

AKADEMİK

araştırmalar

YIL 1 SAYI 2 GÜZ 1996

Sosyal Bilimler Dergisi

1996

2

GÜZ

FAZLUR RAHMAN'IN İSLÂM METODOLOJİSİ*

İngilizce dengeçirenler:
Ruhatin YAZOĞLU**
İbrahim YILMAZ***

"Yeni strateji... pek o kadar olumlu bir hedefe yönlendirilmiş değildir; onun daha ziyade, aşırı müdafacı (muhafazakâr) olduğu görülmektedir... psikolojik (ruhsal) panik... Şimdi eninde sonunda cevap aramak zorunda olduğumuz temel sorun, müslümanlar arasında bir uyanışın olup olmadığı... İslâmî dünya görüşünün bugün araştırılmaya ihtiyaç gösterip göstermediği ve bunun derhal yapılması gereken bir görev olup olmadığıdır"¹.

Fazlur Rahman (1919-1988), basit bir İslâm modelinin oluşmasını sağlamak için başlangıç noktasını teşkil edecek çağdaş çağrılar düşündü. Gerçekte o, birçok çağdaş İslâmî diriliş fikrinin, İslâm pratiğinin tabiatında bulunan çok eski problemlere karşı kapsamlı bir yaklaşımda bulunmaktan veya bunların bir sorgulanması olmaktan ziyade, politik tutarsızlıklara ve süregelen sömürü etkilerine karşı bir reaksiyon olduğuna inandı. Kolonializm ve neokolonializm, tabii olarak dayanışma (solidarity) duygularını teşvik etti. İster pan-Arabizm, ister Arap kültür dayanışması (Arab cultural solidarity) olsun; İslâmî dayanışma ile ilgili ifade edilen her kavram, işbirliğini sağlamak, biraraya gelmek ve birlikte güç bulmak amacıyla çok açık ve anlaşılabilir bir tepkisel temayüldür. Ancak Fazlur Rahman'ın düşüncesinde ne pan-Arabizm ne de pan-Islamizm, sosyal reform için reel bir program değildi. Bu bölgedeki kültürel temayül ve dayanışma hisleri inkâr edilemez; hem Arap hem de İslâmî politik birliğin -muhtemelen bağımsız devletlerden müteşekkil bir federasyon olarak düşünülen- gelecekte kurulması mümkündür. Ancak İslâm birliğinin gerçekleşme kaygısını taşıyan Fazlur

Rahman, daha önce politik hedeflerin etkili bir şekilde tesis edilebileceğine ve (bu şekilde) gerçek İslâmî bir halkın yaratılmasının zorunlu olacağına inandı. Fazlur Rahman'ın kabul ettiği bu aşama, bütün İslâm kurumlarının yeniden ölçülü değer kazanmasını talep eden gerçek İslâm eğitiminin tekrar oluşturulmasına bağlıdır. İslâm kurumlarının reformdan ziyade ihyâsına inanan insanlar, bu kurumların İslâmî hedefleri gerçekleştirmede faal bir tesir icra edeceğini farzederek. Fazlur Rahman'ın da kabul ettiği bu anlayış, ispat edilmemiş bir faraziye ibarettir.

Fazlur Rahman halihazırdaki görünüşüyle olmasa da İslâmın sosyal, ekonomik ve politik geri kalmışlık gibi müslümanların hayatını sıkıntıya sokan problemleri çözebileceği inancında idi. O, halihazırdaki İslâmî eylem taraftarlarının genelde İslâm dünyasının yüzyüze olduğu reel meselelerle uğraşmadıklarını söyler. Onlar, bu meseleleri bilmedikleri için yüksek bir ihtimalle bunları çözme gücüne sahip de olamazlar. Örneğin bu gruplar, politik birlik ve ruhî veya ahlâkî dayanışmayı birbirinden ayırt etmeden İslâm dünyasının yeniden biraraya gelmesini (reunification) istedikleri zaman yedinci asır Arabistan'ındaki problemlere uygun gelebilme ihtimali olan çözümler sunarlar. Ancak şimdi müslümanların yüzyüze buldukları sorunlar farklıdır. Fazlur Rahman'a göre, İslâmî değerlerde değişme olmamıştır; o, İslâm dünyasının içinde bulunduğu bu karışıklığın, bu hedeflerin yeterince anlaşılmasından kaynaklandığı fikrindedir. Zira İslâmî hedefler yeterince araştırıldığında müslümanlar, onların çağdaş dünyada nasıl öğretilebileceği ve nasıl uygulanabileceği problemleriyle fiilen ilgilenme gücüne sahip olabilirler. Arap birliğini savunanlar gibi o da, İslâmî birlik taraftarlarının, bir şeyin İslâmî veya İslâm dışı olmasını sağlayan sebepleri kesin bir şekilde belirlemeden önce, çağdaş dünyanın İslâmî olmayan sosyo-politik ve ekonomik realitelerini reddettikleri takdirde, daha işin başında kendi kendilerini başarısızlığa mahkum ettikleri kanaatindedir.

Fazlur Rahman'ın en çok ilgilendiği konu budur. O, İslâm prensipleri ışığında çağdaş sosyo-politik çevrenin reel değerlerini araştırdı. Fakat bu yapılmadan evvel müslümanların İslâm prensiplerini anlamalarının reel değeri ortaya konmalıdır. Onun inandığı gibi bu durum, ister Kur'an ister sünnet veya şeriat olsun İslâm prensiplerinin pratik edileceği sosyo-politik çevrenin tesirinin iyice tanınmasını gerekli kılar. Temel İslâm prensipleri ile tarihî çevre şartlarını -ki İslâm prensipleri bu tarihî çevre şartları içerisinde emir ve yorum arasında karışmıştır- iyice

* Bu yazı, The Muslim World, vol. LXXXI, No. 3-4, (July - October 1991)'de 212-230 sayfaları arasında yer alan Tamara Sonn'un "Fazlur Rahman's Islamic Methodology" adlı makalesinin tercümesidir.

** Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Araştırma Görevlisi.

*** Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâğatı Araştırma Görevlisi.

¹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1982), s. 86.

birbirinden ayırmak suretiyle müslümanlar, ancak günümüze veya herhangi bir çağa uygun hakiki İslâm prensiplerini ortaya koyabilirler. İslâm prensiplerinin doğru bir şekilde anlaşılmasında Fazlur Rahman'ın tavsiyelerinin çok büyük katkısı vardır ve hiç şüphesiz ölümünün meydana getirdiği kederden sonra da onun İslâm dünyasındaki tesiri devam edecektir. Bu makalenin amacı onun bu katkısını incelemektir.

Bir İslâm Metodolojisine İhtiyaç

Fazlur Rahman, vahyin anlaşılması için kapsamlı ve sistematik bir metodoloji teklif etmiştir. Çünkü o, Hz. Peygamberin ölümünden beri bu metodolojinin İslâm'dan uzak bırakılmış olduğuna inanıyordu. O, İslâm prensiplerinin âdil ve bu yüzden de sabit bir toplumu oluşturacak bir tarzda spesifik (belirgin) ve eşsiz olarak dizayn edildiğine inanmıştır. Fazlur Rahman, bir kimsenin ilâhî bir aracı olmadan bu sonuca rasyonel olarak ulaşabileceğine inanmaktadır. Toplumun ihtiyaçlarını ve İslâm prensiplerini iyice anlamak, ikincisinin birincisine mükemmel bir şekilde uygun gelmesine kaçınılmaz olarak yol açacaktır. Ancak Fazlur Rahman'ın inancı, rasyonelliğin biraz ötesine geçmiştir. Samimi bir müslüman ve dindar bir kişi olan Fazlur Rahman, İslâmın insanlığın kurtuluşu için mükemmel olarak programlandığı kanaatindeydi. Yaratma hususunda Allah, kendi katında eşit bir şekilde bütün insanların paylaşımında bulunacakları ve bunun da, sosyo-ekonomik ve politik düzene yansıtacağı âdil bir toplumu oluşturmaları için insanlığa bir görev vermiştir. Bu görevin başarısızlığı insanlığın başarısızlığı anlamına gelecektir. Onun da inandığı gibi âdil olmayan toplumlar, tabiatları icabı kendi kendileri için yıkıcı (self-destructive) dırlar ve kaçınılmaz olarak isyan çıkarırlar. Ve nükleer çağda büyük bir isyan (full-scale rebellion), tahmin ettiğimiz gibi insanlık yaşamının yıkımına yol açabilecek niteliktedir.

Ancak Fazlur Rahman, Allah'ın böyle bir şeyin olmasına müsaade etmeyeceğine dair kesin bir inanç içindedir. Kur'an "insanlığın hidayet rehberi" (hüden li'n-nâs = guidance for mankind) olarak tanıtılmıştır ki, Fazlur Rahman, bu âyeti sık sık tekrarlamaktan memnuniyet duyar. İlk İslâm toplumunun güçlü bir şekilde teşekkülünü sağlayan aynı prensipler, bugün de bizimle beraberdir. Bu prensipler, bütün zamana lutfedilmiştir. Diğer taraftan, onların doğru bir şekilde uygulanmadığı bir gerçektir. Bundan dolayı

sadece İslâm dünyası değil bütün dünya, ahlâkî ve politik bir kaos içerisindedir.

Fazlur Rahman için İslâm prensiplerinin mantukıyyeti (legitimacy) ni sorgulama yoktur. Mevcut durum, bizi ya İslâm prensiplerinin doğru bir şekilde anlaşılacağı ya da çağdaş toplumun ihtiyaçlarının iyice kavranmadığı sonucuna götürmektedir. Gerçekte o, çağdaş müslümanların iki bakımdan suçlu oldukları kanaatindeydi:

"(Yanlış) anlaşılmanın sonuçları, uygulamada başarısızlığa yol açtığına göre; ya şimdiki durum, tam olarak tayin edilememiş ya da Kur'an anlaşılammıştır. Çünkü geçmiş zamanın belli bir döneminde var olan ve gerçekleştirilen bir şeyin -ki bu şey, şimdiki durumun özellikleri içinde farklılıklar sergiler- şimdiki muhteva içerisinde gerçekleştirilmesi mümkün değildir"².

Bu inancından dolayı Fazlur Rahman, yaşadığı asırda "İslâmî dünya görüşü" (Islamic Worldview) ne yön veren en gayretli taraftar oldu. İslâm gelenekçileri (traditionalists)'nden farklı olarak o, İslâmı anlama gayretinin büyük oranda gerçekleştirildiğine inanmadı. O, İslâm dünyasının hastalıklarının geleneksel İslâmî kurumlara yönelmek suretiyle tedavi edilebileceği fikrini reddetti. Fazlur Rahman, İslâmî dünya görüşünün gelişmesinin bütünüyle Kur'an ruhunun ışığında İslâmî geleneğin yeniden sorgulanmasıyla ancak mümkün olacağını düşünmektedir. Bu, İslâmî reformun zorunlu bir başlangıcıdır. Bu yapıldığı takdirde bir sonraki aşama, şu anki durumun spesifiklerindeki farklılıkları hesaba katarak mevcut olan toplumu tanımak olacaktır; yani özel ahlâkî îmaları olmayan sadece pratik gelişmelerden ibaret olan çağdaş hayat tezahürlerini, ya direkt ya da indirekt olarak ahlâkî gelişmeyi pekiştiren unsurlardan ayırmak suretiyle (bu gerçekleştirilecektir). Fazlur Rahman'ın söylediği gibi bu yaklaşım, hem geçmişten gelen genel prensip ve değerleri ihlal etmeme şartıyla şimdiki değişen durumlara uygun olarak geçmişin kurallarını değiştirmeyi ve hem de genel prensip ve değerlere³ uygun olarak ortaya konan ve zorunlu bir hale gelen şimdiki durumu değiştirmeyi ihtiva eder.

Bu Problemin Kaynağı

İslâm, Fazlur Rahman'ın inandığı gibi sadece müslüman olarak doğan insanlar için

² Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, s.7.

³ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, s.7.

değil, bilâkis bütün insanlar için Allah tarafından gönderilmiş bir dindir. Şayet müslümanlar, İslâmî idealleri hakkıyla ikmal etmiş olsalardı; ne onlar ne de diğer insanlar, günümüzde hakim olan gayr-i ahlâkî global toplumu meydana getirmiş olmayacaklardı. Müslüman toplumu dünyadaki diğer insanların (faydasına) üretken olmalıydı, maalesef bunun yerine, kendini koruma arzusundan kaynaklanan ve böyle bir kurumun en etkili numunesi (characteristic) olarak gözüken kuvvet politikaları (power politics) nın bir hanedan kurumu oldu. İslâmî kurumlar içerisinde imparatorluğu muhafaza, onun üzerine kurulduğu prensipleri muhafazadan daha önemli bir hal aldı. Fazlur Rahman, bu yüzden İslâmî çöküntünün kaynağını özellikle hukuk ve teolojide, İslâmın orijinal kurumlarına kadar geri giderek iyiden iyiye araştırdı:

"Pekçok müslüman düşünür, bu kusuru on üçüncü asrın ortalarında hilâfetin ilgasına ve İslâm dünyasının politik bakımdan parçalanmasına dayandırmaktadırlar. Fakat İslâmın ruhu, aslında bundan uzun bir zaman önce de statikleşmişti; gerçekte bu durgunluk (stagnation), İslâmî kanunların üzerine kurulmuş olduğu esasların tabiatından kaynaklanmakta idi. Teolojinin gelişmesi, legal bir düşünceden ziyade daha dramatik olarak aynı karakteristikleri sergiler"⁴.

Fazlur Rahman, hem İslâm hukuku (şeriat) nun hem de İslâm teolojisi (kelâm) nin sistematik esaslardan ziyade dar bir anlam "çerçeve" (ad hoc) üzerinde tesis edildiğine inanmaktadır. Ona göre bunlar, daha ziyade gelişigüzel olarak doğmuş, İslâmî prensiplerin, İslâm öncesi pratiğin ve Peygamber pratiğinin taklidi bir türünü oluşturmuş ve birtakım konularla ilgili tesis edilmiş parçalardan ibaret gözükmektedir. İslâm pratiğinin muhtelif unsurları üzerine bina edilen temel prensiplerin, sistematik olarak yorumlanması (exposition) asla gerçekleştirilmemiştir⁵.

Binâenaleyh Fazlur Rahman, İslâmî kurumların ilk başlangıcından itibaren yanlış bir başlangıç yaptığını göstermektedir. Bunlar, İslâm vahyinin çok önemli bir karakteristiğini elden kaçırmışlardır. Temel karakteristik ise, İslâmî vahyin kontekstualize (çevre şartlarına uyum sağlama) olmasıydı. Gerçekte İslâm ile onun monoteist mürisleri arasındaki kritik fark, vahiy prensiplerinin universal olması ve fakat her universal prensibin ne kadar övücü ve de ne kadar açık olursa olsun sadece bir inanç olmakla kalmayıp, fiilî bir pratiğe dönüşmek zorunda olmasıdır. Peygamberî sünnette eşsiz

olan İslâmî unsur, İslâm prensiplerinin ne sadece kabîlevî bir toplumla ve ne manevî bir çevre ne de hayat ötesi ile sınırlandırılmamaya dair ısrarında yatar. Günümüzde İslâm prensiplerinin evrensel bir tarzda uygulanma zorunluluğu vardır. Onlar sosyal bir çevre içerisinde kurumsallaşmalıdırlar.

Hiç şüphesiz İslâm takviminin başlangıcı ile İslâmî karakteristik, bütün zaman için çok belirgin bir hal almıştır. Mekke'den Medine'ye hicretin manası, herşeyden önce fiilen uygulanmayan evrensel prensiplerin, neredeyse prensip olamayacağı gerçeğidir. Peygamber Muhammed, İbrahim'in sünnetinde yer alan prensipleri teyit etmekle kalmamış; bilâkis o, (ona) nihâî ilaveler yapmıştır. O, bütün insanların sadece Allah katında temel eşitliği tanımak zorunda olmalarının yeterli olmadığını, aksine eşitliği yansıtan bir toplumu yaratmak zorunda olduklarını gösterdi. Allah, Peygamber Muhammed'e İslâm toplumunun mükemmel bir çekirdeğini ve insan potansiyeline en uygun gelecek bir toplum türünü oluşturmasını vahyetti. Bundan dolayı hem Kur'an'daki âyetlerin ve hem de Peygamberin veya onun en yakın arkadaşlarının örnek teşkil edecek fiillerine (hadîs rivâyetlerinin tamamı sünnet olarak kabul edilmektedir) dair rivâyetlerin çoğunluğu, evrensel prensiplerin uygulanışının örnekleri idi. Üstelik bunlardan bazıları, uygulamaya yönelik evrensel prensip olma özelliği taşımamaktadır.

Geleceği hazırlama sorunu, Peygamber Muhammed'in yarattığı toplumun temellerini araştırmak ve sadece bu temel prensipler muvacehesinde onlardan temel faktörleri ayırmak olmalıdır. Daha sonra bu prensipler, İslâm eğitim sistemi içerisine dahil edilmiş olmalıdır. Her zaman ve her yerde müslümanlar, İslâmî kurumlarda önceden tesis edilmiş taklîdî uygulamalardan ziyade vahiyden devamlı bir şekilde ilhâm almaları suretiyle metodolojiye vâris olmuşlardır. Fazlur Rahman'a göre bu sorun, kabul görmemiştir. Buna mukabil güçlü hanedanlar, İslâmî idareyi ellerinde bulundurmışlar ve onun kurumlarını, impara-torluk hilâfetinin büyümesi ve gelişmesine doğru yönlendirmişlerdir.

Özellikle Fazlur Rahman, hadîs rivâyetinin kurumsallaşmasında kusur bulmuştur. Kur'an'dan şumüllü bir İslâmî standart elde etme ihtiyacında olan muhtelif düşünür ve kanunşinaslar, imparatorluk müddetince aklî analiz prensiplerinde değil de basit olarak önceki prensiplerdeki spesifik durumlara dair kendilerine ait ferdî yorumlarda adaletli olmaya gayret ettiler. Fazlur Rahman, bunu İslâm öncesi Arap kabile

4 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, s. 26.

5 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, s. 154.

pratiğinin bir kalıntısı olarak tahlil etti. Burada her kim tarafından pratik edilmiş olursa olsun, evrensel olarak kabul edilmeyen prensipler çerçevesinde hürmet edilen önceki bir selef grubu tarafından gösterilen davranışlar vardır. Muhtelif kabilelerin kendi seleflerinin kümülâtif mirasına bağlı olan muhtelif âdetleri vardır. Fazlur Rahman, bu pratiği gerçek İslâm pratiğine zıt (antithetical) olarak gördü. Ona göre geçmiş kabileler, doğru bir şekilde câhiliyye (ignorance) çağı olarak tasvir edilmiştir; çünkü bu kabileler, bütün insanlığın müşterek mirasını tanımaktan âcizdirler ve bundan dolayı da onların genetik veya sahte genetik bağlarına işlemiş olan standart bir davranış sergilemişlerdir. Peygamber tarafından tesis edilmiş olan standartlar ise, her zaman bütün insanlara uygulanacaktır.

Buna ilaveten Peygambere ait hayat tarzı, İslâmın ilk günlerinde İslâm öncesi pratiğinden pekçok bakımdan farklılık arzeden oldukça alışılmışın dışında idi. Hadis müdevvinleri, Peygamberin hayat tarzındaki görüşlerin hangisinin normatif, hangisinin de tesadüfî olduklarını belirleyebilecek olan kapsamlı bir Kur'an bilgisine dayanan spesifik prensipler vaz etmek zorunda kalmışlardır. Böyle bir standarda duyulan ihtiyaçtan dolayı onların numune olarak kabul ettikleri veya etmedikleri tercihleri bir dereceye kadar ihtiyârî olarak sınırlandırılmış, o zamanın karakteristik şartları içerisinde büyük oranda belirlenmiştir. İslâmî mirasın tesisi için bu dar anlam (ad hoc) veya parçacı (piecemeal) yaklaşımın sonucu olarak Fazlur Rahman, İslâm toplumunun tatmin edici bir dünya görüşü geliştirmedikğine ve nesilden nesile öğretilen ve uygulanabilir zaman ve mekândan aşkın bir prensipler seti oluşturmadığına inandı. O, İslâmî mirasın tamamıyla böyle bir düşünceden yoksun olduğu inancında da değildi. O, sık sık hem sünnet hem de şeriâtın bütününün, maharet ve sabırla kendilerine teveccüh gösterildiği takdirde elde edilmesi mümkün olan hikmetler zincirini ihtiva ettiğini söylemektedir. Fakat bu prensiplerin sistematik olarak yorumu, böyle bir yorum üzerindeki İslâmî kurumların temel bir pratiği olduğu için gerekli idi. Fazlur Rahman bunu arzularak şöyle demiştir: "Derin anlayışlı insanların ihtiyacı yoktur. Fakat Kur'anî düşünce ile tam bir şekilde temellendirilmiş metafiziksel düşüncenin sistematik ve münasip bir yapısı olmamıştır, ki Kur'anî düşünce kendi içerisinde tam bir uyumluk (coherent) arzettiği"6.

Fazlur Rahman, İslâmî prensiplerin sistematik analizinin eksikliğini İslâmî entellektüel mirasın (yukarıda) izah edilen iki karakteristiğini ortaya koyduğuna (çıkardığına) inanır. İslâmî hakikat, kendisini ortaya çıkaracak bağımsız bir standarttan yoksun olduğu için İslâmî düşünce, hükümetlerin otoriteyi sağlamada bir aleti olmuştur. Bundan dolayı da o (İslâm), anti-rasyonalizme doğru kaymıştır. O, on, on bir ve on ikinci asırlarda Ehl-i Sünnet kelâmı tarafından varılan sonuçları, açıkça birbirleriyle çelişkili olduğu halde aktarır:

"O (Ehl-i Sünnet kelâmı), insan iradesinin ilâhî kudretin yanında etki ve nedenselliğe sahip olduğunu reddetmiş (ki bu durumda insan mecâzen fâil, gerçek fâil ise sadece Allah olmaktadır), iyi ve kötünün (tabîî akılla değil) sadece vahiy yoluyla bilinebileceğini deklare etmiş, Kur'an'daki ilâhî emirlerin (onlar, ilâhî emir oldukları için sadece itaat edilmesi gereken unsurlardır) herhangi bir gayeye matuf olduklarını reddetmiştir. Hatta bu görüşü özenle işleyen el-Bâkillânî, bu inancı zaman ve mekân parçacıkları (atomism of time and space) içerisinde sunmuştur; yani nedenselliğin reddi, bütün müslümanlar tarafından ihtiyaç duyulan bir "resmiyet" (officially) olmalıdır"7.

Fazlur Rahman, anti-rasyonalizmin tamamen İslâmın ruhuna aykırı olduğunu düşünmüştür: "Gerçekte Kur'an bizâtihi, daha fazla bilgili olanın daha fazla inanç ve teslimiyet içerisinde olacağı mükemmel bir fikirler manzumesidir. Bundan başka makul olarak Kur'an'dan çıkarılacak inanç ve bilgi ile ilgili başka bir düşünce yoktur"8. O, bunun politik olarak harekete geçirileceğini düşündü; çünkü uzun zamandan beri insan zekâsı, dinî meselelerde başarısız kalmış ve ancak insanın otoriteye boyun eğmesi, daima gündemde kalmıştır. Şayet Allah'ın vahyi tam olarak anlaşılmasaydı, bu durumda insanlar, rehber olarak İslâmî kanuna bütünüyle itimat etmek zorunda kalacaklardı. Bundan dolayı Profesör Rahman: "Anti-rasyonalist olan kelâmın kendisini 'İslâmî kanunların esaslarını müdafaa eden' yüce bir fonksiyonu icra iddiasında olduğunu"9 söylemektedir. Bu yüzden kelâma, hükümet tarafından daima teveccüh gösterilmiştir.

Fazlur Rahman'ın da ifade ettiği gibi "durgunluk (stagnation), İslâmî kanunun üzerine tesis edildiği esasların tabiatında vardı"; çünkü bir sebebe bağlı olarak itaat edilmesini sağlamak için kelâmın ısrarı

6 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, s. 132.

7 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, s.27.

8 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, s. 132.

9 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, s. 26.

sayesinde yüce bir merteye elde eden İslâmî kanun, aşırı bir şekilde hadis kayıtlarına (eşki teamüllere) dayanmıştır. Yine her zaman ve her yerde uygulanabilir rasyonel prensipler oluşturma yerine İslâm hukukçuları, kendi pozisyonlarını doğrulamak için hadis kayıtlarını topladılar. Bu, Fazlur Rahman'ın sünî İslâmî kanun (Sunni Islamic Law)'un dört resmi mezhebinin kaynağını (origin) nasıl izah ettiğini bize göstermektedir. Diğer taraftan da imparatorluk içerisinde muhtelif şehir merkezlerindeki fıkıhçılar, kendi hadis koleksiyonlarına dayanmaya temayül göstermişlerdir.

Sonunda Fazlur Rahman, -doğumdan ölüme kadar hayatın bütün yönleriyle ilgili olan ve yüzlerce zıtlık hatta direkt olarak birbirine aykırı rivâyetleri ihtiva eden-hadislerin çoğalmasının kontrolden çıkmış olma gerçeğinin aşkar olduğuna inandı. Ancak dikkatli bir şekilde tarif edilen İslâm prensiplerine uygun İslâmî selâhiyeti (Islamic authenticity) belirlemek için bir metodoloji geliştirme yerine, Ehl-i Sünnet, daha da ileri giderek hadise değer kazandıran rivâyetin izah yolunu belirleyerek, müslümanların ferdî teşebbüs alanını daralttı. Hadis literatürünün gövdesi, sihat derecesine göre altı koleksiyon içerisinde sistematize edilmiş ve bunlar, o tarihten itibaren hukuki kaynak olmuşlardır. İbn Haldûn (öl. 1406), bunu şu şekilde belirtir:

"Hadis çalışmaları, bütün bölgelerde dört mezhebin (İslâm hukukunun resmi olarak tasdik edilmiş dört ekolü) anlayışıyla sınırlandırılmıştır. Fukaha (İslâm hukukçuları), bundan daha ileri bir incelemede bulunmamış ve fakat önceden yapılan şeyleri sırf taklitten başka tercih yolu bırakmayacak bir dereceye kadar da başkaları tarafından yapılabilecek ileri derecedeki araştırmaların kapısını kapatmışlardır. Bundan dolayı hiçbir zaman yeni legal bir düşünce oluşturulmamış ve içtihad (bağımsız legal düşünce)' da bulunabilecek kapasitede olduğunu iddia eden her kim olursa olsun dışlanmış ve muhalif olanlar, İslâm muhalifi olarak görülmüşlerdir"¹⁰.

Fazlur Rahman, özellikle bu gelişmenin en ileri örneği olarak düşündüğü ve hadise olan itimat hususunda akıl yürüttüğü veya şahsî kanaat beyan ettiği için reddiyede bulunduğu Şâfiî (öl. 819)'nin tenkitçisi olarak tanınır. Daha önce de vurgulandığı gibi o, "hususî olarak legal düşüncede ve genel olarak da dinî

düşüncedeki düzenli bir gelişmenin inkiârı" (cessation)'ndan bahseder¹¹. Teologlar, hiçbir şeyin doğal olarak iyi veya kötü olmadıklarını; Allah'ın onları bu şekilde tertip ettiği için sadece iyi veya kötü olduklarını iddia etmektedirler. Bundan dolayı kelâm, insanların doğruyu yanlıştan ayırt etme kabiliyetine sahip olduklarını inkâr etmiş ve İslâm hukuku, insan davranışlarını sırf itaat veya itaatsizliğe indirgemıştır.

Fazlur Rahman, bütün İslâmî mezheplerin belirli bir şekilde kıyası delil olarak kullanmaya müsaade ettiklerini inkâr etmemektedir. O, büyük oranda spesifik olmayan meselelerde mümkün olan içtihad hususunda Hanbelîlerin ısrarını takdir etmiştir.

O, aynı zamanda bazı hukukçuların yapmakta oldukları birtakım reform gayretlerini yerinde bir davranış olarak zikretmiştir. Örneğin on üçüncü asırda Abdüsselâm es-Sülemî, zinadan dolayı ceza olarak taşla öldürme fiilinde olduğu gibi, suçluluğu zanna dayanan (the charging of interest) birine karşı Kur'ânî emirlerin harfi (literal) tefsirini kabul etmemiştir. O, her ikisinin de güvenilir olmayan rivâyetlere dayandığını ispat etmiştir. Ancak Fazlur Rahman, hatta bu durumlarda bile legal mezheplerin seçkin grupları arasındaki mutabakata uygun olarak icma' (consensus) doktrini içerisinde ferdî teşebbüs sınırının yetkili otorite sahibine geri verilebileceğini kusurlu saymaktadır. Bu yüzden Fazlur Rahman, İslâm hukukunun politize edilmesini (bu yöntemini) sorgulayan ve icma' kavramını reddeden Hanbelî hukukçusu İbn Teymiyye (öl.1328)'ye aşırı rağbet göstermiştir: "Bu durum, İbn Teymiyye gibi reel isyankârlar meydana getirdi" diyerek, sözüne şöyle devam eder: "Bu, icmanın çelik duvarında makul bir delik açmak içindir"¹².

Bundan dolayı hem kelâm hem de şeriat hususunda Fazlur Rahman'ın İslâmî inhitâtın (decadence) kaynağı (core) olarak düşündüğü, şey, İslâm prensiplerinin sistematik incelenmemiş olmasıydı. Bu gerçekleştirilmediği için İslâm hukuku, zaman zaman yerli yerinde kullanılma ihtimali olan keyfi bir araçtı ve kendi emellerini gerçekleştirmek için güç sahipleri tarafından yönlendirilen (mevcut) idareden ziyadesiyle müteessir olmuştur. Abdüsselâm es-Sülemî ve İbn Teymiyye gibi itibarlı düşünürler tarafından ileri sürülmüş olmasına rağmen merkezi otoriteleri rahatsız eden böyle bir sonuç, "yalnız bırakılarak veya kişisel bir

¹⁰ Bu bilgi, Muhammed Yûsuf Mûsâ tarafından yazılan "*İbn Teymiyye*" adlı kitaptan aktarılmıştır. (Kahire: el-Mu'assa el-Mısriyye el-'Ammâ li't-Te'lif ve't-Tiba'a ve'n-Neşr, 1962), s. 46-47.

¹¹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, s. 26.

¹² Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, s. 30.

görüşe (idiosyncratic) aitmiş gibi gösterilerek defedilebilir ve... oldukça gömülü olarak bırakılabilirdi"¹³.

Binâenaleyh İslâmî eğitim, taklit ve itaatın talepleri ötesinde geliştirilmedi. Fazlur Rahman, metinleri gramer ve belâğat (rhetorical) açısından tartışan ve gerçek manalarına bakmaksızın onlara şerh, hâşiye ve taliklerde bulunan (ki onların bu davranışları Orta Çağ Hıristiyan Skolastiğine benzemektedir) ulemânın aşırı hallerinden bahseder. O, (o dönemde) müzakerenin muhtevadan ve gerçek aklî bir gayretle, mukabil bir kanaat elde etmekten daha önemli olduğunu söylemektedir. Örneğin on altıncı asır âlimlerinden biri, kendisinin sadece fonetik değere sahip olan harfleri kullanarak bir Kur'an tefsiri yazabileceğini iddia etmiştir. Bu demektir ki o, (fonetik değere sahip olmayan harfleri kullanmayarak) alfabenin harflerinin sadece yarısını kullanarak, bunu yapabilecektir. Benzer usullerle Türkçe bir çalışma meydana getirilmişti, ki onda, kelimeler yatay veya dikey veyahut da bazı durumlarda diyagonal olarak okunmaktadır; her bir durumda, ardıl veya alternatif olarak her sayfa üzerinde (çizgiler okunmaktadır ve kelimeler alternatif değildir) birisi, beş disiplinden daha fazla... olarak okunabilir metinler elde eder, ki bu metinlerde Arapça, Türkçe (Osmanlıca) ve Farsça gibi üç dil kullanılır¹⁴. Fazlur Rahman, bunları "kıllı kırk yarma" (hair-splitting), "faydasız yaratıcılık" (fruitless ingenuity), "değerli fikrî enerjinin kötüye kullanımı" (waste of valuable intellectual energies), "zihni jimnastik" (mental gymnastics) ve "akıl yanlış yola kanalize edilmesi" (misguided intelligence) olarak nitelendirir ve zihni meşgul eden örnekler olarak takbih eder. O, bu konuda sözlerini şu şekilde bitirir: "...ve bu yüzden Kur'an gibi canlı- çarpıcı (vibrant) ve devrimci (revolutionary) dinî bir döküman, gramer ve belâğatın enkazı altında gömülüp gitmiştir"¹⁵.

İslâmî Bir Dünya Görüşünün Tayini

Bununla Fazlur Rahman, "İslâmî değerlerle aydınlatılmış halk vicdanını, özellikle 'de eğitilmiş sınıfları" meydana getirebilecek bir İslâmî eğitim sistemine olan ihtiyaçları ortaya koymaktadır¹⁶. Fazlur Rahman, sık sık Kur'an'ın bir kanun kitabı

(lawbook) olmadığını söylemektedir. Kur'an, çok az spesifik kural sunmasına rağmen diğer taraftan özel durumlara ait ahlâkî prensiplerle doludur. İslâmî inancın özü, islâmî değerleri pratiğe geçirmek için Peygambere (Allah tarafından) mükemmel bir şekilde bulunulmuş olmasıdır. Hiç şüphesiz onun davranışı, itimada layıktı. Fakat o, özel yaklaşımlara gereksinimi olan özel tarihi şartlar altında yaşamıştır. Bu yüzden onun uyguladığı prensiplerin, onları kuşatan özel durumlardan soyutlanması gerekmektedir; böylece diğer spesifik şartlar altında onları pratiğe geçirmek imkân dahilinde olabilir:

"Bir Peygamber, tarihin akışını değiştirme ve onu ilâhî numune (pattern)' de biçimlendirme ile ilgili merkezi ve canlı bir kişidir. Buna binâen ne Peygamberî vahiy ne de Peygamberî davranış, doğrudan doğruya bulunan gerçek tarihi durumu ihmal edebilir ve ne de saf soyut genel konulara teslimiyet gösterebilir; Allah, kesin fakat insanların konuşmasına benzemeyen bir tarzda, verilen tarihi bir muhtevada... Peygamberi ile konuşur. Mesaj,- özel bir durumun beşeri tabiatı ile örtülmüş olmasına rağmen- tarihi muhtevanın dışına akıp gitmelidir¹⁷. (Orijinallikteki aranan husus).

Özetle Fazlur Rahman'ın İslâmî metodoloji önerisi, "kuralsal (normative) İslâm tarihi İslâm (historical Islam)"¹⁸ arasını açık bir şekilde ayırt etmekten ibarettir. Geniş kapsamlı bir Kur'anî araştırma, ilk önce onun genel ahlâkî öğretisini ve dillendirdiği objelerini tayin etmek suretiyle yapılmalıdır. Daha sonra ferî konular, onların esbâb-ı nüzûl (Kur'an'ın özel pasajlarını kuşatan spesifik şartlar) lerinin ışığı altında iyiden iyiye incelenmelidir. Bu hedef,- Kur'an'ın ve Hz. Muhammed'in - orijinal İslâm hamlesini yeniden canlandıracak Kur'an'ın ahlâkî, sosyal ve legal mesajının uygun bir şekilde yorumlanmasını sağlayacaktır¹⁹.

Müslümanlar her şeyden önce, "İslâmî disiplinlerin gelişimini, tarihi sistematik açısından mükemmel bir şekilde araştırmak zorundadır"²⁰. (Orijinallikteki aranan husus). Müslümanlar, İslâm toplumunun bugünkü mevcut duruma nasıl ulaştığını öğrenmek maksadıyla kendi geleneklerini, yani dinî, legal ve entellektüel gelişimlerinin üzerinde spesifik sosyo-politik şartların etkisini anlamak zorundadırlar. Ancak o zaman

¹³ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, s. 30.

¹⁴ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, s. 38.

¹⁵ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, s. 36.

¹⁶ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, s. 157.

¹⁷ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, s. 10-11.

¹⁸ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, s. 141.

¹⁹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, s. 141-143.

²⁰ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, s. 147.

müslümanlar, bir millet ya da kültüre münasip bir İslâmî düzenin "düşünülmesi ve vaktinden evvel taslağının oluşturulmasını sağlamak için böyle politik dinî icapların"²¹ tedbirini önceden alarak, tarihî ârizileri (gelenekleri) aslî İslâmdan ayırt edebileceklerdir.

Sonuç olarak çağdaş sosyo-politik ve ekonomik bağlamın (context), mümkün olan bütün kaynakları kullanarak dikkatli bir şekilde incelenmesi zorunludur. Yukarıda da işaret edildiği gibi tam anlamıyla problemleri anlamadan onları çözmek son derece güçtür. Vahyin, özelden genele doğru sistematik olarak araştırılması yapıldığı takdirde, Fazlur Rahman'ın da işaret ettiği gibi bu süreç (process), tersine dönebilir. Genel prensipler, çağdaş bağlam içerisinde yeniden özelleştirilebilir.

Geleneksel Prensiplerin Aslında Olan İslâmî Metodoloji

Gerçekte Fazlur Rahman'ın İslâm metodolojisindeki bu son aşama, kendisinin de, önceden tesis edilmiş bir sistem olmaktan ziyade "varlığı olan" (existential) ve devam eden bir süreç olarak belirttiği İslâm'a işaret eder. Muhtemelen Peygamber tarafından geriye bırakılan bu asıl örnek, Allah'ın irâdesinin tam olarak spesifik tarihi şartlar tarafından yaratılan sorunlara karşı fertlerin mücadelelerine ihtiyaç gösterdiğidir. Müslümanlar, tamamen eskiye dayanmak ve daha önce incelenen bir şeyin tekrar incelenebileceği nazariyesini sorgulama-mak mecburiyetinde değildiler. Müslümanlar, Kur'an'da tamamlanan prensiplerden ilhâm alarak Peygamberin sunmuş olduğu modeli takip etmeli ve değişen şartlar altında aynı prensiplerin uygulanma yöntemlerini tasarlamalıdır.

Fazlur Rahman'a göre yenilik veya diğer bir ifade ile eskiden sapma, İslâm dışı değildir; Ahlâk konularında ise onlar, İslâmın özüdür. Peygamberin eskiyi kesin olarak takip ettiği pekçok konu vardı. Örneğin o, yeni ekonomik veya politik sistemler sunmamıştır. O zaman Peygamberin yaşadığı muhit ve zamandaki ekonomik ve politik sistemlerin İslâmın esasını teşkil etmediği, fakat İslâm prensiplerinin muhtelif ekonomik ve politik sistemlerde tatbik edilebileceği faraziyesi ileri sürülebilir. Peygamberin getirdiği radikal yenilikler, İslâmî dünya görüşüne zıt olan konularla ilgiliydi.

Önceden var olan, fakat İslâm prensipleriyle çatışan âdetlere karşı Peygamberin müdahalesi ile ilgili Fazlur Rahman'ın en meşhur misâllerinden birisi, kadınların durumları hususundadır. İslâm öncesi pratik, sınırsız poligami (çok evlilik)' ye müsaade etmiştir. Kur'an ise, bu pratiği ortadan kaldırdı ve erkeklerin maksimum dört kadınla evlenebileceklerine dair sınır getirdi. Ancak Fazlur Rahman'ın İslâm metodolojisine göre, Kur'an tarafından müsaade edilen bu sınırlı poligami, salt anlamda bir İslâm prensibi değildi. O, bahis mevzuu olan âyetteki spesifik şartların birçok prensibi ortaya koyduğunu söylemektedir. Kur'an, çok evliliğe belirli bir sınır getirmesine rağmen birden fazla kadınla evlenmek isteyen erkeklere çok zor şartlar da yüklemiştir. Kur'an, bir erkeğin öksüz, dul ve diğer bir ifadeyle çaresiz (vulnerable) kadınlar bulursa, onlardan dörde kadar evlenebileceği kaydını getirmektedir. Öte yandan âyet, bir erkeğin kadınlar arasında adaleti gözetebilmek şartıyla bunu yapabileceğini ifade etmektedir. Bu anlayıştan hareket eden Fazlur Rahman'a göre Kur'an, erkeğin kadınlar arasında hem ekonomik ve hem de hissî geçimi sağlamak zorunda olduğunu söylemektedir. Özellikle Kur'an: "Üzerine düşüp uğraşsanız da kadınlar arasında âdil davranmaya güç yetiremezsiniz" (Nisâ: 4/129) buyurmaktadır. Sonuç olarak âyetleri kuşatan çevre şartlarının incelenmesi, Kur'an âyetlerinin, kadınların ekonomik yönden sahipsiz olduğu o zamanın kuşatıcı şartlarıyla yakından irtibatlı olduğunu gösterecektir. Genelde kadınlar, kendilerini koruyamazlardı ve bu yüzden de korunmaya ihtiyaç duyarlardı. Bundan dolayı Fazlur Rahman'a göre sınırlı belirlenmiş çok evliliğe müsaade eden bu âyetler, sıkı bir kural değildi. Âyetler, birtakım şeylerin nasıl olması gerektiğini emretmedi, fakat oldukça basit bir şekilde onların o zamanda nasıl bir durumda olduklarını gösterdi. Bütün insanların eşitliğine (Nisâ:4/40,124; Ahzâb:33/35) dair Kur'an'ın kapsamlı vurgusu ışığı altında bu şartların anlaşılması; dört evliliğe Kur'an'ın müsaade etmesine rağmen Fazlur Rahman'ın, gerçekte monogaminin her açıdan en iyi olduğu sonucunu çıkarmasına neden olmuştur.

Mamâfih sünnî dört mezhebin tamamı da bu prensibi delil yetersizliğinden dolayı kabul etmemiş (veya bu prensibi ön plana almamış) bunun yerine ilgili Kur'an âyetinin harfî tefsirine giderek dört kadınla evlenmeyi kurumsallaştırmışlardır. Bu durum Kur'an'ın: "Erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudurlar..." (Nisâ:4/34) âyetinin yorumuyla benzerlik göstermektedir. Fazlur Rahman'ın iddia ettiğine göre, bu altıncı ve yedinci asırlarda Mekke'de genel olarak takip edilen

²¹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, s. 151.

şeylerin bir tasviridir; fakat takip edilmesi zorunlu olan bir emir değildir. O, bunun tabii üstünlüğün değil de, fonksiyonel üstünlüğün bir tasviri olduğunu söyledi. Peygamberin eşi Hatice'nin başarılı ve itibarlı bir ticaret kadını olduğu gerçeğinden hareketle Fazlur Rahman, kadınların ekonomik bağımsızlığına karşı konulan kanunların tamamen Kur'an prensiplerinin dışında olduğuna inanmaktadır.

Fazlur Rahman, spesifik numunelerden, bu numunelerin dayandığı prensiplere geçen metodolojinin İslâmın aslında mevcut olduğuna inanmaktadır; o, İslâm metodolojisini yaratma sürecinde değildir, fakat onu sarîh hale getirme gayretindedir. İlk adım olarak Fazlur Rahman, bu görevi veya görevleri, "teknik olarak içtihad diye isimlendirilen fikrî içtihad (Allah'ın iradesini gerçekleştirmek için sarfedilen gayret)"²² olarak nitelendirmiştir. İslâm prensiplerini çağdaş uygulama için yorumlamak suretiyle hakiki bir insanlık sistemi olarak İslâmın ihyâsının bütün süreci, Allah yolunda bütün gayretleri ortaya koyma emrini gerçekleştiriyor. Onun iddiasına göre, bu ahlâkî bir içtihadıdır. O, ne Kur'an'a ihtiyacı ortadan kaldırır ve ne de muayyen bir şekilde bu ihtiyacı bütün zamanlar adına ikmal edebilir. Kur'an, devamlı olarak ilhâm kaynağı olmalı; İslâm prensipleriyle ilgili bütün kavramlar, vahiyden çıkarılan ilhâm tazeliği içerisinde periyodik olarak ele alınmalıdır. İlhâm, bütün olarak Kur'andan çıkarılmalı, kesinlikle bir âyetten çıkarılmamalıdır.

Gerçekte Fazlur Rahman, Kur'an'ın kendi misâlinde etkilenmişti. Kur'an'daki İslâm çerçevesinin şumûllü bir kabulü ile beraber Fazlur Rahman, ne birincilerin ne de ikincilerin taşımış oldukları muhteva statüsünü kaybetmeden, bazı âyetlerin diğer bazı âyetleri ilgâ ettiğine (abrogation), yani nesh fikrine bağlı kalmıştır. Kur'an şöyle der: "Biz, bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki, Allah her şeye kâdirdir" (Bakara:2/106). Gerçekten İslâmın cihad kavramı, nesh fikrine bağlı olarak gelişmiştir. Kur'an, "cihad" terimini çok geniş alanlarda kullanmıştır. İlk âyetlerde (kökü cihad olan) "câhede" terimi, hem yeni ihtidâ edenleri İslâmdan uzaklaştırma gayretlerine ve hem de teslimiyetlerinde kesin olarak kalmalarını sağlamak için müslümanların sarfetmiş oldukları gayretlerine işaret etmek için kullanılmıştır: "Biz, insana, ana-babasına iyi davranmasını tavsiye etmişizdir. Eğer onlar, seni, hakkında bilgin olmayan bir şeyi (körü körüne) bana ortak koşman için zorlarlarsa (câhedâke), onlara itaat etme...!" (Ankebût:

29/8). Ve "Cihâd eden (câhede) ancak kendisi için cihad etmiş olur. Şüphesiz Allah, âlemlerden müstağnîdir" (Ankebût:29/6). Bu anlamda cihad, feridin ruhî varlığı ile ilgilidir; yoksa daha sonraki referanslarda olduğu gibi İslâmın bütün yeryüzüne yayılması ile ilgili değildir.

Kur'an'da nesh olduğu şeklindeki görüşe göre, ilk âyetler nâzil olduğu devirdeki özel şartlara mahsustur. İslâm toplumu teşekkül eder etmez, çevre şartları değişmiş ve buna bağlı olarak mesaj da değişmiştir. Bu yüzden Medine'ye hicretten sonra, Mekkelilerin devam eden taarruzlarına karşı müslümanlara savaşma (karşı saldırı) izni verilmiştir. "Kendileriyle savaşılana (mü'minlere) zulme uğramış olmaları sebebiyle (savaş konusunda) izin verildi..." (Hac:22/39) ve "Onlar, başka değil, sırf 'Rabbimiz Allah'tır' dedikleri için haksız yere yurtlarından çıkarılmış kimselerdir..." (Hac:22/40). Buradaki izin, sadece kendini savunma ile ilgili bir savaş iznidir: "Size karşı savaş açanlara, siz de Allah yolunda savaş açın! Sakın aşırı gitmeyin...!" (Bakara:2/190). Galiba teşkilatlı bir güce karşı saldırmak, henüz gelişmekte olan (yeni) bir toplum için çılgınca (kendisini feda edersine) olmuş olacaktır. Fakat müslüman toplumu, hesaplaşabilecek bir güç olduklarında, onlara nihâf emir verildi: "Kendilerine Kitap verilenlerden Allah'a ve âhiret gününe inanmayan, Allah ve Resûlünün haram kıldığını haram saymayan ve Hak dini kendine din edinmeyen kimselerle, küçülerek elleriyle cizye verinceye kadar savaşın!" (Tevbe:9/29).

Bu son emir, Peygamberin misyonunun yeni din bütün dünyaya yayacak bir toplumu teşekkül ettirmek olduğundan dolayı bu konuyla ilgili son söz olacak şekilde düşünülmelidir. Fazlur Rahman'a göre bu süreç, Kur'an'da mevcut olan dinamizmin mükemmel bir örneğidir. Bu anlamda diğer bir terim de, vahyin tedrici olarak gelişi ve bu şekilde tedrici tekâmül doktrini olan 'merhaliyye' dir²³. Ancak Fazlur Rahman'ın, nesh ve merhaliyye fikirleri ile ilgili özel yorumu, bu mesele ile ilgili emirlerin en son versiyonuna (tanımına) müsaade etmedi. O, gerçekte fertlerin devamlı olarak artan yeni hastalıklara karşı tedâvî aramak zorunda oldukları zaman bir doktorun, o fertlere nihâf tedavi vermesinin beklenen bir davranış olduğunu söyledi. Amaç, sihhati göz önünde bulunduruyor ve güzel sihhat prensipleri de

23 Bkz. Rudolph Peters'inin, *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihâd in Modern History* (The Hague: Mouton Publishers, 1979) s.196, numara: 63 adlı eserindeki Seyyid Kutup'un merhaliyye kavramını kullanımı ile ilgili tartışma.

22 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, s. 7.

aynı şeyi söylemesine rağmen ortaya çıkan hastalıklar, bizim nasıl sihhate kavuşacağımız telakkilerine bağlı olarak daima değişebilirdi. Aynı şekilde değişik İslâm prensiplerinin kesin olarak mevcut olduğu cihadla ilgili Kur'an âyetlerindeki numunelerin tetkik edilmesi halinde onların ikmal edilmiş oldukları çevre şartlarının daima değişiklik arzettiği görülecektir. Ancak Kur'an'ın ve nüzûl sebepleri ışığı altında özel konularla ilgili âyetlerin tam bir sistematik araştırması, bütün âyetleri birleştiren prensiplerin ne olduklarını belirlemeye ve böylece beyân (description) ve emir (prescription) arasını ayırt etmeğe imkân sağlayacaktır.

İslâm Metodolojisinin Pratik Örnekleri

Bütün İslâm külliyyatının (İslâmî esasların) bu şekilde sistematik bir araştırmasının yapılması, Fazlur Rahman'ın da inandığı gibi İslâmın geleceği için elzem bir husustur. Ancak o zaman İslâm, anlamlı bir eğitim sisteminin temeli olabilir. Bununla beraber onun da düşündüğü gibi İslâm prensipleri bir topluma zorla kabul ettirilemez. Örneğin o, Ayetullah Hümeyni'nin İslâmî bir irade yaratma fikrine sempati göstermiştir; fakat (daha sonra) onun (Hümeyni'nin) yaklaşımında yanlışlık yaptığını düşündü. İslâm, insanlığa zorla kabul ettirilemezdi. İslâm, toplumun yararına olan ve onunla ferdî saadetin elde edildiği davranış ile böyle olmayan davranış arasında mâkul ahlâkî tercihlerde bulunan insanlar tarafından pratik edilmeye zorundadır. Fazlur Rahman, insanların, İslâm prensipleri ışığında uygun eğitim gördükleri zaman bunun meydana gelebileceğinden emindi. O, çağdaş İslâm dünyasının, İslâm prensipleriyle onların geçmişteki spesifik uygulamaları arasında bocaladığına (şaşırp kaldığına) inanmaktadır. Uygun bir İslâmî eğitimde ilk önce onun prensipleri belirlenmiştir. Bu yüzden insanlar, örneğin Arabistan'ın spesifik örnekleri sağlayamadığı yedinci asırdaki İslâm prensiplerinin uygulanması için çağdaş dünyanın diğer pekçok görüntüleri veya kadınların ekonomik olarak üretici olması veyahut da bankaların ilimli hamlesi ve kontrol edilmiş faizler gibi İslâm dünyasındaki çok yönlü jeopolitik olarak sınırları belirlenmiş devletlerin varlığı hakkında, İslâm dışı hiçbir şeyin olmadığını anlayabileceklerdi.

Örneğin yukarıda da belirtildiği gibi Fazlur Rahman, İslâmın çağdaş dünyada ya kapitalizme veya sosyalizme muhtaç olduğuna

inanmadı. O, İslâmın ekonomik adalette ısrar ettiğini kabul etti, fakat bunun ekonomik eşitlik veya ona yaklaşımın herhangi bir şeyi ifade ettiğini de inkâr etti. Bunun yerine o, İslâmın toplum refahını yükseltme vasıtası olarak kazanç peşinde koşmayı mukaddes addettiğine inanmıştır. O, Kur'an'ın sık sık fakat suçlama olmayan ücretli çalıştırma vb. gibi kapitalist pratiklere referansta bulunduğu işaret etmiş; ihtiyaç olanlara kârdan fazla olan varlıklarını vermesini gerektiren İslâmın temel direklerinden biri olan zekât müessesesinin ilk planda zenginliğin elde edilmesini gerektirdiğini iddia etmiştir. Aynı zamanda o (zekât müessesesi), Kur'an'ın zenginliğin elde edilmesinde hükümetin müdâhale prensibini kabul ettiğini ispat eder. Bu vasıflarıyla zekât hem kapitalizm hem de sosyalizm lehinde kullanılabilirdi. Birini veya diğerini seçme yerine Fazlur Rahman, Kur'an'ın hakkıyla elde edilmiş bir zenginliğe (ulaştırılacak) uygun çevre şartlarına ihtiyaç duyduğu sonucuna varmıştır. O, Kur'an'dan ilk sûreleri tekrarlamaya düşküdü: "Arkadan çekirtmeyi, yüze karşı eğlenmeyi âdet edinen herkesin vay haline! O ki, mal toplamış ve onu sayıp durmuştur. (O), malının kendisini ebedî kılacağını zanneder" (el-Hümeze:104/1-3). "...Onlar kendilerini aklıktan doyuran ve her çeşit korkudan emin kılan şu evin Rabbine kulluk etsinler!" (Kureys:106/3-4). "Yazıklar olsun o namaz kılanlara ki, onlar namazlarını ciddiye almazlar. Onlar gösteriş yapanlardır; hayra da mâni olurlar" (el-Mâûn:107/4-7). O, Allah'ın mâlik (owner) ve lütuf sahibi olduğunu; bizim ise (O'nun mülkünde) tasarruf ediciler olduğumuzu söylemiştir. Kısaca Fazlur Rahman, Kur'an'ın mülkiyette ne üstünlük ve ne de alçaklık bulunduğu; sadece onda - düzenimizi ifade eden şeyler hariç - adaletli bir toplumu sağlamadaki katkısı yönünden üstünlük ve alçaklık olduğu sonucuna varmıştır. İslâmî ekonomik adalet prensiplerinin içerisinde yaşadığı her ekonomik sistem, uygulanmak zorundadır²⁴.

Aynı prensipler, politik sistemlere de uygulanır. Fazlur Rahman, müslümanların artık ekonomik arenadan daha ziyade politik arenadan uzak kalamayacaklarına inandı. Gerçekte o, katolik liberal (liberation) teologları ile tam bir mutabakat içinde idi. Onun anladığı gibi liberal teoloji, Hıristiyan pasifliği (Christian passivity) ne karşı, İslâm

²⁴ Tarihî ve terminolojik gelişme ile ilgili tartışma için bkz. Frank Lentricchia ve Thomas McLaughlin, eds., *Critical Terms for Literary Study* (Chicago ve London: The University of Chicago Press, 1990) özellikle bölüm III ("Edebiyat, Kültür, Politika"), Lee Patterson'un "Literary History" si dahil s. 250-262.

tarafından önerilmiş doğrunun mükemmel bir örneği idi. Liberasyon teolojisi, sadece Hıristiyanların basit bir şekilde Hıristiyanlığın güzel prensiplerini telkin etmekle kalmamalarını; aynı zamanda verilen sosyo-politik şartlar içerisinde onu tatbik etmek için çalışmalarını gerektiğini söyler. Birçok insan, özellikle de şehirlerde yaşayan üçüncü dünya insanları, sadece bu özel çevre şartlarında dünyaya gelmelerinden şikâyetle bulunurlar. Liberal teologlar, bu acıyı hafifletmeye çalışmanın Hıristiyanlığa ait bir sorumluluk olduğuna inanırlar. Ve bu, bu çevre şartlarını kontrol eden sosyo-politik kurumlara ilgilenmeyi gerektirir. Fazlur Rahman, İslâmın bunun daha ötesine gittiğine inanmaktadır. O, sosyal aktivitenin İslâmın temeli olduğunu kabul etti. Ona göre herşeyden önce İslâm ancak durgunluktan, adaletten ve durgun bir toplumdan ıstırap duyan insan yaratıldığı zaman icra edilebilecek sosyal bir vizyondur. Böyle bir sosyal vizyona, ancak politik-ekonomik mekanizma ile ulaşılabilir.

Ancak İslâmî politika düzeninin bu spesifik formu, Fazlur Rahman için diğer bir problemdi. Ona göre İslâm, ekonomik sistemlerde olduğu gibi herhangi bir spesifik politika formu dikte etmez. İslâm sadece zamanın şartlarına en uygun olan her sistemde kabul görmesi zorunlu olan belirli değerler tesis eder. Fazlur Rahman, İslâm devletlerinin demokratik olmaları gerektiğine inanmıştır. İslâm vizyonunun temeli, ilâhî rehberliğin Kur'an tarafından bütün insanlığa sunulmuş olmasıdır. Bu, insan eşitliğinin temelidir. Allah, insanları yarattı ve onları eşit bir şekilde bakıp büyüttü; vahiy, herkesi içine aldığından dolayı herkes eşit olarak ahlâkî kararlar vermeye muktedirdir. Kur'an, açık bir şekilde: "Yahudilerden, Hıristiyanlardan ve sabîllerden Allah'a iman eden... sâlih amel işleyenler için... 'Onlar için herhangi bir korku yoktur. Onlar üzüntü çekmeyeceklerdir' " (Bakara:2/62; Maide: 5/12; el-Beyyine:98/7) buyurmaktadır. Daha da önemlisi Fazlur Rahman'a göre İslâm, kurtuluşun böyle ahlâkî kararlara dayanan aksiyonda yattığını öğretilmiştir. Objektif olarak ister iyi ister kötü olsun zorlama altında icra edilen aksiyonlar, ne kusur ve ne fazilet taşırlar. Mükâfat vaadi ve ceza tehdidi, ancak insanlar iki şey arasında serbest tercihte bulunabildikleri takdirde anlam taşır. O, bu prensibe inandığı için bir diktatörün idaresi altında hizmet vermeyi reddetti. O, askeri bir diktatörlük olduğuna inandığı için en son Generali Ziyâü'l-Hakk olan Pakistan Hükümeti tarafından defalarca tekrarlanan hizmet tekliflerini reddederek hayatının son yirmi yılını Amerika'da hocalık yaparak geçirdi.

Binâenaleyh aynı zamanda Fazlur Rahman, jeopolitik olarak sınırları belirlenmiş devletlerin meşruiyetini kabul etti. Fazlur Rahman, spesifik olarak halifelikle ilgili İbn Teymiyye'nin vardığı sonucu aktarır: "Küresel bir yönetim, müslüman toplumu için zorunlu değildi; zorunlu olan şey, müslüman yöneticiler arasında işbirliği ve kendi meselelerinde birbirlerine güven içerisinde olmalarıdır"²⁵. Her halukârda Fazlur Rahman, oy kullanan halk tarafından ikâme edilen (inhabited), coğrafi bölge ile sınırlanmış hükümetleri meşru kılabileceğinden dolayı demokrasinin mantikî olarak jeopolitik sınırlı devletleri ifade ettiğini kabul eder.

Bu bağlamda Fazlur Rahman, çağdaş İslâmî aktivitelerin erken olarak (premature) politik birlik ve "savunma" (defensive) da ısrarını beyan etmiştir. Onun inancına göre bunun nedeni, müslümanların İslâm prensipleri ile o prensiplerin bazı özel zaman ve yerlerdeki spesifik uygulamalarını birbirinden ayırt etmede başarısız kalmalarıdır. Hükümetin birliği, sosyal refahı sağlıyor; ve kendi içinde bir son değilse, bu durumda o, İslâmî olarak düşünülebilir. Peygamberin zamanında böyleydi. Fakat günümüzde, Fazlur Rahman'ın da inandığı gibi güçlü İslâmî birlik İslâmî sosyal refahın rotası (route) değildir. Gerçekten İran'ın devrim ihracı tehdidi ile müslüman liderler arasına sokulan düşmanlık (hostility) ve istikrarsızlığı (instability) tetkik eden Fazlur Rahman, İslâmî politik birliğin gerçekte islâmî sosyal dayanışma (solidarity)'nın altını kazdığına (undermine) dikkati çekti. Yine İslâmî dayanışma, ancak İslâmî hedefleri serbest bir şekilde müslümanların seçmeleri sayesinde oluşturulabilir - ki bu, bir ümittir - Fazlur Rahman'ın inancına göre bu ümit, ancak müslümanlar, İslâmî dünya görüşü içerisinde

25 Örneğ olarak bkz. Abdullah el-'Arvî, *el-Arab ve'l- Fikr et-Târihi* (Beirut: Dâru'l-Hakika, 1973); ve *The Crisis of the Arab Intellectual: Traditionalism or Historicism* (Berkeley: University of California Press, 1976) , Diarmid Cammell tarafından Fransızca'dan çevrilmiştir: Abdullah Laroui, *La crise des intellectuels arabes: traditonalisme ou historicisme?* (Paris: Librairie Francois Maspero 1974); keza bkz. Muhammed Arkoun, *La Pense'e arabe* (Paris: Presses Universitaires de France, 1979), 'Adil el-'Avvâ tarafından Fransızca'dan çevrilmiştir: Muhammed Arkûn, *el-Fikr el-Arabî* (Beirut: Menşûrât Uveydât, 1983) ve Muhammed Arkoun et-Louis Gardet, *L'Islam: Hier et-demain* (Paris: Editions Buchet/Chastel , 1978) Ali el-Mukallid tarafından Fransızca'dan çevrilmiştir: Muhammed Arkûn va Louis Gardet, *el-İslâm: al-Ams va'l-Ghad* (Beirut: Dâru't-Tenvîr, 1983).

uygun bir eğitim aldıkları zaman mümkün olabilecektir. Bu dünya görüşünün tanımlanması, onun İslâmî metodolojisinin hedefi idi.

Fazlur Rahman'ın İslâm Metodolojisinin Bu Bağlamdaki Yeri

Fazlur Rahman'ın İslâm metodolojisini İslâmî yenilik ile ilgili birçok çağdaş yaklaşımlardan ayırt etmek önemlidir. Onun İslâm metodolojisi, örneğin politik, medenî hukuk, bilimsel veya teknolojik eğitim gibi İslâmın sözde kaldırıldığı bu toplum bölgesine tekrar İslâmı getirme gayretleri olan İslâmî ihyâ (fikirlerinden)'dan farklılık arzeder. Yukarıda da işaret edildiği gibi İslâmî ihyânın bu en son tipi, Fazlur Rahman'ın gayr-i meşru diye nitelendirdiği birkaç faraziyeye dayanmaktadır. İlk olarak bazı insanlar, İslâm toplumunun problemlerinin temel olarak, spesifik olarak dinî diye tanımlanan (şeyler)'lar hariç, toplumun bütün yönlerinden dinî değerlerin kaldırılması şeklinde yanlış olarak anlaşılan "secularization" (laikleştirme)'dan doğmuş olduğuna inanırlar. Fazlur Rahman tarafından reddedilen ikinci tip nazariye, İslâmî toplumun yetkisini yeniden, İslâmın özellikle eğitim, hukuk ve politika gibi hayatın bütün yönlerine sokulmasıyla başarılı olacağıdır. Son olarak İslâmî ihyânın bu tipi ile alakalı baskın söz; tekrar yürürlüğe konduğunda İslâm toplumunu harekete geçirecek olan İslâmın, selef dönemindeki İslâm toplumuna harikulâde olarak yetki veren İslâm ile aynı veya fiilen aynı olduğudur. O zamandaki İslâmî kurum ve kanûnî kodlar, yeterlidir ve küçük değişikliklerle günümüz için de yeterli olacaktır.

Bundan farklı olarak Fazlur Rahman'ın İslâmî reforma yaklaşımı, aşağıdaki görüşlerle birlikte İslâmın fikrî mirasının tenkitçi değerini çağırır:

1) Miras aldığımız formu düşünmek için onun nasıl meydana geldiğini anlamak;

2) Temel İslâmî prensipler ile onların spesifik sosyo-ekonomik ve politik bağlamlarından doğan spesifik ihtiyaçlarının spesifik bir sonucu olarak - muhtemelen şimdi demode olmuştur - meydana gelmiş özel formülasyonu arasını bir süreç içerisinde ayırt etmek;

3) Çağdaş bağlam içinde temel İslâm prensiplerinin en iyi şekilde nasıl

uygulanacağını belirlemek (ki bu çağdaş bağlamın bizzat kendisinin kritik olarak kıymeti belirlenmelidir).

Bu şekilde Fazlur Rahman'ın İslâm metodolojisi, Batı'da "historicism" diye adlandırılan modern düşüncenin bir kategorisi içerisinde uygunluk arzeder. "Historicism", İslâm dünyasında olduğu kadar Avrupa ve Amerika'da da taraftarları olan entellektüel bir harekettir. Klasik standartları yeniden uygula-mak suretiyle İslâm dünyasında, İslâm toplumunu ihyâya çalışan bazı insanlar olduğu gibi, Ruro-Amerikan dünyasında bu tip pek çok insan vardır. İster "formalists" (biçimciler), ister "structuralists" (yapısalcılar), ister "integrists" (tamamlayıcılar) ve ister "traditionalists" (geleneççiler) diye isimlendirilsinler, onlar hakkındaki genel kanı, "bizim toplumumuzun klasiklerinin", temel gerçekleri - en üstün tuttuğumuz değer ve faziletleri - kuşattıkları veya ifade ettiklerinden dolayı klasik olmalarıdır. Atalarımızdan miras kalan büyük standartları isteyen herkes, bu değerleri ve faziletleri gaye edinmeli; ve gerçekte, onları fiili olarak buldukları aynı sitil, aynı form ve aynı kanunlar içerisinde, ve de aynı veya fiilî olarak aynı büyüklükte ifade etmelidirler. Standartlar, sorgulanmaz şeylerdir; onların yeniden ihyâ edilmeleri zorunludur. Tarihîlik (historicism), Batı'da on dokuzuncu asrın sonlarına doğru benzer bir hareketler setine reaksiyon olarak başladı ve günümüzde "post-structuralism", "post-modernism" ve "neo-historicism" gibi çeşitli isimlerle anılan hareketlere dönüştü²⁶. Bu yaklaşımı savunanlar, formalizmin temel faraziye (hareketler) lerinin bir sahasını sorgularlar. Fakat genelde "historicism" terimi, dinî mirası kapsayan formülasyonları ihtiva eden verilen her hangi bir kültürel formülasyon üzerinde sosyo-ekonomik ve politik şartların spesifik etkisinin tanımlanmasına işaret etmek için kullanılır.

İslâm dünyasında tarihîliği temsil eden birkaç yazar vardır. Bu mümtaz şahsiyetlere örnek Cezayirli bilim adamı Muhammed Arkûn ve Faslı bilim adamı Abdullah el-'Arvî 'dir. Her iki bilim adamı da, müslümanların öncekileri taklit etmenin ötesine ulaşmak maksadıyla hem Arap-İslâm entellektüel mirası ve hem de çağdaş toplum üzerinde spesifik sosyo-ekonomik ve politik ihtiyaçların

26 Tarihî ve terminolojik gelişme ile ilgili tartışma için bkz. Frank Lentricchia ve Thomas McLaughlin, eds., *Critical Terms for Literary Study* (Chicago ve London: The University of Chicago Press, 1990) özellikle bölüm III ("Edebiyat, Kültür, Politika"), Lee Patterson'un "Literary History" si dahil s. 250-262.

etkisinin kritik analiziyle meşgul olmaları gerektiği fikrini popularize etmişlerdir²⁷. Her ikisi de, Batı'ya ait tarihîlik terminolojisini kullanmışlardır: Muhammed Arkûn, "et-târihiyye" terimini kullanırken; el-Arvî ise, "et-Târîhâniyye"yi kullanmıştır. Bu vokabulariyi kullanmalarının nedeni, kendi metodolojilerini Batı'ya ait olarak görme temayülleridir. Fakat Fazlur Rahman'ın İslâm metodolojisi, bütün olarak İslâmî ifade (idiom) içerisinde tarihselcidir.

Fazlur Rahman'ın tarihselci metodunun, Batı tarihîliğinden çok daha önce gelen İslâmî gelenek içerisinde derin temelleri vardır. Yukarıda da işaret edildiği gibi Fazlur Rahman'ın yaklaşımının merkezi, İslâmın mükemmel olarak duyurulan emirleri sırf savunmadan ziyade onları uygulamadaki ısrarlı tutumu sayesinde kendi kendisini daha önceki monoteist seleflerinden ayırmış olduğu inancıdır. Fazlur Rahman için bu (kavram), İslâmî vahyin temel esasının çevre şartları göz önünde bulundurularak tatbik edilir sözüyle aynı anlamdadır; ki bu vahiy, sadece prensiplerin bizzat kendilerinin entellektüel formulasyon-larını değil, ilâhî prensiplerin ilk uygulama örneklerini de ihtiva eder. Fazlur Rahman, İslâmî prensiplerin, bu çevre şartlarına uyum sağlamasının İslâm hukukunun iki temel kaynağı ve dindarlığın ilk aksiyon örnekleri olan Kur'an ve sünnette gösterilmiş olduğuna inanır.

Buna ilaveten bu aşırı çevre şartlarına uyum sağlama (contextualization), gelecekteki bütün müslüman nesilleri için bir sorunu beraberinde getirdi. Bu sorun, Peygamberin ölümünden hemen sonra açık bir şekilde ortaya çıktı; zira Peygamber, ölümünden sonra toplumun nasıl organize edileceğine dair ne bir formül, ne spesifik politik formlar, ne spesifik ekonomik formlar ve ne de spesifik legal

formlar geriye bırakmıştır. O, geriye insanlığın eşit olduğuna dair temel prensipler ve Allah'ın, insanlardan âdil toplum yaratmakla eşitliği sağlamalarını istediği vahiy bırakmıştır. Fakat o, esas itibarıyla geriye Allah'ın arzusunun o günkü şartlar içerisinde tatbikini gösteren örnekler bırakmıştır. Bu nedenle İslâm hukukunun üçüncü unsuru olan içtihad, derhal geliştirilmiştir. Fazlur Rahman'ın gösterdiği gibi içtihad, İslâm toplumu güzel ve övülmeye değer davranış örneklerini biraraya getirdiğinde -ki bu davranış örneklerinin bizzat kendileri yeni şartlar içerisinde daha eskisini uygulamak maksadıyla Peygambere ait evrensel uygulanabilir unsurları tesâdüfî olanlardan ayırt edilmeye ihtiyaç duymuşlardır -ilk olarak tatbik edildi. Fakat o, orada kalamazdı. Bu örneklerin özü bulunup çıkarılmalı ve değişik şartlar altında uygulanabilir olanlar tesbit edilmelidir. Fazlur Rahman'ın da tanımladığı gibi içtihad: "Bir kuralı, genişletmek veya sınırlamakla o kuralı değiştirmeyi diğer bir ifadeyle yeni bir çözümle onun altında yeni bir şartın bulundurulabileceği böyle bir usul içerisinde onu modife etmeyi ihtiva eden ilgili metnin veyahut ilk metnin manasının anlaşılma gayretidir"²⁸.

Fazlur Rahman, "anlama gayretini" (effort to understand), geçmişteki tarihsel çevre şartlarının o numunenin çevreye uyum sağlamadaki etkisinin tanımlanması olarak tasvir etmeye devam eder. O, şöyle der: "Elbet-teki hicrî yedinci asrın hemen hemen ilk başlangıcında içtihad alanı, hanedan halifeleri tarafından sürekli bir şekilde daraltılmıştır, ki İbn Teymiyye, İslâm toplumunun Peygamberî modelin dışına çıktığından şikâyet etti". Gerçekte birçok İslâm modernistleri İslâmın sınırlamaya bağlı olarak durgunluğunu ve içtihadın bastırılmasını izlediler. Ancak Fazlur Rahman, içtihadın İslâm metodolojisinde temel bir unsur olduğuna ve onun açık bir şekilde tanımlanmasının da, İslâmî tarihselliğin, Batı'nın metodolojiyi geliştirmesinden çok daha önce meydana geldiğini gösterdiğine inanmıştır.

Gerçekte son kitabı olan "Islam and Modernity" (1982) de Fazlur Rahman, Batı'nın şimdi tarihsellik diye isimlendirdiği, kendine ait İslâm metodolojisi eğilimiyle ilgilenmiştir. Ancak o, dikkatli bir şekilde İslâmî yaklaşım ile bazı Batılı düşünürler arasındaki önemli bir farka işaret etmeliydi. İslâmî tarihsel çevre şartları, vahiy ve entellektüel mirasın herhangi bir parçasının yapısal bir kısmı olarak kabul edilmiştir. İnananların sorunu, çağdaş uygulama için herhangi güvenilir bir metinde gömülü olarak

²⁷ Örnek olarak bkz. Abdullah el-'Arvî, *el-Arab ve'l- Fikr et-Târihî* (Beirut: Dâru'l-Hakîka, 1973); ve *The Crisis of the Arab Intellectual: Traditionalism or Historicism* (Berkeley: University of California Press, 1976) , Diarmid Cammell tarafından Fransızca'dan çevrilmiştir: Abdullah Laroui, *La crise des intellectuels arabes: traditonalisme ou historicisme?* (Paris: Librairie Francois Maspero 1974); keza bkz. Muhammed Arkoun, *La Pense'e arabe* (Paris: Presses Universitaires de France, 1979), 'Adil el-'Avvâ tarafından Fransızca'dan çevrilmiştir: Muhammed Arkûn, *el-Fikr el-Arabî* (Beirut: Menşûrât Uveydât, 1983) ve Muhammed Arkoun et-Louis Gardet, *L'Islam: Hier et-demain* (Paris: Editions Buchet/Chastel , 1978) Ali el-Mukallid tarafından Fransızca'dan çevrilmiştir: Muhammed Arkûn va Louis Gardet, *el-İslâm: al-Ams va'l-Ghad* (Beirut: Dâru't-Tenvîr, 1983).

²⁸ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, s. 8.

bulunan evrensel hakikatlardan tesâdüfî tarihi şartları ayırmaktır. Fakat böyle şeylerin evrensel bir hakikat olarak kabul edilemeyeceğine dair çağdaş Avrupa'da güçlü bir akım vardır - yani herşey spesifik sosyo-ekonomik ve politik şartlara sadece bir tepkidir ve bu şartların ötesinde bu şekilde "hakikat" çıkarmaya imkân yoktur-. Fazlur Rahman, mukaddes kitabın Allah tarafından vahyedilen nihâf bir gerçek olduğuna inandığı için tabiatıyla bu görüşü "ümitsiz subjektiflik" (hopelessly subjective) diye isimlendirmiştir²⁹. Onun söylediği bu şeyi kabul etmeye muktedir olmadığımız takdirde ilk yerdeki tarihselci analizin bir anlamı kalmaz. Fakat aynı zamanda o, metinleri doğru anlamının, hem metinlerin formulasyonunda ve hem de okuyucunun zihni üzerindeki tarihi çevre şartlarının önemini anlaşılmasına bağlı olduğunu sonunda farketmiş olan Batılı düşünürler ile tam bir mutabakat içinde olduğunu ifade eder:

"Bu, elbette çeşitli derecelere imkân verir. Ancak muayyen olarak Kur'an'daki objektif durum, müslümanların özellikle onun mükemmel normatifliği karşısında buldukları için anlaşılması mutlaka aranan bir husus (sine qua non) tur. O, harfî harfine Muhammed'in zihni vasıtasıyla Allah'ın verdiği bir cevaptır... bir tarihi duruma"³⁰.

Fazlur Rahman'ın çalışmasının önemi, onun bazı tarihi bağlamda mevcut olduğu şekliyle İslâmı yeniden tesis yoluna gitmeyerek herhangi bir toplumu İslâmî olarak gösteren bu prensipleri tanımlamak için bir yöntem tasarlama gayretinde olmasıdır. Onun iddia ettiği gibi, "bütün teolojik formulasyonlar, zorunlu olarak zamanının tabii çehrelerini devam ettirirler"³¹. İslâmî vahiy kritik edilmeli ve tarihî olarak incelenmelidir; bütünüyle Kur'an, sadece onun parçaları ve bölümleri değil, İslâmî reformun ilhâm kaynağı olmalıdır. Daha sonra, miras alınan İslâmî gelenek ve kurumlar, bu ilhâmın ışığı altında tekrar incelenmelidir. Sadece bu yolla çağdaş İslâm toplumu, kendisini "binlerce yıllık eski mukaddes ahmaklıklardan" (thousand year-old sacred folly) kurtarabilir ve rivâyetin "boğucu hapisanesi" (choking

prison)'ni yıkabilir, böylece yeniden gerçek bir İslâm toplumunu oluşturabilir³².

Fazlur Rahman, yeni dirilişçilik (neorevivalism) olarak geleneksel İslâmî kurumların yeniden tesis edilmesinin zorluğuna işaret etmiştir. Onun iddia ettiği gibi yeni dirilişçiler, iyi bir şekilde motive edilmişlerdir ve onlara güven (to their credit), İslâmî şuurun uyanmasında başarılı olmuştur. Fakat onun iddia ettiği gibi bu harekette, şiddetli zayıflıklar vardı. "Yeni dirilişçiliğin en büyük zayıflığı ve İslâma yaptığı en büyük zararı, kendi derecelerinde kendi entellektüel iflasında ve kendisinin ciddî entellektüel emek için basmakalıp tacirliğin yerini almasında, onun pozitif tesirli İslâmî düşünceden ve ilim adamından hemen hemen yoksun olmasıdır"³³. İşte bu, Fazlur Rahman'ın çaresini araştırdığı zayıflıktır.

"Bir geleneği sorgulama ve değiştirme süreci - kendine ait normatif unsurları içerisinde, onun normatif niteliğini korumak veya restore etmek için - belirsiz bir şekilde devam edebilir;... Hiçbir sabit ve imtiyazlı bir hedef yoktur; ki onda fiilî tarihi önceden belirleme hususu böyle sorgudan veya daha sonra bilinçli bir şekilde kuvvetlenmiş veya bilinçli bir şekilde değiştirilmiş olmaktan uzak kalmış olsun! Bu, (Islam and Modernity)'de belirttiğimiz gibi, Kur'an'ın doğru tefsîrî metodu için ihtiyaç duyulan bir şeydir"³⁴.

St. John Fisher College
Rochester, New York

Tamara Sonn

²⁹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, s. 8-9. Burada Fazlur Rahman, kendi İslâm metodolojisi ile Batı tarihselciliği, özellikle de "Truth and Method" (New York: Seabury Press, 1975)'da ifade edilen Hans Georg Gadamer'in görüşleri arasındaki farkı tartışıyor.

³⁰ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, s. 8.

³¹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, s. 152..

³² Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, s. 152.

³³ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, s. 137.

³⁴ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, s. 11.