

Kur'an ile İlişkinin Değişimi Bağlamında Kur'an İslamı Arayışındakilerin Dönüşümü

In Context of Changing the Relationship with the Quran the Conversion of the Quests of the Islamist of the Qur'an

- ✉ Filiz ORHAN^{a*}
- ✉ İhsan TOKER^b

^aİnegöl Müftülüğü,
Bursa, Türkiye
^bAnkara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Din Sosyolojisi ABD,
Ankara, Türkiye

Received: 25.04.2022
Received in revised form: 24.05.2022
Accepted: 24.05.2022
Available online: 19.08.2022

Correspondence:
Filiz ORHAN
İnegöl Müftülüğü,
Bursa, Türkiye
f.i.z77@hotmail.com

*Prof. Dr. İhsan Toker danışmanlığında
hazırlanan "Türkiye'de Kur'an İslamı
Arayışları" adlı doktora çalışmasından
üretmiştir.

ÖZ Günümüzde modern gerçekliğin sahip olduğu tartışmasız meşruiyete kayıtsız kalamayan dinin buna uygun olarak yorumlanması mevzuu, 19. yüzyıldan itibaren dinde yenileşme söylemleriyle birlikte gündemi derinden meşgul etmiştir. Bugüne kadar din konusunda sorgulanması mümkün olmayan bir hâkimiyete sahip olan geleneksel çerçeve ve onun ürettiği formlar sorunlu hale gelirken dinin temel referans kaynağı olan Kur'an, modern duruma uygun yorum yapmaya elverişli bir alana dönüşmektedir. Bununla birlikte Kur'an metni üzerinde tasarruf yetkisine sahip olan geçmişteki otoriteler olmaksızın Kur'an lafzının kayıt altına alınmasını sağlayan yeni teknikler sayesinde Kur'an, anlamıyla bulunduğu yeni ilişkilere konu olmuştur. Bu anlamlı değişim ve modern yorumcuların bunlardan etkilenmeleriyle yaşadıkları dönüşüm çalışmanın amaçları arasındadır. Araştırmada söylemle ilgili yazılı kaynakların işitsel medyadaki materyallerin incelenmesi ve mülakatlar şeklinde çoklu veri toplama araçlarına başvuru betimsel bir yol izlenmiştir. Mülakat çerçevesinde gerçekleştirilen derinlemesine görüşme ve gözlem bilgileri, teorik bir ilişkisellik üzerinden çözümlenmek üzere kodlanmıştır. Buna göre nitel bir çerçevede ele alınan araştırmada Kur'an'ı geçmişten farklı şekilde ele alan Kur'an İslamı retoriğiyle tanışmalarıyla dönüşen katılımcılarla yapılan mülakatlar, onların anlamla buluşmasına rağmen geleneksel formları kabul edilebilir bulurken Kur'an'ı anlamada modern formların (çeviri, sözlük) öncelikli olduğuna inandığını göstermektedir. Modern yorumcuların çoğunun sosyal ağlarla tanışarak aktif bir şekilde dönüşümüne geçmişte daha çok tanık olurken günümüzde bireysel bir kavramsallaştırma şeklinde aktif bir katılım söz konusudur.

Anahtar Kelimeler: Anlam; dönüşüm; geleneksel okuma; Kur'an; Kur'ancılık; Kur'an İslamı; sosyal ağ

ABSTRACT The issue of interpretation of religion, which cannot remain indifferent to the indisputable legitimacy of modern reality today, has occupied the agenda with the discourses of innovation in religion since the 19th century. While the traditional framework and the its forms produces, which have so far had an unquestionable dominance in religion, become problematic, the Qur'an, which is the main reference source of religion, turns into a field suitable for interpretation with the modern situation. However, new relations with the Qur'an have been established, in which the meaning of the Qur'an is met, thanks to new techniques that allow the recording of the Qur'anic wording without the previous authorities having authority over the Qur'anic text. This meaningful change and the transformation experienced by modern commentators by being influenced by them are among the aims of the study. In the research, a descriptive approach was followed, in which multiple data collection tools were used in the form of interviews and examination of written sources related to discourse, materials in the audio media. The in-depth interview and observation information carried out within the framework of the interview were coded to be analyzed through a theoretical relationality. Accordingly, the interviews conducted with the participants, who were transformed after they met with the rhetoric of Qur'anic Islam, which dealt with the Qur'an in a different way from the past, show that they believe that modern forms (translation, dictionary) are priority in understanding the Qur'an, while they find traditional forms acceptable if they meet with meaning. While most of the modern commentators have witnessed the transformation more actively in the past by meeting with social networks, today there is an active participation in the form of an individual conceptualization.

Keywords: Meaning; conversion; traditional reading; Quran; Quranism; Quranic Islam; social network

EXTENDED ABSTRACT*Research Problem*

It's emphasized that evolve what changing of relation style with Qur'an at modern times, is expressed at interviewer how find a place who takes a referance for Qur'an after meeting meaning or Qur'an by social network and resource.

Research Questions

How process relation with Qur'an follow?

How rituals through the Qur'an (memorization) changed?

Being said "turning point" which meets meaning the Qur'an, how variation provide us

Which tools are more effective this variation?

Literature Review

It's served the participants converts with making interview 20 persons in total from 2016 December to 2018 June. In this article gives a place conversion with realition of Qur'an, are taken a part Kenan Alpay, Abdülaziz Bayındır, Süleyman Köksoy.

The in-depth interview and observation information carried out within the framework of the interview were coded to be analyzed through a theoretical relationality.

Projecting on modern reality to interpretations, is emphasize with social network and individual participants' effort with integrating meaning of Quran how affects traditonal forms or Quran teaching and cause how variation

Methodology

In the research, it is a phenomenological approach, apart from other schools that deal with social reality in a positivist and critical way. In phenomenology, it is constantly revealed who makes sense of their world, describing meaningful social actions, describing fluently the situation created in human action. People choose meaning. Knowledge is realized in the form of interacting with the world and experience of the other The path of the researcher is not linear but oriented towards the effort of gaining an inner view (insight) with loops and repetitions. Looking (inside) how others see the world is by empathizing instead of testing human behavior. In this sense, no value is loaded in the form of good or bad. Thus, the purpose of interpretation is not the discovery of laws like the rules of nature, but the aim of revealing a certain context and world.

While validity in qualitative research is based on the consistency of the data in terms of semantic integrity, reliability is determined according to how appropriate the method is for the purposes, and is appreciated according to how the data is discussed and interpreted The research process is an awareness process in which the research correctly positions the subject. This "insider view" of the researcher removes the limitations of the positivist framework in which the researched is only seen as an object of knowledge and is defined in an exploitation, and puts an end to the rational and valueless relationship established with the researched.

Results and Conclusions

Establishing on relation with Qur'an, provides modern interpreters embracing interpretation for suitable to modern reality. It's paved the way for following the process by social network and resource on their lifestories. While the one faces with social network which is based on fundamental conversion actively, the others comes up with conceptualizing of individual actively.

Modern dönemle birlikte Kur'an'la kurulan ilişkide farklılaşmalar söz konusu olmuştur. Kur'an'ın inmiş olduğu bağlamdan farklı bu yeni toplumsal gerçeklik, geleneksel figür olan âlimin otoritesini sorunsallaştırarak kutsal metnin dili olan Arapça'nın verili otoritesini sarsmıştır. Kutsal kitabın milli dillere çevrilmesiyle yaşanan bu dönüşüm, sıradan insanın da metne ulaşmasını sağlayarak Kur'an'ın yorumlanmasında tek yetkili merci olan âlimin bugüne kadar ortaya koyduğu İslami birikimin (tefsir, hadis vb.) meşruiyetini de tartışmalı hale getirmiştir. Bununla birlikte Kur'ani ilimlerle ilişki kurmak için gerekli temel formlar olan yüzünden okuma ve hafızlığın da Arapça'yla ilişkisinden dolayı yerini anadil üzerinden Kur'an'ın anlamına bıraktığı görülmektedir.

Son iki yüzyıldır Kur'an'ın anlamının bir sorunsal olarak öne çıkarılışına tanıklık edilmektedir. Kur'an İslami'nin son yirmi yıldır bir söylem olarak kendi mecrasını bulmasıyla beraber anlam Kur'an'ın tek referans kaynağı olarak kabul edildiği yeni bir çerçevenin karakteristiği olmuştur. Kur'an'ın daha geleneksel formlarıyla ilişki kurmuş olan Kur'an İslami'nin savunan katılımcıların başlangıçta ailelerinin aracılığıyla Kur'an'ın anlamına ilişkin retorikle tanışmaları kendileri için bir milat olmuştur. Böylece

kendilerinin dâhil oldukları sosyal ağlar ve çeşitli kaynaklarla tanışmaları neticesinde Kur'an'ın anlamı üzerinden modern gerçeklikle irtibat kurarak onu meşrulaştırılmaları mümkün olabilmektedir.

KUR'AN'IN YERİNE “ANLAMI”N GEÇMESİ: ARAPÇANIN YERİNİ ALAN “ANADİL”İN SERENCAMI

Kur'an'a dair geleneksel ilişki kurma biçimleri olan yüzünden okuma ve hafızlık bu değişim sonucu arkaplanda kalırken ulus devlet nosyonunun uzantısı olan milliyetçi politikaların da etkisiyle Kur'an, Türk toplumunun kendi anadilinde okuyabileceği bir kavramsallaştırma içerisine dahil edilmiştir.

Kemal Kelleci, Kur'an'ın kendisine böyle bir anlama ve anlatma misyonu yüklediğini şu şekilde ifade etmektedir.

Uzun bir süredir Kur'an'ı anlama ve Kur'an'dan aldığımız mesajları topluma iletme mücadelesi içinde olduğumuzu söyleyebilirim.¹

Bu değişimin siyasi arkaplanında Cumhuriyet'in dine yönelik uygulamalarından, öncelikli ve sonuçları itibarıyla kalıcı olanının ulus- devlet ideolojisinin bir gereği olan bu “dil devrimi” olduğu görülmektedir. 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 süreci ifade etmektedir². 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 geleneksel bağlarından kurtulmasını simgeleyen politik bir çerçeveye dâhil edilmiştir. Böylece modern dönemde Batı'nın ulus devlet projesinin bir politikası olarak dil; milletleri sahip olduğu din, gelenek gibi bağlarından soyutlayarak onları yeni dâhil oldukları ulus evrenine uygun bağlar edinmeye davet eden bir araca dönüşmüştür.³

Buna yönelik olarak Cumhuriyet, Türkler'in din dili olması hasebiyle özel önem atfettiği Arapça'nın onlar üzerindeki (yazı dili) inkâr edilemez şekildeki hâkimiyetine son vererek Batı dünyasıyla iletişimi arttırmak adına “dili millileştirme” politikalarına ağırlık vermiştir. Cumhuriyet döneminde Elmalılı'ya tefsir ve meal⁴ yaptırılması konusunda karşılık bulan bu gayretler, öncü girişimler olarak nitelendirilebilir. Nitekim ilerleyen dönemlerde Türkçe ezan⁵ 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 düşünmelerinde bir farkındalıktan

¹ Kemal Kelleci, *Kapıdaki Yabancı*, Öncü Yayınları, Ankara 2014, s. 109.

² Dil devrimi konusunda aslında neyin amaçlandığı ile ilgili Kaplan şunu aktarmaktadır: “Yeni Devletin 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.” Mustafa Kaplan, *Kemalizm ve İslamiyet*, İttihad Yayınları, İstanbul 1993, s. 36; Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kuruluşu: 1923-1931*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2015, s. 230.

³ Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler*, (çev. İskender Savaşır), Metis Yayınları, 5. bsk., İstanbul 2009, s. 30.

⁴ Cumhuriyet elitleri tarafından başta Elmalılı'ya teklif edilen meal yazması talebini Kur'an'a yakışır bir çalışma ortaya koyamayacağı konusundaki endişesinden dolayı bu görev Akife tevdi edilmiştir. Akif, yazdığı mealin, dini amaçlar dışında ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi çalışmalarına meşruiyet kazandırmak için siyasi açıdan araçsallaştırılacağını fark ettiği için yazdığı bu meali yazmak zorunda kalmıştır. Fakat bir nüshasını Yozgatlı Mehmet İhsan Efendi'ye vererek İstanbul'a geldiğinde gerekli tashihlerin ardından yayınlayabilecekleri 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 gün yüzüne çıkarılmıştır. Recep Şentürk - Asım Cüneyd Köksal, *Kur'an Meali Mehmet Akif Ersoy*, Mahya Yay., İstanbul 2012, s. 11-22.

⁵ 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 meydana getirilmektedir. Kaplan, *a.g.e.*, s. 199.

ziyade halkın bugüne kadar alışageldikleri düzen ve İslam ile ilişkilendirdikleri çeşitli göstergelerin değişimine yönelik gösterdikleri muhafazakâr tutumun etkili olduğu ileri sürülebilir. Nitekim burada geçmişte toplumu birbirine bağlayan dini bağların yerine ulus devlet ideolojisine uygun milliyetin öne çıkarılmak istendiği⁶ anlaşılmaktadır. Böylece siyasi anlamda İslam dünyasından koparak Batı'ya angaje olunmaya çalışıldığı bir sürecin başladığı söylenebilir. 1990'lara gelindiğinde ise bu kez "Türkçe ibadet"⁷ ile namazın Türkçe kılınmasının gündeme getirildiği görülmektedir. Gerçekleştirilmek istenen bu hareket de halktan beklenen desteği alamaması nedeniyle akamete uğramıştır. Devletin milliyetçi gerekçelerle dinle ilişkili aldığı bu tür radikal kararların yerini ilerleyen dönemlerde dinin milliyetçilik ile mezcedilmeye çalışıldığı "Türk İslam sentezi" gibi daha ılımlı politikalara bıraktığına tanıklık edilmektedir. Günümüzde muhafazakâr siyasetin de "yerlilik" adı altında benzeri bir "millilik" inşasına tanıklık edilmektedir. Bununla birlikte son zamanlarda meale yönelik ilginin artmasında da milliyetçi refleksler adına önemli bir gelişme olduğu söylenebilir.

Bunlar yüzyıllardır inananları tarafından okunan, amel edilen bir kitap olan Kur'an'ın, günümüzde devletin müdahaleleriyle farklı bir inşaya tabi tutularak "anlam"⁸ üzerinde yoğunlaştığını göstermektedir. Geleneksel Kur'an okuma biçimlerinin değişimine yönelik sergilenen bu tutum bir tehdit olarak algılanarak büyük bir tepkiyle karşılanmıştır.

Nitekim Kelleci, Kur'an'ın Türkçe anlamına yönelmeleri nedeniyle maruz kaldıkları sorunlara ilişkin şunlara değinir:

"Yalnız, yapayalnız ağlayarak Anadolu'yu geziyorsunuz, sizi konuşturmamaya çalışıyorlar. Akademisyenler, şahıslar belli kesimler konuşturmuyor sizi! Bir şeyler söylemek istiyorsun ama seni engellemeye çalışıyorlar. Hâlbuki bizim tek derdimiz dinimizi öğrenmek, öğrendiklerimizi insanlara aktarmaktı. Kur'an'ı anlamak için ya Arapça bileceksin ya da mealden okuyacaksın. Başka çıkar yol yok."⁹

Kur'an; İslam kültür ve medeniyetinin kurucu unsuru olmasının yanı sıra diğer ilimlerin doğmasına da katkıda bulunmuştur. Günümüzde Kur'an etrafında oluşmuş bu kültür¹⁰, beşeri olma eleştirisi ile

⁶ Şerif Mardin, 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 tekipleşme 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. Şerif Mardin, *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*. İletişim Yayınları, İstanbul 2011, s. 9.

⁷ Cündioğlu, 1998 yılının Ramazan'ında "İbadetlerin Türkçeleştirilmesi" Projesinin yeniden gündeme gelmesi üzerine verdiği söyleşide Kur'an çevirileri ve Türkçe ibadetle amaçlanan dini, fıkhî bir çaba olmasının ötesinde siyasi bir amaç taşıdığını ortaya koymuştur. Bkn: Dücane Cündioğlu, *Kur'an, Dil ve Siyaset Üzerine Söyleşiler*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1998, s. 8. Ergene ise Cumhuriyet'ten bu yana siyasetin bir parçası haline getirilen bu meselelerin, Demokrat Partinin sahneye çıkışıyla birlikte bu uygulamayı benimseyen ya da tehlikeli olarak algılayan iki tarafın da ideolojik tavrını belirleyen bir simge durumuna dönüştüğünü söylemektedir. Bkn: Enes Ergene, *Türkçe İbadet*, İstanbul 2001, s. 23-29.

Cemal Kutay'ın Türkçe ibadetle ilgili tartışmalar üzerine yayınlanan kitabının Türk milleti ile ayrılmaz bir bütün olan dinin millileştirme politikalarıyla araçsallaştırılmaya çalışıldığını belirterek Kur'an'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. M. Latif Salihioğlu, *Türkçe İbadet Tartışması*, Yeni Asya, İstanbul 1988, s. 58. Diyanet ise 1997'de bu tartışmalar üzerine toplanarak Peygamberin bu şekilde bir uygulamasının olmadığını belirterek Kur'an'ın manasının lafzi ile mündemîç olduğu dolayısıyla farklı bir dildeki karşılığının Kur'an olmadığına vurgu yapmıştır. Ayrıca Kur'an'ın anlaşılması adına tercüme edilmesinin gerekliliğinin altı çizilmekle beraber ibadetin gerçekleştirilmesi konusunda geçmişten farklı bir uygulamaya gidilmesinin neden olacağı muhtemel sorunlara dikkat çekilmiştir. Salihioğlu, *a.g.e.*, s. 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. Kaplan, *a.g.e.*, s. 124.

⁸ Kur'an'ın isimlerinden el-Kitab "...Bu mektup herkese gönderilmiştir. Birilerinin okumasıyla diğerlerinden görev düşmektedir. Mektuplar, anlaşılmadan okunmak için gönderilmezler. Mektup anlaşılacak ve bir mesajın iletilmesi için yazılır. Kur'an'da böyledir. Yüce Allah mesajını anlaşılacak ve yaşanmak için O'nu göndermiştir. Bu arada davranışlarla da mektuba cevap verilmesini istemektedir. Mehmet Okuyan, *Kısa Sürelerin Tefsiri*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 30.

⁹ Kelleci, *a.g.e.*, s. 113.

¹⁰ Kur'an, Müslüman Türk toplumunun sosyal yaşamının bütününi kaplamaktadır. Kur'an hayatla iç içedir. Öyle ki bir ölüm haberi alındığında ya da çocuklara toplumun beklentilerine uygun bir isim konulmasında Kur'an önemli bir referans olmayı sürdürmektedir. Örneğin aileye yeni katılan çocuğun isminin Kur'an'a yazılması gibi geleneksel uygulamalar da yine Kur'an'ın etrafında şekillenmektedir. Murat Sülün, *Türk Toplumunun Kur'an Kültürü*, Ensar

karşı karşıyadır.¹¹ Buna rağmen geleneğin Kur'an'ın anlaşılmasında tarihsel süreç boyunca rivayet ve dirayet olmak üzere başvurduğu yöntemlerin farklı bir form içerisinde de olsa temel konum alışı gösteren bir işaretiye dönüştüğü söylenebilir. Günümüzde ise her iki anlama biçiminin de “yeniden inşası”¹² söz konusudur.

Geleneksel dönemde kurumsallaşan Kur'an'ı anlama biçimlerinden olan dirayet evrenselciler tarafından benimsenirken tarihselciler rivayete başvurmaktadır. Modern yorumcuların kullandıkları yöntemler birbirinden farklı olmasına karşılık akla ve içtihadı dayanan “tevil” i her ikisinin de öne çıkardığı görülmektedir.

Öte yandan Kur'an'ın geçmiş anlaşılma biçimleri ile ilgili tarihsel birikimin otantisitesine yöneltilen modern eleştiriler de söz konusudur. Bu durum ayetlerin günümüzde nasıl anlaşılacağı ile ilgili kaygıları da beraberinde getirmiştir. Buna çözüm olarak Kur'an İslam'ının sunduğu “Kur'an'ın Kur'an” tarafından açıklanacağı vurgusu¹³ geçmişte olduğundan daha büyük bir coşkuyla sahiplenilmiştir. Bu yaklaşım herhangi bir ayetin açıklamasının Kur'an kendi bütünlüğü içinde bulunabileceğini ileri sürmektedir. Bu amaçla özellikle Kur'an'ın kendisini nasıl tanımladığına ilişkin ayetlere odaklanılarak söylemin bu retorikine uygun olduğu düşünülen ayetler¹⁴ ön plana çıkarılmıştır. Bu seçicilik geleneksel algıdan farklı bir retorik ortamına çıkmasını sağlamaktadır. Bu anlamda Kur'an'ı anlama ile kastedilenin Kur'an'ın kendisini tanıttığı şekilde anlaşılması olduğu söylenebilir.

Kur'an'daki bazı ayetlerin modern dünyanın benimsediği değerlerle çatışıyor şeklinde algılanması, durumuna geleneğin yeni bir yorum yapmanın önünde oluşturduğu blokajların da eklenmesiyle Müslümanlar nezdinde Kur'an'ın geleneksel anlaşılma biçimlerine yönelik olumsuz bir algı oluşmaya başlamıştır. Bu reaksiyonla geleneksel bu yöntemler olmadan da Kur'an'a yönelebileceği tezi öne sürülmüştür. Kur'an İslam'ının bunu meşrulaştırmak¹⁵ için başvurduğu Kur'an'daki “kitap” ifadeleri, salt olarak Kur'an'ı temsil etme dışında dini konuda “tek yasal otorite”nin Kur'an olduğunu ifade edecek bir

Neşriyat, İstanbul 2015, s. 62.

¹¹ Bunun aksine İslam kültürünün Kur'an'ın anlaşılmasında etkili olduğuna ilişkin görüşler de mevcuttur. Buna göre Paçacı Kur'an'ın indirildiğine şahit olan sahabenin Peygamberin henüz aralarından ayrılmaması nedeniyle olayların tarihsel bağlamına vakıf oldukları, dolayısıyla Kur'an'ı anlamaya dair bir sorunun olmadığı belirir. 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 Kur'an kültürünün oluşumuna önemli bir katkısı olduğundan söz edilebilir Mehmet Paçacı, *Kur'an'a Giriş*, İSAM Yay., İstanbul 2010, s. 111.

¹² 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 Kur'an'ın yorumlanmasında belirleyici olduğu ve bu nedenle medeniyetlerin ortaya koyduğu insani birikimin katkılarının yararlanmanın elzem olduğu anlaşılmaktadır. Mevdudi, *Kur'an'ı Nasıl Anlayalım?* (çev. Bekir Karlığa), İşaret Yay., 5. bsk., İstanbul 1990, s. 109.

¹³ Ulumu'l- Kur'an'ın kendisine atfedilen epistemiden farklı olarak “Kur'an'da Kur'an” ifadesi Kur'an'ın nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili kendisine ontolojik bir meşruiyet atfetmektedir. Dönemin konjektürü düşünüldüğünde manidar olan bu söylemin bugüne kadar var olan Kur'an anlayışlarının O'nu indiriliş gayesinden uzaklaştırdığı yönünde bir karşıtıktan beslenen yeni bir retorik olduğu anlaşılmaktadır. Günümüzde bunun reel politik bir konum alış olmaktan uzak sıklıkla karşılaşılan bir retorik haline almış olduğu söylenebilir Ejder Okumuş, *Kur'an'da Kur'an*, Dünya Yayıncılık, 2. bsk., İstanbul 1994, s. 11.

¹⁴ Genelde bu retorik Kur'an'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. Mustafa Öztürk, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2014a, s. 226.

¹⁵ Kur'an 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. “Kur'an” dediğimizin, mezarlıklarda okunmaktan, duvarlarda asılı kalmaktan, cifreden, sifreden başka işi kalmadı. Medyumlara, üfürükçülere, muskacılara terk ettik, onlardan başka kapağını açan kalmadı. Hayattan çıkardık mitolojiden başka değeri kalmadı. Artık ezan kültür, Ramazan sanatçılarınin çocukluk anıları, zekât haramzadenin sus payı, camiler eski zamanın turistik mabedleri haline geldi. Peygamber ulaşılamayan, sahabe erişilemeyen, Allah konuşulamayan birer “nesne” oldu. Oysa bunlar Mekke’de “öksüzün” sağlığında böyle miydi? Onun zamanı ruh, heyecan, hareket ve devrim çağıydı. İnsanlık vicdanın 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.” İhsan Eliaçık, *Daru's-Selam*, İnşa Yayınları, İstanbul 2006, s. 11.

retoriğe de kavuşturulmuştur. Bunun yanı sıra “Bima enzelellah” (Allah’ın indirdiğiyle hükmedin) ifadesi de “Allah’ın indirdiği” ile kastedilenin “sadece Kur’an” olduğu anlamına gelecek şekilde geleneksel kaynakların reddine dayanan yeni bir inşaya tabi tutulmuştur. Peygamber’i Kur’an’dan ayrı teşri kaynağı olarak kodlayan geleneksel algı da eleştirilerek Kur’an’ın Peygamber’den ayrı düşünülmemeyeceği, ikisinin de aynı hakikatin farklı yüzlerini temsil ettiği ifade edilmektedir. Böylece kitap dini referansın tek kaynağı olurken buna ilişkin meşruiyeti ise yine Kur’an’ın kendisine atfettiği “mutlaklık, kesinlik, şüpheye yer bırakmayan” gibi özelliklerinden aldığı ifade edilmektedir. Kur’an’ın yorumlanmasında geleneğin sahip olduğu meşruiyeti sorunlu hale getiren bu ifadelerle Kur’an modern gerçekliğin karakteristiğine uygun şekilde rasyonel, hukuki bir çerçeve içinde yorumlanmaya çalışılmaktadır.

Kur’an ilimleri¹⁶nden farklı olan bu yeni kavramsallaştırma ile Kur’an’ın kendisini açıklamak için kullandığı “apaçık (Mübin),¹⁷ anlaşılır (Mufassal),¹⁸ önceki kitapları tasdik eden (Musaddık)”¹⁹ gibi sıfatların farklı bir retorikle öne çıkarıldığı görülmektedir.

Kur’an’ın eksiksiz olduğu dolayısıyla farklı kaynaklarla yorumlanmasına ihtiyaç olmadığı²⁰ saikinden hareket eden bu retorik, geleneksel algıyı Kur’an yorumunda Kur’an dışı kaynaklara yönelişi noktasında eleştirmektedir.

“Eğer yeryüzündekilerin çoğuna uyarsan seni Allah yolundan saptırırlar. Onlar ancak zanna uyuyorlar ve onlar sadece yalan uyduruyorlar.” (En’am, 6/116)²¹

Buradan hareketle bugüne kadar Kur’an’a ilişkin salt bir sıfat olagelmiş “mübin, mufassal” gibi kavramların, Kur’an’a yönelik algının modern dönemde değişimine paralel olarak Kur’an’ın tek referans kaynağı olduğunu tasdik edecek yeni bir çerçeveye oturtulduğu söylenebilir.

KUR’AN (MUSHAF) İLE İLİŞKİ BİÇİMİNİN DEĞİŞİMİ

Geçmişte sahip oldukları özel bilgiden dolayı (Arapça ve diğer İslami ilimler) sadece âlimler Kur’an’la doğrudan ilişki kurabildiği için metinle etkileşime geçebilen kişi sayısı oldukça sınırlıydı. Kur’an’ın Mushaf haline gelmesine rağmen bugünkü kadar yaygınlık kazanmadığı bu dönemde Kur’an’ın tilavetinin başlı başına ibadet olarak görülmesi nedeniyle sözlü haline de (kıraat) büyük önem verilmiş hatta onun herhangi bir nesne üzerine okunması da kutsal kabul edilmiştir.

Kur’an’ın şifa verici,²² iyileştirici özelliği de var. Postmodern dönemde sağlıklı olmanın ifadesi olarak fiziksel, zihinsel iyilik halinin yanına ruhsal (duygusal) anlamda iyilik halinin de eklenmiş olduğu görülmektedir.²³

¹⁶ Klasik dönemde oluşmaya başlamış Kur’an’ı anlamaya dair ilimlerin modern dönemde “Kur’an ilimleri” adı altında sistematik bir çerçeveye kavuştuğu görülmektedir Abdülhamit Birışık, “Ulumül-Kur’an”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2012, c. 42, s. 132-135.

¹⁷ “Allah’tan başka bir hakem mi arayacağım? Hâlbuki size kitabı apaçık olarak indiren O’dur.” (En’am, 6/114) Bkz: Rashad Khalifa, *Quran, Hadith and Islam. Islamic Productions*, Tucson 1982, s. 10.

¹⁸ “Kitabun” mufassala (fully detailed) ise Kur’an’ın kendi kendisini açıkladığını ifade eder. Aslında burada özellikle vahiyle aralarında zamansal açıdan mesafe bulunan sonraki muhatapların Kur’an’ı anlamada yararlandıkları hadis, siret gibi tarihsel kaynaklara ihtiyaç olmadığı iması yer almaktadır bkz: Khalifa, *a.g.e.*, s.13. Ayrıntılı bilgi için bkz. Okumuş, *a.g.e.*, s. 152-153. Mufassal kavramı Kur’an’da her şeyin olduğu saikinden hareketle bilimsel icatlara meşru bir temel sağlamaktadır. Kur’an’ın gerçek hedefinin “hidayet” olduğu hatırlanacak olursa mufassal’ın kapsamının daraltıldığı söylenebilir (s.149).

¹⁹ “O sana Kitab’ı, gerçeğin ta kendisi ve öncekileri doğrulayıcı olarak indirmiştir (Al-i İmran, 3/3).

²⁰ “Biz bu kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık” (mükemmel perfect) (En’am, 6/38-39).

“Rabbimizin sözü, doğruluk ve adalet bakımından tamamlanmıştır (temmet complete). (En’am, 6/115) Bkz: Khalifa, *a.g.e.*, s. 10. Ayrıntılı bilgi için bkz. Okumuş, *a.g.e.*, s. 132-133.

²¹ Buradaki zan (conjecture) ifadesinin Kur’an dışındaki kaynaklar, gelenekler olduğu ileri sürülmektedir. Bkz: Khalifa, *a.g.e.*, s. 13.

²² Kur’an’dan şifa adı altında geleceğe dönük bir takım pratik faydalar beklemenin olumsuz olarak nitelendirildiği tutumlar da söz konusudur. Bülbul, Kur’an’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 Kur’an’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 hüsrandır. Kur’an’ın

İslam toplumunu²⁴ şekillendirmede, kendisine özgü formu vermede en önemli kaynak olarak Kur'an'ın, lafzına verilen değer gibi metinleşmiş (Mushaf) haline de tarihsel süreç boyunca aynı şekilde değer atfedildiği görülmektedir. Geleneğin bu konudaki hassasiyetinin çoğunlukla Kur'an'a abdestsiz dokunulmaması gerektiği şeklinde karşılık bulunduğu söylenebilir. Böylece Kur'an'ın maddi haline de bir kutsiyet atfedilmesi söz konusu olmuştur.²⁵ Bu görüş, kendine Kur'an'daki şu ayetten meşruiyet almaktadır: "O'na ancak tertemiz (ritüel olarak arınmış) olanlar dokunabilir." (Vâkıa, 56/ 77-79).

Buna göre ayet literal olarak alındığında Mushaf'a ancak ritüel arınmayı (abdest) gerçekleştirmiş olanların dokunabileceği anlaşılırken günümüzde "içsel anlamda temiz (pure)²⁶ olanların Mushaf'a dokunacağı"²⁷ anlamı tercih edilmektedir. Mattson bu durumu Kur'an'la içsel buluşmanın ve bu anlamdaki arınmanın önündeki bürokratik engeller olmadan Kur'an'la daha yakın bir ilişki kurmanın imkânı olarak değerlendirmektedir.²⁸

Kur'an'ın Mushaf haline gelişi insanın kutsalı ancak dolaylı olarak tecrübe etmesine imkân tanımaktadır. Bu durumun Kur'an 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 Kur'an ile ilişkisini büyük ölçüde belirlediği söylenebilir. Sözlü olarak inmiş olan vahyin metin haline getirilişinin ortaya çıkardığı metinle inzal olduğu ortam arasındaki kültürel mesafe Kur'an'ı anlamada da daha lafızcı ve tenzihçi bir tutum içerisine girilmesine neden olmuştur. Öte yandan Kur'an'la ilişkinin geçmişte geleneksel otoritenin rehberliğinde deneyimlenebilmesine karşılık Mushaf'ın yaygınlaştığı modern süreçlerle beraber herkesin Kur'an'la buluşabileceği yeni bir durumun varlığı söz konusudur.

KUR'AN'A İLİŞKİN GELENEKSEL OKUMA BİÇİMLERİNİN DEĞİŞİMİ

Kur'an'a dair geleneksel okuma biçimleri olan yüzünden okuma²⁹ ve hafızlık, Kur'an lafzının korunmasında ve geleceğe taşınmasında bugüne kadar önemli roller üstlenmiştir. Günümüzde geliştirilen yeni kayıt cihazları da Kur'an'ın lafzının korunma ve aktarılmasında ciddi mesafeler alınmasını sağlamıştır. Bu gelişmeler geleneksel yöntemlerin itibarını büyük ölçüde sarsmış olsa da onlar

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 Kur'an'ın şifa oluşuna bu mantıkla bakmaları da o kadar yanlış, anlamsız ve manasızdır. Hüseyin Bülbül, *Müslümanların Sorunları*, Anlam Yay., 2. bsk., Ankara 2009, s.273.

²³ Mattson, *a.g.e.*, s. 157.

²⁴ İslam'da Kur'an'ın önemini ve bütün teolojiyi kaplamasına ilişkin olarak Esack'ın Hristiyanlıkta öne çıkarılan Hz İsa'ya karşılık İslam'da Kur'an'ın ön planda olduğuna ilişkin yorumu hatırlanacak olursa, Kur'an'ın insanın öznelliğini öne çıkarma konusundaki teşviklerinin Müslümanların İslam kültür ve medeniyetini şekillendirmedeki etkisi daha iyi anlaşılacaktır Ali İbrahim Savaş, *Osmanlı Diplomasisi*, 3 F Yayınları, İstanbul 2007, s. 25. Ali Bardakoğlu, *İslam'ı Doğru Anlıyor muyuz?*, KURAMER Yay, 2. Baskı, İstanbul, 2019, 174-176. Kur'an'ın Türk toplumunda önemli bir yere sahip olduğuna ilişkin bkz. Sülün, *a.g.e.*, s. 42-47.

²⁵ Mattson, *a.g.e.*, s. 153.

²⁶ Öte yandan temizlik konusu gerçek bir kirlilikten (necis) ziyade geçici bir duruma işaret etmektedir. Özellikle kadınlar özel hallerinde fikhen hükmi bir kirlilik içerisinde sayılmaları da bu minvalde düşünülebilir. Kadınların bu hallerde Kur'an'a dokunmayacağına ilişkin gelenekteki yaygın doktrinden beslenen algının dışında kadının adetken Kur'an'a fiziksel olarak dokunabileceğine ilişkin gelenekteki farklı rivayetlere de rastlamak mümkündür. Buna göre Hz. Aişe adetli iken camiye girme konusunda isteksiz davranması karşısında Peygamberimizin (s.a.s.) "Adetli olmak senin elinde değildir." şeklinde bu durumunun ibadet yapmasına engel teşkil etmediğini ifade ettiği ileri sürülmektedir Mattson, *a.g.e.*, s. 156. Sicistani de kadının adetken temiz olduğu dolayısıyla Mushaf'a dokunabileceğini ileri sürmüştür.

²⁷ 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 Kur'an'a dokunmaması konusunda uyarması, bedensel bir gereklilikten ziyade henüz iman etmemiş olması dolayısıyla içinde bulunduğu soyut ruhi durumdan (inkâr) kaynaklandığı ifade edilmektedir. "Sen politeist inancından dolayı saf değilsin (impure), ona ancak arınmış (purified) olanlar dokunabilir Mattson, *a.g.e.*, s. 155-157.

²⁸ Mattson, *a.g.e.*, s. 154.

²⁹ Okuyan, yüzünden okuma olarak anlaşılan tilavete "takip etme" anlamı vererek Kur'an'ın takip edilmesinin kastedildiğini ifade etmektedir. Öte yandan kıraat daha entelektüel bir okumayı ifade etmektedir. Aynı zamanda kendisi Kur'an'ın okunması ile ilgili bir sıralamadan da söz eder: Telaffuz (tilavet), anlama (kıraat), sindire sindire okuma (tertil). Müslümanların günümüzde yüzünden okumayı çoğunlukla esas almalarının Kur'an'ın bahsedilen diğer okuma biçimlerini göz ardı ederek Kur'an'ın Müslümanlara yönelik şikâyetlerine maruz kalmasına neden olduğunu belirtmektedir. Bkn. Okuyan, *a.g.e.*, s. 43.

kendilerine yönelik ilgiden pek bir şey kaybetmiş değildir. Bu yaygın okuma biçimleri Müslümanların aynı inanç etrafında birleşmesi ve maneviyatına katkısı açısından önemli bir yere sahiptir. 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 sembolü³⁰ haline gelmiştir.

Geleneksel okuma biçimlerinin İslam toplumlarındaki işlevselliği ve kendisine atfedilen bu soyut anlamlar nihayetinde Arapça³¹ üzerinden aktarıldığı için Müslümanlar nezdinde Arapça'nın kutsiyetine dair özel bir ilgi hâsıl olmuştur. Kur'an İslamı söyleminin katılımcıları Kur'an'ı Araplar dışındaki toplumların yüzüne (Arapça) okumak yerine her toplumun Kur'an'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 alacak olmasıdır. Bir başka deyişle bu durum Arapça'nın din dili olması nedeniyle sahip olduğu itibarın anadile aktarımı olarak da ifade edilebilir.³²

Nitekim Köksoy, Kur'an'ı herkesin kendi dilinde "anlayarak" okunması gerektiğine inandığını dile getirmektedir:

Kur'an okumak, anlamak için okunması gereken bir kitaptır. Anlamayan kişinin okumasının -Allah sevap verir mi vermez mi ben karışmam ama- faydası olduğuna inanmıyorum (Köksoy, kişisel görüşme, 2018).

Köksoy, kişinin ilahi kelamın tesellisine daha muhtaç olduğu zamanlarda ve bahusus kabristan gibi yerlerde bile Kur'an'ı Arapçasından okuma konusunda mesafelidir. Ayetlerden istifade etmesi gerekenlerin oradaki ölümlerden ziyade diriler³³ olduğu vurgulanmaktadır. Buna göre kabir ziyaretinde de bireyin anlaması öncelikli olduğundan Kur'an, oradaki cemaatin anlayabileceği şekilde Türkçe olarak okunmalıdır. Nitekim Köksoy, ölümlere mahsus bir Kur'an okumadan söz edilemeyeceğini belirtmektedir.

Kabir ziyaretinde okunmaz. Kabir ziyareti senin oradan ibret alman içindir. Sen alacaksın tamam. Oraya bir şey vermen için değil, Kur'an yaşayanlar için, ölenler için değildir (Köksoy, kişisel görüşme, 2018).

Katılımcılar hatim ve hafızlık gibi formları da yine anlamının bilinmesi şartıyla kullanılışlı görmektedir. Bayındır, Kur'an'ın sevap beklentisiyle yalnızca lafzının irad edildiği yüzüne okuma konusunda şunları söyler:

Hatim Kur'an'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, Kur'an-ı Kerim'i ezberlemek çok güzel bir şey, ama anlamını bilmek şartıyla (Bayındır, kişisel görüşme, 2018).

Bununla birlikte günümüzde geleneksel formların modern formlar içinde sunumundan da bahsedilmektedir. TRT'de yayınlanan Kur'an yarışması bu anlamda Kur'an'ın seyirlik bir gösteriye dönüşümüne çarpıcı bir örnektir. Kur'an ile ilişki medya dolayısıyla kurulan ilişki resmi ideoloji ve

³⁰ Yeğenoğlu da geleneksel göstergelerden biri olan "başörtüsü"nü 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. Meyda Yeğenoğlu, *Sömürgeci Fanteziler Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark*, Metis Yayınları, İstanbul 2003, s. 163. Bu anlamda Kur'an'ın yeni okuma biçimlerine de geleceğe ilişkin bir gösterge olarak böyle anlamlar yüklenmiş olabileceği söylenebilir.

³¹ 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 Kur'an'ın yüzünden tilavet edilmesinin ibadet sayılmasının da bu kutsallığa katkısının olduğunu düşündürmektedir Tahsin Görgün, "Kur'an" (Mahiyeti), *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2002, c. 26, s. 388-389.

³² Din dilindeki bu paradigmatik 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, *a.g.e.*, s. 95.

³³ 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." Yâsin, 36/70.

kanalın yayın politikaları gibi pek çok filtreden geçerek izleyiciye ulaşmaktadır. Bayındır, bu formatın bir aldatmacadan ibaret olduğunu belirtmekte ve asıl yapılması gerekenin Kur'an-ı Kerim'in anlamını kavramak olduğuna dikkat çekmektedir.

Kenan Alpay ise geleneksel okuma biçimlerine geçmişteki gibi karşı olmadığını öncelikle belirterek bu duyarlılığın daha nitelikli bir çerçeveye kavuşması için başta Diyanet olmak üzere herkesin buna el birliği içinde katkıda bulunması gerektiğine vurgu yapmaktadır.

Yüzünden tabii ki okunacak zikir edilecek, ama orada kalmayacak. İdrake, sosyal hayata, aile hayatına yansiyacak, her şeyi Diyanet'ten beklemem lazım. (Bayındır, kişisel görüşme, 2018).

Bahsedildiği gibi geleneksel okuma biçimlerine eskisi kadar yoğun bir ilgi söz konusu değilse de onların kendilerine yüklenen yeni anlamlar ile varlıklarını sürdürdüğü söylenebilir. Öyle ki hafızlığın İslam coğrafyalarında peçe, örtü gibi sömürüye karşı muhafaza edilmesi gereken değerlerden biri haline geldiği söylenebilir. Nitekim geleneksel yöntemin Müslümanlar nezdinde öneminin Batılılar da farkındadır. Hatta Kur'an etrafında biçimlenen geleneksel eğitime yönelik ciddi itirazlarda³⁴ bulunmalarının temelinde de bu rahatsızlıklar yatmaktadır. Özellikle de geleneksel anlayışın esası kabul edilen "Kur'an hafızlığı" (memorization), oryantalistlerin eleştirilerinin temel hedefi olmuştur. Hafızlık, Kur'an'ın hafızda somut olarak tecessüm etmiş hali olarak gelenek tarafından önem verilmesine karşı modernitenin geleneksel kurumlardan birisi olması nedeniyle belli bir mesafeden yaklaştığı bir kurumu simgelemektedir. Bu nedenle modern okullara göre geleneksel kurumlar geçmiş 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 kurumlardan olan hafızlık, oryantalistler tarafından "çürümüş" bir öğrenme olarak (rot learning) nitelendirilmiştir. Aynı zamanda geleneksel düşünmenin entelektüel gelişimi ve üretkenliği engellediği iddia edilmekte, hatta bu eğitimin çocukların gelişimine uygun olmadığı izlenimini vermek adına bu kurumlardaki hocalar, otoriter bir tipoloji içerisinde tasvir edilmektedir.³⁵ Buna karşılık dini, bir inanç konusu olarak ele almak yerine ona bilimsel³⁶ bir incelemenin nesnesi olarak yaklaşması açısından İlahiyat'ın modern bir paradigmaya dayandığı söylenebilir. Buna rağmen geleneksel kurumların çağdışı, dip akıntısı³⁷ olduğu iddia edilerek resmi söylemin dışında bırakılması gibi meşruiyet kaygılarından kendisinin de kurtulduğu söylenemez.³⁸

³⁴ 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) hâlâ geleneksel eğitimin işlevsel olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bireyselleştirilmiş eğitimde de bu yöntemden yararlanılmaktadır Mattson, *a.g.e.*, s. 123.

³⁵ Geleneksel eğitime ilişkin bu tipolojinin toplumsal bir ürün olarak filmlere de yansımış olduğu görülmektedir Ömer Menekşe, "Türk Sinemasında Din ve Din Adamı İmajı", *II. Uluslararası Dini Yayınlar Kongresi*, DİB. Yayınları, Ankara 2005, s. 45-68.

³⁶ 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 Şaban Ali Düzgün, "Bilimler Hiyerarşisinde İslam Bilimlerinin Yeri", *Kelâm Öğretimi Sempozyumu*, (ed. Komisyon), TDV Yayınları, Ankara 2008, s. 8.

³⁷ Toker, Müslümanın Kur'an 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. İhsan Toker, *Hafızlık Anlam ve Deneyim*, Fecr Yayınları, Ankara 2016, s. 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).

³⁸ Çocuğun Kur'an ile adeta tek bir beden(embodiment) 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, *a.g.e.*, s. 125.

Öte yandan geleneksel hafızların da modern tekniklere ilişkin başta tereddütlerinin bulunduğu söylenebilir. Örneğin onlar Kur'an'ın basılı bir materyal (Mushaf) haline getirilip yaygınlaştırılmasının uzmanı olmayan kişilerin istifadesine sunulma riskinden dolayı olumsuz bir tutum tavır takınmışlardır. Aynı zamanda bu endişenin altında bu teknik değişimin geleneksel yapı ve ilişki biçimlerini değiştireceği düşüncesi de yatmaktadır. Nitekim geleneksel yöntemin Kur'an ile kurduğu samimi, doğal, aracısız ilişkinin sağladığı saflığı baskı araçlarının (makinenin)³⁹ veremeyeceği düşünülmektedir.⁴⁰

Görüldüğü gibi geçmişte Kur'an ile ilişki daha çok kıraat ve güzel ezber okumaya dayalı olarak, malumatın âlim gibi bir otorite tarafından belli yeterliliklere sahip kişilere yüz yüze bir ilişki içerisinde aktarılmasıyla gerçekleşmekteydi. 19. yüzyılda ise Kahire, İstanbul, Beyrut ve Şam gibi yerlerde kamu ve özel matbaaların kurulmasıyla Müslüman toplumların Mushaf'a erişebilirliğinin ciddi oranda arttığı söylenebilir. 20. yüzyılda ses ve görüntünün kaydedilmesi konusundaki gelişmelerle Kur'an'ın lafzi açıdan korunması ve aktarımının kolaylaşması, Kur'an'la derinlikli bir ilişkinin dışında sıradan insanın da bireysel Kur'an okumalar aracılığıyla Kur'an'la iletişim kurması mümkün olabilmektedir.

Günümüzde Kur'an'ın kayıt altına alınıp dağıtımında ve diğer ülkelere tanıtımında Mısır'ın etkin olduğu görülmektedir. Bu durum, dine ilişkin alanda bugüne kadar söz sahibi olan Osmanlı'nın Batı karşısında yenilmesi sonucunda Ezher'in Sünni ortodoksini yeni varisi olarak çıkışı şeklinde de okunabilir.⁴¹ Bu aynı zamanda çoklu uluslu yapı barındıran içerisinde pek çok farklı kültürün uyumlu bir bütün oluşturduğu Osmanlı'nın derin estetik ve kucaklayıcılığın uzak daha yerel bir kültürün küreselleşmesi ve ideolojisinin yaygınlaşması anlamına gelmektedir. 1985'ten itibaren Kur'an'ın çeşitli dillere çevrilerek Araplar dışındaki Müslümanların istifadesine sunulduğu ciddi bir çabadan da söz edilebilir. Diğer taraftan teknolojinin kutsal zaman ve mekan algısında ve bunun deneyimlenmesinde ciddi değişimler yarattığından da söz edilebilir. Yeni teknolojilerin Kur'an'la ilişkide sağladığı avantaj, kutsallar ile etkileşimi daha kolay ve pratik kılarken bunların nesnelleşmesi, sıradanlaşması gibi bir riski de beraberinde getirmiştir.

KUR'AN'LA YENİ BİR İLİŞKİ BİÇİMİ İÇERİSİNDE TANIŞILMASI

Kur'an'ın dini referansın tek kaynağı olarak kabul edildiği bu ağ içinde Kur'an'ı merkeze alarak inşada bulunan Kur'an İslami'yle ilgili katılımcılar üzerinden onların bazı sosyal ağlara dâhil olmak ya da kaynakları seçmek suretiyle bu retorikle tanışmaları sonrasında yaşadıkları dönüşüm de araştırmada yer verilen çarpıcı bir bölümdür. Literatürde dönüşüm (conversion) olarak geçen bu teoriyi katılımcılara uygulayarak onları tasnif etmeye, aktif ya da pasif dönüşümcüler olduğu gösterilmeye çalışılmıştır.

³⁹ Köksoy, matbaanın Osmanlı'ya gecikmeli gelişimin nedeni olarak geçmişte alim gibi ayrıcalıklı kişilerin ulaşabildiği metne Kur'an'ın basılı hale getirilmesiyle Kur'an'la ilişki düzeyi sınırlı olan kişilerin de erişimine olanak tanınmasının toplumsal ilişki biçimlerinde yaratacağı muhtemel değişime 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.

⁴⁰ 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, *a.g.e.*, s. 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. Kur'an'ın matbaayla basılı hale getirilmesiyle Kur'an'la geçmişten farklı olarak dolayımlanan bir ilişkinin kurulması, Müslümanlar tarafından hoşnutsuzlukla karşılandığı ve "huşu vermediği" ifade edilmektedir.

⁴¹ Bu değişim günümüzde Sünni otoritenin merkezi konumuna gelen Mısır ve Suudi Arabistan'a diğer ülkelerden eğitim almak için gelen insanların tercihlerinden de anlaşılabilir Mattson, *a.g.e.*, s. 129.

Katılımcıların Kur'an'ın dokunulmazlığı etrafında Müslümanların O'nunla aralarında açılan mesafe yüzünden Kur'an'ın lafzıyla sınırlı kalan ilişkisi eleştirilerek tercih ettikleri sosyal ağ ve kaynaklarla yeni bir retoriğe dâhil olmuşlardır. Katılımcıların Kur'an İslamı'na evriliş süreçlerine ait biyografilerinde bu araçların etkileri daha yakından görülmektedir.

Kur'an'la ilgili algının değişimi ile Kur'an İslamı fikrinin savunucuları gelenekle yaptıkları sorgulamaların neticesinde farklı bir evrene dâhil olmuştur. Nitekim katılımcıların ortaya koydukları profil de bu değişimin takip edilmesine imkân vermektedir. 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 buluşmalarının modern yaklaşımlara olumlu bir tutum geliştirmelerinde etkili olduğu düşünülmektedir. Böylece kendi geleneksel çevrelerinden farklı bir dünyaya adım atmaları anlamına gelen modern eğitim, içerisinde yetiştikleri geleneği sorgulayarak kendilerini yeni arayışlara sevk eden bir işlev görmüştür. Moderniteyle bu uyum Kur'an ile ilişki biçiminin değişimi üzerinden gerçekleşmiştir. Buna göre Kur'an yüzünden okunan kutsal bir "nesne" olmaktan çıkar(ıl)arak "anlamı"na odaklanılan daha entelektüel bir okumaya tabi tutulmuştur.

SOSYAL AĞLAR İLE DÖNÜŞÜM

Sosyal ağlar, katılımcıların içlerine doğdukları aile ya da çeşitli vesilelerle dâhil oldukları arkadaş çevresi aracılığıyla verili olana ilişkin sorunları fark edip Kuran'da da buna benzer örnekler üzerinden meşruiyet arayışına girdikleri yapılar olup kendilerinin hayatlarının dönüm noktasını oluşturduğunu ifade ettikleri Kur'an ile entelektüel açıdan tanışmalarını sağlamıştı. Sosyal ağlar, "dönüşüm"ün klasik ve yaygın biçimlerinden biridir. Lofland ve Stark⁴² çalışmalarında; belli bir grup üyeliğini ifade eden aile, 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 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 olarak görülmektedir.⁴³ Bu noktada kişinin "yeni bir söylem arayıcısı" nasıl olunur ve yaşanan gündelik hayata uygun bir dünya nasıl kurulur" sorularına vereceği yanıtlar, bireyin değişimi nasıl yapılandırdığına ilişkin bilişsel ve sosyal süreçlerin öğrenilmesine katkıda bulunacaktır. Strauss⁴⁴, kendisine "yeni bir din yorumu arayanları" 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 retoriğini "dil, kurulum ve yorum şemalarını" öğrenmesi (affiliation), böylece kurumsallaşmış yapıya adapte olması, son olarak ise "köprüleri yakma eylemi (dönüşüm)"ni gerçekleştirmesi (conversion)" gerekmektedir.

⁴² John Lofland - Rodney Stark, "Becoming A World-Saver - A Theory of Conversion to A Deviant Perspective", *American Sociological Review*, 1965, Volume: 30, No: 6, p. 874 akt. Henri Gooren, "Reassessing Conventional Approaches to Conversion: Toward a New Synthesis", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2007, Volume:46, No. 3, p. 337-353.

⁴³ Henri Gooren, "Reassessing Conventional Approaches to Conversion: Toward a New Synthesis", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46/ 3 (2007), 338-339.

⁴⁴ Gooren, a.g.m

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 Goffman⁴⁵, hızlı sosyal değişimlere maruz kalan bireylerin tatminsizliğini ifade etmek için “damgalanan kimlik (spoiled identity)” kavramını kullanmaktadır.⁴⁶ 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 anlaşılabilir bir şekilde, kaynaklar yoluyla yaşanan pasif bir değişimin de var olduğu unutulmamalıdır. Aslında bunları, tamamıyla birbirinden ayrı süreçler olarak da görmemek gerekir. Nitekim bazı yaşamöykülerinde aktif ve pasif değişimin birbirinden ayrılamaz şekilde girift bir yapı arz ettiğine tanıklık edilmektedir.

Araştırma itibariyle Kur’an İslamı söylemini benimseyen katılımcıların da geleneksel İslam algısında şahit oldukları kimi olumsuzluklar ve çelişkilerin⁴⁷ onları, yukarıda ifade edilen şekilde sosyal ağlarla ilişki kurmaya ya da kaynaklar ile buluşmaya (arayışa) sevk ettiği söylenebilir. Bu arayışlarda takip edilen yolları birbirinden kesin çizgilerle ayırmanın zor olması nedeniyle dönemsel olarak şöyle bir ayırmadan söz edilebilir. 1960’larda İslamcılık gibi toplumsal hareketlerin yaygınlığı nedeniyle Kur’an’la tanışmanın genellikle sosyal ağlar aracılığıyla gerçekleştiği söylenebilirken bireyselleşmenin etkili olduğu günümüzde ise “kaynaklar” yoluyla dönüşümün kişiler üzerinde daha etkili olduğunu söylemek mümkündür.

Yukarıda her bir katılımcının kendi bireysel hikâyeleri üzerine özdeşünümünden 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”⁴⁸ şeklinde ifade edilmesinin öznel tecrübelerin göz ardı edilme riskiyle karşı karşıya olduğu söylenebilir. Aynı şekilde Snow and Machalek de dinî 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.”⁴⁹ Böylece kişi geçmiş ve yeni arasında ayırım 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.

⁴⁵ Gooren, *a.g.m*

⁴⁶ Gooren, *a.g.m.*, s. 339.

⁴⁷ 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. Metin Önal Mengüşoğlu, *Gavur Kayırcılar*, Beyan Yay., İstanbul 1984, s. 65.

⁴⁸ Mustafa Öztürk, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur’anlık*, s. 227), Müslümanların Kur’an ile ilişkisine dair tarihsel süreci şu şekilde bir kurgu içerisinde örneklendirmektedir: “Hz. Peygamber’in zamanında İslami hayat Kur’an’dan üretilmiştir ancak Kur’an o vasatta bir metin değil, Hz. peygamberin dillinden yansıyan 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 Kur’an’ın dil, üslup ve nazım-mana bütünlüğündeki ihtişama duydukları hayranlıktan öte, Hz. Peygamberin şahsında gördükleri mükemmel örneklikten dolayı tercih ettiler.”

⁴⁹ Gooren, *a.g.m.*, s. 343.

Nitekim yukarıda da görüldüğü üzere katılımcılar Kur'an üzerinden yeni bir kimlik inşasında bulunup gelenek ve İslamcılığın Kur'an'a ilişkin bazı formlarını korurken bir kısmını ise dönüşüme tabi tutmaktadır. Örneğin yüzünden okuma Kur'an İslam'ında da önemli bir yere sahip olmayı sürdürürken buna yeni olarak anlamın da dâhil edildiği görülmektedir. Öte yandan geleneksel Kur'an okuma biçimlerinin Kur'an'ı gündelik hayattan soyutladığı düşüncesinin de varlığını koruduğu söylenebilir. Bu nedenle Kur'an İslamı Kur'an ile ilişkinin kutsallık ve dokunulmazlık üzerinden belli bir usul ve şekle tabi kılındığı geleneksel çerçevenin dışına çıkarak Kur'an'ı toplumsal gerçekliğin yeniden üretimine katkıda bulunacak şekilde 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 gizemli bir unsurun devreye konulmasını sağlamaktadır. Böylece “ikonik metafor” söylemin biricikliğinin kurgusal olarak yeniden onaylanmasını sağlamaktadır.⁵⁰ Kur'an İslam'ının geçmişteki kadar olmasa da kaynaklara dönüş adı altında sahiplendiği “Asr-ı Saadet'e dönüş miti ve Medine İslam toplum”u söyleminin vaat ettiği ikonik gelecek tasavvuruna örnek oluşturduğu söylenebilir.

Dönüşümde kişinin ailesinin dışında belli bir sosyal çevreye girmesinin de etkili olduğu görülmektedir. Bireyin yeni dâhil 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, inancını kaybetmiş ve hayatın anlamı konusunda derin şüpheler taşıyan kişiler olarak betimlenebilir. Özellikle ergenlik ve geç yetişkinlikte bireyin içine doğduğu inançlarından uzaklaşmaya başladığı ve böylelikle dine ilişkin bağlılığında 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 dâhil olmasını kolaylaştırmaktadır.

Birey içine girdiği yeni sosyal ağda güçlü bir aidiyet kurabilme adına kimliğinin dışı vurumu olan yeni ritüelleri yerine getirmek durumundadır. Örneğin, Kur'an okumaya başlamadan önce gerekli görülen maddi hazırlık ve Kur'an'a yönelik tazimin ifadesi olarak Mushaf'a saygı etrafında gösterilen pratiklere verilen önemin yerini O'nunla herhangi bir törensel ilişkiye girmeksizin her zaman iletişime geçmeye imkân veren modern entelektüel bir çabaya bırakmıştır. Ayrıca geleneksel okuma biçimlerinin Kur'an'ın morfolojisine yönelik katı tasarrufunun terkedilerek Kur'an'ın anlamı ve içeriğine yönelmenin söz konusu olduğu söylenebilir. Buna göre anlamın öne çıktığı mealin okunması başlı başına bir ibadet olarak görülmeye başlanmıştır.

“KAYNAKLAR” İLE DÖNÜŞÜM

Araştırmada Lofland ve Stark'ın⁵¹ kaynaklarla dönüşüme ilişkin kavramsallaştırdığı altı motiften sadece iki tipine yer verilmiştir. Bu tipler, Kur'an'a uyarlandığında katılımcıların Kur'an'ın anlamıyla

⁵⁰ Gooren, *a.g.m.*, s. 343; David A. Snow and Richard Machalek, “The Convert as a Social Type”, *Sociological Theory*, 1983, Volume: 1, s. 273.

⁵¹ John Lofland ve Rodney Stark. *Becoming a world-saver: A theory of conversion to a deviant perspective. American Sociological Review* 30(6)1965), 865, 870 *akt.* Henri Gooren, “Reassessing Conventional Approaches to Conversion: Toward a New Synthesis”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46/3

doğrudan ya da modern İslami metinler aracılığı ile tanışması⁵² anlaşılmaktadır. Bilindiği gibi modern dini eğitim, kişilerin İslam'ın modern dönemde aldığı yeni biçimlerle tanışmalarını sağlayan etkili bir işlev görmektedir. Aynı zamanda bu eğitim kendilerine bireysel olarak Kur'an'a yönelme böylece Kur'an'ın daha önceki yorumlarına ilişkin eleştirel düşünceleri ve yorum yapmaları konusunda da bir yeterlilik duygusu oluşturmaktadır.⁵³ 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 Kur'an'la İlahiyat eğitimi⁵⁴ boyunca doğal bir süreç içinde tanıştığını belirterek diğer katılımcılarda olduğu gibi Kur'an'ın anlamı ile tanışmaya özel bir anlam atfetmemektedir. Bu anlamda kendisinin Kur'an'a doğrudan odaklanma yerine İslami ilimlerle birlikte devam eden bir birikim ve süreklilik içerisinde Kur'an'ın okunmasından yana bir tavır olduğu anlaşılmaktadır:

SONUÇ

Sözlü bir şekilde inen vahyin Mushaf haline gelişiyle birlikte başlayan Kur'an'la değişen ve daha çok literal bir şekil alan ilişki biçimi, modern gerekliliklerin sonucu olarak daha farklı bir forma bürünmüştür. Geçmişteki yüzünden okuma, hafızlık gibi Kur'an etrafında oluşmuş kültür, geleneğe ilişkin reflekslerde ortaya çıkmaya hazır bir direniş olmayı sürdürürken Kur'an'a kayıt alınmasına

(2007), 337-353.

⁵² 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 tanıması açısından kayda değer görünmektedir. Kendisi bunlarla ilgili şunları paylaşmıştır: "Anne ve baba tarafından Makedonya'dan dini gerekçelerle Türkiye'ye göçmüşler. Dedem Ohrid de müezzinmiş, babası müderrismiş dolayısıyla bir medrese eğitimi almış ve evde de sohbetlerinde bu dini hikâyeler, 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 dedi. Bunun üzerine ilahiyata gittim. Kur'an'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 Kutub'un Yoldaki İşaretler adlı eserini 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'la İran'a dönüşünden ibaret bir şeydi yani algılamamıştım. İlahiyata gittiğimde de çok algılamadım. Çünkü İrancı denilen bir grup arkadaş vardı, ama belirgin bir etkileri yoktu. Dolayısıyla benim çok ilgimi çekmedi. Yani takip etmedim İran Devrimini, sadece Farsça ders alıyorduk. Farsçamızı geliştirmek için İran Kültür Merkezi'ne gidiyoruz Arapça gibi. Orada gördüğüm İranlı profiller. Mesela kültür ataşesi vardı. Adam bize Şiilik propagandası yapmadı ama bize o zaman Azeri bir hoca gelmişti. Hemen Şiilik propagandası yapmaya kalktı, kaçmıştık. Dolayısıyla devrimi etkilemedi.

İlk olarak Yoldaki İşaretleri okuyunca (farklı bir söylemle tanıştığımı anladım). İslami Devleti olması gerekiyormuş bir Müslüman'ın böyle bir şey istemesi gerekiyormuş diye düşünceye sahip oldum. Hatta babamla şöyle tartışmıştık. Babam dedi ki "Bunlar hayal" dedi. "Sen kafanı vur duvara. Kırabiliyor musun? Kırılmazsın 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 Kur'an-ı Kerim okumaya başladım. Ama sadece Kur'an-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 okumadım. Ben çok sert söylemleri olan insanları okuyamıyorum belki de başlasam da okuyamıyorum, ama tasavvuftekileri daha çabuk okudum diyeyim o dönemde mesela. Halidi Bağda'da 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 Said Halim Paşa'yı okudum, kadınla ilgili kitabı vardı onu okudum. Ahmed Cevdet Paşa, Ziya Gökalp okudum.

⁵³ Gooren, *a.g.m.*, s. 338.

⁵⁴ 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 değiştirdim Ben hep babamın kitapları ile uğraştığım gözümün önünde çocukluğa dair. Sokaklarda gözüm yoktu. Sonra mahalle hocasından eski yazı ve Kur'an-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 Okç (sağolsun) beni gözüne kestirmiş, kadro için Schimmel'e rica etmiş, öylelikle girdim."

yönelik teknolojilerin gelişimiyle Kur'an'la doğrudan iletişime geçmeye imkân veren bir alan açılmıştır. Türkçe çevirilerle metin üzerindeki hiyerarşik çerçeve ve ilişki biçimleri (cinsiyetçi ve üstünlük esaslı dil) barındıran unsurlardan arındırılarak sıradan insanın herhangi bir kayıt olmadan metinle dilediği şekilde tasarruf edebilmesine olanak tanımıştır. Geçmişte Mushaf'la ilişki kurma için gerekli hazırlığın ardından Kur'an'a yönelik tazimin yerini Kur'an'la entelektüel çerçevede derinlikli bir ilişki almaktadır. Böylece Kur'an'ın lafzının yerine anlamının öne çıktığı görülmektedir.

Kur'an'ın etrafında şekillenen geleneksel yorumların günümüz gerçekliği ile çelişmesi, Kur'an'ın bu otoritelerden bağımsız başlı başına bir kaynak olarak yeni bir kavramsallaştırma içinde ele alınmasına neden olmuştur. Kur'an'ın anlamının öne çıkarılışı modern durumun meşrulaştırılmasına açılan bir kapıyı temsil etmektedir.

Bireylerin Kuran'la ilişki biçiminin değişimi üzerinden farklılaşmasında sosyal ağlar ve kaynakların etkinliğinden bahsedilmelidir. Buna göre hala sosyal ağların dönüşümde ağırlıklı olduğu söylenebilir de bireyselliğin yaygınlaştığı son zamanlarda kaynaklarla dönüşüm etkinlik kazanmıştır. Bu şekilde Kuran'la ilişkide sorunlu görülen geçmişteki bazı uygulamalardan duyulan rahatsızlık söylem tarafından onaylanarak bireylerin dönüşümü gerçekleşmektedir. Böylece söylemin hakikat iddiasının aksine sadece bağluların anlayabildiği bir retorik içinde söylem yeni inşalara konu olmaktadır.

KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed - Rıza, Muhammed. Reşid, *Kur'an Okumaya Giriş*, (çev. Yusuf Aydın) Ekin Yayınları, İstanbul 1996.
- Anderson, Benedict, *Hayali Cemaatler*, (çev. İskender Savaşır), Metis Yay., 5. bsk., İstanbul 2009.
- Baki, Elif, *Ulusun İnşası ve Resmi Edebiyat Kanonu*, Libra Yayınları, İstanbul 2010.
- Bardakoğlu, Ali, *İslam'ı Doğru Anlıyor muyuz?*, KURAMER Yay., 2. bsk., İstanbul 2019.
- Birişik, Abdülhamit, "Ulumü'l-Kur'an", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2012, c. 42, ss. 132-135.
- Bülbül, Hüseyin, *Müslümanların Sorunları*, Anlam Yayınları, 2. bsk., Ankara 2009.
- Cüendioğlu, Düccane, *Kur'an, Dil ve Siyaset Üzerine Söyleşiler*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1998.
- Düzgün, Şaban Ali, "Bilimler Hiyerarşisinde İslâm Bilimlerinin Yeri", *Kelâm Öğretimi Sempozyumu*, (ed. Komisyon), TDV Yayınları, Ankara 2008, ss. 7-28.
- Eliaçık, İhsan, *Daru's-Selam*, İnşa Yayınları, İstanbul 2006.
- Ergene, Enes, *Türkçe İbadet*, Feza Gazetecilik, İstanbul 2001.
- Gooren, Henri, "Reassessing Conventional Approaches to Conversion: Toward a New Synthesis", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2007, Volume: 46, Issue: 3, pp. 337-353.
- Görgün, Tahsin "Kur'an" (Mahiyeti), *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2002, c. 26, s. 388-389.
- Hatiboğlu, Mehmet Sait, *Hilafetin Kureyşliliği*, Otto Yayınları, 4. bsk., Ankara 2017.
- Kaplan, Mustafa, *Kemalizm ve İslamiyet*, İttihad Yayınları, İstanbul 1993.
- Kelleci, Kemal, *Kapıdaki Yabancı*, Öncü Yayınları, Ankara 2014.
- Khalifa, Rashad, *Quran, Hadith and Islam*, Islamic Productions, Tucson 1982.
- Lofland, John - Stark, Rodney "Becoming A World-Saver - A Theory of Conversion to A Deviant Perspective", *American Sociological Review*, 1965, Volume: 30, No: 6, pp. 862-875.
- Mardin, Şerif, *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*, İletişim Yayınları, İstanbul 2011.
- Mattson, Ingrid, *The Story of the Quran: Its History and Place in Muslim Life*, Blackwell Publishing, Amerika 2008.
- Menekşe, Ömer, "Türk Sinemasında Din ve Din Adamı İmajı", *II. Uluslararası Dini Yayınlar Kongresi*, DİB. Yayınları, Ankara 2005, ss. 45-68.
- Mengüşoğlu, Metin Önal, *Gavur Kayıncılar*, Beyan Yayınları, İstanbul 1984.
- Mevdudi, *Kur'an'ı Nasıl Anlayalım?* (çev. Bekir Karlığa), İşaret Yayınları, 5. bsk., İstanbul 1990.
- Okumuş, Ejder, *Kur'an'da Kur'an*, Dünya Yayıncılık, 2. bsk., İstanbul 1994.
- Okuyan, Mehmet, *Kısa sürelerin Tefsiri*, Düşün Yay., İstanbul 2014.
- Öztürk, Mustafa, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2014a.
- , *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2014b.
- Paçacı, Mehmet, *Kur'an'a Giriş*, İSAM Yayınları, İstanbul 2010.
- Salihoğlu, M. Latif, *Türkçe İbadet Tartışması*, Yeni Asya Yay., İstanbul 1988.
- Snow, David A. and Machalek, Richard, "The Convert as a Social Type", *Sociological Theory*, 1983, Volume: 1, pp. 259-289.
- Subaşı, Necdet, *Ara Dönem Politikaları*, Tezkire Yay., 2. bsk., İstanbul 2017.
- Sülün, Murat, *Türk Toplumunun Kur'an Kültürü*, Ensar, İstanbul 2015.
- Şentürk Recep - Köksal, Asım Cüneyd, *Kur'an Meali Mehmet Akif Ersoy*, Mahya Yay., İstanbul, 2012.
- Toker, İhsan, *Hafızlık Anlam ve Deneyim*, Fecr Yayınları, Ankara 2016.
- Tunçay, Mete, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması: 1923-1931*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2015.
- Yeğenoğlu, Meyda, *Sömürgeci Fanteziler Orientalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark*, Metis Yayınları, İstanbul 2003.