

Kirek  
Eks

# İSLAM VE MODERNİZM

FAZLUR RAHMAN TECRÜBESİ

22-23 Şubat '97, İstanbul



# FAZLUR RAHMAN'IN İSLAM FELSEFESİ İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

**Mehmet S. Aydın\***

## **Giriş**

Fazlur Rahman genelde felsefeyle, özelde de İslam felsefesiyle hem bir akademisyen, hem de bir mü'min mütefekkir olarak çok yakından ilgilenmiştir. Ona göre felsefe, insan hayatı için devamlılık arzeden fikri bir ihtiyaç olup insana, her şeyden önce tahlilci ve tenkitçi bir ruh aşılır. O, sadece din ve ilahiyat için değil, öteki ilmî disiplinler için de pek çok imkan ve vasıtalar hazırlar. Dolayısıyla felsefe, Fazlur Rahman'a göre, hem kendi başına, hem de başka alanlar için değerli olan bir faaliyet sahası durumundadır. Felsefeden kendisini mahrum eden bir toplum veya kültür, fikri açlığa mahkum olur; hatta bir intiharla karşı karşıya gelebilir. (Rahman, 1982, 157-8)

Nitekim İslâm dünyasında benzer bir durum ortaya çıktı. Sünnilik, muayyen bir felsefe modeli olan "İslam Felsefesini" istenmeyen alan" ilan etti ve böylece hem kendisi, hem de felsefe için hiç de yararlı olmayan bir vasıtanın doğmasına sebep oldu. (Rahman, 1982, 290) Sonunda felsefe ile hâkim kelam anlayışı rakip hale geldiler. Oysa, diyor Fazlur Rahman, bu sonuç kaçınılmaz değildi. Kelâmın nihai gayesi, Kur'an'a dayalı bir dünya görüşü tesis etmek olduğuna göre, bunu felsefî düşüncenin yardımıyla daha kolay yapabildi. Böyle bir ilişki, bir takım gerilimler ortaya çıkarabilirdi. Bundan da korkmamak gerekirdi. Aşırı boyutlara varmadığı sürece fikri farklılıklar, bir toplumun ve kültürünün manevi sağlığı ve doğrunun ortaya çıkması için önemlidir. (aynı yer)

Tahlil ve eleştiriye dayanan düşünce, sadece açık-seçiklik kazandırmak için değil, fikir üretmek için de gereklidir. Fazlur Rahman, burada çağdaş

(\*) *Türkiye, Prog. Dr.*, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı.

İngiliz felsefesinde hakim olan bir anlayışa yaklaşıyor. Mesela, onun şu fikri bu yakınlığı gayet açık olarak dile getirmektedir.: “Bizatihi felsefe, büyük bir ihtimalle, hakikat ve onun mahiyeti hakkında bir inanç vücuda getirmez” Gerçi Fazlur Rahman, yaygın klasik felsefi anlayıştan da kopmuyor. Felsefe, ona göre, ilmi, ahlâki ve dini hayatımızın verilerini tahlil ederek (aynı eser, 290) bütünlük arzeden bir fikre ulaştırır. ‘Molla Sadra’nın Felsefesi’ adlı eserinde ise bu ünlü filozofu, tahlil, tenkid ve terkipte gösterdiği başarıdan dolayı takdir eder. (Rahman, 1975, 16) Felsefeye yüklenen bu fonksiyon, aynı zamanda İkbâl’in de savunduğu bir görüştür. (İkbâl, 1984, 2-3)

Felsefenin belirtilen bu görevi yerine getirebilmesi için hür olması şarttır. Hürriyeti kısıtlayıp da fikir ve bilgi üretimi ummak beyhudedir. Şimdi, hür fikir, biraz da tabiatı gereği, bazı noktalarda, konulmuş sınırları geçip aşırılığa gidebilir. Bu, fikrin hayatının bir neticesidir. Onu gidermenin yolu, diyor Fazlur Rahman, fikri boğmak değil, onu sürekli olarak eleştiriye tabi tutmaktır. “Hür fikir ve ‘fikir’ eşanlamlıdır; hürriyeti ortadan kaldırıp fikri yavaşlatmayı umamazsınız.” (Rahman, 1981, 308)

Burada “aynı görevi kelami düşünce de yapabilir” diye bir hüküm akla gelebilir. Fazlur Rahman haklı olarak “Kelamın aklı” ile “felsefenin aklı”nın birbirine karıştırılmamasını ister. Kelamın aklı, sınırlıdır ve din-felsefe ilişkisi alanında destek hizmeti görür. (Rahman, 1979, 92)

Fazlur Rahman, kısaca anlatmaya çalıştığım bu felsefi ve fikri anlayışa sahip olduğu için ne sadece kelamı yeterli görür, ne de tahlil ve tenkidi merkeze almayan bir “felsefe” anlayışını. Belki de bundan dolayıdır ki, söz gelimi, Seyyid Hüseyin Nasr’ın da içinde bulunduğu “spiritualist gelenekçi” akıma pek sempati ile bakılmaz. Ona göre, ruhaniyete gönül verenler-Gelenekçilik’in verdiği anlamda “inanç adamları”, bizi kendi konularını anlamaya çağırırlarken objektif değerlendirmeyi ve eleştiriye bir tarafa bırakıp gitmemizi isterler; çünkü bunlar, iddiaya göre, konuyu tahrif eder ve anlamayı zorlaştırırlar. Ben böylece bir hermönetik yaklaşımı benimsemediğim için, ekliyor Fazlur Rahman, Nasr ve onun gibi düşünenler beni “akılcı” (rasyonalistik) olarak nitelendirmeyi tercih ediyorlar. (Rahman, 1966, 67)

## **İslam Felsefesi**

Bu genel fikri atıflardan sonra şimdi sözü İslam felsefesine getirmek istiyorum. Fazlur Rahman, bir akademisyen olarak bu felsefenin, alan olarak, tam içinden gelen bir ilim adamıdır. İslam felsefesi ile ilgili çalışmaları, özellikle İbn Sina ve Molla Sadra ile ilgili olanları, büyük bir önemi haizdir.

Onun bu felsefe ile ilişkisi, hem sevgi ve takdir hem de yerden yere vurma arasında gidip gelmektedir. Ona göre, İslam felsefesi sadece İslam fikir tarihinin değil, insanlık tarihinin iftihar edeceği bir bölümüdür. İslam medeniyetinin bu muhteşem başarısı, gerek temsil ettiği dünya görüşü, gerek gayeleri bakımından ortaçağ ile modern çağ arasındaki eşik üzerinde duran insan düşüncesi için bir dönüm noktası sayılmaktadır.

Ortaçağ İslam dünyasında yetişen parlak müslüman metafizikçiler, Grek düşüncesinden aldıkları fikirler üzerine oldukça tutarlı, sistemli ve şümillü bir alem ve insan görüşü kurdular. Bu yolla bazı mühim İslami mefhum ve inanışlar ile Yunan felsefesi arasında bir senteze giderek hem kendi düşünce meraklarını, hem de pek çok kültürlü müslümanı tatmin etmeyi başardılar. (Rahman, 1982, 157; Krş. Rahman, 1975, 10)

Ne var ki madalyonun bir de öteki yanı vardır: İslam filozoflarının dini metafiziklerinde dahi kadim Yunan felsefesine bağımlılıkları. Şimdi bu konuya bariz daha yakından bakmaya çalışalım.

**a) Felsefe-Din İlişkisi:** İslam felsefesine eleştirel gözle bakanlar için en önemli mesele, din-felsefe ilişkisidir. Fazlur Rahman'ın haklı olarak işaret ettiği gibi, bu felsefenin başarısı da, acıklı sonu da bu ilişkide yatmaktadır. Bu meselenin de arkasında, şüphe yok ki; felsefenin ve dinin mahiyetlerine ilişkin görüşler yer almaktadır.

İslam filozofları arasındaki hakim görüşe göre, felsefe "taakkul", din ise, esas itibarıyla "tahayyül" gücünün bir başarısıydı. Birincinin dili daha ziyade teorik, ikincinin dili ise önemli ölçüde semboliktir. Bundan dolayıdır ki, ikinci söylemin beşeri kaynağı konumunda olan peygamber, kişilere ulaşabilmekte, onları ikna ederek siteler kurabilmekte ve insanlığa kurtuluş yolu göstermektedir.

Acaba ilk kez Farabi tarafından gayet sistemli bir şekilde ifadeye kavuşturulan bu görüş dine ikinci derecede önemli bir mevki mi tanımaktadır? Acaba din, başka bir deyişle, "kitlelerin metafiziği" mi olmaktadır?

Hemen belirtilmelidir ki Farabi-İbn Sina geleneği, Fazlur Rahman'ın da dediği gibi, "çifte hakikat" görüşünü savunmamaktadır. Hakikat birdir ve bu hakikat, yukarıda işaret edildiği gibi, iki ayrı dilde ifadesini bulmaktadır. Felsefenin dili daha evrensel, dinin dili ise daha kültürelidir. Ama bu, dinin insan hayatında daha az önemli olduğu anlamına gelmez. Peygamberlerde -mesela Hz. Muhammed'de- hem taakkul hem de tahayyül gücü en yüksek derecededir. Bu açıdan bakıldığında Peygamber, filozoftan üstündür.

O halde problem nedir? Genel sünni anlayışa göre, filozofların, tabir caizse, sadece peygamberi "kurtarması" yetmiyordu. Dinin sembolik bir mahiyet arzemesi bir yana, onun felsefeye eşit görülmesi dahi kabulü mümkün olmayan bir sonuç ortaya çıkarıyordu. Fazlur Rahman'a göre, sünnilik genelde şöyle düşünüyordu: Eğer filozofların dine ve şeriata tanıdıkları mevki, dinin adeta maskaralık düzeyine inmesi düşünülüyorsa, reddolunmak zorundaydı. (Rahman, 1966, s. 168)

Aslında İslam filozofları, mütefekkirler ve samimi mü'minler olarak üzerinde durulan bu konuda bir sıkıntıya sebebiyet vermemek için ellerinden geleni yaptılar. Bunun yeterli olmamasının sebebi, onların dayanmak zorunda oldukları malzemenin durumu, felsefelerinin istikameti ve kullandıkları dildi. Fazlur Rahman şöyle yazıyor: İslam filozoflarınca kurulan sistemin ana malzemesi, "ya Yunan kaynaklı fikirler, ya da bunlardan çıkarılmış görüşlerden oluşuyordu". "Bu bakımdan, o (sistem) malzeme veya muhteva itibariyle baştan sona Helenistik bir karakter arz etmektedir." (Rahman, 1966, 117)

Ne var ki, Fazlur Rahman hemen sonra şunu da ilave etmektedir: "Sistemin bizatihi kendisi ise İslami bir damga taşımaktadır" (aynı yer) Bunun nasıl mümkün olduğu ise şöyle dile getirilmektedir: "Bu felsefi sistem bütün mezafizik sınırları boyunca İslamın dini metafiziğinden kendisine tekabül eden hususları dikkate alır ve gayet şuurlu olarak onunla bir dizi temas noktaları da belirlemeyi amaç edinir." (Rahman, 1966, 177)

Bütün bu çabalara rağmen, felsefe yine de İslam düşünce ortamında kendisi için güvenli bir yer bulmakta güçlük çeker. Acaba niçin? Bu soruya tatmin edici bir cevap bulabilmek için filozofların din ile felsefeyi uzlaştırmaya çalıştıkları ilahiyat alanındaki -ki kıyamet de zaten burada kopuyor- bir kaç probleme Fazlur Rahman'ın gözüyle bakmaya çalışalım.

Fazlur Rahman; felsefeyi eleştirirken din-felsefe ilişkisinin yanibaşında üç noktaya ağırlık vermektedir. Bunlardan ikisi Gazali'nin *Tehâfut*'l-felâsife'sinde üçüncüsü ise İkbâl'in yazılarında öne sürülen eleştirilerdi. Şimdi kısaca bu konulara temas etmek istiyorum.

**b) Allah-âlem ilişkisi:** Hatırlanacağı gibi, Gazali *Tehâfut*'ün "Üçüncü Mes'ele"sinde filozofların Tanrısının alemleri hür iradesiyle yaratan bir Tanrı olmadığını, bu Tanrının olsa olsa mecazi anlamda "Yaratıcı" (Sâni) olduğunu söylüyordu. Fazlur Rahman'ın eleştirisi de bu çizgiyi takip etmektedir. Tıpkı Muhammed İkbâl gibi, o da *felâsife*'nin anlayışını dinamik bir ilahiyat için yeterli görmemektedir. Onlar, diyor Fazlur Rahman, dinin mahiye-

tine ilişkin tariflerinde, uluhiyet anlayışını da Yunan felsefesinin hareket noktalarından yola çıkarak ifadeye kavuşturmayı denediler. “Onların tanrısı saf bir ilke olarak kaldı. Hem gücü, hem de rahmeti eksik olan saf entellektüel bir inşa.” (Rahman, 1985, 155; ve Rahman, 1996, 118)

Öyle görünüyor ki Fazlur Rahman’a göre bu Tanrı, Kur’an’ın deyimiyle “her an ayrı bir işde olan” (Kur’an, 55/29) “fa”âlun limâ yurid” olarak vasıflandırılan (Kur’an 85/16) da anlatılan Allah’tan ziyade, Aristoteles’in Yeni -Eflatuncu renge bürünmüş “ilk maharrik”i idi. Alem de her an yaratılan bir “olayların toplamı” olmaktan ziyade ezelden tesbit ve tayin edilmiş blok yapı idi.

Fazlur Rahman, M. İkbâl gibi (İqbâl, 1984, 50-1) böyle bir uluhiyet anlayışını da, alem anlayışını da Kur’an’ın espirisi ile bağdaştıramaz, çünkü onlara göre, Kur’anî espiri bu yönüyle “klasik karşıtı” (anti-klasik) bir anlayış sergiler. (A.c. 4-5)

**c) İnsan:** Fazlur Rahman’ın da içinde bulunduğu yenilikçi İslam düşüncesi, teorik olarak, dinamik uluhiyet, alem ve insan anlayışına dayanır. Ve bu düşünce akımı klasik İslam felsefesinin bu üç konudaki tutumunu şiddetle eleştirir. Fazlur Rahman şöyle diyor: Filozofların hayat karşısındaki bütünüyle entellektüalist-mistik tutumlarında insanın nihai amacı, hakikatin müşahedesi idi. Filozofların realitesi, değişmeyen ezeli hakikat konumundaydı. İbn Teymiye’nin ve genel İslami modernizmin etkisiyle de konuşan Fazlur Rahman’a göre, bu bütünüyle ele alındığında, Kur’an’ın insanı değildi. Sünnilik faaliyetçi bir nabza sahipti. Onun da savunduğu Nihai Hakikat bir bakıma değişmezdir ve ezelidir. Fakat o, ahlaki eylemde gerçeklik kazanan ahlâki hakikatı merkezde tutmaktır. Başka bir deyişle, Sünnilik sadece “var olan” bir hakikat kavramını değil, “buyuran” bir ilkeyi esas alır. Felsefe bu konuya yeterli hassasiyeti göstermediği için onun mevcut yapısı içinde şeriatın statüsü tehlikeli bir konuma girmektedir. (Rahman, 1979, 110)

Yine, Filozofların insanı dualist bir yapıda karşımıza çıkmaktadır. Oysa Kur’an’ın insanı, çıplak gözle bakıldığında, bedeni ve ruhuyla -böyle bir ayırımın geçici olarak caiz olduğunu düşünelim- bir bütündür. Bu yüzdendir ki, genel kelâmî akım, bu bütünlüğü ölüm sonrasına bile taşımak istemekte, bu yüzden de felsefenin sırf ruhani uhreviyetine şiddetli karşı çıkmaktadır. Bu konuya biraz sonra tekrar döneceğim. Şimdi insan konusunun bir devamı niteliğinde olan ahlak konusu hakkında birkaç şey söylemek istiyorum.

Hemen ifade edelim ki, modern İslam dünyasında ahlak meselesi, öteki pek çok konuya nazaran daha bir öncelik taşımaktadır. Bu, sadece akademik ilgi değil, ondan da öte varoluşsal bir ilgidir.

Filozofların bu konuda işledikleri en büyük hatalardan biri, belki de birincisi, Yunan felsefesinin uluhiyet telakkisinin etkisi altında kalarak Allah'ı "buyuran ahlâki varlık" olarak düşünmekten önce, onun alemi açıklayan bir ilke olarak tasavvur edilmesidir. (Rahman, 1981, 301)

Filozoflara göre, diyor Fazlur Rahman, "bir ahlâk ilkesi, kognitif yönden, tıpkı bir matematiksel önerme gibidir. Halbuki, kognitif bir özelliğe sahip olmasına rağmen, dini-ahlaki tecrübe, öteki beşeri tecrübe şekillerinden köklü bir tarzda farklılık arzeder. Ahlaki fail açısından bakıldığında, bu tecrübeye otorite, anlam ve mübrem ihtiyaç vardır; oysa sıradan idaklerimiz bize sadece bilgi verirler... Farabi ve İbn Sina, yüksek dini-ahlaki idraklerle öteki idraklar arasında bir ayırım gözetmeyerek dini ve ahlaki hakikati entellektüel veya tabii kavramlarımız içinde eritmeye çalıştılar." (aynı yer). İşte filozofların ahlaka şaşılacak derecede az ilgi göstermelerinin, hele onların içtimai ahlak alanında başarılı olamayışlarının sebebi bu olsa gerektir. Batılı bazı ilim adamlarına göre, bunun bir diğer sebebi de filozofların şeriat karşısında, hatta ona rakip gibi düşünebilen, bir "yapınız-yapmayınız" sistemi" ortaya çıkarmaktan çekinmiş olmalarıdır. Başka bir deyişle, onların böyle bir konumdaymış gibi görünmek istememelerindendir. Bu görüşte bir doğruluk payı olabilir, diyor Fazlur Rahman ve hemen şunu da eklemeyi ihmal etmiyor: Belki filozoflar metafizik yüksekliğin cazibesine o ölçüde kapıldılar ki, ayakları yerde olan bir alana, yani ahlâka inmekte zorluk çektiler. Halbuki eğer onlar asıl şeriatin öngördüklerini felsefi düşüncenin konusu edinebilselerdi, daha farklı bir felsefe ile ortaya çıkar, sünnilik kaşısındaki tutumlarında daha cömert olur; böylece hem kendilerine, hem de sünnilige büyük iyilik etmiş olurlardı. Neticede ne hür düşünce büyük bir darbe yemiş, ne de sünnilik kendisini fikri açlığa mahkum etmiş olurdu. (A.c., 302-3)

Kanaatimce, İslam modernizminin faaliyetçi, cemaatçi ve cemiyetçi programına gönülden bağlı olan ve bu programı yazılarında ileri noktalara taşıyan Fazlur Rahman, Felâsife'den, kendisinin veya, sözgelimi, İkbâl'in, yahut Mehmet Akif'in Kur'an "okuma"sına benzer bir okuma beklemektedir. Böyle bir bekleyişte haklı olup olmadığına biraz sonra temas edeceğim.

**d) Uhrevi hayat:** Farabi-İbn Sina geleneğinin sünnilikle çatıştığı üçüncü alan ise, Gazalî'nin Tehafür'ünün "Yirminci Mes'ele"sinde ele aldığı "cesedlerin haşrı" konusudur. Fazlur Rahman, çeşitli yazılarında filozofların bu konudaki görüşlerine temas etmektedir. İslam filozofları, insanı esas itibariyle ruhani nitelikte gördükleri için ahiretteki saadeti de ruhani mahiyette görmekteydiler. Mesela, İbn Sina, insan ile ilgili son tahlilde bedene yer olma-

dığını söylüyor, fakat bu arada şeriatin söylediklerini de tasdik ederiz di-yordu. (İbn Sina, 1973, 10-11)

Bunun anlamı şuydu: Eğer insan anlayışını felsefi bir tahlile tabi tutacak olursak, nihai noktada beden için bir yer bulmak mümkün olmaz. Oysa Fazlur Rahman, biraz da anlaşılması kolay olmayan bir tarzda, kendisini adeta felasife'nin yerine koyarak şöyle diyordu:

“Eğer filozoflar biraz daha cesur ve müslüman-kafalı olsalardı, cesedin şu veya bu anlamda haşrolabileceğini ve bedensiz ruhun fazla bir anlam ifa-de etmediğini felsefi olarak kabul etmenin o kadar da imkansız olmadığını görürlerdi.” (Rahman, 1963, 300)

Bu şiddetli eleştiri karşısında insanın aklına şu üç soru gelmektedir: Neye karşı cesaret? Filozofların yeterli İslami bilince sahip olmadığı iddiası ne ka-dar makul? Bedenin haşri konusu imkan dahilinde ise, filozoflarımız buna yanaşmakta niçin güçlük çektiler?

Yine, filozoflarımız, daha önce ele alınan konularda da -din ve âlem, din ve ahlak münasebeti, insan anlayış, vs. Kur'an merkezli bir düşünce siste-mi kurma cihetine gitmediler? Bu ve benzeri sorular bizi Fazlur Rahman'ın görüşleriyle ilgili genel bir değerlendirme ve eleştiri noktasına getirmiş bu-lunuyor.

### **Sonuç ve Değerlendirme**

Bana öyle geliyor ki, Fazlur Rahman, İslam felsefesine dair takrir ve tenkit-lerini içinde bulunduğu tarihi kültürel konumundan bakarak oluşturup ge-liştiriyor. Bunun sadece meşru değil, aynı zamanda hermönetik açıdan- özellikle de Fazlur Rahman'ın da yakından bildiği ve eleştirdiği Gadamer'ci hermönetik bakımdan- ne kadar gerekli olduğu konusunu burada tartışa-cak değilim. Fakat bu yaklaşımın bazı ciddi problemleri beraberinde getir-diğini unutmamak gerekir.

Farabi-İbn Sina sitemi, bana kalırsa, Fazlur Rahman'ın burada kendi açısın-dan haklı olarak eleştirdiği ana konuları ele aldığı şekliyle ele aldığı için tu-tarlı ve şumüllü bir felsefe olmuştur. Mesela, bedene yer veren bir uhrevi hayat anlayışı için felasife'nin, insan anlayışında radikal bir değişikliğe razı olmaları gerekirdi. Bu sonuncu alandaki köklü bir değişiklik ise çok farklı bir epistemolojik çerçeveyi gerekli kılardı. Bu da oldukça farklı bir ontolo-jik yapı-bir varlıklar zinciri düşüncesi- olmadan gerçekleşemezdi. Farabi, Kur'an'ın “Her an ayrı bir işde” “mürid” ve “halik” olan Mutlak Kudretini Fazlur Rahman veya M. İkbal gibi anlamış olsaydı, bunu -merak ediyorum-



sudur nazariyesiyle nasıl bağdaştırabilirdi? Sudur olmadan da vahiy epistemolojisini, o tutarlı ve orjinal haliyle (böyle olduğunu Fazlur Rahman söylüyor) nasıl inşa edebilir ve oradan Faal Akıl ile tamamlamış peygambere geçerek Medinetü'l-Fâdılâ'yı nasıl tesis edebilirdi?

Bu yazıyı kaleme alırken ve öne sürülen eleştirileri incelerken hayalimde Farabi ile Fazlur Rahman'ı karşı karşıya getirerek biraz konuşurmayı denedim ve aklımdan geçirdiğim eleştirileri görüşlerini yakından tanıdığım Farabi ile birlikte, onun diliyle ifade etmek istedim. Farabi diyor ki, eğer din ile felsefe arasında bir ilişki kurup dini felsefi bir terminolojiyle ifade edecek olursak, benim ifadem en azından makul ifadelerden biri sayılmalıdır. Eğer bir vahy epistemolojisi geliştireceksek, felsefi olarak, benim teorimden daha iyisi hala geliştirilmedi. Ben, sosyal ahlaki asla değersiz görmedim. Sistemimde bu alanın başında hem ta'akkul, hem de tahayyül gücüne sahip olan, yani hem filozof, hem de nebi ve resul olan peygamber bulunmaktadır. Peygamberlerde nazari ve ameli kemal en üst düzeyde olduğu için onlar, ahlakta da siyasette de daha yücesi tasavvur edilmeyen bir komunedirler. Benim Allah ve insan anlayışımın "bütünüyle Grek malzeme üstüne inşa edildiğini" söylemek büyük haksızlık olsa gerektir. Benim sistemimin (beşeri terminolojinin bütün imkansızlığını idrak ederek) anlattığı Allah, sadece "suret veren" (vahibu's-suver) değil, asıl, "varlık veren"dir. O, aynı zamanda "el-müdebbiru'l-âlem"dir. Yine o, "kendi nefsini bilmeklik ile alemdeki her şeyi bilen"dir. O'ndan daha kadim (akdem) bir varlık yoktur. O, aynı zamanda "muhit"tir. Bütün bu ifadeleri gerek felsefe, gerek Kur'an açısından daha ayrıntılı bir şekilde incelemeyen, benim felsefi sistemim için "malzeme Yunandan ve Helenizmden, çıkarılan fikirlerin çoğu yine bu malzemeden, fakat damga İslam'dan" demek, altından kalkınması çok zor bir genellemeye gitmek olmaz mı?

Sünniliğin hışmına uğramamak için elimden geleni yaptım. Ama bana öyle geliyor ki yaptığım bu felsefe olduğu sürece sünnilik bir yolla, yaptığının benzerini yapacaktı, çünkü onların hür düşünceyle araları iyi olmadı. Eğer iyi olsaydı, benim sistemim Gazali'nin şiddetli eleştirisinden sonra başka anlayışlara ama yine de felsefi nitelikte olan başka anlayışlara (tıpkı Batı dünyasında Kant-sonrası dönem de olduğu gibi) başka sistemlere pekala kapı açabilirdi.

Farabi'nin bu hayali savunmasını daha da uzatmak ve güçlendirmek mümkün. Ama bu kadarı bile Fazlur Rahman'ın klasik İslam felsefesine yönelttiği eleştirilere -ki bunların çoğunu felsefi bir çerçeve içinde yapmaktan ziyade İslam dünyasının dünü ve bugünü açısından yapıyor- bir daha yeni-

den bakmanın yararlı olacağını göstermesi bakımından sanıyorum, yeterlidir.

Şimdi bir parantez açarak konuyu bağlamak istiyorum. Ben burada Fazlur Rahman'ın Farabi-İbn Sina sistemine yönelttiği eleştiriler ve görüşleri üzerinde durdum. Tartışmanın felsefi kelami, nazari tasavvufa ve özellikle de Şii dünyasında etkili olan İşrak Felsefesi'ne (Özellikle Molla Sadra'ya ve ekolüne) kaydırılması, bir bildiri sınırı içinde mümkün olamayacağı için konunun tamamen dışında kaldı.

### **Bibliyografya**

*Rahman*, 1966: İslam, London, 1966.

*Rahman*, 1979: Proph..... in Isam Philosophy and Orthodoxy The University of Chicago Press, 1979.

*Rahman*, 1963: "The Fast-Formative Developments in Islam" *Islamic Studies*, Sep. 1963.

*Rahman*, 1966: (Kitap eleştirisi) *The Wisdom of The Throne*, Islamic Studies, 1966.

*Rahman*, 1985: "Fazlur Rahman", *The Courage of Conviction*, (ed. L. Berman, Santa Barbara, 1985) içinde otobiyografik bir yazı.

*Rahman*, 1982: *İslam and modernity*, Chicago, 1982.

*Rahman*, 1975: *The Philosophy of Mulla Sadra*, Albany, 1975.

*Rahman*, 1981: "Roots of Islamic Neo-Fundamentalism" *Change and the Muslim World*, Syracuse U.P. 1981

*Gazali*, *Tabâfut al-falâ sifab* (İngilizceye çeviren, S. A. Kemali) Lahore, 1963.

*Iqbal*, 1984; *The Recons..... of Religious Thoubt in Islam*, New Delhi, 1984.

*İbn Sina*, 1973: *Avicen..... De Arima* Oxford U.P. 1973.