



Ahmed Camii – Buenos Aires / Arjantin

Ancak hıristiyanlarla yapılan evlilikler müslüman nüfusun oranını düşürdü. Ayrıca İslâmî gelenek ve kurallardan uzaklaşan müslümanlar ciddi bir asimilasyonla karşı karşıya kaldı. 1940'lı yıllara gelindiğinde ikinci kuşağın çoğu Arapça konuşmayı bile unutmuştu. Üçüncü kuşakta Arapça bilme oranı ise yüzde onlara kadar düşüdü. Buna rağmen müslüman göçmenler millî gelenekleri sürdürmek için kurdukları birliklerle kendilerini korumaya çalıştılar. Arjantin'de Sünnî ve Şii mezheplerine mensup müslümanların sayısı 1947'de 18.764 iken bu sayı 2014'te 900.000'i aştı. Buenos Aires'te üçüncü büyük etnik grup bu Araplar teşkil eder. Bunların bir kısmı müslümandır. Şehirde bir müslüman mezarlığı bulunmaktadır. Buenos Aires eyaletine bağlı La Angelita şehri ülkede en çok müslümanın yaşadığı yerdir.

Ülkede müslüman göçmenlerin ilk ciddi teşkilâtlanmaları 1918'de kurulan ve 1957'de bugünkü adını alan Arjantin İslâm Merkezi'dir. Sünnî bir teşkilât olmasına rağmen merkez bütün diğer İslâmî grupların da hizmetine açıktır. Burada *La Vaz del Islam* (İslâm'ın sesi) adıyla bir dergi çıkarılmaktadır. 1960'ta Arap-Arjantin İslâm Cemiyeti kuruldu. Suriye kökenli olup Turco lakabını taşıyan Carlos Menem'in 1989'da devlet başkanı seçilmesi müslümanlar için yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Bu dönemde müslümanlar çeşitli merkezler açtıkları gibi devlette önemli görevlere geldiler. Müslümanların hakları gündeme geldi. 1995'te Arjantin Müslüman Kadınlar Birliği adıyla yeni bir teşkilât oluşturuldu.

Buenos Aires'te üç cami bulunmaktadır. İlki 1983'te inşa edilen Şiiler'e ait Tevhid Camii, ikincisi 1986'da Arjantin İslâm Merkezi'nin açtığı Ahmed Camii, üçüncüsü de Suudi Arabistan Kralı Fehd'in

Palermo'da yaptırdığı, 2006'da hizmete giren İslâm Merkezi'ndeki camidir. Müslümanların Ömer b. Hattâb adıyla bilinen, 1972'de açılan Arap-Arjantin İslâm Enstitüsü ile 1991'de açılan Arap-Arjantin Koleji adlı iki okulları vardır. Tevhid Camii *El Muecin* (el-müezzin) adıyla periyodik yayın yapmaktadır. 1973'te kurulan İslâm Araştırmaları Merkezi'nin dikkat çekici çalışmaları vardır. Rosario Ulusal Üniversitesi'ndeki Ortadoğu ve İslâm Araştırmaları Enstitüsü de İslâm ve İslâm tarihi konusunda araştırmalar yapmaktadır. Ayrıca Cordoba'da Çağdaş Ortadoğu Araştırmaları Vakfı Merkezi önemli araştırma merkezlerinden biridir.

IV. ARJANTİN-OSMANLI İLİŞKİLERİ

Osmanlı Devleti'nin Arjantin'le ilişkileri siyasî ve ticarî ağırlıklı olmuştur. Siyasal ilişkilerin ilk adımını Arjantin'in Paris büyükelçisinin Paris'teki Osmanlı elçiliğine yazdığı, ülkesinin Osmanlı Devleti'nin bazı şehirlerinde konsolosluklar açmak isteğini içeren 21 Temmuz 1870 tarihli mektubu teşkil eder. Uzun müzakerelerden sonra 1872'de iki ülke arasında bir dostluk ve ticaret antlaşması imzalandı. Ancak bu ilişkiler uzun bir süre istenilen düzeye gelemedi. XIX. yüzyıl sonlarından itibaren Arjantin'e Osmanlı topraklarından yapılan yoğun göç ülkede bir Osmanlı elçiliği açılması ihtiyacını doğurdu. 11 Haziran 1910'da Roma'da imzalanan antlaşmanın ardından Buenos Aires başşehbenderliğine Paris, Brüksel ve Bordeaux'da görev yapmış Suriye kökenli bir diplomat olan Emir Emin Aslan Bey tayin edildi. Bu yıllarda Arjantin'deki müslümanların yarısından fazlası Buenos Aires'te yaşıyordu. İki devlet arasında resmî ziyaretler gerçekleşmediyse de çeşitli yazışmalar yapıldı. Aralık 1914'te Sultan Mehmed Reşad, Arjantin Cumhurbaşkanı Viktorino La Plaça'ya bir nâme-i hümayun gönderdi. İki ülke arasındaki ilişkilere damgasını vuran bir gelişme de 1914'te Arjantin askerî okul gemisinin Osmanlı limanlarını ziyaret etmesidir. Osmanlı-Arjantin arasındaki ilişkilerin bir yönü de ticarettir. 1911'de Osmanlı Devleti'nden Arjantin'e ihraç edilen malların kıymeti 338.877 altın pezo (1.694.395 frank), Arjantin'den Osmanlı Devleti'ne ihraç edilen malların kıymeti ise 121.498 altın pezo idi (207.490 frank). Osmanlı göçmenleri Arjantin'de yayın faaliyetlerine de katıldılar ve "mehcer" adı verilen bir edebî tür oluşturdular. XIX. yüzyılın başından itibaren *Ceridetü's-selâm, ez-Zamân, el-Hakâ'ik* gibi gazeteler yayımlandılar.

1920'lı yıllarda Arjantin'deki Osmanlı vatandaşları on yedi gazete ve on dört dergi çıkarıyordu.

BİBLİYOGRAFYA :

I. Klich, "Arab-Jewish Coexistence in the First Half 1900's Argentina: Overcoming Self-Imposed Amnesia", *Arab and Jewish Immigrants in Latin America: Images and Realities* (ed. I. Klich – J. Lesser), London 1988, s. 1-37; a.mlf., "Argentine-Ottoman Relations and their Impact on Immigrants from the Middle East: A History of Unfulfilled Expectations, 1910-1915", *The Americas*, L/2, Berkeley 1993, s. 177-205; a.mlf. – J. Lesser, "Introduction: Turco Immigrants in Latin America", a.e., LIII/1 (1996), s. 1-14; Abdüvâhid İkmîr, *el- Arab fi'l-Arjantin: en-nüşû' ve'l-tehavûr*, Beyrut 2000; C. M. Lewis, *Argentina: A Short History*, Oxford 2002; Mehmet Temel, *XIX. ve XX. Yüzyılda Osmanlı Latin Amerika İlişkileri*, İstanbul 2004, s. 13-48; Ch. Civantos, *Between Argentines and Arabs: Argentine Orientalism, Arab Immigrants and the Writing of Identity*, Albany 2006; R. Marin-Guzman, "Inter-Religious Dialogue in Argentina: A Search for Peace, Understanding and Tolerance", *Buğüşü'l-mü'temeri'd-devli: el-İslâm fi Emerika'l-Lâtiniyye (hadâre ve şekâfe)*, Mekke 1428, s. 28-47; M. Kazım Baycar, *Ottoman Emigration to Argentina 1870-1914* (yüksek lisans tezi, 2008), Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Jonathan C. Brown, *A Brief History of Argentina*, New York 2010; G. Jozami, "The Manifestation of Islam in Argentina", *The Americas*, LIII/1 (1996), s. 67-85; P. Brieger – E. Herszkowich, "The Muslim Community of Argentina", *MW*, XCII/1- 2 (2002), s. 157-168; Hamdi Genç – İ. Murat Bozkurt, "Osmanlı'dan Brezilya ve Arjantin'e Emek Göçü ve Göçmenlerin Sosyo-Ekonomik Durumu (1850-1915)", *Mİ İktisadi İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, XXVIII/1, İstanbul 2010, s. 71-103.



RIZA KURTULUŞ

ARKOUN, Muhammed

(محمد أركون)

(1928-2010)

Tarihselci

ve eleştirel görüşleriyle tanınan
Cezayirli düşünür.

Arkoun (Ar. Arkûn / Erkûn) 1928'de Cezayir'in kuzeyindeki Kâbâülkübrâ bölgesinde bir Berberî köyünde doğdu. Önceleri ayn harfiyle yazılan adı (عركون) Fransızca kaleme aldığı eserlerinin Arapça çevirilerinde elif harfiyle yazılmaya başlanmış ve o şekilde yaygınlaşmıştır (Faysal Osman İsmâil Vezûz, s. 2). Cezayir Üniversitesi Filoloji Fakültesi'nde öğrenim gördükten sonra yüksek lisansını 1956'da Paris'te Arap dili ve edebiyatı dalında tamamladı. 1956-1959 yıllarında Strasbourg ve Paris'te lise ve üniversite düzeyinde dersler verdi. 1960-1969 arasında Sorbonne Üniversitesi'nde araştırma görevlisi olarak çalıştı. O

yıllarda aynı üniversitede İbn Miskeveyh konulu doktorasını tamamladı. 1969-1972 yıllarında Lyon Üniversitesi II'de, 1972-1992 arasında Paris ve Sorbonne üniversitelerinde öğretim üyeliğinde bulundu. 1969'da misafir profesör olarak UCLA'da, 1977-1979 yıllarında Belçika Louvain-La-Neuve Katolik Üniversitesi'nde, 1985'te Roma'da Papalık Arap Araştırmaları Enstitüsü ve Princeton Üniversitesi'nde görev yaptı. 1988-1990'da Philadelphia Temple Üniversitesi, 1991-1993 arasında Roma'da Arap Araştırmaları Merkezi ve Amsterdam Üniversitesi'nde çalıştı. 1980'lerin ikinci yarısında ve 1990'ların başında Berlin ve Princeton'da İleri Araştırmalar Enstitüsü üyeliğinde bulundu. 1995'te emekliye ayrılarak Kazablanka'ya yerleşti. Bu çalışmaları dışında Londra İsmâîlî Araştırmalar Enstitüsü'nde misafir profesörlük, Ağa Han mimari ödülleri jüri üyeliği (1989-1998), Uluslararası Hayat ve Sağlık Bilimleri Ahlâk Komitesi'nde üyelik, Arap İslâm Araştırmaları Enstitüsü'nde müdürlük ve *Arabica* dergisinde bilimsel editörlük (1978-2008) yaptı. 1996'da Chevalier de la Légion d'Honneur ve Officier des Palmes Academiques ödülleriyle lâyık görüldü. 2001 yılında Edinburgh Üniversitesi bünyesinde İslâm düşüncesi üzerine Gifford seminerleri verdi. UNESCO Barış Eğitimi ödülleri jüri üyeliği (2002) ve UNESCO'ya bağlı, Lübnan merkezli Uluslararası Beşerî Bilimler Merkezi konsey üyeliği görevlerinde bulundu. 2000 yılından itibaren Kongre Kütüphanesi'nde danışmanlık yaptı ve 2001-2003 yıllarında New York Üniversitesi'nde ders verdi. 2002'de Giorgio Levi Della Vida ve 2003'te İbn Rüşd ödülleri kazanan Arkoun uzun bir hastalık döneminin ardından 14 Eylül 2010'da Kazablanka'da vefat etti. Cenazesi, Şühedâ Camii'nde kılınan namazdan sonra caminin bitişiğindeki Şühedâ Kabristanı'na defnedildi.

Kendini bir felsefeciden ziyade tarihçi olarak gören Arkoun neredeyse bütün fikrî mesaisini tarihçiliğiyle doğru orantılı bir gelişim içerisinde harcamış,



Muhammed
Arkoun

Arap-İslâm düşüncesine tarihselci bakış açısıyla yaklaşmanın bu düşüncenin yenilenmesi yolunda en önemli adım olacağını söylemiştir. Bu bakış açısının İslâm düşüncesini anlama noktasında en önemli referans kaynağının dil olacağına inandığından eserlerinde pek çok filolojik enstrüman kullanmıştır. Çalışmalarında Kur'an'ın mânasını yakalayıp sabitleştirmek isteyen bir dilci gibi değil, kavramların oluşum koşullarından ve tarihsel bir evrim olarak gelişmesinden ibaret bir Kur'an olgusu meydana getirmek isteyen bir dil felsefesi gibi hareket ederek hem metin merkezci hem mantık merkezci okumaları uygun bulmamıştır (*el-Fikrû'l-İslâmî*, s. 326-327). Ona göre bu okumalardan her ikisi de Ortodoks geleneğin nitelikleridir. Arap dilinin mevcut halinin -1400 yıllık ortodoksi birikimiyle- yenilenmeye ve düşünmeye engel olduğuna inandığından, sürrealist şairlerin yaptığı gibi bugün Arap dilinin sınırlarını ortadan kaldırıp dili özgürleştiren bir anlayış geliştirmenin kaçınılmazlığına vurgu yapmıştır (Erkûn, *el-İslâm, el-ahlâk ve's-siyâse*, s. 176; *el-Kermil*, sy. 34-35 [1989-90], s. 22).

Kendini dilin bütün imkânlarından yararlanan bir tarihçi kabul eden Arkoun aslında bu özelliği göz önüne alındığında felsefecilerin metodundan ayrı bir noktada değerlendirilmelidir. Ancak bu durum onu tarihi ve dil bilimini kullanan oryantalistik okumalarla aynı kategoriye yerleştirmeye. Ona göre adına İslâmoloji denilebilecek oryantalizmin İslâm'a yaklaşımı yapı bozumsuzdur, olumsuzdur. Aynı şekilde oryantalizm, İslâm dünyasının geri kalmışlığı noktasında hiçbir zihinsel kaygı taşımadığından klasik İslâm düşüncesi adına geride sadece bir enkaz yığını bırakmaktadır. Halbuki bu metot yapı bozumsuzlukla kalmayıp ardından alternatif yapılar da önerebilseydi o zaman takdire şayan başarılar ulaşabilir, bu sayede İslâm düşüncesindeki ölü yapılarla canlı yapıların varlığına vâkıf olunabilirdi (*İslâm'da Siyaset Düşüncesi*, s. 48-49; *el-İslâm, Ürûbbâ, el-Ğarb*, s. 183; *Tezkire*, sy. 11-12 [1997], s. 57-58).

Arkoun'a göre din / İslâm, "kul ile Allah arasındaki özel, mânevî bağ"dan ibarettir. Ancak daha sonraları bu kavram hepsi de tarihî birer olgu olan inanç, anlayış, sistem ve örnek yönetim gibi anlamlara çekilmiş, temelde ruhî bir durumu ifade eden kelime ideolojik, politik bir argümana dönüştürülmüştür. Bir "müteal olan vahiy", bir de "tüketilen vahiy" vardır. İkincisi birincisinin somut hale getirilme çabasıdır

ve ikisinin aynı şey olduğunu söylemek bir yana birbirlerine yakın oldukları dahi iddia edilemez. Hz. Peygamber'e yahut ashabına nisbet edilen haberler de bu sınıflamada ikinci kategoriye denk düşmektedir. Dolayısıyla bir tek değil birçok İslâm'dan bahsetmek zorunluluğu vardır. Bu sebeple temel hedefi insanın mutluluğu olan din metafizik yönü bakımından eşit derecede üç iyiden ibaret olan İslâm, Hıristiyanlık ve Yahudilik olarak kabul edilebilir, ancak dinlerin bu yönlerini ön plana çıkarmadan beşerî, dünyevî yönlerini vurgulayarak anlamak ve anlatmak gerekir. Esasen Arkoun'un Anglosakson geleneğine yakın laiklik anlayışı da bu düşüncesiyle paralellik taşır. Dinlerin ortak iyilikte buluşması noktasında harcadığı çabalar, hakkında çalışan araştırmacıların dikkatinden kaçmamıştır (Armağani, s. 446-451). Ona göre bahsettiği şekilde bir din anlayışı ve dinler arasında barışçıl birliktelik ancak laikliği kabul etmeyle mümkün olabilir (Erkûn, *el-İslâm, Ürûbbâ, el-Ğarb*, s. 12, 56, 66-67; *Târîhiyyetü'l-fikri'l-'Arabî*, s. 299; *el-Fikrû'l-İslâmî: Kıra'etü'l-ilmîyye*, s. 72-73; *Min Fayşali't-tefrika*, s. 93; *el-İslâm, el-ems ve'l-ğad*, s. 171).

Arkoun, İslâm aklının nakilci yönüne de dikkat çeker. İslâm aklı naklin çizdiği sınırlar içerisinde hapsolmuş ve kendisini bu sınırlara o kadar bağlı hissetmiştir ki artık bunların dışında herhangi bir düşünce üretmez hale gelmiştir. Dünyada olmuş ve olması muhtemel bütün problemlerin çözümünün ilâhî kelâmı saklı bulunduğu inanan müminler, bütün çabalarını bu metin içerisinde yakalanmayı bekleyen anlamları keşfetmeye hasretmişlerdir. Bu şekilde davranmakla bir mümin aslında sadece Kur'an-ı Kerim'i tanıma çabasına mahkûm edilmiştir. Burada aklın tamamen nakle mahkûm edilmesi, klasik düşüncede vahyin hem epistemolojik hem ontolojik anlamda akıldan önce geldiği şeklindeki anlayıştan kaynaklanmaktadır. Epistemolojik açıdan metbû değil tâbî olduğundan aklın bir nakle dayanmaksızın gerçeğe ulaşması mümkün görülmemiştir. Ayrıca böyle bir yetkisi bulunmayan akıl ontolojik açıdan da nakle muhtaçtır (*Min Fayşali't-tefrika*, müellifin mukaddimesi, s. 15).

Bu noktada Arkoun teorik ve pratik evreleriyle İslâmî aklın yenilenmesine yönelik bir proje geliştirmiştir. Ona göre teorik evre bugün gelişmiş dünyanın ilimde ulaştığı seviye yakalandığında başarıyla geçmiş olur. Bu çerçevede fikrî ve kültürel sahanın, toplumsal ve tarihsel

hareketlerdeki etken ve üretken güçlerin farkında olunmasının, dil bilimindeki gelişmelerin ve bunların insan bilimlerinde meydana getirdiği açılımların, yine değişik toplumların vardıkları çözümleri ve yaşadıkları tecrübeleri öğreten antropolojik araştırmaların izlenmesi gereğine vurgu yapar. Pratik evrede başarılı olabilmek için de şu adımlar atılmalıdır: Bütün okullarda öğrenim programları ıslah edilmeli, merkezler kurulmak suretiyle sosyal bilimler Arap-İslâm topluluklarında uygulamalı olarak işlenmeli, araştırma programları açılmalı, dünyanın her tarafındaki İslâmî yazmalar toplanarak tahkik edilmeli ve bir merkezde arşivlenmeli, bilimsel araştırma sonuçları bültenlerle bütün dünyaya duyurulmalı, bilimsel toplantıların sayısı çoğaltılmalı, istisnasız bütün İslâm dünyasında özgür bir araştırma ortamı sağlanmalı ve son olarak İslâm toplumlarında uluslar arası bilim kuruluşlarıyla iletişim kuracak bir organizasyondan sorumlu kuruluşlar oluşturulmalıdır (Erkûn, *el-Fikrû'l-İslâmî: Nağd ve icthâd*, s. 88; *el-Fikrû'l-Ârabî el-Mu'âşır*, s. 41-43).

İslâm düşüncesinin yenilenmesi önerilerinde Arkoun'un sıkça kullandığı üç kavram vardır. Bunlar "düşünülebilir, düşünülmemiş, düşünülemez"dir. Bu üç kavram, günümüzdeki İslâmî söylemleri (hatta her düşünsel alanı) etkisi altına alan dört realiteyle birlikte çok daha iyi anlaşılabilir; mitik bilincin etkisindeki söylem, dini sadece klasik metinlerin aydınlatılması ve açıklanmasından ibaret gören düşünce biçimi, tarihsel ve filolojik yönü eksik uygulayan oryantalistik bakış açıları ve nasları beşerî ilimler ışığında anlamak gerektiğini savunan dinî söylemler. Yoruma açık olan ve sınırlamaya tâbi tutulmayan alan düşünülebilir bir alandır. Kur'an bu alan için sonsuz bir özgürlük tanıır. Bunun karşısındaki alan hiçbir şekilde özgür düşünceye izin vermeyen düşünülemez alandır. Bu alana hem gaybî

hem ideolojik fikirler ve akıl yürütmeler girer. Meselâ vahiyden önceki Arap toplumu için tektarıncılıkla ilgili her şey henüz düşünülemezdi. Bu toplumun, Peygamber'in getirdiği mesajın ilâhî sahihliğine inanmak istemeyişi ve atalara ait inançların bir tehlike ile yüz yüze geldiğini düşünmesi de bundan kaynaklanmaktaydı. Üçüncü alan ise aklın değişik sebeplerle henüz düşünce üretmediği sahalara tekabül eder. Arkoun'a göre Kur'an'ın sonsuz düşünülebilir alanı, inanmayanlardaki düşünülmemişlik ve inananlardaki sahte düşünülebilir arasında bir yerdedir (*el-Fikrû'l-İslâmî: Kurâ'e 'ilmiyye*, s. 17-18; *Kur'an Okumaları*, s. 48).

Onun terminolojisinde merkezî bir kavram olarak ortodoksi, "Kutsal metinlerde doğru-yanlış yorum dayatmasıyla kendi dışındaki anlayışları sapıklık suçlamasına mâruz bırakan yaklaşım" anlamında kullanılmıştır. Sünnîler'e göre bu iddia "Ehlü's-sünne ve'l-cemâa", Şîîler'de ise "Ehlü'l-isme ve'l-adâle" çizgisinde kendine yer bulur. Bu anlayış âhiretteki yegâne kuruluş imkânını kendi safındaki insanlara bahşeder. Ona göre ortodoksi, hakikati ve meşrûluğu elinde bulundurduğunu düşünenlerin "resmî bir din" üretme çabasıdır. Bu çaba bütün yaratıcı düşünceleri ölüm uykusuna yatırmış, farklı dinler ve mezhepler arasında kutuplaşmalara yol açmış, bu kutuplaşmalarda hakikatin temsilcisini genelde iktidar araçları belirlemiştir (*Mine'l-icthâd*, s. 16; *Min Fayşali't-tefrika*, s. 55; *el-İslâm, el-ağlâk ve's-siyâse*, s. 54; *el-İslâm, Ürubbâ, el-Ġarb*, s. 31; *el-Fikrû'l-İslâmî: Kurâ'e 'ilmiyye*, s. 25; *el-Fikrû'l-Ârabî*, s. 21; *el-Fikrû'l-İslâmî: Nağd ve icthâd*, s. 9).

Arkoun'a göre Kur'an dahil bütün düşünce mirası somut alt yapılar üzerine bina edildiğinden tarihsel alana aittir; dolayısıyla İslâm düşüncesi adına her şey tarihselliğin cenderesindedir. Öyle ki gerçek denen şeyin kendisi dahi tarihseldir. Meşruiyet açısından ne kadar büyük, tartışar bakımından ne kadar etkili olursa olsun neticede her dinsel gerçeğin tarihsel oluşu, gökten yere inene kadar müteal olan Kur'an'ın yere inişiyile birlikte yatay boyuta ait olmaya başlamasını ve tarihselliğin cenderesine girmesini zorunlu kılar. Bu sebeple müteal olan vahiy de münzel oluşuyla birlikte antropolojik bir olgu, kültürel bir nesneye dönüşür (*Min Fayşali't-tefrika*, s. 62; *el-Fikrû'l-İslâmî: Kurâ'e 'ilmiyye*, s. 138; *Târîhiyyetü'l-fikri'l-Ârabî*, s. 40).

Arkoun, ilk dört asırlık zaman diliminde ulemânın bugünlere kıyasla çok daha

cesur davrandığını söyler. Meselâ Taberî herhangi bir âyetin yorumuna başlarken, "Allah Teâlâ buyurdu ki..." başlangıcıyla doğrudan kendi yorumunu ortaya koyabilecek cesarete sahip olabilmıştır. Ancak bugün İslâm dünyasında ilim adamları, bu cesareti gösterebilecek diri bir ruha ya da eleştirel bakabilmelerini mümkün kılacak özgür bir alana sahip değildir. Öncükilerin son derece geniş açılımlara sahip Kur'an kültürüyle sonraki dönemin Kur'an kültürünü karşılaştırmak dahi mümkün değildir. İlk dönemin hemen ardından -Arkoun bu hususla alâkalı olmak üzere sonraki dönemi üçüncü halife ile başlatıyürütülen bazı çalışmalarla Kur'an kapalı bir kültür havzasına dönüştürülmüştür (*Min Fayşali't-tefrika*, s. 59; *el-Fikrû'l-İslâmî: Nağd ve icthâd*, s. 81). Devlet, entelijansiya ve dinî ortodoksi verili vahiy metninin mitik anlamda bir kitap oluşundan kapalı, yazılmış ve metin haline getirilmiş bir mushaf durumuna getirilmesine kadarki aşamanın baş aktörleridir. Aslında mânevî bir boyutu olan bu ilkeler, Kur'an'ı bazı işlemler sayesinde sıradan bir kitap gibi elde dolaştırılan bir metin haline getirmiştir. Söz konusu durum tamamen siyasal, kültürel ve sosyal bir çevre içinde olmuş, gerek siyasiler gerekse teologlar tarafından bu kutsal metinler meşruiyet aracı olarak kullanılmıştır. Hatta Kur'an'ın cemedilmesi dahi bir hizmetten ziyade ideolojik bir tasarruftur. Bu tasarruf ilk dönemde var olan bütün okumaların aynen muhafaza edilmesinin önüne geçmiş, Kur'an'ı demir kafeslere hapsedmiştir. Arkoun'a göre bugün için mushaf hakkında tartışmamız çok zordur; çünkü resmî din anlayışı onu öyle bir sınırlamış ve mevcut şekliyle okunmayan her farklı metni öyle bir yok etmiştir ki IV. (X.) yüzyıldan sonra bu tartışmalar siyasî ve dinî sahada neredeyse hiç gündeme gelmemiştir. Gündeme getirmek isteyen bilim adamlarından bazıları ise şiddetle cezalandırılmıştır (*Târîhiyyetü'l-fikri'l-Ârabî*, s. 289). Günümüzde bütün müslümanlar, en azından IV. (X.) asırdan sonrakiler, halife Osman tarafından cemedilen mushafın Kur'an âyetlerinin tamamını içerdiğini düşünür ki bu inanç bilimsel bir akıl yürütmelinin sonucunda ulaşılmış bir hüküm değil mevcut durumun kabulünden ibarettir.

Tarihsel olguları tanımlarken Arkoun mit (myth) ve mitik (mythique) kavramlarına başvurur. Mit kavramıyla mitik yapılar kastedilir ve uydurma, hurafe gibi çağrışımlar bunun dışında kalır. Halbuki mitik "hurafe" anlamındadır. Ona göre mit asla bir cehaletin ya da akılsızlığın gereği

Muhammed Arkoun'un Sühedâ Kabristanı'ndaki mezarı (Fethi Ahmet Polat fotoğraf arşivi)



değildir. Mit bir medeniyetin, insan topluluğunun vazgeçilmez malzemesidir. Kur'an'da bu iki kavramla ifade edilen anlatılara rastlamak mümkündür; ancak kendi haberleri açısından (dinî içerikler ihtiva eden âyetler açısından) Kur'an mitik anlatılar içermez. Dolayısıyla Kur'an'ı gönderiliş amacına uygun biçimde okumak ancak ona tarihselliğin gereklerini uygulamakla mümkün olur. Bundan dolayı öncelikle hicri ilk dört asrın oluşturduğu İslâmî tahayyülün çökelti katmanlarını aşma zorunluluğu vardır. Geleneğin baskısına boyun eğen bilinç bu güçlüğü farkında değildir. Kur'an-ı Kerim tam bir ilâhîliğe büründürülerek onun toplumla ve realiteyle bağları koparılmıştır (*el-Fikrû'l-'Arabî*, s. 13; *Min Fayşali't-tefrika*, s. 52, 83; *el-'Almene ve'd-dîn*, s. 27; *Târihiyyetü'l-fikri'l-'Arabî*, s. 44, 210-211; *el-İslâm, Ürûbbâ, el-Çarb*, s. 76; *el-Vahde*, sy. 96 [1992], s. 11). Gerek ilmi gerekse siyasî otoritelerin baskısıyla ahkâm âyetleri dahi ilâhî mutlaklıkla ilintilendirilmiş ve mutlak, değişmez ilkelere dönüştürülmüştür. Halbuki onun açısından bunlar tamamen insanla ilgili problemlerdir ve değişkenlik arzeder. Kendi dönemi için tam bir devrim niteliği taşıyan Kur'an-ı Kerim'in daha sonraları böyle bir işlev görmemesi, din anlayışlarının zaman içerisinde ilâhî karakterli değişmez metinlere dönüştürülerek donuklaştırılması sebebiyledir.

Arkoun'un söylemlerinde müslüman toplumları en çok rahatsız eden yönlerden biri, Kur'an'ın kültürel bir söylemden ibaret pasif bir nesne konumuna indirgenmiş olmasıdır. Her ne kadar, "Kur'an'ı daha iyi anlamak için nâzil olduğu dönemi anlamak gerekir" şeklinde bir kabulden hareket ediyorsa da böyle bir bakış açısı, ilâhî iradenin anlam yüklediği nasların toplamı olarak Kur'an'ı eli kolu bağlı bir metne dönüştürmektedir. Beşerî yorumları ancak Kur'an'ı anlamaya yönelik çabalar diye gören geleneksel anlayışın aksine bu yaklaşım Kur'an'a hükmeden bir öznenin var olduğu algısına yol açmış, Kur'an yorumcusunun kendi tarihselliğini hesaba katmayan bir perspektifle Kur'an'ı tarihin ve tarihsel bir tecrübe olarak beşerî bilginin -bu çerçevede bilimin- manipülasyonlarına açık hale getirmiştir. Diğer dinlerde de var olan epistemolojik sıralamanın kökten bir değişime / dejenerasyona uğratılması da esasen de tür bir yaklaşımın sonucudur. Klasik İslâm düşüncesini oluşturan yapı vahiy, hakikat ve tarih şeklinde sıralanmaktaydı. Arkoun'un söyleminde bu sıralama tersine çevrilmiştir. Bu durumda

Kur'an beşerî metinlerden sadece yüksek karakterli sosyokültürel, edebî bir metin olması yönüyle ayrılmış, müslümanlar nezdinde işgal ettiği aşkın konumdan uzaklaşmak durumunda kalmıştır.

Eserleriyle Batılılar'ı ve İslâm dünyasında modern Batı düşüncesine yakın isimleri etkileyen Arkoun, her ne kadar Batı'nın tek yönlü ve sömürgeci modernizmine eleştiriler getiriyor, eserlerinde İbn Rüşd, İbn Miskeveyh ve Gazzâlî gibi Doğulu ilim adamlarının kanaatlerine sıkça yer veriyorsa da fikrî referansları bakımından daha çok Batılı bir düşünür olarak öne çıkmaktadır. Onun Batı düşüncesiyle olan etkileşimi faydacı ve eklektik bir bakış açısından daha fazlasına tekabül etmektedir. Kullandığı pek çok kavramın Batı kökenli olması ve bu kavramların düşüncelerinin tamamına yakınına oluşturması da onun Batı düşüncesiyle etkileşiminin boyutlarını gösterir. Bizzat kendisi, yöntem biliminin Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'i ile *Bilginin Arkeolojisi* adlı kitaplarında takip edilen yöntemlerle hemen hemen aynı olduğunu söyler. Kur'an-ı Kerim üzerine yapmayı tasarladığı ve bir kısmını gerçekleştirdiği çalışmalarda İncil ve Tevrat için Batı'da yapılan çalışmaları örnek aldığını belirten Arkoun, birden fazla disiplinin bir arada kullanıldığı bir yöntemle düşünce dünyasını sorgulamayan insanların neye inandığının önemi olmadığını ifade eder (*el-Kermil*, sy. 34-35 [1989-90], s. 36; *İslâm Üzerine Düşünceler*, s. 51). Akdeniz kültürü konusunda Fernand Braudel'in fikirlerinden alıntılar yapmış, Sorbonne yıllarında Jacques Berque, Robert Brunschwig, Louis Massignon ve Paul Ricoeur, Strasbourg yıllarında Claude Cahen gibi yahudi-Marksist düşünürlerle kurduğu ilişkilerden yararlanarak yeni bir düşünce perspektifi oluşturmuştur. Yazılarında Ferdinand de Saussure, Emile Benveniste, Claude Levi-Strauss, Cornelius Castoriades, Max Weber, Emile Durkheim ve Jacques Derrida'nın düşüncelerinden etkilenip (*Rethinking Islam*, s. 15; Robert D. Lee, s. 7, 8, 146) İslâm düşüncesine yeni açılımlar getirmeye çalışmıştır.

Arkoun'un yenilikçi söylemlerinde güzel kurgulanmış bir teoriden bahsetmek mümkünse de pratik açıdan bu önerilerin başarıyla uygulanabileceğini söylemek güçtür. Nitekim bir örnek olmak üzere bizzat kendisinin *Kur'an Okumaları*'nda Kehf süresiyle Fâtiha süresi hakkında yapmaya çalıştığı yorumlar büyük ölçüde Bâtınî-İsmâîlî temalar içermekte olup

bu çalışmalarda ne pratik açıdan ortaya elle tutulabilir bir öneri konulabilmiştir ne de yapılan yorumlar İslâm dünyasının büyük çoğunluğu tarafından kabul edilmiştir. Uygulamalı İslâmî ilimler şeklinde bir çerçeveyi bizzat kurgulayan ve öneren Arkoun'un İslâmî ilimler açısından pratiği olan ciddi bir öneri sunamamış olması söylemini zayıflatan en önemli unsur olarak kalmıştır.

Eserleri. Arkoun, İngilizce birkaç çalışması dışında eserlerinin neredeyse tamamını Fransızca kaleme almış olup bunların Arapça'ya tercümelere genellikle talebesi Hâşim Sâlih tarafından yapılmıştır. Bu tercüme bir kitabın tamamını kapsadığı gibi bazan da farklı makalelerin ve söyleşilerin derlenmesiyle oluşmuştur. **Fransızca:** *Aspect de la pensée islamique classique* (Paris 1963); *Miskawayh, philosophe et historien: Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV/X^e siècle* (Paris 1970, doktora tezi; Ar. trc. Hâşim Sâlih, *Nez'âtü'l-ensene fi'l-fikri'l-'Arabî*, Beyrut 1997); *Essais sur la pensée islamique* (Paris 1973; Ar. trc. Hâşim Sâlih, *el-Fikrû'l-İslâmî: Nağd ve itihâd*, Beyrut 1992; T trc. Cemaledin Erdemci – Yasin Aktay, *Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar*, Ankara 2000); *La pensée arabe* (Paris 1975; Ar. trc. Âdil el-Avvâ, *el-Fikrû'l-'Arabî*, Beyrut 1979); *l'Islam, religion et société* (Paris 1982); *Lectures du Coran* (Paris 1982; Ar. trc. Hâşim Sâlih, *el-Kur'ân: Mine't-tefsiri'l-mevrûş ilâ tahtlîl'l-ħitâbi'd-dîni*, Beyrut 2001; T trc. Ahmet Zeki Ünal, *Kur'an Okumaları*, İstanbul 1995); *Pour une critique de la raison islamique* (Paris 1984; Ar. trc. Hâşim Sâlih, *Mine'l-ictihâd ilâ nağdi'l-'akli'l-İslâmî*, Beyrut 1991); *l'Islam, morale et politique* (UNESCO-Desclée 1986; Ar. trc. Hâşim Sâlih, *el-İslâm, el-aħlâk ve's-siyâse*, Beyrut 1988); *Religion et laïcité: Une approche laïque de l'Islam* (L'Arbrelle 1989, H. Sanson'la birlikte; Ar. trc. Hâşim Sâlih, *el-'Almene ve'd-dîn*, Beyrut 1996); *Ouvertures sur l'Islam* (Paris 1989; İng. trc. Robert D. Lee, *Rethinking Islam Common Questions, Uncommon Answers*, Oxford 1994; Ar. trc. Sayyâh el-Cüheyyim, *Nâfize 'ale'l-İslâm*, Beyrut 1996; Alm. trc. Michael Schiffmann, *Der Islam: Annäherung an eine Religion*, Heidelberg 1999; T trc. Hakan Yücel, *İslâm Üzerine Düşünceler*, İstanbul 1999); *Actualité d'une culture méditerranéenne* (Tampere 1990); *Penser l'Islam aujourd'hui* (Algier 1993); *l'Islam: approche critique* (Paris 1998); *Combats pour l'humanisme en*

contextes islamiques (Paris 2002; Ar. trc. Hâşim Sâlih, *Me'ârik min ecl'l-ense-ne fi's-siyâkâtî'l-İslâmiyye*, Beyrut 2001); *Histoire de l'Islam et des musulmans en France du moyen âge à nos jours* (Paris 2006); *Humanisme et Islam, combat et proposition* (Paris 2005; Ar. trc. Mahmûd Azb, *el-Ensene ve'l-İslâm: medhal târîhî naqdi*, Beyrut 2010); *L'ABC de l'Islam. Pour sortir des clôtures dogmatiques* (Paris 2007; Hâşim Sâlih kitabın ilk kısmını *el-Hevâmil ve's-şevâmil havle'l-İslâmî'l-mu'âşır* [Beyrut 2010]; ikinci kısmını *Tahrîrû'l-va'yi'l-İslâmî* [Beyrut 2011] adıyla Arapça'ya çevirmiştir); *La question éthique et juridique dans la pensée islamique* (Paris 2010). **İngilizce:** *Rethinking Islam Today* (Washington 1987); *The Concept of Revelation: From Ahl al-Kitâb to the Societies of the Book-book* (California 1988); *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* (London 2002, eser genişletilerek yeniden yayımlanmıştır: *Islam: To Reform or to Subvert* [London 2006]). **Arapça:** *Târîhiyyetü'l-fikri'l-'Arabî el-İslâmî* (trc. Hâşim Sâlih, *Pour une critique de la raison islamique*'teki bazı makalelerle diğer bazı makalelerin tercümesi, Beyrut 1986); *el-Fikrû'l-İslâmî: Kıra'e 'ilmîyye* (trc. Hâşim Sâlih, Beyrut 1987); *el-İslâm, Ūrûbbâ, el-Ġarb: Rihânâtü'l-ma'nâ ve irâdâtü'l-heymene* (trc. Hâşim Sâlih, Beyrut 1995; Arkoun-Bolkestein, *Islam en de democratie: en ontmoeting*'in [Amsterdam 1994] tercümesi); *Min Fayşali't-tefrika ilâ Faşli'l-makâl: Eyne hüve'l-fikrû'l-İslâmî el-mu'âşır* (trc. Hâşim Sâlih, Beyrut 1993); *Kađâyâ fi naqdi'l-'aqli'd-dinî: Keyfe nefhem el-İslâm el-yevm* (trc. Hâşim Sâlih, Beyrut 1998); *el-Fikrû'l-uşûlî ve'stihâletü'l-te'sîl* (trc. Hâşim Sâlih, Beyrut 1999); *Naħve târîhin muķâren li'l-edyâni't-tevhîdiyye* (trc. Hâşim Sâlih, Beyrut 2011) (bunların dışında ortak yazarlı pek çok çalışması ve İbn Miskeveyh'ten çeşitli neşir ve tercümeleri bulunan Arkoun'un eserlerinin listesi için bk. Dubois, LX [2013], s. 474-515).

BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed Erkûn (Arkoun), *el-İslâm, el-ems ve'l-ğad* (trc. Ali el-Mukalled), Beyrut 1983, s. 171; a.mlf., *el-Fikrû'l-'Arabî* (trc. Âdil el-Avvâ), Beyrut 1985, s. 13, 21; a.mlf., *el-İslâm, el-aħlâk ve's-siyâse* (trc. Hâşim Sâlih), Beyrut 1990, s. 54, 176; a.mlf., "el-İslâm ve'l-ħadâse" (trc. Hâşim Sâlih), *el-İslâm ve'l-ħadâse*, London 1990, s. 321-365; a.mlf., *Mine'l-ictihâd ilâ naqdi'l-'aqli'l-İslâmî* (trc. Hâşim Sâlih), Beyrut 1991, s. 16; a.mlf., *el-Fikrû'l-İslâmî: Naqđ ve ictihâd* (trc. Hâşim Sâlih), Beyrut 1992, s. 9, 81, 88, 326-327;

a.mlf., *el-'Almene ve'd-dîn: el-İslâm, el-Mesihîyye, el-Ġarb* (trc. Hâşim Sâlih), Beyrut 1993, s. 27; a.mlf., *Min Fayşali't-tefrika ilâ Faşli'l-makâl: Eyne hüve'l-fikrû'l-İslâmî el-mu'âşır* (trc. Hâşim Sâlih), Beyrut 1993, s. 15, 52, 55, 59, 62, 83, 93; a.mlf., *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers* (trc. R. D. Lee), Oxford 1994, s. 15; a.mlf., *el-İslâm, Ūrûbbâ, el-Ġarb: Rihânâtü'l-ma'nâ ve irâdâtü'l-heymene* (trc. Hâşim Sâlih), Beyrut 1995, s. 12, 31, 56, 66-67, 76, 183; a.mlf., "İslâmî Düşüncede Otorite Kavramı: Lâ hukme illâ lillâh", *İslâm'da Siyaset Düşüncesi: Derleme* (trc. Kazım Güleçyüz), İstanbul 1995, s. 47-73; a.mlf., *Kur'an Okumaları* (trc. Ahmet Zeki Ünal), İstanbul 1995, s. 48; a.mlf., *Târîhiyyetü'l-fikri'l-'Arabî el-İslâmî* (trc. Hâşim Sâlih), Beyrut 1996, s. 40, 44, 210-211, 289, 299; a.mlf., *el-Fikrû'l-İslâmî: Kıra'e 'ilmîyye* (trc. Hâşim Sâlih), Beyrut 1996, s. 17-18, 25, 72-73, 138; a.mlf., *İslâm Ūzerine Düşünceler* (trc. Hakan Yücel), İstanbul 1999, s. 7, 51; a.mlf., "Naħve takyîm ve istilhâm cedideyn li'l-fikri'l-İslâmî" (trc. Hâşim Sâlih), *el-Fikrû'l-'Arabî el-mu'âşır*, sy. 29, Beyrut 1983, s. 39-45; a.mlf., "İfâdetü'l-İ'tibâr ile'l-fikri'd-dinî-II" (trc. ve röportaj: Hâşim Sâlih), *el-Kermil*, sy. 34-35, Kahire 1989-90, s. 22, 36; a.mlf., "el-Harekâtü'l-İslâmiyye (kırâ'e evveliyeye)" (trc. Hâşim Sâlih), *el-Vaħde*, sy. 96, Paris 1992, s. 7-16; a.mlf., "Uygulamalı İslâmoloji" (trc. Mete Çamdereli), *Tezkire*, sy. 11-12, Ankara 1997, s. 57-58; Hâşim Sâlih, "et-Terceme ve'l-fulûmü'l-insâniyye: Muhammed Erkûn nemûzecen", Muhammed Erkûn, *Min Fayşali't-tefrika ilâ Faşli'l-makâl: Eyne hüve'l-fikrû'l-İslâmî el-mu'âşır* (trc. Hâşim Sâlih), Beyrut 1993, s. 1-17; a.mlf., "İzâhât ve rûdûd", a.e., s. 19-36; a.mlf., "et-Terceme ve müstakbelü'l-fikri'l-'Arabî", Muhammed Erkûn, *el-İslâm, Ūrûbbâ, el-Ġarb: Rihânâtü'l-ma'nâ ve irâdâtü'l-heymene* (trc. Hâşim Sâlih), Beyrut 1995, s. 221-253; a.mlf., "Beyne mefhûmî'l-ürsüzüksüyye ve'l-'aqliyye ed-duğmâ'iyye", Muhammed Erkûn, *el-Fikrû'l-İslâmî: Kıra'e 'ilmîyye* (trc. Hâşim Sâlih), Beyrut 1996, s. 5-16; a.mlf., "Cevle fi fikri Muhammed Erkûn: Naħve erkîyülücyâ cezriyye li'l-fikri'l-İslâmî" (röportaj: Hâşim Sâlih), *el-Ma'rife*, sy. 216, Şam 1980, s. 62-85; a.mlf., "Muhammed Erkûn ve mükevvinâtü'l-'aqli'l-İslâmî el-klâsîki", *el-Vaħde*, sy. 3, Paris 1984, s. 123-130; Ahmet Zeki Ünal, "Çağdaş Kur'an Yorumunda Arkoun ve Garaudy", 2. *Kur'an Sempozyumu, Tebliğler, Müzakereler* (haz. Mehmet Akif Ersin v.dğr.), Ankara 1996, s. 325-335; Faysal Osman İsmâil Vezûz, *el-'Almene fi fikri Muhammed Erkûn* (yüksek lisans tezi, 1996), Câmîatü'l-Ūrdüniyye, s. 2, 14; R. D. Lee, *Overcoming Tradition and Modernity: The Search for Islamic Authenticity*, New York 1997, s. 7, 8, 146; J. M. Armajani, *Islamic Thought in the West* (doktora tezi, 1999), University of California, s. 446-451; Fethi Ahmet Polat, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*, İstanbul 2009, s. 55-57; Muhammed Beriş, "Teħâfütü'l-istişrâki'l-'Arabî: Baħş naqdi fi fikri ve intâci'd-Duktûr Muhammed Erkûn", *el-Hüdâ*, sy. 13-18, Fas 1986-87, s. 23; O. Dubois, "Contribution à une bibliographie de Mohammed Arkoun", *Arabica*, LX, Leiden 2013, s. 473-515.



FETHİ AHMET POLAT

ARNALDEZ, Roger
(1911-2006)

Fransız şarkiyatçısı.

13 Eylül 1911'de Paris'te doğdu. Lycée Louis Le Grand'da okudu. Burada Marcel Bernes adlı öğretmeninin yönlendirmesi üzerine felsefeye ilgi duymaya başladı. Lise yıllarında varoluşçu filozof Gabriel Marcel'in çevresine girmeye çalıştı. Peder Dehaut diye andığı bir Dominiken rahibinin teşvikiyle Tomizm ile tanıştı. İbrânîce'yle ilgilendi. Hemen hemen aynı yıllarda İskenderiyeli Philon ile meşgul olmaya başladı; Philon'a olan ilgisi bir ömür boyu devam etti. Philon'un bütün eserlerinin tahkiki neşri ve Fransızca tercümelelerinin hazırlanmasında nâşir ve müellif sıfatıyla önemli rol üstlendi. Üniversitede felsefe ve edebiyat okudu. Bu dönemde meşhur Fransız oryantalisti Louis Massignon ile tanıştı. Üniversiteyi bitirince felsefe öğretmeni olarak önce Mont-de-Marsan Lisesi'ne (1937-1938), ardından Kahire'deki Fransız Lisesi'ne (1938-1939) tayin edildi. Paris'te tatilde bulunduğu sırada II. Dünya Savaşı başlayınca askere alınarak cepheye gönderildi; 1940'ta esir düştü ve Doğu Prusya'daki bir esir kampına gönderildi; savaşın bittiği 1945 yılına kadar burada kaldı. Kampta bulunanların önemli bir kısmı akademisyen olduğu için kampı entelektüel bir ortam haline getirdiler, birbirlerinin yetişmesine katkıda bulundular. Arnaldez, kampta bir taraftan felsefe dersleri verirken bir taraftan da diğer esirlerin derslerini dinledi ve ilmî birikimini geliştirdi.

1945'te Kahire'ye dönerek öğretmenlik görevini sürdüren Arnaldez lisede bir yıl müdür yardımcılığı yaptıktan sonra Fransız kültür ataşeliğine getirildi. O dönemde Mısır'da Eğitim bakanı olan Tâhâ Hüseyin ile tanışması hayatının akışını değiştirdi; onun sayesinde Aynişems Üniversitesi'ne



Roger Arnaldez