

Kirek  
Eks

# İSLAM VE MODERNİZM

FAZLUR RAHMAN TECRÜBESİ

22-23 Şubat '97, İstanbul



# İSLAMİ VAHYİN TARİHE TAŞINMASI

**Ali Bulaç\***

“Tarihsellik” kavramı, Kur’an’ın anlaşılmasında neredeyse izlenecek yöntemin esaslı bir parametresi durumuna geldikten sonra, kendiliğinden büyük bir önem kazandı ve geçmiştekinden farklı bir algıya konu oldu. “Tarih” kavramının bu bağlamda kazandığı yeni semantik (anlam) düzey bütünüyle “yeni” sayılmaktadır. Ve bu şekilde Kur’an’a uygulandığında “yeni sorunlar”ın ortaya çıkmasına sebebiyet vermektedir. Biz burada, bu konuyu en geniş boyutlarda işleyen Pakistan asıllı merhum Fazlur Rahman’ın genel yaklaşımından hareketle ele alacağız.

Böylesine karmaşık bir konuyu ele alırken, kaçınılmaz olarak cevabı aranacak soru şu olmalıdır: “İslami vahyi tarihe kim taşıdı?” Sorumuzu başka sorularla sürdürmek durumundayız:

1. Hiçbir aracı ve taşıyıcı kullanmadan Allah mı?
2. Hiçbir aracı ve taşıyıcının yardımını almadan Peygamber mi?
3. Yoksa vahyin aracısı ve taşıyıcısı var mı? Varsa eğer, “aracı/taşıyıcı” kimdir ya da niteliği nedir?

Tabii ki biline geldiği şekilde vahyin taşıyıcı aracı Cebrail (Cibril) aleyhisselamdır. Ama Kur’an’da Ruhul-Kudus veya Ruhul-Emin olarak tarif edilen Cebrail’in zati kişiliği nasıldır? Buna bağlı olarak Fazlur Rahman (1919-1988), bu sorulara nasıl cevap vermektedir? Öyle anlaşılıyor ki, İslam Kelamı’nın ve bir ölçüde felsefenin hayli karışık ve karmaşık alanlarında kısa bir gezinti yapmamız gerekecektir.

Herhangi bir karışıklığa yol açmamak için, kullandığımız anahtar terimlerin anlaşılır bir tanımını vermekte yarar var:

(\* Türkiye, Araştırmacı-Yazar.

*İslami Vahy:* Kur'an'da tarif edildiği ve Hz.Peygamber(s.a.)'in yaşadığı ruhi bir tecrübe olarak bize aktardığı şekliyle bir dolaşımdır. Sözkonusu dolaşım "Allah, Cebrail ve Peygamber" arasında gerçekleşmektedir.

*Tarib:* Beşeri bir faaliyet alanı olup, bu alan insanın duygu, düşünce, bilgi ve davranış şekillerinin birikiminden teşekkül eder; insan tarafından yaşanan tecrübenin sürekliliğini içerir.

Bu tanım çerçevesinde karşımıza şu sorular çıkmaktadır:

1. Tarihsel durumlar mı vahyi tayin eder?
2. Vahy mi tarihe müdahale eder, yerel ve dönemsel durum ve şartları dönüştürür ve değiştirir?
3. Bir başka ifadeyle Kur'an ebedi ve evrensel mi, yoksa tarihi ve dönemsel mi?

"Tarihsellik"le ilgili tartışmanın özü bu noktada toplanmaktadır.

### **Vahy Nedir?**

İslami vahyin hangi dolaşımda gerçekleştiğini ve tam olarak ne anlam ifade ettiğini anlamak için, başka din ve kültürlerdeki "Vahy telakkileri"ne yakından bakmakta yarar var.

Hıristiyan telakkisinde vahy, "İsa'nın bedeni" olup vahyi Havariler İsa'dan alırlar. Hıristiyanlık öncesi Yahudi geleneğinde vahye iki önemli formasyon yüklenmiştir. Bunlardan biri vahy, herhangi bir peygambere gelen ilhamdır; ikincisi vahyler bir şehre ve belli bir kavme mahsus olarak gelmektedirler. Ahd-i Atik'te çok sayıda peygamber ve vahy alıcı kişi sayılır, bütün bunlar yukarıda işaret ettiğimiz genel vahy tanımını içinde ele alınmaktadır.

Deist, agnostik ve ateistler açısından vahy aldığını öne süren bir insanın dört ayrı ruhi tutumdan biri içinde olması gerekir:

- a. Bilinçaltının taşması;
- b. Kendi kendine telkin;
- c. Gelen ilhamı, kalbinin süzgecinden geçirdikten sonra bildiği lafız kalıplarına dökmesi;
- d. İnsanın hallüsinasyon görmesi.

Her dört tanım, aslında vahyi bir gerçeklik kabul etmeme görüşünü dile getirmektedir. Kur'an-ı Kerim, vahy olayını kabul etmeyen deistlerin genel tutumuna şu ayette değinmektedir: "*Onlar, 'Allah, beşere hiçbir şey indirme-*

*miştir' demek suretiyle Allah'ı kadrinin hakkını vererek takdir etmediler.”*  
(6/En'am, 91)

İslam bakış açısından vahy, tarih boyunca (4/Nisa 163-4; Mü'min, 78) ve ontolojik düzeyde tekrarlanır. Çünkü Kur'an, Allah'ın “Göklere ve yere vahyetti”ğini kaydeder. Bunun yanında Allah, canlı varlıklara, mesela arıya ve meleklerle de vahyeder. (8/Enfal, 12.)

Tabii ki bizi yakından ilgilendiren vahy şekli, Allah'ın insanlarla konuşması, haberleşmesidir. Kur'an, Allah'ın Musa aleyhisselam'ın annesine ve Hz.Meryem'e vahy gönderdiğini kaydeder. Bu bağlamda asıl üzerinde durulması gereken “Peygamberlere gelen vahy”dir.

Yukarıda değindiğimiz gibi İslami vahy telakkisinde dolaşım üç ana koordinat bağlamında cereyan etmektedir:

*“Allah-Cebrail-Peygamber.”*

Bu dolaşımında peygamber salt bir alıcı konumundadır. Ruhsal formasyonu vahy almaya yeterli ve hatta önceden hazırlanmış bir düzey olsa da, vahye müdahil değildir. Dolayısıyla peygamberin hiçbir şekilde vahy dolaşımında ve tahakkuk etmesinde belirleyici veya etkileyici bir rol oynadığı düşünülemez. Peygambere gelen vahy hem anlam, hem de lafız (form/söz-dizimi) olarak otantik ve orijinaldir. Kaynağı *Levh-i Mahfuz* veya *Ümmü'l-Kitap* olduğundan, zorunlu olarak ebedi ve evrensel hakikatleri içermektedir. Tarihi durumlar onu belirlemez, aksine vahy tarihe müdahale eder.

Bunu aşağıdaki ayetler bağlamında gösterebiliriz:

*“Gerçekten o (Kur'an) alemlerin Rabbi'nin (bir) indirmesidir. Onu Rubu'l-Emin (Cebrail) indirdi. Uyarıcılardan olman için, senin kalbine, apaçık Arapça bir dille (indirdi).”* (26/Şuara, 192-195.)

Bu ayetlerden şu sonuçları çıkarmak mümkün görünmektedir:

1. Kur'an kesin olarak bir vahy ürünüdür,
2. Kur'an'ı Cebrail indirmiştir,
3. Kur'an Peygamber'in kalbine inmiştir,
4. Arapça lafzi formuyla inmiştir.

Yani son İlahi Vahy olan Kur'an-ı Kerim, hem anlam hem lafız düzeyinde otantik ve orijinaldir. Bir başka ifadeyle Kur'an, Peygamber'in “*Kelam-ı Nefsî*”si değil, Allah'ın “*Kelam-ı Lafzî*”sidir. Bu, hemen hemen bütün İslami

ekol ve mezheplerin üzerinde ittifak ettikleri vahy görüşüdür ki, bu satırların yazarı da acizane bu görüşün doğru olduğunu kabul edenlerdendir.

### **Fazlur Rahman'ın Vahy Görüşü**

Fazlur Rahman, geleneksel görüşün iki noktasını teyid ve tasdik eder. Yani Allah tarih boyunca insanoğluna seslenmiş, vahyeler göndermiştir ve Hz. Muhammed(s.a.)'e gelen de İlahi Vahy'dir. Bununla beraber, işaret ettiğimiz dolaşımdaki üç koordinattan "Cebrail" konusunda bir "sorun" ortaya çıkmaktadır. Sorun, kaçınılmaz olarak vahyin niteliği; vahy alışı Peygamber'in pasif veya aktif konumu; Cebrail'in harici ve objektif varlığı konusunda istifhamların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır.

Fazlur Rahman, bu meyanda "Cebrail"e beş ayrı tanım getirmekte veya onun tartışmaya açtığı zati niteliğine beş ayrı türev yüklemektedir. Bunlar da:

- a) *Ruh,*
- b) *Vahy-muhtevası,*
- c) *Vahy gücü,*
- d) *Genişleyen ben,*
- e) *Faal Ruh.*

Her beş tanım veya türev de Cebrail'in "melek" olma vasfını flulaştırıcı içeriğe işaret etmektedirler. Buna Fazlur Rahman şöyle değinir: "Peygambereimize vahy için melek gönderilmediği kesindir. Zira ona vahy, Güvenilir Ruh (Ruhu'l-Emin) olarak da tasvir edilen Kutsal Ruh (Ruhu'l-Kudüs) tarafından gönderilmiştir. (Bkz. Şuara, 193.) Fakat yanlış anlaşılmasın, bu Ruh ile melekler tamamen farklı varlıklar değildir... bu Ruh, meleklerin en üstün derecesi ve Allah'a en yakın olanıdır. Bkz. Tekvir, 19-21. (1). Fazlur Rahman'a göre, Cebrail'i bir insan olarak tasvir edip vahy getirdiğini ve Peygamber'le konuştuğunun görüldüğünü anlatan hikayeler sonradan uydurulmuştur.(2). Bu durumda "Vahy Elçisi'nin tamamen harici olduğunu ileri süren geleneksel görüş doğru olarak kabul edilemez."(3)

Temel bir yaklaşım olarak, Cebrail'in varlığının harici ve objektif bir "melek" olmaktan çıkarılması, vahy dolaşımında bir problem yaratmakla kalmıyor, vahyin ontolojik kökeni, mahiyeti ve işlevsel durumuyla ilgili de problemler yaratıyor. Şimdi bu konuya daha yakından bakmaya çalışalım:

a) *Ruh varsayımı:* Fazlur Rahman, Nahl suresi'nin 102. ayetine göndermelerde bulunarak, Kur'an'ı Peygamber'e vahy olarak getirenin bir Ruh olduğunu söyler ve bundan hiç şüphe edilmeyeceğine özellikle değinir(4). Ruh

tanımı, aşağıda zikredeceğimiz diğer dört tanımdan “Vahy-muhtevası, Vahy gücü ve Genişleyen ben” faraziyeleriyle kesin olarak çelişmektedir. Ancak öyle de olsa, ortada hala bir belirsizlik var ve bunun ortadan kalkması için şu soruların cevabına bağlı görünmektedir: Kur'an'da Cebaril'e Ruhul-Kudüs ve Ruhul-Emin denmesinin Cebaril'in zatıyla ilgisi nedir? Yani Ruhul-Kudüs ve Ruhul-Emin, Cebaril'in sıfatı değil mi? Eğer değilse hangi anlam ve ontolojik bağlam düzeyinde zikredilmişlerdir? Öyle iseler, sıfatın mevsufla ilişkisi açısından, bu durumda Cebaril'in harici ve objektif bir varlık olması gerekmez mi?

Bir an için Cebaril'in ontolojik menşei ve yapısı bizden farklı bir şahsiyet olmayıp salt bir ruh olduğu varsayımını biz de kabul edelim. Bu durumda Meryem'e gelen Ruh, nasıl oluyor da hem önceki peygamberlere hem de Hz. Muhammed(s.a.)'e gelmiş ve vahy getirmiştir? Hemen buna bağlı olarak şu soru da cevapsız kalmaktadır: Kur'an, Levh-i Mahfuz'dan ise -ki öyledir- bu Ruh, Kur'an'ın kendisiyle özdeşleşmiş olmuyor mu? Bu da açıkça hem ontolojik, hem epistemolojik yönlerden içinden çıkılmaz paradokslara sebebiyet vermektedir.

*b) Vahy-muhtevası:* Fazlur Rahman'ın ikinci varsayımı, vahyi, bir “Vahy-muhtevası” olarak görmesine dayanır. Şöyle der: “Bu meyanda Ruh'un aslen vahyin muhtevası olduğuna dair işaretler de vardır... Herhalde Ruh, Peygamber'in kalbinde oluşan ve ihtiyaç olduğu zaman vahy şekline dönüşen bir kuvve veya bir duyu veya bir araç olarak yorumlanabilir. Fakat bu Ruh (Peygamber'in içinde değil, aksine) bizzat aslında Allah tarafından indirilmekte'dir.”(5) Bunun eleştirisini yapmadan üçüncü varsayımı da zikretmemiz yerinde olur:

*c) Faal Ruh:* İslam felsefesi ve İbn Sina üzerinde hayli çalışmış bulunan merhum Fazlur Rahman'ın Faal Ruh nazariyesi, hiç de uzak olmayan bir mesafeden Meşşailer'in “Faal Akıl” kavramlarını çağrıştırmaktadır. Onların kabullerine göre burhan ehli filozoflar, Hakikat'in Bilgisi'ne kendi akli yetenekleriyle ulaşabilirler. Seyir aşağıdan yukarıya doğru bir istikamet izler. Buna mukabil peygamberlere aynı kaynaktan, ama yukarıdan aşağıya doğru bilgiler gelmektedir. Meşşai filozoflar bu el-Aklu'l-Faal'a “Cebaril” denebileceğini de söylemektedirler.(6) Fazlur Rahman, vahy bağlamında “akıl” yerine “ruh” terimini tercih eder ve taşıyıcı aracı Faal Ruh olarak tanımlar (7).

İslam düşüncesinde büyük bir problematiğe yol açan bu görüşün eleştirisini yapmak burası yeri değil. Ancak Kur'an'ın ilgili ayetlerine dikkatle bakıldığında, vahy ile vahy meleği veya taşıyıcı varlığın ayrı ayrı şeyler olduğunu görmek güç değil: “Şüphesiz o (Kur'an). üstün onur sahibi bir elçi-

*nin gerçekten sözüdür.*" (81/Tekvir, 19.) Ayette, üstün onurla tanımlanan Elçi, yani Cebrail, Peygamber'e vahy getirir. Söz ile getiren varlık aynı mahiyette veya özdeş şeyler değildirler. "(Kitabı) *Allah'ın izniyle senin kalbine indiren odur* (Cebaril)." (2/Bakara, 97.) Ayette açıkça vurgulandığı gibi Cebaril ve Peygamber'in kalbi ayrı ayrı şeylerdir.

d) *Vahy-gücü*: Fazlur Rahman, bir başka bağlamda Kur'an'da geçen "bey-yine" kavramından (Hud, 17) hareketle, vahyi, Peygamber'in kendisinde mevcut bulunan, biraz da oluşturulan 'Vahy-gücü' veya 'bil-kuvve yeti' olarak görmektedir.(8) Bu gücün nasıl oluştuğu/oluşturulduğu, Peygamber'in bundaki dahlinin niteliği ve derecesi açık değildir. Ancak burada Peygamber ruhunun çok daha derin tabakalarına doğru işaretler var. Bu, bir başka ifadeyle, öz-varlığın vahy ile irtibatlandırılması demek olup, Fazlur Rahman'ın beşinci tanımını temellendirir.

e) *Genişleyen Ben*: Necm suresinde Cebrail'le ilgili olağanüstü derecede çarpıcı ve bir yerde oldukça simgesel bir anlatım var. Buna yakından bakalım:

"Baktığı zaman yıldıza andolsun, O (Muhammed) hevadan konuşmaz, O söyledikleri yalnızca vahyolunmakta olan bir vahydir. Ona (bu Kur'an'ı) üstün bir güç sahibi (Cebaril) öğretmiştir. (Ki o) görünümüyle çarpıcı bir güzelliğe sahiptir. Hemen doğruldu. O en yüksek bir ufuktaydı. Sonra yaklaştı, derken sarkıverdi. Öyle ki (ikisi arasındaki mesafe) iki yay kadar (oldu) veya daha yakınlaştı. Böylece O'nun kuluna vahyettiğini vahyetti. Onun gördüğünü gönül yalanlamadı. Yine de siz gördüğü (şey, Cebrail) üzerinde onunla tartışacak mısınız? Andolsun, onu bir de diğer inişte görmüştü; Sidretü'l-Münteha'nın yanında." (53/ Necm, 1-14.)

Fazlur Rahman, bunun üzerinde yoğunlaşır ve ayette sözü edilen "en uzakta" ya da "ufukta"ki varlığın ne olduğunu sorar. Peygamber'in "en uzakta" ya da "ufukta" bir şeylerin gördüğünü kabul eder ve der ki: "Bu durum göstermektedir ki, sözü edilen tecrübe 'ben'in genişlemesinin önemli bir unsurunu içermektedir."(9)

"Ben" kavramı belirsizliklerle yüklüdür. Öz-varlık olarak kabul edilebilir, bunun yanında deistlerin işaret ettiği "bilinç-altı" da olabilir. Bu varsayım, Cebaril ile Peygamber'in bilinç-altını özdeşleştirmektedir. Her durumda vakıanın öyle olmadığına dair elimizde bol miktarda deliller bulunmaktadır. Buna ileride değineceğiz. Ancak vahy olayının Peygamber'in kişiliği, ruhsal formasyonu ya da 'beni' ile bu şekilde irtibatlandırılması, akla, Peygamber'in vahy alışıta ne türden ön-hazırlık ve niyetler içinde olduğu sualini ge-

tirmektedir. Buna Fazlur Rahman sarıh bir cevap verir ve : "... diyebiliriz ki, Muhammed (s.a.v.) kendini peygamber olmak için hazırladı (fakat şuurlu olarak değil.) Çünkü onda doğuştan insanların karşılaştıkları ahlaki çöküntülere karşı yüksek bir duyarlılık vardı." (10)

Bu hiç de ikna edici bir argüman değildir. Zira Peygamber'in "seçilmiş/Mustafa" olması, onun ta doğuşundan başlamak üzere ilk vahy almasına ve ömrünün sonuna kadar Allah tarafından bu ağır göreve hazırlandığının kanıtıdır. Hiç kimse, peygamber olmak istediği için peygamber olamaz. Bu, ilahi bir seçme ve görevlendirmedir. Allah tarafından seçilmiş bir beşerin, ahlaki bakımdan yüksek hasletlere, erdemlere ve duyarlılıklara sahip olmasından daha tabii bir şey olamaz; esasında aksini düşünmek mümkün değildir.

Kaçınılmaz olarak, kendini "peygamberliğe hazırlama" fikri, vahy olayında peygamberin "katkısı ve dahli" meselesini gündeme getirir. Başka bir deyişle, peygamberlik (risalet/nübüvvet), "vehbi" midir, "kesbi" midir? Fazlur Rahman'ın öğrencisi ve türkçe çevirmeni Alparslan Açıkgenç, bu suale dipnotta cevap arar ve peygamberliğin "ne tamamen vehbi ne tamamen kesbi olduğu" yolunda bir formül bulmaya çalışır. (11) Bu formül de vahy dolayımında -her kim olursa olsun- harici bir varlığın, bu peygamber dahi olsa vahye şu veya bu nitelikteki bir dahlinin olamayacağı yolundaki düşünceyle uygunluk arzetmez. Eğer çok az bir nisbette dahi, beşerin katkısı veya dahli sözkonusu olmuşsa, bu vahy saf ilahi olma özelliğini kaybeder. Vahye peygamberin dahli olmuşsa, burada çok önemli bir problem vardır ve zaten Fazlur Rahman'ın vahy görüşündeki problem de asıl bu noktadan kaynaklanmaktadır.

Bu kavramsal analizden nasıl bir sonuç çıkarılması gerektiği konusu hayli müphem görünmektedir. Bakış açısına ve yoruma göre, Kur'an-ı Kerim'i "Hz.Muhammed'in kelamı" olarak dahi görmek mümkün. Bu noktada Fazlur Rahman'ın bir "gel-git" hali yaşadığını söyleyebiliriz. Bir yandan "Allah'ın Kelamı", diğer yandan "Hz.Muhammed'in kelamı" arasında nihai bir karar vermek gerekirse, Fazlur Rahman'ın hangi yönde karar kıldığını anlamak bir türlü açıklık kazanmıyor:

"Sünnilik, akideyi oluştururken, bir yandan vahyin başkalığı ve sözlü niteliğini, öte yandan vahyin Hz.Peygamber'in yaptıkları ve dini kişiliğiyle yakın ilişkisini birleştirecek gerekli fikri araçlardan yoksundu. Başka bir deyişle Sünnilik 'Kur'an hem tamamıyla Allah Kelamı'dır, hem de olağan anlamda tamamıyla Hz.Muhammed'in kelamıdır' diyecek fikri yeterlilikte değildi. Kur'an, vahyin Hz.Peygamber'in "kalbine geldiği üzerinde ısrar ettiği ne göre, vahy nasıl onun dışında olabilir?" (12)



- Fazlur Rahman'ın "vahy" ile "Hz.Peygamber'in kalbi" arasında görmeye çalıştığı ayniyet tartışmalıdır. Esasında ontolojik yönden varolan farklılık, aynı zamanda bir mahiyet farkıdır da. Tıpkı toprağa düşen yağmur misalinde olduğu gibi. Yağmur, toprağı başkalaştırır, ama kuşkusuz ondan mahiyetçe farklıdır. Necm suresindeki tasvirde kesin olarak iki ayrı mahiyete vurgu vardır: Çarpıcı bir güzelliğe ve görünümüne sahip Cebaril, yüksek bir ufuktan Peygamber'e doğru sarkar, ikisi arasında iki yay kadar mesafe kalır ve ona vahyeder. Peygamberin gönlü, Cebaril'i teyid eder; onun gönlüne aykırı, yabancı hiçbir şey olmadığından peygamberin kalbi vahyi doğrulayıp içselleştirir. Ancak gönlü/kalb ile doğrulanan vahy ayrı düzeylerdir; bir bakıma Peygamber'in kalbi vahyin makarı, havzası hükmündedir, ona gelen, akan şeyi refuze etmiyor, tam aksine kabul ediyor. Başka bir deyişle, Peygamberin kalbi Allah'ın rahmetine açık bir toprak ise, vahy bu toprağı sulayan ve yeşerten yağmurdur.

Tabii ki Allah'ın seçtiği bir elçi dahi olsa, bir beşerle doğrudan ve aracsız konuşması vaki değildir: "Kendisiyle Allah'ın konuşması bir beşer için olacak (şey) değildir; ancak bir vahy ile ya da perde arkasından veya bir elçi gönderip kendi izniyle vahyetmesi (durumu) başka." (42/Şura, 51.)

Bundan şu anlaşılıyor ki, türevleri ve çeşitleri itibariyle vahy farklılıklar arzetsen bile, sonuçta muhtevada tek ve aynıdır. "Allah, Musa ile konuştu" (4/Nisa, 164); ama bu bilinen türev veya yollar bağlamında gerçekleşmiş bir "konuşma"dır. Bu durumda bazan Cebaril, belli bir surette peygambere gelir ve öğretir. Bazan peygamber söz işitir. Buna Kelam-ı Sem'i denir; Hz.Musa'nın ağacın arkasından vahy alması gibi (Kasas, 29-30). Bazan da kalbe doğrudan ilka olur; Allah'ın İsrailoğulları'ndan 12 Nakib'e ilkada bulunması gibi (5/Maide, 12). İlham şeklinde de tecelli eder; Hz.Musa'nın annesine gelen vahy gibi. Arı'ya gelen vahy (16/Nahl., 68-69) ve varlık düzeyinin teshire yöneltilmesini öngören vahy: (Fussilet, 11). Buna rüya ile gelen vahy de eklenebilir.

Şu halde Vahy, menşei Allah'ta, düzeyi Peygamber'in kalbinde bir dolaşım olarak karşımıza çıkar. Üçlü dolaşımında faal kanal Cibril'dir. Kalbin düzeyine inen/gelen anlam yanında lafızdır; başka ifade ile lafız anlamın ete kemiğe bürünmüş şeklidir. Aksi halde anlamın lafza, muhtevanın forma nasıl büründüğü konusu hiçbir zaman açıklık kazanmaz. Bir başka husus: Eğer Kur'an, Peygamber'in kişiliğinden ve ruhsal formasyonundan (kalb düzeyi) bağımsız değilse, bu durumda Allah'ın "Kelam-ı Lafzi"si değil, Peygamber'in "Kelam-ı Nesi"si olur. Kelam-ı Nefsi, beşeri bir fenomen olması sebebiyle, vahy ile aynı muhtevaya bürününce, vahyin menşei meselesi, "bilinçaltından taşan ben"le uygunluk arzeder. Bundan tarihle nasıl bir ilişki kurulabilir sualine cevap bulmaya geçilebilir.

Bu faraziye Kur'an'ı Peygamber aracılığıyla tarihe taşımaktadır. Anlamı, tarihsel durumun Kur'an'a vücut verdiğine göndermede bulunmanın teolojik çözümlemesine dayanır.

Kur'an'ın menşei Allah'tan olan bir İlahi Vahy olması ile Kur'an'da bir tür epistemolojik menşeinin daha üst bir düzeyde (Levh-i Mahfuz/Ümmül'l-Kitap) gösterilmesi, Fazlur Rahman'ın teorik analizlerini geçersiz kılmaktadır:

*"Hayır, o şerefli bir Kur'an'dır. Onun aslı Levh-i Mahfuz'dandır."* (Büruc, 21-22) Levh-i Mahfuz, Ümmü'l-Kitap'tır (Ra'd, 39); Ümmü'l-Kitap aynı zamanda Kitab-ı Meknun (Saklı Kitap)dur. (Vakıa, 78.)

Fazlur Rahman'ın vahy telakkisi Kur'an'ın çifte-tabiat ürünü olduğu fikrine götürür bizi. Sanki neredeyse Kur'an, Allah ve Hz.Peygamber tarafından müştereken vücuda getirilmiş bir metindir. Çifte-tabiat ise Hıristiyan teolojisinde tanımlandığı ve tartışmaya konu olduğu şekliyle İsa'nın çifte-tabiatını çağrıştırmaktadır. Hıristiyan inancında vahyin İsa'nın bedeni olması ve İsa'nın bedeninin bizde tam da Kur'an'a tekabül etmesi, acaba Fazlur Rahman'ın vahy telakkisini etkilemiş mi? Lahuti ve Nasuti'nin müşterekliğini öngören bu vahy telakkisi İslam'a hayli uzaktır. Fazlur Rahman, içinde bulunduğu gel-git halinde bunun aksi şeyler de söylemektedir. Ancak en genelde vahyi "araşsal bir konu" olarak gördüğünü söylemek ona haksızlık olmaz. Belki de amacı daha aktüel ve somut bir probleme dini/zihni uygun bir temel bulma arayışıdır.

### **Kur'an'ın Tarihselliği**

Eğer Kur'ani vahy, peygamberin müşterek çabasıyla tarihe taşındıysa, burada, en azından Peygamber'e düşen pay kadarıyla tarih (ve kültür) de bu dolaşımda rol sahibidir. Tarihi durum bu açıdan hayati bir önem taşır ve bu yüzden Fazlur Rahman'ın hareketinde, "önce zamanımızdan Kur'an'ın indirildiği zamana gidiş ve sonra tekrar oradan kendi zamanımıza dönüş" yönü çizilmiştir. Zira ona göre "Kur'an, Peygamber'in zamanındaki ahlaki ve toplumsal durumlara ve özellikle onun zamanında ticaretle uğraşan Mekke toplumunun sorunlarına gönderilen ilahi bir cevaptır." (13) Haliyle Kur'ani hükümler ve genel olarak yasama da tarihin bir ürünü olmaktadır: "Kur'an'daki yasama ruhu, hürriyet ve sorumluluk gibi esaslı beşeri değerlerin her zaman yeni bir yasama biçimine bürünmesi şeklinde açık bir yön çizdiğini sergilediği halde, Kur'an'daki fiili yasama o sırada mevcut olan toplumu, başvurulacak bir örnek olarak kısmen kabul etmek zorunda kalmıştır. Bu açıkça demektir ki, Kur'an'daki fiili yasamanın, bizzat Kur'an tarafından lafzi anlamda ezeli olduğu kastedilmiş olamaz."(14)

Bunun Fazlur Rahman tarafından vahy'in teolojik bir çözümlemesine dayandırılmış olması boşuna değildir. Açıkça, vahy, bir Ruh, muhteva, bilkuvve ve biraz da kazanılmış bulunan vahy gücü şeklinde tanımlanınca ve bugüne kadar bilinegeldiğinin aksine Allah'ın Kelam-ı Lafzi'si olmaktan çok Peygamber'in Kelam-ı Nefsi'ni konumunda ele alınca, "fili yasama" dolayımında anlatılmak istenen, Kur'ani hükümlerde "tarihi durum"un belki "etkileyici" olmaktan çok "belirleyici" bir rol oynamış olmasıdır. Zira bu kombinasyon bağlamında Peygamber, "aktif ve etkin düzenleyici" -ya da en azından etkileyici- "bir aktör" olur. Eğer durum böyleyse -ki kuşkusuz değildir- bu durumda Peygamber "beşer" olması hasebiyle tarihin ve kültürün ürünüdür. Tarih ise özel bir durum, özel ve yerel/yöresel bir sosyal çevre içinde teşekkül eder; zaman ve sosyal çevreye bağlı ve bağımlı olarak değişir; şu halde Kur'ani hükümler de içinde doğdukları tarihi durum ve sosyal çevreye bağlı olarak değişirler. Başka bir ifade ile, Kur'ani hükümler evrensel ve ebedi değil, tarihi ve dönemseldirler. Hermönetikte "metin" araçsal olduğu sürece önemlidir, asıl önemli olan yorumdur. Yorum, olay ve beşeri tecrübelerin yoğurduğu, hatta vücuda getirdiği metin üzerinde yapıldığından, burada "Hakikat"ın payını ve önemini tayin etmek güçleşmektedir.

Doğurduğu sonuçlar itibariyle bu hiç kuşkusuz geleneksel üsülü alt-üst eden ve yerine başka bir üsülü/yöntemi ikame etmeyi gerektiren yepyeni bir bakış açıdır.

### **Geleneksel Usul Yerine Modern Yöntem**

Fazlur Rahman ve onu izleyenlerle bu bağlamda düşünce üretenler, sıklıkla geleneksel üsülün artık kullanışlı olmaktan çıktığını, İslam'ın temel kaynakları ve tarihi mirasının "yeni bir yöntem"le çözümlenmesi gerektiğini öne sürerler. Bu grupta yer alanların önerisini şöyle özetlemek mümkün:

1. İslam'ın temel kaynakları ve tarihi mirası bilimsel ve rasyonel bir süzgeçten geçirilmeli, sosyal bilimlerin yöntemine başvurulmalı;
2. Tarihi tenkitçilik yöntemi uygulanmalı;
3. Bu yöntem, sadece tarihi miras ve Sünnet'e değil, Kur'an'a da uygulanmalı;
4. Modern düşüncenin varolmasını mümkün kılan postulatlar İslam'ın içinde de hazırlanmalı.

Aydınlanma felsefesinin derin izlerine rastlayabileceğimiz bu genel yaklaşım, aklın sınırlarıyla imanın mahiyeti ve talepleri arasında bir sorun vaz'eder. Bir yönüyle Hıristiyan dogmalarının yol açtığı bu problemin İs-

lam için de varidmiş gibi düşünülmesi problemin kendisidir. Zira İslam düşünce geleneğinde akla, Zat'ı anlama ve çözümleme görevi verilmemişken, vahyin aydınlatığı evrende insanın varlık yapısı dolayısıyla aklın Hakikat'i kavraması ve yorumlaması işlevine dikkat çekilmiştir. Ve bu da tarihte çok sayıda sorunu çözmeye yetmiştir. Modern dünyayı mümkün kılan tarihi arkaplanla İslam'ın tarihi muhtevası birbirinden farklı olduklarından, akli Hıristiyan dogmaları karşısında bir problemi çözmek üzere yeniden inşa etmenin, gerçekte modern sorunlar karşısında dahi bir işe yaradığını belirtmek gerekir ki, Fazlur Rahman bize bu türden bir problem vaz'etmektedir.

### **Aktüel Soruna Cevap Arayışı**

Bütün bu tartışmaların gelip dayandığı ana nokta, İslam dünyasının modern dünya karşısındaki durumuna uygun bir konum bulmakta toplanmaktadır. Fazlur Rahman da içinde yaşadığı sosyal çevrenin etkisi altında iki soruna çözüm arayışında olmuştur. Bunlar da:

- a. Modern dünya içinde uyum sağlayarak yer almak;
- b. Bir ulus devletin ulusal meşruiyetine ve modernleşme/kalkınma projesine dini/kültürel temel bulmak.

Fazlur Rahman, İslam dünyasında ulus temelde kurulan ilk devlet durumundaki Pakistan'ın siyasi meşruiyetinin dayanağını teşkil eden İslam üzerinde yoğunlaşmıştır. Onun İslam'la ilgisi tabii ki Pakistan ulus devletinin modern sorunlarıyla sınırlı değil; o bunun yanında hem bir Müslüman entellektüel, hem de İslam dünyasına mensup sorumlu ve dava sahibi bir insan olarak da fikri çabalarda bulunmuştur. Ancak her üç bağlamda da onun zihinsel tasarımı "Yeni Bir Müslüman Toplum"u amaçlamaktadır. Modern zamanların bir inşası olan "toplum" Batı'da sosyal bilimler aracılığıyla kurulmuş bulunduğundan, Fazlur Rahman da bu çabanın ancak sosyal bilimler aracılığıyla başarılabileceğini düşünür: "Salt tasviri sosyal bilim ne mümkündür ne de arzu edilir bir şeydir. Sosyal bilim ne de bizatihi (şiiir gibi) bir amaçtır. Kabul edilsin edilmesin, hoşça gitsin hoşça gitmesin, onun hedefi toplumun yeniden inşası ya da 'toplumsal mühendislik'tir.'"(15) Bundan kaçınılmaz olarak şu sonuçlar çıkmaktadır:

1. Modern zamanlarda İslam'ın görevi bir toplum kurmaktır;
2. Müslümanlar tarihe hapsolmuşlardır; tarihlerini ve tarihsel kurumları aşmalıdır;
3. Bunun için Gerçek İslam'ı keşfetmek zorundadırlar;

4. Gerçek İslam (gelenekte ve oluşmuş tarihsel külliyatta değil) Kur'an'da mevcuttur (16);
5. Kur'an'da bu tarihi bağlamda "yeni bir okuma"ya tabi tutulmalıdır.

Bu kavramsal çerçeve ve çözümlemenin, bize işaret ettiği hedeflerin tartışmasını yapmanın yeri burası değil. Şu kadarını söyleyebiliriz: Yeni modernist proje, modernliğin hükmünü icra ettiği bir zaman diliminde teşekkül etti. Bugün modernliğin kendisi yoğun bir kriz içine girmiş bulunmaktadır. Hem postmodernistlerin, hem modernliğin içinde kalanların yaptığı eleştiriler, bu krize açıkça işaret etmektedir. Fazlur Rahman, bize İslam içinde modernliği üretecek, modernizmi mümkün kılacak bir projenin entellektüel araç ve yöntemini hazırlayıp öneriyor. Oysa bizatihi modernliğin kendisinin kriz içine girmiş olması, bu öneriyi anlamlı olmaktan çıkarıyor, aktüel dünyanın, yeni tartışma alanının dışına itiyor. Modernlik, tarihsel bir kategori olduğundan, kendisi ve temel varsayımları evrensel olamaz. Kur'an gibi ebedi ve evrensel bir vahyi, tarihsel bir kategorinin sınırlarına hapsedmek ve onu, modern zihnin kabul edebileceği şekilde "yeni bir okuma"ya tabi tutmak, en başta İlahi Vahyin tarihe müdahaleyi öngören amaçlarına uygun değildir.

## Dipnotlar

1. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, (çev. Alparslan Açıkgenç, 1987, Ankara) s. 208.
2. Fazlur Rahman, *Age.*, s. 209.
3. Fazlur Rahman, *Age.*, s. 215.
4. Fazlur Rahman, *Age.*, s. 207.
5. Fazlur Rahman, *Age.*, s. 209-210.
6. Daha geniş bilgi için bkz. Ali Bulaç, *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe, Vahy-Akıl İlişkisi*, 2. Bsm. 1996, İstanbul.
7. Fazlur Rahman, *Age.*, s. 216.
8. Fazlur Rahman, *Age.*, s. 216.
9. Fazlur Rahman, *İslam*, (çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, 3. Bsm., 1993., İstanbul) s. 19.
10. Fazlur Rahman, *A.K. Kur'an*, s. 196.
11. Bkz. Fazlur Rahman, *A.K. Kur'an*, s. 198.
12. Fazlur Rahman, *İslam*, s. 43.
13. Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, (çev. Alparslan Açıkgenç-M.Hayri Kırbasoğlu, 1990, Ankara) s. 73.
14. Fazlur Rahman, *İslam*, s.54.
15. Fazlur Rahman, *İslam, Sorunlar ve Fırsatlar, İslami Araştırmalar Dergisi*, (C.8, Sayı: 3-4, Yaz-Güz Dönemi, 1995.) s. 217.
16. Fazlur Rahman, *Agm.*, s. 217.