelişme söz konusu olabilmektedir. Aksine Soyalan tarihsel addedilen ayetlerin oldukça cüz’i olduğunu belirterek Kuran’ın bütün olarak anlaşılmasında bu ayetlerin oluşturduğu yekunun göz ardı edilebileceğinin altını çizmektedir.

Âlimlere mi inmiş bu kitap, Âlimlere inmemiş ki. Sıradan insanlara inmiş. Adam sonuçta orda ahlaklı, iyi olmanın, yalan söylemenin gıybetin kötü olduğunu görüyor, iftira etmemenin Allah’a bağlanmanın gerekliliğini görüyor; Kuran’ın %90’ı bundan ibaret, bunun neresi kötü? Ama “kâfirleri gördüğünüz yerde öldürün” ayetini görüyorlar.

Görüldüğü gibi teknik bilgi gerektiren bazı ayetler olmakla beraber Kuran’ın çoğu anlaşılırdır. M. Yaşar Soyalan, Kuran’la ilgili genel bir bilgiye sahip olunması halinde “sıradan insanın” da geçmişteki alimler gibi Kuran’ı anlayıp yorumlayabileceğini belirtir.

Alimlerden kastın ne, hangi alimler? O sadece Kuran’la ilgili değil de din ile ilgili. Müfessirler anlar dediğinde herkesin bir müfessiri var biliyorsun. İbn Kesir’in mi anladığını hesaba katacaksın, Keşşafinkini mi, Elmalılıyı mı, Mukatil Süleyman’ı mı? Hangisinin anladığını Kuran kabul edecek? Böyle bir şey tok. Yüzlerce tefsir var. Herkes oturmuş kendince düşündüğünü yazmış, herkesin kendi Kuran anlayışı var; senin de benim de olabilir. Önemli olan burada oturup Kuran’ın 1500 sene önce belli coğrafyaya özel şartlarda Arap dili ile gelmiş bir hitap olduğunu bilmelisin. İşin bu mutfak kısmı, yazılı bir metin ama şunu da bileceksin. Bu Kuran sözlü olarak gelmiş, bir hitabenin yazıya dönüştürülmesinin sorunları var, bunların hesaba katacaksın. Tüm bu teknik araçları, donanımları elde ettikten sonra Kuran niye anlaşılmasın. Anlaşılır. Kuran anlaşılсын diye gönderilmiş bir metin. “Niye anlamıyorsunuz” diye soruyor Kuran-ı Kerim. Ama bana söylemiyor bunu yani. Kuran’ın indiği dönemde herkes anlamış; Ebu Bekir de, Ebu Cehil de, bedevi de, Arap da, Arap olmayan da anlamış indiği dönemde.

Dini yorumlamada sıradan insanın da aktif rol almasını sevindirici bulan Bayındır ise sosyal medyanın Kuran’ın her kesimden insana ulaşmasındaki etkisine değinmeyi tercih etmektedir.

Modern zamanlarla birlikte bireyselleşme, okuma yazma oranının artışıyla sıradan insan da önem kazanmaya başladı, dini sıradan insan da anlamaya başladı. Tabi şey çok iyi oldu bu yani. Allah’a hamdolsun sosyal medya falan bir şeylerin yayılmasını sağlıyor.

Bununla birlikte Bayındır, sıradan insana verdiği önemin sonucu olarak alimlik²⁶³ gibi statüler yerine Allah’ın takdirinin kendisi için daha öncelikli olduğunu belirtmektedir.

²⁶² Nitekim Abduh ve Rıza (1996: 13), fikhın konusu olması itibarıyla uzmanlık gerektiren hükümlerin Kuran’da sınırlı olduğunu ifade etmiş, insanların Kuran’ın bütününe kaplayan ”iman, ahiret, nübüvvet vs.” esaslarını öğrenmelerinin öncelikli olduğunu belirtmiştir. Aynı zamanda fikhın asıl uğraş alanının (hadlerden ziyade) Kuran’ın temel konuları üzerine olması gerektiği üzerinde durulmuştur.

²⁶³ Alimin Kuran’da yer alan şu kullanımları olumlu bir anlama sahiptir: Ehlüz –Zikr: Nahl 43; Ulül Elbab: İbrahim, 52; Zümer, 9, 18, 21; Sad, 43; Utül İlme: Sebe, 6; Ulema: Fatır, 28.

Alim malim bir şey değil. Önemli olan kendini ortaya koymak değil, Allah'ın dinini ortaya koymaktır. Ben kendimi ortaya koymaya çalışırsam, çok kötü olur (sessizlik) evet bana itibar falan filan sağlar ama Cenab-ı Hak adamın öyle bir cezasını verir ki bir daha toparlayamaz.

Bayındır, bununla ilişkin olarak Kuran'daki "Utü'l-Kitab" (Nisa, 47) kavramına referansta bulunarak vahyi anlama görevinin yalnızca alimlere değil, herkesin sorumluluğunda olduğunu ortaya koymuştur. Böylece Kuran'da alime karşılık gelen "Ehli -zıkr"²⁶⁴ ile birlikte yer alan "Utü'l-Kitab" kavramsallaştırmasından hareketle Kitap'a sıradan insanın da muhatap olması hasebiyle Kitab'ı anlama sorumluluğuna sahip olduğu vurgulanmak istenmektedir.

Beyan "ortaya çıkarmak"mış değil mi, beyan görevi her insana verilmiştir sadece Allah'ın nebisine değil. Biz hepimiz Allah'ın kitabını, bulunduğumuz her yerde insanlara anlatmak zorundayız. O da Bakara süresinin 159. ayetinde yer alıyor. Allah-u Teala diyor ki "*Inne-llezzîne yektumûne mâ enzelnâ mine-lbeyyinâti velhudâ*" bu ayetleri açıklayan ayetleri ve ana ayetleri gizleyenler, yektumundur diyor. "*min ba'di mâ beyyennâhu linnâsi*" insanlara bu Kuran'da açıkça gösterildikten sonra gizleyenler, *ulâ-ike yel'anuhumullâhu* Allah onları lanetler" diyor. Herhangi bir ayeti gizlersen Allah onu lanetler gizleyemezsin. Şimdi bakıyoruz da o kadar çok ayet gizlenmiş ki o kadar çok ayet ki gizlenmiş ki kardeşim siz hangi dinin hocalarısınız kusura bakmayın da demek lazım.

Fakat o, sıradan insan dışında ıstılahta karşılığı olmayan "*likavmin ya'lemûn*", "bilenler topluluğu" şeklinde bir kavramsallaştırmayla "uzman"lığın önemine de işaret etmektedir.

Diyor ki Allah, "*kitâbun uhkimet âyâtuhu*, bu kitaptır ki ayetleri muhkem kılınmış *şümme fussilet*, sonra ayrıntılı olarak açıklanmıştır". Muhkem açıklanmış mı ayete göre -evet- peki açıklayan kim? "*min ledun hakîmin habîr*" tarafından". O kimdir? Allah tarafından açıklanmış, peki Allah niye açıklamış. "*Ellâ ta'budû illallah*" Allah'tan başkasına kulluk etmeyesiniz" diye, peki Muhammed (as)'ın görevi ne? -Sadece bildirmek mi hı sadece tebliğ mi -yok, "*innenî lekum minhu*, ben de sizin için bu Kitap'ta olandan sadece *neẓîrun ve beşîr*(uyarıda bulunurum ve müjdelerim)". O kitapta olan nedir? Muhkem ve onun açıklaması. Tamam mı, açıklamaya baktığınızda Kuran'da bulamazsınız. Açıklama kime yapılmıştır? Diyor ki Allah Fussilet süresi 3. ayette, "*Kitâbun fussilet âyâtuhu*" bu bir kitaptır ki ayetleri ayrıntılı olarak açıklanmıştır. Kuranen (vurgu), "Kuran halinde". Kuran kelimesi küme demektir, en büyük küme bütün ayetleri içerdiği için El Kuran deniyor ama içinde sayısız ayet kümeleri vardır yani. Muhkem ve onu açıklayan ayetler. "*likavmin ya'lemûn*" bilenler topluluğu için açıkladım" diyor bunu. Açıklayan Allah, o açıklamayı ortaya çıkaran kim? (aniden) "Bilenler topluluğu", adeta bu dünyanın toprağın içerisinde bir sürü maden gibi. Herkes o madenleri çıkarabiliyor mu? Onları uzmanlar çıkardığı gibi Kuran'ın içerisindeki o hükümleri de uzman ekip çıkarıyor işte, Her konunun açıklaması vardır Kuran-ı Kerim'de. Bu topluluk bilenlerden oluşan bir topluluk, tek başına bir alimler topluluğu değil.

²⁶⁴ Kuran'da yer alan "alim" ifadesinin kurumsallaşmış biçimi olarak "din adamı"nın Yahudilik bağlamında eleştirilen bir form olduğu görülmektedir. Modern dönemde alime ilişkin tasavvurlarda büyük ölçüde dini farklı yorumlarda bulunarak özünden uzaklaştıran bu prototipin etkili olduğundan söz edilebilir. Nitekim Mülâyim alime karşılık gelen diğer eş anlamlı kavramlara kısaca değinmeyi tercih etmiştir: "Ehlüz -Zıkr, Utul İlm, ulema, rasihun". İlgili kavramlara ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. (Mülâyim, 2016: 66-78).

Bayındır'ın öne çıkardığı bu “uzman ekip” ise günümüzün sorunlarının çok boyutlu olması nedeniyle her biri kendi alanında uzman bilim adamlarından meydana gelen bir organizasyonu ifade etmektedir. Kendisi bunu Kuran'dan bilenler topluluğunu ifade eden “rasihun (önceki kitaplarda uzman olanlar), Ehlü-Zikr, Ehl-i Kitap” gibi kavramlarla meşrulaştırmaya çalışmaktadır.

Görüldüğü gibi Kuran İslamı'nı benimseyenlerin Kuran'ın yorumlanmasında çoğu modern duruma uygun olarak “sıradan insan”ı öne çıkarma eğilimindedir. Fakat Bayındır, sıradan insanın Kuran ile buluşmasına verdiği önem gibi (yorum ve anlama imkanı tanırken) kişilerin Kuran'a nasıl yöneleceği konusunda onlara yol gösterecek bir “uzman (ekip)” e de aynı şekilde önem atfetmektedir.

Türkmen ise devletle olan kurumsal işleyiş anlamında Batı'daki ruhban sınıfıyla benzer bir yapılanmaya sahip olan alimin günümüzde “din görevlisi” adı altında devletle aralarındaki araçsal ilişkinin sürekliliğine dikkat çekmektedir. Ona göre alim kendisine çizilmek istenen çerçevenin dışında dinini öğrenmek ve onu yaşamak isteyen “herkes” tir. Bu anlamda kendisi sıradan insanın da bilgisi ölçüsünce “dinini anlayabileceğini,” “herkes dininin adamı olmalı” ifadesiyle ortaya koymaktadır.

Halbuki geçmişte alimin sahip olduğu statüyle günümüzde “din görevliliği” adı altında aldığı biçimi arasında doğrudan bir ilişki kurmak ilk bakışta sorunlu olarak görülmektedir.²⁶⁵ Osmanlı'daki Şeyhülislam ve benzeri kurumların bakiyesi olması itibariyle kitabi dinin temsilcisi konumundaki Diyanet, resmi ideolojinin taşıyıcısı sıfatıyla cemaatler üzerinde bir kontrolör ve denge unsuru olmayı Cumhuriyet'te de devam ettirmektedir. Fakat burada unutulmaması gereken nokta seküler devlette dine ancak ibadetlerin yerine getirilmesi ve kişisel dindarlığa rehberlik etme noktasında sınırlı bir alan tanındığıdır. Bu anlamda günümüzdeki dini temsil eden kişileri Osmanlı'daki mübadilleri ile ilişkilendirmek, Batı'daki din adamı²⁶⁶ kavramsallaştırması ile alim arasında ilişki kurmak kadar sorunlu olduğu söylenebilir. Böylelikle Osmanlı'dan Cumhuriyet'e tevarüs eden din ve devlet ilişkilerine ilişkin tecrübenin modern kurumlara aktarılmasıyla ortaya çıkan yeni dini otoriteler (din

²⁶⁵ Nitekim Karşı da geleneğimizde tasavvuf ve Şiilikteki molla örneği bir tarafa bırakılırsa toplumsal ve siyasal açıdan toplumda etkili bir otorite figüründen söz edilemeyeceğini ifade etmektedir. Öyle ki Cumhuriyet döneminde de Batı'daki anlamıyla dini bir otoriteden söz etmek mümkün değildir. Bu anlamda alimin yerini alan namaz kıldırmakla görevli imam aslı itibariyle cemaatten farksız bir konumdur ki bu görevi cemaatten herhangi birinin de ifa etmesi pekala mümkündür (Karşı, 2010: 42).

²⁶⁶ Din adamı denildiğinde Batı ile etkileşimden dolayı akla doğrudan Hristiyanlık gelmektedir. Oysaki Kuran'a bakıldığında dini peygamberin ortaya koyduğu sadelikten uzaklaştırarak törene ve şekle indirgeyen Yahudi rabbanilerine daha çok yer verildiği ve eleştirildiği görülmektedir (Karşı, 2010: 67).

görevlileri) için geçmişten farklılığı ifade eden “aydın”²⁶⁷ tanımını kullanması daha yerinde olacaktır. Bunlara rağmen Türkmen’in din görevliliğini Batı’daki geleneksel dini kurumsallaşmalarla ilişkilendirme gayreti dikkat çekmektedir:

Herkes alim olmak zorunda. Herkes dinini bilmek zorunda. Çünkü ahirette Allah-u Teâla Kitap’tan soracak. Öyle şey yok. Eskilerin başına gelenle sınanmadan ahirete gireceğini mi zannediyorsun diyor Allah-u Teâlâ. Bilinçlendiğin an zaten ilmi anlamda derinleşmiş olursun. Yani böyle Batıdaki gibi bir tasnif din adamları, ruhban ve ahbar takımı diye böyle bir ayırım yapamayız. Herkes dininin adamıdır. O namaz kıldırma memuru “din adamı” dediğin. Namaz kıldırma için maaş alıyor.

Türkmen’in bu şekilde Kuran’la ilişki kurmada sıradan insana da etkin bir rol vermesi uzmanlaşmaya karşıt olduğu anlamına gelmemektedir. Aksine o, bu ilmi sermayenin²⁶⁸ kişileri diğerlerinden ayırtıran ayrıcalıklı bir pozisyona (sınıfa) dönüştürülmesine karşıdır.

Nitekim Aktaş da bu kaygılara ilişkin olarak Allah’ın ilmi konuda kimseyi yetkili (ayrıcalık) kılmadığını belirtmiştir. Halbuki o, geleneksel algıda otoriteyi kendisine Tanrı’nın tahsis ettiğini iddia eden “Allah’ın yeryüzündeki gölgesi” şeklindeki ifadeye başvurulduğunu belirtir. Böylece din var olan düzenin korunmasında öteden beri etkili bir meşruiyet aracı olmaktadır.²⁶⁹

Aktaş, alimin alet ilimlerini bilmesinden dolayı diğer insanlara göre üstün olduğunun ileri sürülmesine katılmadığını belirterek doğa, evren ve Yaratıcı’ya hayret nazarı ile bakan sıradan insanın da Tanrı ve insan arasındaki ilişkileri anlamlandırabileceğini belirtmiştir. Görüldüğü gibi düzenin meşruiyet kaynağı olarak alimin sahip olduğu ve onu diğerlerinden ayıran “özel bilgi”nin günümüzde dolaşım değerini kaybetmesi ile karmaşık soyutlamalara girilmeksizin sıradan insanın da evren ve hayat üzerine düşünebileceği ileri sürülmüştür.

Genelde İlahiyatçılar eğitim düzeylerinin etkisiyle söylemin sıradan insanı öne çıkaran vurgusu yerine “yetkisiz bir uzmanlığı” önermektedir. Nitekim Namlı toplumda uzman bir kadronun bulunması konusundaki gerekliliğe işaret etmiştir.

“Uzman kadro” Müslümanlara farzı kifayedir- her dönemde yetişmeleri gerekir. Ama yetiştirdikleri adam için farzı kifaye olmaz, farz-ı ayn olur.

²⁶⁷ Cumhuriyet’in ortaya koyduğu bu tipoloji, rejimin isteği doğrultusunda devlete itaati kutsal bir ödev addeden nesiller yetiştirilmesine katkıda bulunmaktadır. Böylece bu bireyler sivil dinin doğal bir vatandaşı haline gelmektedir (Aktay, 2011: 51).

²⁶⁸ Alimin dini rehberliğinin esasını oluşturan ilmi yönü yerine Kuran’da Yahudi ve Hristiyanlar bağlamında sosyal ve ekonomik statülerinin yöneticiler tarafından onaylanmasına ihtiyaç duyan bir “din adamı” tiplemesinden çarpıcı şekilde söz edilmektedir (Karslı, 2010: 207).

²⁶⁹ Öte yandan yöneticilerin dinden onay almak için başvurduğu kişiler olarak alimlerin devlet ve halk nezdinde sahip olduğu güç ve nüfuzla birleşen bu statüsünün modernleşme süreçlerinde ciddi yaralar aldığına da değinilmelidir. Bunun için bkz. Subaşı, 2016: 65.

Namlı'nın alime yönelik eleştirisi onun diğerleri üzerinde “otorite” figürü olmasından ileri gelmektedir. Buna göre alim sahip olduğu hukuki yetkilerden arındırılarak kendisine din alanıyla ilgili “uzmanlık”la sınırlı bir statü takdir edilmektedir. Kendisi uzmanlığına vurgu yapılan bu “yeni alimlik” tipine ilişkin şunları söylemektedir.

Bu cahillerin eleştirisi. Ben şöyle inanıyorum. Eğer bir memlekette herkes tabip olamıyorsa, tabip yetiştirmiyorsanız herkesi de allame yapamazsınız. O zaman din âliminizin de olması gerekir. Herkes asker oluyor değil mi, er olarak askere gidiyor? Herkes komutan mı oluyor? Niye komutan var? Komutan uzmandır. Uzmanlığı yok sayan bir aklı ben akıl saymam. Ama bu şu anlama gelmiyor. Din adına “otorite” olmak başka şey “uzmanlık” başka şeydir.

Bu anlamda “uzmanlık”, alimin hukuka ilişkin alandaki tasarrufunu kaybettiği dolayısıyla itibarında ciddi bir değişim yaşandığını gösteren bir işarettir. Nitekim Türkmen bu değişimin, dini hiyerarşinin en alt basamağında yer alan cami imamı ile temsil edilmesinden de anlaşılabilirliğini ileri sürmektedir. Türkmen'in günümüzde uzman olarak temsil edilen kişilere yönelik eleştirilerinin arka planında din işlerinin Osmanlı'dan tevarüs ettiği şekliyle devletin kontrolünde gerçekleştirileceğine ilişkin tecrübeden kaynaklandığı ileri sürülebilir. Buna göre devletin çıkarlarının sözcüsü konumundaki bir din temsilcisinin yönetimin kararlarına yön verebilecek bir otorite figürü haline gelebileceğini söylemek güçtür.

(Alime karşılık) bugünkü anlamıyla söyleyeceğim en iyi şey “uzmanlıktır”. (Uzmanlık) İlmi otorite anlamında doğrudur ama dini otorite anlamına gelmez. Dini otorite başka bir şey. Dini otorite Allah ve Resulü ‘dür. Peki, imam namaz kıldırıyor, otorite mi şimdi?

Alim gibi kurumlara ait bu farklılaşma²⁷⁰ hukuka ilişkin alanın Tanrı'dan insana geçişinden ileri gelmektedir. Geleneksel algıda yeryüzünü düzenleme yetkisinin yalnız Tanrı'ya ait olduğu düşünülürken Aktaş, günümüzde bunun insanın sorumluluğuna veren bir değişimden bahsetmektedir. Nitekim Aktaş şunları söyler:

Şimdi bizim Müslümanlar olarak en büyük yanlgımız Allah ve Kuran ile kurduğumuz bağlantıyı yaşadığımız hayata intikal ettirirken hayatın tamamını Allah'ın düzenlemesini istiyoruz, Kuran'ın düzenlemesini istiyoruz. Oysaki (vurgu) Allah yaşadığı hayatı düzenleme hakkını, sorumluluğunu kullarına bırakmış yani siz bu çağda, bu dünyada yaşıyorsunuz. Bu zamanın ihtiyaçlarını, bu zamanın koşullarına göre düzenleyeceksiniz. Bu düzenlemeyi yaparken sadece bir tek şartı var Allah'ın: “Hayatı siz düzenleyin”. Yani nasıl bir ekonomik sistem, nasıl bir eğitim sistemi, nasıl bir hukuk sistemi, nasıl bir siyasal sistem, bunu Allah belirlemiyor. Bunu Allah kullarına bırakmış, bunu kulları belirleyecek. Çünkü hayat dinamiktir. Sürekli değişkendir, ihtiyaçlar sürekli değişir; üretim araçları sürekli değişir, ihtiyaçlara göre değişir veya ihtiyaçlar

²⁷⁰ Toplumun zamanla karmaşık bir organizasyon halini alması, sorunların çözülebileceği iş bölümüne dayalı bir kurumsallaşmayı gerekli kılmıştır. Nitekim pek çok kültürün deneyimlediği bu olguyu dini kurumsallaşmaya örnek olması açısından Yahudi örneğinde de görebilmek mümkündür (Karşı, 2010: 64).

üretim araçlarıyla giderilmeye çalışılır. Dolayısıyla bunlar değişkenlerdir. Değişken hayata, dinamik hayata sabit, statik, değişmez kurallar koymak, hayati bir şekilde dondurmak anlamına gelir ki bu zaten mümkün değil- bu Sünnetullah’a aykırı (yineleme). Onun için Allah’ın bizden yani bu hayatı düzenlerken bizden istediği şey şu: Yani seküler anlayış ya da modernist anlayış veya diğer beşeri anlayışlara mensup insanlar da hayatı düzenliyorlar değil mi? Bizim onlardan farkımız ne? Yani biz her alanda her konuda onlar gibi her şeyi yapma hakkına yetkisine sahipsek -onlar da bunu yapıyor zaten -o zaman farkımız ne? Farkımız şu biz ne yaparsak yapalım hangi konuda hangi kuralı koyarsak koyalım yapmamız gereken şey, yaptığımız şeylerin Allah’ın kitabına uygun olmasını esas almak zorundayız. Yani belirleyici olan şey, Kuran’a uygunluktur yani.

Bundan sonra dünyaya ilişkin tasarrufları insanın yapacak olması, otoritenin de referansını insandan alan yeni bir paradigmaya evrileceğini göstermektedir. Buna göre kendisine Kuran’ı referans aldığı iddia eden alim gibi kurumlar yerini günümüz sosyal gerçekliğini referans alan “aydın” a bırakmıştır. Modern dönemde entelektüel donanımı açısından topluma yön verebileceği düşünülen “aydın” ın sahip olduğu bilgi itibarıyla alimden çarpıcı bir şekilde ayrıldığı gözlemlenmektedir. Fakat Türkmen’in Kuran’da alime karşılık kullanılan kavramları “aydın “için de tekrarladığı, Kuran’dan hareketle “şeytani ya da rabbani aydın” şeklinde yeni bir inşada bulunduğu görülmektedir. Buna göre kendisi “Rabbani aydın” a “Ulü’l- Elbab, dinde derinleşenler, ilim erbabı” anlamında “rasihun” u örnek verir. Rasihun’un sahip olması gereken yeterlilik hususunda kendisi de Bayındır gibi Arapça bilmenin önemine dikkat çekmektedir. Bunun yanı sıra kendisinin aydını modern döneme has içeriğinden soyutlayarak alim otoritesine karşılık olarak kullandığı söylenebilir. Bunlardan hareketle ister geleneksel (münevver) ister modern kavramlarla (aydın) karşılaşınsın alime dair otoritenin toplumsal bir gerçeklik olarak katılımcılarca onaylandığı anlaşılmaktadır.

(İstilahı olarak “aydın” ın modern zamana ilişkin bir kavramsallaştırma olduğu hatırlatıldığında) Bugün veya dün fark etmez. Dünün de aydını vardı: “münevver” di. Aslında aydın demeyelim o Batılı bir şey. Münevver dediğinde onun şeytani olanı olduğu gibi rabbani olanı da vardır. Şimdi rabbani olana Kuran-ı Kerim “Ulü’l-Elbab” diyor, değil mi? Lehinde ve aleyhinde tartabilen insan. Alime de ne diyor Allah’tan gereğince korkan insan diyor, değil mi? Peki sen Allah’tan gereğince korkmuyor musun namazını neden kıldın? Korkuyorsan sen de alimsin (!). Bütün müminler âlimdir Kuran-ı Kerim’e göre. Sizin kullandığınız alim galatı meşhur; bizim kullandığımız alim daha ziyade “rasihun”; yani dinde derinleşen, uzmanlaşanlar. Yani bunları ayırmak lazım. Arapça bilmiyorum rasihun olamam öyle kolay kolay ama ben alim, Ulü’l-Elbab, müspet bir münevver olduğumu (söyleyebilirim) - İster aydın de buna- dediğim gibi tasnifler Batılı tasnifler. Kurani kavramları düşündüğümüzde yani müspet düşünen münevvere biz Ulü’l-Elbab diyebiliriz. Alim zaten bakın takva ile ilgili bir şeydir. Bizim bir sloganımız vardır: “bilgi, inanç, eylem”. Bilmek yetmiyor alim bilecek, bilgiyi eyleyecek ki imanı varsa bunu eyleyebilir. Yani her zaman Rasih olanlara ihtiyacımız var.

Görüldüğü gibi katılımcıların genel olarak otoritenin geleneksel ve modern dönemlerdeki karşılıkları konusunda entelektüel açıdan bir farkındalığa sahip olduğu görülmektedir. Özellikle katılımcıların modern ilimlere sahip ve modern zamanı yorumlayabilen kişi şeklinde aydını aynı şekilde anlıyor olması, onların otoritenin değişimini nasıl anlamlandırdığına ilişkin tatmin edici cevap almak adına olumlu olarak nitelendirilebilir. Fakat Soyalan'ın bu kavramları birbirleri yerine kullanarak her alimin aydın olması gerektiğini ifade eden yeni bir inşaya giriştiği görülmektedir. Çünkü metni değişen dünyaya göre yorumlamak, yeni karşılaşılan sorunlarla başa çıkabilmek için günümüzün bilgisi ile buluşmak gerekmektedir. Bu nedenle Soyalan'ın seküler bilgiyle buluşmuş bu yeni aydın profilinin toplumda ayrıcalıklı bir statüsü olmadan devletin denetimine tabii ve sadece uğraşı olan din alanıyla uzmanlık boyutunda bir ilişki kuracak olmasını onaylar görüldüğü söylenebilir. Aydın'ın kendisinin sahip olduğu bu yeni statüden beklenen ise modern sorunların farkında olarak dine ilişkin yeni bir dilin nasıl kurulacağı noktasında gerekli inisiyatifleri alabilmesidir.

Elik ise “aydın” kavramının Türkçe karşılığı üzerinden kökenine ilişkin bir takım çıkarımlarda bulunmayı tercih etmektedir:

Aydın münevver, ufuk açıcı, geniş fikirli anlamında demişler. İnsan alim de olur, münevver de olur, aydın da olur. İçeriğe bakalım mühim olan içerik! Kafada ışık mı var, yok mu? Sadece adı mı aydınlık? (münevver'in kökeni “nur”dan hareketle). Bunlar her birisi aynı gerçekliği ifade eder. Öyle kategorize etmek doğru değil(dir).

Cumhuriyet'in yeni topluma modern değerlerin aktarılmasında kilit bir rol üstlenen entelektüeller dışında Kuran yorumunda modern gerçekliğin bilimsel şekilde meşrulaştırılmasına da önem verildiği görülmektedir. Örneğin Müddesir, 26. Ayetteki Sekar sözcüğüne Y.N. Öztürk (2018: 21) “bilgisayar” anlamı vermiştir²⁷¹. Buna göre Tanrı'dan bağımsız bir şekilde bilimin nesnesi olarak konumlandırılan doğanın modern dönemde öne çıkarılışı, Kuran yorumunda da doğanın anlatıldığı yaratılışla ilgili kevnî ayetlere artan bir yönelim söz konusu olmuştur. Bilimsel doğrulara uygun olduğu iddia edilen bu ayetler ile bir yandan Kuran'ın günümüz gerçekliğine ters düşmediği ortaya konulurken diğer yandan modern toplumsal gerçekliğin de yeniden onaylanmasına katkıda bulunmaktadır. Bu durumun Batı'nın siyasi ve ekonomik açıdan üstünlüğüne karşılık Müslümanların bu gelişmelerin gerisinde kalması nedeniyle içerisinde bulundukları savunmacı psikolojiden ileri geldiği söylenebilir.

²⁷¹ (Mesaj, 497)'de doğrudan bilgisayar ifadesine yer vermese de 19 sisteminden hareketle 1974 yılına karşılık geldiği ifade edilen “bir levha”dan söz edilmektedir.

Elli yıl önce pozitivist paradigmanın şekillendirdiği toplumsal gerçekliği ayetlerden hareketle yeniden üretmesi bağlamında bilimsellik Kuran yorumunda uzun süre etkili olmuştur. Fakat Kuran'ın doğayı tasvir edişine bakıldığında amacının salt bilim yapmak değil, içerisindeki varlıkları Tanrı ile ilişkisi içinde ele almak olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim varlıklara bu ilişkiden dolayı değer atfedilmektedir. Geçmişte bu ayetler dini bir referans içerisinde yorumlandığı için Kuran, evren ve varlıkla bütünlüklü bir çerçeve içinde yer alırken günümüzde insanın referans alınmasıyla Kuran “doğa”nın hizmetinde onu araçsallaştıran bir konuma indirgenmiştir. Nitekim Aktaş, “birey” in akademik bir donanıma sahip olmaksızın da doğaya ilişkin ayetleri tefekkür, hayranlık nazarıyla idrak ederek anlamlandırabileceğini ifade etmiştir.

Kevni ayetlerin bilimsel olarak yorumlanması, alimin geleneksel olarak kendisine otorite sağlayan ve onu diğer insanlardan ayıran özel bilgisine gerek olmaksızın teknolojik gelişmelerin ışığında Kuran ile meşrulaştırma çabası olarak görülebilir. Buna göre sıradan insan da yeryüzünü hayret nazarıyla Tanrı'nın eseri olarak anlayıp varlık ve eşyayı bu kıymet ölçüsüne göre konumlandırabilecektir. Nitekim Aktaş Allah'ın ipinin herhangi bir ayırım olmaksızın herkese uzatıldığını, bu anlamda herkesin “dininin sahibi” olduğunu belirtmektedir.

Tabi alim deyince akla, ilim de geliyor. Kuran'da Allah hiçbir sınıfa, herhangi bir şekilde din adına otorite olma, din adına belirleyici olma, din adına inisiyatifi kullanma hakkı ve yetkisi vermemiştir. ee Kuran'da geçen alim sözcükleri, ilim sözcükleri kesinlikle-rasihun, bizim bildiğimiz anlamda pozitif ilim olabilir bu; fizik, kimya, coğrafya veya teoloji şeklinde ya da siyer, fıkıh, kelam, tefsir gibi dini ilimler olabilir. Kuran'daki ilim sözcükleri ve alim sözcükleri asla bu anlamlarda kullanılan sözcükler değil(dir). Kuran'da “Allah'tan ancak alimlerin korkacağını” söyleyen ayet veya “bilenlerle bilmeyenlerin bir olmayacağını” söyleyen ayet ve daha birçok ilim ve alim sözcükleri geçen ayetlerin hiçbirisinde, kastedilen şey dediğim gibi müspet bilimler veya dini bilimler değil, Allah'ın Allah'lığını idrak etmiş olmak, Allah'ın Allah'lığını kavramış olmaktır. Yani zaten mesela Allah'tan ancak alimlerin korkacağını söyleyen ayetin ilk cümlesine bakıldığında Allah insanları, canlıları ve hayvanları envai çeşit renkte yarattığını söyledikten sonra diyor ki “kullarım içinden ancak bunu alimler ulema (uzatarak) diye geçiyor-onlar anlar”. Şimdi kulların içinden ulema dedikleri, alim dedikleri kimseler yani bu insanlardan canlıların ve hayvanların rengârenk olduğunu(n) idrakinde olanlar, onun farkında olanlar, onu kavrayanlar, anlayanlar bunlar ancak. Kaldı ki okuması yazması olmayan dağda çobanlık yapan bir insan, Allah'ın kendisine verdiği akılla da ayeti anlayabilir.

(...)

Kişinin kevni ayetleri şöyle gözlemleyip Allah'ın nasıl bir yaratıcı olduğunu, nasıl güzel bir güce sahip olduğunu kavraması, bilmek budur yani bu anlamdadır. Zümer süresi 49. ayette de “hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu” derken de orda da gene onun ilk cümlesine bakıldığında nelerin bilinmesi istendiği, onunla da nelere dikkat edilmesi gerektiği çok açık ve net bir şekilde ortaya konuyor. Dolayısıyla bunu söylemekle ilme, âlime karşı bir önyargım yok. Yani bunların prestijlerine yönelik bir eleştiri değil benim dediğim. Ben şunu demek istiyorum:

Kuran'ın konusu insan, muhatabı da insan. Dolayısıyla Kuran yani ilmi bir metin ya da bilimsel bir metin değil "huden lil muttakin" yol gösterici, yol göstermek için yol göstereceği kimselerin belli bir bilgi düzeyinde olmaları koşulu yok Kuran'ın-. Kendisine tabi olanlar için siz bana tabi olmak için şu şu şu koşullara sahip olmak zorundasınız tarzında bir ön koşulu yok. Yani kim dilerse doğru olmayı, gerçeği bulmayı, iyi olmayı yani Kuran, Allah'ın ipi, Allah o ipi tutunmak isteyen "herkes"e uzatıyor, uzatmış. Dolayısıyla böyle olunca bunu daha iyi anlayacağını iddia ederek-böyle bir yaklaşım doğru değil-din adamları sınıfı tarzında bir sınıf oluşturmak kesinlikle ruhbanlıktır- Tevbe süresi 31.ayette ruhbanlığı Rabbimiz, kendi yanından kendi heva hevesinden uydurdıkları şeylere itibar edenler olarak tanımlıyor. Ha o nedenle bence alimlik, ilim sahibi olmak, ayrıca bu işi yapana muhakkak birçok şey kazandırır ve insanlığa da birçok yarar sağlanmasını sağlar ancak bu onun dinde otorite olmasını, din adına hüküm koymasını din adına, din adına diyorum, yol gösterme hakkını vermez.

Bilimsel tefsir, Kuran'da bilimsel gelişmelerin varlığına tanık olanların inançlarına olan güveni arttırmakla birlikte hem Kuran hem de bilime vukufiyeti gerektirdiği için Kuran'la entelektüel bir uğraş olduğu düşünülse de aslında Batı'nın üstünlüğüne karşı Kuran'ı aklayan bir telafi mekanizması gibi işlev görerek popüler, kolay tüketilebilir ilgilere konu olmaktadır. 20. yy başlarında Osmanlı'da ilmi otoriteyi²⁷² temsil eden alimin modernle kurduğu ilişki neticesinde Kuran üzerinde bilimsel yorumların ağırlığı artarken halk katında geleneksel otoriteyi temsil eden alimlerin ise farklı referans kaynaklarını esas aldığı görülmektedir. Nitekim Namalı, sezgi, ilham gibi kaynakların insanlar üzerindeki görünmeyen büyüsel tesirinin sağladığı otoritenin (müntesibine tevbe vermesi, şefaatte bulunması)²⁷³ statükonun koruyucusu olan bürokratik alimden onu farklılaştırdığını belirtmiştir.

Alimlik öyle bir şey demek bizde. Alimlik uzman demektir bana göre. Ama mesela tarikat şeyhine bakıyorsun âlim değil, ne? Allah'ın temsilcisi, tevbe veriyor adam. Bu alimlik değildir, bu uzmanlık değildir. Bu nedir? Bu haddini bilmemektir, hadsizliktir. Bir defa adam olması lazım. Adam ne? Bana desen ki dini tek kelime ile açıklasan, ben şunu söylerim: "Din dürüstlüktür. Kendine karşı dürüst olmak, çevrene karşı dürüst olmak, Allah'a karşı dürüst olmaktır. Bir adam dürüst, kendine karşı dürüst değilse âlim olmadığı halde âlim diyorsa; Allah'tan korkmuyor, kuldan utanmıyordur. Bu adam, adam değildir bana göre, bunun âlim olup olmadığını tartışmam (bile).

Namlı'nın bu sözlerinden alimin sadece dini bilgi açısından yeterli değil, aynı zamanda ahlaki ve itikadi açıdan da örnek şahsiyetli bir insan olması gerektiği anlaşılmaktadır. Fakat Soyalan din adı altında kurulan bazı örgütlerin uyguladıkları şiddet ve İslam ile bağdaşmayan hareketlerin Kuran'dan referans alma konusundaki çabalarına da değinme gereği duymaktadır. Bunları selefi zihniyetin ürünü olarak nitelendirerek bağlamından koparılan ayetlerin dünyevi çıkar elde etmek amacıyla

²⁷² Hucurat 13'te belirtildiği üzere alimin ilminin artması ölçüsünde ü Allah katındaki değerinin (takvası) artacağı düşünülmektedir (Karslı, 2010: 43).

²⁷³ "Alim" in kitabı dinlerde kurumsal olarak bireyin Tanrı ile ilişkisini düzenleme adına aracılık yapan fonksiyonu dışında Kuran'da rehberlik anlamında yer alması ile ilgili olarak bkz. Karslı, 2010: 43.

araçsallaştırıldığını ifade etmektedir. Dini olumsuz şekilde tanıtan bu geleneksel örneklerin varlığı nedeniyle dinin “uzman” kişilerce yorumlanması önemli hale gelmiştir. Buna karşılık Kuran’ı herhangi bir “rehber” olmaksızın mealinden okuyarak kendisine pek çok şey katan kişilerin de varlığından bahseden Soyalan²⁷⁴, Kuran’ı yalnız alimlerin anlayacağı algısının hatalı olduğuna işaret etmektedir.

Ben Kuran okuyarak kendisini geliştiren binlerce insan tanıyorum. Kuran hidayet rehberidir. Kuran’ın Hadi özelliğini nasıl kazanacağız o zaman. Gerçekten şu anki meallerle bir şekilde Allah ile iletişim kurabilirsiniz.

Bireyin öne çıkmasının modern döneme özgü olmadığını belirterek sözlerine devam eden Soyalan, kendi özgül tecrübelerine de yer vererek bireysel Kuran okumanın kişiye olan katkılarına değinmeye çalışmıştır. Bu anlamda sıradan insanın Kuran lafzı ile baş başa kalmasından duyulan endişelerin yersiz olduğunu, Kuran’ın herhangi bir rehber ihtiyacı duymadan okunmasının bireye kazandıracak olumlu örnekler olduğunu ifade etmektedir.

Dini otoriteler zaten topluma engel olmuş bugüne kadar, toplumu uçurumlara sürüklemiş. Topluma önderlik yapamamışlar ki. Modern zamanlarda da otorite var, bu dönemde de otorite var. İnsanlar kendini niye bir otoriteye teslim etsin ki?

Elik de Aktaş gibi modern dönemde tartışmalı hale gelen ayetler dışında kalan evrensel ayetleri farklı bir bilgi birikimi ya da derinlik gerektirmeden tüm insanların anlayabileceğini ortaya koyar. Soyalan tartışmalı olan konuların sınırlı olması nedeniyle Kuran’ın bireysel olarak anlaşılabilirliğini kendi içsel gözleminden hareketle ortaya koymaktadır.

Genellemeler problemlidir. Geçmişte de birey vardı, sürü vardı. Günümüzde de sürü ya da birey olmaya imkan var. Geçmişte de vardı. Osmanlıyı inceliyorsan görürsün Abbasi, Selçuklular’da, Gazneli Mahmut’ta vardı. Yani bu tür genellemeler sıkıntılı. Ama sonuçta ister yüzünden ister tefsirinden ister mealinden okuyun, Kuran okunduğunda insanları rahatlatır. Her meal okuduğumda kendimi iyileşmiş, iyi hissedirim. Kendim ile hesaplaşırım, yüzleşirim, özüme dönerim. Daha yapmam gereken çok şey olduğunu anlarım. Ümitsizliğe düşmem, ümitlerim artar, korkularım azalır. İnsanlara düşman olmam, sevmeye başlarım. Ben anlamıyorum, Kuran-ı Kerim Allah’ın affedeceğinden bahsediyor. Bunu diyen adamlar Kuran-ı Kerim’in yüzde doksan dokuz affediciliğini anlatan ayetlerinden değil de insanların öteki ayetlerden etkilenmediğini düşünüyorlar.

Fakat söylemin genel olarak modern durum ile çelişkili olduğu ileri sürülen ayetlere yoğunlaştığı da bir gerçektir. Söylem yerleşik olana karşıtlıktan hareket ettiği

²⁷⁴ “Kuran Meali Okuma Kılavuzu”nda Soyalan, alimler ile sıradan insanın Kuran’dan istifadesinin farklı olacağını bir gerçeklik olarak kabul etmekle birlikte mealin diğer insanların da Kuran ile buluşmasını sağlayan önemli bir fonksiyona sahip olduğunu belirtmektedir: “Mealinden belki bütün boyutlarıyla din öğrenilmez ama ondan öğreneceğimiz hem bilgi anlamında hem de duygu, ders ve ibret alma anlamında dolayısıyla kendimiz ölçüp biçme ve farkındalık oluşturma anlamında çok şey vardır. Üstelik mealler tüm eksiklerine rağmen insan ile yaratıcısı arasında tek taraflı da olsa bir iletişim kurulmasını sağlayan yegane araçtır (Soyalan, 2015: 74).

için açık ve üzerinde uzlaşılan ayetlere değil, geçmişte kelami ya da felsefik, günümüzde ise seküler tartışmalara konu olmuş olan ihtilaflı ayetlerine yoğunlaşmaktadır²⁷⁵.

Bunlardan hareketle Peygamber'den sonra yerine gelen yeni varislerinin, hayatın değişen dinamiği karşısında karmaşıklaşan olaylarına cevap verebilmek için “dinde kurumsallaşma” yoluna gittiği söylenebilir. Peygamber'in vefatıyla birlikte sona eren risaletinin dışında karizmatik açıdan devam eden otoritesini sembolize eden alim, toplumda elde ettiği bu ayrıcalıklı statü sayesinde dini kaynaklara erişim ve onu yorumlama yetkisine sahip olmuştur. Kutsal metinlerin dilinin yerini milli dillerin alması ve modern baskı tekniklerinin gelişimi gibi süreçler, alimin metni yorumlama yetkisini işlevsiz hale getirerek metni sıradan insanın insafına adeta terk etmiştir. Çünkü verili gerçekliğin sınırlılığından bağımsız yorumlayabilmesi oldukça zor olan bu kişilerin alimlerin belli konuların yorumlanması konusunda gösterdikleri hassasiyetleri anlamlandırabilmeleri pek mümkün değildir. Ayrıca geçmişte dinin sahip olduğu ontolojik anlamdaki üstünlüğün bugün diğer seküler kurumlar tarafından paylaşılmasıyla dine “uzmanlık” düzeyinde sınırlı bir rol atfedildiğinden de söz edilmelidir. Böylelikle sıradan insanın Kuran'la kurduğu ilişkinin önünde bir engel olarak görülen bu teolojik kurumsallaşmanın ortadan kalkması, insanlara formal bir prosedür ve hiyerarşik ilişkilere tabi olmadan metinle buluşma imkanı vermektedir. Bu gelişmeler siyasi iradenin verdiği kararlarda teolojik bir meşruiyet yetkisine sahip olan söylemesine rağmen alimin elinde bulundurduğu hukuki yaptırımını modern zamanlarla beraber kaybettiğini ortaya koymaktadır. Bu anlamda alim sadece alınan kararların İslam hukuku açısından uygunluğuna onay vermektedir. Bu açılardan devletle alim arasında var olan organik bağın Cumhuriyet'le beraber devam ettiği söylenebilirse de alimin sahip olduğu yasal yetkilerin seküler kurumlara tevdi edilmesiyle (hukuk, eğitim) onun karizmatik kişiliği ve toplumsal itibarında ciddi sarsılmaların söz konusu olduğu söylenebilir. Aynı şekilde informal eğitimden geçmiş ve kutsal atıflara sahip olan kırsal kesimdeki geleneksel alimin de bu süreçlerde otoritesini kaybettiği görülmektedir.

²⁷⁵ Aşağıda modern toplumsal gerçeklikle uyumlu olma adına geleneksel algıyla ilişkilendirilerek farklı bir kurguyla ele alınan ayetler hakkında fikir edinmek mümkündür: Ayrıca meallerin birbiriyle karşılaştırılmasıyla bu çeşitliliğin daha da derinleştiği görülebilir: Bakara, 158; Bakara, 47; Bakara, 284; Ali İmran, 19; Ali İmran, 144; Ali İmran, 78; Bakara, 128; Bakara, 172; Bakara, 192; Bakara, 195; Bakara, 260; Ali İmran, 49 kadınlarla ilgili olarak Nisa 2, 3, 4; Nisa, 48; Nisa, 78; Lokman, 21; Taha, 16; Araf, 66; Nur, 51; Ahzab, 62; Fatır, 43; Nahl, 86; Yunus, 88; İsra, 78; Ali İmran, 108; Nisa, 2; Nisa, 33; Nisa, 134; Enam, 56; Enam, 92; Hac, 34; Lokman, 32; Yasin, 35; Zümer, 2; Zümer, 14; Beyyine, 5; Kevser, 2; Maun, 4. Rivayetlerde Kuran'da yer aldığı fakat sonradan nesh edildiği iddia edilen recmle ilişkilendirilen ayet için bkz: Hud 91, Hakki yılmaz kurandabirlik.com/köşeyazısı/recm (Meryem, 46; Yasin, 28; Şuara, 116; Duhan, 17-21; Kehf, 20; “eşcinselliğin yasaklanması” ile ilgili olarak Hicr, 68; 71. Bkz: <https://www.kuranmeali.com/>

Bunlardan hareketle katılımcılar, Kuran'la belirli bir meşguliyet sonrası (metodoloji takip edilerek) herkesin Kuran'la ilişki kurabileceğini ileri sürmektedir. Bu nedenle alim belli bir otoriteyi sembolize eden çerçevesinden çıkarılarak herkesin kişisel çabasının sonucu erişebileceği bir sığata dönüştürülmüştür.

3.7.3. Toplumsal Hayatın Dinamiklerinin Değişimi

Modern zamanlar, geçmişin değer dünyasından büyük bir kopuşun ifadesi olarak yeni bir toplumsal gerçeklik yaratmıştır. 19. yy'da Batı'da pek çok alanı etkisi altına alan bu değişimler, modernleşme adı altında Batı dışı toplumlara ihraç edilmiştir. Bu anlamda benzer bir Cumhuriyet tecrübe yaşamış olan Türkiye'nin toplumsal hayatı da Batılı kodlara uygun şekilde yeniden düzenlenmiştir.

3.7.3.1. İslam'ın Hukuki Çerçevesinin Modern Bir Yorumu Olarak Ahkam

Değişim, meşruiyetini seküler normlardan alan yeni normatif çerçevenin toplumsal ilişkilere yansıyan boyutu açısından ele alındığında Kuran'daki ahkama ilişkin hükümlerin nasıl yorumlanacağı sorunsalını beraberinde getirmiştir.

Geleneksel Müslüman toplum, ilkesel olarak dine dayanmakta, referansını ise ahkama ilişkin hükümlerden almaktadır. Modern paradigmanın şeri çerçevesine göre şekillenen yeni toplumsal gerçeklik geçmiş referans dünyasına ait dinin yasal meşruiyetini sorunlu hale getirmiştir. Modernleşme süreçleriyle Batılı etkinin giderek daha derinden hissedildiği İslam dünyasında bugüne kadar kaynağını İslam'dan almış olan hükümlerin geçerliliğine son vermiştir. İslam toplumlarında ahkama ilişkin girışilen bu tasarruflar Müslümanlar nezdinde infiale yol açarken verili referans sisteminin içine girdiği bu meşruiyet krizi, geleneksel pek çok kurumun varlığına fiilen son vermiş, öte yandan ihdas edilen kurumlar aracılığıyla yeni episteminin meşrulaştırılmasına çalışılmıştır. Bunlara ilişkin kısaca şunlardan söz edilebilir:

Mustafa Öztürk, fıkıh usulündeki ıstılahı açısından ahkâmın aslı olarak Allah, Peygamber gibi itikada dair esaslar ile amele ilişkin daha ikincil hükümlerden oluştuğunu ifade etmektedir. Fakat değişimin doğrudan takibine ve somutlaştırılarak gözlenebildiği alan “cezalar” olduğu için ahkâm denildiğinde değişmez olduğu kabul edilen dar anlamdaki “hadler” anlaşılmaktadır.

Ahkam, Kuran'ın toplumsal hukuk ve düzeni ilgilendiren “ibadet, muamelat ve ukubat”a ilişkin konularda 80 ile 100 arasında değişen (yaklaşık %5) ayetleri ifade etmektedir (Ünsal, 2011: 209). Kuran'ın bütünü düşüldüğünde oldukça az olduğu görülen bu ayetler fıkha konusu olması bakımından da sınırlı bir çerçeveyi oluşturduğu görülmektedir. Fakat modern dönemde Kuran'a yönelik eleştirilerin odağında yine bu ayetlerin²⁷⁶ olması, ahkâmın politik, popülist vb. pek çok ilgiye konu olmasına neden olmuştur. Öte yandan ahkâm ayetlerinin geleneğin toplumsal evrenini inşa etmede önemli bir fonksiyon üstlendiği de inkar edilemez. Fakat geleneksel yorumların kurumsallaşmış şekli olan ahkâmın bugün modern hukukun ana referanslarıyla (akıl ve vicdan) çeliştiği görülmektedir. 4-5. yy'dan itibaren kurumsal çerçevesini büyük ölçüde ameli ve fıkhi okulların şekillendirdiği bu referans sisteminin bağlayıcılığı modern referans sisteminin tartışılır duruma getirmiştir. Kuran'ı yeniden yorumlama gereksinimi, yoğun bir içtihat faaliyetinin olduğu selef döneminin (kaynaklara dönüş) örnek alınması gerektiği belirtilmiştir.

“Ahkâm” başlığı altında Çağdaş Kuran yazma'nın örnekleri olarak “çok eşlilik, şahitlik, miras, küçük kızların evlendirilmesi, kölelik cariyelik” gibi konular üzerinde yoğunlaşıldığı görülmektedir.

Tablo 8. Gelenek ve Modern Kadın Algısına İlişkin Referanslar

Etik'e İlişkin Modern Yorumlar	Cinsiyet eşitliğine aykırı olarak erkeğe ayrıcalık tanıyan Geleneksel Yorumlar
Kadın ve erkek birbirlerinin koruyucusudurlar 9:71, erkek ya da kadın hiçbirinin emeği karşılıksız kalmaz 3:195, 16:97, 42:49, Kadın ve erkeği kendi cinsinden yaratan 30.21, Kadın ve erkeği kendi nefisinden yaratan 4:1, kadın ve erkeğin kazandıklarından nasibi olması 4:32,	Kadının geçimsizliği nüşuz (“darabe”) 4: 34-5, örtünmenin farziyet 33:59, kadının şahitliği 2:282, erkeğin üstünlüğü 2:228, erkeğin kavvamlığı 4:34, Kadın ve erkek sizin “tarlanız”dır 2:223, mirasta kadına erkeğin 1/2'si pay verilmesi 4:11

Çok eşliliğe konu edilen “Elinizin altındaki kadınları ikişer üçer, dörder seçebilirsin. Onlara adaletle bakamayacağını düşünürsen birini tercih edin” 4:3. ayetinde yer alan

²⁷⁶ Hakkında sınırlı bilginin mevcut olduğu Pekdemir (2000), “Kuran'da Reform” adlı kitabında, Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne girmesi adına uygulamak zorunda olduğu neoliberal düzene uygun ılımlı İslam politikasının gereği olan yasalara meşruiyet sağlamak için Kuran ayetlerinin farklı şekilde yorumlanmasının tercih edildiğini ifade etmiştir. Kitabın “içindekiler” bölümünde yer alan konular, modern toplumsal gerçeklikle çelişen ayetleri göstermektedir. Örneğin, geçimsiz kadınlara (nüşuz) ilişkin “darabe” olarak bilinen fiilin uygulanmasına yer verilmiştir. Gelenekte aşamalı olarak eşlerin ilişkileri hakkındaki gidişatı değerlendirmelerine fırsat veren bu nüşuz uygulamasına ilişkin olarak geçimsizliğin yalnız kadınlarla ilişkilendirilmesini “cinsiyetçi” bir yaklaşım olarak eleştirdiği görülmektedir. Hadislerin de bu duruma meşruiyet sağladığını ileri sürerek Batı'nın İslam'da kadına ilişkin çizdiği olumsuz atıflarla yüklü bir resme benzer bir tablo ortaya koymaya çalışmaktadır (s.133). Buna göre kitapta modern değerlerin “kadın” üzerinden temsil edildiği günümüz dünyasının gerçekliğini yansıtan şekilde kadın konusuna ağırlık verildiği söylenebilir.

“ev mâ meleket eymanukum” kavramı “cariye” şeklinde geçmişte insanlık onuruna sığmayan muamelelere maruz kalan insanı ifade etmektedir. “Rakabe” olarak geçen köle Nisa 92’de İslam’ın ortaya çıktığı dönemdeki sosyal gerçekliği yansıtan bu hür-köle şeklindeki hiyerarşiyi yansıtmaktadır. Kavramın çağdışı uygulamalar olarak kabul edilemez şeklinde algılanması tarihsel gerçekliklerden söz eden metni günümüzde bu karakteristiğinden arındırma girişimine tanıklık edilmektedir. Aktaş, mealinde bu kavramı “rakabe”²⁷⁷ olarak vermeyi uygun görmüştür.

Modern dönemde eleştirilerin ahkâmın meşruiyetin açısından ne gibi sonuçlar doğurduğuna ilişkin çizilen bu genel çerçevenin ardından katılımcıların ahkama dair nasıl bir tutum içerisinde oldukları ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Bülbül, fitrattan hareketle her varlıkta “geçerli ve değişmez”liğine iktibasla ahkâmın da değişmeyeceğini ortaya koymuştur. Buna göre kendisi ahkâmı Kuran’daki selim fitrat ile ilişkilendirerek, onun çağın değişimine rağmen Kuran’da yer aldığı şekilde uygulanacağını ifade etmiştir.

Sadece bu konuda değil Kuran’da Allah tarafından şekli ve miktarı belirlenmiş cezai uygulamaların ve temel hakların hiç birisini değiştirilemez olarak kabul ediyoruz. Gerekçesini anlatmıştık eşyanın tabiatı ve insanın fitratı değişmediği sürece de bunun değişmeyeceğini söylüyoruz. Aksi halde Kuran’dan hesaba çekilmenin anlamı kalmaz.

Bülbül’ün ahkâmın değişmezliğini fitratla açıklama çabası modernle kurulmak istenen ilişki açısından anlamlı olmakla birlikte bunun paradoksal bir duruma da işaret ettiği söylenebilir. Çünkü fitrat vurgusu modern zamanda gündeme gelen doğal insanın doğasını çağrıştırmaktadır. Doğal din, insan doğasının asli günahla kirli olduğunu iddia eden Hristiyan öğretisinden özgürleşmesini simgeleyen bir kavramsallaştırmadır. Böylece, fitrat gelenek gibi diğer referans kaynaklarının baskısından aklı sayesinde kurtulan insanın, hakikatin kendisi haline dönüşmesini ifade etmektedir. Ayrıca modern dönemde insanlığın vicdani açıdan gelişimi ile (ilkel, vahşi uygulamaların terkedilmesi) bu ortak “kollektivite”nin referansı haline gelmesi, ona İslami literatürden bir karşılık (fitrat) bulmayı zorunlu hale getirmiştir. Bu nedenle Bülbül’ün ahkâmın değişmezliğini fitrat üzerinden örneklendirmesi modernite ile uyumlu olma çabasının bir göstermektedir.

²⁷⁷ <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=4&ayet=92>. Fakat basılı çevirisinde “köle” olarak çevirdiği görülmektedir (Aktaş, 106). Okuyan Kuran’ın burada adam öldürmenin kefareti olarak öncelikle “köle azad etme”yi koymasının İslam’ın bu geleneksel kurumlara olan bakışına dikkat çekmiştir. Y.N. Öztürk ise “özgürlüğünden yoksun bir mümini” şeklinde tarihsel bu vakanın okuyucuların zihinlerinde geleneksel toplumlara ilişkin algılarla benzeşen bir çağrışım yapmasına engel olacak bir tarihüstü kazı yapılmıştır.

Müftüoğlu'nun da Bülbul gibi ilk bakışta ahkâmın yorumlanması mevzuuna olumlu baktığını söylemek güçtür. Hatta kendisi ahkâm ayetlerinin uygulanması hakkında ne düşündüğü ile ilgili soruyu abes bulmuş, kararlı bir şekilde ahkâmın uygulanacağını ifade etmiştir. Kendisi, modern durumda ahkâmın hükümsüz duruma gelişi ile ilişkili olarak insanları büyük resme bakmaya davet etmekte, modernite ve özellikle gelenekten gelen sorunlar ile yüzleşmek gerektiğine dikkat çekmektedir. Bu nedenle kendisi ahkâmı sorunsallaştıran üst yapılar ile mücadele ederek İslâm epistemisinin yeniden kurulması gerektiğini ifade etmektedir. Fakat bunun devletle ilişkili uzmanlar, entelijansiyanın eliyle gerçekleştirilemeyeceğinin de altını çizmektedir. Çünkü o, profesyonistler olarak nitelendirdiği aydınların İslâm'ın bilgi epistemisinin (bilginin İslamileştirilmesi) kurulması, böylece tarihin yeniden inşası konusunda yeterince sorumluluk üstlenmediğini düşünmektedir.

Tarihin son beş yüz yılı. Evvela içe doğru bir hesaplama, bizim zaaflarımız büyük ölçüde içerden kaynaklanan zaaflardır, biz bu zaaflarla hiçbir zaman yüzleşmediğimiz için bunları biriktiriyoruz. Herhangi bir sorunla karşı karşıya geldiğimizde bu sorunların dışarıdan kaynaklandığını söylüyoruz, bu bir kolaycılık. Sorunlarımız büyük ölçüde bizim içimizden kaynaklanan sorunlardır, bunlarla yüzleşemiyoruz. Bunları biriktirdik ve altından kalkamıyoruz. Dolayısıyla siz böyle sorular sormak durumunda kalıyorsunuz. (Ahkâmın günümüzde uygulanabilir olduğuna) “inanıyor musunuz?” Bu son derece uygun olmayan bir soru. Elbette inanıyoruz. Zaten onun için mücadele ediyorum. Ben bir profesyonel değilim. Hiçbir zaman profesyonallığa inanmadım. Kalvanizme inanmıyorum. Ben kendisini İslâm'ın bütününe nispet eden, bütün renklere aynı mesafede bulunan, İslami bütünü bütün boyutlarıyla temsil çabası içinde, farklılıkları asla ve kata sorun haline getirmeyen, hayatında hiçbir şekilde mezhep tartışması açmayan, hiçbir etnik köken tartışması yapmayan, farklılıkları yargılamak yerine onları farklılıkları doğuran tarihsel nedenleri içinde anlamaya çalışan birisiyim. Yeniden “o kaybettiğimiz” İslami bütünlüğü nasıl kazanabiliriz konusunda kendi çapımda bir mücadele yürütüyorum. Yani bir profesyonel ve uzman değilim. Aynı zamanda bu durumu bir profesyonel, “profesyonallığa putlaştırmasının” da çözemeyeceğini düşünüyorum. Çünkü bugün bütün profesyoneller, ilahiyatçılar ne yapıyorlar, geçmişte ne olup bittiğini tartışıyorlar değil mi? Daha doğrusu geçmişteki yorumlar, bugün nasıl güncelleştirilebilir, onu konuşuyorlar. Yoksa onların gündeminde İslâm'ın yeniden tarihin öznesi olması için ne yapılması gerektiğine ilişkin herhangi bir tartışma yok. Mesela bugün Türkiye’de “İslami camia” diye andığımız camianın ne kadar ustası, işte ne kadar akademik adamı, yazarı, çizeri varsa bunların hiçbir tanesinin bugün bizim modern zamanlarda karşı karşıya olduğumuz ontolojik ve epistemolojik emperyalizmin nedenleri ve bununla nasıl mücadele edileceği, savaşılacağı konusunda bir tek cümle bile kurmadıkları görülmektedir. Oysaki emperyalizm, varoluşu ilahi vahiyden bağımsız bilimsel, seküler bir açıklamaya hapsedmek demektir. Epistemolojide bilgiyi seküler bilginin sınırları içerisine hapsedmektir.

Nitekim mülakatın ilerleyen dakikalarında Müftüoğlu, ahkâm ile ilgili olarak kastının Kuran'ın lafzi anlamda doğrudan uygulanması olmadığını, aksine ahkâmın değişen şartları göz önünde bulundurarak Kuran'ın bütünlüğünde ahkâmın yeniden yorumlanmasının gerekliliğine dikkat çeker. Öncelikle kendisi Batı'nın, kültürel

emperyalizmi altındaki Batı dışı toplumlara moderni evrensel bir değer olarak kabul ettirmesi karşısında onların öncelikle kendi epistemilerini fark edip kendi tarihleri ve gelenekleri ile yeniden irtibat kurmaları ve böylece bir tarih felsefesi geliştirmeleri gerektiğini ifade etmiştir. Öte yandan kendisinin ahkâmın ceza boyutuna ise daha ikincil bir konum atfettiği söylenebilir. Bunların tek başına bugünden yarına halledilebilecek meseleler olmadığının altını çizen Müftüoğlu, Müslümanların derinlikli bir geçmişe sahip olduğunun bilincinde olarak tarihe, insanlığa sunacakları değerleri bir “dil” içerisinde kurarak medeniyetler yarışında yer aldığı kendi deyimiyle “bilginin iktidarını yeniden elde ettiğinde” ancak Batı karşısındaki savunmacı pozisyonundan kurtulabileceğini ifade etmektedir.

Taslaman da ilk başta ahkâmın doğrudan uygulanacağını dile getirmektedir. Fakat görüşlerinin derinine inildiğinde ahkâmı belli şartlarla kayıtlamak suretiyle günümüze uygun bir şekilde yorumlamaya çalışmaktadır. Buna göre ahkâmın modern durumla çelişmesi durumunda hükme lafzi anlamı ile ilişkili fakat farklı bir anlam (“çok anlamlılık”) vermek suretiyle kendisinin ahkâmın sarsılan meşruiyetini yeniden sağlamaya çalıştığı görülmektedir.

Görüldüğü gibi evrenselciler retorik olarak ahkâmın uygulanması gerektiğinde ısrarcı olmalarına rağmen seküler düzende bu hükümlerin uygulanmasının imkansız oluşu (bu çağın modern değerleri ile uyuşmadığı için), kendilerini modern ile uyumlu bir yola sevk etmiştir. Bu nedenle Taslaman, Kuran’da her soruya direkt çözüm bulunamayacağı için çağın getirdiği yeni sorunlar karşısında çözümün nas dışında aranarak çevre ve insandan hareketle ortaya konacağını itiraf eder. Bu anlamda Müslümanların hakim paradigmayı değiştirebilecek güce sahip oluncaya kadar ahkâmı seküler kurallara uydurmaya çalışması şaşırtıcı olmasa gerektir. Nitekim Taslaman’ın Kuran’ın yer vermediği (sustuğu) konularda sözü insanın kendi iradesine bıraktığını ifade etmesi, modern duruma yer açma girişimi olarak görülebilir.

Kuran’ın bütün ayetlerini muhkem, evrensel kabul eden evrenselciler için hadler de bunun dışında değildir. Fakat Öztürk’ün de belirttiği gibi evrenselcilerin hadlerin değişmezliği iddiasına rağmen gelenekteki çok anlamlılık ayırımından hareketle hadlerin yorumlanmasına uygun bir zemin yaratmaya çalışmaktadır.

Yani Medine döneminin kendi şartları içerisinde üzerinden 15 tane 100 yıl geçmesine rağmen oranın toplum hayatının içerisinde baş gösteren medeni hukuk problemlerini; boşanma, evlenme vs. olduğu gibi hiçbir harfine dokundurmadan bugüne buraya taşımanın veya bunun evrensel olduğuna inanıp da gidip belediyenin kapısında soluğu alıp imza atmanın ne dürüstlüğü var ne de ilim adamlığı var, bu ahlaksızlıktır. Yani söylemde bunu savunuyorsun; eyleme

geldiğinde modern hayatın senin lehine ve aleyhine olabilecek bütün ihtimalleri düşünüp kendini sağlama alan bir hayat yaşamaya çalışıyorsun değil mi? Kayıt istiyorsun; belge, evlilik cüzdanı istiyorsun- Kur'an'da yazmıyor öyle bir şey. Ama orada evrensel gene değil mi hocam?

Öte yandan bu çelişik durum karşısında bazı evrenselciler Kuran'ın tamamının evrensel olduğunu iddiasına rağmen yorumlanması gerektiğine meşruiyet oluşturmada bu ayetlerin zamanla kayıtlı olduğunu bile itiraf etmektedir.

Tarihselciler ise “had”leri Kuran'ın indiği dönemde Arap toplumuna ait tarihsel uygulamalar olarak nitelendirmektedir. Kendileri bu hükümlerin doğrudan uygulanamayacağını bu nedenle modern zamana uygun yorumlanması gerektiğini açıkça dile getirmektedir.

Görüldüğü üzere Batı'nın İslam'a dair eleştirilerinin ana çatısını oluşturan ahkam oluşturmaktadır²⁷⁸. Katılımcıların, modern durumu bir gerçeklik olarak kabul ederek ahkâmın buna uygun şekilde yorumlanması konusunda aralarında bir mutabakattan bahsedilebilir.

Mengüşoğlu da benzer bir hassasiyetle Kuran'ın ortaya koyduğu helal haram sınırlarına riayet edilmesi gerektiğini belirtmekle beraber Kuran'ın her şeye cami bir kitap olmadığına dikkat çekmektedir. Evrenselcilerin dayandığı Enam 59. Ayette “Allah'ın bilgisi dışında yaprak düşmeyeceği, yaş ve kuru hepsinin apaçık bir Kitap'ta olduğu” belirtilmektedir²⁷⁹. Kendisi Kuran'ın insanlara bazı ilkeler vazettiğini, zamanın gereksinimlerini dikkate alarak insanın bu ilkeler doğrultusunda toplumsal hayatın düzenlenmesine ilişkin kurallar koyabileceğini ilginç bir örnek üzerinden şu şekilde ortaya koymaya çalışmaktadır.

Tarım toplumunda ve otomasyonun keşfedilmediği yıllarda trafik kuralları koymaya kalkışamaz insanlar. Sanayi toplumunda ise kendi evladı olsa dahi kazanılmış işçi haklarından kimse mahrum bırakılamaz. (Bu nedenle her çağa uygun yorumlar yapmak gerekmektedir).

Mengüşoğlu değişimin belirsizliğinden endişe eden dindarların modern durumu olumsuz şekilde adlandırmaları nedeniyle modern zamanın beklentilerine cevap

²⁷⁸ Ahkâmın bugün güncellenebileceğini açıkça söyleyen tarihselciler bu sorgulamayı yapmış görünmektedir. Mustafa Öztürk (2014a: 228) bunu bir örnekle açıklamayı tercih ederek “Kuran İslamı” olarak kendi dışında konumlandığı evrenselcilerin geleneksel döneme özgü uygulamaları (kölelik vs.) çağdaşlıkla bağdaşmadığı için bu ayetlerden bahsetmemeye ya da meallerinde İslam'a dair olumsuz bir çağrışım yaratacağı endişesiyle bu kavramlara yer vermediğini ileri sürmektedir. Kendisi bu durumun Batı karşısında içinde bulunduğu psikolojik ve apolojik tavrın bir sonucu olarak da değerlendirilebileceğini belirtmektedir.

²⁷⁹ Taberi'nin “Kitap” ifadesini “Levh-i Mahfuz” şeklinde anlaşılabileceğine ilişkin yorumu “apaçık” tan hareketle isabetli bulmamaktadır (İslamoğlu, 429). Bu anlamda evrenselcilerin her şeyin Kuran'da olduğunu iddia etmelerine rağmen tarihselciler bunun ezeli planda bir bilgi olduğunu (Levh-i Mahfuz) iddia etmektedir. İlgili ayet bu iki görüş arasındaki ayrışmayı görme adına önemli bir ayrıçtır.

verebilecek bir dini yoruma ilişkin tereddütleri olduğunu dile getirmektedir²⁸⁰. Buna göre o, modern duruma körü körüne direnmenin anlamsız olduğunu, onun da gelenek gibi kendine özgü bir tarihsel gerçeklik olduğunu belirtmiştir. Bu nedenle o, içtihat kurumunun yeniden canlandırılması gerektiğinden söz etmektedir²⁸¹.

“Modern çağ” diye bir nitelemeye kendisini mahkûm edenler bu işin içerisinde elbette çıkamazlar. Hırsıza verilecek ceza hususunda Kuran sadece bir örnek vermiştir. Zamanın fakihleri yeni uygulamalar üzerinde içtihat etmekte, yeni yorumlar üzerinde çalışmak konusunda yasaklı değillerdir. Bu serbestiyet bütün zamanları kapsamaktadır kanaatindeyim. Eğer “fakih”in önünü tıkarsanız, bu çalışma çerçevesinde anlamlandırılan gelenekçilerin hışmına uğrar ve Müslümanları bin yıldan bu yana olduğu gibi, yeni içtihatlardan, üretimlerden, eserlerden, düşüncelerden mahrum bırakırsınız. İctihada bir kapı uydurur kapatırsınız. Yahut da içtihadın şartlarını öyle zorlaştırırsınız ki Allah Resulü’nün bile o şartlara uyması söz konusu olamaz.

Ramazan Koyuncu, buraya kadar dikkat çekilen hususlarla ilgili daha sistematik bir öneride bulunmaktadır. Buna göre kendisi, doğrudan Kuran’ın sabite ve değişkenlerine ilişkin bir kavramsallaştırma yaparak sabitelerin Kuran’dan çıkarılacak evrensel ilkeleri ifade ederken değişkenlerin ise tarihsel olması hasebiyle olaydan hareketle ulaşılabilecek tümel yargılara işaret ettiğini belirtmektedir. Böylece o, sabiteler korunduğu müddetçe değişken olduğunu ileri süren hadlerin farklı şekilde yorumlanabileceğini ifade etmektedir.

İlhami Güler (2009) de “Sabit Din, Değişken Şariat” adlı kitabının başlığında da yer aldığı üzere sabit, değişken ayrımına dikkat çekmiştir. Değişken olan hadler ile ilgili olarak bunların Kuran’ın indiği Arap toplumunun kendine özgü gelenekleri olduğunu belirterek bunlardan Kuran’ın bütünlüğü ve temel felsefesiyle çelişmeyenlerin bugün de uygulanabileceğini ifade etmektedir. Kuran’ın inmiş olduğu toplumsal gerçeklikteki örfü bazen olduğu gibi bazen de değiştirerek uygulamış olmasından hareketle hadlerin de günümüz örfüne (modernite) uygun olarak yeniden yorumlanabileceği ifade edilmektedir.

Modern zamanlarda Batı’nın İslam’a yönelik eleştirilerinin ana itiraz noktalarından²⁸² birini oluşturan ahkam, bugün farklı yaklaşımlara konu olmaktadır. Bir

²⁸⁰ Mutaahhari (2000: 11-15) zaman değişimi ile dinin yorumlanması arasındaki ilişkinin söz konusu olmadığı konusundaki iddiaların zaman ve değişim hakikatinin varlığını görmezden gelme ya da dinin günümüzde geçerliliğine ilişkin bir şüphe taşımaktan kaynaklanabileceğini belirtmektedir.

²⁸¹ İctihat kurumu varlığını yalnız üçüncü yüzyıla kadar aktif olarak devam ettirebildiği için İslam geleneğinde sosyo-tarihi şartlara uygun bir yorum yapma olanağı ancak sınırlı bir süre etkin olabilmektedir (Bardakoğlu, 2019b: 184-185).

²⁸² Özellikle modern dönemde değişimin sonucu olarak yeni toplumsal gerçeklikle uyumayan ayetlerin nasıl yorumlanacağı sorunsalı, çağdaş yorumcuları bir hayli uğraştırmıştır. Kendisi bunların şu konular üzerinde yoğunlaştığına dikkat çekmiştir: “İnsan hakları, Kuran’ın köleliği onaylayıp onaylamadığı, demokrasi, çok eşlilik, kadın hakları, kadının şahitliği ve mirastan aldığı pay”. Batı karşısında yenilgini sonucu oluşan aşağılık kompleksinin ürünü olarak modern durumu

yandan tarihsellik bağlamında Peygamber'in yaşadığı Medine döneminin bir prototipi olarak ahkâmın günümüze nasıl uyarlanacağıyla ilgili meseleler, diğer yandan evrensellik adına günümüz modern hukuku karşısında hükümsüz addedilen ahkâmın bugüne nasıl aktarılacağıyla ilgili sorunlardan söz edilebilir. Aynı zamanda bu konu katılımcıların modern duruma ilişkin yaklaşım biçimlerini ve onun karşısında konum alışlarını göstermesi bakımından da bir turnusol işlevi görmektedir.

Katılımcıların İslam'ın "rafa kaldırılmış olduğu iddia edilen (!)" hükümleri (ahkâm) üzerinde genel olarak konuşmaya isteksiz oldukları hatta bunu geçiştirmeye çalıştıkları görülmektedir. Hükümün Kuran'da yer aldığı şekilde lafzi olarak uygulanacağını iddia eden evrenselciler, konu ahkâmın modern zamanlarla ilişkisine geldiğinde çoğunlukla bunu geçiştirmeyi tercih etmektedirler. Aynı zamanda ahkâmın katılımcılara İslam'ın hukuki anlamda uygulandığı bir devleti çağrıştırmasının da ahkâmın olumsuz olarak algılanmasında etkilidir.

Bilindiği gibi ahkâm ayetleri hüküm ifade ettiğinden doğrudan siyasetle ilgili yeni bir düzen inşası için gerekli operasyonel bir potansiyele sahiptir. Otoritesini kaybetmiş bir İslam için ise siyaset İslam'ın yumuşak bir karnı olmayı sürdürmektedir. Bu nedenle katılımcıların bu alana ilişkin kaygılarını anlamlandırmak zor değildir. Tarihsevciler hadleri nüzul dönemine ait bir prototip olarak kabul ettikleri için spesifik bu gerçekliği günümüze uyarlamaları da kolaylaşmaktadır. Böylece tarihsevcilerin içinde bulunduğu modern duruma uygun uygulamalar yapabilmesinin önü açılmaktadır. Evrenselcilerin ise lafzın sınırları içerisinde kalma konusundaki ısrarına rağmen modernli dikkate alan bir yaklaşım sergilediği söylenebilir.

Öte yandan ahkâmın problematik hale getirilmesinin bazı katılımcılar tarafından anlamlı bulunmadığı da belirtilmelidir. Bu durum Müslümanların modern normları belirli bir düzeyde de olsun içselleştirilmiş olduğunun kanıtı olarak görülebilir.

Kısacası evrenselci ve tarihsevcilerin her ikisinin de modern gerçekliğe uygun şekilde Kuran'ı yorumlama konusunda ciddi gayretleri olduğu görülmektedir. Sadece evrenselciler "çok anlamlılık" gibi tevillerle modern duruma çıkış yolu ararken tarihsevciler olaydan ilkeye ulaşarak bunu gerçekleştirme çabasındadırlar. Bu nedenle evrenselciler ve tarihsevcilerin ikisinin de modern durum ile din arasında açılan mesafeyi kapatmaya çalıştığı söylenebilir. Buna göre tarihsevciler bunu doğrudan yaparken evrenselciler ise verili gerçekliği dolaylı olarak meşrulaştırmaktadır. Aynı

meşrulaştırmak için girilen bu savunmacı yaklaşımların İslam'ın bağımsızlık, ekonomi, insan kaynağı, epistemi gibi pek çok alana ilişkin temel sorunları cevapsız bırakması eleştiriye konu edilmektedir (Paçacı, 2010b: 136).

zamanda ahkama ilişkin cezaların uygulanması konusunda da geçmişteki bedensel cezaların yerine modern hukukun öngördüğü çerçeveye uygun şekilde ahkâmın yeniden yorumlanması teşvik edilmektedir.

3.7.3.1.1. Ahkâmın Değişimi Karşısında Çözümü İslam’da Görenler

Batı’nın yaşadığı değişimin Müslümanların toplumsal hayatında yarattığı etkiler, onları içinde bulundukları durumu sorgulamaya itmiştir. Katılımcıların bir kısmı bu travmaya neden olarak geleneği görmekte, çözümünü ise İslam’da bulmaktadır. Fakat günümüz seküler gerçekliğinde dinin geçmişten farklı bir kurguyla ele alınıp sınırlandırıldığı unutulmamalıdır. Nitekim Erhan Aktaş, bu anlamda modern zamanla beraber insanın maddi yönüne ağırlık verilip manevi boyutunun eksik bırakıldığını belirtmektedir. Fakat günümüzde sekülerleşmeyle beraber dinin yalnızca manevi alana indirgenmesi nedeniyle Müslümanların maddi gerçekliğe yabancı olmaları ve bu alanla iletişim kurabilecek becerilerden yoksun olmaları gibi seküler kesimlerin de derin bir manevi boşluk içerisinde olduğunu ileri sürmektedir. Bu anlamda kendisi dünyaya dair olanı (maddiyatı) göz ardı eden gelenek kadar uhrevi olanı (mana) eksik bırakan modernitenin de insanın “doğasına” aykırı olduğunu belirtir.

Modernizmde sorun şu: Bence modernizm, insanı yanlış tanımlıyor. İnsan, yaradılışı itibarıyla -fitrat diyoruz ona - muhtaç bir varlıktır. Bu ihtiyaçlarının sağlıklı şekilde giderilmesi durumunda mutlu, huzurlu, kişilikli, aklıselim bir yapı ortaya çıkar. Siz eğer -yani insanın yarısı biyolojik, yarısı psikolojik -illa ki yarı yarıya demek istemiyorum- yani insan tek başına psikolojik bir varlık değil tek başına biyolojik ya da fizyolojik bir varlık da değildir. Modernizm, insanı fizyolojik bir varlık olarak görür ve onun fizyolojik ihtiyaçları üzerinden bir anlayışla çözüm üretiyor. Dolayısıyla insan, bencilleşiyor, egoistleşiyor ve bireyselleşiyor. Deyim yerindeyse insan kendi düşmanı, kendi kurdu haline geliyor. Niye? Çünkü siz insanın ihtiyaçlarını tamamen karşılamazsanız yarım olur, dolayısıyla insan agresif olur hasta olur, psikopat olur, yani kötü yönleri ortaya çıkar. Ama bunun yerine maddi manevi diyoruz ya -biz şimdi psikolojik, fizyolojik dedik ama maddi manevi diyelim. Öte yandan dinde, dindarlıkta aslında modernizmin tersine insanın manevi ihtiyaçlarına yönelmiş, maddi ihtiyaçlarını göz ardı etmiş. Dolayısıyla bu sefer ahlaksız Müslüman, arsız Müslüman yani hayatın gerçekleriyle yüzleştiği zaman Müslümanlığının hiçbir anlamı kalmayan bir Müslüman tipi ortaya çıkmış. Yani her ikisi de insanı tahrif etmiş. Ancak insan diğer bitkiler, canlılar gibi kendi doğasına özgü bir hayatı yaşarsa, ancak o zaman mutlu huzurlu olabilir, sağlıklı olabilir. Siz, insanı kendi doğasına aykırı bir hayatı yaşamak zorunda bırakıyorsunuz.

Aktaş’ın moderniteyi kendi dışındaki makro anlatılarla açıklamak yerine “bireye” yöneldiği söylenebilir. Hasan Elik ise modernizme yönelik eleştirilerin yoğunlaştığı konulardan biri olan kapitalizme değinmeyi tercih eder. Kendisi Batı’nın teknik anlamdaki gelişimine rağmen kaynakların adil dağılımı ve varlıklarla ilişki

kurma konusunda Protestan bir ahlak benimsemiş olması nedeniyle insanlığın ihtiyacına İslam'ın bütünlüklü bir cevap verebileceğini ileri sürmektedir.

Kendisine kapitalizmin boş zamanları da düzenleyen yönünün hatırlatılması karşısında, kişiye görünürde kayıtlanmamış bir serbestiyet, alan tanıdığı düşünülen boş zamanların kişiyi yine kapitalizmin belirlediği çerçevede tüketimin bir nesnesi olmaya dönüştürdüğünü belirtmektedir. Kendisi aile, gelenek gibi Müslüman bireylerin üzerinde hala etkili mekanizmaların önemine işaret ederek modern dönemde bu zeminin de kaybedilmek üzere olduğuna dikkat çeker. Bu kaypak zeminde bu değerlere sahip çıkma konusunda sadece İslam'ın insanlığa bir kurtuluş olabileceği belirtilmektedir.

Mehmet Okuyan ise dini “kutsala, uhrevi ya da vicdana” indirgeyerek modernitenin hırs, hedonist bir yaşam tarzını öngörmesini eleştirir.

Modernite frene basmayı bilmiyor. Aklına gelen her şeye de bir gerekçe uyduruyor. Dinin hayata bakan kısımlarını bazen hayatın dışına itebiliyor.

Emre Dorman moderniteye yönelik bu eleştirilerin salt Batı eleştirisine dönüşmemesi konusunda uyarıda bulunmaktadır.

Batı'ya da eleştirimiz var tabi. Yani şöyle özellikle. Batı'ya Doğu'ya eleştiri olarak değil de Batının doğrusu olabilir, yanlış da olabilir şeklinde bir eleştirim var. Dolayısıyla yanlışını ifade ederiz yani.

Buna karşıt olarak Bayındır, sömürüye dayalı olduğunu iddia ettiği Batı'nın ekonomi politığıne yönelik eleştirilerini dile getirir. Kendisi İslam ekonomisinin bundan daha özgürlükçü olduğunu ifade etmektedir.

Modern, gelenek bunların hepsi hikaye. İşin esası, algı yönetimi yaparak insanları sömürmektir; Batı başka şekilde sömürüyor, buradakiler başka şekilde sömürüyor. -Batıların modern ekonomi iktisat tanımı da tamamen sömürü merkezli. Onların ekonomi diye bir şeyleri yok, bizimkilerin cahilliğinden yararlanıyorlar. Bizim hocalar nasıl hurafeci ise ekonomistleri de öyle hurafecidir yani kendilerine köle yetiştiriyorlar. Bizim hamdolsun, öyle bir şeyimiz yok. Mesela 2008-2009 krizinde Almanlar beni konferansa çağırdılar işte ekonomi ile alakalı, İslam ekonomisi alternatif olabilir mi diye-bunu yine youtube'da bulabilirsin- ilk cümlemi- ama onu silmişler ilk cümlem şöyleydi: Siz ekonomiden anlamazsınız-yani bir Alman'a bunu söyleyebilecek kim var. Ama sonuna kadar ağızlarını açmadılar sonra anlamadıklarını anladılar. Bana şey teklif ettiler: Türkiye'nin dünyanın en iyi ekonomik sistemini birlikte oluşturabilir miyiz diye katılım teklif ettiler.

Taslaman ise kapitalizme yönelik eleştirilerin başında gelen “kadınların çalışması” meselesine dikkat çekmiştir. Geçmişte toplumsal hayatta daha sınırlı bir görünürlüğe kadınlar sahip olan kadınların “çalışma hayatına atıldığı” modern dönemle beraber bir sorunsal haline dönüşmüştür. Nitekim günümüzde yaşam koşulları, eğitimin sağladığı olanaklar sayesinde kadınlar çalışma hayatında daha görünür olmuşlardır. Taslaman Kuran'da kadının çalışmasına yönelik herhangi bir engelin de bulunmadığına

dikkat çekmektedir. Buna göre modernitenin kadının çalışmasına yönelik teşviki yerine burada kadının çalışıp çalışmama konusundaki seçimini tamamen kendisine bırakan özgürlükçü bir yaklaşımdan söz edilmektedir.

Nedir kadının çalışmaması moderniteye aykırı. Kadın çalışmamalı demiyorum. Tam tersi Kuran'da bununla ilgili bir yasak yok. Kuran'da kadınla erkeğin konuştuğu ile ilgili ifadeler var. O yüzden karşı çıkıyorum.

Bülbül, modernizme Batılı bir paradigma olmasından öte beşeri olması yönüyle de diğer katılımcılardan farklı bir ontolojik sorunsal atfetmektedir. Kendisi modernin de kendinden sonrakiler için bir tarihsellik ifade ettiğini, dolayısıyla tüm zamanlar için geçerli olamayacağını belirtmektedir.

O, değişimin felsefik bir arka plana sahip olmasıyla birlikte bunun yansımasının teknik boyutta somut olarak görülebileceğini belirtmektedir. Bu bütünlüğün Batı dışı toplumlara teşmil edilmesi sonucu Batı'nın tekniğinin yanı sıra kültürünü de beraberinde getirme riski taşımaktadır. Nitekim Bülbül teknik anlamda modern gelişmeleri desteklerken teknolojinin beraberinde getireceği Batı kültürüne ait değerlerin toplumu dönüştürecek olmasından duyduğu endişe nedeniyle modernizme karşı çıkmaktadır.

Modernizmin derdi İslam'ı toplumlara yaşam tarzı olarak benimsetmek değil, Allah'ın dinini insanların hevalarına, biraz da Batı normlarına uygun hale getirerek Allah'ın dini olmaktan çıkarmaktır. İslam fitrat dinidir. Bunun anlamı İslam insanın yaratıcısı tarafından insanın fitratına uygun olarak sunulmuştur. Bu nedenle onun için zamanın bir önemi yoktur. Her zaman ve zeminde insan aynı insan, eşya aynı eşyadır. Ne eşyanın tabiatında bir değişme vardır, ne de insanın fitratında. Çünkü insanın duygu ve düşüncesi ne ise bugünkü insanın duygu ve düşüncesi de aynıdır. Karşı cinsi gören insan dün ne hissediyor ise bu günkü de aynı şeyi hissediyor. Çünkü insan da ateşin yakıcılığından korunma ihtiyacı duyuyor bugünkü de. Dünün insanı da yemek, içmek, teneffüs etmek, defî hacet yapmak istiyor, bugünün insanı da. İşte din, yaratanın koyduğu meşru sınırlar içerisinde insan ile ihtiyaçları arasındaki münasebeti doğru bir şekilde düzenliyor. Devesinin korunmasını isteyen insanın isteği ile uçağının korunmasını isteyen insan arasında ne fark vardır? Korunan şeylerin farklılığı korunma ihtiyacını değiştirmiyor. Bu nedenle İslam'ın her kuralı/hükmü işte değişmeyen sabiteler üzerine bina edilmiştir. Asırların değişimi ile bunlar etkilenmez. Çünkü insanın fitratı ve eşyanın tabiatını esas almıştır Allah. Hayatın değişken konularını ise zamanı yaşayan Müslümanların içtihadına bırakmıştır. Zekatın nisabını tespit etmek gibi. Kuran'da belirlenmiş hükümleri değiştirme yetkisi kimseye verilmemiştir bu anlamda.

Klasik modernizmden itibaren İslamcılar, İslam'ın Batı karşısında geri kalmasının sorumlusu olarak İslam'ı gören Batıcı anlayışlar karşısında sorunun dinin yorumlanma biçimi olduğunu sıklıkla dile getirmiştir. Bu nedenle Batı'nın moderniteyle beraber inşa ettiği üstünlük kurgusuna benzer şekilde İslam'ın da üstünlüğünü ispat etmeye yönelik bir retorik geliştirilmeye çalışılmıştır. İslamcılar 1980'lerde Kuran'ın lafzından yola çıkarak İslam'ın ancak yönetime gelişiyse gerçek anlamıyla inkişaf

edebileceğine ilişkin bu retoriğe sarılmışlardır. Fakat bu siyasi konum alış talepleri Batılılar tarafından İslam'ın tarihsel ve şiddete meyyal bir din olarak algılanmasına neden olduğundan Müslümanlar buradan çıkış konusunda İslam'ın verili sosyal ve ekonomik değişimleri göz önünde bulundurarak yeniden yorumlanması gerektiğine ilişkin sürece evrilmektedir. Bu nedenle değişimin bizzat toplum ya da ekonomiye yansıyan boyutları açısından yeniden ele alınarak yeni bir teoloji (fıkıh) üretmeye ihtiyaç olduğu söylenebilir.

3.7.3.1.2. Ahkâmın Değişimi Karşısında Çözümü Bilimde Görenler

Katılımcıların çoğu Müslümanların değişime ayak uyduramamasının temelinde onların bilimden uzak olmalarının yattığını ileri sürmektedir. Örneğin Koyuncu, Müslümanların Batı karşısında ekonomik anlamda geride kalmasının nedeninin tembellikleri olduğunu belirtir. Bu anlamda Batı karşısında geri kalmanın din, özellikle din yorumundan (geleneğin) kaynaklandığına ilişkin geçmişteki vurgulardan uzaklaşıldığı söylenebilir (Berkes, 1997: 216). Bununla birlikte katılımcıların modernitenin sunduğu teknikler ve imkanlardan yararlanmaları nedeniyle bunların birbiriyle karıştırılma endişesine karşı modernizmle Batı kültürü arasında bir ayırım yapma gereği duymaktadır.

Değişimin, üretim araçları ve ilişki biçimlerinin dönüşümüyle karakterize edilen ekonomik bir boyutu söz konusudur. Fakat Süleyman Köksoy, kapitalizmi olumsuz bağlamda ele almaktadır. Kendisi ihtiyaç dışı fazla üretim sonucu ortaya çıkan kapitalin biriktirilmesi, yükselen burjuva sınıfının çıkarlarına hizmet ederken toplumun İslam'ın sınıflar arası ayırım yapmadan adaleti öne çıkardığını ifade etmektedir.

Gelenek kötü bir şey değil, modernite de kötü bir şey değil, o da bir düşünce ürünü. Ne kadar dersin de içinde değilsin kaçabiliyor musun? Yani tabii ki (konuyu kapitalizme) Allah Allah niye getirmeyeyim. Kapitalizm, anamalcılık malı serveti öne çıkarıp insanları ezmenin adaletle ilgisi var mı? Tabii ki eleştireceğiz, Müslüman adaletli, adil insandır. O yüzden bütün insanlık bizden adaletli olmamızı bekliyor kafiri, Müslümanı hiç önemli değil. Bütün insanlara o manada eşit ve adaletli davranmak zorundayız. Zulüm ne demek? Adaletin karşısı zulümdür, zulmedemeyiz.

Üretim araçlarının değişimi halihazırda 19.yy'da hala geleneksel yöntemlerle üretim yapmakta olan İslam toplumlarını Batı'yla rekabet edemez hale getirmiştir. İslam'ın son iki yüzyıla kadar siyasi ve ekonomik sahada sahip olduğu üstünlüğü kaybetmesiyle Batı'nın Müslümanlar üzerindeki siyasi ve epistemik açıdan nüfuzu dramatik şekilde artmıştır. Öte yandan İslam coğrafyasını bu baskı araçlarının küresel

pazarı olacak şekilde kurgulaması, Müslümanlara bu piyasada tüketici olma dışında seçenek bırakmamaktadır. İslam dünyasının böylece küresel pazarın dışında kalmasıyla sonuçlanan bu krizin dışına çıkabilmesinin yolu olarak katılımcılar, İslam'ın Batı ile sosyal ve ekonomik açıdan rekabet edebilecek bir seviyeye gelmesinin gerekliliğine dikkat çekmiştir. Sorunu Müslümanların sadece teknik anlamda Batı'nın gerisinde kalmasında görenlerin ise Batı'yı bu sürece dahil eden kendine özgü tarihsel arka plan ve onun dayanmış olduğu teolojik ve felsefik çerçeveye beraber değerlendirdiği söylenebilir. Bu nedenle kendilerinin Batı'nın insan, Tanrı ve evren hakkındaki görüşlerinden haberdar olduklarından Batılı paradigma konusunda eleştirel tutuma sahip oldukları söylenebilir. Sonuç olarak katılımcıların değişimi farklı nedenlerle ilişkilendirse de moderni bir gerçeklik olarak kabul ettikleri, değişime uyum konusunda ise referansını ya teolojik ya da bilim ve felsefe gibi bir epistemiye dayandırdıkları söylenebilir.

3.7.3.2. Yönetime İlişkin Görüşleri

Değişimin derin bir şekilde tecrübe edildiği bir başka alan ise yönetime ilişkindir. Batılı bir tecrübe olarak karşımıza çıkan demokrasi, modernleşme süreçlerinin geri dönülemez şekilde etkisi altına girmiş ülkelerinden biri olan Türkiye gibi Batı dışı toplumlarda büyümlü bir kavrama dönüşmüştür.²⁸³ Batı'nın emperyal hedeflerinin araçsallaştırılması için böylelikle kullanılışlı olan bu kavram, Batı'nın iş başına getirdiği yönetimlerden memnun olmayan halklara bu yönetimlerden kurtulacağına ilişkin bir vaade dönüştürülmüştür.

Müslümanlar, bu yönetimlerin kendilerinden ziyade Batılı çıkarları gözeticeğinden kaygı duydukları ve yönetimin yeni deneyimleniyor olmasının getirdiği belirsizlikler karşısında demokrasiye farklı tepkiler vermiştir. 1980'lere kadar Cumhuriyet'in katı laik uygulamaları nedeniyle demokrasiye ilişkin olumsuz algı devam ederken onu peşi sıra 1980'lerden itibaren demokrasinin kaynaklığı itibarıyla beşeri, insani olduğuna ilişkin bir retorikle pekiştirildiği görülür. Bununla birlikte İslam'ın yönetime ilişkin önerisi olduğuna ilişkin "demokrasi" gibi kavramlara başvurulmuştur. Fakat 1990'lardan sonra bu algının değişimine tanıklık edilmektedir.

²⁸³ Kavramlar kendimizin yüklediği anlamlar olarak çeşitli zihniyet yapılarını oluşturmaktadır. Modern kavramların zihin ile dış dünya arasında mutlak bir tekabüliyeti olduğu iddiasına sahip olan liberal düşünce modern kavramların içeriğinin verili ve meşruiyetinin tartışmaya açılmayacak şekilde kesin olduğunu ileri sürmektedir (Tekin, 2003: 208-209).

Nitekim katılımcıların çoğunluğu İslam'ın yönetim konusunda belli bir önerisinin olmadığı, yönetimin insanların seçimine bırakıldığı görüşünü savunmaktadır.

Namlı, yönetimin insana bırakılmasının Allah'ın otoritesini yok saymak anlamına gelmediğini belirtmiştir. Buradan geçmişte İslam'ın ancak ahkam olarak uygulanması ile Allah'ın önerdiği yönetime erişileceği düşüncesinden insanın yüzyıllardır üzerinde uzlaştığı değerleri seküler bir dille ifade ettiği yeni bir düzene evrilmesi söz konusudur.

Katılımcıların çoğunun İslam'ın devlet yönetimi ile ilgili ideal bir model önermediği konusunda uzlaştığı yukarıda belirtilmişti. Hatta Öztürk, “seçim yoluyla” başa geldiği ileri sürülen dört halifenin ortaya koymuş olduğu yönetimin de Tanrısal olmadığını –ki bunun da gerekli olmadığı- belirtmektedir.

Ebubekir'in yönetimi ilahi miydi? Ömer'inki o Tanrısal yönetim, Osman'inki peki? (istihzalı) Bu ne demek yani hocam ben onlara biraz üzülüyorum. İslam'ın devlet yönetim modellemesi yoktur. Öyle Kur'an'daki küçücük küçücük kavramlardan hareketle koca devlet modellerine gerek yok. Denge denetlemek demek. Ne demek parlamenter yönetim çoğulcu olsun-herkes kendi fikrini temsil imkanı bulabilsin vs. Bu Cumhuriyet olur, Krallık olur, olur Adil Krallık hiç fark etmez hocam ama ülke mümkün mertebe adalet dengesi üzerinde yönetilsin-bunun tabelasının, isminin ne olduğunun hiçbir önemi yok. Bir “İslam Cumhuriyeti” olmadığını görüyorsunuz.

Bununla birlikte demokrasiye bir takım eleştiriler de yöneltmiştir. Genellikle beşeri olması üzerinde yoğunlaşan bu eleştirilere karşı çıkan Köksoy, Allah'ın otoritesinin doğrudan insan (temsilcileri tarafından değil) aracılığıyla yeryüzünde gerçekleşeceğini ifade eder. Köksoy, iktidarın İslamcı çizgiden demokratik bir çizgiye evrilmesine yönelik açısından İktibas çevresinin eleştirilerini haksız bulur. O, iktidarın zulme maruz kalan Müslümanların haklarının savunulması için demokrasiyi araçsallaştırdığından söz etmektedir. Köksoy, İktibas çevresinin demokrasiye yönelik beşeri yönetim şeklindeki eleştirileri hakkında şunları belirtmiştir:

Ne olacak, Allah gelip seni mi yönetecek? Sen yöneteceksin arkadaş. (...) Ne oldu? Bu Türkiye Cumhuriyeti'ne geldi bir Müslüman adam, Müslümanlara nefes aldırma mı? Bütün dünyadaki Müslümanlara nefes aldırma mı? Neresini konuşacağız bunun? O negatif olan tarafını mı? Anıtkabir'e gitti, çelenk koydu, bunları mı konuşacağız? Ne olacak yani bütün dünyada mazlumlar bu adama, Türkiye'ye dua ediyorlar; ben gezdim, gördüm, oraları biliyorum. Bütün ümmet mazlumlar kan ağlıyor, Kan revan içindeyiz.

Buna karşın Emre Dorman ise yönetimin İslam'ın ortaya koyduğu adalet, merhamet, şura gibi ilkelere uygun olması gerektiğini belirtir. İlhami Güler, bu ilkelerin büyük ölçüde demokraside yer aldığını ifade etmiştir. Güler, Muaviye ile başlayan saltanatın İslam ile özdeşleştirilerek İslam'ın yönetime ilişkin yegane önerisi gibi sunulmasını eleştirmektedir.

Devlet yönetimi değil, yönetimin ilkelerini önermiş yani; “adalet, emaneti ehline vermeli” değil mi, şura, devlet kuracaksınız bu ilkelerle kurun yani. O da büyük ölçüde demokrasiyi bence öne çıkarıyor yani. Dolayısıyla Muaviye’nin yaptığı bir ihanettir yani. Muaviye iki ihanet yaptı; bir “kader”i yerleştirdi, iki “saltanatı” yerleştirdi yani. Yani birisi teolojik diğeri politik. Dolayısıyla ta oradan beri yanlış geliyor yani. Sünnilik dediğin de geleneğe eleştiri falan. Bunlar çok ciddi sorunlar yani. Tarihimiz 1400 senedir böyle diye buna doğru diyemezsin yani.

Bu anlamda demokrasi geçmişteki yönetimler ile kıyaslandığında herkesin yönetime gelmesine imkan veren (eşitlikçi) yapısı itibariyle diğerlerinden daha makul görünmektedir. Demokrasinin monarşi ile kıyaslandığında herkese eşit²⁸⁴ katılım hakkı tanınması ve kişinin doğuştan getirdiği ayrıcalıkları yerine herkese belli yeterlilikleri ve çabası ölçüsünce iş başına gelme olanağı tanınması açısından daha iyi bir yönetim olduğu ifade edilmektedir. Demokrasiyi karakterize eden özelliklerin belki de en önemlisi, çoğunluğun yönetime gelmesidir. Öte yandan demokraside sadece sayısal çoğunluğa bakılması doğrunun neliğini tartışmalı hale getirmektedir. Bu anlamda çoğunluğun ehliyetsiz kişileri²⁸⁵ de başa getirebileceği ihtimali demokrasiye yöneltlen eleştirilerin başında gelmektedir. Bununla ilgili olarak Taslaman, demokrasinin herkesin üzerinde uzlaşılabilceği ortak değerleri “üst ilke” olarak belirleyerek bu vasfa haiz kişilerin iktidara gelmesine imkan tanıdığını belirtir. Bu nedenle kendisi bu ölçütün bu değerleri taşımayan kişileri yönetimden uzaklaştırmada etkili bir araç olacağını ifade eder. Bu durum, bu üst ilkenin belirlenmesinde İslam’a da referans olarak başvurulabileceğini akla getirmektedir. Aslında dinlerin öğretileriyle (Tevrat’ın On emri) evrensel ilkeler arasında aslında bir benzerlik söz konusudur. Taslaman’ın demokrasiyi demos üstü ilkelerle kayıtlama çabası bir yandan demokrasiye yönelik eleştirilere cevap oluşturma bir yandan da İslam’ın kendine has değerlerini yönetime dahil etme girişimi olarak değerlendirilebilir.

Güler ve Taslaman’ın aksine İslam’ın yönetime ilişkin birtakım “kurallar” önerdiğini iddia eden Bayındır’ın bunları 1980’lerde İslam’da demokrasi olduğu iddiasını meşrulaştırmak için başvuru ilkelere (şura vb.) farklı bir kavramsallaştırmayla ifade ettiği dikkat çekmektedir. Demokrasinin İslam’a uygun hale getirilebileceğini belirten Bayındır, seküler düzende İslam’ın nasıl uygulanacağını ise şu şekilde örneklendirmektedir.

²⁸⁴ Batının eşitliği sadece kendi milleti için meşru kabul ettiğine ilişkin bkz: S. Kutub, 2013: 146.

²⁸⁵ Müftüoğlu’nun demokrasinin kendi çıkarını toplumun menfaatinden üstün tutan ehliyetsiz kişileri de başa getirdiğine ilişkin görüşleri için bkz. Müftüoğlu, 2017: 50-51.

“Bakınız bu sekülerizm, sahte mutlaklar, demokrasi kadar feci bir şey olamaz. Bugün (!) seçmiştir. Demokrasi namusluları seçtiği gibi namussuzları da seçer. Amerikan demokrasisi porno yıldızlarını seçti, Hint demokrasisi Modi gibi bir büyük faşisti seçti. Berlusconi diye bir hırslı seçti. Demokrasiler bunları yaparlar”.

İslam'ın önerdiği (duraklama) bir devlet yönetimi yoktur ama İslam'ın önerdiği yönetim kuralları vardır. (Fakat bu) Şura mura bilinen şekilde değil, bunların hepsini saptırıyorlar, gerçek anlamda şura vardır. Hz. Ömer (ra)'ın yaptığı gibi. Bizim “din ve devlet ilişkileri” kitabını gördün mü sen onu. Dünyanın bütün yönetimleri İslam'a uygun hale getirilebilir –mesela şuranın meyhane olduğunu düşün. Meyhaneyi mescit yapmak için ne yaparsın. İçkileri kaldırırsın duvarlarını değiştirmeye gerek var mı? (yöneltme, ikna) İslam bu kadar basittir; şunu yapma, şunu yapma, tamam bitti. Birisi Müslüman olduğun zaman ne diyorsun şunu şunu yap, şunları yapma.

Yaşar Nuri Öztürk, Bakara 104'de geçen “raina”²⁸⁶ üzerinden demokrasi dışındaki monarşik yönetimleri “sürü” şeklinde Kuran'a uygun olmayan yönetimler olarak kavramsallaştırmaktadır (Y. N. Öztürk, 2008: 29). Demokrasiyi kabul edilebilir gösterme adına yapılan bu meşrulaştırmalardan²⁸⁷ anlaşılacağı üzere demokrasi katılımcıların çoğunluğu tarafından günümüzde alternatif olmayan ideal bir yönetim olarak algılanmaktadır. Nitekim Bayındır'da bunu ifade etmektedir.

Demokrasiyi ben eleştiririm yani demokrasi çok ciddi aldatmacanın olduğu bir rejimdir (ses tonu üşüyor) tabi ki eleştiririm. Aslında demokrasiyi şöyle özetlerim. Ben demokratik adamım. Ben ne dersem o olur –çoğunluğun hakimiyeti -hep öyledir. Ama İslam öyle değil ki bak Kuran-ı Kerim'de bir kadının nebimize kafa tutma hakkı vardır, nebiye ya. Ya ayette kadın diye geçiyor, niye erkek demiyor, geleneksel olarak kadınlar etkisizleştirilmeye çalışılıyor. (yorum) Ama tabi tefsirler de onları bulamazsınız dolayısıyla bugün İslam'a yeryüzünde itiraz edecek hiçbir insan çıkamaz. Benim Amerika'da, Rusya'da o kadar (vurgu)çok konferans vermişliğim (var) bana bir tane itiraz eden hatırlamıyorum.

İslam ile yönetim ifadelerinin yan yana gelişi, geçmişte İslamcılık'ın yönetime ilişkin talebini ifade eden İslam devleti retoriğini çağrıştırması nedeniyle katılımcılar tarafından bazen tedirginlikle karşılandığı gözlemlenmiştir. Okuyan da benzer bir tereddüdün ardından İslam'ın “adalet”e öncelik verdiğini ifade etmektedir. Bu kavramlardan söz edilirken “ilke” ifadesinin kullanılmamasına özenli bir dikkatin olduğu görülmektedir. Bu bilinçli seçiciliğin 1980'lerde demokrasinin ilkelerini Kuran'da bulmaya dönük (şura, adalet) gayreti hatırlatmasından kaynaklandığı ileri

²⁸⁶ Osmanlı Devleti'nin yönetimindeki insanları ifade etmek için kullandığı “reaya” kelimesiyle raina arasında ilişki kurularak Padişah Vahdettin'in “bu millet koyun sürüsü bir çoban lazım. O da benim” ifadesinde yer alan reaya saltanat dönemiyle eşleştirilmek istenmiş, bu şekilde demokrasinin kişiyi bu tür bağılıklarından kurtaran ideal bir yönetim olduğu vurgulanmıştır (Y. N. Öztürk, 2008: 27)

²⁸⁷ Bayraklı, görüşmede demokrasiyi İslam ile meşrulaştırılma girişimlerini eleştirmektedir. Kendisi bu durumun anakronist bir tutuma neden olması dışında İslam'ın başlı başına evrensel değerlerle içkin olduğunu belirtir. Bizim dindarlarımız ya da ötekiler demokrasi hakkında yanlış bir değerlendirme yapıyor. “Self realization” Kendini gerçekleştirme Mülk 22. Kavramı bizzat Kuran'da yer alır. İnsanı öldüren kisas vardır bu Müslümana karşı yapıldıysa iyidir, yapmadıysa değildir e gidiyoruz. Kendini gerçekleştirdin mi sen? Demokrasi ahkâmın uygulanmaması açısından sorunsallaştırılırken onun kazanımlarının göz ardı edildiği ifade edilmektedir. “Ne Müslüman olarak demokrasiye karşı çıkacağız ne de demokrasi dindir diyeceğiz”. Kuran'ı öğrendiğimizde Kuran'a o açıdan bakacağız. Kuran'dan baktığımızda kapitalizmin, marksizmin nerede olduğunu (yerini daha iyi anlayabileceğiz). Bunu 1500 yıl önce Kuran koydu demokrasi meselesi değil bu. Bunu bilmediğimizde zannediyoruz ki İslam demokrasiyi destekliyor. Hayır demokrasi İslam'a uyuyor.

sürülebilir. Kuran’da yönetime ilişkin olarak ortaya konan bu ilkeler, demokrasinin meşrulaştırılmayı sağlamaktadır. Okuyan demokrasiyle ilgili onun nihai anlamda İslam’a uyduğunu söylenemeyeceğini belirtmektedir.

İslam adaleti önermiştir. Devletin dini adalettir. Biz öyle bakarız. Demokrasinin ise arızalı olan tarafları olur, (İslam’a) uyan tarafları da olabilir. Demokrasiyi beşeri bir yönetim diye direkt reddedenler gibi meseleye bakmam. Ben o (demokrasi İslam’a) tam uygundur diyenler de benim için çok doğru değildir tam aykırıdır diyenler de. (Demokrasinin) istifade edilen tarafları da olur, edilmeyen tarafları da olur.

Öztürk de şuan geçerli yönetimler içinde insanlığın ulaştığı ideal yönetimin demokrasi olduğunu belirterek demokrasinin Kuran’a uygun olduğu sürece kullanılışlı olduğunu belirtir.

İslam devlet yönetimi önermemiştir. Demokrasi olabilir. Niye olmasın? İnsanoğlunun şu anda keşfettiği en yeni model araba o yani- fena değil hakkı verilirse, Kitaptakine biraz uydurulursa fena değil. Devlet İslam Cumhuriyeti ya da demokrasidir, filan demiyor. Devletin dini adalettir hocam.

İslam coğrafyası işgal altında iken yönetimle ilgili tartışmaları tali olarak değerlendiren Türkmen, İslam ile demokrasi arasındaki farklılıklara değinme gereği duyar. Buna göre Batılı bir paradigma olan demokrasi “tek bir ulus”un hakimiyetini esas alan ulus devlet nosyonuna dayanmaktadır. İslam ise kişiler arasında herhangi dil ya da etnik ayrım yapmadan onları “din kardeşliği” potasında birleştirmeyi hedeflemektedir. Buna rağmen insanların mutlak şekilde tek bir otoriteye itaat etmek zorunda olduğu rejimlerden demokrasiyi tercih edeceğini belirtmeyi ihmal etmeyen Türkmen, buna siyerden bir örnekle meşruiyet kazandırmaktadır. Buna göre Peygamber’in tebliğ için gittiği Taif’te taşlanması üzerine hicret için Taif’i değil, Medine’yi tercih etmesi, bir usul olarak kötünden daha ehvenini seçme konusunda kendilerine yol göstermektedir. Fakat demokrasilerde halkın iradesinin tam anlamıyla sandığa yansıdığını söylemek mümkün değildir. Nitekim Türkmen de büyülmüş bir kavrama dönüşen “demokrasi perdesi” arkasında lobilerin faaliyette olduğunu belirtir. Öte yandan kendisi “İslami yönetim (şura sistemi)” in demokrasiden daha kapsamlı olduğunu ideal anlamda sürdürdüğü görülmektedir.²⁸⁸

Fakat kendisi Kuran’ın bütünlüklü hedefinin devlet kurmak değil, ümmet olduğunu belirtme ihtiyacı duymuştur. Bu durum, İslamcıların 1980’lerdeki siyasi bagajlardan vazgeçmeye çalıştıklarının bir göstergesi olarak okunabilir. Geçmişteki

²⁸⁸ O’na göre ideal anlamdaki şura yönetiminde, Ulül Emr önemli bir unsurdur. Fakat verili düzenin meşruiyetini sağlayan Ulül Emr’e itaatin bağlayıcılığının modern dönemde tartışma konusu haline getirildiği görülmektedir. Kutup, bunun içtihadı bir mesele olduğunu bu nedenle maslahatın gereğine göre bu itaatin zorunlu ve sonuçları itibarıyla bir yaptırım ifade edebileceğini belirtmektedir (M. Kutub, 1986: 405).

devlet retoriğinin yerini “ümme”e bırakmasını kendisinin “ıslah” kavramıyla karşılaması da yönetime ilişkin bir değışimin işareti niteliğindedir.²⁸⁹ Nitekim siyasi içerikli farklı kavramların da yeni inşalara tabi tutulduğı görölmektedir. Örneğın Türkmen, şuranın bir tavsiye niteliğinde, ulu-l emre itaatın ise farz olduğuna dikkat çekmiştir. Ayrıca kendisi “Ulül Emr”ın çoğul ve cinsiyet vurgusu olmayan bir kavrama sahip olduğunu belirterek kadınların da yönetici olabilmelerine literal bir katkı sağlamış olmaktadır.

M. Yaşar Soyalan’ın da 1980’lerin söylemlerinde sıklıkla karşılaşılan siyasi içerikli “şura” kavramı yerine aynı kökten gelen günümüzde bireysel ve toplumsal etkileşime işaret eden “istişare” kavramını tercih ettiğı görölmektedir. M. Yaşar Soyalan, bir organizasyon olarak devletin bu kavramları (adalet ve istişare) esas alması gerektiğini belirtir. Böyle bir devlette bireyler itikadi olarak Tanrı’nın egemenliğine inanmakla birlikte yönetim alanını kendileri düzenleyecektir (“hâkimiyet kayıt şartsız millettir”)

Devlet sosyolojik bir şey. Kuran-ı Kerim’de doğrudan bir devlet önerisi yok. Yine kitapta hâkimiyet kayıtsız şartsız kimdir de bunu ciddi şekilde tartışırım. Devlet zaten bir ihtiyaç, bir aile gibidir. Nasıl fırıncı, kunduracı vs. varsa devlet bir organizasyondur. Kuran-ı Kerim’de “devlet” kelimesi geçer. Kuran-ı Kerim’e baktığım zaman “adaleti” ikame etmekten bahseder. Adalet önerisi olan bir metnin bir otorite, kural tasavvuru vardır. Der ki Peygamber’e “Eğer sen onlarla istişare etmeseydin onlar etraftından dağılır giderdi, onlara adaletle hükmet” der. Demek ki bir yönetim tasavvuru var. Ama devletin demokrasi ya da padişahlık olacağı şeklinde böyle bir tasavvuru yok. Önemli olan temel ilke adil olması, bu adaletin de- -mesela İktibas dergisinde yayınladığım “Dünyada Devlet Algısı ve Bunun Yansımaları” diye uzun bir makalem vardı. Müslümanları ciddi şekilde eleştiriye tabi tuttum. “Dünyevileşme”. “Hâkimiyet kayıtsız şartsız Allah’ındır” ifadesinin ancak itikadi anlamda, teorik, ideal anlamda mümkün olduğunu, yönetimle ilgili kayıtsız şartsız “milletin” olduğunu düşünüyorum. Dolayısıyla Allah-u Teala dünya ile ilgili şeyleri bize bırakmış, imtihan dediğimiz de bunun sonucunda ortaya çıkıyor. Ama Kuran-ı Kerim’in temeli birey ve toplum inşa etmek. Kuran-ı Kerim’in en temel hedefi sağlıklı bir toplum inşa etmekse o toplum otoritesiz olmaz. Otoritesi “organizasyon” ile olur. Organizasyonun adı demokrasi şu olur bu olur, o bizim sorunumuz, biz karar veririz. İstersek krallık seçebiliriz ama Kuran’ın olmazsa olmazı orada “adaletle istişare”dir. Tüm toplumlarda yönetici seninle ilgili bir yasa çıkaracağı zaman seninle istişare etmezse zulmetme olur. Köylü de aynı şekilde.

Müftüoğlu diğerlerinden farklı olarak İslam ile demokrasi arasındaki ilişkilendirmeyi sorunlu görmektedir. Buna ilişkin o, bahsedilen eksiklerle içkin olan demokrasi ile ondan daha kuşatıcı değerler taşıyan İslam’ı birbirleriyle ilişkilendirme çabasını Müslümanların Batı karşısındaki güçsüzlüğüne bağlamaktadır. Nitekim Batı’nın Yakın Doğu’ya demokrasi, özgürlük gibi değerler götüreceğı söylemi üzerine

²⁸⁹ Eliaçık (2003: 130), bu değışen İslamcılığı neo-İslamcılık olarak adlandırarak onların geleneğ eleştirilerini sürdürmekle beraber modern değerlerle uzlaşan bir dil tutturduğuna dikkat çekerek.

Doğu Batı'nın işgallerini meşrulaştıracak olumsuz bir kurgu içinde gösterilmektedir. İslam dünyası için demokrasi ile ilgili böyle bir resim çizen Müftüoğlu, demokrasinin İslam toplumlarını sömürmek ve Müslümanların despot yönetimlere itaat etmelerini sağlamak için kullanıldığı anahtar bir kavram olduğunu ileri sürmektedir.

Yukarıda görüldüğü üzere katılımcıların çoğunluğunun yönetim konusunda İslami olması noktasındaki beklentilerinin büyük ölçüde kalmadığı, mevcut seçeneklerden en ideali olarak görülen demokrasiyle uyumlu bir anlayışa evrildikleri söylenebilir. Özellikle muhafazakar dönem ile beraber geçmişe nispeten sakin bir atmosfere girilmesi onları yönetime ilişkin siyasi taleplerinden vazgeçmeye zorlamıştır. Böylece İslam'ın devlet yerine toplumun dönüşümünü hedeflediği yeni bir dönemeçten söz edilebilir.

Bülbül diğerlerinden farklı olarak demokrasi ile İslam'ın bir arada olamayacağını kat'i bir şekilde ifade etmektedir. Buna göre Allah'ın otoritesine karşı beşeri (demokrasi ve sosyalizm) bir otoriteyi tanıma dini bir terimle karşılanacak olursa şirk olarak değerlendirilmektedir.

Bu anlayış eşyanın tabiatına zıttır. Düzen içinde düzen olmaz olsa olsa düzensizlik olur. Ya da firavunların halkını küçük görüp aldattıkları gibi “halkı” aldatmaya çalışırlar. Bir mülkte iki otorite hükümlan olabilir mi? Bir ülkede hem demokrasi hem de sosyalizmin birlikte hükümlan olduklarını bu güne kadar gördünüz mü? Elbette böyle bir şey olamadığı ve olmadığı gibi Allah Teala da otoritesini kimseyle paylaşmıyor. Daha önce de söyledik, bu toplum ağzından çıkanı kulağı duymuyor. “La ilahe illallah” diyen ve bu sözü anlayan böyle bir şeyi aklından bile geçirmez. Hem Allah'tan başka otorite tanımıyorum diyeceksiniz, sonra da bir ülkede, bir insanın hayatında iki otorite olur diyeceksiniz. Adama derler ki “ya siz sopa yememişsiniz ya da sayı saymasını bilmiyorsunuz!”)

Tablo 9. Katılımcıların Demokrasiye İlişkin Tutumları

Demokrasiye karşıt	Demokrasiyle uyumlu
İslamcı Kurancılar	Modern Kurancılar*/ Modernistler

* Müftüoğlu'nun istisnai olarak demokrasiye ontolojik bir karşıtlığı söz konusudur. Genel itibarıyla İslamcı gelenekten gelenlerde bu hassasiyetin varlığına şahit olunmaktadır (Türkmen vs.).

Katılımcıların yönetime ilişkin görüşleri çeşitlilik arz etmekle beraber temelde İslam'ın yönetimi insana bıraktığı ve dolayısıyla yönetimi kendisinin belirleyeceğine ilişkin argümana dayanmaktadır. Yönetimi insana bırakan bu yaklaşım üzerinde ağırlıklı olarak uzlaştığı görülen katılımcılar, özellikle Kuran'ın en önemli ilkesi olan adaleti burada öne çıkarmaktadır. Bu ölçütü sağladığı sürece yönetim konusunda farklı bir model geliştirebileceği ileri sürülmektedir. Fakat günümüz gerçekliği

düşünüldüğünde demokrasinin eleştirilebilir yanları olduğu kabul edilmekle birlikte demokrasi hala kendileri için en iyi yönetim biçimi olmayı sürdürmektedir. Bunlar içinde sadece İslamcı Kurancıların demokrasinin menşei itibarıyla beşeri olmasından kaynaklanan özcü tutumları sürdürmeleri nedeniyle kendilerinin ideal anlamda bir İslami devlet beklentisine sahip oldukları söylenebilir.

3.7.3.2.1. Yönetimin Değişen Çehresi: İslam'ın Siyasaldan Toplumsala Evrimi

“İslam devleti” retoriği, 1980’lerdeki siyasi atmosferi karakterize eden çarpıcı bir temadır. İslam dünyasında oryantalizmin etkisiyle kaynaklara yönelik başlayan sorgulamanın, 19. yy’dan itibaren emperyalizmden ziyade kendi içine yöneldiği görülmektedir. 1980’lerde Benna ve Kutup’un, Batılılarla işbirliği halindeki yerel elitlerin hakimiyetindeki yönetimlerin meşruiyetini sorunsallaştırma adına Kuran ve geleneğe (İbn Teymiye vb.) referansla yaptıkları kavramsallaştırmalar, bu yönetimlerin varlığına²⁹⁰ yönelik ciddi bir tehdit oluşturmuştur. Onlar, verili yönetimlerin gayri meşru ilan edilmesiyle ortaya çıkan bu meşruiyet krizinden²⁹¹ çıkma konusunda yönetimin İslam’a göre yeniden tanzim edilmesini ifade eden (ahkâmın daha çok lafzi olarak uygulandığı) “İslami devlet” önerisini gündeme getirmişlerdir. 1980’lerde İslamcılarının yoğun ilgisine mazhar olan bu retorik²⁹² paradigmanın değiştiği (muhafazakar dönemin) günümüzde ütöpik bir kurgu olarak kalmıştır.

Mevcut yönetimlerin meşruiyetini sorunsallaştıran bu retorik Türkiye’ye uyarlanması, beşeri hukuka dayanan Cumhuriyet’in İslam’a uygun bir yönetim olmadığı

²⁹⁰ 1980’lerde etkili olan bu retorik modern ideolojilerden biri olan demokrasinin İslam epistemisi ile geliştiğini ifade eden bir kavramsallaştırmaya sahiptir. Aşağıdaki pasaj, bu öfkeli dilin kurgusuna ilişkin bir fikir sağlayabilir:

“Ancak bizden olmayan yani müminlerden olmayan ya da İslam’la alay edip onu aşağılayan, Allah’ın hadlerini (cezaî müeyyidelerini) ayaklar altına alan, faizle muameleyi kanunileştiren, Allah’ın şeriatıyla hükmetmeyen ve Allah’ın haram kıldığı şeylerin çoğunu haram kabul etmeyen, medeni hukuk ve evlenme kanunlarını değiştirmede Allah’ın dinine karşı pervasızca bir tavır takınan...dinin temel ifadelerini birbirinden ayırıp parçalayan, Kuran’ı ardına atan ve “siyasette din, dinde siyaset olamaz” diyen bir insanın asla ve kesinlikle Ulül Emr’den olması mümkün olmadığı gibi üstelik itaate de layık değildir (Mübarek, 1975: 31).

²⁹¹ Modernite geleneği tasfiye ettiği için kendisinin atıf yapacağı bir meşruiyet zemininden yoksundur. Bu nedenle kendisinin bir meşruiyet sorunu olduğu söylenebilir. Buna göre “..dini veya geleneksel ümmetin yerini “vatan/ ülke”, cemaatin veya ümmetin yerini “ulus” ve müminin yerini rasyonel bir “vatandaş” almıştır. Bu anlamda din ve geleneğin kişisel bir tatmin sağlamanın ötesinde toplumsal dayanışma için gerekli motivasyonu sağladığını söylemenin giderek zorlaştığı söylenebilir (Aktay, 2011: 45).

²⁹² 1980’lerdeki Kuran’daki cahiliye anlatımlarından hareketle kurgulanan bu siyasi ağırlıklı dilin günümüzde terkedildiği Hüseyinoğlu tarafından da dile getirilmektedir. “Tevhit, şirk, cahiliye hicret, tağut, cihad, dâvet, biat, şûra gibi Kuran’ın sosyal ve siyasal dilinin (tevhit dili) temel kavramları bugün yaşadığımız coğrafyada sesleri gür çıkan çevrelerce unutulmaya terk edilmiş bulunmaktadır. Hatta söz konusu çevrelerin unutmanın ötesinde tevhit dilini unutturma çabası içerisine de girdiği gözlemlenmektedir” (Hüseyinoğlu, 2013: 23).

şeklindeki tartışmalara kavramsal bir zemin hazırlamıştır. Buna atfen Bülbul, “cahili yönetimlerle” mücadele ederek Allah’ın rızasına uygun bir yönetime ulaşılacağını belirtir. Nitekim bir görüşün kalıcı olabilmesi için otorite olmasının gerekliliğine değinen Bülbul, (iyiliği emreden kötülükten alıkoyan bir topluluk halinde) Allah’ın insanlar üzerindeki otoritesinin de İslam’ın hayata tamamen hakim olması suretiyle gerçekleşeceğini belirtir. Fakat bu hakimiyet anlayışının geleneksel İslam’daki halifelik idealinden farklı olduğu da unutulmamalıdır²⁹³.

Bülbul’ün İslam dışındaki beşeri yönetimlere yönelik eleştirisinin ontolojik olduğu görülmektedir. Öte taraftan kendisi İslamcılarının neoliberal dönemde demokrasi gibi beşeri ideolojilere dayanan yönetimlerin meşruiyetini ontolojik açıdan sorunsallaştırmayı²⁹⁴ terk etmelerini “din değiştirme” olarak ağır bir eleştiriye tabi tutmuştur.

Hüseyin Bülbul’ün teolojisine göre sadece “la ilahe illallah” lafzı bile doğrudan Allah’ın otoritesini dolayısıyla devlet ve hükmetmeyi tazammun etmeye yetmektedir. Buradaki “ilah” ifadesinde de “yaratıcı” yerine “yönetici” vasfı ağır basan bir anlamın ön plana çıktığı söylenebilir. Genel olarak Allah’ın bir olduğunu ifade eden tevhide dair bu kavramsallaştırmanın siyaseti, otoriteyi, gücü ifade edecek şekilde yeniden kurgulandığına tanık olunmaktadır.

Dolayısıyla Kuran’ın hiçbir ayeti olmasa, tek bir “la ilahe illallah” lafzı otomatikman devleti, otoriteyi, organizeyi, güç olmayı gerektirir. Çünkü ilah, hüküm koyan demektir. İlahi hüküm koyan beni yaratan değil, insanları yöneten, yönlendiren demektir. Dolayısıyla Allah’ın o sıfatı bile devlet olmayı, otorite olmayı gerekli kılan bir özelliğe sahiptir ve bunu asla kulak ardı edemezsiniz.

Görüldüğü gibi siyasal kutuplaşmanın yoğun şekilde yaşandığı 1980’lerin toplumsal gerçekliği içinde dini kavramların siyasi bir içerikle buluşturulduğuna tanık olunmaktadır. Öte taraftan İslam devleti retoriğine dönülecek olursa bu retorik modern devletin anayasaya dayanan hukuki çerçevesiyle benzerlik göstermektedir. Buna göre nasıl ki modern devlet bir anayasaya dayanıyorsa İslam devleti’nin de teşri olarak

²⁹³ II. Abdülhamit’in Osmanlı’yı Batı karşısında uğradığı sömürüden kurtarmak ve Müslümanların birlikteliğini yeniden sağlamak için önerdiği İslamcılık, başlangıçta halifelik kurumunu destekleyen bir çerçeveye sahipti. Bu anlamda Osmanlı’nın sahip olduğu monarşi yönetimi ile ilişkisi içinde düşünüldüğünde halifeliğin modernitenin öne çıkardığı demokrasi ile çeliştiği söylenebilir. İlerleyen zamanlarda ise hilafetin tarihsel süreç içerisindeki en parlak dönemi olan “Hulefa-i Raşidin” dönemine ait kesiti seçilip İslam’da demokrasinin yaşandığı devre örnek gösterildiği söylenebilir. “Hz. Peygamberden sonra yeni İslam devletinin başına geçen Hulefa-i Raşidin demokratik bir rejimin temelini attı.” (Mevdudi, 1983: 203).

²⁹⁴ Seküler ideolojilerin dini hayattan uzlaştırılma çabası eleştirilmektedir. “İslam, Allah’ın hükümlerine teslim anlamında iken demokrasiler bilakis dinin (Allah’ın tabii İslam için) emirlerini hayattan uzak tutmakta titizlenmektedir. Marksizm için din yok, var olan da afyon ise demokrasiler için de din var veya yok olsun, kişi ve toplumun hayatına biçim veren şey olmasın.” İslam demokrasi olmadığı gibi demokrasi de İslam değildir.” (Özkan, 2016: 45).

Kuran'a dayanması gerektiği ileri sürülmektedir. Böylece Kuran, ahkâmın uygulanmasıyla hukuki bir metne dönüşecektir. İslam devleti retoriği selevi, teokratik tonlar çağrıştırması nedeniyle bazı katılımcıların ciddi eleştirilerine muhatap olmaktadır. Bunlardan biri insan merkezli bir devleti öngören Elik'e aittir. Elik, yönetimi doğrudan insan ya da Tanrı'nın hakimiyetine dayandırmanın hatalı olacağını nitekim ne teokrasinin salt olarak Tanrı'nın yönetimine dayandığını söylemenin ne de demokrasinin dinden tam anlamıyla uzak olduğunu söylemenin mümkün olduğunu ifade eder.

Bunlar günümüzde İslam devleti retoriğinden büyük ölçüde uzaklaşıldığının bir işaretidir. Geçmişte İslami devlet söylemlerini hararetli bir şekilde dillendirildiği zamanlarına dikkat çeken Kenan Alpay, bu retoriğin bundan böyle geçmişteki somut kavramsallaştırması itibarıyla değil fakat içeriği toplumsal şartlara göre değişen bir "ideal" olarak ele alınacağından söz eder. Katılımcıları yönetim konusunda İslam'ın referans sistemine göre düzenleme talebinden vazgeçirmeyen temel motivasyon, İslam'ın hayatın bütününe dönüştürmeye yönelik iddialara sahip olmasından ileri gelmektedir. Fakat bu konuda İslam'ın ilk planda önceliğinin yönetim olmadığına dikkat çekilmektedir. Buna göre İslam'ın tek tek bireylerden başlayarak topluma yönelik inşaya öncelikli olarak önem verdiği ileri sürülmektedir. Kendisi bu çerçeveye uygun şekilde İslam'ın aktüel olarak siyaset değil, toplumda tevhide egemen kılmayı hedefleyen bir mücadele önerdiğini belirtmektedir. Alpay, Peygamber'in döneminden örnek vermektedir:

Yani adı krallık mı olur yani, emirlik mi olur, sultanlık mı olur Cumhuriyet mi olur, demokratik bir düzen mi olur, tartışmaya açık bir konu bence. Ama netice itibarıyla İslam'ın siyasal anlamda bir iktidar mücadelesi verdiği muhakkak. Yani "la ilahe illallah" deyin, İran'ın ve Bizans'ın sarayları, toprakları sizin olacak; bu bir hâkimiyet mücadelesidir. Yani Mekke'den Medine'ye hicret hâkimiyet mücadelesidir. Medine' den Mekke'ye geliş bir hâkimiyet mücadelesidir; oradan diğer yerlere elçiler gönderilmesi bir hâkimiyet mücadelesidir. O sebeple Hz. Peygamber (as)ın ortaya koymuş olduğu da bir hâkimiyet mücadelesidir. Ama bu hâkimiyet mücadelesi toplumu oluşturma gayreti olarak da görülebilir. Ama orda daha çok Allah Resulü (as) in yeryüzünde fitneyi, fesadı, haramı insanları harama sürükleyen birtakım ilişkileri, odakları yalıtma, izole etme çabasına baktığımızda yani Hristiyanlara Yahudilere dönük hatta şeytana tapan insanlara bile herhangi bir şekilde saldırı söz konusu olmadığını görürüz. İslam'ın bu noktada ortaya koymuş olduğu şey, özgürlükçü hukuka dayalı temel hak ve özgürlükleri teminat altına alan yaklaşımlardır.

Geçmişteki İslam devleti ideali birgün gerçekleşmek üzere geleceğe bırakılırken bunun yerine günümüzde İslamcılar arasında toplumsal gelişim ve "ıslah" ı öne çıkaran bir anlayışın yaygınlık kazanmaya başladığı söylenebilir. Artık kendisinden çekinilen bir gösterge halini almış olan bu retorik, bir yandan modern durumun Müslümanlarda

yarattığı etkiyi ve bundan kurtuluş çabalarını gösterirken bir yandan da onunla uyumlulaşma çabalarını paradoksal olarak göstermektedir. Sadece İslamcı Kurancıların retoriksel düzeyde sahiplenmeyi sürdürdüğü bu söylemin günümüzde uygulanabilirliği konusunda kendilerinin de bir takım endişeleri olduğu söylenebilir. Fakat bu retoriğin çağrıştırdığı siyasî jargonun kendilerine yakın geçmişte yaşanan kırılmaları hatırlatıyor olması nedeniyle sessizliği tercih etmektedir. Bu aynı zamanda maziye ilişkin bu bagajlardan çok önce kurtulduklarını göstermektedir.

3.7.3.2.2. Laikliğin Değişen Çehresi: “Dışlayıcı” Laiklik Algısından “Özgürleştirici”

Laiklik Algısına Evrimi

Gelenekte Tanrı'nın siyaset başta olmak üzere her alana ilişkin müdahalesini ifade eden Tanrı merkezli paradigmasından “dinden kopuş, dine karşıtlık”la özdeşleştirilen seküler düzene evrilme, Batı dışı toplumlarda ciddi bir krize neden olmuştur. Özellikle geleneksel eğilime sahip kişiler geleneklerine ilişkin bir protesto ifadesi olarak gördükleri laiklik kavramını verili evrenlerine yönelik bir saldırı olarak değerlendirmişlerdir. Bu karşıtlık orijinini, kendisini bariz şekilde otoriteye (kilise) başkaldırı/özgürleşme olarak gösteren Fransa'dan almaktadır. Bu anlamda Fransız laikliğinin, katılığı ve dinsel göstergelere aşırı reaksiyon ile karakterize olduğu söylenebilir. Fakat bu ideolojiler ortaya çıktıkları yerin temel karakteristiklerini taşımakla beraber o orijinle sınırlı kalmamakta, modernleşme süreçleriyle diğer toplumlara da teşmil edilmektedir. Türkiye de Osmanlı'dan itibaren bu süreçlere duyarsız kalmamış, yeni devlet rejiminde Fransız tipi laikliği esas almıştır. Bu nedenle Türkiye laikliği bu arka plandan dolayı sertlik ve dine yönelik protest bir tutum içermektedir.

Katılımcıların laikliğin din karşıtlığı şeklinde uygulanmasına ilişkin ciddi itirazları vardır. Bu nedenle neoliberal dönemde laikliğin inanç özgürlüğü şeklindeki vurgusuna rağbet edildiği söylenebilir. Fakat laikliği Tanrı'nın otoritesine karşıtlık olarak algılamaya devam eden sınırlı da olsa belli bir katılımcıdan söz edilebilir. Laikliği ontolojik anlamda dine karşıtlık olarak algılayanların görüşlerine aşağıda yer verilmektedir.

İslamcılar Tanrı'nın otoritesi yerine insanın geçirildiği iddia ettikleri laikliği şirk koşulduğu gerekçesiyle eleştirmektedir. Böylece Tanrı'nın düzenlediği alanın seküler düzende sınırlandırılması söz konusudur. Bir başka deyişle Tanrı'nın otoritesinin elinden alınması ile (hak) yerine heva, nefis gibi acziyetle kayıtlı olan “insan”ın

konumlandırıldığı söylenebilir (hüküm koyan pozisyonuna yükselmesi). Bu açıdan Tanrı'ya bir başkaldırı ifadesi olarak algılanan laikliğe karşı çıkmaktadır.

Aktaş, bu tarihsel bagaj itibariyle laikliği Batı'nın yaşadığı bir deneyim olarak ele almaktadır. Bu anlamda laiklik Allah'ın yerine insanı geçirmek, Güler'in deyiimiyle “Tanrı’dan rol devşirmek” olarak değerlendirilmektedir. Böylelikle dinin yerine günümüz dünyasını temsilen heva²⁹⁵’nın geçirilmek istendiği söylenebilir. Nitekim Aktaş bunu şu şekilde ifade etmektedir:

Laiklik tek başına bir argüman değil. Onun dayandığı, onu doğuran, onu şekillendiren, anlamlandıran bir hayat anlayışı var. Siz laikliği, ondan bağımsız düşünemezsiniz. Yani o kültürden, o anlayıştan tek başına alıp inanç özgürlüğü şeklinde tanımlayamazsınız. Aslında laikliğin ya da ona benzer şeylerin dayandığı şey, şu: Allah'ın otoritesini kabul etmemek. Dolayısıyla bir Müslüman laik olamaz.

(...) Ama merkeze insani alan, insanın hevasını alan, belirleyici esas otorite olarak insanı gören bir anlayışı(n) tanımıyla laikliği benimsemek, iman etmiş bir insanın imanına bunu yedirmesi mümkün değil. O açıdan Müslüman laik olamaz. Müslüman laik değildir.

Görüldüğü gibi laikliğin dinin herhangi bir yorumu yerine doğrudan dinin doğasını hedef aldığına yönelik iddialar, laikliğin dinin meşruiyetini/ otantikliğini reddettiği algısını güçlendirmektedir.²⁹⁶

Laikliğe mesafeli olan kişiler ise dini referansın yerini aklın almasına gösterilen tepkinin sonucu olarak laikliğin bir “dinsizlik, din karşıtlığı” şeklinde gösterilmesine karşı çıkmaktadır. Buna göre kendileri laikliğin topluma resmi olarak “din karşıtlığı” değil de “inanç özgürlüğü” şeklinde sunulması halinde laikliğin İslam ile çatışan değil, aksine diğer inançlar gibi İslam'ın da varlığını teminat alan bir güvenceye dönüşeceği ileri sürülmektedir. İslam ile laiklik arasında kurulmaya çalışılan bu ilişkinin İslam'ın insanı seçimlerinde özgür bıraktığı konusundaki referanslarla da desteklenmesiyle laikliğe dine karşıt olmayan meşru bir çerçeve kazandırılmış olmaktadır.

Aktaş, laikliğin “inanç özgürlüğü” bağlamında ele alınması halinde kendisinin buna itirazının olmayacağını ifade etmektedir. Nitekim o, devletin kendisini belli bir inançla kayıtlamaksızın inançsızlar da dahil olmak üzere tüm inançları eşit şekilde

²⁹⁵ İslam öncesine ilişkin karşıtlıklardan (hak, batıl, vahiy, heva) hareketle laikliği Tanrı'nın hükmüne karşıtlığı ifade eden beşeri yönetim olarak meşrulaştırmasının geçmişte yaygın bir teamül olduğu söylenebilir (Mercan, 1993: 32-33). Bu isyankar “retorik”i dönemin özellikle sömürge altındaki coğrafyalarından çeviriler aracılığıyla Türkiye'ye aktarılan eserlerin dilinde yoğun şekilde görmek mümkündür. Kendi dönemlerinin karakteristiğini yansıtan bu eserler, o günkü toplumsal gerçekliğe ışık tutması açısından ayrı bir dikkati hak etmektedir. Fikir vermesi açısından birkaç eser için bkz. Sırma, 1989; Dursunoğlu, 1989; Varol, 1989; Beyanuni, 1991; Udeh, 1993; Şakra, 1989; Mübarek, 1975; Alagaş, 2013.

²⁹⁶ (Cox, 1965: 109, 119; Attas, 1984: 32). Attas'ın “din karşıtlığı”na karşılık “laisizm” kavramını kullanmayı tercih ettiğini de belirtelim (Attas, 1984: 42).

tanıdığı bir yapı öngörmektedir. Aktaş, laikliğin bu bağlamda ele alınması halinde kendisinin laik olarak tanımlanabileceğini ileri sürer. Buna göre kendisinin inanç özgürlüğü bağlamında laikliğe yaklaştığı; dinsizlik,²⁹⁷ din karşıtlığı bağlamında ise laiklikten uzaklaştığı söylenebilir.

Nitekim Batılılaşma süreçlerinden itibaren gerici-ilerici şeklindeki dikotomiler üzerinden yürütülen Cumhuriyet projesinin yoğun propagandasına maruz kalan Türkiye'nin muhafazakârlık süreciyle bunu nispeten aştığı, alternatif moderniteler²⁹⁸ aracılığıyla ise daha ılımlı bir laikliğe evrildiği görülmektedir. Türkiye'de laikliğin meşrulaştırılması için kullanılan “inanç özgürlüğü” argümanının bu kez, modernleşme süreçlerinde öteden beri ötelenmiş olan dindarları da kapsayan bir çerçeve ile sunulması laikliğin geniş kesimlerce benimsenmesinde etkili olmuştur. Bunun yanı sıra laikliğin, dindarlara bu anlamda bir özgürlük alanı vadederken öte taraftan dindarların kendi içindeki farklılıkların (din yorumlarının) birbirine hakimiyet kurarak inanç özgürlüğünü tehdit eder bir hal almasını engelleyen bir “subap” işlevi gördüğünden de bahsedilmelidir. Nitekim Aktaş buna değinmektedir:

Laiklik dini reddetme temelinde (anlaşıyor) - Kaldı ki şu anda piyasada tedavüldeki İslam diye tanımladıkları dini ben de kabul etmiyorum- kabul etmemek temelinde ama din olgusunu reddetmek anlamında değil. Dolayısıyla dinin sahibi olan Allah olgusunu tanımamak, aslında laiklik bu. Ama laiklik halkta; inanç özgürlüğü, din özgürlüğü gibi bir şeyle sunulduğu için aa filan deniliyor. Ben de -tamam eğer inanç özgürlüğü ise- benden daha laik kimseyi tanımıyorum, sonuna kadar. Ben şuna inanıyorum, kim kendi birliğini mutlak doğru sayarsa, o müşrik olur. Bakın ben; bırakın Hristiyan'ı, Yahudi'yi, ateisti, şunu bunu boşverin; Müslümanların kendi arasında herhangi bir inancı mutlak olarak doğru saymasını bile şirk olarak görüyorum, bunun ötesi yok.

Yukarıda laikliğin din ile kurduğu ilişkiye göre laikliğe ilişkin farklı meşrulaştırmalardan söz edilmiştir. Laikliğin kökeni itibarıyla din ile ontolojik açıdan ilişkisini sorunsallaştıran Fransız örneği karşısında dine evrensel değerler çerçevesinde yaklaşan Anglo-Sakson ülkelerindeki laiklik örneğinin, anlaşılma ve uygulanma biçimine aslında yukarıda dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Buna göre laikliğe inanç hürriyeti bağlamında konumlandırılacak Anglosakson laikliği, “dine karşıtlık” şeklinde yaklaşan Fransız laikliğine göre daha ılımlı, devletin dine müdahalesinden

²⁹⁷ Batı'da dinsel otoritelerden özgürleşmesinin ardından elde edilen laiklik İslam dünyasına teşmil edildiğinde Batılı anlamda bir dini/siyasi kuruma sahip olmadığı için İslam epistemisi bir meşruiyet kriziyle karşılaşmıştır. Epistemilerin iktidarının ortaya çıkardığı bu anlam krizi, Batı'da din ve devlet ilişkilerinin değişimi ile sınırlı etkisinden çok Müslümanlar tarafından “din karşıtlığı” şeklinde algılanmıştır. Dolayısıyla Türkiye'de laikliğin devletin politikalarına araçsal olarak hizmet ettiği ileri sürülebilir (Sarıbay, 2012: 175-176).

²⁹⁸ Batı'da dinin kurumsal varlığının tamamıyla ortadan kalkacağına ilişkin sekülerleşme tezlerinin İslam dünyasında alternatif modernite arayışına girilmesiyle boşa çıkması, yenilikçileri İslam'ın geleceği hakkında yeniden ümide sevk etmiştir (Voll, 2015: 79-82).

kısmen uzak bir sivil örgütlenme olanağı tanımaktadır. Öte yandan bu örnek manevi boyutla sınırlı kalsa da dinin devlet aracılığıyla kurumsal düzeyde temsiline imkan tanımakta ve dinin vicdan, bireysel dindarlık boyutunda yaşanmasına da katkıda bulunmaktadır. Böylece laikliğin dine karşıtlık olarak algılandığı Fransız tipi karşısında Anglosakson laikliği, dine mesafeli de olsa seküler çerçevede bir alan tanımaktadır.

3.7.3.2.3. Türkiye’de Din Devlet İlişkileri Bağlamında Laiklik

Katılımcıların laikliğe yönelik algılarını Türkiye’nin özgül laiklik tecrübesinden ve içinden geçtiği süreçlerden bağımsız olarak değerlendirmek mümkün değildir. Bu nedenle Türkiye’nin bu tecrübesine kısaca değinmenin laikliğe ilişkin algı ve tutumları anlamlandırabilmeyi kolaylaştıracağı düşünülmektedir.

Türkiye’de 17 Şubat 1926’da modern hukukun kabulünden 1928’e kadar geçen süreç içerisinde anayasada devletin dininin “İslam” olduğu ifadesi yer almaktaydı. 1937’de laikliğin kabul edilmeye kadar geçen sürede ise rejimin din ile ilgili tercihleri konusunda bir belirsizliğin varlığından söz edilebilir.

Alpay, bu sürece değinerek başlangıçta bir “İslam Cumhuriyeti” olarak kurulan Türkiye Cumhuriyeti’nin din maddesini 1928’de anayasadan kaldırarak dinle arasına kesin bir ayırım koyduğunu ifade etmiştir. Cumhuriyet’in kurucu önderlerinin aldığı bu karar, milli mücadelede beraber yol aldıkları İslamcıları rejimin dine yönelik tercihleri konusunda endişelendirmiştir. Alpay, yeni kurulan devletin dini nasıl konumlandığına ilişkin şunları söylemiştir.

Cumhuriyet meselesine gelince de Cumhuriyet İslam toplumunda tartışılan bir mesele değildir. Saltanat zaten sallanıyor gacıır gucur, çökmek üzere e ne olmuş her türlü sıkıntıyı içinde barındırıyor. Ama tabi Cumhuriyet kurulurken Türkiye Cumhuriyeti devletini de kastediyor da olsak bir noktada bir İslam Cumhuriyeti olarak kuruldu. Devletin dini İslam’dır diyor değil mi? Cuma vaktinde meclis açılıyor dualarla değil mi? Hacı Bayram veliler, kurbanlar, minarelerden okunan Yasinler, tebarekeler değil mi? İndirilen hatmi şerifler vs. Fakat 1924’ten sonra bir darbe oluyor yani. İslami duygu ve düşünceye inanan, onu savunan, onu temsil etme iddiasında olan insanların M. Akif başta olmak üzere tamamı tasfiye ediliyor. İslam Lozan anlaşmasının etkisiyle kamusal hayattan tamamen tecrit edilmek isteniyor.

Alpay, inkılaplara açılan yolun ardından Türkçe ibadet tartışmaları, milli mücadelede birlikte olunan isimlerin yönetimden uzaklaştırılması, camilerin kapatılması gibi tarihsel köklerle ilişkinin sürdürülmesini kesintiye uğratan bu süreçleri dini kamusal hayattan uzaklaştırarak seküler bir toplum yaratmaya dönük girişimler olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir. Öyle ki kendisi bu durumun “Türkün dini Kemalizm’dir”

demeye kadar vardırıldığını belirtir. Böylece rejimlerin “laiklik adı altında dine”²⁹⁹ yönelik bu olumsuz tutumları Türkiye’de laikliğin “din karşıtlığı” olarak algılanmasında büyük ölçüde etkili olmuştur. Diğer yandan Batı’da dinin ilkelik (arkaiklik) ile ilişkilendirilmesi gibi çok partili dönemlerle beraber dinin siyasete alet edildiğine ilişkin irtica söylemlerinin ağırlık kazandığı görülmektedir.

Türkiye’de ara dönem askeri darbelerin kamusal alanı şekillendirmeye dönük düzenlemeleri ile şeriat³⁰⁰ gibi İslam’a ait bazı kavramlara “irtica” adı altında olumsuz anlamlar yüklenerek rejimin tehlikede olduğu izlenimi yaratılmaya çalışılmıştır. Özellikle 28 Şubat sürecinde kamusal alanın dindarlar için bir baskı aracına dönüştürülmesi konusunda hegemonya bu kavramsal setten yararlanmıştır. Türkiye gibi kendi iç dinamiklerinden kaynaklanmadığı halde laiklik süreçlerine maruz kalan Türkiye’de laiklik adına devlet, toplumda laikliğe aykırı bir ortam³⁰¹ yaratarak laikliğe kitleler nezdinde meşru bir taban oluşturmaya çalışmıştır. Bu konuda ileri sürülen argümanlardan biri, tarihsel süreç içerisinde insanlığın bilimde elde ettiği üstünlüğün ardından ancak modern dönemde medeni insan haline geldiği iddiasıdır. Buna göre Batılı normlara uymayan toplumların ilkel (primitive) bir profil sergilediği ileri sürülmektedir. Nitekim Cumhuriyet tecrübesi boyunca irtica (gericilik)³⁰² adı altında ortaya konan bu anlatıların (Balbay, 2007: 151’den aktaran Çifci, 2018: 13) dindarların laikliğe olumsuz şekilde yaklaşmasına neden olduğu söylenebilir. Bu hassasiyetlerin farkında olan Öztürk din ile ilişkisini daha olumlu şekilde kuran laiklik örneklerine ihtiyaç olduğunu şu sözleriyle dile getirmiştir:

Türkiye’nin kendi şartları farklı hocam. Türkiye’de uygulanan laiklik daha çok Kemalist rejimin kurucu değerleri ile bağlantılı olarak Fransız tipi sert laiklik, yani dine karşı bilinçli olarak mesafe koymak, onu özel alana sıkıştırmak (üzerine

²⁹⁹ Fakat laikliğin katı politikalarının sadece “din”e değil, geleneksel İslam’ı dönüştürmeye yönelik bir misyon üstlendiği de unutulmamalıdır. Bununla ilişkili olarak bkz. Feyzoğlu vd., 1981. 1961 darbesinin ardından ordunun daha rasyonel ve modern dünyanın akılcılığına uygun bir din anlayışı öngörmesine ilişkin bkz. Subaşı, 2017: 108. Burada vatan sevgisinin kaynağı olarak gösterilen İslam dini ile kastedilenin “hurafelerden arındırılmış bir İslam” olduğu vurgusu yapılarak geleneksel İslam’a yönelik endişeler ima edilmiştir.

³⁰⁰ Şeriatın 1990’larda ilişkilendirildiği bu çerçevenin tersine demokrasinin onaylandığı bir kurgu içerisinde verildiği örneklere de rastlamak mümkündür. Demirel’in “Şeriat İran’ı Yaşamaktır” başlığında bu kavramın birbiri ile ilişkisiz pek çok politik anlamı da yüklenmesiyle kavramın istilahı ve semantik bağları ile tarihsel bağının meşrulaştırılmaya çalışıldığı söylenebilir (Gülecyüz, 2015: 334).

³⁰¹ Türkiye’nin kendi gerçekliğinden kaynaklanmayan Batılılaşma süreçleriyle ortaya çıkan din ve geleneğe ilişkin arileştirme söylemlerinin kendine özgü bir toplumsallık yarattığı ileri sürülebilir (Subaşı, 2004: 69).

³⁰² Bulaç, cumhuriyet elitlerinin geleneksel kodlara bağlı kişilerin eğitim vb. yollarla modern dünyada yer almalarına (taleplerini) son vermek için toplumsal gerçeklikte karşılığı olmayan kurgu bir tiplere yaratarak irtica kavramını araçsallaştırdığını belirtir (Bulaç, 1991: 106).

kurulu) (...) Buradakini³⁰³ örnek olarak bir laiklik üretmek mümkün değil. Türkiye tecrübesi laiklik konusunda kötü bir sınav verdi. Hatıralarda da kötü bir izlenim bıraktı. Daha makul, daha esnek, daha toleranslı bir laiklik modellemesi üretilebilir, hocam.

Türkiye’de kilise gibi resmi bir dini otorite olmadığı için devletin dinden ayrılması gibi bir süreç yaşanmamış, buna karşılık siyasetin dinden ayrılması şeklinde Türk laikliğine özgü bir süreç söz konusu olmuştur (Bulaç, 1995: 32-33). Bu ise Türkiye’de laiklik kavramını hukuki düzlemde tartışma olanağından çıkararak onu ideolojik düzlemde tartışmaya açmış, dolayısıyla laiklik dini kontrol etmeye yönelik uygulamaları meşrulaştıran bir araca dönüşmüştür.

Buna göre Hristiyanlığın kilise aracılığı ile kurduğu dünyevi otoritenin aksine İslam’ın din ve dünya arasında ayrımın olmadığı holistik bir dünya görüşünün olması nedeniyle İslam’da dini alanın siyasete müdahalesi ve dine toplumda ayrıcalıklı bir otorite tanınması gibi bir bürokratik yapılanma söz konusu olmamıştır. Batı’dan farklı olarak dinin devletin güdümünde olduğu Türkiye tecrübesinde Cumhuriyet laikliğe uygun bir zemin yaratabilmek için jakoben uygulamalara başvurmuş, din ayar verilen bir ötekiye dönüştürülmüştür. Öztürk, Türkiye’de laikliğin direnç göstermeden toplumda kabulüne uygun bir meşruiyet zemini yaratabilmek gayesiyle katı laiklik uygulamalarla dinin yaşanmasına ciddi sınırlandırmalar getirildiğini ifade ederek Müslümanların laikliğe olumsuz tutumlar geliştirmesinde bu durumların etkili olduğuna dikkat çeker. Fakat bu süreçlerin sonunda öteki olarak kodlanan dindarın Cumhuriyet’in istediği modern dönüşümü gerçekleştirmediği gibi kendisine çizilen sınırlara rağmen dindar kalmayı başarabilmiş olduğu da dikkat çekmektedir. Nitekim Öztürk de geçmişte dinin uhdesindeki siyaset gibi pek çok alanla ilişkisinin kesilmesiyle dinin kendine tanınan aktüel alanda sadece namaz kılma gibi faaliyetlerle sınırlandırılmasına rağmen Müslümanların dinleriyle olan ilişkilerini sürdürmeye devam etmektedir.

Namlı ise da laiklik kavramının kirlendiğine dikkat çekmektedir. Fakat laiklik adı altında izlenen politikalar neticesinde bu kavramlar çıktığı kaynaktan farklılaşmıştır. Bu nedenle Batı’daki değişimi anlatmak için kullanışlı “reform” yerine içerden farklı kavramlar tercih edilebilir. Batı’ya ait bu kavramsallaştırmanın kendi anavatanından çıktıktan sonra kendi gerçekliğinden kaynaklanmayan sorunlarla ilişkilendirilerek kirlenmesi söz konusudur.

Cumhuriyet kelimesi bizim öz kelimemizdir yani meşrutiyyet “aydın”ı üretmiştir. Cumhur kelimesinden türemiştir, yerli kavramımızdır, anne sütü kadar temiz bir

³⁰³ Türkiye’deki başörtülü hanımların kamusal alanda görünürlüğünün artmasıyla laiklik açısından bir tehdit oluşturduğu şeklindeki istenmeyen deneyimleri hatırlatmaktadır.

kavramdır. Fakat devlet bunu kullanırken laiklik üzerinden kirletmiştir, din düşmanlığı olarak uygulamıştır. Demokrasiyi de, Cumhuriyet'i de, laikliği de. İnsanlara kendi istekleri dayatılmış buna da laiklik, demokrasi denmiştir. Bu kavramları Batı kullanıyor mesela özgürlük anlamında. Müslümanlar hep Batıya kaçıyor. Niye? Batı bu kavramları temiz kullanıyor. E biz kirleterek kullanıyoruz. Aradaki fark budur.

Anayasada hükümlerin “kısmen dine dayandırabileceği” ilkesine rağmen din konusu Türkiye’de politize edilen bir konu olmaya devam etmektedir. Namı bu durumu yasaların toplumun ahlak ve değerlerine uygun olması gerektiğine ilişkin hukukun genel ilkesine³⁰⁴ aykırılık teşkil ettiği gerekçesiyle eleştirmektedir. Fakat laikliğin dine “inanç, vicdan özgürlüğü kapsamı³⁰⁵ dışında bir hareket alanı tanımaması nedeniyle modern hukukta yer alan bu ifadenin reel hayatta karşılığının olduğunu söyleyebilmek mümkün değildir. Namı’nın hukukun uygulanışı açısından olumsuz olarak nitelendirdiği bu gerçekliğin, dinin devletin seküler yapısına uyumlu hale getirilmesi şeklinde karşımıza çıktığını belirtir. Buna göre dine “İslami inanç, pratik ve ahlaki değerler” kapsamı içinde gündelik hayatın gerekliliklerini karşılamak üzere “ibadete liderlik etme ve İslam’ın öğretilmesi” ile sınırlı bir çerçeve tanınmıştır (Bardakoğlu, 2009: 25). İlerleyen dönemlerde dine farklı reflekslerden kaynaklanan birtakım müdahaleler söz konusu olmuştur.

Laikliği benimsetme adına devletin İslam ile laikliği³⁰⁶ birbiri ile uyumlulaştırmaya çalışan politikalar izlediğine de tanık olunmaktadır. Günümüzde katılımcıların çoğu tarafından zamansal açıdan ve özü itibarıyla birbirinden farklı olan bu kavramların birbiri ile ilişkilendirme (uzlaştırılma) girişimi anakronist bir tutum olarak değerlendirilmektedir. Bu nedenle katılımcılar çoğu İslam’ın diğer birikimlerden daha kapsamlı ve kuşatıcı olduğunu ifade etme gereği hissetmektedir. Bu anlamda kavramların menşei ve kendine has gerçekliği göz önünde bulundurulmadan doğrudan alındığını belirten Namı, laiklik yerine “özgürlük” kavramının kullanılmasını teklif etmektedir. Fakat kendisi de Batılı bir kavramsallaştırma olan özgürlüğün de yine Batılı bir tarihsel arka plana sahip olduğu unutulmamalıdır. Nitekim bununla ilişkili olarak Namı şunları ifade etmiştir:

³⁰⁴ Cumhuriyetle beraber geçmişte dinin hakimiyeti altında olan alanlardan dinin yavaş yavaş el çektilmesi suretiyle dinin sadece “bireysel vicdanda” yaşanmasına imkan tanındığı söylenebilir. Aynı zamanda herhangi bir inancın diğerini tahakkümü altına almasını engelleme adına yasalarda dine “inanç özgürlüğü” bağlamında yer verildiği söylenebilir (F. Demir, 2019: 2844-2845).

³⁰⁵ İnanç özgürlüğü kapsamında öne çıkan “tolerans” kavramının İslam’daki tarihsel karşılıklarına ilişkin bkz. Bardakoğlu, 2009: 47. Aynı şekilde dine tanımlanan bu alanda Diyanet’in fonksiyonuna ilişkin bkz. s. 90-91.

³⁰⁶ Otantisite açısından farklı kaynaklar olmasına rağmen İslam ve laikliğin uyumlulaştırma çabalarına tanık olunmaktadır (M. Öztürk, 2014a: 226).

Ben İslamın laikliğe ihtiyaç hissettirmeyecek şekilde çoğul bir sistem olduğunu düşünüyorum. Laikliği bize dayatanlar Batıdan özentiyile dayattılar. Batıdaki klasikliğin bizden çok da farklı olduğunu düşünüyorum. Ama şunu da söyleyeyim. Laiklik kelimesi kirlendi. Onun yerine özgürlük kelimesini kullanalım.

Laiklik konusundaki bu tür kavram açmazlarına dikkat çeken Namlı, Batı'nın yaşadığı bu tecrübenin Batı dışı toplumların toplumsal gerçekliği düşünülmeden doğrudan aktarılmasının neden olduğu kavram kargaşasının din politikalarına olumsuz şekilde yansındığını ileri sürmektedir.

Laiklik kelimesini şu an kullanmak bile istemiyorum. Midem bulanıyor. Çok kirlili bir kavram. Mesela anayasada şöyle bir kavram var. Diyorlar ki kısmen de olsa dine dayandırma. Niye? Dindeki doğrulara niye dayanmasın? Bu tepkisel ifadeler, paraşütle gelmiş asker cümlesidir bu. Bunu hukukçular da kabul etmiyor zaten. Bir hukuk toplumunun inanç ve ahlaki normlarına dayanmak zorundadır hukuk felsefecilerine göre, hukuk sosyologlarına göre de bu böyledir. Batı'da da böyledir. Bu "dayandırılmaz" cümlesi ideolojik bir cümledir, hukuk cümlesi değildir. Hukukta böyle bir cümlelerin olması utanç vericidir. Anlatabiliyor muyum? Ha böyle bir ahlakın olduğu bir ülkede laiklik olabilir diyemiyorum. Niye diyemiyorum? Önce adam olsunlar, sonra hukukçu olsunlar. Hukukçu hukukçu gibi anayasa yazsın, askerin paraşütle getirip konurduğu maddeye ben evet demem. Ben babamın yanlışlarına evet demiyorum ya. Başkalarının şimdiye kadar bu ümmete, bu millete dayattığı şeylere niye evet diyeyim ki. Diyemem ama şunu da diyemiyorum: Laiksen kâfirsın, değilsen Müslümansın, bunu da demiyorum kimseye. Niye? 90 yıldır uygulanmış bir şey var mı bu ülkede? Yani sen bunları yok sayarak bu insanları nasıl yargılayacaksın ki şu an? Ben de yargılamam zaten.

Dine ilişkin politikaların politize ettiği laikliğin günümüzde bir "emniyet subabı" şeklinde algılandığından da bahsetmek gerekir. Buna göre laiklik farklı dini referansa sahip kişilerin de üzerinde tereddütsüzce uzlaşabileceği değerlere³⁰⁷ (vicdan) referans yapmaktadır. Buna katıldığını ifade eden Güler, Kuran'da hükmün "gerekçeli" olarak ifade edildiği gibi günümüzde ortaya konacak olan ahlaki bir ilkenin de seküler bir çerçevede ortaya konulması gerektiğini belirtmiştir. Bu anlamda kendisi ayet ya da hadisi doğrudan delil göstermeyi "dogmatik" olarak nitelendirmiştir.

Dayanağın, vicdanın orası olsun yani, senin seçimin olsun da-bana göre argümanını açık getir yani. Gerekçeli yaz kardeşim gerekçe. Yaz Allah, gerekçeli konuşmuyor muydu? Allah konuşuyor Kuran-ı Kerim'de. Peki, dogmatik mi konuşuyor: "ben böyle istiyorum, ben sizin Allah'ınızım, ben ne dersem o olur" diye mi konuştu. Yoksa "li, key, izen, hatta lealle" şeklinde gerekçe edatı ile mi aktarıyor? Önerilerini gerekçe ile mi getirdi? Gerekçeli getirdiyse o zaman bana Tanrı gibi siyaset yapıyorsan Tanrı gibi konuş bana, anladın mı? Gerekçeli konuş. Sen gerekçeyi kaldırıyorsun ortadan, abi Allah böyle dedi, hadis böyle dedi. O zaman dogmatiksin sen. Dogmatik olduğun zaman ben senin Allah'ın senin dediğin gibi dediğine nasıl itiraz edeceğim. Sen itirazı kaldırıyorsun ortadan, öyle değil mi? Tanrı'nın otoritesini sana intikal ettirerek ortadan kaldırıyorsun, Tanrı böyle dedi. Tanrı senin ağzınla konuşuyor yani. Ya bu senin vehminse? Hariciler öyle yapmadı mı? Hz. Ali'yi öldürdüler, değil mi? Niye öldürdüler kafir olduğu

³⁰⁷ Evrensel bu değerler için bkz: Toker, 2009: 28.

için. Hz. Ali kafir miydi? (gülüyor). Yo ama haricilere göre kâfirdi. Nasıl çıkacağız bunun altından. Bugün de öyle. DAEŞ öldürüyor işte insanları, Allah da böyle dedi diye, nasıl (çıkacaksın işin içinden?) çıkamazsın buradan. Buradan çıkışın tek yolu, benim “Rahmani laikliğim”. Tanrı gibi davranacağız abi; makul, mantıklı, gerekçeli konuşacağız o kadar.

Laikliğin kökeni ve seküler düzende aldığı konum itibarıyla din ile ilişkisi böyle olmakla birlikte laikliğin sunumu ve hedeflediği düzen, evrensel değerlerin hakimiyetinde geçmişteki dinsel itibar göstergelerinden boşanmış eşit bireyler oluşturmaktır. Bu nedenle laikliğin Batı dışı ülkelere teşmili ve onlar tarafından benimsetilmesinde de bu meşrulaştırmalardan yararlanılmış olduğu söylenebilir.

Laikliğin devletin tüm “inanç mensuplarına eşit mesafede olma”sı şeklinde ifadesini bulan bu meşrulaştırma, Türkiye’nin özgül laikliğinde kendine has bir yere sahiptir. Nitekim laikliğin bu şekilde sunulması da belli kesimler tarafından daha az bir dirençle kabul edilmesi hususunda oldukça etkili olmuştur. Özellikle modern eğitimden geçmiş kişilerin bu kavramları daha kolay içselleştirildiği görülmektedir. Fakat yukarıda bahsedilen katı laik tutumlar nedeniyle İslamcı ve geleneksel çevrenin bu kavramlara ilişkin hala çekinceleri olduğu söylenebilir. Bunlara rağmen günümüzde muhafazakar atmosferin toplumdaki ötekileştirilenlere yönelik kapsayıcı söylemi sayesinde laikliği modernitenin idealize ettiği şekilde din, dil, ırk ayrımından uzak anlamlandırma mümkün olabilmektedir.

Nitekim Mustafa Öztürk, bu yönüyle laikliği Müslümanların kendi içindeki tefrika hatta tekfire varabilen ayrıştırmaları önleyebilecek bir güvence olarak değerlendirmektedir. Ayrıca o, laikliğin bir kimlik beyanı, inanç konusu olamayacağı, ancak devletin benimseyebileceği bir ilke olduğunu ifade etmiştir. Bu anlamda kendisi laikliğin inanç özgürlüğü açısından insanlık için elzem olduğunu, özelde farklı dini yorumlarının baskısına karşı dindarları koruyan bir teminat olduğunu belirtir.

Güler ise yukarıda gerekçeli olarak ifade ettiği bu seküler form sayesinde siyasi erkin ortaya koyduğu maslahatların da “din” gibi bağlayıcı olduğunu belirtir. Bu durum seküler dünyada karşılıksız kalan, dogma ve nas düzeyinde kalan din dilinin değişimine ihtiyaç olduğunu göstermektedir. Bu nedenle din dilini seküler dile tercüme etmenin gerekliliği ileri sürülmektedir.

Böylece Güler, seküler bir içerikle sunulan dinin insanların düşüncelerini kendisinin ifade etmesinin Allah’a olumsuz atıflar isnat edilmesinin önüne geçeceğini belirtir. “bana Tanrı adına gelme. Bana ayet okuma, bana hadis okuma, bana makul mantıklı yoldan ne anladıysan onu getir, kendi cümlele söyle..” diyen Güler, yasayı

Tanrı adına değil kişinin kendi cümleleriyle ifade etmesiyle yaptıklarının sorumluluklarını üstlenmiş olacağını belirtir.

Bununla birlikte Güler, kendi kavramsallaştırması olan “Rahmani laiklik” önerisinden³⁰⁸söz etmektedir. Buna göre Allah’ın (Rahman) kullarına eşit davrandığı gibi devlet de tüm vatandaşlarına aynı şekilde eşit davranmalıdır. Böylece kendisinin laikliğin “inanç özgürlüğü” olarak sunumuna yaklaştığı görülmektedir. Buradan hareketle kendisi laikliğin “din ve vicdan hürriyeti” şeklinde tanıtılmasıyla toplumsal gerçeklikte nasıl bir karşılık bulması gerektiğine ilişkin şunlardan bahsetmektedir.

Laikliğe ilişkin “Rahmani laiklik” diye bir kavramım var benim. Rahmani laiklik dediğimiz zaman şu yani: Rahman sıfatıyla Tanrı, kullarına nasıl eşit davranıyorsa, devlet de kendi tebaasına o tarzda adil ve eşit davranmak zorundadır. Yani laiklikten anladığım bu benim. Devlet otoritesi ii ülkede bulunan her dinden insana adil, Rahman gibi davranır yani Allah gibi davranır. Allah mümin, kafir ayrımı yapıyor mu? Onların hayatını sürdürmesine mani olmuyor yapmıyor değil mi? Onlara eşit davranıyor.

Dinin kişinin özel alanına has, ibadet ve maneviyat ile sınırlı olması gerektiğini belirten Güler’in rahmani laikle kamusal dinselliği³⁰⁹ meşrulaştırdığı anlaşılmaktadır.

Laikliğin literal anlamından boşalarak tarihsel süreçte kazandığı anlamlar konusundaki kafa karışıklığına değinen M. Yaşar Soyalan, laiklik yerine seküler kavramını önermektedir.

Türkiye’de kara Avrupası, Fransa farklı. (...) Dikkat ettiysen ben laiklik yerine seküler kavramını kullanmaya başladım. En azından Türkiye’de kirli, uygulaması problemlili Fransa’da da kirli.

(...) Batıda hiçbir zaman din vicdana ibadete (indirgenmemiş), bizde faşist bir yapı var. Birileri kalkıyor adına laik desin ya da demesin. Kendi hayatlarını kendi felsefelerini tüm topluma dayatmaktadır. :Bunun adı faşizmdir, zulümdür ancak. Bir kabile, İslami cemaat anlayışını tüm insanlara dayatıyorsa faşizmdir. Kemalistler faşistlik adına bir şeyleri zorla dayatıyorsa O da yanlıtır, ama insanlarla konuşur, tartışır, sözleşirsin, biatleşirsin, akit yaparsın, o akdin gereğini yaparsın. Bu sekülerlikse- kendi kavramlarıyla izah edebilirsin ama maalesef ödünç kavramlar kullanıyoruz, kendi kavramlarımız yok- iktidar olgusunu bu bağlamda görüyorum. Adalet ve istişare olmazsa olmaz. Bunu sağlayan her şey bana göre meşrudur; adına ister meşrutiyet de istersen ne dersen de.

Tablo 10. Katılımcıların Laikliğe İlişkin Tutumları

Laikliğe karşıt	Laiklikle uyumlu
İslamcı Kurancılar	Modern Kurancılar*/ Modernistler

* Genel itibarıyla İslamcı gelenekten gelenlerin laikliğe özsel açıdan mesafeli bir yaklaşımı söz konusudur (Aktaş, Alpay, Türkmen vs.)

³⁰⁸ Roy (2007: 42-45)’a göre, İslam’da laiklik iki şekilde algılanmaktadır. Bkz. Aktaran: Toker, 2009: 8-9.

³⁰⁹ Mert (1997: 109), laikliğin din ve dünya arasında yarattığı ikiliğin öncelikle siyaset ardından kamusal alanın dini göstergelerden arındırılması şeklinde uygulandığına dikkat çekmiştir. Günümüzde laikliğin daha çok toplumda kamusal alanın dinden arındırılması şeklinde karşılık bulduğu söylenebilir.

İslamcı Kurancıların beşeri kaynaklı uygulamalara ilişkin karşıt tutumları laiklik için de söz konusudur. Katılımcılar, siyasi iradenin laikliğe meşru bir zemin yaratmak için dini hurafeler ile ilişkili ve özgürlüğü kısıtlayıcı bir tasvir içinde sunumunun laikliğin din karşıtlığı şeklinde algılanmasında etkili olduğunu ileri sürmektedir. Nitekim devletin de bunu gerçekleştirmeye yönelik doğrulayan katı, otokratik uygulamaları, laiklik anlayışının olumsuz şekilde algılanmasında etkili olmuştur. İslamcı katalogla ilişki kuran katılımcıların bazılarında laiklikle epistemik açıdan ilişki kurma ve yaşamı bu referans sistemine göre düzenleme konusundaki yaklaşımlarında birtakım değişimler gözlemlenmiştir. Laiklik inanç hürriyeti açısından ele alındığında laiklik katılımcılar tarafından herhangi bir din yorumunun tekelleşmesi riskine karşı bir subap olarak görülmektedir. Özellikle Modernistler tarafından geleneksel döneme özgü analog bir göstergeyi andıran din dili yerine günümüzün seküler diline tercüme edilmiş olan bir kavramsallaştırma laikliğin meşrulaştırılması adına daha kullanışlıdır.

Buraya kadar değişimin yönetimle ilişkisi ele alınmıştır. Değişimin katılımcılar üzerinde ekonomik anlamda etkilerinden söz edilebilir. 19. yy'da üretim ilişkilerinin değişimi ile ihtiyaç fazlası üretimin sonucu olarak kapitalizm ortaya çıkmıştır.

Kapitalizm belli kalıpları tüketmeye davet eden rekabete dayalı bir sistemdir. Bu seri üretimin dünyanın diğer yerlerine herhangi bir kültürel engele takılmaksızın dağıtımı, yeni ilişki biçimlerini ortaya çıkarmıştır. Çıkar, rekabet, bireysel tercih ve hazlara hitap eden bu sistem, yeni yaşam tarzları doğrultusunda yeni tüketim alışkanlıkları ortaya koymuştur. Soyalan belirlenmiş bu dar kalıpları çerçevesinde davranma durumunda kalan bireylerin karşı karşıya kaldıkları tek tipleştirilmeyi eleştirmektedir. R. İhsan Eliaçık, kapitalizmi tüm insanlara yansıyan boyutu açısından “tüketim” olgusundan hareketle ele almaktan ziyade sosyalizmin sorunsallaştırdığı şekilde işçinin sömürüsü üzerinden ele almaktadır. Ayrıca o, birikimin sadece işverenin elinde toplanması nedeniyle sınıflar arasında ortaya çıkan eşitsizlik ve kutuplaşmanın derinleşmesine değinmektedir.

Kapitalizmin ekonomik ve sosyal açıdan dünya çapında neden olduğu bu eşitsizliklerin ciddi boyutlara ulaşması sosyalizm fenomenini ortaya çıkarmıştır. Sosyalizm de tarihsel materyalizm çerçevesinde insanlığın doğrusal bir çizgi takip ettiğini ileri süren modern bir olgudur. Bu teori, kapitalizmin sömürüsüne maruz kalan işçi sınıfından hareketle toplumdaki sınıf eşitsizliklerinin ortadan kalkacağı sınıfsız bir toplum önermektedir. 1990'larda Sovyet blokunun çöküşüyle beraber bu ideolojinin

yayılması tehdidine karşı ülkeler³¹⁰ teyakkuza geçerken 1990’lar sonrası bu tehlikenin ortadan kalkmasının ardından sosyalizmin yerini Batı’nın yeni bir ötekisi olarak İslam’a bırakmıştır.

Eliaçık sosyalizmin “emek ve sömürü” ile karakterize edilen kapitalizme karşı olarak ortaya çıkmasına rağmen köken itibariyle modern bir olguya karşılık geldiğini belirtmektedir. Bu nedenle modernizmin öne çıkan motor gücü olarak “bilim”in doğrusal bir çizgi izlemesine rağmen sosyalizm pratik hayatta uygulanmaktan uzak bir aygıta dönüşmüştür. Bunun yanı sıra sosyalizmde öne çıkan kavramlardan biri olan mülkiyet ise Eliaçık’ın görüşünde Kuran’a referansla Allah’ın egemenliğinde bir varlığı ifade etmektedir.

Sosyalizm bilim değildir. Bir ekonomik politik düzendir. Ben bilim derken şunu kastediyorum: yani biyolojinin kanunları. Kuran’da iktisadi kavramlar var. Mülkiyete belli bir bakış var; mülk Allah’ındır. Bu durum günümüz dünyasının adına sosyalizm denilen ekonomi politik yaklaşımına uygun düşüyor; daha çok orada duruyor.

Kendisi, Kuran’da yer alan “mağruf, sermaye, emek, ücret, meta” gibi iktisadi kavramlarla Das Capital’de yer alan kavramlar arasındaki benzerliğe dikkat çekmektedir. Böylece Eliaçık’ın sosyalizmdeki kavramsallaştırmaları Kuran’daki ekonomik kavramlarla ilişkilendirerek meşrulaştırdığı anlaşılmaktadır.

Şimdi iktisadi olarak baktığınız zaman Kuran’ın iktisadi kavramları var. Ben 100’e yakın iktisadi kavram çıkardım. Kuran’da ticaret dili baya hâkim. Hatta şehitlik olayı bile iktisadi bir kavramla açıklanıyor. Mesela “Allah (Tevbe³¹¹, 111) Allah yolunda olanların canlarını, mallarını cennet karşılığında satın almıştır” der. Bir şehitlik olayını bile iktisadi kavramlarla açıklıyor. İktisadi kavramlar, itikadi kavramlardan daha çok geçiyor. Bunlardan 5 tanesi: mağruf, sermaye, emek, ücret, meta. Bu 5 kavram- 100 kavramdan 5 tanesi bu- Bu 5 kavramı özellikle niye seçtim. Şunun için bunlar aynı zamanda Marks’ın “Das Capital”inin beş bölümüdür; beş tane temel kavramdır bunlar. Günümüzün iktisadi terimleriyle söyleyecek olursak Kuran’daki iktisadi yaklaşım biçimi günümüz dünyasının sosyalizm- adına sosyalizm denilen ekonomi-politik yaklaşımına daha çok uygundur, öyle görüyorum yani. Sosyalizmin amaçlarıyla, Kuran’ın iktisadi amaçları aynı. Bilim çıkarılamaz derken sosyalizm çıkması tezatlık oluşturmuyor. Yanlış söylem çıkarılmasın.

³¹⁰ Levis, Türkiye’nin NATO gibi ortaklıklara katılmasının kendisini Sovyet tehdidine karşı korumasında etkili olduğuna değinmiştir. Buna karşılık Türkiye’deki Sovyet hayranlığının daha çok “Batı karşıtı bir tavır” olarak geliştiğine de dikkat çekilmektedir (Levis, 2009: XIV-XV).

³¹¹ Eliaçık, Kuran’ın indiği Mekke’nin sosyo-ekonomik açıdan üstünlüğünün Kurani kavramlara da yansıdığını görüşlerini temellendirdiği “ticari dil” üzerinden ortaya koymaktadır (Yaşayan Kur’an, 738).

3.7.3.3. Günümüzün Yeni Dini Hareketlerine İlişkin Tutumları

3.7.3.3.1. Neoselefizm

“Avrupa’da bir daha gaz odaları kurulduğunda içine kimlerin atılacağı bellidir.”

Shabbir Ahtar, The Guardian, 27 Şubat 1989’dan Aktaran: Ahmed, 1995: 135

Modern durumla beraber geçmişte dinlerin etkisi altındaki dünyanın yerini büyük ölçüde ideolojilere bıraktığı görülürken bu durumun geleneksel yaklaşımların dönüşümüne de tanıklık edildiği söylenebilir. Bu nedenle geçmişin politik içeriğinden kurtulmaya çalışan katılımcılara modern zamanda İslam’a getirilen yorumlardan biri olan neoselefizm hakkında ne düşündükleri sorulmuştur. Modernizmin geleneklerine yönelik eleştirisi, Müslümanların dünyasında bir travma etkisi yaratarak kendilerini yeni kavramsallaştırmalar üretmeye sevk etmiştir. Örneğin tevhit, yorulan (!) kavramlardan biri olarak İslam’ın hukuki olarak uygulanacağı “devlet, otorite” ile ilişkili bir imgeye dönüşmüştür.

İslam’a dair yeni inşalar şeklinde karşımıza çıkan neoselefist dalgayı, ortaya çıktığı vasattan ayrı olarak değerlendirmek mümkün değildir. Sosyalizm, İslamcılığın aktivize edilerek bir dinamizm kazanmasında önemli bir kavramsal çerçeve sağlamıştır. Amerika’nın başını çektiği güç olan Batı bloğu tarafından tehdit olarak görülen Doğu’nun etkisi sonlandırılmaya çalışılmıştır. Böylece meşrulaştıracağı bir ötekiden yoksun kalan Batı, yeni bir öteki bulmakta gecikmemiştir: “İslam”. Batı, İslam konusundaki algılarını meşrulaştırabileceği bir yorum olarak ise İslam’ı bir bütün olarak temsil etmekten uzak olan neoselefizmden yararlanılmıştır. Algı yönetiminde önemli bir etkiye sahip olan medya İslam karşıtı bir algının oluşturulması konusunda seferber edilmiştir. İslam’a ilişkin belli göstergeler (peçe, çarşaf, bastırılmış kadın imgesi) ilgili ilgisiz görsellerle desteklenerek İslam şiddet ve terör ile ilişkilendirilmiştir. İslam’ın öne çıkan kavramlarından biri olarak “cihat”, diğer anlamlarından soyutlanarak “kategorik bir savaş” olarak öne kodlanmaktadır. Güler, Peygamber döneminde belli tarihsel şartların oluşması sonucu Müslümanlara izin verilen bu “savunma” yöntemine herhangi bir kayıt olmadan başvurulmasını, İslam’ın kayıtsız şartsız şiarı gibi gösterilmesini eleştirmektedir. Öte yandan Güler, İslam’ın hukuki olarak uygulanacağı cihadın Kuran-ı Kerim’de farklı anlamlara geldiğine de dikkat çekme gereği hissetmektedir.

“Cihat” kavramının da benzer şekilde anlam erozyonuna uğradığı söylenilebilir. Batıda bu kavramın İslamofobi ile ilişkilendirilmesi konusunda yalnız Batılıların

değil, Müslümanların kendilerinin de özeleştirilmesi gerekir. (..) Çünkü İslam dünyasında terör şiddet ile özdeşleştirildi. (Fakat) Sadece Müslümanların kendi yetersizlikleri değil, Batı'nın çok şeytanca tuzaklarıyla, teşvikleriyle, komploları ile -biliyorsun istihbarat örgütlerinin bir sürü manipülasyonu ile oldu bu işler- İslamofobinin yaratılması, medyanın katkıları ile. Bunlar ayrı bir mevzu ama yani cihadı şiddet olarak, kategorik savaş olarak algılama doğru değil. Kuran-ı Kerim'de cehd etme, gayret göstermek anlamında kullanılıyor.

Buna göre cihat'a verilen izin Medine döneminde Müslümanların maruz kaldığı baskılara cevap vermek için ortaya konulmuş geçici, arızı bir ruhsattır. Güler, cihadın "cehd" gibi sahip olduğu diğer anlam ağlarının da dolaşıma sokulması konusunda ulemaya önemli görevler düştüğünü belirtmektedir. Çünkü cihat sadece lafızda kalmamakta, Müslümanların kendi aralarındaki tartışmalarda başvurdukları bir şiddet dili olarak araçsallaşma riski taşımaktadır.

Tablo 11. Müslümanların Cihat Karşısında Değişen Tutumları

Radikal İslam Kılıç Ayetleri	İlmli İslam (Moderate) Savunmacı (Sadece savaş durumunda) ayetler	İlerlemeci İslam (Progressive İslam) Barış Ayetleri
Geleneksel bakış açısına göre cihat önceki metinlerde olmayıp aşağıda yer alan ayetlerle inançsızlara karşı sürdürülecek daimi mücadelede savaşa onay verildiği ileri sürülmüştür.	Savaşı tatsız bir ifade olarak ele almakla birlikte inanmayanlara karşı Müslümanların kendilerini savunmaları için savaşmalarına izin verilen ayetler olarak değerlendirilmektedir.	Bazı ayetler İslam'ın savaşa olan yaklaşımını ve savaşın "baskı ya da adaletsizliğe" karşı Müslümanların kendisini savunmasını ifade eden ve yalnızca aşırı durumlarda izin verilen bir ruhsat olarak anlaşılmaktadır.
16:125, 41:34, 88:21	22:39-40, 2:190, 8:61	

(Bennett, 2005: 235)

Güler şiddete başvurulmasının İslam'ın ilk muhatapları olan Arap toplumunun kendine has bir karakteri olduğunu ileri sürmektedir. Kendisi onların metne yansımalarının bu savaşçı karakterinin cihat adı altında İslam'a mal edilemeyeceğini ortaya koymaya çalışmaktadır.

Eski dünya olduğu için burası insanlığın yerleşik yeri yani. Tanrı peygamberleri buraya göndermiş yani. O da anlamlı çünkü yerleşik hayat var orda yani. Belirli bir seviyesi olan insanlara. Tabi Türklere, göçebe halklara nasıl peygamber göndersin ki yani, yazılı kültür yoksa dimi, yerleşik bir kurum yoksa şu yoksa bu yoksa. Araplar ii enteresan bir tercih yani. Çünkü bir taraftan yerleşikler; ii Mekke, Medine ticaretle uğraşıyorlar - ticari kapasiteleri var- Ama diğer taraftan çapul ve şiddet tabiatları var. ii yani stratejik bir tercih, yani Tanrı'nın onları tercihi. Bir yanıyla baktığınızda makuliyeti var yani. Sonra İbrahim'le akrabalar neticede yani.

Süleyman Köksoy, neoselefi grupların şiddet, terör ile olan ilişkisine değinerek bu grupların "cihat" adı altında yaptıkları şiddete gerekli meşruiyeti hadis kaynaklarından elde ettiklerini ifade etmektedir. Fakat bu örgütlerin bu referansı, ilgili

ayetleri cımbızlayarak doğrudan lafzına başvurmak suretiyle de elde etmektedir. Köksoy, bu örgütlerin meşruiyet aracı olarak Kuran ve hadislerle başvursalar da bu grupların Batılılar tarafından desteklenen örgütler olup amaçlarının dini araçsallaştırmak suretiyle dünyevi çıkar elde etmek olduğunu belirtmektedir. Öte yandan kendisi din adına insan öldürmenin dinde de yerinin olmadığını, Kuran’da “hiçbir canlıya dokunulamayacağına” ilişkin ayete dayanarak dile getirmektedir.

Onların Kuran diye bir derdi yok, boş ver. Onlar başka bir şey. Onun gibi farklı konularda yetişmiş özel gruplar, o her dönemde çıkar, hiç önemli değil. Onlar İslam’ı temsil etmez (..) Bir kere öldürmek dinin neresinde var. “Müşrikleri her gördüğünüz yerde öldürün” diye bir ayet var, cımbızla çek çıkar. Ben de sana derim ki müşriki vur, Allah böyle dedi. Literal baktığın zaman her şeyi yaparsın, o ayrı bir konu. Bir kere insan öldürmek dinin neresinde var, o kadar zor ki... Ben seni öldürüyorum kısasla ama diyetini veriyorum. Sen de beni affediyorsun ya da kısas yapıyorsun. “Bir insanı öldürmek bütün insanlığı öldürmek gibidir”; bir insanı diriltmek bütün insanlığı diriltmek gibidir”. O kadar güzel bir ilke ki, bunu kim gözden kaçırabilir? Adamı kafir oldu diye nasıl öldürürsün? Allah öldür mü diyor? Allah kendine inanmayanları besliyor, büyütüyor, inkar etme fırsatı veriyor? Sen vermiyorsun, sen kimsin ya? Onun Allah’ı inkar etme hakkı yok mu, yok mu? Var, Allah veriyor. Sen Rab misin haşa?

Bunun yanı sıra neoselefliliğin İslam’ın ilk üç asrına yaptıkları vurgu açısından selefi gelenekle ilişkisine de söz edilebilir. Soyalan, dönülmek istenen bu “eski iyi günler”den kastın geçmişin günümüze olduğu gibi taşınması değil, Kuran’ın indiği dönemin evrensel, çok kültürlü yapısının modellenerek bu dönüşümün gerçekleşeceği uyarısında bulunmaktadır.

Selefler o dönemi donduruyorlar. Din, Kuran-ı Kerim çok kültürlü bir coğrafyaya gelmiş. Eskiden biz böyle güçlüydük. Fazla namaz kılıyoruz. Abbasiler Peygamberimiz dönemini hesaba katarsak fuhşun her türlü var bin bir gece masalları yaşanmış, aklınıza gelen her türlü olay olmuş. Devlet egemen, kadın hayatın içerisinde cariyedir vs. yanlış okumalar 2.şey bu. İhsan Şenocak gibi adamlar dine kadınlar üzerinden okumalar yapıyor şucudur erkekler yapınca olmuyor sigara içince yani böyle bir muhafazakarlık.

Batı epistemisinin yerli elitler aracılığıyla İslam dünyasına uygulanması, referansını bugüne kadar İslam hukukundan alan verili düzenin meşruiyetini kaybederek bu durum Müslümanların kendi teolojilerini yeniden gözden geçirmelerine neden olmuştur. Kriz dönemlerinde başvuru bir yöntem olan “ilk kaynaklara dönüşle” İslam’ın yeniden yorumlanması ameliyesine başvurulması, verili olan düzen ile cahiliye arasında kurulan benzerliğin sonucu sömürge yönetimlerin meşruiyeti sorunsallaştırılmaktadır. İslam dünyasında yönetim ile aralarındaki çatışmayı ortaya koyacak şekilde selefi gelenekten ödünç alınan “cihat, şirk” gibi şiddet içerikli kavramlarla İslam yeniden formüle edilmektedir. Selefi zihnin bağlamından kopararak verili düzeni meşrulaştırma için kullandığı bu kavramlar, Batı’nın İslam’ı konumlandığı şekilde İslam şiddet ile ilişkili bir din olarak kurgulanmaktadır.

Katılımcılar “cihat, savaş” gibi kavramların ilgili olduğu ayetlerin olayların tarihsel şartlar ile kayıtlı olduğuna dikkat çekerek Kuran’ın ortaya koymak istediği bütünlük çerçevesinde bu kavramların yorumlanması gerektiği ileri sürülmektedir.

3.7.3.3.2. Neosufizm

Modern duruma belirgin şekilde modern araçlarla karşılık vermeye çalışan geleneksel din yorumlarının bir diğeri “neosufizm”dir. Neosufilik günümüze ilişkin birçok kavramı değerlendirmesine ve modern değerlere eleştiri getirmesine rağmen dinin aktarılması konusunda modern araçlardan yararlanmayı ihmal etmemektedir. Bu oluşum tasavvuf menşeli olması nedeniyle Kuran’daki bazı kavramlara lafzi ve ilk dönem muhataplarının anladıkları manadan farklı batını anlamlar vermektedir. Geleneksel öğeleri referans almakla beraber modernitenin araçlarından sonuna kadar yararlanan bu oluşumlar, dine aykırı uygulamaları tasavvufi bir terminoloji içinde rasyonelleştirmektedir. Nitekim Bülbül tasavvufta itikada aykırı pek çok unsurun “izafilik” adı altında meşrulaştırıldığını belirtmektedir.

“Gün batımı” diye bir romanı var Kemal Tahir’in herhalde orada onu anlatıyor. Osmanlı bu tarafa geldiğinde dervişler gelmişler ya Tekke de kurmuşlar vs. Hristiyan çocuğun birisi tekkeye geliyormuş. Babası şöyle diyor: “oğlum, kendine dikkat et, eşcinsellik ister Müslüman ister Hristiyan olsun bu tekkelerde çok karşılaşılan bir olaydır”. Mevlana’nın Mesnevisini okuduğumuz zaman -ben bilerek söyledim o kelimeyi- homoseksüelleri yaya bırakacak ifadeler var. Orada durur kitap biz içine bakmayız, onu okuduğunda içinde şeyhini karılarla gördüğünü iddia eden kişilerin Sen yanlış görüyorsun der. O zahirde böyle ama batında başka türlü.” Dediğine tanık olacaksın. İşin hep Batıniligine, olmayan bir şeyi varsayarak bakmaya çalışılıyor. Öyle görüyor diyor ki irfan, bilgi hepsini atacağım çöpe, şeyh ne diyorsa o doğru. Allah da çıktı devreden, şeyh ne diyorsa o. Bunun örnekleri var. Şimdi bakıyorsunuz. Mesnevi’de anlatıyor: Babam diyor Sultan Veled “babam diyor Camii Kebirin de büyük Cami’de Konya’ya işte irfanlar hikmetler saçıyordu. Beyazıt’ın bir müridinden bahsediyor. Beyazıt’ı Bestami’ye sormuşlar işte demişler ki “Ebubekir mi büyük, Beyazıt mı? Beyazıt büyük demiş; Ömer mi büyük, Beyazıt mı büyük? Beyazıt demiş. En son gelmiş Peygamber mi büyük, Beyazıt mı büyük? Beyazıt büyük; Allah mı büyük Beyazıt mı büyük demiş. Ben Beyazıt’tan başka büyük tanımam, her şey Beyazıt’ta demiş. İşte gerçek mürit budur diyor, dikkat edin. Ondan sonra bu Efendi oradan çıkıyor, Şems ile halvete giriyor. Halvet de kapalı kutu, neyse günahları sevapları Allah’a kalmış. Halvette kapalı kaldıktan sonra epey bir zaman Çok affedersiniz Şems denilen adam “gönlüm bir kadın” istiyor diyor. Gidiyor, Mevlana kendi hanımını getiriyor. Bunu niye getirdin, bu benim öz kızımdır diyor. Ondan sonra çok affedersiniz “Gönlüm bir oğlancık istiyor, diyor. O “cık” lafını anlıyorsun. Bir tane Sultan Veleddi kaldırıp getiriyor. Diyor ki bunu niye getirdin? Bu benim öz oğlumdur, diyor. Sonra diyor ki Mevlana git şarap getir de eğlencemiz tam olsun. O da gidiyor çarşısından bir şişe şarap getiriyor, arkasından gelen cümle: “Mevlana’nın meşrebi” geniştir derlerdi de bilmezdim, inanmazdım ama zannettiğimden daha genişmiş. Bunu niye anlatıyor, biliyor musun? Bak şeyh senden hanımını isterse getireceksin. Hiç aklına kötülük getirmeyeceksin. Şeyhe böyle teslim olacaksın bak irfan denen şey böyle olmanı gerektirir.

Türkiye’de 1960’lara kadar etkili olmuş Nurculuk hareketini gelenek ve özellikle tasavvufu da içine alan eklektik yapısı itibariyle bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Özellikle kurucusu Said Nursi’nin Eski Said olarak adlandırdığı dönemde yenilikçi izlerin ağırlığı daha baskınken Yeni Said döneminde tasavvuf daha etkindir. Tasavvuf, Nursi’nin hedeflediği cemaatsel birliktelik için gerekli kavramsal seti kendisine sağlamaktadır. Örneğin Bülbul, Nursi’nin müellifi olduğu Risale-i Nur eserlerinin kendisine “yazdırıldığı” ifadesi kaynağın ilahi olduğuna atıfta bulunarak bu kutsallık üzerinden kendisine itibar devşirdiğini iddia etmektedir.

Ramazan Koyuncu da Risale-i Nur’un “Celcelutiye Risalesi” adlı bölümünde anlatılan Cebrail’in Hz. Ali’nin kucağına verildiği hadisesinin akıl dışılığına dikkat çekmekte ve bunları antropomorfist bir anlatı olarak itikadi açıdan taşıdığı sorunlara dikkat çekmektedir.

Nursi’nin de Fetö gibi ilk kez papa ile diyalog kurarak dış ülkelerle casusluk faaliyetlerini başlatmış olduğu kanaatindeyim. Said Nursi’nin kalabalık takipçileri var, grupları var diye temize çıkarılıyor. Hayır, öyle yapamayız asla. Çünkü geçmişini araştırdığınız zaman geçmişi pek de parlak değil yani. Kaldı ki özellikle fakültelerden ben şunu beklerim gerçek manada ilmin namusuna hürmeten yazdıklarını Kuran’a göre, Kuran literatürüne göre mutlaka değerlendirmesini beklerim. Yoksa kalkıp da işte bir takım yorumlar yapıp bir takım yumuşatmalar yapıp yok efendim Said Nursi Bediüzzaman Üstad Hazretleri falan böyle demek istedi filan. Bunlar terbiyesizlik, ukalalık, alçaklıktır. Çünkü adam kitabında Allah’a meydan okuyor. “Bu kitap bana yazdırıldı” diyor. Bu Peygamberlik iddiasıdır en azından. Mesela Celcelutiye diye bir risalesi var, Hz Salih ile alakalı. Cebrail vahiy getirirken Hz Ali’nin kucağına düşürmüş Celcelutiye duasını. Mesela burada örnek veriyor. Nisa suresinin 8. ayetinde Cenabı Hak buyuruyor ki “Rabbi kendisine şirk koşulmasını asla bağışlamaz ama bunun dışında dilediğini bağışlar”. Şimdi durum böyle olunca bu şahsın, Zatı şahaneleri “Üstadımız Bediüzzaman”ın zamanın en iyisi olduğunu nereden biliyorsunuz? Nasıl ölçtün? Neyi icat etti? Ses bombasını mı, zamanın neresindesin? Ne ürettin bu millet pisliğin içinde? Efendileri bile inanmıyorlar aslında. Hangi zamanın iyisi, sormak lazım değil mi? O halde böyle isimlere bakıp da bu adamların şirklerini, asla affetmem. Çünkü Hz. İbrahim bizim babamızdır değil mi? Cenabı hak ne diyor Hac 78. ayet de buyurmuyor mu? “Deki atam İbrahim’in dinindenim. O ancak Müslümanlardandı”. Biz madem atam İbrahim’in dinindeyiz, o babasına karşı çıkmıştı o taptığınız şeyler de nedir böyle diyordu? Allah’ın bu konu hakkında herhangi bir şey indirmediği halde. Yine başka bir ayet-i kerimede Cenabı Allah bize ne buyuruyor? “İbrahim ve yanındakilerde sizin için çok güzel örnekler vardır” Dolayısıyla biz şimdi eğer Kuran, İslami ilimlerden bahsedeceksek ilim çerçevesinde kişileri değerlendireceğiz gerek tarikatçıları ve tasavvufu gerekse Said Nursi’yi ki, tasavvufun kökten İslam’a ters olduğunu düşünüyorum.

Ramazan Koyuncu, Nursi’nin kitaplarına Nur süresinden mülhem olarak verdiği Risale-i Nur ismiyle ilgili olarak Kuran’da kendilerine işaret edildiği şeklindeki iddialarının asılsızlığından bahsetmektedir. Kuran’dan sonra telif edilen bu eserlerin Kuran’da kendilerine işaret edildiğini iddia etmenin bir tür anakronizme doğurduğu ileri

sürülebilir. Aynı şekilde ezoterik yaklaşımların önemli bir meşruiyet aracı olan ebcet hesabıyla Kuran’da Nurculuk’un ortaya çıkacağı tarihe göndermede bulunduğu ifade edilmektedir.

Din adamları yetiştirirken de düzene din adamı yetiştiriyorlar. Aslında Allah’ın dinini “Salihane” öğretsin diye değil. Yani Allah’ı kullanarak düzene din adamı yetiştirme adına. Bunun bir sürü çelişkisi var. Ne gibi? “Fetöizm” diye bir kitabım var orada anlatıyorum mesela. Diyanet bugün devletin bir kurumu olarak 1961’de bir çalışma yapıyor, bir heyet kuruyor. Said Nursi ile alakalı. 1964 sene. Güzel bir iş yapmışlar. Diyaneti sevmiyorum ben normalde ama bu güzel bir çalışma. Daha sonra 3-4 sene önce kitap fuarında gördüm. Diyanet kendi raporunda sapık dediği, İslam dışı dediği Said Nursi’nin kitaplarını kendi dağıtıyor, kendisi basıp dağıtıyor Diyanet olarak. Said Nursi’nin bütün eserleri için bir heyet kurulmuş, bu adamla ilgili bir rapor yayınlanmış: Bu adamın yazdığı yazılar ipe sapa gelmez, Kuran’a uymuyor. Kuran’daki ayetleri “indi” teviliyle, ebcet hesabıyla o bana iniyor” diyor. Tefsir yöntemiyle Nur suresi benim Nur risalelerime işaret ediyor, hatta Ebcet hesaplarını da yapıyor, çıkan rakam benim risaleleri yazdığım tarihe denk geliyor diyor. Çarpıyor, bölüyor, bazılarını çıkarıyor nasıl uydurursa, öyle bir yöntem, şeytani bir yöntem uyguluyor. Diyanet yetkilileri de geniş kapsamlı bir heyetle çalışarak bunu tespit ediyorlar, güzel bir çalışma ortaya koymuşlar. Ben kitabı okudum fakat ne hikmetse zaman değişti. Yani Diyanet daha da geriye gidiyor, kafa olarak. Aslında bunu niye yapıyor? Diyanetin böyle din, iman derdi yok ki, olsa zaten yapmaz, tamamen siyasi menfaat. Oy devşirmenin başka bir versiyonu.

Aynı zamanda Nursi’nin geleneğe ilişkin bir gösterge olarak Osmanlıca’yı yazı dili olarak yeniden gündeme getirmesi de bu minvalde değerlendirilebilir. Din ile geçmişle sürdürülmek istenen bu ilişki sayesinde Osmanlıca, Nur cemaatini karakterize eden böylece üyeleri arasındaki bağlılığı güçlendiren özel bir koda dönüşmüştür.

Said Nursi “bana bu yazdırıldı” diyor. Yok efendim, Mevlana diyor ki “bu bana alemlerin Rabbinden indirme”dir. Kuran için söyleneni, kendi kitabı için söylüyor. Bunlar bana yazdırıldı diyor. Ne demek yazdırıldı? Doğru, İngilizler yazdırdı. Ama vatandaş nasıl anlıyor? Allah yazdırdı, ilham yoluyla yazdırıldı gibi anlıyor. Olayın bu tarafını düşünün, ilk defa o Nurcuların eserlerini kim basmış biliyor musun? Hollanda’nın Rockefeller ailesinin dayandığı Shell firması basmış ve dağıtmış el altından Anadolu’ya. Hatırlarız 1970’lerde Kuran gibi gösterişli bir görünüm verilmiş kırmızı ciltli, göz alıcı, kaçak göçek okuduğumuz. Onların hepsi proje, bir oyundur. Tüm kaynakları açıp okuduğunda 500 tane ayet yok. Biri saymış, tüm tekrar edenlerle birlikte 500 tane ayet, başka bir şey yok. O da “akide” ye, inanca dayalı olan ayetler ama ahlak ile ilgili bir şey yok, hukukla ilgili bir şey yok. Onun için kardeşim ben hapisaneye gittim bizim oradaki mahkumları imtihan etti öğretmenken, yazıcılarıymış, “hocam dedi bir şey gönderemiyoruz dışarıya. O yüzden verdi dışarıya mektubu göndermem için. Onlar Latin harfleriyle yazmıyorlar, kafir harfleri diye. Osmanlıca harfleri gardiyan okuyamadığı için mektubu dışarıya göndermiyormuş acaba içeriği kötü bir şey midir diye. Demek istediğim bunlar Türkçe konuşunca İslam oluyor da, Fransızca konuşsam olmuyor mu kardeşim. Bir düşünün, İngilizce söylesem Allah birdir, Muhammed onun elçisidir diye bu doğru olmayacak mı? İlla Arapça mı yazmak lazım. Biz önce insanız, Allah’ın kuluyuz. Allah’ın dini nerede? Allah bize bir kitap, peygamber göndermiş. Zuhuf 43- 44 “Ey Muhammed sen dosdoğru bir yoldasın. Bu kitap sana ve kavmine bir öğüttür. Bu kitaba sımsıkı sarıl. Bu kitaptan sorguya çekileceksiniz,” Vallahi Said Nursi’nin kitabından,

Mesnevisinden, Rabbani'nin Mektubat'ından, Füsüs'undan hesaba çekilmeyeceksiniz.

Nursi'nin sufiliğin sezgi, ilham gibi bilgi kaynaklarından yararlanmasının dışında moderniteden de istifade ettiğinden söz etmek gerekir. Örneğin Kuran'ın tefsiri olduğu iddiasındaki Risale-i Nur, modern zamanların inanca yönelik tehdidi nedeniyle öncelikli bir sorunsal haline gelen “iman”a yoğunlaşmaktadır. Bu nedenle konulu tefsir gibi değerlendirilebilecek bu tefsir, önceki tefsirlerden farklılığı açısından eleştirilere tabi tutulmaktadır. Bülbül, Kitab'ın iman dışında ahlak, hukuk gibi temel konularına yer vermediği gerekçesiyle risaleleri Kuran'a yönelik bir tahrif yapmakla eleştirmektedir.

Neosufizmin dünyada temsili ve karakteristiğini yansıtmaması açısından diğer İslam ülkelerindeki örnek ise gelenekçiler gelmektedir. Nitekim İlhami Güler, Seyyid Hüseyin Nasr gibi isimlerin başını çektiği gelenekçilerin modern dünyaya eleştiri getirirken modern araçlardan yararlanma konusunda herhangi bir kayıt tanımamasını (konformistçe) tutum takınmasını çelişkili olarak değerlendirmektedir.

Yani o “hikmet-i halide” philosophia perennist size modern söylem. Onlar teorik olarak eleştiriler getiriyorlar metafizik bir anlamda. Ama pratiklerine baktığın zaman pratiklerinde hiç bir şey yok yani, militan bir tutum yok yani. Sadece böyle konforluca, metafizik bir eleştiri var. Yani ne yapıyorsun pratikte yani. Seyyid Hüseyin Nasr yani. Amerika'nın göbeğinde varlık içinde yaşa konformist bir hayat sür ondan sonra (moderniteye eleştiri getir).

Koyuncu ise neosufizmin Batı tarafından neden desteklendiği sorusunu sorar. Kendisi siyasal İslam adı altında İslam'ın şiddetle ilişkilendirilmeye çalışılırken dünyada “Mevlana Yılı” ilan edilerek İslam'ın barış dini olduğu üzerinden ılımlı bir İslam anlayışına destek verilmesini çelişkili bulmaktadır. Batı, postmodern durumun parçacı yaklaşımına uygun şekilde İslam'ın belli bir kesitine odaklanarak onu İslam'ın yegane formuymuş gibi sunmak suretiyle Müslümanları başta siyaset olmak üzere hayatın tümünü kuşatan bütünlüklü perspektifinden uzaklaştırmaktadır.

Bugün mesela Mevlanacıların da modern olduğu söyleniyor ama tasavvufçu. Celalettin Rumi'ye Mevlana denemez. Aslında “bizim Mevla'mız” Allah'tır. Rumi'nin eserleri şirkten geçilmiyor. Bazı eserleri pornografik içerikte, çocuklara okutulmaz o kadar uygunsuz bir durumdadır. Dolayısıyla bunlar bir takım Siyonistler tarafından destekleniyor. Örneğin dünyada “Mevlana Yılı” ilan edildi. Müslümanlar biraz akıllı olmak zorunda. Her yerde İslamofobi varken Mevlana yılı ilan ediliyorsa durup düşünmek lazım, pardon neredeyiz ya? Müslümanlar her yerde terörist ilan edilmişken her yerde Peygamberimiz'e hakaret edici karikatürler çizilmişken dünyanın lideridir Mevlana denilmesi üzerinde düşünmek gerek. Pardon bu işin altında bir Çapanoğlu var. Tabii ki var. Çünkü içinde Yahudiler var. Şu anda Celalettin Rumi'nin tekkesi, tarikatı 150-200 seneye yakındır bütünüyle Yahudilerin elindedir. Yerli dediğimiz kendini gizleyen Sabataist Yahudilerin kuralı şu: “benzeme, benzet”. Girdiğin bir kuruma benzeme, benzet.

Sufiliğin günümüzde belli göstergelere indirgendiğine tanıklık edilmektedir. Örneğin semah, geçmişte kendi bağlılarının katılabildiği özel bir ritüel iken günümüzde kamuya açılarak seyirlik bir gösteriye dönüştürülmüştür. Diğer taraftan sufiliğin modern bir görünüm altında sunulduğu aşırı örneklerinde (yeni dini hareketler) ise bu uygulamanın İslam ile ilişkisi büyük ölçüde kesilerek seküler bir çerçeveye indirgendiği söylenebilir.

19. yy'daki Senusilik örneği dışında spesifik anlamda Sufi bir gruptan söz etmek mümkün değilse de Sufizm'den seçilen bazı öğelerin modernizmle birleştirilmesi suretiyle eklektik yapılar elde edildiğinden söz edilebilir. Modern dönemdeki sorunlarla başa çıkma konusunda geleneği referans alan gelenekçilerden bahsedileceği gibi modernitenin öncülleriyle Sufiliğin ana karakterini oluşturan inancın ahlaki ve pratik boyutlarını meczeden ılımlı İslam'a kadar uzanan pek çok modern kurgudan oluşan geniş bir yelpaze söz konusudur. Katılımcılar İslam'ın sadece ahlaki yönünü öne çıkarılması nedeniyle Sufiliği, İslam'ın siyaset dahil olmak üzere hayatın bütününe kuşatıcı doğasıyla çatıştığı gerekçesiyle eleştirmektedir.

3.7.3.3.3. İslamcılığın Dönüşümü: Muhafazakarlık

İslam toplumlarının kendi iç dinamiklerinden kaynaklanmayan modernite olgusunun yönetici seçkinler tarafından tepeden inmece şekilde uygulanan katı din politikaları nedeniyle katılımcılar laikliğe bugüne kadar mesafeli iken neoliberal uygulamaların dindarlara açtığı alanlar sayesinde laikliğe daha olumlu yaklaşmaktadır. Türkmen yaşanan bu değişimin Kuran'a ilişkin yorumları da farklılaştırdığını ifade etmiştir. Buna göre yeni duruma uygun olarak Kuran'ın yorumlanmasına ilişkin kendisi şunları belirtmiştir.

İçtihatlarımızda, görüşlerimizde, terakkilerimizde değişme olur, olmazsa saçma olur zaten. Çünkü zaman ve mekan değişiyor; değişkenlerimizde değişiklik olur gayet doğal ama sabitelerimizde hiçbir değişiklik yoktur. Eğer gerçekten sabiteleri anladıysam Kuran mesela korunmuş bir kitaptır -bu anlayış değişirse zaten Müslümanlığımız kalmaz-. Kuran'ın muhkem ayetleri evrenseldir, bu değişmez ki. Aslı Kuran'da olan Resulün sünneti evrenseldir, bu değişmez ki. Mesela siz şimdi tesettürlüsünüz. Ama Nur suresindeki olayı izah ettiğinizde hamr, omuzdan aşağı sarkıtılan örtü mü nasıl çözeceksiniz bunu. Yaşar Nuri diyordu ki başın illa kapalı olduğu anlamına gelmez. Bunu kim çözüyordu? Resulullah, Aslı Kuran'da olan Resulullah'ın uygulaması. mütevatir. Çünkü Şiilerde, Sünnilerde, şuanda yaşayan mezheplerde, Haricilerin bir kısmında İbadiler'de, Zeydilerde uygulanıyor. Tesettür el, yüz, ayak dışında vücut hatlarını örtmektir. Bu Resulullah'ın sünnetinin sabitesidir.

Değişimi bir süreç olarak doğal karşılayanlar olduğu gibi eleştiri konusu yapanlar da mevcuttur. Örneğin, İlhami Güler, muhafazakârlığı “Tanrı’yı kandırma” olarak tanımlar. O’na göre muhafazakarlık modern yaşam tarzının İslami bir görünümle benimsendiğinin bir göstergesidir. Bu yaşam ise İslam’la ilgili belli başlı göstergelerin (namaz, hac, sakal) sahip olduğu değişim değerinden istifade edilerek cemiyette toplumsal itibar ve çıkar elde etmeye dönük “gösterişçi bir dindarlığa” karşılık gelmektedir. Bu bağlamda ritüellerin kaynağı olan inanç ile bilişsel düzeydeki ilişkisinin kesilmesiyle ahlaki açıdan problemli, düşünce ve davranış açısından patolojik bir “dindar tipi” ortaya çıkmıştır. Buna göre kişinin meşru olmayan yollarla kazanç elde ederken (rüşvet ya da diğerini ezme vb. yollarla) dindarlığı ile ahlaki açıdan çelişen konularda dini bir tarafa koymakta ve bunu telafi için hac, namaz gibi sosyal sermayesi güçlü dindarlık göstergelerine güçlü bir şekilde bağlandığı görülmektedir. Bu anlamda muhafazakarların dinin tüketilebilir formlarıyla İslami bir elbise içinde bulunduğu söylenebilir. Aynı zamanda modernitenin ve İslam’ın tam anlamıyla içselleştirilemediğinin göstergesi olan bu çıktılar, Cumhuriyet döneminin seküler elitlerinin yaşadığı yabancılaşma ve doyumsuzluğu hatırlatmaktadır. Bu anlamda muhafazakârların İslam’a ilişkin göstergeleri taşımaları dışında modern kalıplarla ilişki kurma biçimleri konusunda onlardan farklılaştığını söylemek pek mümkün değildir.

İslam’ın gösteri, ritüele indirgenerek “şekilci bir dindarlığa” dönüşmesi, ritüelin kendisine rasyonel çerçeve sağlayan bilinçten ayrılarak başlı başına bir dinsel olarak ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bir başka deyişle modern yaşam tarzının kalıplarıyla karşılaşan din, Allah’a has kılınan çerçevesinden çıkarak toplumda kişilerin statüleri aracılığıyla çeşitli ayrıcalıklar elde edebildiği bir araca dönüşmektedir. Bireysellekle birlikte düşünüldüğünde bu muhafazakar tipoloji içinde dindar, modern rekabet koşullarına uygun şekilde davranarak bireysel çıkarını gözetken bir “homo economus”a dönüşmektedir. Güler, buna ilişkin şunları dile getirmektedir.

Rüşvet, yolsuzluk her türlü şey haram. Örneğin domuz eti haram. Niye ben muhafazakarım ee bu politik hayatta, iktisadi hayatta yaptıkların (gayri ahlaki) şeyler ne? Yani her türlü rüşveti ye, her türlü yolsuzluğu yap, her türlü kamu hakkını çal, kamu imkanlarını çarçur et, öyle değil mi? Yani 80 milyonun hakkı deyince hiç kılın kımıldamasın, her türlü şeyi yap (gülüyor) domuza gelince aa ben domuz eti yemem. Bu muhafazakarlık işte. (gülüyor).

Mehmet Okuyan, muhafazakârların tutumunu dinin özü yerine kabuğuna odaklanmaları şeklinde ifade etmektedir. Kendisi de muhafazakarlığın varlık ve eşya dair kurmuş olduğu ilişkide vahyin doğruların yerine kendi çıkarlarını referans aldığını ifade etmektedir. Buna göre kendisi modernitenin haz ve doyumsuz olmaya teşvik ettiği

muhafazakarların geleneksel döneme özgü yorumları tercih etmelerinde bu yorumların kendisine sağlayacak dünyevi kazançları nedeniyle bu yorumlarda ısrarcı olduklarını belirtmektedir:

Ben, muhafazakarları vahyin özü ile ilgilenmeyip işte kaportası, kabuğuyla sınırlı kalan bir ilgiyle vahyi hayatın gerisinde bıraktığına inananlardanım. Onlar hayatla vahyi baş başa götürme gayreti içerisinde değiller. Zekat örneğini onun için verdim. Adam bugünün problemini 1200 sene önceki fıkıhta arıyor yani bu olmaz. Yeni şeyler de var. Zekatı onun için çok önemsiyorum. Adam binadan zekat vermiyor. Niye? O fikhın yazıldığı dönemde binanın zekatı yoktu çünkü adamın oturduğu derme çatma bir şeydi. Şimdi ise adam dubleks dairelerde, tripleks villalarda oturuyor. Binası vardır efendim kuleleri vardır, arabası vardır, gemisi vardır, uçağı vardır. Nedir bu binektir diye zekatın dışındadır diyor. İşte gelenekçiliği dini ve vahyi hayatın gerisine bıraktığı için yeterli görmem. Mesela; temiz su, pis su ayrımı var gelenekte. Adam hala 10 metreye 10 metre genişlikte bir havuzda olan su temizdir diyebiliyor. Ben bunu asla kabul etmem. Şimdi hangisinin temiz hangisinin pis olduğu tahliller yapılarak ortaya konulabilir. Sırf gelenekte böyledir diye ben öyle şey kabul etmem. Ne kadar pis olursa olsun içinden şu kadar kova boşaltılınca gerisi temiz olur filan bunlar ben bunlara inanmam.

Son yirmi yıldır sistematik şekilde uygulanan muhafazakarlık İslamcılıktan büyük ölçüde farklılık göstermektedir. İslamcı gelenekten gelen Müftüoğlu, İslamcılığın temel argümanlarından birini teşkil eden “ümme” kavramsallaştırmasından farklı olarak muhafazakarlığın küreselleşmenin etkisiyle “yerli, milli” vurgusunu öne çıkarıyor olmasını eleştirmektedir. Kendisi İslam’ın birlikteliğini parçalayıcı bir söylem olarak gördüğü “yerli, milli”liğe³¹² başta İslamcı bir kökenden gelen iktidar olmak üzere İslamcılarının çoğunun ikna edilmiş olmalarını anlamlandırmakta güçlük çektiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte Müftüoğlu, Muhafazakarlığın bu monolitik söyleminin Cumhurbaşkanının karizması etrafında şekillenerek bir mite dönüştürüldüğüne dikkat çekmektedir. Kendisi bunu şu şekilde ifade etmektedir:

Muhafazakarlık biraz Tanrıyı kandırma girişimi yani. Her türlü şeyimiz olsun, konforumuz falan. Ama bu arada Tanrıyla da aramız hoş olsun yani. Biraz böyle

Tanrı’yı kandırma girişimi olarak görüyorum. Muhafazakarlık, ii alt yapı yaşamı kapitalist, sekülerist olarak yaşama, modern bir şey. Ama aynı zamanda da Tanrı’yı da bir iki tane küçük triple kandırma: namaz, oruç, başörtüsü, hac. Parayı her türlü ahlaksızlıkla kazan. (...) Çünkü bakınız şu anda Türkiye’de şu anda, şu saat itibarıyla bizim geleneksel yanılsamalarımızın da bir sonucu olarak “büyük adamların mitolojisi”ne hapsedilmiştir.

Dindarların yaşadıkları bu “çarpık değişim”, sadece katılımcıları değil, bu önü alınamaz gidişat karşısında muhafazakar söylemi bizzat sahiplenen Cumhurbaşkanı’nı

³¹² 1980’lerde dindarların kamusal alanda görünürlüğünün artmasının yerini, 2000’lerde “entegralite” olarak adlandırılabilir mahrem alana (çekilmenin) aldığı görülmektedir. Böylece “yeniden sağcılaşıma dalgası” olarak adlandırılabilir gelenek ve nostaljiye öykünmenin 1980-90’lardaki modernist etkiyi azaltırken “ataerkil yapının” güçlendirilmesine katkıda bulunduğu ifade edilmektedir (Bayramoğlu, 2006: 91).

da endişelendirmektedir³¹³. Nitekim Mustafa Öztürk de dindarların karşı karşıya olduğu bu durumu ifade etmek için Cumhurbaşkanı'nın kullandığı “metal yorgunluk” kavramına işaret ederek siyasete ilişkin emellerini meşru şekilde iktidara taşıma olanağı elde etmiş olan İslamcıların bugün muhafazakar görünümünün altında seküler elitlerden farksız bir yaşam tarzına sahip olduğuna dikkat çekmektedir. Ayrıca o, kapitalizm ahlakının benimsendiği günümüz dindarlarını seküler kişilerden ayıran tek farkın moderne ilişkin ne varsa sadece “dini bir ambalaj” içinde sunmaları olduğunun altını çizmiştir.

Geçmiş yılların adına İslamcılık denen söylemi bugün karşımıza muhafazakârlık şeklinde çıkıyor. Eskinin İslamcılığı şimdi bir iktidar tecrübesi yaşıyor. Bu görülmesi, yaşanması, tecrübe edilmesi gereken bir süreçtir. Bugün itibarıyla “hem metal hem de mental” denilen yorgunluğu muhafazakar siyasetin lideri dahi bizzat çıkıp teslim ediyor. İslamcılık başından beri devlet ve siyasi iktidar temelinde hedef göz ettiği için, İslam’la ilişkisini bu hedef doğrultusunda kurduğu için bugün emeline ulaşmış görünüyor. Bu emelin ne tür sonuçlar doğuracağı, İslami düşünce ve hareketin bundan sonraki süreçte nereye evrileceğini bir süre bekleyip görmemiz icap ediyor. Şimdiden hareketle geleceğe dair bir kehanet üretmek çok isabetli görünmüyor. Ama görünen şu ki “muhafazakar İslamcılık” dediğimiz yapının da eşyayla, modern durumla, moderniteyle, devlet ile olan ilişkisinde gözle görülür şekilde bir ayrıcalık, bir farklılık gösterdiğini söylemek zor. Yani geçmişte seküler laik çevrelerin eşyayla moderniteyle ilişkisi üç aşağı beş yukarı ne ise bunların da aynı minvalde olduğu görünüyor. Belki bizim farklılığımız bizim abdestli namazla olmamız. Başka bir ciddi bir farklılık da görünmüyor? Doğru mu hocam?

Muhafazakar dönem ile birlikte modern kavramların dini bir terminolojiye meşrulaştırılmaya çalışılmasına tanık olunmaktadır. Bu durum, 15 Temmuz şehitlerinin “Demokrasi şehidi” şeklinde meşrulaştırılmasında muhafazakarların modern değerlerle uyumlulaştığı görünmektedir. Öte yandan İslam’a ait önemli bir “şiar (gösterge)”ın dünyevi ideolojilerin meşruiyeti için araçsallaştırılması olarak tanımlanabilecek olan demokrasi şehidinin İktibas gibi örnekler görülmektedir. Köksoy, bu tutumu eleştirerek seküler bir toplumda modern normlara uymak dışında bir seçeneğin olmadığını hatırlatmaktadır.

İktibas’ın muhafazakarlığa ontolojik (moderniteye doğrudan) açıdan getirdiği kritikten farklı olarak Güler ise dindarlara yansıyan boyutu itibarıyla muhafazakarlığı eleştirmektedir. Muhafazakarlıkla beraber dindarların da moderniteyle ilişki kurmaya başlamasıyla modern gerçekliğin normlarıyla hareket ederek dünyevileşmesi sonucu dinin özüne yabancılaştığı “gösterişçi bir dindarlık” ortaya çıkmıştır. Nitekim Köksoy bununla ilgili olarak şunları söylemiştir:

³¹³ <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/diyanetten-5-maddelik-dinde-guncelleme-aciklamasi-zaten-guncelliyoruz-940954>

Ama sekülerizm dünyacılıksa o her zaman tehlikeli bir şeydir. Şimdi olan bir şey değildir; imkânlar arttığı, dinin o manevi tarafından uzaklaştırıldığı için böyle. Biraz daha rahat yaşama... O (insanı) bitirir.

Güler ise laiklik, demokrasi, M. Kemali benimseme gibi modern değerlerle buluşma adına muhafazakarlık önemli görülmesine rağmen İslam'ın duygu, düşünce ve pratik anlamındaki bütünlüklü yaklaşımına aykırı bir çerçeve ortaya koyduğu gerekçesiyle eleştirilmektedir.

(Muhafazakarlar) demokrasiyi benimsesinler güzel de, kapitalist olmaları gerekmiyor. Yani kapitalizm ayrı bir şey. Yani orada ahlaki bir sorun var. Tamam, giderek demokrasi ve laikliğin kıymetini anlamaya başlıyorlar, Mustafa Kemal'i keşfetmeye çalışıyorlar yani. Bu anlamda biraz akılları eriyor yani eyvallah da. Diğer taraftan bir ikiyüzlülük var yani. Günahları işleyip umreye gidip, umrede de onları döküp gelme, ondan sonra tekrar aynı yaşantıya devam (gülüyor).

Tablo 12. Katılımcıların Muhafazakarlığa İlişkin Tutumları

Muhafazakarlıkla Karşıt	Muhafazakarlıkla Uyumlu	Muhafazakarlıkla Eleştirel
İslamcı Kurancılar	Modern Kurancılar*	Modernistler

*İktidarla ilişkilere göre muhafazakarlığa yaklaşım değişkenlik gösterebilmektedir.

Muhafazakârlığın modern araçları İslam'ın varlık ve eşyaya özgü bakışından uzak “gösterişçi ve israfı teşvik eden” bir denklem üzerine konumlandırılması eleştirilirken öte yandan muhafazakârlığı dindarların yaşadığı bir süreç olarak ele alan yaklaşımlar da söz konusudur. Buna göre muhafazakarlık, dindarların İslamcı geçmişlerindeki hatalardan ders alarak devlet ve toplum ile yeniden buluştuğu paradigmatic bir değişimi ifade etmektedir. Nitekim liberal dönem ile birlikte İslamcılarının geçmişte sahip oldukları katı tutumlarının değiştiğine dikkat çeken Köksoy, hakikatin böylece bugüne kadar inandıkları doğrulardan ibaret olmadığını (çeşitli olduğu) görmeleri konusunda neoliberal ortamın kendilerine ciddi fırsatlar yarattığını dile getirmektedir. Öte yandan İslamcılık'ın özellikle tüm Müslümanların (emperyal referans setinden) kurtuluşunu hedefleyen enternasyonal (ümmeççi) kavramsal setinden kopuşuyla birlikte maddi anlamda refaha kavuşan dindarların bununla paralel bir ahlaki gelişim gösteremedikleri ileri sürülmektedir. İslamcılık'ın öne çıkardığı değerlerden uzaklaştığı iddiasıyla birtakım eleştirilere maruz kalan muhafazakarlık, geçmişte emperyalizmle radikalizme varacak mücadelelere girerek toplumda gerilim ve kutuplaşmaya neden olan İslamcılık'ın aşırılıklarını nispeten yatıştırmış olması açısından bir imkan olarak değerlendirmek mümkündür. Bu nedenle İslamcı Kurancıların varoluşsal gerçekliğini oluşturan İslamcılık'ın bugün dönüştüğü çerçeve itibarıyla geçmişte İslam adına vermiş olduğu mücadeleleri büyük ölçüde kaybederek

modern zamana angajman olduğu söylenebilir. Öyle ki bugün “İslamcılık”ın ölümü”nden bile bahsedilebilmektedir. İslamcıların modernite ile başından beri yaptığı protokolün farkında olduklarını belirten Bülbül, İslamcılık kavramının kirletildiğini ve sahip olduğu hassasiyetleri büyük ölçüde yitirmiş olduğunu ifade etmektedir. Bu anlamda İslamcılıkla organik bir bağ içinde olduğu düşünülen İslamcı Kurancılarını; modern Kurancı ve Modernistler gibi İslamcılığı sorguladığı ve bugün adeta kapitalizmle iç içe geçmiş görünen Müslüman kimliğinin tüketim, hırs, haz gibi bireysel tatmin ve toplumsal itibarı (beğeni) referans alan bu yeni profiline ilişkin ciddi itirazlarda bulunduğu görülmektedir. Öte yandan İslamcılık’ın bugün geldiği konum itibarıyla muhafazarlığın eleştirilecek tarafları olmasına rağmen aldığı bundan memnun olanlar da yok değildir. 1980’lerin dışlayıcı, radikal ortamından hırpalanmış olan İslamcılarının gündelik hayatı muhafazakar dönemde keşfetmesiyle, İslamcılık’ın ötekileştirici bir kurgu içinde sunumundan yorulan Müslümanlarına aktüel hayatla irtibat kurarak modernite ile ilişkilerini yeniden düzenleyebileceği bir alan yaratmıştır. Böylece şiddet ve gayri meşru yollarla değişimin mümkün olmayacağını anlayan Müslümanların³¹⁴ yönetime “seçim” gibi meşru yollarla gelme çabalarının Müslümanları modern çerçeveye buluşma konusunda alternatif arayışlara yönelttiği söylenebilir. Batı’daki bilim paradigmalarının eleştirilmesiyle muhafazakarlığın dindarların modernleştirmeyi içselleştirdikleri beklenmedik bu değişimi karşısında alternatif modernite arayışına giren Müslümanların teoloji dışındaki okumalara yöneldiği söylenebilir. Dolayısıyla küresel muhafazakarlık dalgasından bağımsız olmayan bu süreçlerin ciddi bir analize ihtiyacı olduğu söylenebilir.

3.7.3.3.4. Muhafazakarlıkla Karşılaşan “İslamcılık”

Son iki yüz yıldır Batı’nın modernleşme adı altında kültürel etkisine maruz kalan Müslüman toplumların içinde bulunduğu bu durumdan çıkma önerilerinden biri olan İslamcılık, moderni dikkate almakla birlikte aktüel ve siyasi bir dinanizmle dine referans yapmaktadır. Bu anlamda Türkiye’nin modernleşme süreci ile eş bir geçmişe sahip olan İslamcılık’ın Cumhuriyet’in ilk yıllarındaki tartışmalar modern kavamların meşrulaştırılması üzerinden bugün de benzer konuları tartışmaya devam ettiği görülmektedir. İlk yıllarda Osmanlı elitleri tarafından modernitenin gündeme getirdiği

³¹⁴ Taslaman (2016, 28) modernite ile buluşmuş bu dindarların nasıl algılandığına ilişkin betimlemesinde Althusser’in devletin iktidarını sürdürmede ideolojik aygıtlardan yararlandığı gibi dindarların da dünyevi gayeler adına dini araçsallaştırarak alternatif bir çaba ortaya koyduğunu ifade etmektedir. Nitekim “Türkiye’deki İslami oluşumlarına ilişkin büyük kısmının devrime değil, toplum seviyesinde güç kazanmaya ağırlık veren bir strateji benimsedikleri ileri sürülmektedir.”

pek çok konu üzerine hararetli tartışmaların yürütülürken ara dönemlerdeki din politikaları ile sekteye uğrayan İslamcı düşünce 1980’lerde tabandan toplumsal bir hareket olarak yeniden gündeme gelmiştir. 1990’lardan itibaren ise liberal ortam ile beraber İslamcı söylemin siyasal vurgularından vazgeçerek topluma yönelik bir tona kavuştuğu³¹⁵ görülür. Buna göre son yirmi yılda dindar kesimlerin de modernleşmenin imkanlarından faydalanmasıyla İslamcı kesimin modernlikle barıştığı söylenebilir. Bu anlamda İslamcılığın muhafazakar döneme eleştirileri olmak ile birlikte bugünkü görünümü itibarıyla modern kazanımları önemli ölçüde benimsediği görülmektedir. Özellikle İslamcılığın Ak Parti prototipi olarak okunabilecek bu dönüşümüne ilişkin farklı tepkiler söz konusudur. Araştırmaya konu olan katılımcıların çoğunun muhafazakarlığa evrilerek bu evren içinde yeni düşünme pratikleri geliştirmeye çalıştıkları söylenebilir. Öte yandan İslamcı geçmişten gelen İktibas çevresinin bu değişime direndiği hatta farklılaşmış bu İslamcılığı reddedecek bir tutum içerisine girdiği görülmektedir.³¹⁶

Nitekim Bülbül, günümüzde İslamcılığın bu dönüşümünü benimsemediğini, buna neden olarak o, İslamcılığın modernliğe karşıtlık üzerinden kendini inşa etmesine rağmen “günün sonunda” moderniteyle uyumlu hale geldiğini ileri sürmektedir. Bülbül bununla ilgili olarak şu anekdotu paylaşır. “İslam, İslamcılık” adı altında Müslüman seçmenin iktidara taşıdığı Erbakan’ın kendisine yönelik beklentilere aykırı olarak “liberalizm, laiklik ve ileri demokrasi” ile uzlaşma çabası içerisine girdiğini kaydederek bunu İslamcılık’a bir ihanet olarak nitelendirmektedir. Bir başka deyişle modern ideolojilere karşıtlık³¹⁷ üzerinden başlayan İslamcılık’ın, şimdi geldiği nokta itibarıyla modern ideolojilerle içli dışlı olduğu görülmektedir. Kendisi Müslümanların bu durumu çıkarlarıyla uyduğu için kabullendiğini iddia ederek İslamcılığın moderniteyle kurmaya çalıştığı bu dirsek temasının başından beri farkında oldukları için “hangi İslamcılık” sorusunu çok önceden kendilerine sorduklarını ifade etmiştir.

Bu konu başından beri politik ortamda gündem edilerek Müslümanların dikkatini çekip oylarını almaya yönelik bir hareketti. Bunu Erbakan 12 Eylül’den sonra

³¹⁵ İslamcılığın bu dönüşümünün entelektüel boyutta ciddi bir tartışma konusu edildiği görülmektedir. Özellikle 2012 Temmuz ayında Ali Buluç’ın yazılarına karşılık olarak Mümtaz Er Türköne’nin yazdığı yazıların bir araya getirilmesiyle oluşan “İslamcılık Öldü mü” adlı kitapta alışık olmadık bir üslupla bu fenomenin farklı yönlerine işaret edilmektedir. İlgili yazılar için bkz. İslamcılık Öldü mü, 2012: 13-385.

³¹⁶ Eliaçık, günümüzde İslamcılarının non-İslamcı ya da neo- İslamcı olmaya zorlandığını belirtir (Eliaçık, 2003: 131-132).

³¹⁷ İslamcılığın modernite konusundaki karşıtlığı tartışmalıdır. Modern saiklerin ortaya çıkardığı İslamcılığın başlarda yönetime gayri meşru şekilde gelme girişimi zamanla meşru yollarla yönetime gelme düşüncesine evrilmiştir. Buna rağmen kendi içinde “demokrasi karşıtı” bir söylemin de dolaşımında olmayı sürdürmesi söylemin yönelişleri açısından bir paradoksu ifade etmektedir (Aktay, 2000: 190).

Mamak cezaevinde Hakime verdiği ifadede gayet açık olarak ifade etmişti: Kendisini T.C.'yi yıkarak şeriat devleti kurmakla suçlayan hakime: “Teessüf ederim hakim bey! Kuruluşundan beri demokratik devlete soğuk bakan Müslümanlara laik demokrasiyi sevdirep içine çektiğim için bana teşekkür edeceğiniz yerde onu yıkmakla mı suçluyorsunuz?” demişti. Bu her şeyi anlatıyor. Bu halkı getirdikleri en son nokta liberalizm, mega laiklik ve ileri demokrasi oldu. Şimdi İslam, İslamcılık bunun neresinde? Bu arada bu işe halktan itiraz gelmediği gibi, pastadan pay almak için bu oluşumlara balıklama atlamakta bir beis de görmediler. Yetmişli yıllarda başlayan “İslamcılık” demokrasi bayramında noktalandı. Bizler bu işi başından beri meşru/İslam’a uygun görmedik, görmediğimiz için de hiçbir zaman bu hareketlere katılmadık.

Kemal Kelleci, İslamcılık’ın 1970’lere kadar pek çok ideoloji gibi milliyetçilik etrafında konumlanırken sonrasında kendi mecrasını bulduğunu belirtmektedir. Buna göre Kuran’a yaptıkları vurgularla dikkat çeken İslamcılık’ın modernite karşısında konumlanan mukaddesatçı önemseyen kesimler ile birlikte milliyetçi uzun yıllar paylaştığı söylenebilir. Nitekim Kelleci de şu an doğrudan Kuran İslamı içerisinde zikredilemeyecek Karakoç gibi pek çok isimle o günlerde aynı çatı altında sola karşı birlik olduklarını belirtir. Hakikaten bugün bu ayrılmış yapılardan hareketle resme bakıldığında geçmişte milliyetçilik paydasında buluşmuş bu kesimler arasındaki kesişimleri görebilmek bir hayli zorlaşmıştır.

Fakat zamanın değişimiyle bu eklektik öğeleri koruyan çerçevenin de elastikiyetini kaybettiği ve bu farklı bileşimdeki her bir öğenin kendine özgü karakteristikleri rahatça ifade edebileceği yeni mecralara kavuştuğu görülmektedir.

1970’lerden sonra İslam’ın siyasi ve toplumsal alana ilişkin beklentisinin kitlesel bir talebe dönüştüğü İslamcılık adlandırmasına katılımcıların farklı tutumları söz konusu olmuştur. Örneğin Hamza Türkmen, İslamcılığın Batılı bir adlandırma olduğunu iddia ederek onu reddetmektedir. Fakat yaşadığı bu değişimi (bilinçlenme süreci) kendi kavramsallaştırması olan “tevhidi uyanış süreci” olarak isimlendirmenin daha doğru olacağını belirtmektedir. O’na göre bu tanım, 70’li yılların ortalarına kadar yönetimin “sağcı, devletçi, mezhepçi veya batını” olmaya zorladığı Müslümanların, kendilerini ilk kez bu sıfatlardan bağımsız olarak (sadece Müslüman olarak) tanımlamaya çalışmalarını ifade etmektedir. O, bu “bilinçlenme süreci”ni, değişiminde etkili olan dergilere referansla şu şekilde ifade etmektedir.

Müslüman bir geçmişim var. Bize İslamcı diyorlar o ayrı bir şey ama biz Müslümanız. Müslümanlaşma, “bilinçlenme sürecimiz” var, İslamcı bir şey “tevhidi uyanış süreci”. Yani biz Türkiye Müslümanlarının tümü ilahiyatçısına kadar -kendini gizleyenler hariç herkes “sağcı, devletçi, milliyetçi, mezhepçi veya

batını” hale gelmişti³¹⁸. Çabalar var, 60 yıllarda çat pat ancak 70’li yılların ortalarından sonra “sağcı, devletçi, mezhepçi ve batini değil sadece Müslümanız” diyen bir çaba söz konusu oldu. Bunlardan birisi de mesela “Düşünce” dergisidir. Yine Ankara’da çıkan “Aylık Dergi”dir. Bunu takip eden “Talebe Kriter” dergisiydi. Haftalık “Tevhid, İslami Hareket, Hicret” dergileri vardı. Bunlar kavramları doğru algılamak için önemliydi - kendi döneminin zayıflıklarını da taşıyorlardı ama- bunlar “Tevhidi uyanış süreci” olarak nitelendirdiğim bu süreç İlahiyat’ı da üniversiteyi de etkiledi. Mustafa İslamoğlu Aylık dergiden gelir mesela. Böyle bir uyanış sürecimiz var.

Bunun yanı sıra Türkmen, Batı literatüründe İslamcılığa karşılık olarak kullanılan “siyasal İslam” kavramına karşı çıkmaktadır. Kendisi, “Siyasal İslam”ın 1960’lar sonrası sömürge coğrafyalarındaki yöneticilere karşı Müslümanların direnişini adlandırmak için Batılılar tarafından uydurulduğunu belirterek bu kavramsallaştırmanın arka planında “İslam’ın Batı medeniyetine karşı bir tehdit” oluşturduğu algısının yattığına dikkat çekmektedir.

Batı ile işbirliği halindeki Müslüman yönetimlerin meşruiyetine yönelik bu sorgulama, İslamcılığın gerçekleştirmek istediği dönüşüm için gerekli meşru zemini oluşturmaktadır. Nitekim Türkmen de Cumhuriyet’in dine yaptığı uygulamalar ile Kutup’un kavramsallaştırdığı şekilde cahili bir düzenin ortaya çıktığından söz etmektedir. Bunun yanı sıra kendisi milliyetçilik, asabiyet, modernleşme adına rejimlerin yaptığı kültürel dayatmalara son olarak 28 Şubat sürecinde yaşanan dine yönelik baskıların eklendiğini belirtir. Politik içeriğe sahip olan bu konuların yine siyasi çözümünün siyasi olacağına inanan İslamcılığın, yönetime ilişkin tutumunu “İslam siyasal, itikadi, sosyal, ekonomik bir bütündür.” ifadeleriyle açık bir şekilde dile getirmektedir. Ayrıca kendisi İslam’ın siyasete dair önerisinden bahsetmenin salt geçici reel bir politika değil uzun vadeli ümmete, Müslümanların birlikteliğine ilişkin bir vurguyu içerdiğini belirtir. Fakat kendisi özellikle İslam’ın siyasete ilişkinin vurgusunun sahip olduğu bu geniş anlam ağının³¹⁹ etkinliğinden çekinen Amerika’nın ılımlı İslam’ı icat ettiğini belirterek böylece İslam’ın kültürel boyuta indirgenmesiyle Müslümanlar arasındaki siyasi birlikteliğin ortadan kalktığını belirtmektedir:

Siyasal İslam bakın bu ifade bize ait bir ifade değil. Batılıların bize verdiği bir şeydir. Siyasetten kastettiğiniz nedir? Sevk ve idare ise seyisten gelmekte. Allah insanları İbrahim süresinin girişinde “bu kitabı karanlıklardan aydınlığa çıkartmak için getirdik” diyor mu? Yani her tür karanlık: itikadi, sosyal, kültürel, ekonomik, nefsi, ailevi her türlü karanlıktan aydınlığa çıkarmanın rehberi olarak. Bunu yaparken de Müslümanlar arasında şurayı tavsiye etmiyor mu? Bilen

³¹⁸ Şeker, bugünkü ayrılmış görülen yapılardan hareketle anlamlandırmanın zor olduğu Milliyetçiler ve İslamcıların “Türkçü perspektif”le nasıl bulunduğu sorunsalını Erol Güngör örneği üzerinden ortaya koymaktadır. Bkz: Şeker, 2013: 47.

³¹⁹ İslam’ın siyaset dahil olmak üzere hayatın her alanına ilişkin hakimiyet ifade ettiğini, yalnız siyasilerin değil, dini seçkinlerin de modernitenin meşrulaştırılması yolunda verdikleri fetvalar aracılığıyla ciddi şekilde ortaya koyduğu söylenebilir. Bkz. Aktay, 2000: 26-27.

insanlar istişare ederek değerlendirecekler. Kuran-ı Kerim’de 4 yerde cahili ifadesi geçiyor. Bu kavramı belki de Resul’den sonra Seyyid Kutup gündemleştirmiştir “Fi Zilal”inde “Cahiliye” diye. Evet, bugün Allah’a zan koşma Ali İmran süresinde yer alıyor- Peki bir cahiliye var mı yaşadığımız dünya düzeninde ve Türkiye düzeninde? Var, Allah’ın hükmüne rağmen hüküm koyma olayı var mı? Var. Lozan antlaşmasında Osmanlı’da, İslam’la irtibatlı olan tüm kanunlar kaldırılmış yerine Haçlıların ceza kanunu, İsviçre kanunu, Almanya’nın ve Fransa’nın idari ve ticari kanunları getirilmiş mi? Getirilmiş vahiy dışı, vahye karşı olarak. Artı asabiye, hamiyet. Bu da cahiliyenin bir parçası. Milliyetçilik, ulusalcılık zaten asabiyettir. Daha alt versiyonu Fenerbahçe diyor ölmeye geldik. Bundan büyük asabiye olur mu? Her yerde yani. Yani tek vatan diyor adam. Niye tek vatan olsun. Allah insanı tüm dünyaya varis kıldı. Niye tek vatan olsun. Niye sınırlandıralım kendimizi. Kuran bütün insanlara “ey insan” diye hitap ediyor. Duvar yazıları da var değil mi görmüşsünüzdür. “Ya sev ya terk et” tüm arz bize emanet. Sen Allah mısın ki insanı itiyorsun, kovuyorsun; bu asabiye. Ama bir de kadın üzerinden anlatılmış müşriklere, zındıklara, onların yaşam tarzlarına öykünme boyutu var mı; e inkılaplar yapılmış. Hadi bizim giydiğimiz fes bilmem ne, sarık diyelim ki İslami değil, yöresel. Peki ya örf, Allahu Teala örfü emrediyor değil mi? Araf süresi 199’da. Ama Batı tipi kapitalist yaşam tarzını giyim tarzını zorla mı dayattılar bizlere? E 28 Şubatta bunu gördük mü biz. Gördük. Buna da asabiye diyoruz işte. İster istemez bu asabiyeye karşı da çıkmak zorunda mıyız? Daha fitri, daha İslami olanı gerçekleştirmek durumunda mıyız? Bunların hepsi siyasetle alakalı. Ne demek siyasal İslam. İslam zaten siyasidir. İslam siyasal, itikadi sosyal, ekonomik bir bütündür. İslam’ı bu bütünden kopartmaya çalışanlar müsteşriklerdir; Bizim zihnimizi allak bulak ederler. Amerika ılımlı İslam diyor. Niye? Siyasi boyutunu silecek. Siyaset boyutu illaki reel boyutu değil. Ankara’daki politika değil. Ümmetin maslahatı ile ilgili bunları sevk idare etmek ile ilgili her şey, Müslümanların şurası, dayanışması da denilebilir. Bunların hepsi siyaset.

Her ne kadar Türkmen İslamcılık ifadelerine tarihsel süreçte de rastlandığını belirtmesine rağmen İslamcılık denildiğinde siyasete yönelik modern talepleri ifade etmedir. Buna göre kendisi kavramın farklı şekillerde de adlandırıldığına değinerek bunun siyasi vb. alanlarda yeniden varlık sahnesine çıkmaya çalışan Müslümanları tanımlamak için Batılıların ürettiği bir kavram olduğuna dikkat çekmektedir.

İslamcılık ne? Bunlar kalıp. Batılılar verdi bize bu kavramı. Panislamist, İttihad-ı İslam dediler bize. Daha sonra İslami kaygısı olan anlamında “İslamiyyun” dediler. Tarihte var İslamiyyun. “Mâkâlâtü’l-İslâmiyyîn” şeklinde 4.asırda yazılmış bir kitap var. Yani bizde de İslamcılık ifadesi var ama bugün İslamcılık, İslam adına siyaset yapma, siyasal İslam tarzında anlaşılıyor.

Türkmen, Batılı bir kavramsallaştırma olan İslamcılığın kendisinin enternasyonel görüşüyle çelişen kavramlarla ilişkilendirilmesi nedeniyle günümüzde kendilerini tanımlamak için bu kavramın kullanışlı olmayacağını belirtir.

İslamcı ifadesini eğer kullanacaksak şudur: Kuran’ı, İslam’ı, itikadi, siyasi, kültürel, ahlaki bir bütün, bir dünya görüşü olarak savunma ve bunu yaygınlaştırmak gayretine amenna ama adam milliyetçi İslamcı oluyor, partici İslamcı oluyor. Yani böyle karışık bir kavram olduğu için Allahu Teâlâ bize Müslümanlığı vermiş onunla konuşmak daha iyi.

Nitekim Türkmen, İslamcılık kavramına ilişkin bu olumsuz tutumun kaynağı olarak Ortadoğu’dan aktarılan İslami devlet söylemini göstermektedir. O, selefi

kültürün ürünü olarak nitelendirdiği İslami devletin somut olarak İran’da gerçekleştiğini ve buradan bir umut olarak diğer ülkelere ithal edildiğini ifade eder. Bununla birlikte İslamcılığın sosyalizmden etkilenerek kendini devrimci solun karşısında konumlandırmasının da söylemin şiddetinin artmasında etkili olduğu söylenebilir. Görüldüğü gibi dünyada yaşanan makro değişimlerden bağımsız olarak değerlendirilemeyecek olan bu süreçler, liberalizm ile beraber farklı bir dönemece giren İslamcılık’ın yasal meşruiyetini İslam’a dayandırdığı siyasete ilişkin tutumundan vazgeçtiği söylenebilir. Böylece ideal bir “İslami devlet” fikrinin ileride gerçekleştirilmek üzere uzak bir geleceğe bırakıldığı görülmektedir. Buna göre önceliğin devlet değil, toplum olduğu ileri sürülmektedir. Bunun yanı sıra radikal süreçlerin geride kalmasıyla İslamcıların evlilik ve iş hayatına atılmaları sonucu toplum ile kurdukları mikro düzeydeki ilişkiler sayesinde düzeni değiştirmeye yönelik geçmişteki katı (kaos) tutumlarından uzaklaşmışlar, bunun yerine düzenin korunmasından yana bir kavrayış geliştirmişlerdir. Böylece yaşam, giriştikleri geçmişteki tutumların ve bu uğurda verdikleri mücadelenin metottan uzak bir yağma çabası olduğunu kendilerine göstermiş, hayatın bu dinamiklerle işlemediğini, düzenin yıkılması halinde ortaya çıkacak otorite boşluğundan ciddi şekilde etkileneceğini anlamalarına imkan sağlamıştır. Öte yandan 28 Şubat postmodern darbesinin kamuda başörtüsü yasağı ve İmam Hatipler’e getirdiği kısıtlı engeli ile İslamcılar’a ciddi bir darbe indirdiğinden de söz etmek gerekir. Bunun sonucunda onlar uzun yıllar reel hayatta ekonomik, sosyal sorunlarla yüzleşmek durumunda kalmıştır.

Asıl şey bizim “Tevhidi uyanış süreci”miz. Kitap nedir, iman nedir yeni öğreniyorduk. Mesela Dört Terim 1974’te Türkçeleştirildi, Mevdudi’nin. Orda mesela Kurani kavramların doğru kullanım yöntemini öğrendik. “Fi zilal” geldi. Mesela Sünnetullah’ı ordan öğrendik. Kuran çalışmaları, hadis taramaları yapıyorduk. Daha A, b, c yi yeni öğreniyorduk. Ama bir “dalga” geldi “Biz devrim yapacağız” diye “İslam devleti, Rabbani metot, Nebevi metot” söylemleri ile. Tamamen selefi kültürün etkisinde bu durumda iken İran’da devrim oldu. Bunun heyecanı bir yana aynı zamanda çok gençtik. O zaman ideolojik hareketler çok yaygındı. Sol çok baskındı Türkiye’de. Ona tepki olarak belki de “Biz de devrim yapacağız, İslam devleti kuracağız gibi” yanlış demeyeyim aceleci bir tercihti, böyle bir şeye yöneldik. Hem fikri hem de böyle siyasi bir çaba vardı. Türkiye’de 85-95 yılları bizim en güçlü olduğumuz yıllardı. Üniversitede biz Kemalistleri, liberalleri dengelemeye başlamıştık. Ama bu heyecan devrimcilik, ihtilalcilik anlamında bir şey. Devlet kuracağız diye hamaset de vardı. Hayatın içine girdikçe evlilik, iş derken (idealden uzaklaşıldı). Binanın temeli yok sen devlet kurmaya kalkıyorsun. Hayatın içine girdikçe önceki yöntemin yanlış olduğu anlaşıldı ve büyük bir moral bozukluğu yaşandı, çöküş oldu. 28 Şubat sürecine geldiğimiz ile beraber biz dağılmaya başladık. Bir de 28 Şubat gelmedi mi? İmam Hatip okulları kapatıldı. 1300’e yakın başörtülü öğrenci alıkonuldu. Fetö’nün fetvasıyla 39 bine yakın kişi başını açtı, ordan da darbe yedik. Yani peşinen 28 Şubat geldi. 15 seneden beri 5 sene hariç 1 tane başörtülü öğrenci üniversiteye girmede bu bir. İki 0,3 katsayısı vardı kimse üniversiteye

giremiyordu. Üniversiteler bitirdi bizi. Şuanda 2 milyona yakın İHL öğrencisi var. Bunlara hitap edecek 45 yaşın altında öğretmen yok. Çünkü hiç mezun vermedik ki. Devlet bastırdı bizi, eksiltti yani. Bu sistemin bastırması, bunları konuşacağız, tartışacağız, olacaksa inşallah bundan sonra olacak. Bunlar bize deneyim olacak.

Mehmet Okuyan'ın ise İslamcılığa ilişkin mesafeli bir duruşu söz konusudur. İslamcılığa ilişkin bu tutumunda İslam'ın siyasi düzene ilişkin talepleri olduğu iddiasından duyulan endişeden kaynaklandığı söylenebilir. “İdeolojilerin sonu” (Fuller, 2016: 11) ³²⁰na gelindiği günümüzde ideoloji olarak algılanarak terör, şiddetle ilişkilendirilen İslamcılık'ın da bundan payını aldığı söylenebilir. Nitekim Okuyan, Batılı bir kurguyu hatırlatan bu adlandırmayı reddetmektedir³²¹.

Ben Müslümanım ve Müslümanca davranırım. Öyle İslamcılık diye sonuna “ci, cu” getirilen şeylerin hepsine mesafeli durmuşumdur, bundan sonra da öyle olurum.

Okuyan gibi akademisyenler, aktivizmi çağırması nedeniyle İslamcılığa mesafeli dururken sivil katılımcıların seküler kesimler karşısında bir kimlik ifadesi olarak bu adlandırmaya daha yakın durduğu görülmektedir. Yukarıda bahsedildiği gibi İslamcılığın taşımak durumunda kaldığı bu “yükler”den kurtulması, modernite lehinde değişen muhafazakarlıkla İslamcılık arasındaki mesafenin giderek açılmasına neden olmuştur.

Diğerlerinden farklı olarak Namlı, muhafazakar dönemle birlikte İslamcılığın idealize ettiği sistemin dağılmış olmasına rağmen İslam'ın yeniden hayatın her alanına hakim olacağına ilişkin ümidini yitirmemiştir. Fakat bu durum Türkmen'in ifade ettiği şekilde şartların olgunlaşması ve sistematik bir çalışmanın sonucu ancak gelecekte mümkün olabilecek bir ideali temsil etmektedir. Namlı, buna ilişkin şunları dile getirmektedir.

Ben İslamcıyım. O gelenekten geliyorum. Belki ilkokuldan itibaren İslami eğitim almaya başladım. O günden beri İslamcı bir çizgide büyüdüm, çizginin dışında hiç olmadım, öyle de hiç görmedim. Ya aslında biz sistemi kaybettik, sistemin ruhuna Fatiha, biz sistemi çökerttik, sistem yıkıldı. Yeniden kurmamız gerekiyor onu. Ben o sistemi yeniden kurma temayülünde olan insanlardan biriyim, sistemsiz olmaz.

Aslında İran devriminin başarısız olması sonucu İslam'ın siyasete dair umutları büyük ölçüde sona ermiştir. Özellikle devrimin başarısız olarak kabul edilmesinde İslam'dan ziyade Şiilik mezhebine dair öğelerin ön planda olduğu yerel bir mücadele

³²⁰ Bardakoğlu (2019a: 80-83) İslam'ın 1960-80'li yıllarda sosyalizm, kapitalizme alternatif olarak ideolojik bir inşaya konu edildiğine ve bunun olası sonuçlarına dikkat çekmiştir.

³²¹ I. Güler (2015: 130-131), Türkiye'de 1980 darbesi sonrasında muhafazakarlığa teolojik bir arkaplan sağlamak için dine ilişkin müfredatın düzenlenmesinde milli ve dini içeriğin birlikte romantik bir üslupla sunulduğundan söz etmektedir.

olduğunun fark edilmesiyle onu diğer ülkelerde modellemenin mümkün olmadığı görülmektedir. Soyalan da bu modelin uygulanabilirliğinin olmadığını bu retoriğin adeta prematüre olarak doğduğunu ifade ederek bu gerçekliği ortaya koymaktadır.

İran devrimine gelince başında nasıl değerlendirdik ise bugün de aynı kanaatimizi koruyoruz. İran’da yapılan devrim fikri gelişimini tamamlamadan gerçekleşen bir devrimdir. İmamın siyasi basireti ile siyasi bakımdan oldukça başarılı bir hareket olmasına rağmen, dinin ve hayatın diğer konularına bakış noktasında mezhebi anlayışlarını küreselleştiremeyen bir kısırlık içindedir. Bu da onların devrimi ihracı noktasında büyük bir engel teşkil etti. Ancak halkı Müslüman olan ülke halklarına büyük bir ufuk açtı, yeniden cesaret verdi. Toplumdaki mezhep taassubu ve emperyalistlerin bu konuyu körüklemeleri nedeniyle ilk uyandırdığı ümidi devam ettiremedi. Bu günah sadece onların değil, bu konuda gayret etmeyen tüm ümmetin de boyunlarına asılmaktadır. Ayrıca Kurani manada İslam’ın ilkeleri ile hareket eden ciddi bir yapı da bu güne kadar görmedik. Büyük iddialarla yola çıkan hareketler saman alevi gibi kısa zamanda sönüp gitti. Ya da sistem içine evrilerek demokratikleşti. Kimse Mekke müşriklerinin karşısında dimdik duran, sisteme entegre olmayan, hicreti göğüsleyen ve Medine’de devlet olan “Muhammedi hareketi” örnek alarak yola çıkmadı. Bu nedenle doğru bir sonuç çıkmadı. Örneği yamuk olanın elbette akıbeti de yamulmak olacaktır. Bu hareket evrile evrile mega laik ve liberal bir harekete dönüştü.

Dorman da İran devriminin hukuki açıdan İslam’a dayandığı iddia edilse de içeriğinde mezhep farklılıkları ve İran milliyetçiliğinin esas alındığını belirtir.

Yani ben illaki demokrasi sınıflandırmasını doğru bulmuyorum. Kuran’daki ilkelere hangi sistem uygun oluyorsa o önerilebilir. Yani İran İslam Cumhuriyeti devletin ismi ama İslam ile ne ilgisi var; milliyetçilik var İran’da. Dolayısıyla sloganlar çok önemli değil, önemli olan içeriğini nasıl doldurduğunuz.

Soyalan, İslamcılığın çoğu kez göz ardı edilen modernite ile olan ilişkisine değinmeyi tercih etmektedir. Kendisi modern durumun etkisi altındaki her Müslümanın “İslamcı” olma dışında bir seçeneği olmadığını ifade eder. Çünkü ona göre İslamcılık, İslam’ın modernite ile karşılaşmasının yarattığı sorunlara İslam perspektifinden fakat moderniteyi de ihmal etmeden yaklaşma olanağı sunan bir yaklaşımdır.

Nitekim Soyalan, dinin benimsenen kültürel biçimlerine tepki olarak gelişen İslamcılığın dinin modern dünyada bilinçli bir tercih olarak varlık göstermesine katkıda bulunduğuna vurgu yapmaktadır.

Değerler açısından kültürel Müslümanlıkla bilinçli Müslümanlık arasında bir fark var. Diyelim ki kültürel bir coğrafyada doğmuşuz. Hasbelkader ailemiz Müslüman olduğu için Müslüman olmuşuz. Din de iyi bir şeydir. Toplum içinde yaşamak için namaz kılmak, oruç tutmak lazım falan. Bu anlamda kültürel, geleneksel bir Müslümanlık var. Biz böyle bir Müslüman değiliz; kendi tercihlerimiz var, araştırıyoruz, soruyoruz, sorguluyoruz, moderniteyle yüzleşiyoruz. Ama birileri buna İslamcı diyor. Bunlar yanlış kavramlar. Dolayısıyla günümüzde üniversite mezunu, aydınlanmış, az çok bilinçli insanların hepsinin kendi fikirleri var, siyasetle ilgili, hayatla, dış politikayla geçmiş ile ilgili. Ben hem geçmiş, hem bugünü, hem yarını kurcalayan, araştıran bir adamım. Beni kimler yönetiyor, yönetmeli mi, yönetmemeli mi, nasıl

yönetmeli, nasıl bir yönetim beni mutlu eder, ben bunlarla kafa yoran bir insanım. Zaten bir Müslümanın bunlarla yüzleşmesi gerekir. Bırakın bir Müslüman kendi çevresini, dünyasını tanısin, sorgulasın. Yani Müslüman olur, Hristiyan, Alevi olur, hiç önemli değil. Zaten bunu yapmıyorsa problem yani biz Müslüman gelenekten gelen insanlar olarak, okuyan insanlar olarak bunlarla yüzleşiriz.

İslamcılık'ın İslam coğrafyalarını maruz kalmış olduğu sömürüden kurtarmak için meşruiyetini tarihsel bagajlardan alan aksiyoner bir dile başvurusu nedeniyle katılımcıların kendilerini bu çerçeveden farklı şekilde tanımlamaya çalıştıkları söylenebilir. Öte taraftan bu dışlayıcı dilin döngüsel olarak Batı'nın İslam'ı şiddetle ilişkilendiren kurgusuna meşru bir zemin hazırladığı söylenebilir. Nitekim 1970'lere denk gelen bu kesitin Batılılar tarafından "siyasal İslam" şeklinde tanımlanması İslamcılar açısından büyük bir refleksi neden olmuştur. İslamcı Kurancılar İslamcılık'ın bugün geldiği muhafazakar görünüm itibarıyla modernite ile yakınlaşması nedeniyle İslamcı olarak adlandırılmaktan kaçınmaktadır. İslamcı çevreden gelmiş olan Modern Kurancıların sivil olanlarının ise İslami bir çerçeveye sahip olmaları konusunda katkısını göz ardı edemedikleri İslamcılığa vefa duymayı sürdürdükleri en azından ona mesafeli bir tavır takındığı görülmektedir. Modernistlerin ise büyük oranda akademisyen olmaları nedeniyle radikal eğilimlerle aralarına koydukları bürokratik engeller İslamcılığın imkân ve sorunlarına nesnel bir ilişki içinde yaklaşmalarında etkili olmaktadır. Bunun dışında İslamcılığın İslam'ın tüm kurumlarıyla hayata hakim olması gerektiğine ilişkin idealize ettiği tezin uzak bir geleceğe ertelendiği anlaşılmaktadır.

3.7.3.3.5. Milliyeti Güçlendirici bir Unsuru olarak Türk İslamı

Değişimin siyasete yansıyan boyutunda din politikalarının milli çıkarlara hizmet edecek şekilde yeniden inşalarına tanık olunmaktadır. Buna göre Türkiye'de siyaset, meşruiyetini koruma adına zaman zaman milliyetçilik gibi çeşitli referanslara başvurmaktadır. Özellikle 1980 darbesinin bir kimlik politikası olarak yürütülen "Türk İslam sentezi" ile toplumdaki sağcı- solcu şeklindeki artan kutuplaşmayı yatıştırmak adına dinin referans değerinden yararlanma yoluna gidilmiş, böylece zorunlu din dersleri gibi din adına olumlu olduğu izlenimi veren pek çok değişikliğe imza atılmıştır.

"Türk İslamı" şeklindeki anlatıyla dinin milliyetçiliğe belirgin şekilde katkı sağlayacak biçimde araçsallaştırıldığına tanık olunmuştur. Buna göre Türklerin İslam'ı diğer milletlerden daha iyi anladığı tezi ileri sürülerek İslami kimliğinden ziyade Türklüğüyle ve akla verdiği önemle öne çıkarak Maturidi üzerinden yeni bir İslam yorumuna tanıklık edilmektedir.

Nitekim Şaban Ali Düzgün, “adamım” olarak nitelendirdiği Maturidi’nin İslam algısını Türklere özgü bir karakteristik olarak yansıtmaya eğilimindedir. O, Türklerin İslam dünyasında önemli roller üstlenmesine rağmen Arap olmadığı için Emeviler tarafından dışlanarak düzene muhalefet ilişkilendirilerek mevali olarak adlandırıldığını belirtir. Bu nedenle yaygın “hadis” merkezli İslam algısının karşısına konumlandırılan bu akli öne çıkaran muhalif Maturidi çizginin İslam’ın Türkler tarafından benimsenmesinde önemli bir etken olduğu ifade edilmektedir.

Son zamanlarda Maturidilik tartışmaları ile yeniden gündeme gelen İslam’ı Türklükle ilişkilendirme girişimlerinin aslında Cumhuriyet’ten bu yana var olduğu görülmektedir. Buna ilişkin olarak pek çok madden bahsedilmektedir (güneş saati, Gök Tanrı inancı). Fakat bir politika olarak uygulanması anlamında Türk İslam sentezi’nin 1980’lerden itibaren dine yönelik baskıların nispeten hafiflemesi ve komünizm gibi ideolojilere karşı İslam’ın meşruiyetinden yararlanabileceği düşüncesinin ortaya çıkması ile milliyetçilik esaslı resmi bir ideoloji olarak benimsendiği ileri sürülebilir. 1980 darbesi sonrası devletin din ile kurduğu geçmişten farklı bu yakın ilişki, Kenan Evren’in yürürlüğe koyduğu zorunlu din dersleri gibi bir dizi yeni uygulamayla da pekişmiştir.

Türk İslam sentezinin tarihsel sürecine ilişkin ortaya konan bu çerçevenin ardından katılımcıların bu resmi ideolojiye nasıl yaklaştıklarına değinilebilir. Genel olarak İslamcı bir arka plandan gelmeleri nedeniyle ümmetçi bir bakışa sahip olan katılımcılar Türklükle ontolojik olarak üstün olan İslam’ın birbiriyle karşılaştırmasını büyük bir tepkiyle karşılamaktadır. Hatta din ve etnisite gibi farklı ontolojik gerçekliklere sahip bu iki unsurun birbiriyle tasnif girişimini mantıksal açıdan hatalı olarak değerlendirmektedir. Bunu Soyalan, “Türklerin İslam’a katkısından değil, Türklerin İslam ile şereflendiği”nden bahsedilebileceği ifadesiyle açıklamaktadır. Bunun yanı sıra Soyalan, İslam’a sadece Türklerin değil tüm milletlerin İslam’a hizmetlerinden söz edilmesinin gerektiğini belirtmiştir.

Cumhuriyet’in ulus-devletin gereği olarak modern dönemde toplumu bir arada tutmak için başvurduğu önemli bileşenlerinden milliyet ve din, ihtiyaç duyulan zamanlarda simgesel meşruiyetinden yararlanan bir araçtır. 1980’lerdeki sağ-sol kutuplaşmalarının kendisini büyük ölçüde nispet ettiği Sovyetler’den yayılan komünizmin yıkıcı etkisine karşı toplumu korumak adına başvuru olan Türk İslam Sentezi’nin bugün İslam’ın Türklere özgü bir yorumu olan Maturidilik şeklinde yeniden

gündeme getirildiği söylenebilir. Özellikle Düzgün, Kutlu ve Onat'ın Maturidiliğe ilişkin katkıları söz konusudur.

Milliyet ile İslam arasındaki ilişkilerin böylelikle yeniden tahkim edilmesi aslında ulus aidiyetinin güçlendirilmesine katkıda bulunmaktadır. Kenan Evren'in toplumu milliyetçilik etrafında yeniden birleştirmeye çalışmasının somut örneğini oluşturan zorunlu din derslerinin dayandırıldığı teolojik çerçeve ise Ankara Üniversitesi'ndeki Hüseyin Atay gibi o dönem öne çıkan isimler tarafından çizilmiştir. Katılımcıların bu politikaların gayesine yönelik farkındalıkları yüksek olmakla beraber İslamcı hassasiyetlere sahip olanlar için “ümme” kavramı aidiyet olarak hala önemini korumaktadır. Milliyetçiliğin yoğun tazyikine rağmen enternasyonelliği ifade eden Müslümanlık önemli bir kimlik beyanı olmayı sürdürmektedir.

3.7.3.4. Batı Karşısında Müslümanlar

3.7.3.4.1. İslam Epistemisini Sorumlu Tutma

İslam'ın Batı karşısındaki üstünlüğünü son iki yüzyıldır Batı'nın lehine değişmesi, oryantalistler tarafından ortaya atılan iddialar ve Müslümanların bu konudaki sorgulamaları, Müslümanları yenilginin kaynağını araştırmaya sevk etmiştir. Renan gibi oryantalistlerin Müslümanların yenilgisinin müsebbibi olarak İslam'ı sorumlu olarak görmeleri, modern bir eğitimden geçmiş olan dini hassasiyetş olan aydınları bu konular üzerinde düşünmeye sevk etmiştir. Bu sorgulama kendilerini İslam'ın değil, İslam'ın geleneksel yorumunun sorumlu olduğu sonucuna götürmüştür. Öte yandan Batı'nın ilerleyişi karşısında Batı'nın sadece teknolojik ve bilimsel anlamda üstünlüğünün (örnek) taklit edilmesi ile yetinmenin mümkün olup olmadığı ve Batı'nın tekniğiyle beraber gelen Batı kültürünün ne yapılacağıyla ilgili sorular Osmanlı'nın son dönemlerinden itibaren gündemini meşgul etmiş, bu konu hakkında farklı yaklaşımlar ileri sürülmüştür.

Bununla birlikte bu soru, geleneksel kesimlerce Batı kültürünün var olan düzeni ifsat edeceği endişesiyle Batı'nın yalnız tekniğinin alınması şeklinde büyük ölçüde kabul görmüştür. Fakat Müslümanlarda Batı'nın tekniği ile beraber gelen kültürünün kendilerini dönüştüreceğine dair düşüncenin de varlığını sürdürdüğü görülmektedir.

Nitekim Müslümanların Batı icadı radyo³²² gibi teknolojilere gösterdiği tepkilerin arka planında da bu kaygıların yattığı ileri sürülebilir. Belleklerde hala canlılığını koruyan ve yeniliğe ilişkin reaksiyonlarda istemsizce yeniden açığa çıkan bu tarihsel kaygılar bir kenara bırakılacak olursa katılımcıların Batı'ya yönelik tartışmalarda nasıl konum aldığı ile ilgili olarak bu tutumların bir gösterge niteliği taşıdığı söylenebilir.

3.7.3.4.2. Bilimsel Gelişmenin Gerisinde Kaldığı İddiası

Soyalan, Müslümanların iki yüz yıldır Batı karşısında yenilmiş olmasının sorumluluğunu diğerlerinden farklı şekilde dine bağlamamaktadır. Kendisi Müslümanların benzeri saldırılara geçmişte de maruz kaldığını belirterek bunların din ile ilişkilendirilmesinin sorunlu olduğuna, bu kaosun kaynağının askeri teknik boyutta aranması gerektiğine dikkat çekmektedir.

Yeni bir kitap çalışmam var. Pek çok kitap çalışmasına atıf yaptım. “Kuran’ın anlaşılması” tarihi diye. 17.yy’dan itibaren Müslümanlar tarihi askeri anlamda Batı karşısında yenildiler- Moğol, haçlı saldırılarında kültürel olarak yenilmediler. Askeri tüm boyutlarıyla yenildiler. Böyle olunca ne oldu üç cevap çıktı. 1. Ne geldiyse dinden geldi, reform yapalım diyen Batılılaşma taraftarları. 2. kısım insan demiş ki. “Ya arkadaş ne geldiyse kadınların sokağa çıkmasından geldi, aslımıza dönelim. Yavuz gibi, Hz Ali gibi Emevi halifeleri, Abbasi gibi imparatorluklar kurabiliriz.

Yukarıda ifade edildiği gibi Cumhuriyet dönemindeki aydınların bazıları Müslümanların Batı karşısındaki yenilgilerinin sebebi olarak Batı’nın yaşadığı tarihsel deneyim gibi dini değil fakat dini yorumların (gelenek) etkili olduğuna işaret etmektedir. Elik de bu minvalde Müslümanların geri kalmalarında bilim ve teknikteki gelişmeleri takip edememelerini göstermektedir. Elik, buna ilişkin şunları ifade etmiştir:

Yani Müslümanlar akılda geri kaldılar, bilimde geri kaldılar, teknolojiye geride kaldılar, sanayi de geri kaldılar.

Aslında Osmanlı’nın son dönemlerinden itibaren modern duruma ayak uydurma adına okuma yazma konusunda ciddi adımlar atılmıştır. Okuma yazma oranındaki bu niceliksel artışla beraber insanlığın teknik anlamda ilerleme kaydettiği ileri sürülebilirse de bunun insanın varlık, evren ve eşyayı algılamasına ne oranda katkıda bulunduğu konusu hala tartışmalı olmayı sürdürmektedir. Aynı zamanda dinin bilimsel olarak nasıl inceleneceği ve varlığa ilişkin bakışları ile yöntemleri açısından farklılıkların nasıl

³²² Anadolu insanının yeni karşılaştıkları iletişim araçları karşısında verdikleri “şeytan” şeklindeki isimlendirmelerden bu araçlara yönelik tepkinin boyutlarını ortaya koymaktadır. Eickelman, geçmişte matbaanın üstlendiği role benzer şekilde kitle iletişim araçları ve eğitimin yeni ilişki biçimi ve otoriteler yarattığını ifade etmektedir (IV. Din Şurası, 2009: 87-88). Nitekim bu araçların dönüştürücü etkisinin muhafazakar bir itkidenden kaynaklansa da halk tarafından da fark edildiği söylenebilir.

aşılacağı sorunu tartışmalı olmayı sürdürmektedir. Bu anlamda Elik, dinin insanlığın teknik boyutunu sorunsal edinmediği uyarısında bulunmaktadır. Aynı zamanda o, Türkiye'nin içinde bulunduğu maddi sorunların kaynağının din ile ilişkilendirilemeyeceğini, bunların ekonomi, kalkınma gibi seküler pek çok faktörlerin etkisi altında ortaya çıktığını ifade eder.

Şunu bilin ki okuma yazma oranı eski dönemlere oranla şu an dünyadaki hafız sayısından kat ve kat fazla. Osmanlı'nın yıkıldığı dönemdeki hafız hoca sayısı, Fatih döneminden çok fazla. Fakat nitelikli mi bu tartışılır. Din gelişmeyi sağlamaz. Din geri kalmayı da sağlamaz. Din sorumlu fert yetiştirmeyi gaye edinir; ahlaklı efendim, tevhit ehli insan yetiştirmeyi gaye edinir. Çalışırsan kalkırırsın, çalışmazsan geri kalır(sın). Bu senin elinde. Kalkınma senin meselen; din meselesi değil. Kalkınma insan meselesidir, toplum meselesidir, şartlar meselesidir. Ne kadar ezbere gidiyor millet böyle şeylerde. Ya millet birbirini kırıyor böyle ya...

Cumhuriyet dönemi aydınları da Batı karşısında Osmanlı'nın geri kalmasının nedenini dini yoruma, geleneğe bağlamakla birlikte sorunun temelinde toplumsal şartların yattığına dikkat çekmişlerdir. Elik, M. Akif üzerinden ilim ile ilişkili olarak öne çıkan “çalışkanlık, kanaat ve güven” gibi kavramlara gelenek tarafından yanlış anlamlar verildiğini ileri sürerek Müslümanların bilimle aralarına koydukları mesafeye dikkat çekmiştir.

M. Akif (geri kalmayı) dinden zann ediyor. Fakat orada biraz da M. Akif 'in eleştirdiği şey, kanaat, tevekkül gibi şeyler. Tabi canım kanaat, tevekkül insan için olması gereken değerlerdir.- Akif sonucunda sosyal sorumluluğu olan içtimai bir şair. Toplumunu düşünüyor, efendim milletini düşünüyor, çare arıyor, onu biraz moralize etmek istiyor, cesaret vermek istiyor. “Kanaat dedin, tevekkül dedin yattın uyudun” filan gibi alin size (bu müstahaktır). Yani Akif'in bütün vurgusu “çalışma” üzerine. Çalışma da aslında aynı şeye geliyor. Akif diyor ki “cephede askerin o, gemide kaptanın o, hastana ilacı verecek eczacın o, evde vekili harcın o, mali işlerini halledecek o. (Bunu yapacak insan öznesini ve eylemi öne çıkarıyor aslında)

Görüldüğü gibi Elik o dönemdeki İslamcıların geride kalmanın sorumluluğunu gelenekte aradığı anlayışının tersine bir inşada bulunmaktadır. Buna göre M. Akif'in yukarıda sayılan geleneğe ilişkin tespitlerinden hareketle geleneğin olumlu örneklerinin ve katkılarının yok sayılmaması gerektiğine dikkat çekmektedir.

Toplumun miskinliğe düşmüş olması da bir gelenektir. Ondan önce Fatih topları döktü; o da Müslümandı dimi? Toptan ret ya da toptan kabul yapmamak lazım. Ama doğada çalışırken, cihat meydanındayken ne bileyim bir iş yaparken onun bilincine varmaktır, sabretmektir, dayanıklılık göstermektir. İşler çok gırtlıdır bakın. Böyle şey gibi ayırmak birbirinden; zamanı ayırmak, mekanı ayırmak -zor iş- kategorize etmek, gruplandırmak bunlar mahzurlu şeyler yani bunlar kolay çözümler gibi gelir ama neticeye varılmaz bu şekilde yani.

Köksoy da geçmişte nice alimler yetiştirildiğinden hareketle ilmi konularda geleneğin katkısının göz ardı edilmemesi gerektiği kaydının düşmektedir.

Sadece rivayet kültürü sorumlu değil, biz çalışmamışız. Hicri 12-14. yüzyıla kadar bir sürü deve dişi gibi alimler yetiştirmişiz. Bu şey değil. Yani rivayet kültürü ile ilgisi yok. İbn-i Haldun'u, Farabi'yi, Razi'yi, Zemheri'yi ya da Gazali'yi hangisini kaydetmişler, çalışmışlar bir şey ortaya koymuşlar, Yunan felsefesini her şeyini didik didik etmişler, çalışmışlar yani onun rivayetle ilgisi yok.

Elik bu anlamda ilmi yalnız Batı ile ilişkilendirmenin sorunlu olduğuna nitekim Doğu'nun da rasyonel düşünce ve ilmi alanına katkılarının olduğunu belirtir. Bu anlamda Batı'nın gelişimini dinden özgürleşmesi bağlamında değil, ekonomik açıdan ele almanın gerekli olduğuna işaret etmektedir. Üstelik İslam'da özgür düşünmeyi ve geleneksel gelişmeleri engelleyen dini bir otorite söz konusu değildir. Dolayısıyla meselenin bütün olarak din dışındaki ekonomi gibi faktörlerle ilgili olduğu anlaşılmaktadır.

Tarım toplumundan sanayi toplumuna geçemedik. 1750'de sanayi çarkları döndü 1750'de.- biz hala kilim dokuyoruz köylerde hala kol gücüyle, onlar ise makina. Makinadır bu işin şeyi...

Elik, Batı'nın dinden özgürleşmesi sonucu ilerlediği algısının kendi tarihsel tecrübesinin bir sonucu olduğunu dolayısıyla Müslümanların da gelişim için aynı yolu takip etmesinin gerekmediğini belirtir. Bunun karşıtı olarak kendisi rasyonel bir temel olmadan yüzeysel bir şekilde dine yönelmenin de benzeri sonuçlar doğuracağını belirterek bilim ve dinin birlikteliğine vurgu yapan örneklere ihtiyaç olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır.

Batılıların dinden bağımsızlaşınca, otoriteyi reddedince geliştikleri biraz ezber bir söylemdir. Onlar dinden koptu kurtuldular; biz koparsak helak oluruz diye. Sağlanıyorsa peki? Örneğin Kuran deyince sırf sesli şey okumak, makam yapmayı anlıyorsak burada çok ciddi bir kırılma söz konusu(dur). Hz. Peygamber dönemi, yani o dönemde Kuran; tilavete değil, fiiliyata yöneliktir, anlatabildim mi yani, esas mesajı önemlidir. Ama Kuran bir yana öbür tarafta -rivayetlerde var dimi- İbn Mesud'un güzel Kuran okuduğu, tilavet ettiği gibi. Bunlar birbirinin alternatifi değildir yani. Biz bir güzellikle yetinmemeliyiz yani -her şeyin güzeli olsun. Yani, bir çiçekle bahar gelmez, yaz gelmez değil mi, çok çiçek lazım, birisi de o olsun.

Kelleci, bilimin Batı'nın yaşadığı kendine özgü tarihsel süreçlerden bağımsız olarak değerlendirilmemesi gerektiğine işaret ederek Batı'nın gelişmesini bilim ve teknolojiadaki üstünlüklerine; Müslümanların gelişmelere ayak uyduramamasını ise tembelliklerine bağlamaktadır. Buna göre Müslümanların ancak din ve bilimin birlikteliğinde gelişebilmesi mümkün görünmektedir.

Osmanlı'nın son dönemlerinde Batı'nın ilerleyişi karşısında İslamcılar, bilimin pratik boyutu ile sınırlı kalmak üzere bir yenilik önerisinde bulunmuştur. Batı kültürünün alınması konusundaki bu hassasiyet, Batı tarafından üretilen tekniğin Müslüman topluma transfer edilmesiyle Batılı kültürel kodların arkasında yatan

felsefenin de farklı epistemiye sahip İslam dünyasına taşınacak olması nedeniyle yaşanabilecek “doku uyumsuzluğu”ndan duyulan endişeden kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte İslam’ın Batı karşısındaki konumunu İslam ya da bilimden uzaklaşmada görenlerle Kuran’a ilişkin yaklaşımları arasında şöyle bir ilişkiden bahsedilebilir: Kuran’ı teolojik açıdan ele alan kişilerin geri kalmanın temellerini Kuran’dan dolayısıyla İslam’dan uzaklaşma eğiliminde bulunduğu söylenebilirken Kuran’ı felsefe gibi diğer epistemilerden yararlanarak yorumlayanların ise geri kalmanın sorumlusu olarak bilimi gördükleri ileri sürülebilir.

3.7.3.5. Bir Öteki Olarak Batı

“Müslüman olman seni kurtarmaz.”

Bu tartışmalar, Batı’nın emperyalizmde elde ettiklerini bilimin kendisine sağladığı siyasi ve ekonomik güç ile birleştirerek dramatik şekilde yükselişi karşısında buna ayak uydurmakta zorlanan İslam toplumlarının Batı’nın gerisinde kaldığını ortaya koymaktadır. Batı’nın bilimsel doğrular aracılığıyla tek hakikat olarak tüm dünyaya teşmil ettiği evrensel değerler, geleneksel Müslüman toplumlar tarafından gelenek ve tüm mukaddesatlarına yönelik bir tehdit olarak algılanmış ve büyük bir tepki ile karşılanmıştır. Bununla birlikte sınırları emperyalizm tarafından belirlenen yeni ulus devletler ve onların başlarına getirilen yerli elitler eliyle modernleşmenin İslam dünyasına aktarımı, moderniteyi tehdit olarak algılamaktan zamanla çıkarmıştır. Fakat bu durum İslam coğrafyasında Batı’daki gibi içeriden bir değişim sonucu gerçekleşmediği için bu toplumlara Batı’nın kültürel olarak taklidine dayanan Batılılaşma (Batı hayranlığı) şeklinde uygulanmıştır. Müslümanların içinde bulunduğu bu durum aşağılık duygusuyla celladına bağlandığı bir Stockholm sendromunu hatırlatmaktadır.

Elik, İslam’ın tarihsel ötekisi konumundaki Batı hakkında nötr bir tutuma sahiptir. Bunu ayete referansla şu şekilde ifade etmektedir ³²³

Velillâhi-lmeşriku velmagrib doğuda batıda Allah’ındır. Müslüman dünya niye böyle kaldı, onu sorgulamak lazım. Niye biz adalet beklenecek konuma düşüyoruz, merhamet bekleyecek konuma düşüyoruz, bunu sorgulamak kazım.

³²³ Kuran’da yer alan kıblenin değişimi örneği üzerinden Elik, her yerin Allah’a ait olduğunu belirtmektedir. Fakat belli bir yerle özdeşim kurularak tanımlanan kimliğin onun dışında kalanları dışlayan bir taassuba dönüşmesi ve bu aidiyetler üzerinden diğerine yönelik bir karşıtlık oluşturması kaçınılmaz görülmektedir.

Buna ne kadar şikayet edersek edelim o değişmez. Bunu değiştirecek olan bizim güçlü ve adil olmamızdır.

Köksoy, Batı'nın özgür düşüncenin önündeki engeli kaldırarak aydınlanma gerçekleştirmesinde İslam'ın katkılarının unutulmaması gerektiği konusunda uyarmaktadır.

Batılı değerler kötü, akılcı, insanı insanlıktan çıkarıcı değildir. Batının gelişmesi bunlara bağlı. Her türlü düşünceyi, ortaya koymuş adamlar. Zalimlikleri ayrı bir şey ama ürettikleri de göz ardı edilemez. Bütün dünyayı sömürmüşler mi sömürmüşler; zulmetmişler ama o kendilerine, hayata dair bir şey söylemeyen kiliseyi dışlayıp 14. yy'da aydınlanmayı gerçekleştirmişler. İşte aydınlanma dediğimiz onlarda böyle başlıyor. Bizde aydınlanma diye bir devir yok. Endülüs'ü de unutma! Şimdi bizim Batı'da gidip öğrendiğimiz gibi onlar da Endülüs'te okuyan öğrenciler sayesinde birikim elde etmiştir. Batı'ya etki eden, onu buralara getiren Endülüs tecrübesidir.

Bunun yanı sıra Köksoy, Batı medeniyetinin dünyaya ilişkin tasavvurunun bilinmesi gerektiğine dikkat çekmiştir. Bu bir anlamda İslam'ın ilk dönem selef mirasının yerine insanlığın birikimi olması itibarıyla aydınlanma mirasının sahiplenildiği anlamına geldiği söylenebilir. Bu aynı zamanda Müslümanları bir dönem etkisi altına alan “öze dönüş” mitinden kısmen vazgeçerek “aydınlanma” mitine yaslanıldığının da bir göstergesi olarak okunabilir.

Biz de Batı gibi bir anda “aydınlanma” yapıyoruz zaten, elin mahkûm. Hadi yapma. Sen Freud okumadan, Marx okumadan, Hegel okumadan kalk bugün hakkında yorum yap. Batı'nın Newton, Freud gibi bir sürü deve dişi gibi adamları var.

Emperyalizmin etkisinde şekillenen Müslümanların Batılı algısı, Batılı kaynaklara ilişkin mesafeli bir tutum sergilerken İslam dünyasının Batı'nın kültürel enformasyonuna sistematik olarak maruz kalmasıyla farklılaşmaya başlamıştır. Nitekim oryantalistlerin Kuran'a ilahi olmadığını kanıtlamak üzere yaklaşımları nedeniyle şüpheyile bakılan oryantalist kaynaklardan bugün yararlanmaya dönük farklı bir tutum geliştirildiği söylenebilir. Bu anlamda Köksoy, Müslümanlar olarak Kuran'ın anlaşılması konusunda neler ortaya koyduklarını etraflıca sorgulamaları gerektiğini belirtmiştir.

Oryantalistler ortaya bir şey koyuyor. Alıyor, yorumluyor. Bizim de ödümüz kopuyor çalışmaya. Onlardan yararlanmamız gerekiyor değil mi? Bütün düşünen insanları okumak, onları görmek durumundasınız. Biz ne yaptık Müslümanlar olarak, bunu sormalıyız. Hadis konusunda hizmet çıkaramadık. Sadece kavga ediyoruz. Kuran konusunda bile anlaşılmadık. Diyorlar ki gelenekçiler felsefe ne işe yarıyor, İlahiyatlardan kaldırılın.

Köksoy, İslami çevrede mealcilerin oryantalist literatürle dolayısıyla bu kaynakların Müslüman toplumda algılanışıyla ilgili bir kırılmaya neden olduğundan söz etmektedir. Kendisi Kuran'ın indiği ortama ilişkin bilgi edinilmesi ve tarihlendirme

yapılması gibi Kuran'ın anlaşılmasına sistematik açıdan getirdiği birtakım kolaylıklardan ötürü bu kaynaklara itibar edilmesi gerekliliğini ifade etmektedir.

Oryantalistlerin de bu tür katkılarından yararlanmalıyız. Onlar bir şeyler üretiyor. Örneğin biri 30 yılını vermiş, Arapça -İngilizce sözlük yazmış, son cildini çıkarmadan ölmüş adam. E Allah kime verecek? Hadisler ile ilgili olan Concordance'ı kim yaptı? Oryantalistler yaptı. Sen de Müslümanım diye böyle böbürleniyorsun ya. Üstünüm diye, üstünsen ne oldu? Alman Montrogomery Watt “Kuran’a Giriş” diye kitap yazmış. Rudi Paret hakeza bir dünya eser yazmış, adam ömrünü vermiş bu alana, çoğunu Türkçeye çeviremedik.

Kuran'da gayrimüslimlerin nasıl yer aldığına bakıldığında Müslümanların diğer din mensuplarından sosyal, ekonomik yönden ayrıştığını gösteren bir kavramsallaştırmanın (Mümin, kafir, Yahudi vs.) var olduğu görülecektir. Aynı zamanda Müslüman kimliğinin diğerlerinden üstün olduğu varsayımına dayanan “Müslüman ve ötekiler” (Âl-i İmran, 142) şeklinde kimliğin pekiştirildiği görülmektedir. Günümüzde ise Müslüman ve diğerleri şeklindeki kavramsallaştırmanın bir kimlik beyanı ve farklı din mensuplarını³²⁴ imlemekten çıkarak, ilgili davranışları sergileyen herkesin muhatap olacağı bir davranış kodu haline gelmiştir.

Tablo 13. Müslüman Dışındakilerle (Ehli Kitap) ile İlişkiler

Ehli Kitap ile Dostluk İlişkisi Kuranlar	Ötekilik İlişkisini Sürdürenler
Ehli Kitap ile ilişkiler onlar Müslümanlara zarar vermediği müddetçe iyi ve münazaradan uzak olmalıdır. “Bize bugüne kadar gelen vahiylerle inanınız. Allah sizin de bizim de rabbimizdir” (Şura, 29).	Allah’a ahiret gününe inanmayan Allah ve Resulü’nün yasakladığı şeyleri haram kılmayan, doğru dini tebliğ etmeyenle cizye ödeyinceye kadar savaşın (9: 29)
2:62, 3:199, 3:48	9: 32, 2: 111, 5: 51, 9: 29

Kuran'da Hristiyanlara daha olumlu bir bakıştan da söz etmek gerekir (Buna göre sol evrensel, sağ zamanla sınırlı uygulamaları ifade etmektedir). Bkz: Bennett, 2005: 170.

Nitekim Mustafa İslamoğlu, 1974 yılında yazdığı “Yahudileşme Temayülü” adlı kitabına referansta bulunarak Yahudilik ve Hristiyanlık bir grup şeklinde Müslümanlardan ayrı ve onları ilgilendirmeyen bir gerçeklik değil, onlardan hareketle odaklanılması gereken bir davranış biçimi olduğuna dikkat çekmektedir. Dolayısıyla Müslümanların ötekilerin eleştirilen davranışlarını yapmaları halinde Kuran'da o topluluklar gibi yer alan şekilde cezalandırılacağı belirtilmiştir. Bir başka deyişle Müslüman olmaları nedeniyle ilgili davranış yapmalarına rağmen sorumlu olmadıkları (kurtuluşa erdikleri) algısının yanlışlığı belirtilmektedir (İslamoğlu, 2015: 71-77).

³²⁴ Yahudilere “lanetli kavim” şeklinde yapılan yakıştırma bu minvalde ele alınabilir. Buna göre din adamlarının dinin özüne yönelik yabancılaştırıcı eylemlerini yalnızca Yahudi toplumuna has bir olgu olarak algılama eğilimi yaygın bir kanaati oluşturmaktadır (İslamoğlu, 2015: 54).

Bu konuda bir eser yazdım “Yahudileşme temayülü”. 1974’te. Yani 23 yıl önce ele aldığım, yazdığım eser bugün 80 küsur baskı yaptı. Aynı zamanda da doktora çapını aşkın bir eser. Bunu benim söylemem belki yakışık kaçmaz ama bunu söyleyecek başka adam da bırakmadılar piyasada. Bu anlamda Yahudileşme Temayülü’nü yazma amacım, Ehl-i Kitap’ın ne olduğu ile ilgili değildi. Zira benim asıl ilgilendiğim şey, Kuran’da Ehl-i Kitap ile ilgili söylenen ayetlerin kime söylendiği ile ilgilidir. Ben Kuran’da Ehl-i Kitap ile ilgili ayetlerin ilk muhatabının biz Müslümanlar olduğuna inanıyorum. Bunun üzerinden de Allah’ın, Kuran’ın muradının da “ey ümmeti Muhammed Müslüman olan ümmeti Musa gibi Yahudileşmeyin.” Ey ümmeti Muhammed, Hristiyanlaşan ümmeti İsa- yani ümmeti Musa Müslümandı, İsa’nın kendisi de İslam peygamberiydi-onlar saptılar doğru yoldan ve “Yahudileştiler, Hristiyanlaştılar”. Onun üzerinden Kuran’ın bize de öğüt verdiğini düşünüyorum. Ey ümmeti Muhammed, Ümmeti Musa gibi Yahudileşmeyin; ümmeti İsa gibi Hristiyanlaşmayın. Onlar şunu şunu yaparak Yahudileştiler. İşte Bakara süresinde 80 küsur ayet İsrailoğullarının Yahudileşme sürecine ayrılmış, işte Ali İmran suresinde onlarca ayetle efendim bize ifade edilen yine Yahudileşme süreci; işte Kuran’daki onlarca surede -ki Kuran’da 812 ayet Yahudilerle ilgilidir. Ben tek tek saydım. 812 ayet yani Kuran’ın fazlası bu konuya ayrılmış; %13,5’e tekabül eder yaklaşık-. Onun için bu kadar yorum bu konuya neden hasredildi dersek Yahudiler için değil, bizim için. Çünkü bizi bekleyen tehlike Yahudilerin düştüğü tehlike, Hristiyanların düştüğü (tehlike). Ben şu anda bizzat Hristiyanlığın geçtiği o badirelerden Müslümanların da geçtiğini görüyorum.

Kuran’da Ehli Kitap ile ilgili olarak yer alan kendilerine verilen kitaplara yaptıkları tahrifatların benzerini geleneğin de tasavvuf adı altında Kuran’a yaptığı ileri sürülmektedir. Bunlardan hareketle İslamoğlu, Yahudi ve Hristiyanların yaptıkları tahrifler³²⁵ üzerinden Kuran’ın Müslümanları sıklıkla uyardığını fakat Müslümanların Kuran’ı açıklamak için rivayet adı altında kaynaklar ortaya koyarak ötekilerim düştükleri bu hataları tekrar ettiğini belirtir.

Yani maalesef Müslümanlar Hristiyanlığın markasını kazıyarak üstüne Müslümanım yazmışlar ve İslam’a Müslümanlara ithal etmişlerdir (...). Dolayısıyla bu anlamda Yahudilikle Hristiyanlık üzerinden bizlere verilen dersin ben Müslümanlara özellikle “Yahudileşmeyin, Hristiyanlaşmayın” dediğini düşünüyorum. Bugün maalesef Müslümanların gördüğüm hali; Hristiyanlığa benzer bir İslam, İncil’e benzer bir Kuran, kiliseye benzer bir cami, papaza benzer bir imam, papalığa benzer bir kurum yani.

Diğer yandan İslam ile Batı arasındaki tarihsel kökenlere dayanan karşıtlık modern dönemde ulus-devletlerin ortaya çıkışıyla birlikte Batı lehine bir boyut kazanarak iyiden iyiye derinleşmiştir. Batı’nın hakim bir paradigma olarak İslam’ı fiilen işgaline kültürel destek sağlayan oryantalizmin çizmek istediği imaja uygun bir İslam kurgusuyla İslam’ın kaynaklık açısından otantikliğine yönelik sorgulama, Müslümanların kaynaklarına bu bagaj ile yaklaşmalarında etkili olmuştur. Müslümanların kaynakları ile giriştiği bu zorlu mücadelenin Kuran yorumlamalarına yansımaları, Batı’nın sömürgesi durumunda olan Müslüman coğrafyalarda uyguladığı

³²⁵ Yahudilerde din adamlığı “seçkinlik” üzerinden kişiye kutsal metinleri yorumlama ayrıcalığı sağlarken Hristiyanlıkta ise bu kurumun halktan kişilerin toplumdan ayrılarak (riyazet) yürüttüğü bir “devlet görevliliği” şeklinde işlev gördüğü söylenebilir (Karslı, 2010: 210-213).

modern hukukun meşruiyetinin teolojik açıdan onaylanması şeklinde olmuştur. Bu doğrultuda Müslümanların kendi dinamiklerinden kaynaklanmadığı halde Batılı kültürel kodların benimsetilmesi doğrultusunda bir takım politikalar devreye sokulmuştur. Örneğin bu durum Cumhuriyet Türkiye'si'nde Batılılaşmanın bir sonucu olarak Batılı yaşam tarzı ve pratiklerinin toplumda benimsetilmesi şeklinde karşımıza çıkmaktadır. İslami hassasiyetlere sahip olanlar, Batılı bu uygulamalar karşısında Batı'yı evrensel değerler adı altında kendilerini dönüştürmeye çalışan bir kolonizatör şeklinde tasvir etmektedir. Buna göre gelenekte Ehl-i Kitap'a yaklaşım ve onların Müslüman toplumda sahip olduğu zımmi statü ile gayrimüslim şeklinde kategorize edildiği çerçevenin günümüzde siyasi konjonktüre göre değişen bir ötekileştirme mekanizmasına (Siyonizm, komünizm vb.) dönüştürüldüğü söylenebilir. Devrimlerden memnun olan Batılı aydınlar için ise Batılı, antikitenin mirasçısı konumunda taklit edilmesi gereken bir streatip teşkil etmemektedir. Kaynağını modern değerlerin öne çıkardığı eşitlikçi söylemler ve ulus devletin kişileri dini kimliklerinden bağımsız olarak tanımladığı şekilde geçmişteki aidiyetleri ortadan kaldırarak toplumu milliyetler adı altında birleştirmiştir. Görüldüğü gibi gelenekte Müslümanlarla aralarında ciddi bir ayrıma karşılık gelen gayrimüslim algısının modern dönemde Doğu'ya göre konumu ifade eden Batılı şeklinde kavramsallaşmasına verilen önem, ötekiye bakışta ciddi değişimlere neden olmuştur. Buna göre dini bir mensubiyet ifadesinden ziyade Müslümanlar tarafından algılanmaya başlanan Yahudilik ve Hristiyanlık'a yönelik atıfların bir davranış kodu olarak algılanmaktadır. Böylelikle bir inancın diğerine üstünlüğünün söz konusu olmadığı seküler düzene uygun şekilde Müslümanla diğerleri arasındaki ayrımlar belirsizleşmektedir.

Katılımcılardan İslamcı Kurancılar Ehl-i Kitap'tan iyi işler yapanların cennetlik olduğuna ilişkin hükmün İslam'ın gelişi ile beraber ortadan kalkmasıyla ötekiye ilişkin kurguları ve biz ve onlar şeklindeki ayrımın “Batılı, Siyonist” şeklinde sürdürüldüğü görülmektedir. Öte yandan din olgusunun da rasyonel bir tercihe indirgendiği günümüzde bireylerin seküler çerçevenin sunduğu esneklik ve diğer din mensupları ile ilişkilerin Müslümanların üstün olduğu bir paradigmaya dayanmaması nedeniyle Müslümanlar ile diğerleri arasındaki ayrımın belirgin olduğunu söylemek mümkün değildir. Ateş (2002: 30), Bakara 62'in yorumunda Allah'ın iman edip iyi işler yaapnalara vadeettiği cennete yalnız müslümanların gireceği iddiasını eleştirerek rahmetini daraltmak olarak nitelendirmektedir. Bu yorumuyla meali ciddi bir ilgiye mazhar olmuş ve kurtuluş olmak üzere farklı yorumların önü açılmıştır. Modern Kurancılar ve Modernistlerin ise Yahudiliğe bir mensubiyet olarak yaklaşmaktan öte

bunu bir davranış kodu olarak ele alma eğiliminin daha baskın olduğu görülmektedir. Aynı zamanda kurtuluş konusunda onlar Ehl-i Kitap olmak üzere inanıp güzel işler yapan herkesin cennetlik olacağına ilişkin ayetleri öne çıkararak geçmişteki aidiyetler yerine herkesin kendi bireysel çabasının önemli olduğu mesajını vermiş olmaktadır.³²⁶



³²⁶ Kuran’da Ehli Kitap ile ilişkiler mücadele bağlamında yer almaktadır. Ayoub ise eserinde ötekilerle ilişkilerin bugün “dini çoğulculuk” kavramı üzerinden ele alınacağını belirterek ciddi bir zihniyet dönüşümüne işaret etmektedir (Ayoub, 2012: 52).

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

KATILIMCILARIN GENEL DÜŞÜNSEL TERCİHLERİ

“Kuran’ın çoğu mesajı kutsalın insana yöneliştir.”

Baljon (1961: 125)

4.1. TEZLER

4.1.1. Kaynakların Otantikliği Tartışmaya Açılmalıdır

Kuran İslamı söylemi adı altında dinin otantikliği tartışmaya açılmıştır. Oryantalistlerin etkisiyle kaynaklığın bu şekilde gündeme getirilmesi İslam coğrafyasının sömürü altındaki bölgelerinde özellikle hadislerin kaynaklık değerinin sorgulanmasına neden olmuş, böylece onlar kültürel bir kaynaklığa indirgenmiştir. Böylelikle hadisler Kuran’a arz edildiği taktirde bile dini kaynaklığa yükselememekte, kendisinden yalnızca tarihsel bir kaynak olarak istifade edilebilmektedir. Hadisin kaynaklığına ilişkin bu değişimin katılımcıların gelenekten farklılaşmasını gösteren çarpıcı bir koda dönüştüğü söylenebilir.

4.1.2. Hadisleri Doğrudan ya da Dolaylı Olarak Dini Kaynak Kabul Etmeme

Bayındır, hadislerin kaynaklığı itibariyle ilahi olmadığı için dinde otorite kabul edilemeyeceğini belirtmiştir. Bayındır’a göre hadislerden ancak özlü söz olarak yararlanılabilir. Bu durum kendisinin hadise ayrıcalıklı bir konum atfetmediğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Hadis dini otorite olmaz. (kendinden emin) Dini otoritenin tek kaynağı Allah-u Teala’dır, başka yok. Yoksa insanlar kendilerini ilahlaştırır. Bugün mezheplerin tamamı kendilerini ilahlaştırmışlardır yani Şii Sünni ayrımı olmaz.

4.1.3. Hadisin Tarihsel, Sünnetin Evrensel Olarak Algılanması

Türkmen hadislerin çeşitli rivayetler şeklinde günümüze ulaşması nedeniyle her bir görüşün farklı bir hadisi esas alması dinde ayrılığa (tefrika) neden olurken sünnetin Peygamber’den bu yana kesintisiz gelen bir uygulama olarak sürekliliği temsil etmesi nedeniyle sünnetin Müslümanlar arasındaki bütünlüğün korunmasına katkıda

bulunduğunu belirtmiştir. Bülbul ise sünnet ve hadise dair ayrımı şu şekilde ifade etmektedir.

Bunu sünnet ve hadis ayrımıyla biz açıkladık, yine o yazılarda var. Sünneti biz şöyle tanımlıyoruz: “Sünnet, Peygamber’in vahiyden anlayıp uyguladıklarıdır”. Yani Kuran’ın hayata aktarılmasıdır. Hadis ise “Peygamber’in sözüdür diye nakledenlerin sözüdür”. Dikkat edin, Peygamber’in sözü değil “Peygamber’in sözüdür diye nakledenlerin sözüdür”.

Bülbul, hadislerin ilahi kaynaklı olmadığını, raviler tarafından kaydedilerek nakledilmiş olması nedeniyle kültürel olduğunu kabul etmektedir.

Hadisler dinin kaynağı olarak kabul edilemez. Ancak bir kültür olarak kabul edilebilir. Bu kültürün de mutlaka Kuran’a arz edilerek uygun olanları alınır. Bu nedenle hadislerin sadece ameli konularda kullanılabilir olduğuna inanıyoruz.

4.1.4. Kuran Peygamber’den Bağımsız Düşünülemez

Bülbul, Kuran’ın ilahi olduğuna yönelik inancın Peygamber’e duyulan sonsuz güven ve onun eksiksiz bir şekilde Müslümanlara ulaştırıldığına ilişkin inançtan ileri geldiğini belirtir.

Peygamber, “Bu Kuran’dır, Allah kelmamıdır” demese bunu müzede görsen böyle bir inancın olmadan böyle bir yazı, böyle bir metin görsen sen bunun Allah’ın kelmamı olduğuna inanabilir misin? Hadi bakayım hayır değil mi? Dikkat edin biz Peygamber’i Kuran’dan tanıyoruz, hadislerin ağzından değil (!).

4.1.5. Peygamber Örneklik Açısından Diğer İnsanlardan Üstündür

Peygamber vahiyle desteklenmesi nedeniyle Kuran’ı diğer insanlardan daha iyi anlamıştır. Bu nedenle Peygamber geleneksel algıdaki “Kuran’dan bağımsız bir otorite” den farklı olarak “örneklik” açısından referans alınmalıdır. Türkmen bunu şu şekilde ifade etmektedir:

Resulü, Allah-u Teâlâ zaten “üsvetu’l hasene” olarak gösteriyor. Resul Kuran’ı anlama konusunda bizden farklıdır. Ona kitap ve hikmet verilmiştir. Olayın illetini kavrama yeteneği ona verildi. Biz dua ediyoruz ama ona verildi. Hepimizden üstünlüğü var. Artı biz inzal olan olayların siyak sibakını, nüzul ortamını araştırıyoruz; o bizatihi biliyor. Bizim yaptığımız din adına içtihatlarımızda bir hata olursa bizim hatamızdır ama Resul bir hata yaparsa vahiyle düzeltilebiliyor.

4.1.6. Peygamber’in Sözü’nün Bağlayıcılığı: “Hükmetme” Yerine “Hikmet”

1980’lerdeki Kuran’ın anayasa, hüküm koyucu olarak algılandığı siyasi ortamın yerini toplumsallığa bırakmasıyla bugüne kadar emir ve kesinlik (otorite) olarak

anlaşılmış olan “yehkum” fiiline daha risksiz(!) bir kavram olan “hikmet” tercih edilmiştir. Bayındır da bu ifade açıkça görülmektedir.

Hikmet, Kuran’dan hüküm çıkarma metodu, o metoda göre çıkarılmış hükümlerdir. Allah Resul’ü de der ki “*bellig mâ unzile ileyke*” (Maide, 67). Orada tebliğden bahsediyor. Ama yine aynı (Maide, 49) surede diyor ki “*Ve enihkum beynehum bimâ enzelallâhu*” aralarında Allah’ın indirdiğiyle hükmet”, hükmetmek başka bir şeydir, tebliğ başka bir şeydir. İşte bu hükmetmek, hikmet çıkarmaktır.

4.1.7. Hukuk Yerine Evrensel Olan Ahlaki Boyut Öne Çıkarılmalıdır

Gelenekte Kuran’ın hukuki boyutunun ön planda olduğu bir din algısı yerine günümüzde evrensel ahlakın öne çıkarılması, Kuran’a yönelişte de ahlaki boyutun önem kazanmasına neden olmuştur. Aynı zamanda İslam hukukunun modern hukuk karşısında kendisini güncelleyememesinin de evrensel değerlerle uzlaşabilen bir ahlak anlayışına yönelmede etkili olduğu söylenebilir. Nitekim Elik, buna ilişkin şunları ifade etmektedir:

Din ahlaktır zaten. Bu din serapa ahlaktır. Hüküm de, Kuran’daki ahkâm da ahlakidir. Ahlakten bağımsız bir hüküm yok Kuran’da.

4.1.8. Hadis Belli Şartların Fıkhî Yorumlarıdır

Hadis bugünün gerçekliği ile çoğu zaman çelişir. Köksoy’a göre bu nedenle hadisler yeni duruma göre yorumlanmalıdır.

Geleneksel İslam’da sünnet, hadis olarak algılanıyor, olan şeylerin tekrarı. Okuyup yeniden düşünmek, yeniden olayları yorumlamak her zaman her devirde olması gereken bir şeydir. Yani bir sürü fikhî kurallar var bundan bin sene önce konmuş ama bin sene önce geçerli olan, bugün geçerli olmayabilir. Şartlar değişti çünkü eşya değişti, her şey değişti, zaman da değişti. Biz hala oralarda o fakirlere verdiği kararları, o günün şartlarında verdikleri kararları bugüne uyguladığımızda –hatta Peygamber’in yaptığı bile- gün için Peygamber’in doğru yaptığı şey bugün bizim için doğru olmayabilir, bizim bugünkü hareketimize uygun olmamış olabilir; bu Peygamber’in yanlış yaptığı anlamına gelmez. Bir şey anlatmak istiyorum. Yeniden yorumlamak; Peygamber bunu yaptı. O dönemde de böyleydi, öyle karar verdi. Ama şartlar değişti, onu buraya uyguladığınız zaman ne olur? Peygamber’i doğru anlamış olmayız.

Gelenegin mevzu hadisleri diğerlerinden ayırmak için geliştirdiği senet tenkidi metodunun hadislerin güvenilirliği açısından önemli bir girişim olduğunun kendisine hatırlatılması üzerine Köksoy, bu yöntemin Kuran’dan kopuk bir İslam anlayışının gelişimine yine de engel olamadığını ileri sürmüştür. Buna göre söylemin gelenegin geliştirmiş olduğu senet tenkidi yöntemini benimsemediği görülmektedir. Bu nedenle hadis usulünde bu yönteme göre en güvenilir olarak kabul edilen sahih hadisler de

Kuran İslamı tarafından makbul görülmemektedir. Bununla ilgili olarak Köksoy şunları ifade etmektedir:

Vallahi mihenk taşı Kuran, önce orası. Alimler de zamanında biliyorsunuz hadisleri sahih gibi sınıflandırmışlar, doğru da yapmışlar hizmet etmişler ama yani ben bu hadisçileri, hadis değerlendirenleri saygıyla karşılıyorum. Yani ne yapsaydı? Ta Buhara'dan gelip Arap Çöllerinde dolaşarak tek tek insanlardan hadis toplayan bir insan var, ömrünü vermiş bir adam var, ne yapalım. Allah rahmet etsin, ortaya bir eser koymuş. Otur sen de bir şey yap en azından bir dene, adam buraya kadar getirmiş binlerce hadisten. Bir sayıya indiriyor yani iyi niyetle yaptığı bir şey var, ortaya bir eser koymuş. Ne yapalım yani. Buhari şöyle adamdır diye inkar mı edelim. O bir şey yaptı diye. İçinde 2-3 tane mevzu hadis varsa Buhari'yi toptan yok mu sayacağız? İçinde bir sürü doğrular var. Dirayet yani neticede insan burada anlattıklarını başka bir yerde anlatmaya çalıştığında yarısı gider. Buraya kaydettin şimdi değil mi? Konuştuğumuzu buradan diğer tarafa aktarırken yarısı gider, yanlışla payı vardır. Bir cümleyi kaydetmediğimizde motomot şekilde bir Peygamber'in ağzından şey yapamazsınız, kaydedemezsiniz. Bir kere Peygamber niçin söyledi, hangi olay için söyledi, hangi niyetle söyledi ve niye söyledi? Bunların tespiti gerekiyor. O yüzden rivayet kültürü çok zor.

Hadisler dinin kaynağı olarak kabul edilemez. Ancak bir kültür olarak kabul edilebilir. Bu kültürün de mutlaka Kuran'a arz edilerek uygun olanları alınmalıdır. Hadislerin sadece ameli konularda kullanılabilir olduğuna inanıyoruz. Çünkü hadislerin tümü geliş yolu itibarıyla, lafızların aynen korunmamış olması ve Elçinin ağzından çıkan kelimelerle değil de nakledenlerin kelimeleriyle gelmiş olması nedeniyle zannidirler. Zanni olan kesinlik ifade etmeyen bir şey itikatta delil olamaz.”

Yukarıda yer verilmeye çalışılan Kuran İslamı'na yönelik temel tezler, gelenekteki kavramsallaştırmaları yapıbozumuna uğratarak yeni bir inşa girişiminde bulunmayı ifade etmektedir. Buna göre dinin, geçmişte hâkimiyetinde olan alanlardan el çektilerle diğer kurumlardan farksız bir konuma indirgendiği modern dönemde Kuran İslamı'nın da bu çerçeveye uygun bir yorum çabasına girdiği görülmektedir. Geleneksel algıda müstakil iki teşri kaynağı olarak ele alınan Kuran ile Peygamber'in birbirini tamamlayan tek bir kaynak olacak şekilde yeniden inşasıyla Peygamber'in dindeki konumunun yeniden gözden geçirilmesi gerekmiştir. Modern dünyada kutsal ve profan ayrımına benzer şekilde Peygamber'in uygulamalarının dini ve dünyevi şeklinde ele alındığı bu yeni durumda Peygamber'in Kuran'dan onay alan evrensel tarafı bağlayıcı kabul edilmektedir. Aynı zamanda Kuran'da Peygamber'e teşri anlamında yetki veren “yehkum, yettebiu” lafızlarının da kavramın ilişkili olduğu “hikmet” anlamlarıyla yetkisizleştirildiği, dolayısıyla Peygamber'in hayatının her alanına ilişkin müdahalesinin sınırlandırıldığı söylenebilir.

4.2. KURAN'A İLİŞKİN YENİ KAVRAMSALLAŞTIRMALAR

Kuran'a ilişkin bazı sıfatların modern dönemde öne çıkarıldığı görülmektedir. Yukarıda ilgili yerlerde işaret edildiği üzere Kuran'daki bazı tarihsel (nüzul döneminden söz eden) ayetleri açıklayan rivayetlerin modern dünyanın benimsediği değerlerle çatışır şekilde algılanması ve özellikle gelenekte kaynaklığı konusunda şüphenin söz konusu olmadığı hadis ve geleneğin oryantalistler tarafından tartışmaya açılmasıyla Müslümanlar nezdinde geleneğe yönelik olumsuz bir tutum gelişmiştir. Bu etki Kuran'ın "tek yasal otorite" olarak varlık sahnesine çıkmasına neden olmuş, bunu meşrulaştırma adına seçilen Kuran'daki "kitap" ifadeleri bu anlamı verecek yeni bir retoriğe kavuşturulmuştur. Bunun yanı sıra "bima enzelellah"³²⁷ (Allah'ın indirdiğiyle hükmedin) ifadesi de farklı bir kaynağa göndermede bulunmaksızın doğrudan Kuran'ı kasteder şekilde anlama büründürülmüştür.

Burada Kitap'ın otoritesine dair "mutlaklık"³²⁸ vurgusu öne çıkarılmakta, geçmişte Kuran'da yer aldığı şekilde mutlak olarak uygulanması gerektiği düşünülen ahkama ilişkin hükümlerin bugün tarihsel bağlam ve şartlarla ilgili olduğu ileri sürülerek tartışmaya açıldığına tanıklık edilmektedir. Kuran'ı teolojik olarak yorumlama retorik olarak dile getirilse de son zamanlarda bilim ve felsefenin ortaya koyduğu insani birikimden de yararlanmanın giderek yaygınlık kazandığı söylenebilir. Aslında burada Tanrı ve insana ait alanın birbirinden ayrıldığı seküler ortama uygun olarak Kuran ile ilişki biçiminin de yeniden gözden geçirilmeye davet edildiği yeni bir durumla karşı karşıya olunması söz konusudur. Buna göre geçmişte özcülüğe dayanan ayrımların büyük ölçüde terkedilerek dinin genellikle Tanrısal, teolojik olarak algılanmaya elverişli yapısının modern dönemde insani katkıya yer açacak şekilde yeniden düzenleneceği anlaşılmaktadır.

4.2.1. Kuran Dinde Tek Otorite, Tek Kaynaktır.

Süleyman Köksoy, "Peygamber Kuran'dan ayrı ve O'na aykırı değildir." ifadesi ile teşride Peygamberi Kuran'dan ayrı olarak değerlendiren geleneksel algıya atıfta bulunarak Peygamber'in de Kuran ile birlikte düşünülmesi gerektiğini belirtir.

Kuran'dan başka otorite var mı? Peygamberimizi de öyle anlayacağız, Ondan ayrı bir şey değildir. Peygamber Kuran'dan beslendiyse biz Müslümanlar da oradan beslendiğimizde aynısını yapabiliriz diye tartışılıyor; güzel de bir şey aslında.

³²⁷ Maide 44, 45,46, 47, 48, 49.

³²⁸ Kuran'ın hükmünün kesinliği konusunda şüpheyne yer olmadığı ifade edilmektedir.

4.2.2. Kuran’da Nesh Yoktur, Kitabın Tamamı Muhkemdir

Geleneksel algıda Kuran’ın dışındaki hadis kaynaklarının da Peygambere biçilen mücmeli tebyin, müphemî tafsil, mutlakı takyid, müşkili tavzih gereği Kuran’da hususi bir kayıt düşülmeyen açık ifadelerle bir takım kayıtlar getirmekteydi (M: Öztürk, 2014b: 67). Örneğin Nisa 15-16’daki zina yapan kişiye takdir edilecek zinanın bekarlara yönelik yarısı yönde bir ceza indirimine gidilmektedir.

Kuran İslamcıları bundan farklı olarak Kuran’ın yeterli ve başka hiçbir kaynağa ihtiyaç duymadığını ortaya koymak üzere nesh reddedilmektedir. Süreç içerisinde nesh olan hükümlerin de değişenlerle beraber Kuran’da yer alması Kuran’da bir çelişki olduğu algısına yol açabileceği için söylem Kuran’ı kendisine atfedilebilecek bu isnatlardan uzak tutmaya çalışmaktadır. Nesh çoğunlukla Medine döneminde gerçekleşmiştir. Muhammed Esed, bu tasarrufu daha ziyade İslam’a yeni girecek olan insanların kalplerini ısıdırma amacına yönelik bir hazırlık olduğunu belirtmektedir. Örneğin daha önce 3 vakit olan namazın 5’e çıkarılması, infakın sınırlarının çizilmesi vb.

Bütünlüklü bir metinde sorun teşkil ettiği düşünülen neshin, Kuran’da tedriciliğe yönelik bir vurguyla Kuran’ın bir tarih içerisinde okunmasına ilişkin bir telmih ve teklif içerdiği ileri sürülmektedir. Özsoy (2015: 68-70), İslam’ın her toplumun kendi tarihsel gerçekliğine uygun bir şeriatle ve o toplumun anlayacağı bir dille geldiğine dikkat çekerek Kuran’ın Arap toplumunun yerel unsurlarını içeren anlatımlarının O’nun olmuş bitmiş bir metin (tarihsel) değil dinamik bir metin olduğuna dikkat çekmektedir. Bu durum Kuran’ın içerisinde hükmü değişen ayetlere rağmen Kuran’ın tamamını muhkem olarak kabul ederek uyulması gereken tek hükümler manzumesi olduğuna işaret etmektedir.

Kuran, içerisinde muhkem kadar müteşabihlerin de olduğu bir Kitap’tır. Muhkem, yorumlanmaya ihtiyaç hissedilmeyen açık ayetlerdir. Müteşabih ise geleneksel algıda alimler tarafından yorumlanmasına ihtiyaç duyulan kapalı ifadeler olarak ele alınmaktadır. Fakat söylem Kuran dışında herhangi bir otoriteye Kuran’ı yorumlama yetkisi vermeme adına Kuran’ın tamamını muhkem olarak kabul etmektedir. Bu anlamda Kuran eksiksiz bir otoriteye dönüşmektedir. Bayındır bununla ilgili şunları ifade etmektedir:

Allah-u Teala Hud suresinin başında der ki, “*kitâbun uhkimet âyâtuhu*” bu bir kitaptır ki ayetleri muhkem kılınmıştır. Muhkemin açıklamaya ihtiyacı olur mu?—hayır derler (müstehzi şekilde). Çünkü bu ilim yani usul-u fıkıh denilen şey Kuran’ın dışında, tamamen dışındadır yani adeta alternatif bir din usulü (kekeleme birden) adeta değil (kararlı) kesinlikle öyledir yani.

Geleneksel algıda müteşabih alim ve rasihunun dışında yoruma kapalı olan gaybi bir alanı simgelemektedir. Fakat günümüzde müteşabih muhkemden ayrı bir alan olmaktan çıkarılmıştır. Köksoy, içerisine müteşabihleri de dahil ettiği yeni bir inşayla muhkem-müteşabih ayırımına son vererek Kuran'ın bütünü muhkem olarak değerlendirir.

Ayetin birinde Kuran bütünüyle muhkem olduğunu söyler, muhkem bir kitaptır der. Bir kısmı muhkem yani bir kısmı müteşabih. Muhkem derken “sağlamlaştırılmış bir kitap, her şeyden arındırılmış korunmuş, güçlü kuvvetli. Bütün öyle değil midir? Kuran içerisinde de o müteşabih diye bir şey var.

Nitekim Aktaş da müteşabihlerin açıklanmaya ihtiyacı olmadığını şöyle ifade etmektedir.

Kuran bana sorarsanız baştan sona, Adan Z'ye tamamıyla muhkemdir³²⁹. Hangi yönüyle? Allah'tan gelmesi yönüyle, bizi bağlayıcı olması yönüyle. Oradaki her bir harf muhkemdir. Birden fazla anlama gelen, birtakım şeyler için müteşabih denebilir fakat müteşabihatı ben öyle tanımlamıyorum- diyorum ki Allah bize, bilmediğimiz alemleri bildiğimiz alemlerle anlatıyor. Müteşabihat budur.

4.2.3. Kuran Anlaşılırdır

Katılımcılar Kuran'ı, Kuran'ın kendisini tanıttığı şekilde tanımlamaktadır. Buna göre “*elkitâbe mufasssâlâ*” ifadesi Kuran'ın beyanlarının açık olduğu, geleneksel algının iddia ettiği şekilde Kuran'ı açıklama yetkisinin “Kuran'a rağmen Kuran dışı kaynaklara has olmadığı”³³⁰ ifadesine dönüşmektedir. Böylece Kuran'ın rivayet gibi kaynaklar tarafından yorumlanmaya ihtiyaç duymayacak şekilde tam ve mükemmel (eksiksiz) olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu inşayı meşrulaştırmak için aşağıdaki ayetlere başvurulmaktadır:

Biz bu kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.” (Enam, 38-39)

“Allah'tan başka bir hakem mi arayacağım? Hâlbuki size kitabı açık olarak indiren odur (Enam, 114).

Dolayısıyla Kuran'ın Tanrı, evren, eşya hakkında başka hiç bir kaynağa ihtiyaç duymaksızın tam ve yeterli olduğu iddiasında bulunmaktadır.

“Rabbimizin sözü, doğruluk ve adalet bakımından tamamlanmıştır” (Enam, 115).

“Anlaşılır, apaçık” anlamına gelen bir başka kavram olan “mübîn” sıfatı, Kuran'ın başka hiçbir “ilave” kaynağa ihtiyaç duymaksızın anlaşılır olduğunu ifade

³²⁹ Süleyman Ateş Kuran'ın tamamının muhkem olması nedeniyle Kuran'ın muhatapları tarafından anlaşılama gibi bir durumunun söz konusu olamayacağını belirtmiştir. (Ateş, 1989: 14-16'den aktaran “Müteşabihat”, 2006: 205).

³³⁰ Müslümanlar ile Kuran arasına giren en önemli engel “biz Kuran'ı anlayamayız” iddiasıdır (Aktaş, 2010: IX). Bu aynı zamanda Kuran'ı yorumlama yetkisini yalnızca kendinde gören otoritelerin tekeliinden alan bir kavramsallaştırma içermektedir.

etmektedir. Öne çıkarılan bir diğer sıfat, “önceki kitapları tasdik eden anlamına gelen “musaddık” ise Kuran’ın vahiy geleneğinin devamı olduğu vurgusu taşımaktadır. Özellikle Hz. İbrahim ile başlatılan “tevhit” geleneğinin doğrusal bir çizgi takip ederek İslam’ı da içine aldığı ifade edilmektedir. Böylece Kuran’ın Adem’den bugüne “vahiy ırmağı”nın bir parçası olduğu ifade edilerek “kökene ve sürekliliğe” vurgu yapılmak istenmektedir.

4.2.4. Kuran Devrimcidir (Yenilikçidir), Kavramlara Yeni Anlamlar Yüklemiştir

Yeni dini söylemler, kavramlara yeni anlamlar yükleyerek üyelerince anlaşılan bir ıstılah oluşturur. Kuran da Arap dilinde var olan İslam öncesine ait kavramları bazen değiştirmiş bazen de olduğu gibi bırakmıştır. Kuran’ın yer verdiği bu kelimelerin bazılarının geçmişten getirdiği dilsel yükler³³¹ nedeniyle Kuran bu kavramlara farklı anlamlar yükleyerek onları yeni bir terminoloji içerisinde ifade etmiştir.

Özellikle kelimelerin semantiğine inme, toplumsal ilişkilerin arka planını anlama açısından bizlere önemli imkanlar sağlamaktadır. Buna göre Kuran’daki yabancı (Arapça olmayan) kelimelerin bu anlamda ilginç veriler sunduğu görülmektedir. Örneğin bu kelimelerden hareketle Müslümanların fetihler ile birlikte diğer topluluklar ile olan ilişkilerini tarihsel bir şekilde takip etme olanağı elde edilebilmektedir.

Kuran’da yer alan kavramların çoğu yerli sözcüklerden oluşmaktadır. Bununla beraber daha yaygın ve ilgi çekici olan, o günkü muhatapların bildiği kelimelere Kuran’ın yeni terimsel anlamlar yüklemevidir. Nitekim Avrupa’daki dini tartışmaların temelini de kelimelerin pagan geçmişin ardından kazandığı yeni anlamlar oluşturmaktadır. Böylelikle bu kavramlar pagan ve Hristiyan dönem arasındaki kırılmayı gösteren birer işaretçiye dönüşmektedir. Kuran’da müşriklerin kutsallarına yer verilmesi müşrikleri Müslümanların kendi kutsallarını onayladığı düşüncesine sevk ederken, inananlara ise bu ayetlerin nasıl anlaşılması gerektiği hakkında ciddi bir yükümlülük getirmektedir.

³³¹ Kuran, indirildiği Arap dilinin imkanları çerçevesinde verili olan kelimelere yeni anlamlar yükleyerek onları dini bir terminolojiye kazandırmaktadır. Fakat oryantalistler özellikle Necm süresinde müşriklerin ilahlarına yönelik ifadelerden hareketle Kuran’da onların yüceltildiğini iddia ederek Kuran’a insanın müdahalesinin olduğu şeklindeki iddialarına meşruiyet sağlamak için bu kavramlara yoğunlaştıkları görülmektedir (Cragg, 1994: 137- 150).

4.2.5. Kuran Anlaşılarak Okunmalıdır

Günümüzde Kuran ile ilişkiden söz edildiğinde geçmişteki yüzüne okuma ve ezber gibi uygulamalar değil aksine, Kuran'ı anlayarak okuma kastedilmektedir.

Kuran'ı okumaktan³³² bahsederken burada Arapçasından yüzünden ya da ezbere okumayı kastetmiyoruz. Elbette yerine getirildiğinde bu tarz bir okuyuşun da faydası vardır. Ancak bizim burada üzerinde durduğumuz husus, Kuran'ın manasının anlaşılması olduğundan dolayı Arapça bilen ya da Arapça bilgisi Kuran'ı orijinal metninden okuyup anlayacak bir düzeyde olan kişinin okuyuşu bizim konumuz dışında kalmaktadır.

4.2.6. Sıradan İnsan Kuran'ı Doğrudan Anlayabilir ve Yorumlayabilir.

Soyalan, Kuran'da farklı bir kaynak ya da otoriteye ihtiyaç duymadan herkesin anlayabileceği açıklıkta temel dini konuların ağırlıklı olduğunu belirtmektedir.

Alimlere mi inmiş bu kitap? Alimlere değil, sıradan insanlara inmiş. Adam sonuçta orada ahlaklı olmanın, yalan söylemenin, gıybetin kötü olduğunu görüyor. Öte taraftan Allah'a bağlanmanın ne kadar gerekli olduğunu anlıyor. Kuran'ın %90'ı bundan ibaret, bunun neresi kötü? (Kuran okuyanlar) bazen “kâfirleri gördüğünüz yerde öldürün” ifadelerine rastlıyormuş, bu doğrudan Kuran ile buluşmanın sakıncalı olduğuna gerekçe olarak gösterilmeyormuş).

Bunlardan hareketle Soyalan, sıradan insanın da Kuran'ı anlayacağını belirtir.

Sıradan insanlar meal okuduğunda onu anlamada sorun yaşamazlar. Ama mealler Kuran'ı ne kadar yansıtır, o ayrı bir tartışma.

³³² Önce de sonra da Kuran” başlığı altında geçmiş önyargılardan arınmış olarak Kuran ile nasıl şeffaf bir ilişki kurulacağı hakkında şunlar ileri sürülmektedir:

“Kuran okuyan kişi ona bütün varlığıyla kulak vermeli, şahsi görüş ya da kanaatlerini, her türlü mezhep, cemaat, fırka veya din anlayışını geri plana çekerek Kuran'a öncelik vermelidir.” (Kur'an Anlaşılsın Diye, 2004: 31).

Kendini Kuran'a Açmak” adlı bölümde O'nun nasıl okunması gerektiği bizzat Kuran'daki ilgili ayetlerinden hareketle ortaya konulmaktadır.

“Kuran okunduğu zaman ona kulak verin, sesinizi kesip dinleyin ki Allah'ın esirgemesiyle kuşatılsınız “ (Araf, 204: Fussilet, 26).

Kuran, kendisinin tertil üzere okunmasını vazetmektedir:

“ Ya da sonra kalkar ve ağır ağır, duyarak Kuran'ı okur” (Müzzemmil, 4). “Ve onu insanlara yavaş yavaş okuyasın diye bir okuma olarak bölüm bölüm ayırdık ve onu parça parça indirdik” (İsra, 106)

Kuran tedricen, peyderpey indiği için ağır ağır okunması gerektiği ifade edilmektedir (Kur'an Anlaşılsın Diye, 2004: 31).

“ Kuran'ın kolayca okuyabileceğiniz kadarını okuyun.” (Müzzemmil, 20)

“.. Kitap peygamberden bağımsız ve kopuk ele alınamaz. Kitabın metnini anlamamanın yolu, onun ilk muhatabı, ilk uygulayıcısı ve ilk tebliğcisini anlamaktan geçer.” (Kur'an Anlaşılsın Diye, 2004: 35).

Ayrıca kitapta Kuran'ın okunmasına ilişkin bir program önerisi de yer almaktadır. Buna göre her hafta Kuran okunarak Kuran'ın tamamının 30 haftada bitirilebileceği tavsiyesinde bulunmaktadır (Kur'an Anlaşılsın Diye, 2004: 31).

4.2.7. Mealle Buluşma Gereklidir

Meal, her yaştan ve entelektüel düzeyden insanın anlayışına hitap etmektedir. Fakat Türkmen meallerin sınırlılıkları beraber ondan daha iyi istifade edebilmek için farklı kaynaklara da başvurulabileceğini belirtir.

Yani mealle buluşmanın hiçbir sakıncası olmaz. Kuran'la buluşmamanın sakıncaları olur. Meal okudum tamam. Ben bunları din adına konuşurum diyorsa herkes bilir ki- bu geleneksel kesimin lafıdır- öyle bir şey olabilir mi? Herkes bilir ki yabancı dilden bir şiir bile çevrildiğinde pek çok özelliğini kaybeder. Bir şiirin akustüğünü, o dilin ahengini yansıtamazsınız çeviride değil mi? Dediğim gibi zaaf taşır. Meali okuyan herkes bilir ki çeviri yerine meal denilmesinde de bir incelik vardır. Meal ile öğrendiğim bir şeydir. Gerisi tahkiki olarak araştırmayı gerektiriyor.

4.3. BİREYSEL DİN ALGISI

Kuran'ın özellikle ahkâmın modern dönemle uyumlu tevillerle yorumlanması, kurumsal dinin kitabı, hiyerarşik ilişkilere dayalı çerçevesinden uzak bireyin kendine özgül tercihleriyle var olabildiği yeni bir din algısına neden olmaktadır. Soyalan, bunu geçmişteki din dilini seküler dile tercüme etme gerekliliği olarak ifade eder.

Yani Kuran'ın indiği dönemde tüm insanlar, merkezinde Tanrı olan bir dille konuşuyorlardı. Oysa günümüzde Müslümanlar da dahil tüm insanlar merkezinde insan olan bir dille konuşuyorlar. Kuran'la ilgili hatta tarihi metinlerle ilgili en temel sıkıntımız bugün sıradan bir insanın seküler bir dille o metni okumaya çalışıyor olmasıdır. Şimdi din diline inmiş bir metni rasyonel bir dile çevirerek günümüze aktarmamız gerekir. Şimdi sıkıntımız burada. Kuran metni din dili ile gelmiş bir metin. Bugünün insanları seküler bir dile anlaşıyor. İrrasyonel (alana ait) din dili olan bir metni rasyonel bir ortama dönüştürmek için bir işlem den geçirilmesi gerekir.

Müftüoğlu, Müslümanların da medeniyet yarışında var olabilmesi için Kuran'ın teolojik olarak salt metinden hareketle değil, insanın ortaya koyduğu birikim (felsefe, sanat) ile yorumlanması gerektiğini belirtmesine rağmen bireysel din algısına ilişkin eleştirilerini de ifade etmeyi ihmal etmemektedir.

Bugün hem varoluşun hem bilginin İslamileştirilmesi, İslam algısının bireysel din algısı bağlamından çıkarılması, İslami meşruiyetin folklorik ve sembolik meşruiyet olmaktan çıkarılması için onun hayatın bütün boyutlarında nasıl somutlaşabileceğine ilişkin 21. yy'ın dikkatine sunacak şekilde ikna edici, sistematik çalışmalar yapmak gerekmektedir.

4.3.1. Modern Yeni Bir Durumdur

Namlı, modern menşei itibarıyla Batı'nın yaşadığı tarihsel tecrübeden bağımsız şekilde bir durum olarak algılama eğilimindedir.

Modern bir dünyada yaşıyorsam, (öncelikle) modern dünyaya yönelik eleştirim vardır. Modern dünyada yaşıyorsam bu dünyanın birtakım doğruları varsa onu benimserim. O konuda da ben orta yolu bulmuş biriyim.

Öztürk de moderni her toplumun eninde sonunda ulaşması gereken bir değer olarak değil günümüz gerçekliğini ifade eden bir “durum” olarak nitelendirmektedir.

Ben moderniteyi bir “değer” olarak anlamıyorum, bir durum olarak anlıyorum. Müslüman olarak bu içinde yaşadığımız -inkar etsek de etmesek de -bizi kuşatan bu modern durum içinde kendimizi böyle krize sokmadan, sosyolojik vakuma hapsedmeden bu durumun fiilen içinde ama biz kalarak Müslüman nasıl olunur (bu soruya cevap aramalıyız).

4.3.2. Tarihselciler Modernisttir

Modernist ifadesi Kuran İslamı içerisindeki ayrımlara dikkat edilmeksizin herkes için söz konusu edilebilirken özellikle tarihselciler için kullanılmaktadır. Türkmen de bu durumu onaylar görünmektedir:

İslam evrenseldir tarihselcilerin tezi, (dolayısıyla) bu modernistlerin yaklaşımıdır. Sizin Ankara İlahiyat Fakültesi. (...) modernizmin kalesi haline geldi zaten.

4.3.3. Ahkam Yeni Duruma Uygun Olarak Yorumlanabilir

Okuyan’a göre Peygamber’in yaşamında bizzat yaşatarak öğrettiği ve nesilden nesile aktarılan ibadete ilişkin tartışılmaz çerçeve dışında ahkam yorumlanabilir.

Mantık şu, dinin pratikleri Peygamber’den öğrenilir, bir namazın nasıl kılındığı Peygamber’den öğrenilir. Onda bir şey yapmanıza imkan yok, yani yeni bir şey geliştiremezsiniz.

Buna göre ahkâmın alt kategorisi olarak hadler salt nastan değil, çevre ve insandan hareketle yorumlanmalıdır. Nitekim Müftüoğlu,

Dolayısıyla lafzi çözümler yeterli olmayabilir. Onun için 21. yy. üzerinde çalışan bir kadro modern tarih, geleneksel tarih, 21. yy’a nasıl geldik şeklindeki soruların peşine düşmelidir. Evvela tabi şu var. Bunu yapacak tarih felsefecilerine ihtiyacımız var, bizde tarih felsefesi yapılmıyor, dikkatinizi çekerim yapılmıyor.

4.3.4. Her İnanç Yönetimde Temsil İmkânı Bulmalıdır

Geçmişte dinden kaynaklanan ayrımların (müslim, gayrimüslim) bugün geçerliliğini yitirmesi, günümüzde Müslüman olmayanların da yönetime eşit şekilde katılacağı ve onların da inançlarını herhangi bir ayrımcılığa maruz kalmadan özgürce ifade edebildiği bir toplum önerisinin benimsemesinde etkili olmuştur. Buna ilişkin olarak Doko şunları söylemiştir:

Siyasal İslam'ın en önemli sorunu bu bence. Müslüman olmayanların da yaşayabileceği bir toplum inşa etmesi gerekiyor ki zaten İslam'ın bakışı da odur. Peygamberimizin koyduğu Medine Anlaşması da onu gösteriyor. Böyle bir şey getirdiğiniz zaman ister istemez kuracağınız devlette daha demokratik, daha böyle hatta kısmen laik bir yapıyı öngörecektir.

4.3.5. Yönetimin Adı değil, İçeriği Önemlidir

Demokrasi bugünkü şartlar açısından ideal olarak görülmekle beraber adalet, özgürlük gibi hakları gözetken hangi yönetim olursa olsun onun İslam'a uygun olacağını dile getirmektedir. Elik, buna ilişkin şunları belirtir.

(..) ayrıca bunun demokrasi olması gerekmez. Sağlıyorsa bu. Hangi sistem insanın hürriyetini aynı zamanda sorumluluğunu sağlıyorsa o yönetim (İslam'a) tarzı uygundur -tek başına hürriyet de olmaz- önce mesuliyet olacak mesuliyet ile hürriyet birlikte olacak efendim. Hürriyet ile mesuliyet bir ferde iyi bir imkan veriyor.”

4.3.6. Yönetim “Adalet” İlkesine Dayanmalıdır

Genel olarak katılımcılar İslam'ın belli bir yönetim önermek yerine yönetimin sahip olması gereken “ilke”ye vurgu yaptığını belirtmektedir. Nitekim Elik de ideal bir yönetimin sahip olması gereken özellikleri şu şekilde sıralamaktadır:

İslam'ın istediği şey hak, hukuk, adalettir, hürriyettir değil mi? Akil baliğ olmak nedir? Müslüman olmanın ilk şartı nedir? Akil baliğ olmaktır ve hür olmaktır.

İslam ideal olmak ile birlikte demokrasi günümüz açısından ideale yakın bir yönetim şekli olarak değerlendirilebilir. Katılımcıların çoğu demokrasiyi eleştirse de diğer yönetimlere göre insanların yönetime özgürce katılımını sağlaması açısından demokrasinin benimsendiği söylenebilir. Soyalan bunu şu şekilde ifade etmektedir:

Hâkimiyet kayıtsız şartsız Allah'ındır” ifadesinin ancak itikadi anlamda, teorik, ideal anlamda mümkün olduğunu, yönetimle ilgili kayıtsız şartsız “milletin” olduğunu düşünüyorum. Dolayısıyla Allah-u Teala dünya ile ilgili şeyleri bize bırakmış, imtihan dediğimiz bunun sonucunda ortaya çıkıyor. Ama Kuran-ı Kerim'in temeli birey ve toplum inşa etmek. Kuran-ı Kerim'in en temel hedefi sağlıklı bir toplum inşa etmekse o toplum otoritesiz olmaz. Otoritesi “organizasyon” ile olur. Organizasyonun adı demokrasi şu olur, bu olur, o bizim sorunuz, biz karar verimiz ister krallık seçebiliriz ama Kuran'ın olmazsa olmazı orada “adaletle istişare”dir.

4.3.7. “Kaynaklara Dönme” ile Aslında Modern Zamana Uygun Olarak Yeni Bir

Toplum İnşası Kastedilmektedir.

Söylem eski günlere özlemi (Asr-ı Saadet) ifade eden kaynaklara dönüş retoriğinden vazgeçip İslam'ın tek tek bireylerden başlayarak toplumsal bir ıslahı

(değişim) öngördüğünü belirtmektedir. Soyalan'ın bu ifadeleri bu değişimi açıkça ortaya koymaya çalışmaktadır:

(Kaynaklara) dönmek aslında anlamayı gerektiriyor. Kuran ne istiyor, nasıl bir proje? Önce Kuran nasıl bir insan oluşturmak istiyor? Kuran'ın oluşturduğu sosyal düzeni, toplumu tanımak gerekir.

4.4. İLİŞKİLER

4.4.1. Kendi Aralarında

Katılımcıların tikel olarak konulara yaklaşımı kadar diğer katılımcılara ilişkin algıları da aynı şekilde önemlidir. Bu nedenle katılımcıların zihnindeki ötekiye ilişkin farklı adlandırmalar ve tasniflere yer verilerek kendi ulaştığımız tasniflerle karşılaştırma olanağı bulunacaktır.

4.4.2. Uzlaşmalar

Katılımcıların Kuran İslamı söylemi içerisinde değerlendirilmelerinde dikkat çeken birkaç temel nokta şu şekilde belirtilebilir: Şefaat, Ehl-i Kitap'ın ahiretteki durumu, tasavvuf gibi konulardır. Çoğuna muhtelif yerlerde yer verildiği için burada kısaca değinilecektir.

Köksoy mealci geçmişinden edindiği tecrübe ile sadece Kuran'la yetinilmeyeceğini belirtmektedir. Geçmişte söylemin yalnızca referans olarak Kuran ile sınırlı olduğu düşünülen çerçevesi günümüzde modern bilimlerden yararlanılacak şekilde genişlemiştir. Allah'ın çizmiş olduğu sınırların geçmiştekinden farklı olarak bu şekilde “geçirgenlik” kazanmasıyla vahiy dışındaki kaynaklardan yararlanma gibi “ahirette kurtuluş” meselesinde de benzer bir esnekliğin söz konusu olduğu söylenebilir. Buna göre öncesinde yalnız Müslümanların geçişine imkan tanıyan bu sınırın, iman etmesi ve iyi işler yapması koşuluyla Müslüman olmayanlara da açıldığı anlaşılmaktadır. Hâlbuki geçmişte prestij göstergesi olan Müslüman kimliğinin yerini Müslümanların Batı karşısında yenilmesi ile aşağılık duygusunun alması Müslümanları savunmacı bir pozisyonuna geçirerek onları modern gerçekliğe uygun bir söylem arayışına itmiştir. Köksoy, Kuran'ın kendilerine verdiği bu derin hoşgörü sayesinde kendisinden farklı düşünen insanlarla bir araya gelebildiğinden söz etmektedir.

Ömrümüz oldukça bu Kuran hareketi bu vakıfta (Bilgi) devam edecek, devam ediyoruz. Sadece Kuran’la mı kalıyoruz biz burada? Hayır, bütün düşünceleri herkesi dinlemek gibi bir düşüncemiz var. Yani kim olursa olsun bir düşüncesi olan akleden, fikreden, zikreden her insana burada yer var bizim vakfımızda, bizim düşüncemizde. Çünkü Kuran buna izin veriyor, her türlü düşünceye tahammüle Kuran izin veriyor. Allah’ın izin verdiği şeye biz nasıl karşı çıkalım ki? Allah isyana bile izin veriyor, kendisine inanana da inanmayana da aynı fırsatı veriyor. Biz niye vermeyelim? İnsanlar her türlü düşüncesini ortaya koyabilsin ki ortaya güzel şeyler çıksın; doğrular ya da hakikatler çıksın. Bu amaçla burada toplanan başka grup gençler de var, haftanın beş günü burada ders yapılıyor. Burası dolu biliyorsunuz. Ne diyoruz “müsaade-i efkardan hakikatler doğar” diyoruz. Yani fikirlerin çarpışmasından hakikat şimşekleri ortaya çıkar.

4.4.3. Aralarındaki Temel İhtilaflar

4.4.3.1. Evrensellik- Tarihsellik

Tarihsel süreç boyunca süregelen “evrensellik- tarihsellik (!)” şeklindeki tartışmaların ortaya koyduğu ayrımlar katılımcıların farklılaşmalarını gösteren önemli bir kriterdir. Evrensellik, Kuran’ı tüm zamanlar için aşkın ve geçerli kabul eden Kuran’a ilişkin bir yaklaşım biçimidir. Tarihsellik ise metnin yorumunda aşkından ziyade insanın onunla kurduğu ilişki biçimine önem vererek sadece metne değil onun dışındaki kaynaklara da değer atfetmektedir. Böylece rivayetlerin ortaya koyduğu bağlamdan hareketle günümüzdeki farklı sosyolojik gerçekliğin kavranması mümkün olabilmektedir. Günümüzde evrensellik denildiğinde, modern İslam söyleminin şekillenmeye başladığı Arap dünyasında Abduh gibi isimler başta olmak üzere Kutup, Benna ile devam eden selefi geçmişin izlerini taşıyan coğrafya akla gelmektedir. Tarihsellik ise modernist etkilere uzunca süre maruz kalan modern değerlerin daha az filtresiz ve kolay bir şekilde benimsendiği Hint coğrafyasıyla karakterize olmaktadır. Günümüzde Fazlurrahman ile öne çıkmakta metnin içinde yaşanmış olgudan (sünneti) hareket ederek Peygamber’in izini sürme eğilimindedir.

Tarihsel sürece bakıldığında Razi’den bu yana Kuran’ı diğer ilimler (dirayet) aracılığıyla yorumlama eğilimi ağırlık kazanırken rivayet, özellikle tarihsel ayetlerin yorumunda yararlanılan bir yöntem olarak daha sınırlı bir çerçevede dolaşım imkanı bulmuştur. Günümüzde ise özne olarak “insan” öne çıkarıldığı için metnin olduğu sosyolojik durumdan hareketle metnin yorumlanmasında değişen şartlar göz önünde bulundurularak farklı tasavvurlar geliştirme olanağı elde edilmiştir.

Bununla birlikte elli yıl öncesine kadar Kuran yorumunda evrensel perspektifin daha çok etkili olduğundan söz edilebilir. Özellikle 20. yy’ın başlarında bilimsel tefsire

başvurulmuş, Köksoy'un da ifade ettiği gibi “Kuran’da her şey vardır” ayeti referans alınarak bilime meşruiyet sağlama adına Kuran evrensel bir şekilde yorumlanmaya tabi tutulmuştur. Bunlarla ilgili olarak Köksoy, şunları ifade etmiştir.

Demirciliği nasıl yapacağım, uçağı nasıl yapacağım. Bilimsel olarak her şey sadece evrensel kabul ediliyor. Bu evrenseldir falan filan ne demek evrensel? Kuran evrensel filan değildir, Kuran Allah’ın kalamıdır. Ne demek evrensel? İngilizce karşılığı “universal”, bana hitap ediyor, “evren”in neresine iniyor? Aya, güneşe (gülüşür) dünyaya gelmemiş, bir tarihe inmiş insanüstü bir kitap yani, evrensel nedir?

Tarihselci yaklaşımın Kuran’a dair hükümlerin belli bir zaman ve mekanla kayıtlı olduğuna dair iddiasını günümüzde bu hükümlerin bu şekliyle uygulamayacağı şeklinde algılandığı için tarihsel yaklaşıma yönelik ciddi bir tepkisellik söz konusudur. Tarihselliğin Kuran ayetlerinin meşruiyetini tartışmalı hale getirmesine ilişkin bu kaygıya değinen Köksoy, indiği dönemin tarihsel şartları ile kayıtlı ayetlerin sanıldığı kadar çok olmadığını belirtmiştir. Kendisi tarihselciliğin ayetlerin indiği dönemin şartları ile mündemiç olduğuna yönelik ifadelerinden Kuran’ın günümüzde geçerli olmadığı algısının çıkarıldığını belirterek Kuran’ın belli bir tarihe indiğini kabul etmekle beraber günümüze uygun şekilde yorumlanması gerekliliğine dikkat çekmektedir.

Türkiye’de 1990’larda İlahiyat camiası tarafından gündeme getirilen tarihsellik, o dönem için hakkında pek bilgi sahip olunmayan bir yaklaşım olarak topluma Kuran’ın mahiyetine yönelik getirdiği farklı yorumlarıyla tanıtılmıştır. Tarihselciliğin tarihselliğe ilişkin yaptığı aşırı vurgular Kuran’ı indiği döneme ait statik bir kitap şeklinde algılanmasına neden olmaktadır. Onlar, bu durumu reddetmekte modern çağın ihtiyaçlarına uygun yorum yapma için tarihsel olayların arkasındaki makası ortaya çıkarmaya çalıştıklarını ifade etmektedirler.

Nitekim Köksoy, Kuran’ın bugün nasıl yorumlanması gerektiğine ilişkin şunları söylemiştir.

Hayır canım öyle bir şey olur mu? Evrensel demekle tarihselcilikten kurtuluyor musun? Kuran hem tarihseldir hem değildir; tarihsel olan yerleri vardır olmayan yerleri vardır. Yani şimdi Bedir Savaşı ile ilgili ayetler, Uhud Savaşı ile ilgili ayetler var. Tarihsel değil de nedir? Bu Kuran’ın bütünüyle tarihsel olduğu anlamına mı gelir? Hayır; bir tarihte indi bu Kuran yani. Bir mekana, bir tarihe indi. Tarihseldir değildir ile ilgili sorular bize getirilip yapıştırılıyor; Tevrat ile ilgili bir sorundur o. Kuran’ın öyle bir derdi yoktur, “tarih üstüdür”. Kuran bir olaydan bahsediyor, canlı Medine’de olmuş bir olaydan, Peygamber’e haber veriyor. Ya ne oldu? Peygamber’in hanımları ile ilgili ayetler tarihsel değil midir? Beni ne ilgilendirir Peygamber’in hanımlarıyla (ilgili diyaloglar bugün) filan? Hadi gel anlat. Tarihsel değil midir, evrensel neyi var O’nun? Ömer Özsoy’un “Kuran hem tarihseldir hem değildir” ifadesi benim en beğendiğim sözüdür.

4.4.3.2. Ahkam Ayetlerinin Yorumlanma Sorunsalı

Katılımcıların farklılaştıkları diğer husus ahkâmın yorumlanması mevzuundadır. Buna göre ahkâm ayetlerinin lafzi şekilde uygulanması gerektiğini ileri süren evrenselcilere karşılık metinden ziyade olguyu dikkate alarak hükmü uygulama gayretinde olan tarihselciler arasındaki farklılaşma, ahkâm ayetlerine getirilen yorumlardan daha iyi anlaşılabilir. Nasıl ki hadler indiği dönem ile kayıtlıysa bugünün şartları da Kuran'ın bugün nasıl yorumlanacağı konusunda yorumculara yol göstereceği ileri sürülmektedir. Bu anlamda tarihselciliğin hadlerin çerçevesini genişletme çabası, içinde bulunulan modern dönemle çelişmeyen yorumlar yapılmasının önünü açmaktadır. Buna karşılık evrenselciler, tüm ayetlerin lafızda yer aldığı şekilde hükmünün sonsuza kadar geçerli olduğunu ileri sürmeleri nedeniyle lafzın modern durumla çelişmesi durumunda farklı tevil arayışlarına girmektedirler. Buna göre her ikisi de modern zamanlara uygun olarak hadleri meşrulaştırma adına tevil yoluna başvurmalarına rağmen evrenselcilik, hükmün geçerli olduğunu iddia etmesine rağmen dolaylı bir tevil yoluna girmektedir. Bu açıdan Kuran'ın yorumlanmasında zamanın (modernitenin) dikkate alınması konusunda tarihselliğin daha net bir tutum sergilediği söylenebilir. Nitekim Köksoy da hadlerin yorumlanması gerektiğine dikkat çekmektedir:

Kuran'da hırsızın eli kesilecek denildiğinde motomot kesiliyor mu? “Kadını da dövünüz” diye bir şey de var, bu anlamda hadlerin aynen uygulanacağına katılmıyorum.

Taslaman, tarihselciliği Kuran ve hadis arasında teşri açısından farklılık gözetmediği gerekçesiyle eleştirmektedir.

Tarihselcilik Kuran'a hadis muamelesi yapıyor yani tarihselciliğe Kuran'a hadis muamelesi yaptığı için karşıyım. Ehli Hadis'e ise hadise Kuran muamelesi yaptığı için karşıyım. Yani benim hareket noktam her seferinde Kuran'dır.

Bununla birlikte evrenselcilerin iddialarına karşı tarihselciler, metni indiği geleneğin içinde okuma eğilimindedir. Tarihselciler, Tanrı'nın Arapları muhatap aldığını, bu nedenle Kuran'ın içeriğinin o günkü Arap toplumunun var olan geleneklerinden bağımsız değerlendirilemeyeceğini ifade ederler. Genel olarak evrenselcilikte Kuran'ın Mushaf haline gelmiş şekli olan metinden hareketle sorunlara yönelme söz konusu iken Güler'in söyleminde de görülebileceği üzere tarihselciler vahyin Tanrı tarafından sözlü iletişim yolu ile aktarıldığı iddiasında bulunarak Kuran'ın indiği tarih içinde olaylardan hareketle yorumlanacağını ileri sürmektedir. Bu yorumlama faaliyeti sıradan her insanın Kuran'a ulaşmasına ve O'ndan kendisinin dilediği şekilde yorum yapabilmesine imkân tanımaktadır. Öte yandan tarihselci

görüşün temsilcilerinden Güler, uzman kişilerin ayetlerin değerlendirilmesinde oynadıkları role de dikkat çekme gereği hisseder. Nitekim tarihselciliği daha çok İlahiyatçıların, modern eğitimden geçmiş kişilerin sahiplendiği görülmektedir.

Çocukça şeyler bunlar çocukça şeyler. Öyle şey olur mu ya tabi. Hayır, onu bizim klasik Fıkıh usulü uleması, umum husus bahsinde incelemiştir yani. İbareler umum ifade eder ama onlar büyük ölçüde dilin kullanım tarzı ile alakalıdır. Yani umum ifade edersin ama kastedilen husustur yani. Taberi'nin tefsirini açtığın zaman oradaki ibarelerin kimlere gittiği yani onların hususiyetleri, delaletlerini görürsün yani. Ya eyyuhe-nnas ey belde insanı hadi bakalım bana da hitap ediyor; yok ya! Ya eyyuhe-l lezine emenu müminler ben de müminim bana da hitap ediyor yok ya. Bu, çocukça- Arapça bilmeyen insanların uydurduğu bir şey-. “Kuran herkese hitap ediyor”, hiç alakası yok. Kuran “Arap sokağına” hitap ediyor. Millet sanıyor ki Tanrı uzayda durmuş, uzaydan aşağıya bütün insanlığı göz önünde tutarak Arapça konuşmuş onlara. Ama şöyle konuşmuş; kızım sana söylüyorum gelinim sen işit! Yani Araplara diyorum ama ey insanlar hepinize buyuruyorum. Yok, böyle bir şey. Bu tamamen bir vehim, hayal... Ya nasıl konuşmuş? Tanrı direk Arap sokağında durarak Arap'a konuşmuş, Arap'ın yüzüne konuşmuş tamam mı? Ama konuştuğu ne? Konuştuğunun içerisinde evrensel - ta Nuh'tan Muhammed'e kadar devam eden- evrensel ilkeler var ama bir de Arap'ın gündemi var, Arap'ın pratiği var yani. Bunların ayrıştırılması lazım. Onun için diyorum uzmanlık gerektiriyor.

Bayındır, tarihselcilerin Kuran'ı indirdiği dönem ile sınırlandırdığını (hapsetmek) iddia etmektedir. Buna göre kendisi ise nüzul dönemine ilişkin ayetlerin de günümüze uygun şekilde yorumlanacağını ileri sürmektedir. Örneğin kendisi Kuran'da yer alan “müminlerin anneleri” ifadelerinin günümüze “devlet bakanları ve eşleri” şeklinde uyarlanabileceğine ilişkin basit bir çıkarımda bulunmaktadır.

Tarihsellik konusu tam bir zavallılıktır. Başka bir şey değildir. Yani ben tarihselcilerin Müslüman olduğuna asla inanmıyorum- kendi yüzlerine de söyledim-Ankara okulu gibi- Ankara nere olursa olsun. Onlar Allah'ın kitabını tarihe gömmeye çalışan insanlar. Tarihselcileri Allah'ın kitabı hiç ilgilendirmiyor onlar kendi kafalarına göre takılıyorlar.

Şimdi sana bir şey soracağım Tayyip Erdoğan ölse Emine Erdoğan bir başkasıyla evlenir mi-bunun gibi -evlenir mi? İstese de evlenmez o noktaya gelen adam. Resulullah'ın iki torunu nasıl yüceltilmiştir? Şia'dır, Sünni'dir bilmem nedir. Bir de Resulullah'ın eşleriyle evlenseler ne oldu. Zaten fiilen Resulullah o devletin başkanı değil mi? Padişahlardan hangisinin hanımı bir başkasıyla evlenmiştir, mümkün mü bu? Dünyanın neresinde var? Bu mümkün müdür? -Günümüze de hitap eden bir tarafı var -tabi canım elbette ama adamlar saptırmak istiyorlar, etsinler bak mesela Turgut özel öleli yıllar oldu, eşi evlendi mi? - Evlenebilir gerçi, evlenebilir ama niye evlenmiyor ki tenezzül etmez ki, şimdi benim gibi değil ki-evlenmez mi Kuran'a göre evlenebilir elbette evlenmesinin hiçbir sakıncası yoktur. Ama insanların algıları böyle değil, değil mi? Şimdi Resulullah'ın durumu çok farklı, onun ölümünün ardından eşleri ile evlenilse kendileri yapmasa bile başkaları onları kutsallaştırmaya başlar.

Nitekim Okuyan da Kuran'da Peygamber eşlerine ilişkin yaklaşımın nasıl olması gerektiğiyle ilgili ayetlerin yer aldığını belirterek günümüzde bunların önemli insanlara değer verilmesi şeklinde anlaşılabileceğini belirtir.

Buradan hüküm çıkmaz ama mesaj çıkar. Mesaj olarak her toplumun uygulayabileceği anlamlar çıkarılabilir. Örneğin bugün saygın insanların saygınlığını görmezlikten gelmemeyi çıkarabiliriz.

Taslaman Kuran’da Peygamber’in hayatı ile ilgili tarihsel ayetlerin var olduğunu kabul eder. Fakat tarihselcilerin ayetin indiği dönemdeki şartların bulunması halinde bile modernite ile uyumlu bir yorum yapma zorunluluğu hissedildiğini belirtir. Buna karşılık kendisinin günümüzde nüzul dönemindeki koşulların yeniden oluşması durumunda bu hükümlerin lafızda yazdığı şekilde uygulanacağını düşündüğünü belirtmektedir.

Peygamber’in hayatı vb. ayetlere tarihsel diyorsan o anlamda tarihsel ayet var. Ama bana göre şöyle bir ayet yok. Kuran “domuz eti haramdır” diyor. Günümüzde baktık domuz temiz, o artık helaldir. O sadece belli bir tarihte işlenmiş farzdır, haramdır diye bir şey yok. Ama şöyle bir ayet var. Peygambere diyor ki Peygamber’le konuşunca şöyle şöyle. Onlar tabii ki o döneminde Peygamberle ilişkiyi anlatıyor; bizim için onlar bir siyer bilgisidir. Benzer ayetler Kuran’da Nuh ile ilgili de vardır. Hz. Musa ile Nuh’un ayetlerinden ibret alırsınız. Hz. Musa ile Nuh’un ayetleri de bir tarihsel açıklama. O tarihsel açıklamaların olması demek bugün bizi bir ayeti iptal etmeye götürmüyor. Yani benim demek istediğim şu: Kur’an’ın yap dediği bir şey, tarihseldir denip de bugün yapmasak da olur denemez. Ama mesela şöyle bir ayet var. Allah diyor ki karşı taraf size savaş açıtsa savaş açın. Günümüzde bize kimse savaş açmıyorsa savaşamayız. Yani Kuran’ın bir kısım ayetlerini uygulamadığımız zaman olabilir, savaşmayan bir adam bu ayeti uygulamaz. Kuran-ı Kerim’de şöyle bir ayet geçiyor diyor ki -pek çok yerde geçiyor hatta- leş kan domuz etini zorda kaldığımızda yiyebileceğimiz geçiyor. Etrafımızda gördüğümüz kadarıyla ben bunları yiyecek kadar zorda kalan kimseyi tanımıyorum. Allah’a şükür. Ama böyle bir açlık olsa o ayetin hükmü yine geçerli. Ama sonuçta uygulayan pek kimse olmazsa o ayeti artık -bu uygulamayı -gerekirse uygulamaktan vazgeçtim demek değildir. Tarihsel sırf Peygamber. Diyelim Peygamberimiz döneminde zihar vardı. Kuran o zihar sorununu çözüyor. Günümüzde kimse zihar yapmıyorsa bana göre sorun değil. Kuran zaten ziharın kötü bir söz olduğunu söylüyor. Ama birisi bana göre daha zihar yapmaya kalkarsa günümüzde yani kendi eşini anası gibi ilan edip onunla boşanmaya kalkarsa bana göre Kuran-ı Kerim’in cezası gene uygulanır. Ama kimse bunu kalkıp uygulamıyorsa bu zaten Kuran’ın hedefidir; köleliğin kalkması Kuran’ın hedefi olduğu gibi. Kuran sonuçta var olan kölelik ile ilgili hüküm koyuyor ama köleleştirmeyi hiçbir yerde övmüyor; köleliği sarp yokuş olarak nitelendiriyor. Bugün kölelik hiç uygulanmıyorsa bu bir artıdır. Ama bana göre diyelim bir yerde köleleştirme var, diyelim birisi birini kasıtlı olarak öldürdü. İşte o köleyi azat ettiğinde bana göre yine onun diyetini ödemiş olur yaptığı hatanın karşılığı. Yani şöyle de Kuran’da yap denilen bir şey var, ben bugün onu yapabilecekken yok ya tarihi geçti yapma denmesi anlamında bir tarihselciliğe karşıyım. Yoksa Kuran’daki tarihteki olayların açıklamasına tarihselcilik deniyorsa hepimiz tarihselciyiz.

Soyalan da aynı şartların oluşması durumunda tarihsel ayetlerin de lafızdaki şekliyle yeniden uygulanacağını belirtmektedir.

O bağlamda tarihsel (ile ilgili olarak) tüm ayetlerin de bizim için örnekliği (kekeleyerek) olduğunu düşünüyorum. Mesela zihar ayetinden bile bir ders çıkarmamız gerekiyor. Orada farklı şeyler var. motomot çevirmen gerekmez. Hatta modern zihar “anam avradım olursun” Türkçe’de kullanılır. Adana’dakiler “Anam avradım olsun” diye yemin ederler. Bundan hareketle ben bir makale

yazdım. “Modern Zıhar anlayışı” diye. Dolayısıyla bunları örnek gösterebiliriz. Gerçekten kendini gerçekten müşrik bir din algısıyla ifade eden sistemler varsa. Dürüst olmak gerekirse ben 21. yy ve öncesi Arap cahiliye dönemini çok çalıştım. Yüzlerce öğrenci de yetiştirdim. İslam öncesi Arap kültürü çok önemli Kuran’ı anlamamız açısından. Sadece Arap kültürü ile sınırlı değil. O bölgedeki Yahudi, Hristiyan kültürünü çok ciddi şekilde anlamamız lazım. Kuran’ın indiği dönemde müşrik değil mi o insanlar Kuran’ın ilk muhatapları kendilerine müşrik demiyorlardı. Kuran onlara müşrik dedi onlar da bunu kültürel olarak kabul ettiler. Mutezilenin kendilerine Mutezile demediği gibi başkalarının onları Mutezili kabul ettiği gibi. Allah onların özelliklerinden dolayı bir tasvir yapıyor. Birilerinde tüm bu özellikleri varsa bunu düşünürüz, bunu din haline getirmişlerse tasvir boyutuyla onlar da itiraz etmiyorsa buna – tamam putları müşrikler bizi Allah’a yaklaştırsın diye tapıyoruz onu o şekilde kabul edebiliriz. Kuran’da bunun tartışması var-en temel özelliği onlar ahirete inanmıyor, hayat algıları yok- Eğer dürüst olacaksak fotoğrafın tamamını alıp Kuran kime müşrik demiş, müşrikleri nasıl tasvir edeceğiz dediğimizde ona bütünüyle bakmamız gerekiyor. Tamam, bu adamlar Allah’a inanıyorlar, pagan değil. Tevhidi anlayışları var. Pek çoğumuzun yaptığı gibi Allah’a ulaşmak için vesileler ediniyorlar, Allah bir şekilde gölgede kalıyor. Hangimizde yok bu? Düşünelim çevremize kimimiz hocamızı, kimimiz atamızı, kimimiz fikirlerimizi devletimizi perde, araya engel yapmıyor muyuz?

Tarihselci perspektif ile yazılmış olan Öztürk’ün mealı (yansıtıldığını) bu anlamda tarihselciliğin ayetleri nasıl yorumladığına ilişkin çarpıcı bir çerçeve sunmaktadır. İçerisinde birçok tarihi kişiliğin öne çıkarıldığı mealin Kuran’ın indiği tarihle sınırlandırılmış izlenimi uyandırdığı iddia edilmektedir. Buna ilişkin olarak Öztürk şunları ifade etmiştir:

Hocam, çok yanlış bir şey söylüyorlar arkadaşlar. Ben mi hayal görüyorum. “Yes’eluneke” diye başlayan 13 ayet var. Bu farzı muhal birileri sormadı ya. Biz soruyorlar diye bir kurgu yapalım, onun üzerine ayet indirelim diye inmemiş ya. Birisi gerçekten Peygambere bu “hilal” niye böyle oluyor diye sormuş mu? Sormuş. Ben bu sorulduğu zamanın bağlamını yansıtan bir ara cümlecik koyduysam yalan söylemiş olmuyorum. Arkadaş Kuran’ın mesajının evrenselliği veyahut Kuran’ı buraya getirmenin adresi meal değildir. Meal bugünkü Kur’an’ın vesikasıdır, belgesidir. Sen tefsirle, fıkıhla, kelamla yapacağın işi getirip meale boca etmeye çalışıyorsun. Şimdi soruyorum sana “Ey Âdemoğulları, mescide her geldiğinizde ve tavaf etmek niyetiyle geldiğinizde elbiselerinizi giyinin. Yiyin, için, israf etmeyin.” Şimdi bu ayetin ne dediğini bütün tefsir kaynaklarına bakın. Müşrikler şu bu sebeplerle Kabe’ye geldiklerinde çıplak tavaf ederlerdi. Allah çıplak tavaf etmeyin dedi. Ben bunu söylemekle Kuran’a ihanet mi ediyorum yoksa gerçekten Kuran’ın indiği gün söylediği şeyi mi yazmış oluyorum. Peki, “iyi, içinden” maksat ne? İhram konusunda kendi kendinize böyle haram helal gibi yasaklar etmeyin diyor. Şimdi ben bu anlamı yazıyorum değil mi? Zülfikar Hoca diyor ki tarihe gömmüş. E zaten orada onun dediği ayet öyle. Yalan mı bu? Tarihi belgeyle sabit. Arkadaşım bu ayetin bu söylediğinden hareketle şöyle bir yorum yapılabilir. Dini alanda insanlar kendi kafalarına göre haram helal gibi yasaklar icat edemezler. Bunun yapılacağı yer meal değildir; bunun yapılacağı yer tefsir alanıdır, bunun yapılacağı yer fıkıh alanıdır, bunun yapılacağı yer kelam alanıdır. Yani sen kelam ve fıkıhla yapacağın mesajın güncellenmesini mealin üstüne götürüyorsun. Abi o zaman 2014 model, 2015 model meal olarak ortaya çıkıyor. Yani Türkiye’deki algılar sorunlar değiştikçe Hababam Kuran’ın ayetlerini o sorunlar ile birebir ilişkilendiren meal yazın abi. Arkadaş şunu kabul ediyor musunuz? Bunu söyleyin öncelikle Bu Kuran Peygambere indi mi, inmedi mi? İndiği günkü anlamını yansıtmaksa maksat mütercim ihanet içerisinde

olmayacaksa özgün anlamı vermek zorundadır. E canım özgün anlamı verdikse senin yorum alanını da kapatmadık, git sen de (özgürce) yorum yap. Fıkıh ne işe yarıyor zaten tarih boyunca? Kuran'dan yola çıkarak dünya kadar yorum üretmişler. Hocam o çok sakat. Yani ben bilmiyorum, ben o tenkidi isabetsiz gördüğümü söyledim.

4.4.3.3. Birbirlerine Yönelik Algıları

4.4.3.3.1. İslamcı Camiadan Gelenler

4.4.3.3.1.1. Beşeri İktidarlara Ontolojik Olarak Karşıt Olarak Konumlananlar

Söylemin İslamcılık evresinden sonra yaşadığı paradigmatik değişime vurgu yapan Köksoy, söylem sahiplerinin çoğunluğunun neoliberal değişim dalgasından etkilendiğini, sadece İktibas gibi çevrelerin önceki savlarını sürdürmekte ısrarcı olduklarını ifade etmektedir. Tabandan, kitlesel bir değişimin öncelikle seküler göstergelerin araçsallaştırılmasıyla gerçekleştirilebileceğine dikkat çeken Köksoy, eleştirilebilir yanları olmakla birlikte modern devletin sınırlarını çizdiği meşru yöntemlerle, modernite içinden bir değişimi öngörmektedir. Kendisi bunun Müslümanların taleplerine de yer veren bir “çoğulculuk”la mümkün olacağına dikkat çekmektedir.

Buradan İslam'ın sabite ve değişkenlerinin yeniden belirlenmesinin gerekliliği anlaşılmaktadır. Köksoy gibi İslamcı gelenekten gelen isimler, geçmişte sıkı sıkıya bağlı oldukları sabitelerin (ahkam özellikle yönetime ilişkin unsurlar) bugün sarsılıyor olması nedeniyle mutlak kabul edilen bu ayetlerin zannedildiği gibi İslam'ın temel iddiaları olmadığı, aksine nüzul döneminin siyasi ve sosyolojik etkisi altında biçimlendiğine ilişkin kanaatlerini dile getirmiştir. Fakat İktibas dönemin sosyal, siyasal ortamın gerçekliğini yansıtan metni zamanın değişimine rağmen bir sabite olarak benimsemektedir. Bu konuda diğerleri ile çelişen İktibas'ın zamanın değişimleri karşısında sabit bir metin algısını (zahiri zihniyet) benimsemeye devam ettiği söylenebilir. Köksoy, buna ilişkin şunları ifade etmektedir.

Haksöz söyleminden geri döndü. Ben böyle düşünüyordum. Orada kalmadık biz. Hala 40 sene öncekinin kavramlarına gülüyorum ya. Yenimahalle'de oturan bizim daire başkanlarının okuyan çocukları var, bakıyorum çarpılmışlar, benim o gün söylediğim abuk subuk şeyleri söylüyorlar. Aman çocuğum yavrum kurban olayım (gülerek) deyip acele etme. Bak biz de böyle başlamıştık, bunlar olabilecek şeyler. Sabırla her gün okuyarak devam.

Nitekim Bayındır da İktibas grubu gibi ayetlerin yorumunda yalnız metni (ayet ve hadis) esas aldığını belirtmiştir. Özellikle bu tutumu ameli konularda Diyanet'ten farklı yorumlarıyla daha da belirginleşmektedir.

Haklısınız öyle eleştiriler geliyor dediğiniz gibi. Biz yaptıklarımızı Kuran-ı Kerim'le ispatlıyoruz. Onlardan bir tanesi karşımıza çıkıp bunu ispatlasın. Diyanet işleri namaz vakitleri ile ilgili çalışma yapıyor. Namaz vakitleri konusundaki çalışmalarımız Amerika'daki bilim adamlarını çok ciddi anlamda etkiledi; Avrupa'dakileri Nasa'yı da ciddi anlamda etkiledi. Şimdi açıklamazlar ama yıllar sonra ortaya çıkacak. Ama bizimkiler ne yaptılar? Bir tane ayet bir tane hadis okumadan astronot çıkardılar uzaya.

4.4.3.3.2. Muhafazakarlıkla Uyumlu Bir Söyleme Evrilmiş Olanlar

Katılımcıların çoğu neoliberal düzenle birlikte muhafazakar bir söyleme evrilmiştir.

4.4.3.3.2.1. Muhafazakar Adlandırmasına Tabi Olanlar

Muhafazakâr kavramı dindar, mutaassıp kişiler için kullanılan bir sıfat olarak gündelik dolaşıma sahip olmasına rağmen burada kastedilen sosyolojik bir kavram olarak geçmişi son birkaç yıla tekabül eden sekülerizm tezinin dindarlar lehine gelişmesiyle kapitalizmle buluşan dindarların değişen yaşam tarzı ve tüketim alışkanlıklarıyla ilişki kurmasına dayalı bir tipolojiyi ifade etmektedir.

Yaşadığı dönüşümün ardından sol İslam'a yakınlaşan Eliaçık, Mengüşoğlu ile aralarındaki farkı Mengüşoğlu'nun kendisine göre “muhafazakar sağcı” oluşuyla ilişkilendirmiştir. Bununla birlikte kendisini diğer katılımcılardan ayıran en önemli özelliğin iktisadi kavramlara verdiği önem ve Kuran'ı sosyal kavramlarla yorumlama olduğunu ileri sürmektedir.

Mengüşoğlu da Kuran İslamı ama onun şeyi yok. Bence onların ekonomi politik bakış açıları yok; sağcı yani, muhafazakar sağcı. O sağcı birisi yani. İktisadi kavramların önemini bilmiyor. Ben diyorum ki Kuran'da iktisadi kavramlar itikadi kavramlardan daha çok geçiyor. Mülk Allah'ın ne demek, mülkiyet Allah'ındır demek. Kuran'ın bir numaralı meselesi “la ilah illallah”tan daha önce geliyor lehulmulk. Şu an genel, muhafazakar dini İslamcı camialar bu hususta tamamen boşluk içindedir. Ankara İlahiyat da bir konferans vermişim iki sene önce filandı. Sen var mıydın? Ben orda bir konferans verdim “Kuran'da iktisadi kavramlar” üzerine. Çocuklar ilk kez duyuyorlar gibi izliyorlardı. Kuran'da iktisadi kavramlar daha çok geçiyor diyorum, şaşıyorlar. Orası adeta boşalmış vaziyette. “Kuran fihristi” hazırlıyorlar, içerisinde iktisadi hiç bir kavram yok, her türlü bölüm açmış; tarih, biyoloji demiş, Kuran'ın biyolojik ayetleri, iktisadi kavramları diye bir şey açmamış yani uzak duruyor. İslamcılar ekonomiden nefret ediyor, ekonomi onlara zor gibi geliyor.

4.4.3.3.2.2. Muhafazakarlıkla Uyumsuz Olanlar

İlhami Güler, gerek muhafazakar döneme eleştirileri gerekse de iktidarın muhafazakarlıkla uyumlu ilişkileri açısından muhafazakarlığa karşıt bir konumda yer almaktadır. Köksoy, İlhami Güler'in muhafazakar durum özelinde İslamcılara yönelik eleştirilerinin diğerlerinden ayrılan yönünün samimi ve içeriden bir eleştiri olmasından ileri geldiğini belirtmektedir. İktibas'ın muhafazakarlığa ilişkin ontolojik karşıtlığından farklı olarak Güler'in dindarların tüketim ile ilişkileri açısından bir eleştiride bulunduğu ileri sürülebilir.

4.4.3.3.2.3. Rejimin Yanında Konumlananlar

Köksoy, Türkiye'de Kuran İslamı söyleminin öncüsü olarak üzerinde genel bir uzlaşının söz konusu olduğu Hüseyin Atay'ı göstermektedir. Nitekim Atay'dan etkilenen Yaşar Nuri Öztürk'ün bu konuda daha popüler olduğu söylenebilir.

Aslında bu işin öncüsü İlahiyat'ta Hüseyin Atay'dır. Yani Yaşar Nuri Öztürk bile onun görüşlerini alarak piyasaya satmıştır. Yani hareketi yapan ilk hareketi başlatan, Kuran diyen Hüseyin Atay'dır. Allah kendisine sağlıklı ömür versin.

Öztürk, kitleleri devletin dine yönelik resmi ideolojisi doğrultusunda yönlendirmek adına medyada aktif bir rol almıştır. Özellikle laik kesime modern değerlerle örtüşen bir din yorumunun sunulması konusunda kendisinin medyaya yönelik ciddi çalışmaları bulunmaktadır. Bu nedenle Öztürk, geleneksel kesimde seküler kesimde gördüğü ilgiyi görememiş hatta seküler dünya tasavvuru ile örtüşen modern yorumları nedeniyle İslam'a yönelik bir tehdit olarak algılanmıştır.

Yaşar Nuri'nin iktidarla olan ilişkisi hakkında Köksoy şunları söylemektedir:

Yaşar Nuri farklı ilişkilere girdi. Aslında iyi bir adamdı, farklı yerde durdu. Allah taksiratını affetsin yine de. Yanlışlar yaptı dolayısıyla çok benimsenmedi Müslüman camia tarafından. Çok ihtiyatla yaklaşıldı, hepimiz kendisine öyle yaklaştık. Ama o farklı yerden farklı şeyler söyledi. Kuran'a hizmet etti mi etmiştir mutlaka. Çünkü meal yaptı, Kuran'la ilgili bir şeyleri ortaya koydu.

Köksoy, Öztürk'ün seküler zihniyetin sempatisini kazanarak modern çıkarları gözetmesi nedeniyle kendilerinden farklılaştığını kabul etmekle birlikte onun "Kuran"a olan katkısının da göz ardı edilemeyeceğini belirtmektedir.

Vallahi öyle bir ayırım yapmak ne kadar doğru bilmiyorum ama karşınızda bir insan var. Allah'ın akıl verdiği bir varlık var. Dolayısıyla bu manada inanç yönünden sekülerdi falan, moderndi ya da gelenekselci, muhafazakardı gibi tanımlamalar herkes için kullanılışlıdır. Ondan mutlaka bir şeyler almışlardır yani. O da neticede Kuran dedi ama o başka tarafta, başka yerde durduğu için

benimsenmedi özellikle muhafazakar kesim tarafından benimsenmedi. Böyle devam ediyor “Kuran hareketi”.

4.4.3.3. İslamcı Camiadan Gelmeyenler

Köksoy, Taslaman’ın İslamcı camia dışında nispeten seküler bir çevreden gelmesi ve uzmanlığının felsefe olması nedeniyle çevresinden nispeten farklılaştığını ileri sürmektedir.

Caner Taslaman biraz farklı bir adam yani. Taslaman o Arapça biliyor mu, onu bilmiyorum ama katılmadığım çok tarafları var.³³³ Yani bir şeyler söylüyor da olacak bunlar yani, biri doğru söyleyecek biri yanlış söyleyecek hakikat ortaya çıkacak.

4.4.4. Kendi Dışındakilere Bakış

4.4.4.1. Ehli Hadis’e Karşı Tutumlar

Kuran İslamı söylemi, kendisini geleneksel olandan farklılık üzerine inşa ettiği için geleneksel kesimin tepkisine neden olmaktadır. Bununla birlikte günümüzde sıklıkla gündeme gelen tasavvuf menşeli, kendisini “Ehli Sünnet savunucusu” olarak adlandırarak Ehli Sünnet mezhebinin hamiliğini üstlenen gruplar tarafından söylem “mezhepsiz, vehhabi” iddialarına maruz kalmaktadır.

Buna karşılık Taslaman, teşri açısından Kuran ve hadisi doğru şekilde konumlandırmadığı için kendilerinin de bu gruplara yönelik eleştirileri olduğundan söz etmektedir.

Tarihselciliğe Kuran’a hadis muamelesi yaptığı için karşıyım. Ehli Hadis’e ise hadise Kuran muamelesi yaptığı için karşıyım. Yani benim hareket noktam her seferinde Kuran’dır.

Aktaş’ın tarihsel süreç içerisinde İslam’ın belli başlı yorumları hakkında ortaya koyduğu tasnif girişiminin Kuran İslamı’nın geleneksel algıya dolayısıyla Ehli Hadis’e ilişkin görüşleri konusunda fikir verebilir. Kendisi buna ilişkin şu tespitlerde bulunur.

Yani geleneksellik demek bana göre, geleneksellik veya diğerleri-biraz önce saydıklarım. Diğer bu dört anlayışın dördü de aslında, Kur’anı susturan anlayışlar, Kur’an’ın yerine konuşan (vurgu) anlayışlar. Dolayısıyla bugün Kur’an konuşmuyor. Kur’an’ın yerine; gelenek konuşuyor, tarihselcilik konuşuyor, mistisizm konuşuyor, modernizm konuşuyor. Ve bunlar(ın) hepsi Kur’an üzerinden kendi anlayışlarını, düşüncelerini Kur’an’a söyletmek gibi bir yanlışın

³³³ Evrim konusu kastedilmektedir.

içindeler. Dolayısıyla ben hiç bir şekilde hiçbirisini kendime yakın görmüyorum; ne içindeyim ne yakınlarındayım. Hiçbirisini Kuran'a da yakın görmüyorum. Özellikle gelenekselcilik ve mistisizm, Kuran'dan tamamen bağımsız oluşan, Kuran'ın yerine insanların kendi kafalarındaki inançlarını, görüşlerini, düşüncelerini dinleştirdikleri bir akım bu. Dolayısıyla bunlarla bir şekilde, hiçbir şekilde ama-anılmak istemiyorum, istemeyi daha doğrusu Müslümanlığımıza uygun görmüyorum.

4.4.4.2. Seküler Kesime İlişkin Bakışı

Koyuncu seküler kişiler ile uyumlu ilişkileri olduğundan bahseder. Buna ilişkin olarak Koyuncu şunları söylemektedir.

Ama öyle bile olsa bizim Atatürkçülerden, solculardan birçok dostlarımız var, tasavvufçulardan kandırılmış tevbe edip gelenler var. Çeşitli gruplardan, cemaatlerden nurculardan ki onlar çok zordur felaket beyin yıkıyorlar, hipnotize ediyorlar, onlardan gerçeğe, hakikate, Kur'an'a dönenler var. Bak bize değil, Kuran'a dönüyorlar. Çünkü bu dinin özü Kuran'dır. Dolayısıyla Kuran'ı temel alırsak onun haricindeki şeyleri günümüzde içtihat yapabiliriz. Cumhurbaşkanı'nın en son söylediği "dini yenilemek" dedi de tam beceremedi- (gülüyor) literatürü bilmediği için böyle demiş olmalı. Halka o şekilde söylenmemelidir. Halbuki burada içtihat demesi gerekiyordu ya da "dinin güncellenmesi" demesi gerekiyordu. Dinin sabiteleri var, bu asla değişmez elbette. Ama diğer hükümlerinde içtihat yapılmalıdır. Çünkü İmamı Azam -Allah rahmet eylesin- birçok içtihatta bulundu, tarihte okuyorsunuzdur. Dolayısıyla İmamı Azam gibi Mutezile alimleri bir sürü içtihat yapmışlardır.

SONUÇ

Bu araştırma, son zamanlarda dine ilişkin modern söylemlerden biri olan Kuran İslamı'na odaklanmakta, onun modernite ile etkileşimden bağımsız olarak değerlendirilemeyeceğine ilişkin bir argümandan yola çıkmaktadır. Nitekim modernite ile karşılaşmanın “Kuran İslamı” söyleminin çerçevesini büyük ölçüde belirlediği görülmektedir. Kuran İslamcıları gelenekselcilerden farklı olarak geçmişi bugüne olduğu gibi taşıma yerine dini bugüne uygun şekilde yorumlayarak modern bir görünüm altında İslam'a yol bulmaya çalışmaktadırlar. Bu, söylem sahiplerinin görüşlerini aktarmada yararlandığı yöntemleri, ilişki biçimlerini ve siyasi konum alışlarını bundan böyle modern referans setine göre düzenleyeceği manasına gelmektedir. Böylelikle meşruiyetini İslam'dan almak ile birlikte günümüz modern dünyasının kazanımlarını da göz önüne alan Kuran İslamı adı altında özgül bir tipolojiden bahsedilebilmektedir.

Geleneksel eğitimin yanı sıra modern referans dünyasından da beslenen katılımcıların çoğunun modern eğitimden (İmam Hatip, İlahiyat) geçmiş, belli bir kültürel arka plana sahip olan şehirli kişilerden oluştuğu görülmektedir. Nitekim Cumhuriyet'in sekülerleştirici politikalarının sekülerleşme tezini boşa çıkaracak şekilde tersine bir dindarlaşmaya neden olduğundan da söz etmek mümkündür. İçinde bulunulan bu yeni toplumsal gerçeklik İslami hassasiyete sahip kişileri özgürlük, rasyonalite gibi modernitenin kazanımları etrafında çeşitli sosyaliteler aracılığıyla bir araya getirmektedir. Ayrıca söylem, Batı toplumunun kendine özgü sosyoekonomik koşullarının ürünü olan modernitenin dayatmalarına karşı bir direnç işlevi görmektedir.

Bilindiği gibi Türkiye'nin kendine özgü modernleşmesinin gereği olarak devletin din ile araçsal olarak kurduğu ilişki, farklı din söylemlerinin oluşumuna neden olmuştur. Tanzimat'tan itibaren dinin değişen şartlara göre yorumlanması gerektiğini ileri süren İslamcı geleneğin de kavramsal kataloğu bu müdahalelerle büyük ölçüde değişmiştir. 1980'lere gelindiğinde İslamcılık, içinde bulunduğu siyasi şartlar ile benzer bir sosyolojik arka plana sahip olan Selefilik, Vehhabilik gibi söylemlerin yeniden keşfedilmesiyle siyasi ve radikal yönü ağır basan bir karaktere bürünmüştür. 1990'larla beraber neoliberal değişimin etkisiyle İslamcılık'ın seyri Kuran'a yoğunlaşmak suretiyle daha özgül bir biçimi olan Kuran İslamı'na evrilmiştir. “Kuran'ı İslam'ın tek referansı olarak gören bu fenomen, “kaynaklara dönüş retoriği”yle geçmişten ziyade söylemin modernite ile ilişki kurma talebini ifade etmektedir. Bununla ilişkili olarak söylemin dinin asli referanslarına yaptığı sorgulamalar, geçmişteki tarihsel şartlar ve olguların ürünü olan geleneksel referans sistemini bugünün olaylarına doğrudan adapte

etme gibi ilk planda bir sorunsalı çağrıştırıyor olsa da aslında bu retoriğin modern referans sistemi ile uyumlu bir dil üretmesine katkıda bulunmaktadır. Buna göre Berger'in başka örneklerde sunduğu durumlara benzer şekilde araştırmada yer alan katılımcılar, geçmişini bugüne taşımayı değil, bugünkü gerçeklik içinde alternatif inşalar üretmeye çalışmaktadır. Böylelikle modern gerçekliğin söylem sahipleri tarafından meşrulaştırılması hem de yeniden üretilmesi mümkün olmaktadır. Bu anlamda dışarıdan monolitik olarak algılanan fakat içerisinde bireysel pek çok farklılığı barındıran söylemin “içine dalarak” yaratıcı öznelerin modern durumu Kuran'dan hareketle nasıl meşrulaştırdığı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Buna göre görüşme yapılan katılımcıların her biri kendilerini farklı şekillerde tanımlasalar da onların özellikle yenilikçi yönleriyle ön plana çıktıkları görülmektedir. Nitekim geleneksel yorumların bugünün gerçekliğini açıklamakta yetersiz kalması, onları çağdaş yorumlara başvurmaya yönlendirmiştir. Modern dünyanın verili gerçekliğinde ortaya çıkan sorunlara nasıl bir çözüm getirileceği konusunda onlardan bazıları Kuran'ın yanı sıra klasik İslami ilimlerden de yararlanmayı da sürdürürken bazıları sadece Kuran'a başvurmayı önermektedir. Büyük bir çoğunluğunun ise son iki yüz yıldır yorum üzerinde ciddi bir hakimiyetinden söz edilebilecek olan bilime yöneldiği, Kuran'ı yorumlamada özellikle felsefe ve sosyoloji gibi modern bilimlerden yararlandığı görülmektedir. Böylelikle katılımcılar Kuran'ın teolojik olarak yorumlandığı metin merkezli yaklaşımların yerine, bahsedilen yönelişin bir sonucu olarak yorumda insani katkıların önemsendiği, İslami gelenekteki ifadesiyle rey ve makasidin öne çıkarıldığı insan merkezli yaklaşımlara yönelmiş bulunmaktadır.

Kuran'ın yeniden yorumlanmasına Müslümanlar tarafından duyulan ihtiyacın sonucu olarak tezahür eden bu yönelim, modern toplumlarda Müslümanların yaşadıkları krizlerin bir çıktısı olarak da değerlendirilmelidir. Müslümanlar, modern epistemi karşısında yaşadıkları bu mağduriyetin sebebini anlamlandırma adına teolojik bir takım izahlara başvurmuş, böylece kaynaktan ne kadar uzaklaşıldığına dair ciddi bir hesaplama içine girmişlerdir. Hızlı toplumsal değişimlerin yaşandığı modern dönemde ortaya konan yeni epistemi ile Müslümanların sahip olduğu referans sisteminin karşılaşması, Müslümanları kaynakları ve onun etrafında oluşmuş olan geleneği sorgulayarak onu ilk günkü safiyetine kavuşturmaya çalışmalarına neden olmuştur. Onlar modern durumun kendine özgü bu gerçekliği içinde İslam olarak kalabilmenin imkanlarını araştırmaktadırlar. Bir başka deyişle bu durum, günümüzde verili düzenin meşruiyetinin sorunlu hale gelmesi üzerine var olan kaynaklarla yetinilemeyeceğini

anlayan Müslümanların kaynaklarla gerçeklik arasındaki mesafeyi kapatma çabaları olarak da değerlendirilebilir. Buna din yorumunun güncellenmesi yoluyla çözüm bulunacağını düşünen Müslümanlar, bu sayede değişen toplumsal gerçeklik ile irtibat kurabilecektir. Müslümanların günümüz gerçekliğini anlamlandırın bilimler aracılığıyla Kuran'ı yorumlama çabası, Kuran İslamı olgusunu teolojik sınırlılıktan kurtararak içlerindeki çeşitliliği açığa çıkaracak fenomenolojik yorumlara imkan tanımıştır. Bu, aynı zamanda İslam dünyasının hareketli, dinamik yapısı hakkında da fikir vermektedir. Bu durum, değişimin Batı dışı toplumlarda farklı şekillerde anlamlandırıldığını ve buna İslam toplumları tarafından gelenekselden farklı karşılıklar verildiğini göstermektedir.

Öte yandan Kuran İslamcılığı'nın ortodoksiden farklı yönelimleri Müslüman camia içerisinde kendilerine farklılaştıklarını ifade eden “mezhepsiz, Vehhabi” şeklinde çeşitli sıfatlar yöneltilmesine neden olmuştur. Katılımcılar, bu isnatları rahatsız edici olarak değerlendirmişlerdir. Buna karşılık genel itibarıyla tercih edilen bir tanım olan “Kuran İslamı” adlandırmasındaki Kuran'a yapılan spesifik vurgunun söyleme başlı başına tahsis ediliyor oluşuna birtakım eleştiriler getirilmektedir. Bu adlandırmanın hakim yorumdan farklılaştığını açıklama için kullanışlı olduğu söylenebilir de söylemin Müslümanların vazgeçilmez referans kaynağı olan Kuran'ı yalnız kendisine has bir gösterge olarak özelleştirdiği gerekçesiyle kullanımı tartışmalıdır.

Yukarıda da belirtildiği gibi katılımcıların görüşlerinin farklılaşmasında sosyolojik arka planın etkisini göz ardı etmek mümkün değildir. Öte yandan onların modern arayışlarını da dış müdahale veya gelenekten doğrudan sapma ile ilişkilendirme İslam'ın değişim karşısındaki dinamik yapısını göz ardı etme anlamına gelmektedir. Halbuki Batılıların farkında olduğu bu potansiyelin İslam'ın epistemisine yönelik saldırılar karşısında yeniden aktif hale gelebilmesi, kendisinin yeniliğe açık tabiatını göstermektedir. Nitekim İslam dünyasındaki siyasi hareketlenmeler ve direnişler, ölü zannedilen bu coğrafyanın hala aktif olduğunu gösteren bir işaret olarak okunabilir. Aynı zamanda Batı'da ideolojilerin sona erişiyi beraber Batı'nın tarihsel bir öteki olarak kurguladığı İslam, sekülerizasyon politikalarına karşı direnebilen bir güç olarak çeşitli söylemlerin parçası haline getirilmektedir. Kendilerine ilişkin bu algı nedeniyle dünya kamuoyunda şiddet ve terör ile ilişkilendirilen Müslümanlar kendilerine yönelik bu algıya karşı direniş göstermişlerdir.

Modern Müslümanların buna cevap verme yollarından birini oluşturan Kuran İslamı'nın geleneksel yapılardan ciddi refleksler ve itirazlarla karşılaştığı görülmektedir. Katılımcıların karşıtları ile aralarındaki bu tarihsel rekabetin günümüzde aldığı formun

modernite ile kurduğu ilişki bağlamında yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda oryantalist kaynaklarla kurduğu ilişki gerekçe gösterilerek söyleme isnat edilen dini tahrif ettiğine yönelik iddialar, meseleyi teolojik bir din-iman meselesine dönüştürerek Kuran İslamı'nın derininde yatan hareketlilikleri görmeye engel olmaktadır. Bu nedenle araştırma, konuyu sosyolojik bir temelde ele alarak söylemin bir özne olarak kendini inşa etme süreçlerine tanıklık etmekte böylece onu içeriden “anlamaya” çalışmaktadır.

Temelde Kuran İslamı diğer arayışlar gibi belli bir rutin halinde işleyen toplumun karşılaştığı birtakım güçlükler karşısında meşruiyet zeminini kaybetmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Toplumsal dokunun gerilim potansiyeline sahip farklı kütlelerinin birbirleriyle karşılaşması sonucu ortaya çıkan bu anomiden çıkış konusunda katılımcılar farklı açıklama biçimleri ve meşrulaştırmalar geliştirmektedir (Coşkun, 2004: 203-204). Toplumda modern eğitimle tanışmış bu nedenle dini de kaynaklardan aldığı meşruiyet ile rasyonel olarak temellendirme arzusu içinde olan sınırlı bir kesim tarafından benimsenen Kuran İslamı'nın arka planında da bu saikler yatmaktadır. Yukarıda katılımcıların bireysel hikâyelerinde yaşadığı gerilimlerde de görüldüğü gibi toplumlar normlarına uygun bir rutin içerisinde varlıklarını sürdürürken birtakım dış faktörlerle karşılaşmakta, ortaya çıkan bu yeni toplumsallıkla geçmişteki meşruiyet kaynaklarının çatışmasından kaynaklanan anomiden çıkış yolu olarak kaynaklarından hareketle yeni toplumsal gerçekliği yorumlamayı önermektedir. Bu arayışlar gibi Kuran İslamı da İslam dünyasında uygulanan yeni episteminin Müslüman bilinçte neden olduğu krizden çıkma konusunda entelektüellerin var olan referansları gözden geçirerek İslam adına yeniden bir kimlik ortaya koyma çabasını ifade etmektedir (Coşkun, 2004: 551).

Bir anlamda kaynaklara dönüş olarak adlandırılan bu idealin İslam dünyasının tarihsel süreçte karşılaştığı pek çok krizde başvurduğu bir argüman olarak günümüzde de etkili olduğu görülmektedir. Modernizmin neden olduğu anlam krizine teolojik bir çerçeve kazandıran bu modern İslami arayışlar, modernitenin modern öncesine yaptığı referanslar gibi meşruiyetini İslam'ın ilk üç asrına ait selef mirasından almaktadır. 1960'lardan sonra bilim ve modernitenin algılanmasındaki değişimler yorumu yalnız Kuran ile sınırlayan teolojik tutum yerini sosyal bilimlerin de katkısını önemseyen fenomenolojik tutuma bırakmıştır. Bu durum, aslında dinin modern zamanlarda toplumsal bir kurum olarak konumlandırıldığı gerçekliğe uygun şekilde insani referanslara göndermede bulunan maneviyat temelli bir düzenlemeyi ifade etmektedir.

Dolayısıyla Kuran İslamı da seküler toplumda dinin devlet tarafından araçsallaştırıldığı böyle bir inşaya konu olmaktadır. Batı'nın ilerleyici paradigmasının uzantısı olan “dinin güncellenmesi” sorunsalı ile ilişkili düşünülmesi gereken bu süreçler, kutsalın irrasyonel alana hapsedildiği, toplumsal olarak da “bireysel inanç, ideoloji, kültür” düzeyine indirgenerek insanın toplum içindeki belli davranışlarını açıklamada yararlanılan işlevsel, folklorik bir öge olarak kurgulandığı denetime tabi bir çerçeveye karşılık gelmektedir (Tekin, 2003: 20-21).

Bu anlamda metnin yorumlama yetkesinin Tanrı'dan özne bireylere aktarıldığı bu yeni durumla beraber din sosyal bilimler içinde değerlendirilirken Kuran (metin) da bireysel yorumların konusu olmaktadır. Dinin içine doğduğu vasatı dikkate alan bu yorumlar, zamanın değişimi karşısında çelişkili olarak görülen lafzın tarihsel olduğu algısına yol açmaktadır. Bu nedenle tarihselci söylem, Kuran'ın indiği bağlamın yorum üzerinde kayıtlı olduğunu ileri sürerek kendisine bu meşruiyet temeli üzerinden modern duruma uygun çıkış yolları aramaktadır.

Kuran'a metin merkezli ya da bağlamı dikkate alarak yaklaşan katılımcıların ortak noktasını geleneğin sorunlu taraflarını ayıklama çabası oluşturmaktadır. Buna göre gelenek denildiğinde büyük ölçüde hadisin oluşturduğu çatı kastedilmektedir. Hadisin sonradan yazıya geçirilmesi nedeniyle hüccet ve delaletine yönelik sorgulamaların ötesinde oryantalistler tarafından kaynaklığına ilişkin eleştiriler Kuran İslamı'nın genel olarak hadise mesafeli olmasında etkili olmuştur. Buna göre hadis ancak Kuran'a uygun olması koşuluyla kabul edilebilirdir. Fakat hadisin Kuran'a arz edilmesiyle kazanacağı iddia edilen bu meşruiyet çerçevesinin de kendisini dini kaynaklığa yükseltebildiğini söylemek mümkün değildir. Böylelikle hadis geçmişteki siyasi kaygılara meşru bir gerekçe sunmak için araçsallaştırılan tarihsel bir malzeme olarak görülmekte kendisine kültürel bir işlev yüklenmektedir. Sünnet konusunda ise daha ılımlı bir tutum sergilediği görülen katılımcıların genel manada sünneti benimsemelerine rağmen sünnetin Kuran'dan ayrı müstakil bir kaynak olarak ele alındığı geleneksel teşri algısına itirazları söz konusudur. Bu nedenle söylemin geleneğe ilişkin mücadele alanlarından birini de sünnetin gelenek tarafından Kuran'dan bağımsız şekilde konumlandırılması meselesi oluşturmaktadır. Sünnetin otoritesi üzerinde ilkesel anlamda katılımcıların büyük oranda uzlaştığı görülürken Müslümanların toplumsal değişimin sonucu ihtiyaç duydukları “icma, kıyas” gibi teşri unsurlarına ilk dönem kaynakları arasında yer almadığı gerekçesiyle eleştiri getirilmektedir. Bilindiği gibi başlangıçta Peygamber'in örneğinde sözlü şekilde aktarılan vahiy Müslümanların

dünyalarını anlamlandırmada yeterli iken İslam'ın kurumsallaşması ve şartların değişimiyle yeni hüküm çıkarma yollarına duyulan ihtiyacın sonucu geleneğin ilk üç asırdan sonra ortaya koymuş olduğu bu çeşitlilik bugün eleştiri konusu edilmektedir. Bu açıdan gelenek ile ciddi bir hesaplaşmaya giren söylem, İslam'ın anlaşılması konusunda salt metinden hareket edileceğini ileri sürmüştür. Kuran İslamı, modernizm ve onun temsil ettiği Batı karşısında ağır bir yenilgi almış olan İslam'ın ilk asırdaki “kaynaklarına (Kuran'a) dönerek” bu olumsuz durumdan kurtulacağını iddia etmektedir. Kuran İslamı'nı böyle bir kaynak sadeliğine iten saik, Müslümanların yüzyıllardır dünyayı algılama ve yaşayış biçimlerini anlamlandıran kaynaklarına yönelik modernleşmenin tehdidi olmuştur. Öte taraftan yeni karşısında geçmişe ait birtakım göstergelere yaslanarak direnç göstermeye çalışan Müslümanların değişen duruma verdikleri anlamlar ve ona uyum kabiliyetleri birbirinden farklılık göstermektedir. Buna göre modern ile etkileşim içerisindeki kesimlerin yeni duruma adapte olma kabiliyetleri daha yüksektir. Nitekim Cumhuriyet başta ulema olmak üzere aydınlara modern değerlerin aktarıcılığı misyonunu yüklemiştir. Öte yandan Osmanlı'daki dini otoritelerin tasfiyesine yönelik girişimlerden doğan otorite boşluğu, dinin ahlak ve ibadete konu olacak şekilde seküler düzenin sınırları içinde tanımlanan Diyanet'le doldurulmaya çalışılmıştır. Aynı şekilde değişime teolojik bir meşruiyet oluşturan İlahiyat'ın kurulması ile din alanı modern dünyanın gereksinimlerine uygun şekilde yeniden tahkim edilmiştir. Bu kurumlarda üretilen bilgiler toplumun modern değerlerle buluşmasına uygun bir zemin hazırlamış, modernite ile ilişki kurmanın yollarını arayan dini hassasiyetlere sahip insanların Kuran İslamı'na yönelmelerini sağlamıştır. Kuran İslamı modern dünyanın evrenselleştirdiği kavramlara katılımcıların kendi algıları nispetinde Kuran'dan yeni anlamlar bulduğu bir inşayı ifade etmektedir.

Kuran İslamı söylemi, Batı'nın fiili ya da kültürel anlamda işgaline maruz kalan yerlerde gündeme gelen ve Kuran'ı gelenekselden farklı şekilde yorumlayan modern İslami akımlardan biri olarak kendisine pek çok olumsuz atıf yapılmıştır. Modernitenin zamansal açıdan gelenek ile arasına koyduğu mesafe dolayısıyla geleneğe yönelttiği olumsuz isnatlar gibi söylem de teşride geleneksel yorumlara yer verilmesinin Kuran'ın dindeki otoritesiyle çeliştiğini ifade ederek bu kaynakların sonradan eklendiğini iddia etmektedir. Katılımcıların içlerine doğdukları geleneği sorgulayarak bu çerçevenin bu şekilde dışına çıkma çabaları, kendilerine ilişki biçimlerinin değiştiği, hiyerarşinin ortadan kalktığı modern ölçütlere uygun yeni bir habitus vadetmektedir.

Buna göre Kuran İslamı karşıt bir söylem oluşturarak dini otoriteye ilişkin kaynakların meşruiyetini tartışmaya açan ve kaynaklığı büyük ölçüde Kuran ile sınırlandıran alternatif bir inşaya başvurmaktadır. Bu söylem geçmişte Kuran'ı anlamlandırmak için ortaya konulmuş olan birikimi yeniden değerlendirerek salt bir Kurani çaba olarak doğrudan Kuran'a gidilmesini teklif etmektedir. Böylece Kuran'ın yorumlanmasında dini otorite ve tarihsel birikime ihtiyaç kalmaksızın sıradan insanın da Kuran'la buluşması mümkün olabilecektir. Bu durum sekülerleşme süreçlerine maruz kalmış olan Türkiye'de bireyselleştirici bir çaba olarak görülmelidir. Buna göre bu söylem geçmişin belli dönemlerinde etkili olmuş ilgili zamanın tarihselliği ile kayıtlı olan teolojik yorumlara çoğunlukla itibar etmezken Kuran'a dönüş teklifinin ardında Kuran'ı modern toplumsal gerçekliği göz önünde bulundurarak çeşitli bilimler aracılığıyla yorumlama çabası yatmaktadır.

Kavramsal çerçevesini büyük ölçüde İslamcılık'ın belirlediği söylemin özellikle 1990'larda Yaşar Nuri Öztürk'ün çıkışları ile bilinirlik ve popülerlik kazandığını söylemek mümkündür. Muhafazakarlık ile daha bireysel bir sürece evrilen katılımcıların bu dönüşümünü her birinin kendine özgü hikâyelerine yer verildiği yaşamöykülerinden takip etmek mümkündür. Onların Kuran'la birlikte dönüşümlerinde söylemin retoriğine çeşitli şekilde maruz kalmaları etkili olmuştur. Bunlar Kuran'la bilişsel bir ilişki kurmaya davet eden kaynaklar ve karşılaştıkları sosyal ağlardır. Araştırmada katılımcıların hakikatin kendisi olduğuna inandıkları bu retorik ile tanışmaları üzerine yeniden düşünceleri sağlanarak gelenekselden farklılaşan görüşlerinin arka planında yatan toplumsal süreçlere odaklanılmak suretiyle söylemin bir "inşa" olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Modern dönemde gündeme gelen kaynak sorunsalından bağımsız olarak ele alınamayacak olan bu süreçler, Türkiye özelinde Osmanlı'dan devralınan dinin konumuna ilişkin bu tartışmalı mirasın Cumhuriyet'e aktarılmasıyla devletin öteden beri din ile kurduğu ilişkinin fonksiyonelliğine işaret etmektedir. Buna göre devletin dini rasyonel bir temele oturtma yönündeki çabaları, sekülerizasyon politikaları ile dinin devletin modern ideolojisine meşruiyet sağlayacak bir araca dönüştürülmesine neden olmuş, böylece din geleneksel yorumların hakimiyeti altındaki hurafe(!)lerden arındırılması mümkün olabilmıştır. Bu durum geçmişte Kuran ile kurulan ilişkinin sorunsallaştırılmasına neden olmuş böylelikle gelenek ve geleneksel okuma biçimleri eleştiriye tabi tutulmuştur. Geleneksel teşrinin böylece tartışmaya açılmasından söylem ile doğrudan ilişkilendirilen sünnet (hadis) başta olmak üzere icma, kıyas, tasavvuf,

kandil, türbe ziyareti gibi geleneksel pek çok kavram da etkilenmiştir. Katılımcıların moderniteye ilişkin bakışlarına da müstakil yer verilerek kendilerinin “demokrasi, laiklik, sekülerizm”den “kapitalizm, muhafazakârlık, Türk İslam sentezi, neoselefizm, neosufizm”e varıncaya kadar pek çok kavrama ilişkin algılarına ulaşılmaya çalışılmıştır.

Katılımcılar araştırmada farklılaşmaları açısından üç tipolojide değerlendirilmiştir: “İslamcı Kurancı, Modern Kurancı, Modernist”. Bu tipolojiler, modern durumla çelişen dini, modernite tarafından kabul edilebilir bir forma dönüştürme kaygısının bir ürünüdür. Katılımcıların yaşanan gerçeklikle uyumlu bir din yorumuna ilişkin arayışları, onları Kuran’ı ya doğrudan Kuran’dan (teolojik) yorumlamaya ya da modern bilimlerin aracılığıyla (yorum) yorumlamaya sevk ettiği anlaşılmaktadır.

Araştırmanın verilerine göre, “İslamcı Kurancı”, Kuran’ın lafzi şekilde teolojik olarak ortaya konulacağını öne sürmektedir. “Modern Kurancı”, Kuran’ı yorumlamada lafzı öne çıkarmakla birlikte modern bilimlerden de yararlanmaktadır. Modernistler ise Kuran’ın inmiş olduğu bağlamı gözeterek modern zamana uygun bir yorum yapma önerisinde bulunmaktadır. Bu bulgular, Kuran İslamı söyleminin dışarıdan algılandığı şekilde homojen olmadığı, içerisinde çok farklı yapıları barındırdığını göstermektedir.

Toplumda söyleme ilişkin var olan tepkisellikler de içerisindeki farklılıkları görmeye engel olarak bu çeşitliliği indirgemeci bir tarzda değerlendirmeye neden olmaktadır. Bu kavramsal ağırlıklar düşünüldüğünde çalışmayla katılımcılara kendilerine yönelik bu önyargı, isnat, endişelere açıklık getirme olanağı tanınmaktadır. Buna göre katılımcılar pek çok konuda benzer hassasiyetlere sahip olmalarına rağmen siyasi yönelimler ve modern kavramlarla ilişki kurma kabiliyeti açısından birbirinden çarpıcı şekilde farklılık göstermektedir. Bu araştırma ile Kuran İslamı söyleminin farklı görünümünün birbiri ile melez bir desen oluşturduğu üzerinden Türkiye’de İslami kesimlerin modernleşme süreçlerine uyumu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Özellikle son yıllarda Kuran İslamı söyleminin bireysel, daha atomize olmuş şekilde çok çeşitli ilgilere konu edildiği görülmektedir. Ayrıca başta devlet olmak üzere pek çok kesimin Kuran’a yönelik gittikçe artan dikkati bu retorik dolaşımında olduğunun önemli bir kanıtıdır. Diğer yandan Kuran İslamı’nın hakim söylemden ayrı türdeş bir dini farklılaşma olarak değerlendirilmesi, içerisindeki çeşitliliği görmenin önündeki önemli engellerden biridir. Bu nedenle araştırmada katılımcıların modern ve gelenek karşısındaki konum alışlarına göre kendi aralarındaki çeşitliliğe sıklıkla vurgulanmıştır. Bu anlamda verili toplumsal gerçekliğin ve onun arkasındaki felsefik arka planın

katılımcılar tarafından algılanışına göre dinin yorumlanması çeşitlilik arz etmektedir. Din ile sosyal gerçeklik arasında var olan bu ilişki birbirlerini etkileyen dinamik bir süreç izlemektedir. Dini farklılaşmaların odak noktasını oluşturan toplumsal bağlam ve onun her bir insan tekinde birbirinden farklı anlaşılma biçimleri, katılımcıların farklılaşmalarında etkili olan sosyolojik süreçler aracılığıyla ortaya konulmaya çalışılmıştır.

İslam'ın Batı karşısında son iki yüz yıldır maruz kaldığı krizden çıkış önerilerinden biri olan “Kuran İslamı”nın hakim dini söyleme karşı bir retorikten hareket etmesi nedeniyle kendisine “modernist” gibi olumsuz ithamların yapıldığı söylenebilir. Bu eleştiriler karşısında katılımcıların kaçınılmaz şekilde etkisi altında oldukları “yenilik” ile nasıl bir ilişki kuracakları konusunda yeni bir sorgulama içerisine girmeleri gerekmektedir. Aksi halde hızlı değişimlerin etkisiyle çarpıcı alt üst oluşların yaşandığı modern dünyada verili gerçekliği hesaba katmadan dini anlamda istenilen değişimin sağlanması mümkün değildir.

Araştırmayı din sosyolojisi açısından da değerli kılan diğer pek çok çalışmada göz ardı edilmiş olan söylemin moderniteyle kurdukları ilişkidir. Moderni “çağdaş” şekilde algılayıp eleştiren İslamcı Kurancılardan farklı olarak moderni “yeni durum” olarak algılayarak çağın toplumsal gerçekliği ve gerekliliklerine göre hareket edilmesinden yana olumlu bir tutumun varlığı da görülmektedir. Modernist ise “çağdaş” gibi Batılı paradigmayla ilişkili olanı ifade etmektedir. Bu anlamda modernist, Batı'nın yaşadığı tarihsel tecrübeyi biricik kabul ederek Batı'nın tekniğinin yanı sıra beraberinde gelen kültürel kodlarının da bir bütün olarak sahiplenilmesi gerektiğine inanmaktadır.

Ahkamın günün şartlarına uygun olarak yorumlanması hususunda İslamcı Kurancılar, literal bir tutum takınarak toplumsal gerçekliğe ters düşse de ahkâmın metinde yazdığı üzere zahiri şekilde uygulanacağını ileri sürmektedir. Modern Kurancılar da lafza önem vermekle birlikte ahkâmın modern durumu dikkate alarak yorumlanmasından yanadır. Modernistler ise Kuran'ın indiği bağlamdan hareketle modern duruma uygun bir yorum yapma çabasındadır.

Yönetimle ilgili olarak demokrasiye karşıt bir çerçevede yer alan İslamcı Kurancılar, Kuran'da tevhidin karşısında yer alan şirk yönetimlerinden hareketle Tanrısal olmayan (heva) yönetimleri eleştirmektedir. Diğerleri demokrasinin ideal bir yönetim olmamakla beraber Kuran'ın belirlediği çerçeveye en uygun yönetim olduğuna inanmaktadır. Laiklikte de benzer hassasiyetler devrede olmakla beraber özgül Türkiye tecrübesinde laikliğin uygulanma, meşrulaştırılma biçimleri açısından farklı argüman

setinden (inanç hürriyeti, dine karşıtlık) yararlanıldığı ve bununla ilişkili farklı reflekslerin geliştirildiği görülmektedir. Türkiye’ye özgü bu laikliğin dine aykırı protest bir zeminden yoksun oluşu nedeniyle laikliğe aykırı kurgu bir ortam yaratılmıştır. Bu nedenle laiklik, Türkiye’de “dine karşıtlık” şeklinde algılanmış ve uygulanışı da bu minvalde cereyan etmiştir. Laikliğin jakoben bu uygulamasını eleştiren İslamcı Kurancılar, laikliğin dinle arasındaki bu mesafeden dolayı onunla aralarında ontolojik bir ayırım yapmaktadır. Modern Kurancılar laikliğin topluma benimsetilmesi konusunda cumhuriyetin izlediği “din ve vicdan hürriyeti” şeklindeki meşrulaştırmanın gerçek anlamıyla uygulanması halinde laikliğe meşru bir çerçeve takdir etmektedir.

Katılımcılar neosufilik, neoselefilik, İslamcılık, muhafazakarlık ve Türk İslamı gibi yeni dini hareketlere genel anlamda eleştiriler getirmektedir. Belli başlı temalarda ise onların kendi aralarındaki farklılaşmaları daha bariz şekilde görünmektedir. İslamcılık’ın bugüne kadar savunduğu ideallerden büyük ölçüde uzaklaşmış olması, İslami kesimde bir hayal kırıklığı yaratırken İslamcılık’ın yakın geçmişte siyasete ilişkin radikalizme varan taleplerde bulunması muhafazakarlaşan kesimlerde kurtulması gereken bagajlar olarak algılanmaktadır. İslamcılığın dönüşümünü ifade eden muhafazakarlık söz konusu olduğunda İslamcı hassasiyetlerin devrede olduğu görülmektedir. İslamcı Kurancılar, İslamcı gelenekten bir kopuşu simgelediği için muhafazakarlığı eleştirirken diğerleri muhafazakarların modern dünyayla tüketim üzerinden ilişki kurma çabasını İslam’ın eşyayla ilişkiye getirdiği sınırlamalar açısından aykırı olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca muhafazakarların geleneğe ilişkin içtihat ve formlara sıkı sıkıya bağlanmasını dünyevi çıkarlarına meşruiyet sağladığı gerekçesiyle eleştirilmektedir.

Batılı değerlerin Müslümanlar tarafından geçmiştekenden daha geçişken bir şekilde filtreye tabi tutulması Batılılara ilişkin bakışta da ciddi değişimlere neden olmuştur. Kuran’ın o günkü muhatapları olan Ehli Kitap’ın yorumlanmasındaki değişim, Müslümanların ötekine karşı üstün olduğu paradigmanın değişimiyle birlikte değerlendirilmelidir. Bu durum Batı karşısında üstünlüğün kaybedilmesiyle ötekilerle Müslümanlar arasında hiyerarşiye dayalı statülerin (zımmi) öteki lehine kalktığını göstermektedir. Böylelikle Müslüman dışındakiler inançlı ve iyi işler yapması halinde kurtuluşa ererken Müslümanlar onların Kuran’da belirtilen olumsuz fiilleri yapmaları halinde Müslümanların da onlara takdir edilen cezalara muhatap kılınacağı belirtilmiştir.

ÖNERİLER

Araştırmada, akademisyen sivil ayırt etmeksizin kendisini Kuran İslamı'na nispet eden birbirinden oldukça farklı isimlerin bir araya esnek bir şekilde getirilmesi, ilk planda farklı karşılanmış olabilir. Fakat mülakat olması itibarıyla bu kapsam ve bu çerçevede bir ilk olma özelliği taşıyan bu araştırmanın spesifik çalışmaların da önünü açacağı düşünülmektedir. Sadece İslamcı Kurancı gibi bir kategorinin ele alınması ya da Yaşar Nuri Öztürk gibi belli bir katılımcıya yoğunlaşılması şeklinde yeni çalışmalar yapılabilir.

Katılımcıların akademisyen olanlarından bazılarının İslami müktesebatın gerektirdiği bilimsel disiplin ve etiğe aykırı olarak Kuran'ı bir kayıt olmadan yorumlamaya çalıştığı dikkat çekmektedir. Meallerin artışıyla beraber Kuran'a hüküm çıkarma için yaklaşılabilenin sonucu olarak zaman zaman toplumda farzlardan daha etkili bir meşrulaştırmaya sahip olan ritüellerin toplum üzerindeki bağlayıcılığı sorunlu hale gelmekte ve birlikteliği sağlayıcı etkisi giderek çözülmektedir. Böylece söylem toplumun yapıştırıcısı olan verili meşruiyetleri sorunsallaştırırken kendisi bunların yerine ikame bir şey koyamamakta, bu nedenle epistemik bir retorik düzeyinde kalmaktadır. Günümüzde aykırı seslerin alıcı bulması nedeniyle bu tür aykırı yorumlara ilginin gelecekte de artacağı düşünülmektedir. Bu anlamda bireyselleşme, yabancılaşma süreçlerinin çarpıcı şekilde etkisi altında kalınacak olan gelecek yıllar “Berger’in çoğulculuk durulması” şeklinde ifade ettiği durumun yaşanacağını çağrıştırmaktadır. Farklı yorumların cazibesi karşısında ortak anlamın giderek kaybolması, dini terminolojinin sekülerizme teslim olması, peygamberin otoritesinin giderek sorunsallaştırılarak deizm gibi zamanın popüler akımlarına karşı koyamama tehlikesiyle karşı karşıya olacağı ileri sürülebilir.

Kuran İslamı'nın retorik düzeyde sloganik ifadeler ve kalıplaşmış birtakım kavramsallaştırmaları sürekli olarak tekrarlaması rasyonel bir meşrulaştırmanın ötesinde söylemin radikal ve dışlayıcı şekilde algılanmasına neden olmakta, bu durum kişileri söylem ile aralarında duygusal bir bağ geliştirmekten yoksun bırakmaktadır. Kaynakların sahlileştirilmesi gerektiğinden hareketle kitabi bir din anlayışının tesis edilmesine katkısı açısından rasyonelliğın, retorığın üyeler tarafından benimsenmesinde etkili olduğı görölmektedir. Diğeryandan retorığın enformasyona ağırlık vererek duygu boyutunu göz ardı etmesi nedeniyle retorığın bu açıdan yeniden güncellenmeye ihtiyacı vardır. Bu nedenle söylem mensuplarının sosyal bilimlerle kurduğı ilişkiyi edebiyat, sanat gibi insana dair diğeryalanlara taşıyarak retorığı dogmatik çerçevenin

sınırlılığın kurtararak incelikli bir dil kurmaya çabası içinde olunmalıdır. Tasavvuf, bidat gibi sonradan oluşan kültüre kayıtsızca yöneltilen eleştirilerin bugün itibarıyla büyük ölçüde terkedilmesi ve bu konuların geçmişteki ağırlığıyla tartışılmaması söylemin dilinin ehlileşmesi açısından önemli bir adımdır. Böylelikle gelenekle kurulan ilişkinin yeniden gözden geçirilmesi ve “Emevi despotizmi” gibi tipleştirmelerle geleneğin tümünü töhmet altında bırakan nefret dilinden kaçınılması söylemin daha geniş kitlelere ulaşması adına önem taşımaktadır. Ayrıca modern dönemde gündeme gelen sorunların sosyal bilimlerden meşruiyet alınarak bilimsel bir üslup içinde dile getirilmesi ile söylemin modernitenin önemli bir meşruiyet kaynağı haline gelen toplumdan arzu etmiş olduğu meşruiyeti almış olacağı düşünülmektedir. Ayrıca retoriğin insanın duygu, düşünce ve eylem boyutlarını da dikkate alacak biçimde geliştirilmesi retoriğin daha kucaklayıcı şekilde algılanmasını sağlayacaktır. Diğer taraftan Kuran’a özellikle “anlam”ına yönelik ilginin artmasında söylemin buna yönelik çabasının etkili olduğundan bahsedilmelidir. Anlamın modern gerçekliği meşrulaştırıcı bir işlev üstlendiği modern dönemde Kuran’ın doğa, eşya ve canlıya ilişkin açıklamalarına Kuran’ın bilimin doğrularıyla örtüşecek anlamların takdir edilmesi verili evrenin Kuran aracılığıyla yeniden onayına neden olmaktadır. Fakat bu durum içinde bulunan gerçekliğin değişimi karşısında bu yorumların kalıcılığı ve evrenselliği sorunsalını da beraberinde getirmekte ve sadece “günü (gündelik olanı) kurtarmak” kabilinden ortaya konan bu bilimsel yorumların zamanın akışkanlığına karşı ne olacağı sorusunu gündeme getirmektedir. Bu nedenle Kuran İslamıyla bilime duyulan ilgi arasında dikkat çekici bir ilişki söz konusudur. Buna göre Kuran İslamı ve bilimin temel hareket noktalarının geleneğe yönelik eleştiriler olduğu söylenebilir. Özellikle modern gelişmelere açık ve ona uyarlanabilme kabiliyeti yüksek olan gençler için söylemin din ile bilimi uzlaştıran şekildeki yaklaşımları bu retoriğe yönelik ilginin artmasında önemli bir paya sahiptir. Öte yandan bilimin aşırı yüceltilmesinin birtakım risklere neden olduğundan da bahsedilebilir. Özellikle belli bir usulden yoksun kişilerin bilimsel gerçeklere meşruiyet sağlama adına Kuran’ı sonuna kadar araçsallaştırması söylemin bilimle ilişkisinin güvenilirliğini sorunlu hale getirmektedir. Böylece söylemin bilime atıfla günümüz gerçekliğine uygun bir meşru bir zemin arayışı “slogan”ın ötesine geçemediğinde retoriğin dar kalıpları içinde sıkışma tehlikesi ile karşı karşıya kalmaktadır. Bu nedenle katılımcıların bireysel hikâyelerinden de takip edileceği üzere kendilerine hayatı anlamlandıracak bir çerçeve sağlama arayışında karşılaştıkları bu söylem, onların Kuran’a referansla yeniden bir ideoloji inşasında gelenekle ilişkisi

kadar toplumsal gerçeklikle ilişkisini de kontrol ederek Kuran ile hayat arasında daha sahici bir ilişki kurma arayışına katkıda bulunmaktadır.



KAYNAKÇA

- Abduh, M. ve M. Rıza, R. (1996). *Kuran Okumaya Giriş*. İstanbul: Ekin.
- Ahmed, A. S. (1999). *Islam Today. A Short Introduction to the Muslim World*. London: I.B. Tauris.
- Ahmed, A. S. (1995). *Postmodernizm ve İslam*. İstanbul: Düşün.
- Akdemir, S. (2000). *Kuran ve Laiklik*. İstanbul: Form.
- Akman, M. (2011). *Hadis- Sünnet İlişkisi ve Toplumun Algısı*. İstanbul: Çıra.
- Akseki, A. H. (1999). *Garanik Efsanesi*. İstanbul: Biruni.
- Aktaş, E. (2010). *Hangi İslam*. (4. Baskı). Ankara: Anlam.
- Aktay, Y. (2000). *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*. İstanbul: İletişim.
- Aktay, Y. (2011). *Karizma Zamanları Türk Siyasetine Karizma Sosyolojisi Açısından bir Yaklaşım*. Timaş: İstanbul.
- Alagaş, M. (2013). *Vahdete 7 Adım*. İzmir: İnsan.
- Alan, H. (2014). *Siyerin Gölgesinde 1 Hz. Peygamber Öncesi Mekke ve Arabistan*. İstanbul: Beyan.
- Anderson, B. (2009). *Hayali Cemaatler*. (İ. Savaşır, Çev.), (5. Baskı). İstanbul: Metis.
- Apak, A. (2014). *Ana Hatlarıyla Hz. Muhammed'in (Sav)'in Evrensel Mesajları*. İstanbul: Ensar.
- Arberry, A.J. (2008). *Tasavvuf Müslüman Mistiklere Toplu Bakış*. (İ. Kapaklıkaya, Çev.). İstanbul: Ağaç.
- Arslantürk, Z. ve Arslantürk, E. H. (2011). *Uygulamalı Sosyal Araştırma*. İstanbul: Çamlıca.
- Aslan, D.A. (2011). *Cumhuriyet'in Törenselleştirilmesi*. (Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Atay, H. (1993). *Kuran'a göre Araştırmalar II*. Ankara: Semih.
- Atay, H., Öztürk, Y. N., Bilgin, B., Ayas, R., Güneş, A. ve Elik, H. (1995). *İslam Gerçeği*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat .
- Atçeken, S. (2008). *Hüseyin Atay'ın Dine Yaklaşımı*. (Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi, Konya.

- Attas, M. N. (1984). *İslam ve Laisizm*. İstanbul: Pınar.
- Aydemir, M. A. (2016). *Toplumsal Tipler*. İstanbul: Açılımkitap.
- Aydın, H. (2006). İslam Modernizmi: Türkiye’deki Yansımaları ve İşlevleri. *Ekev Akademi Dergisi*, 10(27), 37-50.
- Aydın, M. (2003). Özgürlük Teolojisinin İslamı İzdüşümleri Latin Amerika Kökenli Özgürlük Teolojisi Perspektifinden Kur’an’a Yeni bir Yaklaşım. *Tezkire, Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim Dergisi*, 31-32, 137-156.
- Ayoub, M. (2012). Religious Pluralism and the Qur’an. In M. Ayoub (Ed.), *Contemporary Approaches to the Quran and Sunnah* (pp. 39–56). International Institute of Islamic Thought. <https://doi.org/10.2307/j.ctvk8w26p.8>.
- Baki, E. (2010). *Ulusun İnşası ve Resmi Edebiyat Kanonu*. İstanbul: Libra.
- Baljon, J. M. S. (1961). *Modern Muslim Quran Interpretation*. Leiden: E.J. Brill.
- Baljon, J. M. S. (1994). *Kuran Yorumunda Çağdaş Yönelimler*. Ankara: Fecr.
- Bardakoğlu, A. (2009). *Religion and Society*. Ankara: DİB.
- Bardakoğlu, A. (2010). *21. Yüzyıl Türkiye’sinde Din ve Diyanet*. (2. Kitap). Ankara: DİB.
- Bardakoğlu, A. (2019a). *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*. (4. Baskı), İstanbul: Kuramer.
- Bardakoğlu, A. (2019b). *İslam’ı Doğru Anlıyor muyuz?* (2. Baskı), İstanbul: Kuramer.
- Bayındır, A. (2015). *Kuran Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı.
- Bayraktar, M. (1995). *İslam Gerçeği Kitabı Üzerine*. Ankara: Fecr.
- Bayramoğlu, A. (2006). “Çağdaşlık Hurafe Kaldırmaz” *Demokratikleşme Sürecinde Dindar ve Laikler*. İstanbul: Tesev.
- Behnesavi, S.A. (2015). *İftiranın Hedefindeki Sünnet*. İstanbul: Çıra.
- Bekki, N. (1996). *Namazın Sayısal Mucizesi*. İstanbul: Nun.
- Bennett, C. (2005). *Muslims and Modernity Debates*. London& Newyork: Continuum.
- Berkes, N. (1997). *Teokrasi ve Laiklik*. İstanbul: Adam.
- Beyanuni, M. E. (1991). *İslami Harekette Eylem Birliği*. İstanbul: Seha.

- Bilgiç, A. (2007). *Hadislerde Uluhiyet*. (Yüksek Lisans Tezi). Çukurova Üniversitesi, Adana.
- Birişik, A. (2001). *Hint Alt Kıtası Düşünce Tefsir Ekolleri*. İstanbul: İnsan.
- Brown, D.W. (2009). *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Bulaç, A. (1991). *Gündemdeki Konular Modernizm- İrtica- Sivilleşme*. İstanbul: Akabe.
- Bulaç, A. (1995). *İslam ve Demokrasi, Teokrasi, Totalitarizm*. İstanbul: İz.
- Bülbül, H. (2009). *Müslümanların Sorunları*. (2. Baskı). Ankara: Anlam.
- Cahoone, L. E. (2001). *Modernliğin Çıkmazı*. (E. Demirhan ve E. Çatalbaş, Çev.). İstanbul: İnsan.
- Canatan, K. (2013). *Söz Sosyolojisi*. Ankara: Eskiye.
- Cevziyye, K. (2015). *H. Peygamber'in Hayatı*. İstanbul: Pınar.
- Choueiri, Y. M. (1990). *Islamic Fundamentalism*. America: Pinter.
- Cizre, Ü. (1999). *Muktedirlerin Siyaseti Merkez Sağ Ordu- İslamcılık*. İstanbul: İletişim.
- Coşkun, A. (2004). *Mehdilik Fenomeni*. İstanbul: İz.
- Cox, H. (1965). *The Secular City*. Princeton Press.
- Cragg, K. (1994). *The Event of the Quran: Islam in its Scripture*. London: Oneworld.
- Cuypers, M. (2015). *The Composition of the Quran. Rhetorical Analysis*. London: Bloomsbury.
- Cündioğlu, D. (1998). *Kuran, Dil ve Siyaset Üzerine Söyleşiler*. İstanbul: Kitabevi.
- Cündioğlu, D. (1999). *Kuran Çevirilerinin Dünyası*. İstanbul: Kitabevi.
- Çakır, R. (1990). *Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslami Oluşumlar*. İstanbul: Metis.
- Çaycı, A. (2015). *Oryantalizm, Oksidentalizm ve Sanat*. İstanbul: İnsan.
- Çelebi, İ. "MU'TEZİLE", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mutezile> (21.03.2022).
- Çelik, H. (2017). *Kuran Ahkâmının Değişmesi*. Ankara: Otto.
- Çetin, H. (2017). *İttihattan İhtilafa*. İstanbul: Iq Kültür Sanat Yayıncılık.
- Çifci, Y. (2018). Türkiye'de Kavram ve Kuram Açmazları: Laiklik Üzerine bir İnceleme. *Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi*, 4(2), 75-93.

- Dallas, I. (1980). *Gariplerin Kitabı*. (İ. Özel, Çev.). İstanbul: Yeryüzü.
- Davie, G. (1990). Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain. *Social Compass*, 37(4), 455-469.
- Davudoğlu, A. (1989). *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*. İstanbul: Huzur.
- Debusi, E. Z. (2001). *Takvimi'l Edille*. Beyrut: Dar Al-Kotob Al-İlmiyah.
- Demir, F. (2019). T.C. Anayasasında Laik Devlet İlkesi ve Din ve Vicdan Özgürlüğü. *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Prof. Dr. Durmuş Tezcan'a Armağan, XXI, Özel Sayısı 2019, 2837-2852.
- Demir, Ş. (2012). *Kuran'ın Yeniden Yorumlanması*. İstanbul: İnsan.
- Dever, W. G. (2005). *Did God have a Wife? Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel*. Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Dijk, T. V. (2003). Söylem ve İdeoloji: Çok Alanlı bir Yaklaşım. B. Çoban ve Z. Özarslan. (Ed.), *Söylem ve İdeoloji-Mitoloji-Din-İdeoloji* içinde (Ss. 14-109). İstanbul: Su.
- Diyanet. (2018, Aralık 19). *Basın Açıklaması*. <https://www.diyanet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/13240/basin-aciklamasi>
- Diyanet'in Tarikatlar Gizli Raporu (Dini- Sosyal Teşekküller, Geleneksel Dini-Kültürel Oluşumlar ve Yeni Dini Yönelişler*. (2019).
- Dorman, E. (2016). *Allah'a Öğretilen Din*. İstanbul: İstanbul.
- Doyduk, A. (2019). *Kur'âniyyûn Ekolünün Hadise Bakışı*. (Yüksek Lisans Tezi), Süleymaniye Demirel Üniversitesi, Isparta.
- Dönmez, A. (2019). *Günümüzde Kuran Müslümanlığı*. (Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir.
- Dönmez, K. (2006). *Kuran'ı Yeniden Düşünmek*. İstanbul: Rağbet.
- Duman, Z. (2005). Kuran'da Mütetabihat. *Bilimname*, IX, 13-37.
- Durkheim, E. (1923-1924). *Din Hayatının İptidai Şekilleri*. (H. C. Yalçın, Çev.). İstanbul: Tanin.
- Dursunoğlu, F. (1989). *Kişiyeye göre değil İslam'a göre Müslümanlık*. İstanbul: Gonca.

- Dünya Bülteni. (22.12.2018). “Prof. Öztürk’ün iddialarına Diyanet’ten Açıklama.Dünya Bülteni”. İstanbul. <https://www.dunyabulteni.net/guncel/prof-ozturk-un-iddialari-na-diyanet-ten-aciklama-h435152.html>.
- Düzdağ, M. E. (2014). *Safahat*. İstanbul: Bağcılar Belediyesi Kültür Yayınları. http://www.bagcilar.bel.tr/Files/ekitap/safahat_2014/safahat/assets/downloads/safahat.pdf.
- Düzgün, Ş. A. (2008). Bilimler Hiyerarşisinde İslam Bilimlerinin Yeri. *Kelam Anabilim Dalları Toplantısı Metinleri*, Kızılcacıkhamam, Ankara, 7-29.
- Düzgün, Ş. A. (2006). Kur’an’a Dönüşte Öncü bir İsim: Hüseyin Atay. *Demokrasi Platformu*, Sayı:8, 41-71.
- Düzgün, Ş. A. (2016). *Adem’den öncesine Dönüş*. Ankara: Otto.
- Düzgün, Ş. A. (2017). *Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar*. Ankara: Otto.
- Ebabekir, Z.A. (2017). *El Kuraniyyun ve Erahimul Kelamiyye Ard ve Necd*. (Yüksek Lisans Tezi). Yüzüncü Yıl Üniversitesi. Van.
- Eith, K. (2013). *Koranexegese bei Yaşar Nuri Öztürk*. Würzburg: Ergonverlag.
- Eliçık, R. I. (2003). *İhyadan İnşaya İslam Düşüncesi*. İstanbul: İnşa.
- Eliçık, R. I. (2006). *Daru’s-Selam*. İstanbul: İnşa.
- Eliçık, R. I. (2007b). *Yaşayan Kur’an Türkçe Meal/ Tefsir*. İstanbul: İnşa.
- Eliçık, R. I. (2014). Nüzul Sırasına Göre *Yaşayan Kur’an Türkçe Meal/ Tefsir*. İstanbul: İnşa.
- Eliçık, R. İ. (2007a). *Mehmet Akif Ersoy*. İstanbul: İlke.
- Ergene, E. (2001). *Türkçe İbadet*. İstanbul: Feza Gazetecilik.
- Ersoy, M. A. (1997). *Safahat*. (M. Necati Bursalı, Haz.). İstanbul: Çile.
- Ertürk, M. (2003). Nebevi Sünnetin Tarihi Gerçeklikteki Konumu Açısından “Kuran İslam’ı Söyleminin İlmi Değeri”. *Hadis Tetkikleri Dergisi (Htd)*, I/1, 7-29.
- Ertürk, M. (2017). *Metin Tenkidi (Gayb ve Fiten Hadisleri Örneği)*. (2. Baskı). Ankara: Fecr.
- Fazlurrahman. (1996). *İslam ve Çağdaşlık: Fikri bir Geleneğin Değişimi*. (Alparslan Açıkgenç- M. Hayri Kırbasoğlu, Çev.). Ankara: Ankara Okulu.
- Feyzoğlu, O. G. ve Okutan, A. (1981). *Askerin Din Bilgisi*. Ankara: Ankara Basımevi.

- Fuller, G. (2016). *İslamsız Dünya*. İstanbul: Profil.
- Gazali. (1987). *El-Munkızu Mine'd-Dalâl*. (A. S. Fırat, Çev.). İstanbul.
- Gelgeç, S. (2015). *Kuran-ı Kerim'de Beyan Kavramı ve Hz. Peygamber'in Tebyin Görevi*. (Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Gooren, H. (2007). Reassessing Conventional Approaches to Conversion: Toward a New Synthesis. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46 (3), 337-353.
- Gökçe, B. (2004). *Toplumsal Bilimlerde Araştırma*. Ankara: Savaş.
- Görmez, M. (2014). *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: Otto.
- Gözeler, E. (2016). *Kuran Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*. İstanbul: Kuramer.
- Grunebaum, G.E.V. (1962). *Modern Islam*. Newyork: Vintage.
- Güleçyüz, K. (2015). *Süleyman Demirel. İslam, Demokrasi, Laiklik*. İstanbul: Yeniasya.
- Güler, İ. (2009). *Sabit Din, Değişken Şeriat*. Ankara: Ankara Okulu.
- Güler, İ. (2015). *Direnış Teolojisi*. Ankara: Ankara Okulu.
- Güler, Ö. (2007). *Tanrı'ya Yönelik Atıflar, Benlik Algısı ve Günahkârlık Duygusu*. (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Güven, Ş. (2014). *Konulu Tefsir Metodu*. İstanbul: Düşün.
- Haksöz. (2001). 28 Şubat'ın Dört Yıllık Bilançosu: Her Alanda Çürüme Her Alanda İflas. Sayı: 119.
- Hatiboğlu, M. S. (2017a). *Hilafetin Kureyşliliği*. (4. Baskı), Ankara: Otto.
- Hatiboğlu, M. S. (2017b). *Hız. Peygamber ve Kuran Dışı Vahiy (Gaybi Hadisler Meselesi)*. Ankara: Otto.
- Hatipoğlu, İ. (2012). *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*. İstanbul: İz.
- Hodgson, M. S. (2001). *Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek*. İstanbul: Yöneliş.
- <https://ia902807.us.archive.org/22/items/KuranKerimzerineMealTefsirTecvidVbKitaplar/R.Ihsan-Eliacik-NuzulSirasinaGoreYasayan-Kuran-MealTefsir.pdf>
- Hüseyinoğlu, Ş. (2013). *Türkiyeli Müslümanlar ve İstikamet Krizi*. İstanbul: İtidal.
- İbrahimi, M. S. (2010). *Kur'âniyyun Ekolünün Tefsir Anlayışı*. (Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi, Konya.

- İhtiyar, N. (2002). Televangelism and the Case of Yasar Nuri Ozturk. *Isim Newspaper*, Sayı: 9(2).
- İktibas Çizgisi. (2006). *İslam'ı Laikleştirme*. Haziran. Sayı: 330.
- İktibas. (2017). *Müslümanların İlkeli/Nebevi Mücadeleden Uzaklaşma ve Reel Politikaya Teslim Olma Süreçleri*. 37(457).
- İslamcılık Öldü Mü?* (2012). (S. Özkurt, Haz.). İstanbul: Ufuk.
- İslamoğlu, M. (2011). *Hac ve Umre Yazıları*. İstanbul: Düşün.
- İslamoğlu, M. (2013). *Üç Muhammed*. İstanbul: Düşün.
- İslamoğlu, M. (2014). *İslam Nedir*. (21. Baskı), İstanbul: Düşün.
- İslamoğlu, M. (2015). *Yahudileşme Temayülü*. İstanbul: Düşün.
- İstanbul Kuran Araştırmaları Grubu (İkra). (2011). *Uydurulan Din ve Kuran'daki Din*. İstanbul: İstanbul.
- İzbudak, V. Ç. (1942). *Mesnevi*. c.II. İstanbul: Maarif Vekaleti.
- Kaplan, M. (1993). *Kemalizm ve İslamiyet*. İstanbul: İttihad.
- Karadaş, C. (Ed.). (2013). *Çağdaş İslam Düşünürleri*. Bursa: Arasta.
- Karadavi, Y. (2014). *Her Müslümanın Ortak Davası*. İstanbul: Nida.
- Karaduman (Tuğut), F. (2011). *Hz. Peygamberi Dışlayan Bir İslam Anlayışının Yaşanabilirliği*. (Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas.
- Karlı, İ. H. (2010). *Kutsal Kitaplara göre Din Adamı*. Ankara: TDV.
- Keleş, A. (2014). *Hadislerin Kuran'a Arzı*. (4. Baskı), İstanbul: İnsan.
- Kelleci, K. (2014). *Kapıdaki Yabancı*. Ankara: Öncü.
- Keskin, Z. (2017). *Kuran'a Modernist Yaklaşımların Eleştirisi*. İstanbul: Ensar.
- Khalifa, R. (1982). *Quran, Hadith and Islam*. Tucson: Islamic Productions.
- Kılavuz, A. S. (1994). *İman Küfür Sınırı- Tekfir Meselesi*. İstanbul: Marifet.
- Kırbaçoğlu, H. M. (2010). *İslam Düşüncesinde Sünnet*. Ankara: Ankara Okulu.
- Koç, M. A. ve Albayrak, İ. (Ed.). (2013). "Batılı Kuran ve Tefsir Araştırmalarının Türkiye'ye Etkisi üzerine bir Deneme". (M. A. Koç, ve İ. Albayrak, Ed.) *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*. Ankara: Otto.
- Koç, T. (2013). *Din Dili*. İstanbul: İz.

- Korkmaz, A. ve Bilici, İ. E. (2011). Şerif Mardin'in Sosyal Değişim ve Kültürel Tartışmalarında Modernleşme, İletişim ve Dil Bağlantısı. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 31, 31-51.
- Koroğlu, A. (2020). *Türkiye'de İslamcı Söylemin Oluşumunda Tercümelerin Etkisi (1960- 1990)*. (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Kuran Anlaşılsın diye. (2004). İstanbul: Yekder.
- "Kur'an". (2002). *TDV İslâm Ansiklopedisi (DIA)*. (Cilt: XXVI, ss. 388-389). <https://Islamansiklopedisi.Org.Tr/Kuran#2-Mahiyeti> (03.02.2021).
- "Kuran İlimleri". (2002). *TDV İslam Ansiklopedisi*. (Cilt: XXVI, ss. 401-404).
- "Kuran ve Tarihsellik". (1997). *Haksöz Dergisi*, 75, 32-45.
- "Kuraniyyûn". (2002). *TDV İslâm Ansiklopedisi (DIA)*. (Cilt: XXVI, ss. 428-429). <https://Islamansiklopedisi.Org.Tr/Kuraniyyun> (07.01.2021).
- Kutlu, S. (2016). *Tarihsel Din Söylemleri üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*. Ankara: Otto.
- Kutub, M. (1986). *Çağdaş Fikir Akımları I. Demokrasi*. İstanbul: İşaret.
- Kutub, S. (2013). *Yoldaki İşaretler*. İstanbul: Düşün.
- Kümbetoğlu, B. (2005). *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*. İstanbul: Bağlam.
- Levis, B. (2009). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. Ankara: Arkadaş.
- Mansour, A.S. (2005). *El Kuran ve Kefa Masdaran Li-Teşriil İslami*. Beyrut.
- Mardin, Ş. (2015). *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*. İstanbul: İletişim.
- Mardin, Ş. (2011). *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*. İstanbul: İletişim.
- Mattson, I. (2008). *The Story of the Quran. Its History and Place in Muslim Life*. Amerika: Blackwell Publishing.
- Menekşe, Ö. (2005). Türk Sinemasında Din ve Din Adamı İmajı. *II. Uluslararası Dini Yayınlar Kongresi*, Ankara.
- Mengüşoğlu, M. Ö. (1984). *Gavur Kayırcılar*. İstanbul: Beyan.
- Mengüşoğlu, M.Ö. (2015). *Bilge Terzi*. İstanbul: Okur.
- Mercan, A. (1993). *Devlet Bilinci*. İstanbul: Denge.

- Mert, N. (1997). Modernlik ve Laiklik. *İslam ve Modernleşme. II. Kutlu Doğum İlmî Toplantısı* içinde (107-139). İsam, İstanbul.
- Mertoğlu, M. S. (2010a, Aralık). Doğrudan Doğruya Kur'an'dan Alıp İlhamı: Kur'an'a Dönüş'ten Kuran İslamı'na. *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 15(28), 69-113.
- Mertoğlu, M. S. (2001). *Osmanlıda II. Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı. Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad Dergisi Örneği: 1908-1914*. (Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Mertoğlu, M. S. (2010b). İslam'ın Anlaşılmasını Kuran ile Sınırlandırma Eğilimini Ortaya Çıkaran Temel Dinamikler. *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı*. İsam, İstanbul.
- Mertoğlu, M. S. (2013). Kur'an'ın Güncel Olaylarla İlişkilendirilmesi Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad Mecmuası Çerçevesinde Osmanlı Son Döneminde Sosyo-Politik Tefsir Yaklaşımı. *Osmanlı Toplumunda Kuran Kültürü ve Tefsir Çalışmaları II*, 399- 428. Tefsir.Gen.Tr/İmg/Kta04-Mehmet-Suat-Mertoglu.Pdf.
- Mesci, Ö. F. (2014). *Hakk Dinin Batıl Yorumları'na Cevaplar*. İstanbul: Misvak.
- Mevdudi. (1983). *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber*. Ankara: Pınar.
- Mevdudi. (1990). *Kuran'ı Nasıl Anlayalım*. (5. Baskı), İstanbul: İşaret.
- Mevdudi. (2013). *Sünnetin Anayasal Niteliği*. İstanbul: Çıra.
- Miri, E. (2018). *İslam'da Yoktur*. İstanbul: İstanbul.
- Mutahhari, M. (2000). *İslam ve Değişim (Zamanın Gerekleri)*. (B. Dağ, Çev.), Ankara: Fecr.
- Mübarek, M. (1975). *Çağdaş İslam Toplumu* (M. Beşer, Çev.), Ankara: Hilal.
- Müftüoğlu, A. (2017). *Hakikat Bilincinin Kaybı*. İstanbul: Mahya.
- Mülayim, A. (2016). *Kuran'da Din Adamları*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları.
- Müteşabihat*. (2006). TDV İslam Ansiklopedisi, (Cilt: XXXII), 204-207. <https://islam.ansiklopedisi.Org.Tr/Mutesabih> (24.01.2021).
- Nerbes, N. (2010). The Martyrs of Najrân and the End of the Hımyar: On the Political History of South Arabia in the Early Sixth Century. Neuwirth, A.& Sinai, N. & Marx M. (Ed.) *The Quran in Context* içinde (27-61). Boston: Yale University. <http://www.Hayrikirbasoglu.Net/?P=517>.

- Neuman, L. (2010). *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*. Pearson.
- Nieuwkerk, K. V. (2006). *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*. USA/Canada: University of Texas Press.
- Nurculuk Hakkında. (1964). Ankara: DİB.
- Ocak, R. E. (2011). *İslam'da İnanç Esasları. (Ders Notları)*. İstanbul: Marifet.
- Okumuş, E. (1994). *Kuran'da Kuran*. (2. Baskı). İstanbul: Dünya.
- Okuyan, M. (2014). *Kısa sürelerin Tefsiri*. İstanbul: Düşün.
- Orhan, F. (2017). “Modern Dünyada Din” Güncellenen 5. Anlatıya Atıfla. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 17(1), 233-292.
- Ömer, A. (1990). *Cihad Müdafaası*. Ankara: Server.
- Özçelik, M. (1984). *Kuran-ı Kerim'e Göre Gericilik ve Yobazlık*. İstanbul: Nizam.
- Özdemir, G. (2015). *Kuran Kadını Koruyor*. İstanbul: Şıra.
- Özdemir, M. (2007). Siyer Yazıcılığı Üzerine. *Milel ve Nihal*, 4(3), 129-162.
- Özkan, E. (2016). *Laiklik, Demokrasi ve İslam*. İstanbul: Anlam.
- Özsoy, Ö. (1994). *Sünnetullah*. Ankara: Fecr.
- Özsoy, Ö. (2002). Çağdaş Kuran(lar) Üretimi- Karı Dövme Olgusu Bağlamında Nisa 34 Örneği”. *İslamiyat Dergisi*, V(1), 111-124.
- Özsoy, Ö. (2015). *Kuran ve Tarihsellik Yazıları*. Ankara: Otto.
- Öztürk, M. (2000). Şatibi'nin Kuran'ı Anlamaya Yönelik Öncelikleri üzerine bir Çözümleme Denemesi, *İslamiyat III* (1), 71-94.
- Öztürk, M. (2006). Kur'an'ın Tarihsel bir Hitap Oluş Keyfiyeti. *İslami İlimler Dergisi*, 1(2), 59-77.
- Öztürk, M. (2009). İslam Dünyasında Yenilik ve Yenilikçilik Karşıtlığının Zihniyet Kodları-Modern Türkiye Örneği. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(1): 1-21.
- Öztürk, M. (2010). Dini Hükümleyn Kaynağını Kur'an ile Sınırlandırma Eğiliminin Kaynakları ve Tutarlılığı. *Dini Hükümlerin Kaynağı ve Dini Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı*. İsam, İstanbul.
- http://isamveri.org/pdfdrq/D192878/2010/2010_OZTURKM.pdf

- Öztürk, M. (2013). *Kuran-ı Kerim Meali (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri)*. (4. Baskı). İstanbul: Düşün.
- Öztürk, M. (2014a). *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kurancılık*. Ankara: Ankara Okulu.
- Öztürk, M. (2014b). *Kuran'ı Kendi Tarihinde Okumak*. Ankara: Ankara Okulu.
- Öztürk, M. (2015). *Ana Müzakereler Din Dili Çalıştayı*. İstanbul: Kuramer.
- Öztürk, M. (2018, Aralık 15). Kuran vahyinin inzal keyfiyetine dair tercihim. Karar: İstanbul. <https://www.karar.com/kuran-vahyinin-inzal-keyfiyetine-dair-gr-tercihi-m-1508814-yazinin-ardindan-19>.
- Öztürk, Y. N. (2013). *Kur'an-ı Kerim Meali*. İstanbul: Yeniboyut.
- Öztürk, Y. N. (2013). *Kuran'ı Tanıyor musunuz? (O'nu Hiç Okudunuz Mu?)*. (3. Baskı). İstanbul: Yeni Boyut.
- Öztürk, Y. N. (2018). *Kur'an'daki İslâm*. İstanbul: Yeni Boyut.
- Öztürk, Y. N. (2008). *Türkiye'yi kemiren İhanet. Allah ile Aldatmak*. İstanbul: Yeniboyut.
- Paçacı, M. (2010b). *Kuran'a Giriş*. İstanbul: İsam.
- Paçacı, M. (2000). *Kuran ve Ben ne kadar Tarihseliz*. Ankara: Ankara Okulu.
- Paçacı, M. (2010a). *Çağdaşçı Kur'an'da Kadın Yorumunun Eleştirisi*. İstanbul: İlim Yayma Vakfı.
- Paret, R. (1995). *Kuran üzerine Makaleler*. (Ö. Özsoy, Çev.), Ankara: Bilgi Vakfı.
- Pazarbaşı, E. (1996). *Kuran ve Medeniyet Doğuşu, Gelişimi, Çöküşü*. İstanbul: Pınar.
- Pekdemir, N. (2000). *Kuran'da Reform*. İstanbul: Su.
- Rabinow P. & Sullivan, W. (1990). *Toplumbilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- Rahemtulla, S. (2011). İslami Kurtuluş Teolojisi. C. Rowland, (Ed.). *Kurtuluş Teolojisi*. (M. Fatih Karakaya ve S. Altınçekiç, Çev.) içinde (126-153). İstanbul: Ayrıntı. ,
- Saeed, A. (2006). *Interpreting the Quran*. Routledge: Newyork.
- Sağlam, A. M. (2017a). *Neden Yalnız Kuran*. (17. Baskı), İstanbul: Ozan.
- Sağlam, A. M. (2017b). *Atalar Dininden İndirilen Dine. Ataizm*. İstanbul: Ozan.
- Salihoğlu, M. L. (1988). *Türkçe İbadet Tartışması*. İstanbul: Yeni Asya.

- Sarıbay, A. Y. (2012). *Demokrasi Sosyolojisi*. İstanbul: Timaş.
- Sarmış, İ. (1995). *Teorik ve Pratik Açından Tasavvuf ve İslam*. İstanbul: Yöneliş.
- Selçuk, M., Albayrak, H. ve Bozkurt N. (2010). *Kuran ve Birey*. Ankara: Turhan.
- Serdar, Z. (2016). *İslam Medeniyetinin Geleceği*. (D. Aydın, Çev.), (2. Baskı), İstanbul: İnsan.
- Shayegan, D. (2018). *Yaralı Bilinç*. İstanbul: Metis.
- Shehzada, K. A. (2015). *Dini Anlamada Kuran Yeter mi?* İstanbul. İstanbul.
- Sırma, İ. S. (1989). *Pakia Mektupları*. İstanbul: Beyan.
- Soyalan, M. Y. (1988/ Ocak). Kardeş'e Mektuplar. *Kalem Dergisi*.
- Soyalan, M. Y. (2015). *Kuran Meali Okuma Kılavuzu*. İstanbul: İşaret.
- Subaşı, N. (2004). *Gündelik Hayat ve Dinsellik*. İstanbul: İz.
- Subaşı, N. (2016). *Tedavüldeki Kitaplar*. İstanbul: Tezkire.
- Subaşı, N. (2017). *Ara Dönem Politikaları*. (2. Baskı), İstanbul: Tezkire.
- Subaşı, N. (2018). *Sosyoloji Günlükleri. Din, Diyanet ve Yeni Toplumsallıklar*. İstanbul: Mahya.
- Sülün, M. (2015). *Türk Toplumunun Kuran Kültürü*. İstanbul: Ensar.
- Şakra, M. İ. (1989). *Rabbani Toplum*. (M. Polat, Çev.), İstanbul: İslamoğlu.
- Şehbe, M. E. (1990). *Sünnet Müdafaası*. (Mehmet Görmez–Mehmet Emin Özafşar, Çev.), Ankara: Rehber.
- Şeker, F. (2013). *Türk Dini Düşüncesinin Teşekkül Devri*. İstanbul: Dergah.
- Şener, A. (2017). *Diriler için Bir Yasin Okuması*. İstanbul: Mana.
- Şenocak, İ. (2017). *Sünneti Reddeden Kuran Müslümanlığı*. İstanbul: Hüküm.
- Şentürk R. ve Köksal, A. C. (2012). *Kuran Meali Mehmet Akif Ersoy*. İstanbul: Mahya.
- Şimşek, S. (1995). *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Esra.
- Şişman, G. Y. (2015). *2000 Sonrası Türk Edebiyatında Konusunu Siyerdan Alan Romanlar*. (Yüksek Lisans Tezi), Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İstanbul.

- Tanyu, H. (1984). Totem, Totemizm ve Tabu üzerinde Yeni Araştırmalar. *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 26(1), 155-172. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000259.
- Taslaman, C. (2016). *Türkiye’de İslam ve Küreselleşme*. İstanbul: Destek.
- Tekin, M. (2003). *Kutsalın Serüveni*. İstanbul: Açılımkitap.
- Toker, İ. (2005). *Bir Yapılaşma İlişkisi olarak Kadınlar ve Din -Başkent Kadın Platformu Örnek-Olayı*. (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Toker, İ. (2009). *Teolojik bir İnşa Olarak Laiklik*. Ankara: Eskiyei.
- Toker, İ. (2016). *Hafızlık Anlam ve Deneyim*. Ankara: Fecr.
- Tunaya, T. Z. (2007). *İslamcılık Akımı*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Türer, O. (1998). *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Seha.
- Udeh, A. (1993). *Ümmetin Bilgisizliği ve Alimlerin Acizliği arasında İslam*. İstanbul: Özgün.
- Ulumü’l-Kuran. (2012). *TDV İslam Ansiklopedisi (DIA)*, 42, 132-135. <https://islam.ansiklopedisi.org.tr/Ulumul-Kuran>.
- Uraler, A. (2012). *Sahabe Uygulamalarında Sünnete Bağlılık*. İstanbul: Marmara İlahiyat Yayınları.
- Uyanık, M. (Ed.). (2011). *Kuran’ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*. (2. Baskı), Ankara: Fecr.
- Ülken, H. Z. (1963). Türkiye’nin Modernleşmesi ve Bu Hareketin Öncüleri olan Türk Düşünürleri. *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 11(1), 27-30, https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000359.
- Ünal, A. (1990). *Kuran’da Temel Kavramlar*. İstanbul: Beyan.
- Ünsal, H. (2011). *Tefsirde Heterodoksi Kadiyanilik ve Kuran*. Ankara: Ankara Okulu.
- Varol, A. (1989). *Filistin’de İslami Direniş FKÖ*. İstanbul: Seha.
- Voll, J. O. (2015). (Z. Kır, Çev.). İnançlı Entelektüellerin Meydan Okuması: Din ve Modernite. A. Coşkun (Der). *Hangi İslam içinde* (s.79-82). İstanbul: Rağbet.
- Watt, W. M. (1995). *Hız. Muhammed’in Mekke’si*. (M. A. Ersin, Çev.), Ankara: Bilgi Vakfı.
- Wheeler, B. M. (2009). *Moses in the Quran an Islamic Exegesis*. London: Routledge.

- Willson, M. B. (2015). The Optional Ramazan Fast. Burge, S. R. (Ed.) *The Meaning of the Word Lexiology and Quranic Exegesis* içinde. London: Oxford University.
- Yaran, C. S. (1997). *Kötülük ve Teodise*. Ankara: Vadi.
- Yavuz, Ö. M. (2011). Yaygın Kuran İmajları. *Dinbilimleri Akademi Araştırma Dergisi*, 11(2), 43-71.
- Yavuz, Y. Ş. (1997). Halkul Kuran. *TDV İslam Ansiklopedisi*. XV, 371-375. <https://İslamansiklopedisi.Org.Tr/Halkul-Kuran>.
- Yeğenoğlu, M. (2003). *Sömürgeci Fanteziler Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark*. İstanbul: Metis.
- Yıldırım, E. (2019). *Kuran Bize Yeter Söylemi*. Ankara: Takdim.
- Yılmaz, H. (2009). *Nüzul Sırasına Göre Tebyînü-l Kuran*. İstanbul: İşaret.
- Yiğit, A. (2018). *Günümüz Hadis Karşıtlarının Kur'an'a Yaklaşım Tarzı*. (Yüksek Lisans Tezi). Fırat Üniversitesi, Elazığ.
- Yurtsever, B. (2013). *Hız. Peygamber'in Kuran Dışında Koyduğu Hükümler*. Ankara: Orient.
- Yücel, A. (2013). *Oryantalistler ve Hadis*. İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı.
- Yüksel, M. B. (2017). *Kuran'ı Farklı Anlama ve Nedenleri*. Ankara: Ankara Okulu.
- Yüksel, E. (2016). *Mesaj. Kuran Çevirisi*. İstanbul: Ozan.
- Zahiri ve Selefî Din Yorumu*. (2019). Zâhirî-Selefî Din Yorumu Sempozyumu Değerlendirme ve Müzakere Metni. (ss. 405-416). İstanbul: Kuran Araştırmaları Merkezi Yayınları.
- Zeyveli, H. (2015). Din Dili Bağlamında Müteşabihat Kavramı. *Din Dili* içinde, 107-129. İstanbul: Kuramer.
- Zindani, A. (1988). *İman*. İstanbul: Risale.
1. *Kuran Sempozyumu - Tebliğler – Müzakereler*. (1994). Ankara: Bilgi Vakfı.
2. *Kuran Sempozyumu - Tebliğler – Müzakereler 4-5 Kasım 1995*. (1996). Ankara: Bilgi Vakfı.
- IV. Din Şurası*. (2009). III. Komisyon Tebliğleri, Ankara: TDV.
- Atatürk'ün 100. Doğum Yılında Türkiye I. Din Eğitimi Semineri (DES)*. (1981). Ankara: İlahiyat Vakfı.

<https://www.Karar.Com/Yazarlar/Mustafa-Ozturk/Din-Anlatmak-Mi-Yoksa-8744>.

<http://www.İktibasdergisi.Com/>

<https://www.Haksozhaber.Net/Bir-Provokasyonun-Anatomisi-Suriyeli-Muhacirlere-Destek-Eylemine-Yonelik-Saldiri-117117h.Htm>

<http://www.iktibascizgisi.Com/>

<https://www.Haksozhaber.Net/Bir-Provokasyonun-Anatomisi-Suriyeli-Muhacirlere-Destek-Eylemine-Yonelik-Saldiri-117117h.Htm>

<http://www.Reddiyeler.Com/>

<https://www.Turkiyegazetesi.Com.Tr/Yazarlar/Dr-C-Ahmet-Akisik/609564.AspX>.

<https://M.Turkiyegazetesi.Com.Tr/Yazarlar/Prof-Dr-Ahmet-Simsirgil/605818.AspX>.

<http://www.Reddiyeler.Com/Detay.Asp?Haberid=670>

http://www.Albalagh.Net/Prophethood/Response_Rejecters.Shtml

<http://www.Aboutquran.Com/Ba/Ba.Htm>

<https://www.Suleymaniyevakfi.Org/Kuran-Dersleri/2-Bakara-Suresi-151-Ayet.Html>

<https://www.Karar.Com/Yazarlar/Mustafa-Ozturk/Islamciliktan-Teberri-1580067>

<https://www.Karar.Com/Yazarlar/Mustafa-Ozturk/Dini-Guvenlik-Meselesi-1587235>

[Hakki yılmaz kurandabirlik.com/koşeyazisi/recm](http://Hakki.yilmaz.kurandabirlik.com/koşeyazisi/recm)

<https://www.kuranmeali.com/>

<https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/diyanetten-5-maddelik-dinde-guncelleme-aciklamasi-zaten-guncelliyoruz-940954>

ÖZET

Son yirmi yıldır Kuran, anlamının öne çıkarıldığı entelektüel bir okumaya tabi kılınmaktadır. Bu ilgide ciddi bir paya sahip olan Kuran İslamı, referans olarak Kuran'dan hareketle yeni bir İslam anlayışı ortaya koymaktadır. Modernite'nin İslam'ın temel referanslarına yönelik sorgulamalarının sonucu Müslümanlar da Kuran'ı günümüz gerçekliğine uygun şekilde yorumlama yoluna gitmiştir. Çağdaş bir söylem olması hasebiyle Türkiye'deki temsilini üstlenen söylem, seçilen 20 katılımcıdan hareketle söylemlerinin ne olduğunu, söylemin tarihsel süreçteki serencamını, geleneğe ilişkin görüşleri, modernizmden etkilenme ve onu dönüştürme kabiliyetini ortaya koymaktadır.

Araştırmanın amacı, “Kuran İslamı, Kuran merkezli, Ehli Kuran” şeklinde adlandırılan temalaştırmalar konusundaki belirsizliklerin önüne geçmek ve Türkiye’de bu tür kavramların nerede, nasıl kullanıldığını, temel bileşenlerinin ne olduğunu ve hangi çeşitlilikte karşımıza çıktığını ortaya koymaktır. Kuran İslamı olgusunu anlama, sosyal olarak hangi gerçekliğe tekabül ettiğini ortaya koyma konusundaki bu girişim; yaygın bir gelenekselliğin olduğu Türkiye’de modernizmin toplumlara etkisini ve onların gelenek-modernite çatışmasından kaynaklanan ikilemi aşma ve alternatif modernlikler üretme çabalarını anlamlandırma açısından önem taşımaktadır.

Katılımcılarla yapılan nitel araştırma yöntemine göre yarı yapılandırılmış tarzdaki derinlemesine görüşmeler ile Kuran İslamı'nın genel anlamda üzerinde uzlaşılan bir kavram olduğu ortaya konulmakla beraber Müslüman tanımının kendilerini tanımlamak için yeterli olduğu anlaşılmıştır. Neoliberal dönemin etkisiyle Kuran İslamcılarının modern kavramları büyük ölçüde içselleştirdiği, geleneksel kurumlara meşruiyetine odaklanarak teolojik açıdan açıklamak yerine, toplumsal gerçekliğini sosyal bilimlerden hareketle anlama çabasına girdiği daha mutedil bir yöne evrildiği görülmektedir. Öte yandan Kuran İslamı şemsiyesi altında birbirinden çok farklı yönelimler olduğunun altı çizilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Anlam, Arayış, Gelenek, Kaynaklık, Kur'an, Kurancılık, Kur'an İslamı.

ABSTRACT

For the last two decades, the Qur'an has been subjected to an intellectual reading in which its meaning is emphasized. The Islam of the Qur'an, which has a serious share in this interest, reveals a new understanding of Islam based on the Qur'an as a reference. As a result of modernity's inquiries into the basic references of Islam, Muslims have also chosen to interpret the Qur'an in accordance with today's reality. Since it is a contemporary discourse, the discourse, which assumes its representation in Turkey, reveals what their discourse is, the strength of the discourse in the historical process, its views on tradition, its ability to be affected by modernism and transform it, based on the 20 selected participations.

The aim of the research is to avoid the ambiguities about the thematizations called "Islam of the Qur'an, centered on the Qur'an, the People of the Qur'an" and to reveal where and how such concepts are used in Turkey, what their basic components are and in what variety they appear. This attempt to understand the phenomenon of Qur'anic Islam and to reveal what reality it corresponds to socially; it is important in terms of understanding the impact of modernism on societies in Turkey, where there is a widespread tradition, and their efforts to overcome the dilemma arising from the conflict between tradition and modernity and to produce alternative modernities.

According to the qualitative research method with the participants, semi-structured in-depth interviews with the participants revealed that the Islam of the Qur'an is a generally agreed upon concept, but it was understood that the definition of Muslim was sufficient to define themselves. Under the influence of the neoliberal era, it is seen that the Islamist of the Qur'an internalized modern concepts to a large extent, and instead of explaining them theologically by focusing on the legitimacy of traditional institutions, they tried to understand their social reality based on social sciences, and evolved in a more moderate direction. On the other hand, it has been underlined that there are very different tendencies under the umbrella of the Islam of the Qur'an.

Keywords: Meaning, Quest, Tradition, Resource, Qur'an, Qur'anism, Qur'an Islam

ÖZGEÇMİŞ

Adı : Filiz

Soyadı : ORHAN

Kişisel Akademik Bilgiler

Derece	Bölüm/Program	Üniversite	Yıl
Lisans	İlahiyat Fakültesi	Ankara Üniversitesi	2011
Yüksek Lisans	Sosyal Bilimler Enstitüsü	Ankara Üniversitesi	2014
Doktora	Sosyal Bilimler Enstitüsü	Ankara Üniversitesi	2022
Lisans	İşletme Fakültesi	Anadolu Üniversitesi	2011
Lisans	İngilizce Öğretmenliği	Anadolu Üniversitesi	2022
Pedagojik Formasyon	Ankara Üniversitesi	ANKUSEM	2011

Yüksek Lisans Tezi

Orhan, F. (2014). *Ergenlerin Dini Kimlik Kazanmalarında Sosyal Öğrenmenin Etkisi*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Doktora Tezi

Orhan, F. (2022). *Türkiye’de İslama Dair Yeni Bir Arayış Olarak Kur’an*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

ESERLER

A. Yayınlanmış Makaleler

Orhan, F. ve Dağcı, A. (2015). Ergenlikte Dini Kimliğin İnşası: Sosyal Öğrenme Kuramı Açısından Bir Değerlendirme. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4(7), 115-132.

B. Ulusal Bilimsel Toplantılarda Sunulan ve Bildiri Kitaplarında (Proceedings)

Basılan Bildiriler

Orhan, F. (2015). *Ergenlerin Toplumsallaşmasına Dinin Etkisi: Sosyal Öğrenme Kuramı Açısından Bir Değerlendirme*. IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı - I (Sosyoloji - Şehircilik ve Mimari), 14-17 Mayıs Kütahya.

- Orhan, F. (2016). *Gençlere Medeniyet Perspektifi Kazandırma Açısından Bir “Kimlik” Önerisi Olarak “Asım”*. 1. Uluslararası Balkan Çocuk ve Gençlik Edebiyatı Kongresi, 4-7 Mayıs 2016.
- Orhan, F. (2016). *Bir İdeolojik Aygıt Olarak Gençlik Edebiyatı*. 1. Uluslararası Balkan Çocuk ve Gençlik Edebiyatı Kongresi, 4-7 Mayıs 2016.
- Orhan, F. (2016). *Rind ile Zahid Eserinde Doğu-Batı Dikatomisinden Tevhide Uzanan Yol*. 3. Uluslararası Çin’den Adriyatik’e Sosyal Bilimler Kongresi, Edirne.
- Orhan, F. (2016). *Değişen Tüketici Tercihleri ile İnegöl’de “İtibar “ ın Marka İtibarı’na Dönüşümü*. 3. Uluslararası Çin’den Adriyatik’e Sosyal Bilimler Kongresi, Edirne.
- Orhan, F. (2017). *Suriyeli Göçmen Gençlerin Dil Yeterliliklerin Ekonomide İstifade Edilmesine Bir Örnek*. The European Congress on Economic Issues: Unregistered “Youth” Employment: Impacts, Policies, Remedies, and Local Practices, 30 Mart-1 Nisan, Kocaeli.
- Orhan, F. ve Doğan, E. (2017). *Yabancı Dil Öğretiminde Kullanılan TR Dergisinin Toplumsal Değerlerin Aktarılması Açısından Araçsallaştırılması*. 1. Uluslararası Yabancı Dil Olarak Türkçenin Öğretimi Bilgi Şöleni’ne (UYTOB), 17-19 Mayıs, Bursa.

C. Ulusal Hakemli Dergilerde Yayımlanan Makaleler

- Orhan, F. (2015). Ergenlikte Dini Kimliğin İnşası: Sosyal Öğrenme Kuramı Açısından Bir Değerlendirme. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4(7), 116.

D. Hakemli Dergilerde Yayımlanan Çeviriler

- Orhan, F. (2017). Modern Dünyada Din. Güncellenen 5. Anlatıya Atıfla. *Din Bilimleri Dergisi*, 17(1), 233-292.

E. Yayımlanan Kitaplar

- Orhan, F. (2016). *Ergen Arkadaşının Dini Üzeredir*. Lap Lambert Academic Publishing.