

Kirek
Eks

İSLAM VE MODERNİZM

FAZLUR RAHMAN TECRÜBESİ

22-23 Şubat '97, İstanbul



BİLGİNİN İSLÂMİLEŞTİRİLMESİ: ATTAS VE FAZLUR RAHMAN ARASINDA KISA BİR KARŞILAŞTIRMA

Wan Mohd Nor Wan Daud*

Daha sonraki gelişmelerin tohumlarını içeren bir kavramın önem ve anlamının köklü biçimde uygulanmasından sonra o kavramın formal bir entellektüel formülasyonuna teşebbüs edilmesi ve geliştirilmesi gayet normaldir. Haddizatında sistematik kavramsallaştırma ve ayrıntılı biçimde işlemeyi, çoğu bilginler tarafından farkına varılmasa ve sorgusuz-sualsiz kabul edilse dahi, uzun süren uygulama mümkün ve gerçek kılmaktadır. İslâm fıkhnın uygulaması ve İslâm kelâmının doğru anlaşılması Hz. Peygamber (sav) zamanında ve izleyen asırlarda vuku bulmuş olmasına rağmen, bir ilim olarak İslâm fıkhnın sistematik formülasyonunu İmam Şafi, kelâmın formülasyonunu ise Eş'ari gerçekleştirdi. Benzer şekilde, çağdaş bilginin islâmîleştirilmesi kavramının sistematik formülasyonu, 20. yüzyılın son yarısının aşikâr bir ürünüdür.

Bilginin islâmîleştirilmesi konusunun İslâmî uyanışın en ümit vaad eden entellektüel gündemi ve 1970'lerin sonlarından beri dünyanın her yanında ki Müslüman entellektüellerin ve eylemcilerin muhayyilesini işgal edip güçlü tepkiler alan en tartışmalı konulardan birisi olduğuna şüphe yoktur. Attas'ın verdiği isimle, bu "epistemolojik devrim"(1) Kuala Lumpur'dan Indiana, Plainfield'e kadar denizleri tutuşturan kızgın bir ateş gibi infilâk etti. Hemen hemen yirmi yıl sonra, gündemin daha popüler yorumu, yani İsmail Faruki'nin ve Herndon Virginia'da bulunan IIIT'nin ileri sürdüğü yorum,(2) tümüyle ortadan kalkma işaretleri vermektedir. Fakat, o kadar popüler olmamakla birlikte daha derin olduğuna şüphe bulunmayan, ilk ve asıl kavramsallaştırma Seyyid Muhammed Nakib Attas'ın ömür boyu akademik eserlerinde işlenmiş ve örneklenmiştir. Bu kavramsallaştırmanın, Müs-

(*) Prof. Dr., Malezya, ISTAC (Uluslararası İslam Düşüncesi ve Medeniyeti Enstitüsü) Başkan Yardımcısı.

lûmanların zengin ve hayattar manevî, entellektüel miraslarından ve kaynaklarından faydalanmalarına yardım edecek iç canlılığa ve geleneksel meşruluğa sahip olduğu; ve sadece Müslümanların kendi entellektüellerini ve yurttaşlarına değil, felsefi bir program ve hayat tarzı olarak küresel sekülerizasyonun sinsi ve manen yıkıcı etkileriyle karşılaşan diğer dinlere mensup ciddi zihinli insanların büyük kısmına da yol gösterebileceği kabul edilmekte ve dile getirilmektedir.

Fazlur Rahman bu gündeme sonradan ve dolaylı olarak katılmıştır. Onun İslamileştirmeye duyduğu ilgi daha çok hukuk alanında temerküz eder ve bu ilgi 1960'larda Eyyüb Han rejimiyle yakın münasebet içinde olduğu dönemde başlamıştır.(3) Fazlur Rahman kendisinin Kur'an-ı Kerim'i sistematik yorumlama yönteminin anahatlarını mâkul ve dürüst bir tarihî yaklaşım kullanarak çizmekte ve diğer taraftan Kur'an'ın metafizik yönünün böyle bir muameleye kolay kolay gelmeyeceğini itiraf etmektedir.(4) Ibn Sina, Molla Sadra ve İkbâl gibi başka kişilerin metafizik fikirleri hakkında yazmasına karşılık, kendi metafiziğini sistematik biçimde ortaya ortaya koymuş değildir.(5)

Attas ve Bilginin İslamileştirilmesi

Müslümanların dünya görüşündeki anahtar terim ve kavramların dönüştürülmesi yoluyla Müslüman zihninin İslâmîleştirilmesi devrimci gündeminin tohumlarını, 16. yüzyılın sonunda yaşamış olan en büyük Malay şair ve mu tasavvıfı Hamza Fensuri üzerine ufuk açıcı bir çalışmayı Londra üniversitesinde doktora tezi olarak sunan Attas tarafından 1966 yılında atılmıştır.(6) Attas bu çalışmasında, Fensuri'nin mistik sistemi içindeki İlahî İrade, Varlık, Vücut, Nefs, Zaman, Tabiat gibi anahtar kavramları incelerken Malay dünyasındaki İslâm tetkiklerinde ilk kez semantik tahlil yöntemini uygulamıştır. Malayca'da dile getirilen bu ve daha pek çok benzer anahtar terim ve kavramları ayrıntılı biçimde tahlil eden ve onları Fensuri'nin yazılarında yer alan Arapça, Yunanca, Farsça ve Sankskritçe aynı anlamdaki terimlerle ve benzer mahiyetteki diğerleriyle karşılaştıran Attas İslâmîleştirme sürecinin dönemselleşmesini ve tasavvuf metafiziği vasıtasıyla Malay-Endonezya halkı arasındaki İslâmî weltanschauung'unu (dünya görüşünü) yoğunlaştırmasını izah etmiştir. Kitap, özellikle ilk kısmın son bölümü, "İslâmîleştirme süreci"nin ve "İslâmîleştirme teorisi"nin terimleriyle doludur. Attas'ın son dönemdeki yazılarında daha işlenmiş biçimlerde görünecek olan üç önemli öge vardır: ilk öge, Malay- Endonezya Hindu-Budist estetik dünya görüşünün daha aklî, bilimsel, evrensel İslâmî dünya görüşüne dönüşümüdür; ikinci öge, İslâmîleştirme ve gayriislâmîleştirme sürecinde dilin rolüdür;

üçüncü öge ise Attas'ın İslâmîleştirilmenin birincil ve temel bileşeni olarak metafizik öğeler üzerindeki vurgusudur. (8)

Fazlur Rahman'ın aksine ve ondan çok daha önce Attas geleneksel öğrenimin ıslahını ve modern seküler eğitimin İslâmîleştirilmesi meselelerini düşünmüştür. Her iki mesele yüksek düzeyde aynı anda ele alınabilir, ki bu onun neden yeni bir İslâmî üniversite ihtiyacında ısrar edegeldiğini izah etmektedir. Attas'ın 1960'ların ortalarında Londra'dan döndükten sonra Malezya öniversitesinde ve ülkenin dört bir yanında giriştiği akademik faaliyetler, İslâm'ın Malay tarihi, milliyetçiliği ve kültüründeki rolüne ilişkin yeni bir şuur başlattı ve meşhur Malezya Müslüman Gençlik Hareketi, Malezya Müslüman Yazarlar Birliği ve Malezya Bilim İslâmî Akademisi gibi etkin İslâmî organizasyonların kurulmasına ve pek çok gençlik liderinin yetişmesine yardımcı oldu. Bağımsızlıktan sonra Malezya'da ilk üniversitenin, yani Malezya Millî öniversitesinin, 1970 yılında kuruluşunun ardındaki önemli İslâmî kavramlaştırıcı ve öncü oydu. Yüksek öğrenimde İslâm felsefesinin okutulmasını teklif etti; hatta, İslâmî ve millî sembolleri ve öğeleri birleştirecek bu kurumun logosunun tasarımını dahi yaptı. Onun ilk dönemdeki çabaları arasında İslâmî Araştırmalar Fakültesinin kurulması da yer alıyordu; o aynı zamanda Malay Dil, Edebiyat ve Kültür Enstitüsünü kurdu ve başkanlığını yaptı, ki bu enstitüde din ve edebiyatlar merkezî birleştirici öğelerdi.

Onun dünyanın her tarafındaki Müslüman entelijansiyesinin düçar olduğu epistemolojik kriz konusundaki tutarlı ve derin endişesini, Müslümanlardan İslâm dünyasında ihtiyaç duyulan vasıfları ve maharetleri teşhis etmelerini isteyen mektuplarına cevaben Cidde'deki İslâm Sekreterliğine 15 Mayıs 1973'de gönderdiği mektupta açıkça görmek mümkündür. Attas bu mektupta, ekonomik, bilimsel ve teknolojik yetersizlikten kaynaklanan problemlerin yüzeysel problemlerden başka birşey olmadığını ve daha temellerdeki bilgi problemini yansıttığını bildiriyordu. İslâm dünyasında "bilgi" aktarma sistemi ve İslâm dünyasında hükmeden bilginin muhtevası "halihazırda Batılı ideolojiler ve kültürel dünya görüşü tarafından etkilenmekte;" söz konusu ideolojiler ve dünya görüşü "İslâmî düşüncüyü, kardeşliği ve hayata, bilgiye yönelik genel tutumu tahrip ederek Müslümanların kafasının karışmasına" büyük ölçüde katkıda bulunmuştur. O, bu nedenle benzer zihinlere sahip bilginlerin bir araya getirilmesini teklif etti; bu bilginler İslâm'ın bilgi anlayışı hakkında, böyle bir bilgi anlayışının yayılmasına zemin ve vasıta teşkil edecek bir İslâmî üniversite kuracak bir nazarla, yoğun ve ayrıntılı bir araştırma yapacaktır... Bu nedenle, Batılı bir üniversiteden farklı yapıda, Batılı felsefecilerin bilgi olarak ileri sürdüğünden farklı bir bilgi

anlayışına sahip, hedef ve gayeleri Batılı hedef ve gayelerden farklı bir İslâmî üniversitenin kurulmasını teklif ediyorum. Yüksek öğrenimin amacı Batı'da olduğu gibi kâmil bir vatandaş yetiştirmek değil, İslâm'ın öngördüğü gibi, kâmil insanı üretmektir...İslâm'ın kendisine ait eşsiz bir bilgi anlayışı vardır ve Müslümanların bu anlayışı keşfetmeleri, bu anlayışa göre kendi öniversite sistemimizi kurmalıdır.(10)

Aynı yılın Şubat ayında Attas mükemmel bir Malayca ile yazılmış Risale Kavm Müslimin (Müslümanlara Mesaj) başlıklı 280 sayfalık bir kitabı tamamladı. Henüz yayınlanmayan bu kitapta İslâm ile Batı arasındaki dinî, epistemolojik, eğitimsel ve kültürel farklılıklara ilişkin derinlikli ve ayrıntılı tartışmalar bulunmaktadır. Meselâ, Attas bu kitapta bilginin gerçekte nasıl tarafsız olmadığını izah etmektedir. Bilgi her zaman kişinin ve/veya onu tasarlayan egemen medeniyetin dinî ve kültürel değerleriyle aşılacaktır. Bu kitapta tartışılan fikirlerin büyük kısmı 1976'da İngilizce yazılmış olarak ortaya koyuldu ve 1978'de İslam and Secularism başlığıyla yayınlandı.(11) Attas Birinci İslâmî Eğitim Dünya Konferansında anahtar konumundaki tebliğlerinden birisini verdi. Bilginin Mahiyeti ve Eğitimin Amaçları ve Tanımı Üzerine Düşünceler başlıklı bu tebliğ, İslâmî Sekreteryaya gönderilen mektupta ve Risale'de yer alan düşüncelerin birçoğu bulunuyordu. İnsanın, bilginin mahiyeti, eğitimin tanımı ve amaçları, İslâmî üniversitenin tanımı ve yapısı gibi konular bu tebliğde daha da açıklandı ve daha sonra başka yerlerde yayınlandı.(12)

Attas'ın bütün bu eserlerde ileri sürdüğü şey, çağımızdaki en büyük meselelerin bilgi meselesi olduğudur. Çağımızda bilgi gayesini yitirmiş, kafa karışıklığı ve şüphecilik üretir hale gelmiş, kuşku ve zannı metodolojinin "bilimsel" mertebesine ve hakikat arayışında geçerli bir epistemolojik bir araç konumuna çıkarmıştır. O "bilgi tarafsız değildir ve METİNDE EKSİK-LİK!..."VURGUSUNU YAPMAKTADIR. Bundandır ki Attas bilgiyi bir bilgi nesnesinin anlamını idrak eden, yani o nesneyi dünya görüşündeki diğer anahtar öğelerle bağlantılı olarak bir yere koyan akıl sahibi nefsin (en-nefsu'l-natika) bir sıfatı olarak Bu yüzden bilginin mevcut olduğu yer zihinlerdir, "dışarda"ki şeyler ise bilgini nesnelere (malumat) başka bir şey değildir. Attas her ne kadar zihinlerin tekâmülünün aslî bir öneme sahip olduğu konusunda Fazlur Rahman'la hemfikir ise de, kendi kavramsallaştırmasında daha tutarlı ve daha somuttur, çünkü insanın entellektüel ve toplumsal gelişiminin bir alt katmanı olarak ferdin ve onun nefsinin önemini özür dileyiciliğe düşmeden ifade etmektedir. Bundandır ki, Attas'ın bütün hayatı boyunca sürdürdüğü İslâmî faaliyetlerin merkezi ferdin ıslah ve tekâmülü -aklı (intellect), psikolojisi, ahlâkı ve saadeti- olmuştur. Fazlur Rah-

man', diğer modernistler ve sözde fundamentalistler için merkezî öneme sahip olan hukuk ve sosyo-politik konular Attas'ın gözünde ancak talî ve ikincil öneme sahiptir.

Bir bütün olarak günümüz bilgisi hakiki bilgi değildir, çünkü Batı kültürünün ve medeniyetinin dünya görüşü, entellektüel vazyonu ve psikolojik algılamasıyla aktarılmaktadır. Attas'ın sadece yukarıda adı verilen eserlerinde değil Batılı oryantalistlerin İslâm tarihine ilişkin çeşitli meseleleri ele almasına tenkit ettiği diğer eserlerinde de-derinlemesine tahlil ettiği ve işlediği gibi, bu kültür ve medeniyetin esas ruhu şu özellikleri taşımaktadır:

- 1) İnsana hayatta yol gösterici olarak sadece insan aklına dayanmak;
- 2) Gerçeklik ve hakikate ilişkin dualist vazyonun geçerliliğine bağlılık;
- 3) Seküler bir dünya görüşü yansıtan, varoluşun fani ve geçici yönünün teyidi;
- 4) Hümanizm doktrininin desteklenmesi;
- 5) İnsanın manevî, aşkın veya enfusî hayatında drama ve trajedinin sözde evrensel gerçekliğinin taklit edilmesiyle, drama ve trajedinin insanın mahiyet ve varoluşundaki gerçek ve hakim öğeler haline getirilmesi.(13) O nedenle Attas Mekke'de "günümüzdeki bilginin 'İslâmîleştirilmesi'"ni(14) teklif ve izah etmiştir, ki bu onun İslâmî eğitim anlayışının ve İslâmî üniversiteye ve bu üniversitenin genel muhtevası ve yöntemine ilişkin anlayışının aslı parçasıdır. Bu hususlar, Mekke'deki katılımcıların çoğunun o tebliğde teklif edilen fikirlerin yeniliğinden ötürü anlamamaları nedeniyle, 1980'de İslamabad'da yinelenmiş ve daha da işlenmiştir.

Attas, bazı anahtar Kur'anî âyetlere ilişkin tefekkürüne ve Arapça'nın kök sistemine dayalı olarak bu dilin bilimsel mahiyeti hakkında önemli bir kavram ortaya atmıştır. Kur'an'da, Hz. Peygamber'in (sav) hadislerinde ve İslâm'ın dinî ve entellektüel otoritelerinin eserlerinde ortaya konduğu şekliyle, İslâmî dünya görüşündeki anahtar terim ve kavramların anlamlarını semantik alan analizi yönteminin eşliğinde yorumlamaktadır. Bu düşünce ve tefekkür biçimleri vasıtasıyla Attas İslâm öncesi Arapların ve Malay-Endonezya halkı gibi diğer toplulukların dünya görüşünün İslâmîleştirilmesi sürecinin mahiyetini anladı.(15)

Attas, Arapların İslâmîleştirilmesinin Hz. Muhammed (sav) tarafından Kur'an'ın-ı Kerim'in yeni Arapça dili aracılığıyla etkin biçimde gerçekleştirildiği şeklindeki ufuk açıcı bir görüş ortaya attı. İslâmîleşmiş Arap dilinin

bilimsel bir mahiyette olduğunu, çünkü hakikatı ve gerçekliği tam bir kesinlikle ve herhangi bir çarpıklığa yer vermeksizin iletildiğini iddia etmiş ve bunu iddiasını şu gerçeklere dayandırmıştır: evvelâ, Arap dilinin kök sistemi sosyal anlaşmayla dahi olsa anlamların keyfi biçimde dayatılmasına izin vermez; ikincisi ve daha önemlisi, Kur'an'da ve Peygamber (sav) tarafından kullanılan anahtar terim ve kavramların semantik alanları bu terimlerin anlamlarına ojektif otorite ve kalıcılığı temin etmektedir.(16) Kur'an'ın dili gramatik açıdan Arapların aşına olduğundan farklı değildi, fakat dönüşüm onların dünya görüşündeki anahtar terimlerin semantik alanının İslâm'ın dünya görüşünü yansıtacak şekilde meydana geldi. Attas Batı tarafından anlaşıldığı ve tecrübe edildiği şekliyle ve İslâm dünyasındaki modus operandi'sinden -yani, İslâmî dünya görüşündeki anahtar terimlerden ve aynı zamanda Müslümanların düşünce şuurundan manevî anlamların silinmesi yoluyla tabiatın tilsimdan, değerlerin ve siyasetin de kutsallıktan arındırılması- anlaşıldığı şekliyle sekülerizasyonun belirgin mahiyetinin kapsamlı ve tutarlı bir değerlendirmesini sunmuştur.(17) Dolayısıyla, aslı araç Müslümanların dillerindeki anahtar terimler ve kavramların semantiğidir. Kökleri Arapça İslâmî kitaplara ve benzer temel kelime dağarcığına uzanan İslâmî diller kavramını gündeme getiren ve açıklayan, onu İslâmîleştirme ve sekülerizasyon sürecine bağlayan belki de tek Müslüman bilgini Attas'dır.(18)

Attas karakteristik biçimde kendi eserlerinde anahtar kerimleri ve fikirleri muğlâk ve kafa karıştırıcı halde bırakmamaktadır. Tarihte vuku bulduğu şekliyle İslâmîleştirme genel bir anlamda şu anlama gelmektedir:

....insanın önce sihirli, mitolojik animistik, (İslâm'a muhalif) millî- kültürel gelenekten, sonra da akli ve dili üzerindeki seküler denetimden özgürleşmesidir... O, aynı zamanda kendi nefesine zulüme meyleden -çünkü maddi bir varlık olarak insan kendi fitratından gaflete düşmeye ve kendi yaratılış gayesinden bihaber olmaya, ona zulmetmeye meyyaldir- maddî isteklerine tâbiyetten bir özgürleşmedir. İslâmîleşme bir evrimden ziyade aslî fitrata bir geçiştir...(19)

Çağdaş bilgi açısından İslâmîleşmenin anlamı "bilginin seküler ideolojiye dayanan yorumlarından; ve seküler anlamlarından ve ifadelerinden kurtarılmasıdır."(20) Yabancı öğelerin her branştan tecrit edilmesi daha çok beşerî bilimlere atıfta bulunmaktadır. Ancak, tabîi ve uygulamalı bilimler özellikle olguların yorumunda ve teorilerin formülasyonunda etkisini gösterdi. (21) Bundandır ki Attas daha sonra *Islam and the Philosophy of Science* (1990) isimli eserinde, bütün olguların -özellikle de insanların vücuda getirdiği olguların- eğer doğru ve uygun yerlerinde değillerse ve eğer İslâm-

mî dünya görüşüne uymuyorlarsa doğru değildir. Sonra, İslâmîleştirme epistemolojik olarak insan aklının şüpheden (şekk), varsayımdan (zan), boş iddiadan (mirâ') manevî, makul ve maddî gerçekliklere ilişkin hakikatın (hakk) kesinliğine (yakîn) ulaşmaya doğru özgürleştirilmesidir. Bu süreç ilk başta bilimsel bilgiye (ilmu pengetahuan) dayanmaktadır, fakat her zaman için nihayetinde bilginin yüksek formunun, yani marifetin (ilmu pen-genalan) üzerine kuruludur ve onun izinde gider. Bu yüksek bilgi formu farz-ı ayn'ı içerirken, bilimsel bilgi farz-ı kifayeyi içerir. Farz-ı ayn bilgi statik olmayıp ve ilk ve ortaokulda öğretilen İslâm'ın rükünleriyle ilgili temel bilgiyle sınırlı olmayıp dinamikdir: kişinin manevî ve entellektüel yeteneklerine ve aynı zamanda sosyal ve meslekî sorumluluklarına uygun biçimde artar.(22) Ferdî, kişisel varoluşsal anlamda, İslâmîleştirme hem erkek hem de kadın için Hz. Peygamber'in (sav) örnek bir lider ve kişilik olarak tanınması ve kabul edilmesini ifade eder; kolektif, sosyal ve tarihî anlamda ise ömmet'in Hz. Peygamber'in (sav) döneminde ulaşılan manevî ve ahlâkî kemale ulaşmaya çalışmasını ifade eder.(23)

Geçmişin bütün İslâm ârifleri ve âlimleri gibi, Attas da bilginin hadd ile değil resm ile tanımlanabileceğini kabul etmektedir. Bu noktada, bilgiyi kaynak olarak odağı Allah olan bir şeyin anlamının (mâ'nâ) nefse ulaşması (husul) olarak tanımlarken, Attas, kişiyi alıcı ve yorumlayıcı, bilgiyi ruhun mânâyaya ulaşması (vusul) olarak ifade etmektedir.(24) Anlam idrake ilişkin bir vasıftır ve birşeyin bir sistemdeki diğerleriyle ilişkisinin -ve İslâmî anlamda, varlık ve vücut silsilesindeki yerinin tanınmasına sevkeden- açıklığa kavuşturulduğunda ve anlaşıldığında, o şeyin sistemdeki yerinin tanınmasıdır.(25) Bunun da ötesinde, Attas, Müslümanların talep ettiği her bilim (ilm ve marifet), adalete (adl), salih amele (adâb olarak amel) ve üniversite kavramına (külliye-câmia) nüfuz ettirilmesi gereken İslâm'ın anahtar kavramlarından bazılarını sıralamakta ve izah etmektedir. Bu kavramlar Attas'ın bir dizi monografide örneklediği ve bütünlüklü olarak işlediği büyük mutasavvıfların anladığı ve yaşadığı şekliyle İslâm'ın metafizik dünya görüşününün aslî parçasıdır ve bu dünya görüşünden çıkarılmıştır.(26) Attas ayrıca, üniversite düzeyinde verilmesi gereken farz-ı ayn ve farz-ı kifaye derslerinin -ki, her ferdin kendi yetenek ve gayretine bağlı olarak çağdaş bilgiyi tabii biçimde İslâmîleştirecek olan bu derslerdir- düzenlenişine ilişkin kapsamlı bir model sunmaktadır.(27)

Fazlur Rahman'ın Tepkisi

Fazlur Rahman İslam and Modernity'de (İslâm ve Çağdaşlık) Müslümanların eğitiminin İslâmîleştirilmesine -yani, onu İslâm'ın belli anahtar kavram-

larıyla bilgilendirmesine- bilişkin gayretler konusunda oldukça yoğun şekilde durmaktadır.(28) O ayrıca bu stratejinin birbiriyle ilişkili iki yöne sahip olduğunu belirtmektedir: birincisi öğrencilerin karakterini şahsî ve kolektif hayat için İslâmî değerlerle biçimlendirilmesi ve ikincisi, daha yüksek öğrenim alanlarının İslâmî değerlerle doldurulmasıdır.(29) Fazlur Rahman “Kur’an’a dayanarak İslâmî bir metafizik geliştirilmesi entellektüel görevi”ne duyulan ihtiyacı vurgulamaktadır.(30) İslâm ve Çağdaşlık’ın tamamı, bütün İslâm tarihinde, İkbâl hariç, hiç kimsenin böyle bir işe girişmediğine dair ifadelerle doludur.(31) Şayet ilk dönemdeki filozoflar ve mutasavvıflar Kur’an’ı bir bütün olarak anlamışlarsa, der Fazlur Rahman, “Bu bütünlük Kur’an’a (ve genel olarak da İslâm’a) dışarıdan zorla empoze edilmiştir; yoksa, bizzat Kur’an’ın ele alınıp incelenerek ondan çıkarılmış değildir.”(32) Özellikle mutasavvıfların ve hatta Mütekelimunun, düzenli ve inararak okudukları ve hemen hemen bütün faaliyetlerinde kullandıkları Kur’an’dan ziyade Yunanca’da veya diğer gayriislâmî entellektüel kaynaklarda bilgili ve tecrübeli olduklarını düşünmek oldukça şüphelidir.

Üstelik, onun orta dönemdeki büyük kelâmcıları, fakihleri ve mutasavvıfları Kur’an’ın ruhuna tamamen uymadıkları için sürekli tenkit edişi bir büyük haksızlıktır, çünkü bizzat Kur’an her bir öğretisinin onu okuyanlar tarafından ve hattâ âlimler tarafından bütünüyle ve kâmilan anlaşılmasını beklememektedir. Meşhur âlimlerin ve âriflerin bazı cüz’î meselelerde isabet edemeyebileceğini kabul etmek, onların Kur’an’a tâbi olmadıkları anlamına gelmemektedir. Ki bu, Sünni Müslümanların credal formulae’sında kökleşmiş bir gerçektir.(33) Buna ilaveten, İkbâl’in en önemli eserinin sistematik olup olmadığı ve Taftazani’nin Nesefî’nin Akaid’ine yazdığı Şerh’e veya İbn Arabî, Camî, Molla Sadra ve Malay dünyasında yetişen Hamza Fansuri ve Nureddin Ranîri gibi büyük mutasavvıflarınkıyasla Kur’anî dünya görüşüne dayalı olduğu sorgulanabilir. Fazlur Rahman çağdaş geleneksel İslâmî öğrenimden hayal kırılığına uğradığı için, bu öğrenimi reformdan geçirmeyi seküler bilginin İslâmîleştirme tartışmasından daha öncelikli görmektedir.(34) Oun meslek hayatının büyük kısmının, daha önce belirttiğimiz gibi İslâm hukuku düşüncesi ve uygulamasının modernleştirilmesinde merkezleşen bu gündemi gerçekleştirmeye adanmış rahatlıkla söylenebilir.

Anlaşıldığı kadarıyla, Fazlur Rahman’a göre bilgi zihinden ve onun filizlendiği ve sayesinde tarafsız bir değer kazandığı egemen medeniyetten bağımsız olarak mevcuttur. Fazlur Rahman hayatının sonlarına doğru şöyle yazmaktadır: bilgi, iyiliği veya kötülüğü kullanıcının ahlakî vasfına bağlı olan bir araçtır. Aslında ona göre, sihir bile, “zihne yeni birşey ifşa eden herhangi birşey” olarak tanımladığı bilginin bir türüdür. Elbette ki bu kavramsal-

laştırma mütekellimlerin ve mutasavvıfların yorumlarına Kur'anî öğretilerin temsilcisi değiller diye biteviye fütursuzca saldırmısıyla, elbette onları bilgi dışı görmezse, tezat teşkil etmektedir. Onları bilgi dışı olarak reddetmemekte ve reddedememektedir, çünkü onların hepsi zihne yeni şeyler ifşa etmektedir, dahası ona göre bilgi nihailik ve kesinlik düzeyine ulaşmak zorunda değildir. Anlaşılan, Rahman bilginin geçerliliği konusuna açık uçlu - gerçekte seküler- bir yaklaşım sergilemektedir: "Bir yorum bir defa kabul gördükten sonra, artık bu kabulün devam etmesinin zorunlu olmadığı aşikârdır; yeni yorumlara daima yer de vardır, gerek de. Bu yüzden de (yorum) aslında devamlılık arzeden bir süreçtir."(36) Attas böyle bir öneriyi sadece Kur'an'ın bilimsel yönlerinin ve tabii hadiselerin yorumu için kabul edecektir. Çeşitli şüphe veya zan dereceleri anlamında değil kesinlik anlamındaki bilgi, Attas'a göre, evrenseldir (küll) ve dolayısıyla da nihaidir. Sonraki nesillerin revizyonuna değil, daha ileri işleme ve uygulamaya açıktır. İtikadî esasların, meselâ Allah'ın mahiyeti, vahy, din, insan ve insanın kaderi, ahlâkî ve hukukî meselelerin bilgisi revizyona ve düzeltmeye açık değildir, çünkü onlar Kur'an (muhkemat), Peygamber'in (sav) hadisleri ve yetkili âlimlerin yorumlarına dayanmaktadır. Kur'an'ın bilimsel boyutları Attas'a göre müteşabihata aittir ve dolayısıyla semaavî kaynakların müesses anlamlarına dayalı olarak yeniden yorumlamaya ve revizyona açıktır. (37)

Fazlur Rahman'daki bir başka aşikâr problem, onun, mütekellimlerin ve mutasavvıfların Allah'ın insan karşısında sonsuz kudrete sahip olduğu görüşünün insanın pasifliğine katkıda bulunduğu yönündeki hem mantiken, hem de tarihen haksız hücumudur. Fazlur Rahman İslâm'ı dünyanın dört bir tarafında yayanın ve hem haçlılara, hem de sömürgecilere karşı savaşının bu âlimler ve ârifler olduğunu kabul ve itiraf etmeye isteksizdir. Yani, Müslümanların zaten reddettiği aşırıları hariç, Müslümanlar Allah'ın sonsuz kudretine inanmanın kendilerinin tamamen kuvvetsiz oldukları anlamına gelmediğini bilmektedir. Fazlur Rahman, bir taraftan Gazali'nin Cevahiru'l-Kur'an'ına gıpta edip onun açıkça sosyal muhtevadan mahrum olduğuna eseflenirken, diğer taraftan ise sadece sosyal bir öğeden mahrum olmakla kalmayıp Ümmet'in de tâbi olmadığı çok kapsamlı bir felsefî sistem geliştirdiği için İbn Sina'yı överken farkında olmadan başka bir çelişkiye düşmektedir.(38) Keza, vahdetu'l-vücut'un mahiyetini iyi anlamış kimseler Gerçek Vücut'un sadece Allah'a ait olduğunu kabul etmekte, bununla birlikte, Attas'ın göstermiş olduğu gibi,(39) kendilerinin ve tüm yaratılmış kâinatın nisbî de olsa yeterli pratik gerçekliğini de kabul etmektedirler.

Fazlur Rahman sekülerizm karşısında eseflenmesine rağmen(40) onun mahiyetini ya da özelliklerini ortaya koymamış, aynı şekilde onun Müslüman

zihnine nasıl nüfuz ettiğini de açıklamamıştır. Aslında onun ilgi duyduğu alan hep Ümmet'in hukukî ve sosyo-politik boyutları olmuştur. Erken dönemdeki bir makelesinde Fazlur Rahman şöyle demektedir:

Yerli yerince ifade edecek olursak, İslâm'da sekülerizm, kanunların ve diğer sosyal ve siyasi kurumların İslâm'a atıfta bulunmadan, yani onların varlığı Kur'an ve Sünnet'in esaslarından çıkarılmadan veya onlarla organik olarak ilişkilendirilmeden, kabul edilmesidir.(41)

Fazlur Rahman yayınlanmış son eserinde bilginin ve İlâhî kaynağının esrarlı mahiyetini itiraf etmektedir.(42) Bu noktalar onun İbn Sina'nın bilgi teorisine ilişkin on yıllarca önce yapmış olduğu tahlille uyum göstermektedir, fakat ne İslâm ve Çağdaşlık'ta, ne de Cevap'ında insanın bilme sürecinde sözkonusu olan manevî ve psikolojik yönleri işlememiştir. O şöyle yazmaktadır:

Her türlü bilgi arayışı (hatta öncüllerden sonucun çıkarılması bile) İbn Sina'ya göre duaya benzer bir nitelik taşır: İnsan tarafından çaba gösterilmesi şarttır; cevap Allah'ın veya faal aklın işidir... Bu temel hakikati farkedemeyen bir bilgi teorisi sadece hatalı olmakla kalmaz, aynı zamanda zındıklığa da varır.(43)

Yukarıda belirtildiği gibi, Attas, insanın bilme fiilinin anlamın (mânâ) insanın nefesine ulaşması (husul) ve nefsin anlama ulaşması (vusul) şeklinde ikili bir süreç olarak anlamış ve bu anlayışını sürekli olarak vurgulamış ve geliştirmiştir. Bu görüş, onun, bilgi ve insanın gerçekliğine ilişkin doğru adâb anlayışının parçası olan doğru manevî ve zihnî tutumu hem öğrencilerin hem de öğretmenlerin özümsemesi hususundaki teorik ve pratik ısrarıyla tam bir bütünlük arz etmektedir. Üstelik, o, bu sezgisel (hadsî), aklî ve tecrübî bilgiyi idrak sürecinde yer alan manevî, psikolojik ve tecrübî boyutları da işleyerek geliştirmiştir.(44)

Fazlur Rahman'a göre, kudretsiz geleneksel eğitim ve ruhsuz ve kimliksiz modern seküler öğrenimin kısır döngüsü "ancak eskinin özünü yeninin kavramlarıyla açıklayabilecek ve yeniye eskinin ideallerine hizmet edecek istikamette yön verebilecek bir takım birinci sınıf kafalar yetişirse kırılabilir."(45) Fazlur Rahman, bir durumun bir başka durumu döngüsel biçimde husule getirdiği böyle bir döngünün bilfiil mevcut bulunduğunu maalesef göstermiş değildir. Oysa Attas çok daha önce, bilginin İslâmîleştirilmesi ihtiyacına ilişkin tartışmasına bir mukaddime olarak, şunu ileri sürmüştür: Müslümanların genel ikirciği, esasen "bilgideki karışıklık ve yanlışlık"ın neden olduğu "kısır bir döngü içinde işlemektedir." Bu hal de Ümmet'in için-

de adâbın yitirilmesi noktasında başka bir hali vücuda getirmekte ve neticede Ümmet üzerindeki hakimiyetlerini sağlama almak için ilk hali sürdüren sahte ve vasıfsız yöneticilerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Attas bu döngüyü kırmak için “önce adâbın yitirilmesi probleminin üstesinden gelmemiz gerek”tiğini belirtmektedir.(46)

Acizane ifade etmek isterim ki, Fazlur Rahman’ın yukarıdaki görüşü ve onun bir İslâmî yüksek öğrenim kurumunda verilmesi gereken derslerle ilgili tekliflerinin pek çoğu Attas’ın eserlerinde daha önce ve özellikle şu anda ISTAC’DA gıpta edilecek şekilde başarılmıştır.(47)

Dipnotlar

- 1) “The Corruption of Knowledge.” Yayınlanmamış Konferans, İstanbul 1985. Daktilo sayfası 6.
- 2) *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan* (Herndon, Virginia, IIIT, 1982).
- 3) Fazlur Rahman, “Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives,” *International Journal of Middle Eastern Studies* 1 (1970). Burada, sayfa 332-333’de “İslam’ın dışından benimsenmiş hukuki ve kurumsal malzemelerin İslamileştirilmesi”ne yönelik çabalara atfen “seküler modernizmin İslamileştirilmesi işi”nden bahsetmektedir. Ayrıca bkz. onun “Some Islamic Issues in the Ayyup Khan Era” D.P. Little, ed., *Essays in Honour of Niya-zi Berkes* içinde (Leiden: E.J. Brill, 1976) s. 285-302. Bu yıllarda Fazlur Rahman’ın hukuki ve sosyopolitik hususlar dışında eğitim, özellikle de yüksek eğitim reformları konusunda Eyüp Han ile tartışmamasının nedeni açık ve anlaşılabiliridir.
- 4) “Islamic Modernism,” s. 329. Bu konu daha sonra *Major Themes of the Qur’an’da* (Minneapolis/Chicago: Bibiotheca Islamica, 1980) ve *Islam and Modernity: The Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1982).
- 5) Bu anlamda, Fazlur Rahman’ın “kendisine ait, kendi kişisel düşüncesini soyut ve kapsamlı bir şekilde ortaya koyacak felsefi bir sistem kurmaya girişmediği”ni söylerken haklıdır. Charles Adams, “Fazlur Rahman as a Philosophes,” *İslami Araştırmalar* 4 (1990) s. 266.
- 6) Bu hacimli eser Malaya Üniversitesi Yayınları tarafından 1970 yılında yayınlandı ve bibliyografya notlarının güncelleştirilmesi dışında bir değişiklik yapılmadı.
- 7) Hamzah Fansuri, s. 176-201.
- 8) Bkz. ayrıca aynı dönemdeki diğer eserleri, mesela “Islamic Culture in Malaysia,” S.T. Alisjahbana vd. ed., *The Cultural Problems of Malaysia in the Context of Southeast Asia* (Kuala Lumpur: Dewan Society of Orientalists, 1966) s. 123-130; *The Origin of Malay Sha’ir* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa’dan Pustaka, 1968) ve “A General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago,” 1968’de Kuala Lumpur’da IV. IAlIA Konferansında sunulan tebliğ. Sartono Kartodirjo, ed., *Profiles of Malay Culture* içinde aynı başlıkla yayınlandı (Yogyakarta: Ministry of Education and Culture, 1976) s. 73-84.
- 9) Bkz. w. M. Nor Wan Daud, *The Beacon on the Crest of a Hill: A Brief History and Philosophy of the International Institute of Islamic Thought and Civilization* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1991), s. 7-8; “Giriş:” *Commemorative Volume on the Conferment of the al-Gaza-*

li Chair of Islamic Thought (Kuala Lumpur: ISTAC, 1994), s. 1-14.

- 10) S. M. N. al-Attas, Letter to the Islamic Secretariat, tarih: 15 Mayıs 1973. Dönüm noktası niteliğindeki bu mektupta ve daha sonraki konferanslar ile yabancı ülkelerdeki, özellikle İngiltere ve ABD'deki ilim adamlarıyla yapılan toplantılarda ortaya atılan teklifler Mekke'de, Nisan 1977'de yapılan ve dünyanın dört bir yanından 313 Müslüman ilim adamının katıldığı Birinci Dünya İslami Eğitim Konferansı meyva verdi.
- 11) Risalah, para. 17, s. 162; ayrıca para. 51, s. 168-169; yine *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: Muslim Youth Assoc. of Malaysia, 197) s. 127. Bu eser artık IS şeklinde geçecektir.
- 12) S. M. N. al-Attas, ed., *Aims and Objectives of Islamic Education* (Londra/Cidde: Hodder & Stoughton/King Abdul Aziz Univ., 1979) I. böl.; ve IS'deki V. böl.
- 13) IS, s. 131; ayrıca *The Concept of Education in Islam* isimli eseri (Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia, 1980) s. 45. Bu monografi 15-20 Mart 1980'de Pakistan'ın İslamabad şehrinde toplanan İkinci Dünya Konferansında sunuldu. Bundan sonra CEII olarak geçecektir. İsmail Faruki'de 1977'de yayınlanmasından ve Birinci ve İkinci Dünya İslami Eğitim Konferansına katılmadan önce IS'nin elle yazılmış bir nüshası vardı. Bkz. IS'nin ikinci baskısının önsözü, (Kuala Lumpur, ISTAC, 1993), s. xii, dipnot 4.
- 14) IS, s. 155-156.
- 15) *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Putaka, 1969)
- 16) CEII, s. 2-11.
- 17) Risalah ve IS'de, aynı zamanda da CEII'de ve Prolegomena'da.
- 18) CEII, s. 2-12; ayrıca "Corruption of Knowledge," s. 1-6.
- 19) IS, s. 42-43; ayrıca CEII, s. 45-46.
- 20) CEII, s. 43; ayrıca IS, s. 155-156.
- 21) IS, s. 155; CEII, s. 41.
- 22) Karş. Risalah, para. 17, özellikle s. 62-73; IS, s. 112-119.
- 23) Karş. IS, s. 42.
- 24) IS, s. 154; CEII, s. 17.
- 25) CEII s. 15, 19.
- 26) Bkz. *Islam: The Concept of Religion and the Foundation of Ethics and Morality* (1975), *The Meaning and Experience of Happiness in Islam* (1993), *Islam and the Philosophy of Science* (1990), *The Nature of Man and the Psychology of the Human Soul* (1990), *The Intuition of Existence* (1990), *On Quiddity and Essence* (1990) ve *the Degrees of Existence* (1994)—bütün bu makaleler, Prolegomena to the Metaphysics of Islam başlığıyla tek bir kitap halinde derlendi. Kuala Lumpur, ISTAC, 1995.
- 27) Bütün bu noktalar IS'de s. 155-160 ve CEII'de s. 39-46'da izah edilmektedir.
- 28) IM, s. 131.
- 29) IM, s. 131.
- 30) IM, s. 133.
- 31) IM, giriş ve 4. böl. Ayrıca bkz. *Islam* başlıklı eseri, 2. baskı. (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1979), v, vii ve xiv. bölümler ile son söz. İkbâl hakkında bkz IM, s. 132.
- 32) IM, s. 3.

- 33) Mesela, bkz. Seyid Muhammed Nakib el-Attas, *The Oldest Malay Manuscript: The 16th Century Malay Translation of Aqa'id of al-Nasafi* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1987) s. 75, xxiii. maddede şunları beyan etmektedir: "Müçtehid bir imam bazen isabet eder, bazen etmez."
- 34) IM, s. 134.
- 35) Fazlur Rahman "Islamization of Knowledge: A Response." *The American Journal of Islamic Social Sciences* 5 (19887 s. 4-5.
- 36) IM, s. 145.
- 37) *Preliminary Thoughts on Positive Aspects of Tasawwuf* (Kuala Lumpur: ASASI, 1981), s. 6-13; CEII, s. 1-12; Prolegomena, böl. III.
- 38) "Respons," s. 7, 9-10.
- 39- *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970); *A Commentary on the Hujjatu'l-Siddiq Nuruddin al-Raniri* (Kuala Lumpur: Ministry of Culture, 1982) ve *Prolegomena*, III, V, VI ve VII. bölümler.
- 40) IM, s. 134, 139-140.
- 41) "Islamic Modernism," s. 331. İtalikler yazara aittir.
- 42) Response, s. 11.
- 43) Fazlur Rahman, "İbn Sina", M. M. Şerif, *A History of Muslim Philosophy* içinde, 2 cilt, (Weisbaden: Otto Horrosowitz, 1963) I: 496.
- 44) *Aslım and the Philosopb of Science* ve *The Nature of Man and the Pschology of the Human Soul*; bu makaleler daha sonra *The Prolegomena'* nın 3. ve 4. bölümlerini teşkil etti.
- 45) IM, s. 139.
- 46) Risalah, para. 53, s. 179-181; IS, s. 99-100; ve CEII, s. 34-35. CEII'de, s. 27, edebi şöyle tanımlamaktadır: "Bilgi ve varlığın muhtelif mertebelerine göre sıralandığı gerçeğinin ve kişinin bu gerçeklikle fiziki, akli ve ruhi kabiliyet ve kuvvetleriyle ilişkisinin kabul ve inkarı."
- 47) Mesela, Cavid İkbal, kurumun resmi açılışı münasebetiyle ISTAC'ı ziyaret ettikten ve Attas'ın fikirlerini ve projelerini tanıdıktan sonra Pakistan'daki günlük bir gazetede babasının düşlerinden bazılarının gerçekleştirildiğini yazdı. Bkz. Cavid İkbal, "The Islamisation of Education in Malaysia," *The Nation*, 2 Kasım 1991.