

Kirek
Eks

İSLAM VE MODERNİZM

FAZLUR RAHMAN TECRÜBESİ

22-23 Şubat '97, İstanbul



BİR SOSYOLOG OLARAK FAZLUR RAHMAN

(Ya da Fazlur Rahman'a Sosyolojik Bir Yaklaşım)

Adil Çiftçi*

Fazlur Rahman'ı bu tebliğimizde bir sosyal bilimci olarak ele alacağız. O kendisine hiçbir zaman bir sosyolog demez. Ama sosyolojiye yükleyip de, bizzat kendisinin fiiliyata döktüğü bir "görev" vardır. Diğer taraftan, bazıları bizzat onun bakış açısına "sosyolojik" demektedirler. Bu bakış açısı onun fikri rasyonalizmini ve modernizmini de oluşturur. Ameli modernizmi ise, burada, sadece bazı "ipuçları"na indirgenmiştir. Bu tebliğ, Fazlur Rahman hakkında bitirmekte olduğum tezin beni serbest bırakabildiği sınırlar içerisinde hazırlanmıştır. Öyle görünüyor ki, bize tebliğ olarak, adeta "Fazlur Rahman'a Bir Giriş" hazırlama vazifesi verilmiş. Ben de böyle bir kabulde metnimi hazırladım. Dolayısıyla, bazı meseleleri "özellikle" vurguladığım hemen dikkati çekecektir. Öyle sanıyorum ki, diğer tebliğ sahipleri, "eğer Fazlur Rahman'ı benzer tarzda 'okuduysak'", benim bir "giriş" sınırları içinde söylediklerimi açıklığa kavuşturacaklardır. Burada, Fazlur Rahman hakkında yapılan araştırmalarda eksik kalan; Alparslan Açıkgenç'in ifadesiyle, "Fazlur Rahman'ın fikirlerini nasıl savunduğu" sorusuna biraz da olsa cevaplar bulunabileceğini ümit ediyorum. Yine, İbrahim Özdemir'in arzusu olan, "bir sosyal bilimci olarak Fazlur Rahman"ın bazı emelleri de görülecektir.

Buradaki yöntem, Fazlur Rahman'ın Muhammed İkbal, Şah Velîyullah, İmam Sirhindi vb.lerini çalışırken kullandığı yöntem ile aynı kapıya çıkar. Fazlur Rahman hakkında evvela bir "ön okumadan" kaynaklanan bir "bütünlük" yakaladık ve fikirlerini bu çerçevede inceledik. Bu bütünlüğü oluşturan şey onun "moderniteye Kur'ani mukabelesi" idi. Bu çabada vardığım bir sonucu şöyle ifade edebilirim: Fazlur Rahman'da pek o kadar "gizemlilik" bulunmamaktadır; hele hakkında "komplo kuramları" oluşturmanın

(*) Türkiye, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

hiçbir dini ve ilmi gerekçesi yoktur. Onun modernizmi hakkındaki yargımı da hemen şimdiden ifade edeyim: Fazlur Rahman hiçbir yazısında ne Batı'ya ne de teknolojiye (yani topyekün Modernite'ye), biz de kendisini gelenekçi sayan kişiler kadar bile "methiyelerde" bulunmaz. Kendisinin bizzat hükümet görevlisi olarak "teknolojinin alınmasında neler yapılması gerektiği hususunda tavsiyelerde bulunduğu" teknolojiyi öylesine menfi taraflarıyla tasvir etmiştir ki -bunu aşağıda göreceğiz- Pakistan Devlet Başkanı Fazl, biz bütün bunları gözönünde tutarsak hiçbir zaman sanayileşemeyiz" demiş olmalıdır. Ama onun fikri çok net idi: "Allah'ı hesaba katmayan yapıp-etmeler bir hiçtir; hatta hiçten de kötüdür, çünkü onlar apaçık zararlıdır."

Bu noktada, Hayrettin Karaman'ın Bursa'da düzenlenen bir sempozyumun kapanış konuşmasını hatırlıyorum. İslam dünyasında iki topluluk vardır, di-yordu hocam, "teslim olanlar" ve "direnenler". Teslim olanlar, "gelenekçiler"dir; onlar "münhasıran dini" kabul ettikleri bazı şeylerin üstüne kapanmışlar ve onları muhafazaya çalışıyorlar. Hayatın diğer alanları, ayağımızın altından kayıp gidiyor. Direnenler, "yenilikçiler"dir; onlar ise bütün meydan okuyuşlar karşısında nasıl "topyekün İslami" kalabileceğimizin peşindedirler. İslam'ın bütün yükünü onlar çekerler. Teslim olmazlar; direnirler. Ben Fazlur Rahman'ın bu "direnenler sınıfında" olduğu kanaatindeyim.

Fazlur Rahman, bu "direnişin" meyve verebilmesi için İslam'ın "yeniden ifade edilmesini" ve bunun "hayata dökülmesini" savunuyordu. Bunun için de her şeyden evvel İslam'ın "Dünya Görüşü"nü sistemli bir şekilde sunulmasını istiyordu. Buna bizzat kendisi teşebbüs etmiştir. Aşağıda, bu teşebbüsün nasıl bir "gelenek ve modern dünya" anlayışına dayandığını ana hatlarıyla göreceğiz sanıyorum. Bu teşebbüsünde o, salt bir sosyal bilimci olarak değil; bir "Müslüman sosyal bilimci" tavrındadır. Öyle görünüyor ki, o, İslam'ın dünya görüşünün yeniden ortaya konulmasında tarihe ve bugüne nasıl bakmamız gerektiğinin örneklerini bilimsel bir temele oturtabilmek için tarih ve sosyoloji yapmaktadır. Onun fikirleri kendi içinde tutarlıdır. Ben tebliğimde bunu gösterebildiğimden pek emin değilim. Bu arada, sanıyorum, onun modernizminden ve rasyonalizminden ne anlaşılması gerektiği de nisbeten ortaya çıkacaktır.

Giriş

Kur'an'ın dünya görüşünün ortaya konulması bir kaç açıdan önemlidir. O hem yöntem açısından (methodological) önemlidir; hem de ameli (practical) açıdan. Yöntem açısından önemli oluşunun anlamı tarihe ve bugüne bakarken Kur'an'ın "nasıl bir insan, nasıl bir toplum istediğine" dair-ilk

planda sistemli olmasa ve geçici bir varsayıma dayansa da- bir “ön fikre” sahip olunması gerektiğidir. Yani “Allah Kur’an’ı vahyederken niyeti ne idi?” Bu umumi sorunun bize vereceği “ön fikir” bizim “meseleye bakışımızı”, yani yöntemimizi etkileyecektir; çünkü, nelere daha fazla dikkat edilmesi gerektiği hususunda “geçmişe gidip, bugüne dönen” bir süreç olması hasebiyle, Fazlur Rahman’ın “anlama yöntemi”, kesinlikle böyle bir “ön bilgi”yi gerekli kılar. Bu yöntem ile, “ön fikrin” bir dünya görüşü halinde sistemli bir bütünlüğe kavuşturulup, tarihte bunun nerelerde eksik kaldığını tesbitten sonra, içinde yaşanan sosya-tarihsel şartlarda İslam’ın mesajının yeniden anlaşılıp, yeni bir fikri ve toplumsal inşaaya gitmek ise ameli öneme işaret eder. Bu da, bizim “Kur’an’ın ideallerine uygun” çıkarımlar yapmamızı sağlayacaktır. Kısacası, Kur’an’a umumi bir bakış ile elde ettiğimiz “ahlaki ön fikir”, birinci basamakta bizim yöntemimizi belirleyecek; ikinci basamakta, bu yöntem bizim Kur’an’a ve geleneğe bakışımızı belirleyecek ve son basamakta ise “bugün ne yapılması gerektiği” belirlenecektir. Yöntemi ilgilendiren taraflardan birisi de, İslam’ın, getirdiği mesajın ve elbette onun topyekün toplumsal hayat ile ilgili, tarih içerisindeki, “dışavurumlarının” (expressions) anlaşılmasıdır.

Genel Fikirleri

Bu “anlama”da ilk “Zihn’e gitmek gerekliliği, en azından Fazlur Rahman’ın yönteminin belkemiğini teşkil eder. Bu zihin kendisini “cahiliyye bağlamı içerisinde” “Allah’ın Birliği” ve onun uzanımları olan sosyal, siyasi, iktisadi ve cinsler arası dengeyi vurgulaması şeklinde dışa vurmuş, bunu hüküm beyan eden ifadelerle somutlaştırmıştır (İslam’s, s. 8). Bu meyanda biz, İslam’ı ve getirdiği değişikliklerin sosyolojik anlamını kavrayabilmek için bir bütün olarak, o zihnin/iradenin topyekün “kainat şemasını” anlamak zorundayız (Major, s. XI). Zira, insanlar bu İrade’nin kendilerinden “talep ettiğini” düşündükleri yönde tarihe müdahale etmişler, statükoyu değiştirmişler ve o “talebe uygun” kurumlar oluşturma çabasına girmişlerdir.

Daha burada sosyoloji ve teolojinin elele gittiği bir noktadaymış gibi geliyor. Doğrudur. Zira, Brian Turner’ın demesiyle, Tanrı ve insan arasındaki ilişki de, haddizatında sosyal bir ilişkidir; yani ortada bir farkında olma, bilincinde olma ve bu bilince göre bir tavır alma vardır. Bu sosyal ilişki aslında geniş bir alanı kapsar. Bir dinin mensuplarının meydana getirdiği (maddi-manevi) kurumlar tarih içerisinde farklı anlama, yorumlama ve tatbiklerle, İlahi iradenin ahlaki bildirimlerine (dünya görüşüne) o din mensuplarının mukabelesidir (Modernity, s. 254). Din bir “ümme” meydana getirir ve bu ümme de tarihin akışı içerisinde, kendini “bilinçli olarak mey-

dan getiren iradeye” davranışsal mukabelelerde bulunur (Modernity, s. 4). Bir İslami devlet ve İslami hukuk’tan sözedilmesinin nedeni budur, sosyolojik olarak (Health, s. 1-2; Implementation, s. 111). Bu hakikaten sosyo-teolojik bir süreçtir. Aksi takdirde uzun süreli Evs-Hazrec kavgasının nasıl bir İslam kardeşliğine ve siyasi-hukuki organizasyona dönüştüğünü “anlamak” mümkün gözükmemektedir. O halde burada Allah ile insan arasında “gerçek” bir sosyal ilişki vardır. Yani ilişki cansız bir nesne ile canlı özne veya, sokakta birbirleriyle kazara çarpışan iki bilinçli şahsın ilişkisi değildir. Dahası, Vahiy gelmeye devam ettiği sürece bu ilişki son derece “canlı” (organical)dir. Arada çift taraflı bir hermönetik ilişki vardır; Kur’an’ın geçmiş ümmetler ve Peygamberler ile ilgili salt tasviri gibi görünen ayetleri bile mevcut toplumun sorularına ve sorunlarına bir cevaptır (Islam’s, s. 2). Yine ilk bakışta sadece Allah’ın kendisi ile ilgili gibi görünen ifadeler dahil, sosyosiyasi ve sosyo-iktisadi hayat ile ilgili bütün ayetler, Peygamber ve ümmetin bilfiil karşılaştığı somut sorular ve sorunlar hakkında hükümler verme ve tebliğde bulunma zorunluluğu olmasaydı tenzil olunmazdı (The Prophet’s, s. 42). “O, eğer eğlence isteseydi kendi katında edinirdi” Mu’minun, 15). Burada bir zihin; o zihnin/iradenin fikirleri ve idealleri; onu “belli bir şekilde” anlayan, yorumlayan ve bu yorumu kendi durumuna tatbik eden, bir insan toplumu sözkonusudur ki, bu, Müslim (yani Allah’ın iradesini arayıp O’na teslim olanlar) toplumdur (Legacy, s. 238). Bu süreç Vahy’in esas alıcısı (Peygamber) ve ilk muhatabları hayattan ayrıldıktan sonra da devam eder; çünkü mesaj “açık bir kitaptır”, onun okumaları tarih içerisinde devam eder. Bu, ilk dönemin “canlılığını” devam ettirmenin tek yoludur. Vahiy ilk planda hangi “maksatla” geldiyse, bütün çağlarda onun maksadı (meaning/intention) aynıdır ve hep aynı mukabeleyi ekler (Modernity, s. 155). Yani, o, her devir için “insanların yol göstericisidir” ve biz “yeni okumalarla” yeni dünyalar kurarız. Bu husus, Fazlur Rahman’a göre, çok önemlidir ve bize hem metodolojik hem de ameli faydalar sağlar. O, bir sürekliliği tazammum eder.

Peter. L. Berger’in “gerçekliğin sosyal inşası” kuramı -eğer yanlış anlamadıysam- bunu anlatır görünüyor. İslam bağlamında bunu şöyle açabiliriz: Müslümanların çoğunluğu geleneğin doğrudan doğruya Allah tarafından inşa edildiğini kabul ederler. Kur’an’ın adeta sayfa adedi büyütülüp gelenek adına ne varsa orada “aynen bulunduğu” gibi bir yanılsama vardır. Dikkat ediniz “oradan çıkarıldığı” demiyorum, “orada bulunduğu”. Bu anlamda gelenek Kitap kadar kutsal addedilir (Post, s. 13). Halbuki İslam’ın temel disiplini olarak kabul edilen Hukuk, onun “dünya görüşünü” ortaya koymak ve ifade etmekle yükümlü olan Kelam İslam’ın doğuşundan bir kaç asır sonra inşa edilmiştir. Ahlak ise hiçbir zaman müstakil bir alan ola-

rak ele alınmamakla birlikte, biraz Kalam biraz da Hukuk içerisine serpiştirilmiş haliyle yine aynı dönemlere gider (Health, s. 2). İmdi, anladığım kadarıyla “gerçekliğin sosyal inşası”, din sosyolojisi açısından baktığımızda, bu üç disiplinin, dinin önermeleri ile bir “anlam haritası” (meaning-map) inşasından başka bir şey değildir. Yani, insanların kendilerini içerisine yerleştirdikleri ve temel soruları-sorunları hakkında bir takım yargılarla hayatlarına bir anlam kazandırdıkları bilgi bütünlüğü -onların haritaları- aslında toplumsal ve tarihi bir eylemle yürür ve tarihin hiçbir noktasında durmak zorunda değildir. İnsanlar kendilerine “nereden geliyoruz; biz salt doğal süreçlerle mi varız, yoksa tabiatımızın ötesinde bize müdahale eden bir “güç/irade” var mıdır; şu önümüzde gördüğümüz dünya kendisinden başka bir mevcudiyete işaret ediyor mu; hayat bu dünyadan ibaret midir, yoksa bir “öte” var mıdır, yani nereye gidiyoruz?” gibi eksiztansiyel, ontolojik ve eskatolojik sorular sorarak bir “kozmojoloji” edinirler. Bu kozmojoloji bu soruların hepsine “olumsuz” cevapla meydana gelmiş ise “seküler dünya görüşü” adı verilir. Bu anlamda -daha sonra göreceğimiz gibi- Modernitenin kendisi ve onun çocukları olan bütün ideolojiler seküler birer dünya görüşüdür.

Bu kozmojolojide Allah-insan, insan-insan, Allah-tabiat ve insan-tabiat ilişkisinin anlaşılma biçimi insanların topyekün dini dünya görüşlerini oluşturur; bu aslında dini kaynaklı ama insani bir dünya görüşüdür (Post, s. 12). Burada Mesaj ile bağlantıyı kuran ve koruyan husus, bu insanların veya toplumların bu temel fikirlere dayanarak kurdukları müesseselerin -yani inşa ettikleri dünyanın- İlahi kökenli olduğuna sarsılmaz inançlarıdır (Post, s. 2). Ancak bu inanma sırf bir “inanç” olarak kalmaz; o nesnelleşir ve bütün bu yapıp etmelerin Kutsal Metin’den -elden geldiğince- makül delilleri getirilir. Toplum hep işin içindedir. İnsanlar bir Kutsal Metin’in belli bir “okumasını” uygulamaya dökmektedirler ve “dini” davrandıklarını düşünmektedirler. Fazlur Rahman “İslam hukuku dini bir hukuktur” derken bunu kasteder; yani o hukuk insanlar tarafından ama “Allah’ın hakimiyeti prensibi” altında inşa edilir ve edilmiştir de. O, aynı şeyi İslam ahlakı için de söyler; *“değerlerin kaynağı Allah’tır ve insanlar keyiflerine göre onları var ya da yok edemezler.”* Fakat o değerlerin anlaşılma ve hayata geçirilme tarzları tamamen insani bir faaliyettir ve bir tür tarihsel çeşitlilik her zaman vardır; aksi takdirde bir dinin içinde meydana çıkan mezheplerin ne tarihsel ne de sosyolojik izahını yapabilirsiniz. Tarihin hiçbir dönemi ya da tarihteki hiçbir şahıs bu açıdan mutlak bir imtiyaza sahip değildir. İnsanlar, “gerçekten” ihtiyaç duyulduğunda -ki Fazlur Rahman’a göre şu anda da bu ihtiyaç vardır- Kitab’ı yeniden okurlar, yeniden anlarlar ve kendi tarihsel durumlarına onu tatbik ederler. Ve bu “yeniden okuma”nın temel sosyolojik sebebi ge-

lenekten tevarüs edilen dünya görüşünün kendi tarihsel durumlarına cevap veremez hale geldiğinin düşünülmesidir (Modernity, s. 132). İşte Fazlur Rahman'ın rasyonalizmini ya da modernizmini temellendiren şey böyle bir sosyolojik tesbittir.

Bazen zannedildiğinin tam aksine Fazlur Rahman'ın "rasyonalizmi" bu boutuyla, bilgi kuramıyla alakalı (epistemolojik) değildir. O, Kur'an ve Sünneti anlamının, yorumlamanın ve uygulamanın her dem devam ettiğine ve bunu durduracak "mümtaz bir zihnin mevcut olmadığına" işaret eder.

Onun modernizmi de -daha sonra göreceğimiz gibi- "modern durum" denilen bir meydan okuyuşa "yeni" bir İslami mukabele olması bakımından işte bu rasyonalizme -yani yeniden, ama sistemli, düşünmeye- gönderme yapar (Modernity, s. 86). Yani o herşeyden evvel düzenleyici ve terkip edici (formulative) zihnin/aklın bilhassa çağımızda hep faaliyet halinde olması gerektiğini ifade eder (Post, s. 20). Size ilginç bir örnek vereyim: Fazlur Rahman İbni Teymiye'den bahsederken, onun sorgulama usulünün "akılcı" olduğunu söyler; İbni Teymiye geleneklerin bir kısmının diğer bir kısmı ile, hemen bütün geleneğin de -belki- Kur'an ile uyumsuz ve çelişki içinde bulunduğu inanıyordu. Kalam insan iradesini ve hürriyetini yok sayarken, Hukukun insana bir hükmi şahsiyet biçmesini İbni Teymiye'nin "aklı almıyordu." Aynı İbni Teymiye; "felsefeciler kendi yollarının, sufiler ise kendilerininin doğru olduğuna inanıyorlar: Hiç birinin aklına üçüncü bir yol, Allah'ın yolu gelmiyor", diyecekti. (Revival, s. 634-635). Bu da "aklın alternatif oluşturma" gücüne işaret eder.

Demek ki, toplumsal aciliyetlerin varolduğu her tarihsel durumda Mesaj okunmaya devam eder ve insanlar bu çağrıya "mukabele" (response) olarak yeni bir bilgi ve davranış bütünü; yani yeni bir dünya oluştururlar (Modernity, s. 85, 132). Bu oluşum, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Allah ve Allah'ın tabiat ve insan ile ilişkisine dair bilgimize (bir teolojiye) ve bir sosyolojiye (Berger'in ifadesiyle, toplumsal dünyanın mümkün olduğunca açık bir bilgisine) dayanır. Bu sosyolojik çabada, teoloji çok önemli bir yere sahiptir. Çünkü, Fazlur Rahman'a atfedebileceğimiz sosyolojik yaklaşım cansız bir nesne-özne ilişkisi düzeyine indirgenemez. Fazlur Rahman, bir takım teolojik ve ahlaki çıkarımlar için sosyoloji yapar. Peki burada nesnel anlama yok mudur? Kesinlikle vardır! Olmalıdır da! Zira, siz, yaşadığınız durumun "gerçekten" (really) nasıl olduğunu nesnel verilere dayandıramazsanız, son tahlilde, bu durumun nereye kadar "asıl mesajdan bir sapma" nereye kadar da "asıl mesajla uygunluk içinde olduğunu" ve "ne yapılmasını gerektiğini" de tesbit edemezsiniz. "Niçinin" tesbiti de zorlaşır. Sosyolojik-

tarihselci açıdan geçmişe/geleceğe baktığınızda da aynı bilimsel çabayı göstermek zorundasınız. Bu meyanda da temel sorun geçmişte “gerçekten” (actually and really) ne olduğudur. “Gerçekten ne oldu (“what really happened”) sorusu temel sorudur. Bunu takip eden diğer temel soru, yine, “şeylerin niçin öyle olduğu” sorusudur (Post, s. 16). Yanlış anlaşılabilir bir tarih ve yanlış anlaşılabilir bir mevcut durum sizi asıl mesaj ile hiç de uygun düşmeyen bir tefekküre ve yapılanmalara götürecektir. İşte Fazlur Rahman’ın Modernizmi de bu noktada ortaya çıkar. O, Fazlur Rahman da yeni bir tefekkür, yeni bir davranış sistemi, hasılı, yeni bir dünyanın oluşturulma çabasıdır (Modernity, s. 124).

Modernizmi, reform hareketlerinden ayrı tutmak lazımdır. Zira Fazlur Rahman reformizmi (ıslahatı) İslam’ın daha ilk dönemlerine götürür ve bizzat Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat’ın oluşumundan tutunuz da Gazali, İbni Teymiye, Senusi hareketi, Şah Velîyullah ve Sirhindi’ye kadar bütün çabaları “ıslahatçı hareketler” diye tanımlar (The Prophet’s, s. 45-46; Post, s. 21). Bu insanlar ve hareketlerin hiç birisinde “Batının/Modernitenin varlığından ve etkisinden söz edemezsiniz” (Revival, s. 632). Bunların hepsi kendi dönemlerindeki “bozulmuşluklar” karşısında saf Tevhid’in ve onun toplumsal uzanımlarının tekrar yerli yerine oturtulması ve “asl” a daha uygun bir “İslami evren” inşası çabalarıdır. En azından problemin farkında oluş ve problemi çözmeye bir teşebbüstür bunlar. Başarılı olup olmadıkları ayrı bir meseledir; önemli olan Ümmetin bazı parlak zihinlerinin din ile tarih arasında gördükleri çelişkinin ortaya konulmasıdır (Revival, s. 635). Bunu, diyor Fazlur Rahman, anlamazsak “İslam’ın Batı/Modernite ile karşılaşınca harekete geçen bir yarı-canlı yığın” olduğunu kabul etmiş oluruz ki, bu hem “tarihsel gerçeklere” terstir, hem de İslam düşüncesinin yeniden oluşturulmasında metodolojik ve ameli (practical) sıkıntılar doğurur. İslahat ve tecdid İslam’ın dinamik karakterinde mevcuttur (Legac, s. 236). Bir din, elbette, tarih içerisinde ortaya çıkar, fakat tarihi değiştirmek için gelir. Tarihsel şartlar “kesinlikle” onun hem formuna hem de içeriğine etkide bulunur, ama o aynı zamanda tarihi aşar. Yani zaman ve mekana bağımlı değildir (Post, s. 1). Aslında, hep “gayri İslami” olduğu düşünülen “felasife” de bir ıslahat teşebbüsü olarak görülebilir.

Ama, diyor Fazlur Rahman, bu ıslahat hareketlerinde hep bir şeyler eksik kaldı. Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat (ki Fazlur Rahman bunu “aşırılıkların arasında orta ve çoğunluk yolunu tutanlar” şeklinde sosyolojik olarak tanımlar) bir yandan Mu’tezile’ye diğer yandan da Hariciliğe karşı çıkayım derken neredeyse İslam’daki amel-iman bütünlüğünü unutmuş ve buna Hadis elbisesi giydirmiştir. Bu ise, aslında doğal ve yapılması gereken bir şey idiy-

se de, “durağanlığın” da ilk işaretiydi. Kendisini “Hadis hareketi” şeklinde gösteren ve aslında Peygamber Sünnetinin yorumu olan (Health, s. 3) “yaşayan sünnet”, devam eden bir süreç olmaktan ziyade, Hadis şeklinde, “Allah’ın İradesi”nin tek tezahürü olarak görülmeye başlandı (The Post, s. 2; The Prophet’s, s. 47). Bundan sonra İcma da -tanımı icabı, ileriye dönük olması gereken bir mekanizmadan ziyade- “geçmişin icması” şeklinde anlaşılmaya başlandı. “Yaşayan Sünnet” ilk nesillerin “içtihadları” olup, son derece “akli” bir faaliyet, tam anlamıyla “tasannun” idi ve bir devamlılığı ima ediyordu (Post, s. 1-5). Bu, diyor Fazlur Rahman, tarihin belli bir noktasında durdurulmaya çalışıldı (Modernity, s. 26). Felsefeciler ise, fikri açıdan daha güçlü ifade edilmiş bir Allah kavramına varmak isterken, sonuçta Helenleştirilmiş bir Tanrı’ya varmışlardır: “dünyayı yöneten bir Yaratıcı’dan ziyade dünyayı “açıklayan” bir ilke; ahlaki ve dinamik bir Emr Sahibi değil de düşünsel bir formül olarak Tanrı (The Post II, s. 301). Halbuki çıkış itibariyle onların da çabası daha “akli” bir “dini evren” oluşturmak idi. Kelamcılar, felsefeciler kadar entellektüel maharete sahip olmasalar da, “Allah’ın tarihe müdahale eden, insanları duyan ve onların dualarına mukabele eden bir -büyük harfle- Kişi olduğunu iyi yaklamışlar, ama Sıfatlarla uğraşmaktan ve Allah’ı isbata çalışmaktan bir türlü yaşanan hayata inememişlerdir. Tasavvuf, kökeninde son derece hürleştirici bir güç idi. O Hukuk ve Kelam’ın şekilciliğine, Felasife’nin mantıksal akıl yürütmeleri arasında bu dünyadan elini-eteğini çeken Tanrı anlayışına başkaldırıp, Kur’an’ın insanı titreten deruni yapısına dönmek amacında idi. Orada da bir şey yanlış gitti: Allah’ı düşünme sonucu bizce keşfolunacak olan kurallar, emirler, yasaklar değil de, bizzat “Allah’ın kendisi” tefekkürün konusu yapıldı. Yani “keşf” ile “akıl”; yani “bulma” ile “hayata uygulama”; yani “bilme”nin zorunlu olarak “yapmaya” götürdüğü unutuldu. Bunun mantıksal sonucu ise Hallac ve Beyazıt Bistami idi (Post, s. 19). Gazali bu eksikliği görmüştü; ama tam bir “terkibe” gidemedi. İbni Teymiye bunların hepsine karşı çıkararak yeniden düşünmenin yolunu açtı (Prophecy, s. 104-105). Fakat tarihsel güçler onu sadece bir “çığlığa” indirgedi. Bütün hayatı mezarlara çaput bağlamanın (yani topyekün hurafelerin) reddi ile geçen İbni Teymiye’nin ölü bedenine sevap ve mağfiret kazanma umuduyla bezler atılacaktı. Şah Veliyullah İslam tefekkürünü köklü biçimde etkileyecek şeyler söylüyordu. Fazlur Rahman’ın kendi ifadesiyle, “Vahyin sosyolojik izahını” yaparak, hem kendisinin hem de sonraki modern İslam düşüncesinin temel taşlarını verdi (Dinamizm, s. 88-89; Post, s. 13)).

Bunlar, herşeye rağmen, İslam’ın dinmez hareketliliğinin inananlar elindeki canlılık işaretleriydi (Revival, s. 640). Geçmişte Batı ya da modernite yoktu; gelecekte olacağının garantisi de yoktur. Bütün kendine güvenine,

diğer “dünyayı açıklama” tarzlarını reddetmesine ve kendisinden başka hiçbir meşruiyet kaynağı, bir atıf noktası tanımamasına rağmen (Revival, s. 649) Batı, tarihteki tek medeniyet değildir ve olmayacaktır. Zaten Fazlur Rahman’ın kendi amacı -kendi ifadesiyle- “İslam’ı moderniteden kurtarmak değil, din vasıtasıyla insanı kendisinden kurtarmaktır.” Her dönemde -Moderniteden evvel de- İslam çeşitli meydan okuyuşlarla karşılaşmış ve parlak zihinlerle bunlara mukabelede bulunmuştur (The Prophet’s, s. 45). Ancak, “beni bütün bu mukabelelerden farklı kılan benim yaklaşımımdır”, diyor Fazlur Rahman. Bu yaklaşım diğer bütün yaklaşımların aksine “bütüncü”dür (Revival, s. 651). Hem Kur’an ve Sünnet’i anlamada, hem geleneğe/tarihe bakmada, hem de tatbikatta bütüncüdür: İslam’ın “sırf dini” adını verebileceğimiz hiçbir veçhesi yoktur. Bütünlük içerisinde anlaşılan Kur’an ve Sünnet insana bir değerler sistemi, bir “dünya görüşü” (world view) verir ve bunun mantıksal sonucu olarak da “bir hayat nizamı” vazeder. Parçacı yaklaşımlar bize bu değerler sistemini ve hayat tarzını veremez (Legacy, s. 236). İşte, bir başka yönüyle, Fazlur Rahman’ın rasyonalizmi ve modernizmi budur.

Fazlur Rahman’ın bütün eserlerinde sıkça rastladığımız İslam’ı “yeniden-düşünme”, “yeniden-ifade”, “yeniden-keşif”, “yeniden-anlama”, “yeniden-inşa”, “yeniden-yorumlama”, “yeniden-hayata hakim kılma” vb ifadelerin hepsi Fazlur Rahman’ın rasyonalizmine ve modernizmine işaret eder.

Fazlur Rahman’ın bir çizgiyi devam ettirmek bakımından gelenekten tamamen ayrı olduğunu düşünmez. Çünkü bir ahlakçı rasyonalist olarak Fazlur Rahman, müterakkim (cumulative) geleneğin bizzat içindedir, ama bu geleneği kullanmakla birlikte yeni yapıp-etme tarzlarının peşindedir. Ahmet Hamdi Tanpınar’ın ifadesiyle “başka bir yere atlamak için bile bir yere basmanız gerekir.” Aksi takdirde, Beşir Ayvazoğlu’nun yine edebi söyleyişiyle “bir tel kopar ve bütün ahenk bozulur.”

Ama Fazlur Rahman’da hakikaten “yeni” olan bir şeyler vardır. Fazlur Rahman, geleneğin kendisini Kur’an ile canlı bir bütünlük arzeden bir “evren şemasına” sokamadığını ve uzun bir süreden beri ne kendisi ne de çevresi hakkında pek kafa yormadığını söylemektedir (Modernity, s. 132). Bu açıdan gelenek bize sadece bir zemin ve malzeme teşkil edecektir. Bizim yapacağımız şey, Kur’an, Sünnet ve tarihi, kendi savunduğu yöntemle, “okumaya” tabi tutarak yeni davranışlar, yeni yapıp-etme biçimleri bulmaktır (Modernity, s. 86). Bunların “İslamiliği” ana kaynaklarla canlı bir irtibat kurmaya bağlıdır. Bu irtibatlar bütünü bize İslami düşünce ve İslami hayat dediğimiz şeyi temin edecektir. Yani bu “rasyonel” bir “sistem” (sistem ile,

Fazlur Rahman “kapalı br fikri yapıyı” kastetmez) olacaktır. “Kur’an’ın biz-zat kendisinin, kendisi ve insanlar hakkında ne dediğinin” (Modernity, s. 15), insanların Kur’an’ın bu ahlaki dünya görüşüne şu veya bu şekildeki mukabelesi demek olan İslam Tarihinin ona uyduğu ya da ondan saptığı noktaların ve nihayet, içinde bulunduğumuz durumun sosyolojik tesbiti bizim İslam tefekkürünün yeniden inşasına gitmemizi gerekli kılmaktadır. Kı-sacası Fazlur Rahman “içtihad” istemektedir ve bunun son derece bilimsel bir çaba ile yapılmasını öngörmektedir. Eğer siz “İçtihad kapısının kapan-dığını” iddia ediyorsanız; Fazlur Rahman’da “yeni” olan birinci husus bu-dur.

Fazlur Rahman, hepimiz gibi, modernite dediğimiz ve en az üç asırlık te-şekkül devrine sahip olan “bir yeni dünya”da yaşamaktadır. O, gelenek ile, henüz tam karşılaşmadığımız “yeni hayat” arasındaki kopmanın farkında-dır. İnandıklarımızla yaşadıklarımız arasında, sosyologların dediği gibi, bir “düşünsel boşluk” meydana gelmiştir. “Yeni hayatlar” yaşamaktayız; ama İsl-am ile terkiğini yapmadan, “İslamiliğini sorgulamadan.”

Fazlur Rahman’ın Kur’an’ı anlama çabalarının hermönetik şartlarından bi-rincisi kısaca resmettiğimiz “İslam Dünyası yorumu” ise; ikincisi bir “Batı yorumudur.” Yani o, bir de “kendi anladığı” ve bu anlamada hiç de yalnız olmadığı bir Batı yorumu yapar ve fikirlerini bu bağlamda formüle eder. Bu yeni dünyanın bazı meydan okuyuşları (challenges) ve bazı fırsatları (op-portunities) vardır.

Onun, din açısından, meydan okuyuşu “Tanrısız evren şemasıdır”. Moder-nite’nin evren şemasında -yani bilgisel haritasında (cognitive map)- Tanrı yoktur. Evren bir şekilde “vardır” ve kendi kendisini açıklar. Bu evren şe-masını ortaya koyanlar “dünyayı izahta hiç Allah’a ihtiyaç duymadıklarını” söylemekteler. Katolikliğin kapalı evren yapısına karşı çıkarak bütün alemi insanın fethine açık kılan “İnsan Akli” ve onun ürünü olan Bilim, başlarda Tanrı adına hareket ederken, süreç içerisinde Tanrıyı koyacak yer bulama-mıştır. Hristiyanlığı biraz daha “dünyevileştirelim” yani “insanların hayatına sokalım” diyerek hakikaten semitik dinlerin ruhuna uygun bir “protesto” şeklinde ortaya çıkan Protestanlık, insani çabaya yer bulabilmek için evre-ni azizlerden, kırkır yaran ritüellerden arındırayım derken hesap edeme-diği bir şey vardı: Başlarda dini içerik kazandırmaya çalıştığı bütün toplu-mal davranışların zamanla dinden tamamiyle soyutlanabileceği tehlikesi. Ve hayat dinden soyutlanmış; Kapitalizm de böyle bir evrende filizlenme im-kanı bulmuştur. Tabir caizse “Allah’ın serbest dolaştığı bir toplum yapısın-dan”, “sermayenin belli ellerde serbest dolaştığı bir topluma” geçilmiştir.

Böyle bir toplumda, diyor Fazlur Rahman, “sadece nasıl bir kuruluş daha kazanabilirim” suali temel soru olmuştur. Bir bakıma, Berger’in dediği gibi, “Protestanlık kendi bindiği dalı kesen sersem durumuna düşmüştür.” devam eder Berger; “Tanrı’nın herşeyin üstünde ve herşeyi kapsayıcı olduğu bir evren yapısından, Tanrı’ya yer bulunamayan bir evren şemasına geçmede hakikaten tam bir ironi vardır; ama tarih zaten böyle cilvelerle (ironies) doludur”. Fazlur Rahman’ın dediği gibi, sekülerizm Klisenin kapalı yapısından kurtuluşu ve büyük bir enerjinin açığa çıkışını temsil ediyordu. İnsanlar bu enerjilerini toplumsal yapılarına ve tabiata uygulayarak, yani -büyük harfle- Rasyonalizm ile tarihin görmediği bilimsel keşiflerde bulundular ve bilginin hayata uygulanması demek olan teknolojiyi meydana getirdiler. Teknoloji; yani “yapma-bilgisi.” Bu “yapma-bilgisi” onlara hayatı görülmedik biçimde değiştirecek aletler, makinalar ve mekanizmalar icad etmeyle birlikte yeni silahlar, yeni savaş aletleri yapma imkanı da verdi (Non-Muslim, s. 25) ve Modernitenin -yani Rasyonel insanın- yüzkarası iki Dünya savaşı ortaya çıktı. Bütün bilgi yekününü o zamandan beri insanların birbirini boğazlaması için kullanıldı. Çünkü modernitenin hakimiyet kuramında “güçlü olanın hayatta kalması” vardı. Fazlur Rahman’ı, çoğunluğu Yahudilerden oluşan bir topluluğa, verdiği konferansta, “İsrail tam anlamıyla Batı’nın bir yaratığıdır... o, günah içerisinde yaratılmıştır ve bu köken onun karakterini belirler” (İslam’s, s. 12) demeye götüren de bu idi.

Fazlur Rahman’a göre teknolojide “örtülü” bir tehlike vardır (Revival, 2.635). Dini/Ahlaki temellerden yoksun bırakılan teknoloji “insanı öylesine miyoplaştırır ki, sadece bu dünyayı düşünür, oraya dalar gider ve -Kur’an’ın ifadesiyle- “öteyi”, yani “işlerin sonunu” (the end of affairs/el-akibe), gözden kaçırsınız. Önce atom bombalarını ve diğer silahları yığar, sonra bunları ne yapacağımızı düşünürsünüz. Bu dünyanın sorunları, kokuşmuşlukları, eşitsizlikleri, sömürüleri yerli yerinde dururken insanlar Ay’a gider (The Courage, s. 151). Çünkü bunların nasıl yapılacağını biliyorsunuzdur. Dünyanın olduğundan daha farklı hale getirilebileceği temel varsayımına dayanan teknoloji, bir anlamda “değiştirme bilgisi”dir; ve insan “bir kere” şeyleri değiştirme yeteneğini “kendinde” tecrübe ettiği zaman onun sorgusuz kabul edebileceği hiçbir şey kalmaz. Hatta insan hayatına anlam veren bütün değerler de bundan nasiplerini alır ve dini-ahlaki içerikten yoksun böyle bir teknolojik kafa kendisini kendi kanunu addeder (law unto himself) (The Post, s. 9). Bundan dolayıdır ki Fazlur Rahman, bugünkü mücadelenin İslam ile Hristiyan medeniyeti arasında değil; İslam medeniyeti ile “yeni-putperest” (neo-pagan) Batı medeniyeti arasında olduğunu söyler (The Prophet’s, s. 49). (Kendileriyle hemen bütün hayatı boyunca polmiğe girdiği Yeni-temelcilikten bahsettiği bir makalesinde -aralarındaki mücadele-

nin “dahili” bir mücadele olduğunu ima ettikten sonra- onun Batı’nın konuşmuşluklarına, ahlaki zayıflıklarına ve İslam dünyası üzerindeki oyunlarına “soylu bir tepki” olduğunu söyler (Neo, s. 44).

İşte Fazlur Rahman’da “yeni olan” diğer husus budur. Yani o yeni bir duruma -ki bu yeni durumun (new situation) kendisine verdiği bir sıfat vardır: Modern; yani farklı, yani değişik, yani “önceki” hiçbir duruma benzemeyen- “yeni” bir mukabelede bulunmaktadır. Fazlur Rahman, Berger’in “Modernitenin beş ikilemi” adını verdiği yeni durumlara, ki bunların başında “yabancılaşma” ve “cemaat ruhunun kaybolması” gelir, İslam’ın dünya görüşünün vaatlerini serdeder. İnsanlık tarihi, zihnini bu denli şu maddi dünyaya bağlayan, bu kadar “aşkın olan”dan soyutlanmış, bu kadar Kur’an’ın ifadesiyle “bu dünyanın işlerini iyi bilenlerin” oluşturduğu bir medeniyet daha görmemiştir. Ve bu medeniyet sadece topu-tüfeği ile değil, idealleriyle, dayatmalarıyla, nesnelliği kendinden menkul sosyal bilimleriyle, “yüce Hakikat” ile hiç bir bağlantısı bırakılmamış müsbet bilimleriyle evimizin tam göbeğindedir (İslam Araştırmaları, s. 319). “Terakki tapınağı” artık evimizin içinde bina edilmiştir. O halde yapılacak şey; “ebedi olduğuna inandığımız bir Mesajın ondört asır önce olduğu gibi, bugünün insanına da -o insanın soru ve sorunlarına da- cevap verebileceğine inanmak ve Kur’an’ın bu asır ile böylesine ilgili olduğunu göstermektir (Ana Konular, s. 7).

Her kültür başka bir kültürle karşılaştığı zaman, eğer hala canlı ise, şu veya bu şekilde, bir karşılık vermek durumundadır: Kabul, red veya, sosyolojik bir ifadeyle, değiştirerek bünyeye alma. Kültürler ancak bu şekilde canlılıklarını korurlar (Revival, s. 656); aksi takdirde “çevredeki daha canlı organizmalar tarafından yutulurlar” (Review, s. 19) Bu manada Modernite bir meydan okuyuştur: İslami akla meydan okuyuş. Yani topyekün İslam ahlakına ve bu ahlakın dayanağı olan “insanları gözetken ve gözetleyen” Allah fikrine bir meydan okuyuş. Bunun bütün sosyo-psikolojik çıkarımları karşımıza “batı tarzı eğitim” ile çıkmıştır. Bundan dolayıdır ki, İslam-modernizmi geleneksel eğitim ile Batılı eğitim arasındaki karşılaşmadan doğmuştur (Health, s. 9).

O herşeyden evvel “Modernitenin meydan okuyuşuna bir mukabeledir” dedik. “Mukabele” terimini özel bir anlamda kullanıyorum; o -en azından Fazlur Rahman’ın kendisini de içine alan yeni -modernizm bağlamında (Legacy, s. 246)- salt reaksiyoner değildir; o anlamayı, bilmeyi, yani sosyologların dediği gibi, araya bir “akli mesafe” koymayı ihsas eder (Non-Muslim, s. 20). Karşımızda bir konuşan vardır ve siz de dinlersiniz; ama ikinci ka-

demede siz konuşursunuz karşınızdaki sizi dinler. (Bizim “Mukabele” adını verdiğimiz karşılıklı Kur’an okumayı hatırlayınız). Yani hem birşeyler alır, hem de bir şeyler verirsiniz. Ne körükörüne red, ne de bilinçsizce kabul vardır. Etkilenirsiniz, değişirsiniz, ama yine “siz” kalırsınız (Legacy, s. 239). Bütün değişmelere rağmen “kendinizde kendinizi teşhis edersiniz.” Bütün benzer görünen noktalarınıza rağmen “başkayı” de teşhis edersiniz. Bu sosyal-psikoojik tasvir hem insan kişiliği için geçerlidir, hem de topyekün kültürler için. Yani bütün farklılaşımınıza rağmen siz kendinizi “tanırsınız”. Bu değişim, İslami bir değişimdir; bundan dolayıdır ki, Fazlur Rahman, vefatından kısa bir süre önce yazdığı ama yayınlanmamış bir makalesinde İslami modernizmi şöyle tanımlayacaktı: Modernizmden insanların İslam’ın prensipleri ışığında yeniden eğitilmelerini, bu mesajın insanlar tarafından yeniden içselleştirilmesini ve yeni yaşama-dünyasının sorunlarına İslami cevaplar bulunmasını kastediyorum (Non-Muslim, s. 19).

Yukarıda dediğimiz gibi, Modernite kendisinden başka bir meşruiyet mercii kabul etmez. Ve asıl sorun da budur. Basitleştirici bir ifade ile, Moderniteye ve modern insana İslamın mesajını öyle rasyonel, yani sistemli ve tarihsel gerçeklere uygun olarak takdim etmelisiniz ki, “dinlenmek zorunda kalasınız” (İslam, s. 261). Bu, diyor Fazlur Rahman, zordur; ama İslam’ın dünya görüşünü modern insana verebilmenin ve İslam’ın canlılığını koruyabilmenin başka yolu da yoktur (Ana Konular, s. 8). Çünkü, Modernitenin ortaya koyduğu sorunlar, putperest İslam öncesi toplumunun ortaya çıkardığı sorunlar ile benzerlik gösterir; İslam’ın bu yapıyı tamamen değiştirdiğini tarihsel ve sosyolojik olarak ortaya koyamazsanız; “bugünün kafasına” İslam’ın “bugün için de” alternatif olduğunu isbat edemezsiniz (İlam, s. 263) İşte Fazlur Rahman da yeni olan diğer husus da budur. Onun vahiy, peygamber, kader, kaza, şefaât, mucize ve diğer çoğu anlayışları hakikaten geleneksel değildir (İslam, s. 31 vd.; Major, s. 38). Belki Gazali, İbni Teymiye ve Şah Veliyullah da - Fazlur Rahman’ın kendisinin bulunduğu gibibunların bazı “izlerini” bulabilirsiniz ama bu yorumların hepsi moderndir.

Birkaç manada moderndir; bu fikirler akli bir bütünlük içerisinde çapraz atıflarla birbiriyle bağlantılıdır ve bu modern bir bakış açısı olarak bilinir. Moderndir, çünkü bilimsel bir çaba ile ortaya konuldukları söylenmektedir. Yani, “geçmişte hakikaten ne oldu” sorusunun başka bir versiyonu olan “Kitap bize gerçekten ne söylüyor” sorusuna nesnel cevaplar aranmak neticesinde formüle edildikleri iddia edilmektedir. Moderndir, çünkü modern insana İslam’ın mesajının böyle verilebileceği kabul edilmektedir. Moderndir, çünkü İslam’ın ana konularının böyle anlaşılması için gerekli olan düşünsel aletler ve teknikler, bunları bir bütün haline getirebilecek “felsefi

uyanıklık" gelenekte tarihsel olarak mümkün değildi. Mümkün olmamıştır da. Moderndir, çünkü moderniteye bir mukabele olarak serdedilmektedir.

Ama, Fazlur Rahman'ı "yeni olanın peşinde koşma" anlamındaki modernizm ile eş tutmanın sığılığı onu bütünsel olarak anladığımızda temelsiz kalmaktadır. Kaldı ki, kendisinin adeta "fikir babası" gibi gördüğü İkbâl'in, Bergson ve Whitehead'e dayanan fikirlerini bile "İslami olamayacak kadar modern" (too modern to be İslamic) bulur. Ona göre İkbâl, zamanının bazı "moda" kuramlarını "İslam'a yüklemeye" çalışmıştır (read into); ebedi bir mesaj, geçici kuramlarla temellendirilemez.

Fazlur Rahman'ı bilimsel bir gözle okuduğunuzda söylediği bütün şeylerle Kur'an arasında nasıl bir bağlantı kurma cehdinde olduğunu hemen fark edersiniz. Kur'an'ın Ana Konuları modernist bir Kelam kitabıdır ve Fazlur Rahman orada Kur'an'a dayandığını söylediği İslami Dünya görüşünü "modern çağ için" ortaya koyar. Orada tarihselci ve sosyoloğun titizliği ile dini bir sakınma duygusunun nasıl içiçe girdiğini yakinen görürsünüz. Fazlur Rahman'ın İslam dünya görüşünün tam merkezine yerleştirdiği "takva" kavramı, Fazlur Rahman için hem metodolojik hem de ameli bir öneme sahiptir. O herşeyden evvel kendimizi kendimizden ve dışarıdan gelebilecek tehlikelere karşı koruma ve bütün davranışlarımızın nihai değerlendiricisinin Allah olduğu bilincini ifade eder (Non-Muslim, s. 23). O, yanlış anlamalara ve yanlış uygulamalara karşı da bir, tam anlamıyla, "teyakkuz hali"dir. (Ana Konular, s. 1). (Gelenekte müctehidin vasıfları arasında sayılan dindarlık ve samimiyet (yani "takva") galiba tam da bunu ifade ediyordu).

Fazlur Rahman, işte Modernitenin yukarıda ana hatlarıyla tasvir edilen meydan okuyuşlarına karşı insanın insan, Allah'ın da Allah olarak bilineceği bir alternatif İslam medeniyeti peşindedir (The Prophet's, s. 49); bu onun "emanete" verdiği anlamdır aynı zamanda. Müslümanlar "ahlaki bir toplum" oluşturma "emanetini" yerine getirmekle yükümlüdürler (The Courage, s. 157): Yoksa sizin yerinize iyiliği emreden kötülüklerden sakındıran bir başka toplum getirilir (Muhammed, 36; Hacc, 41; Tevbe, 38) ve Allah size yazık etmiş olmaz; siz kendinize yazık etmiş olursunuz (Al-i İmran, 117). Bu çabada belki Hukuk yeniden formüle edilecektir; belki iktisadi yapı ve siyasi yapı yeniden ve gelenekten farklı bir biçimde tesis edilecektir. Ama bunların hepsi "İslami bir biçimde" yapılacaktır; yani atıf ve bağlantı noktası Allah olacaktır. Son kelimelerin altını çiziyorum. Modernitenin böyle bir derdi kesinlikle yoktur. Modernite nasıl bir insan, nasıl bir toplum, nasıl bir siyasi yapı; nasıl bir iktisadi yapı, nasıl bir hukuki yapı sorularını sorarken "dini bir endişeye" sahip değildir. (Health, s. 9). Fazlur Rahman

da pekala bunu yapabiliirdi. Kaldı ki, Erol Güngör'ün dediği gibi, caminin içindekilere caminin dışından yardım etmeye çalışan "hayırsever -büyük harfle- Reformistlerimiz!" hiçbir zaman eksik olmamıştır. Fazlur Rahman'ı onlarla bir tutmak ne tarihsel gerçeklere ne de insaf ve adalete sığar.

Böyle bir sosyolojik Batı yorumu, Modernitenin müslümanlar için aynı zamanda bir fırsat olduğunu ortaya koyar. Modernite bir kaç anlamda da fırsattır: Uzun zamandır durağan olan zihnimizde bir şok etkisi yapmış ve bizi düşünmeye sevketmiştir. Bu "modern durum" içerisinde insanlar, İslam'ın temel prensiplerine muhtaçtırlar yeni bir medeniyetin inşası için bundan daha iyi bir fırsat olamaz. Çünkü, Kur'an'ın kendisine cevap olarak geldiği dönemin bütün bozuklukları -tevhidin bozulması, insanlar ve cinsler arası sosyal ve iktisadi eşitsizliklerin artması, insanların şu elle tutulur-gözle görülür dünyaya dalıp gitmesi, yani sekülerleşmesi- bugün de vardır ve Kur'an'ın bu şartlara cevabı beklenmektedir (The Qur'anic, s. 316; İslam's, s. 17; The Courage, s. 137).

Bu bağlamda Batı kaynaklı bazı fikirler ve davranışlar "İslami temelleri bulunabilirse" özümzenebilir; fakat içerik hiçbir zaman aynı değildir (Legacy, s. 242). Mesela Fazlur Rahman demokrasiyi savunur. Bugün çoğumuzun olmazsa-olmaz olarak kabul ettiği partiler sistemine dayanan demokrasiyi reddetmesi bir yana, ümmetin karşılıklı danışma ve müzakere yoluyla işlerini halletme prensibinin katılımcılığı gerektirdiğini ortaya koymak için kaynakları didik didik eder (Implementation, s 204-206). Halbuki kesip atabiliirdi. Aslına bakarsanız Fazlur Rahman'ın demokrasi, kadın hakları, cezalar hususundaki hemen bütün görüşleri son zamanlarda muhafazakar bilinen çevrelerde dahi kabul görmüş durumda. Ve, bu, belki de, Ali Bulaç'ın ifadesiyle "Fazlur Rahman'ın fikirlerinin bize kabul edilebilir gelmesinin nedeni bizim zaten onları kabule yatkın bir bilince sahip olmamızdır" şeklinde izah edilebilir ve bu son derece doğru bir sosyoloji tesbittir. Ama unutulmaması gereken bir şey var: Fazlur Rahman'ın getirdiği Kur'ani deliller insana son derece "makül" (intelligible) gelmektedir. Yani burada salt bir etkileşim, ya da belirlenim yoktur. O size öylesine mantıki tutarlılık içerisinde gelenesnel kavramları yeni bir "dil" ile sunmaktadır ki, şu soruyu kendinize sormadan edemiyorsunuz: "Bunları böyle anlamak niye şimdiye kadar kimsenin 'aklına gelmedi?'" Fazlur Rahman'ın bütün İslam tefekkürünü didik didik etmesi neticesinde vardığı verilere dayanan düşünceleri, ister istemez "aklımıza yattıyor" sanki.

Fazlur Rahman da benim, sezgisel olarak, tehlikeli gördüğüm tek şey budur. O sanki kendi yönteminin -Wittgenstein'in Tractatus'u yazdıktan son-

ra "felsefe bitmiştir" demesi gibi- bütün soruları ve sorunları çözdüğü izlenimini verir. Ama yine de kendisi böyle bir "kast" içerisinde olamazdı diye düşünmeden de edemiyorum. İnsanlar her zaman "yeni" şeyler karşısında "İslami" olanı aramaya hep devam edeceklerdir ve Fazlur Rahman da "mutlak imtiyaz sahibi" değildir. Çünkü hayatın kendisi bir yorum sürecidir ve biz dünyamızı her dem yeniden inşa ederiz (the Post II, s. 314). İnsanların yeni ihtiyaçları ortaya çıkınca Kur'an da "yeni anlayışlar" doğurur (zaten "ebedi" ve "edebi" olmanın anlamı da budur (Ana Konular, s. 7)). Bilgi kaynaklarımız ve bilgimiz arttıkça herşeye yeniden bakarız ve tarihin bütün çalkantıları içerisinde "müslüman kalmaya devam ederiz." İşte Fazlur Rahman henüz tam yüzleşmediğimiz modern dünyada "müslüman kalmaya" devam edebilmek için yeni bir düşünme biçimi bulduğuna ve bu düşünme biçimi ile Kur'an'ın temel değerlerini yeni formlarda yeniden hayata hakim kılmanın yolunu keşfettiğine inanıyordu (İslam Araştırmaları, s. 318). O bilhassa mevcut durumu anlamada sosyolojik bir yaklaşım içindedir (Modernity, s. 7); fakat o bilmek için inanan, inanmak için bilen bir tavır içinde idi (Modernity, s. 132).

Hakkında bir Yüksek Lisans Tezi hazırladığım Erol Güngör, Orta Doğu gazetesinde "Hilmi Ziya Ülken İçin" başlıklı bir yazı yazar, Maksadını aşar şekilde, şöyle der: "Hilmi Ziya Ülken'in vefatıyla Türkiye'de bir devir kapandı: Hasbi tefekkür devri... o, bizde akademik haysiyetin dağ gibi bir temsilcisiydi... yeni Hilmi Ziyalara çok muhtaç olacağız." (Ortadoğu, 16 Haz. 1974)

Cemil Meriç "aziz dost" diye hitap ettiği Güngör'e zehir zemberek bir karşılık verir: "Ne demek hasbi tefekkür?... Düşünmek muammaları çözmek, düşünmek karanlıkları aydınlatmak... düşünmek savaşmaktır. Bir nesil uğruna, bir millet uğruna, bir medeniyet uğruna savaşmak... asırlardır ihanet ve husumetlerin boy hedefi olan bir milletin çocukları hasbi düşüncüyü ne yapsınlar? Hasbi düşünce ana tezatlarını halletmiş cemiyetler için bile lüks... Evet, düşünce adamı bir zümrenin emir kulu değildir. Hiçbir merkezden talimat almaz. Bir partiye angaje olmayabilir. Ama tarihe angajedir, kucağında yaşadığı topluma angajedir... sokakta insanlar birbirini boğazlar-ken, düşüncenin asaletine sığınarak elini kolunu bağlamak, düşünceye ihanettir. İçtimai ilimlerde hasbilik olmaz. Hasbilik, düşmana hizmet etmektir, kavgadan kaçıştır, yalanların devamını sağlar." (Mağaradakiler, s. 71)

Fazlur Rahman da -hiç şüphesiz olmasın- bu anlamda bir "kavganın adamı" idi. O, Yunan felsefesinin alameti farikası olan ve moderniteye de damgasını vuran "tefekkür için tefekkürü" tam anlamıyla bir "şirk" olarak görü-

yordu. Değer yargılarından tamamen arındırılmış bilim anlayışına karşı idi (İslam Araştırmaları, s. 319). Çünkü Allah hem ferdi hem de toplumsal olarak hep yanımızdaydı ve “defterlerin dürüleceği, herkesin kazandıklarının ve kaybettiklerinin apaçık önüne koyulacağı an”ın (el-Ahire) hesabı bu dünyada tutuluyordu. “Siz, iyi şeyler yaptığınızı zannedersiniz; ama Allah size onların rüzgarın önünde uçuşup giden toz zerrecikleri gibi değersiz şeyler olduğunu gösterir” (Furkan, 23) Ve orada, ‘keşke bir daha dünyaya gönderilseydik de, daha hazırlıklı buraya gelseydik’ deme şansınız yoktur. Defter önünüze koyulacak ve kimseyi kendi yaptıklarınızdan sorumlu tutamayacaksınız (Casiye, 28-29 vd.); Şeytan bile, benim aslında o kadar güçlü olmadığımı Siz de biliyorsunuz; ben sadece insanlara ufak bir vesvese verdim onlar da, Sizin emanetinizi unutup gittiler (İbrahim, 22 vd) diyecek ve siz çocuklarınızdan çocuklarınız da sizden kaçışıp duracaksınız (Abese, 34, 35, 36). Orada gizleyebileceğiniz hiçbir ama hiçbir şey kalmayacak; o, ne açık bir hesap günüdür! (Kaf, 22) Yani “değil yaptıklarınızdan, düşündüklerinizden bile” “öbür taraf”ta sorumlu olacaksınız.

Ben Fazlur Rahman’ı romantize etmeden, peşinen de reddetmeden yeneden “okumaya” davet ediyorum. Onda sosyal bilimcilerin de, Fıkıhçıların da, Kelamcılarının da “yeni açılımlar” bulacağı kanaatindeyim. Dahası İslam’ın deruni iç yapısını kavramaya çalışanların da Fazlur Rahman’da çok şey bulacağı düşüncesindeyim; çünkü, onun tasavvuf hakkındaki fikirlerinin bizim Türk-İslam kültürümüzü pek yansıtmadığını düşünüyor ve onda bizdeki tasavvufun “toplumsal deruniliğini” seziyorum. (“Ana Konular”ı anlayarak okuyan bunu kendisi de sezecektir). Ve onu “nesnel” okuyalım; yani kendisinin ne dediğini ve nelere cevap olarak dediğini anlayalım. Hangi nesnellik mi; hocam Rami Ayas’ın tanımıyla “insaf ve adalet” tavrı içinde okuyalım. Burada Fazlur Rahman’ın “demek istediği ile” insanların ona yüklemeye çalıştığı fikirler arasındaki zıtlığa bir örnek vereyim. Fazlur Rahman, kendisine göre “dini gerekçeler” getirerek doğum kontrolünün İslami açıdan uygun olabileceğini düşünür. Fazlur Rahman’a “ümmetin kökünü kurutmaya çalışıyor” diye saldırıda bulunuldu. Halbuki, Fazlur Rahman’ın altı tane çocuğu vardı. Demek ki, o “bambaşka” şeyleri kastediyordu.

O islahat zincirinin bir halkasıydı ve Gazali, İbni Teymiye, Şah Velîyullah, İmam Rabbani, Seyyid Kutup, Muhammed İkbâl, Mevdudi, Ali Şeriatî gibi bir “dava adamı” idi; tasavvufî bir terminoloji ile, o da, diğerleri gibi, bir “gönül adamı” idi... “güzel insandı”. Onu, incelikli okuyanlar “moderniteye değil Allah’a teslim olan birini” görürler. O, belki de onlarca defa, şu ayağa göndermelerde bulunuyordu: “Allah’ı unutup, Allah’ın da kendilerini kendilerine unutturdıklarından olmayın!” (Haşr, 19); aksi takdirde bütün

kişisel ve toplumsal yapınız darmadağın olur gider (Non-Muslim, s. 2). Çünkü Allah, diğer boyutların yanında bir boyut değil; insanı yaratan, koruyan, esirgeyen, gözeten ve rahmetli bir adaletle yargılayan topyekün gerçekliktir. O hayatın anlamıdır (Ana Konular, s. 58). Modern Dünyadaki “yabancılaşmaya” ve “anomiye” onun cevabı burada idi. Fazlur Rahman o “anlamı” modern dünyada yakalamaya çalışan bir insandı. O, yine Beşir Ayvazoğlu’nun deyişiyle, “eski hayatların peşinde değildi”, ama “ilk hayatın modern devamı” peşinde olduğundan hiç şüphem yok. Bu meyanda bütün ilimler onun için birer araç idi; o, bu kadarıyla sosyologdur.

Elbette herşeyin doğrusunu yalnız ve yalnız Allah bilir....