

Kirek
Eks

İSLAM VE MODERNİZM

FAZLUR RAHMAN TECRÜBESİ

22-23 Şubat '97, İstanbul



İSLAM SUFİZMİ VE MODERNİZM

Mevlüt Uyanık*

İslamiyet insanların gerek yaratıcılarıyla gerekse diğer insanlarla ve tabiatla olan dünyevi ilişkilerini düzenleyen ilahi ilkeler bütününe sahip olduğunu belirten son şeriattır. Dini/ilahi ilkelerin pratiğe aktarımıyla teşekkül eden bu ilahi ilkeler bütünü sosyo-ekonomik adalete ve insan hakları eşitliğine dayalı ahlaklı bir toplum kurmayı hedeflemektedir.¹ Bunu sağlayan pratik ilahi ilkelerin Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e (s.a.v.) kadar bütün peygamberlere, Tevhid-Nübüvvet ve Mead şeklinde özetleyebileceğimiz aynı teorik boyutla farklı zaman ve mekanlarda farklı toplumlara gönderildiği de bilinen bir husustur.

Aynı teorik boyutun en son ve kapsayıcı pratiğe aktarımı olması hasebiyle ilahi ilkeler bütünü, doğası gereği özelde müslümanların; genelde bütün insanların sorunlarına çözüm üretebilecek ilkelere sahiptir.² Nitekim bu pratiğin tebliğcisi olan Hz. Muhammed bütün insanlığa gönderilmiş son Peygamberdir; görevi ise bütün insanları uyarmak ve müjdelemektir.³ Bu ifadelerden çıkan tabii sonuç, nüzul olduğu andan itibaren bu ilkelerin kıyamete kadar yeni sorunlar ve durumlar karşısında yeni yorumlamalara açık olmasının gerektiğidir. İşte bu yazının hedefini kısa bir sürede Arabistan bölgesinden üç kıtaya yayılan İslamiyet'in ilahi ilkelerinin "modern" durumlar karşısında ürettiği çözümleri⁴ ve ilkeleri yeniden yorumlama çabaları üzerinde düşünmek oluşturmaktadır.

Düşünmenin ilk adımı ise, üzerinde kafa yorulacak sorunun doğru kavram-sallaştırılmasıdır.⁵ Fazlur Rahman'ın "Modernizm Öncesi İslahat hareketleri ve Modernizm Sonrası İslahat Hareketleri" ayırımından hareketle, düşünme faaliyetimize, tecdid (modernite) ve teceddüd (modernizm) şeklinde kavramsal bir ayırım yaparak, "ıslah" ve "modernizm" terimlerini tanımlamaya çalışarak başlamak istiyoruz. Anahtar terim "modernizm" olduğu için önce-

(* Doç. Dr., Türkiye, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

likle onu netleştirmemiz gerekiyor, bu sayede neyin modernite veya ıslah (teccid) neyin ıslah gayesiyle ortaya çıkan ama Batılılaşma (ile özdeşleşen teceddüt-modernizm) olduğunun tesbiti kolaylaşacaktır. Fazlur Rahman'ın 19. yüzyıldan itibaren ivme kazanan İslam düşüncesini, İlber Ortaylı'nın ifadesiyle söyleyecek olursak, "modernleşmeci İslam" diye isimlendirmesine rağmen "modernleşme"den ne kastettiği ya da bunun ne olduğu üzerinde fazla durmaması hususunu da bu ayırımın netleştireceği kanaatindeyiz.⁶

Son yıllarda felsefi konular içinde oldukça popüler olan modernizmin terim olarak, Roma Katolik Kilise'sinin 1907 yılında bir inançsızlık olarak gördüğü, modern bilim ve tarihsel araştırmalar ışığında İncil, Hristiyan doğmaları ve geleneksel öğretilerin yeniden tanımlanmasına yönelik muhtelif hareketlerden her hangi birini ifade için kullanılmaktadır. Burada din ve bilimi uzlaştırma çabası ve inancın tarihsel bir eleştiriye tabii tutulması sözkonusudur.⁷ Bu süreç sonucunda ulaşılan nokta "modernleşme" olarak sunulmuş ve diğer toplumların bu çerçevede, Batı dünyasını örnek alması talep edilmiştir. Nitekim İslam toplumu da, uzun süredir bu baskı altında yaşamaktadır.⁸

Batı dışı toplumların Batı ile olan ilişkilerinde karşılaştıkları sorunları ifade eden modernizmi türkçeye "Çağdaşlaşma" olarak çevirmek modernite ile modernizmi birbirine karıştırdığı için sorunlara yol açacaktır. Çünkü modernizmin önceki Avrupalılaşma, Batılılaşma ve Amerikanlaşma kavramları ile yakın ilişkisi vardır.⁹ Mesela evrensellik¹⁰ iddiasında bulunan her bir medeniyetin/kültürün/sistemin yeni durumlar/sorunlar karşısında yeni çözümler üretecek dinamiklere sahip olmasını ifade eden ıslah ve ihya hareketleri çerçevesinde teccid (modernite) ile bu çözümlerde "öteki" sistemin öncüllerini baz alan ve batılılaşma ile özdeşleşen ideolojik kavramsallaştırma olan teceddüt (modernizm) arasında var olduğunu düşündüğümüz önemli fark fululaşmakta ve zamanla kaybolmaktadır.

Çağımız İslam düşüncesinin teşekkülünde önemli bir konuma sahip olan Arkoun'un da belirttiği gibi, "modernite/hadase"yi son dönemlerdeki bilimsel ve teknolojik ilerlemeler bağlamında anlayarak, belirli bir zaman ve mekana (Batı) hasretmek doğru değildir. Çünkü tarihin her döneminde, her düşünce sisteminde gerçekten modern yöntemlere tekabül eden uygulamalar vardır, dolayısıyla o düşüncenin de kendine özgü bir "modernite"si vardır. Örneğin, Arkoun, h. 3/m.9 asırda yaşamış olan Cahız'ın düşünce yapısı ve yöntemleri oldukça moderndi. O halde modernite, salt zamanla ilgili bir olgu değildir. Bu çerçevede Gazali ve İbn Rüşd'ün kendi dönemlerinde oldukça "modern" oldukları da görülecektir, demektedir.¹¹

Yanılığa düşmemek için bu terimlerin kavramsallaştırılmasını yapmak istiyoruz. Nitekim Fazlur Rahman da modernizm öncesi ıslah hareketlerini ilk döneme kadar götürerek imamet ve takiyye; yani inancı gizleme öğretisine kadar bir ıslah ve sosyo-kültürel protesto özelliği taşıyan şiliği ilk ıslah hareketi olarak görmektedir. O, ikinci ıslah olayı olarak, makalenin temel tezini de oluşturan, İslam'daki hukuk ve kelam sistemlerinin gelişmesi karşısında tamamlayıcı ahlaki ve manevi bir anti-tez olarak II/VII. yüzyılda başlamış olan sufilik hareketini görmektedir. İlk dönem müslümanları Allah'ın adaleti karşısında duydukları sorumluluk bilinciyle, bütün amellerine mekaniklikten kurtararak, ahlaki bir veche kazandırmaya çalışmışlardır.¹² Rahman'a göre, bireysel zühd ve takva olarak anlaşılan bu zihniyet, h. III/IX itibaren sufilerin geliştirdikleri ruhsal deneyime dayanan marifet teorisi ile kurumsallaşmaya başlamış ve çıkış amacını kaybederek yeni ve farklı açılımlar kazanmıştır.¹³

Şeriat ile hakikat (batını gerçek) ayırımı yapılmasıyla birlikte, bir çok sufinin hakikata ulaştığı, dolayısıyla da şeriattan mustağni olduğu düşüncesine sahip olmaya başladı.¹⁴ Ruhani ve deruni olgunlaşma ile şeriat arasında ikilem yaratan sufilik, kendisini sadece "din içinde din" olarak koymakla kalmayıp, bir nevi "dinin üstünde farklı bir din" olarak vazetti ve ulemanın temsil ettiği resmi "İslam"a ters düştü.¹⁵ Ya da diğer bir ifadeyle, aynı doğrultuda hareket ettiğini söyleyen, ama birbirleriyle çatışan "İslam" anlayışları ortaya çıkmaya başladı.¹⁶ Üstelik insanlara, Mesihçi bir anlayışı yayarak ümitsizlik hislerini yaygınlaştırmıştır, zira bireyin ıslahı ve ahiret ile ilgilenirken paradoksal bir şekilde pasifliği yaygınlaştırmıştır. Nitekim, Rahman, sufiliğin başlangıcının siyasal bakımdan hayal kırıklığına uğramış, ahlaken zor durumda olan halkı rahatlatmak için sürekli Mesihçilikten bahseden halk vaizleriyle irtibatlı olduğunu belirtmektedir.¹⁷ Buna ilaveten kadim tasavvuf tarikatlarının derinliğinden yoksun olan sufi oluşumlar, zamanla dar kafalı ve hoşgörüsüz bir tavır geliştirmişlerdir. Tenkitini gittikçe sertleştiren Rahman, bunun sonucunda, fikren sığ, manen güçsüz olan kurumsallaşmış bu grupların siyasi seviyede bir nevi çıkar grupları gibi hareket ettiklerini; dolayısıyla, toplumsal birliktelik önündeki en büyük engelleri oluşturdukları tesbitini yapmaktadır.¹⁸ Dini ve fikhî alandaki bu derece önemli farklılıkların siyasi alana yansımamasının da mümkün olmadığı göz önüne alındığı takdirde İslam ümmetinin bütünlüğünü koruma fikri ön plana çıkmaktadır. Bunun sağlanması ise bir nevi sentez ya da orta yolu (sünne) bulmakla olacaktır.¹⁹

En büyük muslih olan Hz. Muhammed'den sonra İslamiyet içinde Ahmet b. Hanbel (ö. 241/855) ve Takiyyiddun Ahmed İbn Teymiye (ö. 1206/1792)

çizgisinde olduğunu iddia eden Muhammed b. Abdülvehhab hareketi sufizmi külli olarak reddeden bir teccid anlayışı gösterirken²⁰ Ahmed Faruk Sirhindi (ö. 1034/1625) ve Şah Velîyullah Dehlevî'nin sufizmi eleştiren; ama onu ıslah etmek için ilgilenen teccid hareketinden söz edebiliriz.²¹ Ebu Hamid Muhammed el-Gazzalî'nin (ö. 1111) ihya faaliyetinin özü de, Sünnilik ile sufizmi uzlaştırmaktan oluşmaktadır. Bu konuda teori-pratik uyumunu şahsında gerçekleştirdiğinden dolayı olsa gerek Gazzalî'nin tesiri büyüktür. Onun sayesinde tasavvuf, dinin bütünleyici bir parçacı haline geldi.²²

Kısacası, modernizm öncesi dönemde faaliyet gösteren dirilişçi (revivalist) oluşumlar, geleneksel İslam anlayışı çerçevesinde kalmaya gayret etmiş, Kur'an'ın tevhid anlayışına bir türk şirk olarak gördüğü hurafelerle mücadele etmiştir.²³ Asli kaynakların tahrifi sonucunda ortaya çıkan yozlaşma ve toplumsal kötülükleri düzeltme ve ahlaki değerleri yüceltme ihtiyacına yönelik bir bilinçlenmeyi hedefleyen ıslahat hareketleri, "modernizm/et-tahdis" sonrasında Çağdaş İslami hareketler olarak devam etti. Bu devamlılığın en güzel göstergesi 19 ve 20. yüzyılın (klasik) modernist düşünürlerin tasfiyeci-reformist bir evveliyattan gelmeleridir.²⁴ Kur'an'ın emrettiği akılvahiy dengesini yeniden kurarak bilimsel araştırma ruhunu geliştirmeyi hedeflemelerindeki ortaklık, yöntemlerindeki farklılıklara rağmen çözüm önerilerindeki benzerliklere yansımıştır. Her halükarda, Muhammed Abduh ve S. Ahmed Han'da modernizm öncesi reform hareketlerinin etkisi açıkça görülür.²⁵ Bizim modernizm öncesi ıslahat hareketlerini teccid ile değerlendiren bunların devamı olan modernizm sonrası ıslahat hareketlerini teccid kavramı altında incelememizin nedeni de budur.

Bu hususun gözden kaçırılması, modernizmin boyutlarını ve mahiyetinin nasıllığını yanlış anlamaya yol açacak kadar önemlidir. Modernizmde, taklide karşı olmayı ve ictihadı temel almayı ilke edinmek ortak noktadır.²⁶ Toplumun mevcut ihtiyaçlarını karşılamak için Kur'an'ın akli yorumu şeklinde anlaşılan yeni ictihad anlayışı İbn Teymiye'ye kadar götürülür.²⁷ Onun sufilik karşıtı polemleri ve saf Hanbeli mezhebi fikirleri üzerine kurulu ıslahat anlayışı, yalnızca yukardaki aydınlara değil, aynı zamanda Arabistan'da Suud ailesinin desteğini alan Vahhabi hareketi gibi en teşkilatlı bir protestoya ilham kaynağı oldu.²⁸

İslam'ın Batı modernitesinin ideolojleşmiş şekliyle hesaplaşması için öncelikle İslam toplumu içinde kendisine ahlaki ve kültürel bir temel oluşturulması gerekirdi. Bunun için ictihada yeni bir içerik vererek kullanmak gerekir. Fazlur Rahman'a göre de, "İslami modernizm, ilk kez M. Abduh, S. Ahmed Han ve Emir Ali gibi düşünürler tarafından başlatıldıktan sonra, ne ya-

zık ki, bir yandan hızlı bir değişim sürecine girerek, salt bir savunma şekline bürünüp yozlaşırken, bir yandan da aşağı yukarı tamamen seküler bir batıcılığa doğru gelişti.”²⁹ Bunun sonucunda, der Rahman, “modernleşmelerinin hareket noktasını Batılılaşmakta gören ilk Müslüman modernistler, liberalizmi neredeyse tanımladılar ve onun kategorilerini Müslüman topluma empoze etmenin yollarını aradılar. Sonuç şu oldu: Mesajları topluma ulaştığında şiddetle reddedildi.”³⁰

Batılılaşma ile özdeşleşen yorumların yanısıra tamamen Batı karşıtlığı üzerine temellenen hareketler de vardır. Rahman, her hangi bir yeniliğin önündeki engellerden birisi olarak gördüğü bu hareketlere “yeni dirilişçilik” (neorevivalism) ya da “yeni köktencilik” demektedir. Bunlardan kastettiği “modernizm” sonrasında ortaya çıkan Vehhabi ve ona benzer diğer ıslah hareketleridir. Klasik Modernist, cazibesine kapılarak Batı’ya bağımlı hale gelirken, yeniden dirilişçiler, tamamen ret üzerine tavır geliştirmiştir. Batılı zihniyetten kurtulmak için en azından “duygusal baz”da dahi olsa, tekrar İslam’a dönüşü sağlayan yeniden dirilişçilik, maalesef, İslam düşüncesine hiç bir önemli katkıda bulunmamıştır. Önemli fikri çalışmalara girecekleri yerde, basmakalıp laflar üretmişlerdir.³¹ Bunda zamanla çoğunun ciddi bir düşünce kısırlığı içine girmeleri ve entellektüalizm ile rasyonalizme karşı tavır almalarının rolü büyüktür.³² Nitekim yeniden dirilişçi hareketler seküler Batı’yı ret üzerinde dururken paradoksal olarak sekülerizmin gelişmesine katkıda bulunmaktadır. Zira, İslam’ın ahlaki ve hukuki alanda şeriatın içeriği hakkında tutarlı bir şekilde yeniden düşünmesine engel olan katı fundamentalizme tepki olarak sekülerizm güçlenmektedir.³³ Nitekim, yeni-köktenci gruplarla olan yakın diyalogunu da, “fıkıhın teknik kuralları uğruna İslami ahlaktan çoğu kez taviz verdiklerini için” kademeli olarak azaltmıştır.³⁴

Halbuki “modernist müslüman entellektüellerin önündeki asıl görev, modern düşüncenin elde edilmesinde dayanak olabilecek kesin postulatlar elde etmek üzere, öyle herhangi belli bir modern bilim ve felsefe teorisi ya da doktrini ile bütünleşmek değildir. Modern düşünce biçimini, ilke olarak her türlü otoriteciligi reddetmesi ve bu yüzden de, tehlikelerine göğüs gereceği ve meyvelerini toplayacağı kendi öz kaynaklarına güvenmesi gerekir”³⁵ İslam modernizminin bunu gerçekleştirememesinin de sekülerizmin ortaya çıkmasına destek olduğu hususunu da unutmamak gereklidir.³⁶ Bu çerçevede, modernizmi tanımlayacak olursak, “modernizm”in İslam toplumu üzerindeki entellektüel, bilimsel ve sosyo-politik türden etkilerine verilen cevaplar/tepkilerdir. Bu etkileri özümseme, dönüştürme veya reddetme sürecini incelemek, İslam’ın modern yorumunu yapmaya çalışan ıslahatçı

için çok önemlidir. Bunun içinde, günümüzde müslümanların en geri kaldıkları bilgi dalı olan saf düşünce veya felsefi entellektüalizm alanında yoğunlaşmaları gerekmektedir.³⁷

Bu tespitlerden sonra genel bir kavramsallaştırma olarak ıslah (teccid-teceddüt) ile özel bir kavramsallaştırma olan sufizm terimleri arasındaki ilişkiyi temellendirmeye geçebiliriz.

Islah: Kelime anlamı “salaha-aslaha”dan türetilmiş olup “bir şeyden fesadı gidermek ve onu onarmak, bir şeyi iyi ve salih kılmak, iyilik etmek, tarafların arasını bulmak ve barıştırmak”tır. Islahatçılık ise “ıslah”ın kelime anlamına nispetle, mevcut bir nizamın doğasını bozmadan değişiklikler yaparak güzelleştirip tashih etmeyi, onarmayı hedefleyen siyasi-fikri eğilimlerin yaptığı faaliyetlere verilen genel nitelemedir. Dikkat edilirse ıslah, fesadın zıddı olup; bozulan, aslını kaybeden bir şeyin tekrar onarılması ve diriltilmesi söz konusudur.³⁸

Bu anlamda, Hz. Adem'den beri vazedilen ilkelerdeki tahribatı gidermek için en son olarak gönderilen Muhammedi şariat/yol/yöntemin ismi olan İslamiyet, bir ıslah dinidir, peygamberi de ümmetini ıslah eden kişidir (muslih). O halde ıslah, tedeyyündür, şeriatın emirlerine göre davranmaktır.³⁹ Bu anlamda yapılan ıslahat çalışmasını biz teccid kavramı ile ifade ediyoruz.⁴⁰ Bunlar, dini değerlere yeniden itibar kazandırarak, bunlar etrafındaki şüpheleri izale etmekle, İslami ilkeleri o günün müslümanının hayatına hakim kılmak için yapılan girişimlerdir. Burada İslam'ın bizzatihi özgün değerlerinin yeniden yorumlanması söz konusudur.⁴¹ Kısacası, teccid, İslam'ın vahyedilmiş bir inanç ve ameller pratiği olarak bütün zamanlarda geçerli olduğunu iddia ederek, bunu yaşanan dönemde (modern) uygun yöntemlerle ifade etmektir. Teceddüt ise, son tahlilde, batılılaşma ile özdeşleşecek yorumlar üretmesi hasebiyle, teccidten farklı; ama ıslah gayesiyle başlatılan çalışmalara verilen nitelemedir.⁴² İslam'ın modern yorumunun bu şekildeki işlevsel terimlerle ifade edilmesi sonucunda İslami entellektüalizm oluşacaktır.⁴³

İslami entellektüalizmin gelişmesiyle Kur'an'ı doğru yorumlama yöntemi geliştirme arasındaki sıkı ilişki kavranırsa, nüzul anından itibaren bireysel ve toplumsal hayattaki (modern) fiili hukuki ve ahlaki durumlarda alınan kararların her birinin yeni bir yorum olduğu görülecektir. Nitekim Kur'an bireysel bir ibadet kitabı olmaktan ziyade her dönem ve her mekanda ahlaklı bir toplum kurmayı hedeflemesi bu çerçevede anlam kazanmaktadır. Fakat, burada ihmal edilmemesi gereken bir hususta, Kur'an'ın temel hare-

ket noktasının ahlakilik ve sosyal adalet olduğu kadar “Tek Tanrı” inancını yerleştirmesidir.⁴⁴ Kur’an, Allah merkezli bir yapı arz ettiği için öncelikle Tanrı bilincini geliştirmeyi hedefler. Bu bağlamda, Allah’ı unutmamanın sonucu şahsiyetleri parçalanmayan insanlarda pekişen Tanrı bilinci ile yeryüzünde ahlaka dayalı sosyo-politik bir düzen kurmak doğrudan ilişkilidir.⁴⁵

Bunun içinde öncelikle toplumdaki Allah fikrinin ve ahiret (sorumluluk) inancının tashihi gerekir, zira bu ilkeler olmazsa, dini -ahlaki bir yaşantının temeli olan (gerçekçi) bir ahlak sistemi kurmak mümkün değildir.⁴⁶ Bu nedenle olsa gerek, farklı dönemlerde bozulan bu düzeni yeniden kurmak için yapılan bütün ıslahat çalışmalarının da a) yerleşik din anlayışının tashihi, b) ahlaki ölçütlerin yükseltilmesi c) Sufiliğin ıslah edilmesinin temel hususlar olduğunu görüyoruz.⁴⁷ İmdi, bu noktaya nasıl geldiğini kısaca ele alalım.

Rahman’a göre, sünni akide, ikiyüz elli yıllık dönem sonrasında billurlaşıp ortaya çıkmıştır. Bu süreçte, kelim ve hukukun salt davranışlara göre biçimlenmesi, manevi boyutun ihmal edilmesini gündeme getirdi ve buna karşı tasavvuf hareketi güçlenmeye başladı. Başlangıçta bireysel zühd ve takva üzerinde durmasına karşılık zamanla kurumsallaşıp, kendine özgü batını bir bilgi teorisi geliştirdi. Bu durum, Fazlur Rahman’ın ifadesiyle, sünnilüğün toplumsal ve halkçı ruh ve özelliklerinden uzaklaşması demektir. Nitekim Gazzali’nin düşünce tarihimizde önemi de bu açmazı görerek, sünnilik ile sufizmi uzlaştırmaya çalışmasında yatmaktadır. Gazzali’ye göre Sufilik, sünni akidenin doğruluğunu tesbit eden ve gereği gibi anlaşılmasını mümkün kılan bir yoldur.⁴⁸ Fakat doğruluğunu tesbit eden ve gereği gibi anlaşılmasını mümkün kılan bir yoldur.⁴⁸ Ondan sonra sufilik ile sünniligi birbirinden çok farklı yönere götüren gelişmeler olmuştur.

Bu bağlamda, İbn Arabi 7/13 yüzyılda, sufiliği bir vahdet-i vücud öğretisine dönüştürdü. En büyük bilgi kaynağını keşf olarak gören İbn Arabi’nin öğretisinde akıl işlevsiz kaldı.⁴⁹ Daha sonra bu öğreti etrafında bir çok sufi grubları toplandı, tarikatler şeklinde organize olarak bütün İslam dünyasına yayıldılar. Temelde kelam ve fıkıhın zahiriliğine karşı bir ıslah hareketi olan ve zamanla kurumsallaşan sufilikteki genellikle gizli bir biçimde mevcut olan ve zaman zaman entellektüel ve manevi hareketler kisvesi altında ortaya çıkan ahlak kurallarına ters düşen eğilimlerin, mahalli dini çevrelerle birleşerek yaygınlaşması, sufi hareketini, çıkış noktasının tam tersi bir noktaya getirdi.⁵⁰ Bu anlamda, Muhammed İkbal’in hakikatin peşinde koşma çabasında insana dinamik bir şahsiyet aşılardan bir tasavvuftan söz etmenin de mümkün olduğu düşüncesini de kaydeden Rahman, üzülecek,

bu tür bir tasavvuf anlayışının kaybolduğunu, yerine dünyevi sorunlardan kaçmayı temel alan olumsuz sufiliğin geliştiğini belirtmektedir.⁵¹

İbn Teymiye'nin ıslahat/tecdid hareketi bu bağlamda önem kazanmaktadır, zira onun eleştirileri öncelikle bu tür bir sufizm anlayışına yöneliktir.⁵² Fakat, Kur'an ve Sünnet'in ışığında vahdet-i vücudçu sufizmi reddeden İbn Teymiye, tasavvufun bütün şekillerini reddetmez.⁵³ O, sufilerin dini tecrübeyle dayanan yöntemlerini kabul etmiş⁵⁴ ve sezgiyi Sünni ulemanın ictihadıyla eşdeğer gören ifadelerde bulunmuştur.⁵⁵ Bu bir nevi, İslam dünyasının önemli kısmını hissi, ruhani ve zihni yönden cezbeden tasavvufun gücünün Sünni İslam tarafından kabulü ve onunla uzlaşma gayretidir. Sünniliğin baskısıyla, sufiliğin ıslahı, cezbeci ve metafizik niteliklerden önemli oranda sıyılması sonucunda gerçekleşti. Sünni İslam'ın kendisine güç verecek, zikir ve murakabe tekniklerini tasavvuftan alması, son tahlilde, tasavvufun ahlaki etkisini gözönünde bulundurması doğaldır. Zira ıslah hareketlerinde önemli olan da inancı ve ruhun ahlaki safiyetini güçlendirmektir, bunu da murakabe sağlayabilir. Böylece sufilik, sünni İslam'ın modernizm öncesi ıslahat hareketlerinin motivasyonlarından biri haline dönüşmüştür. Fazlur Rahman bu olguyu, "Yeni Tasavvuf" diye adlandırmakta, İbn Teymiye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'yi de sufiliğe asli safiyetini kazandırmayı hedefleyen bu akım içinde değerlendirmektedir.⁵⁶

Mücedid-i Elf-i Sani Ahmed Faruk Sirhindi'nin ıslah hareketleri de temelde, sufiliğin hem teorik, hem de pratik düzeyde içine düştüğü suistimallere tepki göstermekten oluşmaktadır. O da İbn Teymiye gibi "şeriat"a yeniden vurgu yaptı, klasik İslam'ın aktivizmini gündeme getirdi, şer'i statü ile ahlaki emir arasındaki ilişkiyi ispatladı. Şah Veliyullah Dihlevi de Sirhindi'yi takip etti. Dihlevi, Hindistan bölgesinin manevi havasına uygun düşecek bir sistem geliştirmek için önce sosyo-politik bir alt yapı oluşturarak, sufizme karşı red tavrı olmaktan öte bir onu özümsemeye yönelik bir tavır geliştirdi.⁵⁷ Libya'daki Senusi, biraz militan bir çizgide de olsa, Osman dan Fodio'nun Fulani Cihad hareketi ile Sudan'daki Mehdici ıslahat hareketini tecdid-sufizm ilişkisine örnek olarak verebiliriz. Fazlur Rahman bu hareketlerin genel özelliklerini şu şekilde tesbit etmiştir:

Toplumun sosyal ve ahlaki yönden yeniden kurulması ve ıslah edilmesine yönelik olan bu hareketlerin sufilik karşısındaki tavırları kesin retten, farklı oranlarda benimsemeye kadar değişiklikler arz ediyordu. Fakat her halükarda, dünyayı önemsemeyen klasik ortaçağ sufizmine karşı savaşmada ortaklıklar. Zaten bu hareketler, bireyselliğe önem vermenin sonucunda İslam toplumunun sosyal yönden yozlaşmasının önüne geçmek için ortaya çık-

mışlardı. Bu nedenle asli İslam'ın temel özelliği olan eylemcilik ve ahlaki dinamizmi değişen derecelerde kuvvetlendirmeyi hedef almışlardır. Voll'un ifadeleriyle söyleyecek olursak, "18. yy. yeni-sufizmi ve toplumsal ahlaki inşacılığın genel özelliği, etkin bir reformculuk ve militan-kökenci bir eylemciliği gündeme getirmiştir."⁵⁸ Bunun doğal sonucu, toplumsal yozlaşmanın önüne geçmek ve İslami bir sosyal ve ahlaki düzen tesis etmek için siyasetle uğraşmak ve cihada önem vermektir; bu özellik, ıslah ve ihya ile sufilik arasındaki ilişkide bu hareketleri "tarihi İslam"dan çok "asli İslam"ın saflarında değerlendirmemizi gerektirir.⁵⁹

Mevcut durumdan çok rahatsız olan ıslahatçılar, toplumsal çöküntü, siyasi zafiyet ve iktisadi çözümlenin önüne geçmek için, sosyal hususlarda, bireysel ve toplumsal ahlakın güçlenmesinin gerektiğinin bilincindeydiler. İşte bu nedenden olsa gerektir ki, modernizm öncesi ıslahat hareketleri, genel olarak ahlaki faaliyetçilik, ahlaki müsbetçilik ve yeni sufilik olarak değerlendirilebilir. Bu husus, Fazlur Rahman'a göre doğaldır, zira ilk İslam'ın ıslahatçı itici gücü de temelde, pozitif ahlaki bir dinamizmden ibaret olup, İslam'ın modern dünyada kendini yeniden kurması açısından çok önemlidir. Çünkü bu ıslahat hareketleri, İslam toplumunun içten çöküşünün fark edilmesini, öz eleştiriyi ve bu çerçevede yeniden kuruluşa götüren yolun mahiyetini gösteren birer ölçü durumundadır.⁶⁰

Modernizm sonrası ıslahat hareketlerinin de, ortaçağın otoritelerini ve taklidi red ile cihad ve ictihada vurgu devam etti. Modernizm öncesi hareketlerin fiili tasfiyeci faaliyetleri ve sufiliğin aşırılıklarını gerekirse ret, gerekirse kontrol altına almaya yönelik çabaları, modernist müslüman aydının işini kolaylaştırdı.⁶¹ Diğer bir ifadeyle, ilk ıslahat hareketleri hem İslam'ın yabancı unsurlardan ayıklanmasını hedef alması, hem de Kur'an ve Sünnet'e dönerek İslam'ın esasına bağlı kalmayı temin etmesi önemlidir, zira bu şekilde Kur'an ve Sünnet'in her şeyi aşan otoritesini de olumlu bir şekilde yeniden ortaya koyma çabası başladı, bu ise modern gelişmelerin önünü açmıştır.⁶² Bu çerçevede, modernistler, iman ile bilimsel bilgi ilişkisi, mucizenin konumu, hadisin delil olması, kelamın yeniden teşekkülü üzerinde düşünmeye başladılar. Bunu da genellikle "akıl ile nakil/gelenekleştirilmiş Din" arasında geçen bir tartışma olarak gördüler. Bu bağlamda, Fazlur Rahman, İslam'ın akla ve ilme karşı olmadığını ifade eden Cemaleddin Afganî'yi fikri modernizmin ilk temsilcisi olarak görmektedir. O'na göre, bu ifadenin doğruluğu ise farklı yöntemlerle, benzer sonuçlar üreten Muhammed Abduh ve S. Ahmed Han'a düşmüştür. Bu nedenle olsa gerek, iki düşünürü entellektüel eğilimin klasik örnekleri olarak ele almaktadır.⁶³

Çağdaş düşünce ve kurumlarla İslami temellerin uyuşmasını talep eden modernistler, kısmen Batılı fikirlerin ve eğitiminin İslam ülkelerine akışını da temin ettiler. Tabii ki, bu faaliyet bir meşrulaştırmayı da paralelinde getirdi. Neticede modernizm sonrası ıslahat hareketleri iki ayrı yolda ilerleyen iki ayrı gelişmeye bölündü. İlki tam anlamıyla batıcılığa kayarken, diğeri ise kazanmış olduğu ilk asli şekle; yani modernizm öncesi ıslahat hareketlerinin ilkelerine bağlanmayı tercih ettiler. Fazlur Rahman, bu akıma ihtiyacılık demektedir. Bu ikisi arasındaki mücadele çok giriftir, bazen modern düşünce açısından İslami değer ve ilkeleri yeniden yorumlamak, modern düşünce kurumlarını İslam ile kaynaştırmak için açıkca ve bilinçli bir şekilde çalışan modernistlerin bazıları ihtiyacılığa kaymışlardır, o kadar ki, İkbâl gibi alimlerin konumunu tesbit oldukça zorlaşmıştır.⁶⁴

Fakat son tahlilde, klasik İslam modernisti, yeni değerlere ve kurumlara elverişli bir temel tedarik etmek için geleneksel İslam düşüncesini içerden geliştiremedi. Oysa öncelikle, İslam toplumunun bütün enerjisini toplamak ve Batı egemenliğinden kendisini kurtarmaya yönelik çalışmalar yapması gerekirdi.⁶⁵ Zira çağdaş İslam modernizmi ne maziye dönmekle, ne de Batı'dan bazı şeylerin alınması oluşması beklenen eklektik yöntemle gerçekleştirmek mümkün değildir.

Sonuç olarak, Kur'an'ın ilgi merkezinin insan ve insanın ıslahı⁶⁶ olduğunun bilincinde olan fikri yenilenmenin gereklerine göre yetişmiş olan müslüman modernistler, çağdaş bir teoriyi İslamla bağdaştırmaya uğraşmak yerine, modern düşüncenin postulatlarını hazırlamaya çalışmalarıdır.⁶⁷ Bunun için öncelikle düşünce tarihimizin eleştirel bilgisine sahip olmak gereklidir, zira bu şekilde Kur'an ve Sahih Sünnet'den hareketle kapsayıcı ve tutarlı bir dünya görüşü geliştirmemiz mümkün olacaktır.

Dipnotlar

1 Fazlur Rahman, İslam ve Çağdaşlık, Fikri bir Geleneğin Değişimi, çev. A. Açıkgenç, M.H. Kırbaoğlu, Ankara, 1996, II. Baskı, s. 83. Her medeniyetin arasında vahiyile verilmiş bir görüş olmasına Whitehead'in ifadesiyle kozmolojik bakış açısı denilmesi için bkz. Arnold Toynbee, Tarih Bilinci, (A Study of History) Bates Yay. İstanbul 1978, c. 1, s. 45

2 Bkz. K.K., Fatur, 24, Maide, 5, 44, Ahzab, 40,

3 K.K., Şura, 18, Sebe.28

4 Bizatihi Kur'an, belirli bir tarihi ortama, sosyo-kültürel gelişime müdahale etmiş ve mevcut duruma cevap üretmemiş modern bir metindir. Bkz. Fazlur Rahman, Çağdaşlık, s. 63

5 Bkz. Ünal Oskay, "Çağdaşlaşma Kavramının Modernleşme Sorunlarını Düşünmemizdeki Yanlılığı" Yeni Toplum, Fikir Dergisi, sayı. 1.1992, s. 39

- 6 Bkz. İlber Ortaylı, "Hocamız Fazlur Rahman" İslami Araştırmalar, Özel Sayı, s. 262. Bu normaldir, zira İslam modernizmi her hangi bir müslüman aydının ortaya koyduğu veya koymak istediği bir düşünce ve davranış olmaktan öte bir kavramsallaştırmaktır. Bkz. M. Aydın, "Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi" İslami Araştırmalar, aynı sayı, s. 273
- 7 Bkz. Colin Smith, "Modernism" Encyclopedia of Philosophy, ed. P. Edward New York, 1962, c. 5, s. 359, Tem Rockmore, "Modernity and Reason: Habermas and Hegel, Man and World, Kluwer academic Publisher, sayı 22, 1989, s. 234 krş., Webster's New World dictionary, 3. baskı, 1991, s. 871 Modernlik ise yaşanan ana ilişkin bir nitelik ve durumdur.
- 8 Bkz. Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu, Çev. Salih Akdemir, Ankara, 1995, s. 182
- 9 Bkz. Richard P. Appelbaum, Toplumsal Değişim Kuramları, çev. Turan Akdemir, Ankara, Türkiye İş Bankası Yayını, s. 34 vd; Batılılaşma işlevini tamamlayarak sevimsiz görülmeye başlayınca, modernizm kavramı yeni bir elbise içinde "Çağdaşlaşma" şeklinde sunulmaya başlamıştır. Yarattığı fikri, kültürel tahribatla hesaplaşmalar başlayınca bu kavram gündeme gelmiştir. Bkz. Baykan Sezer, "Çağdaşlaşma Batı Dünya Egemenliğinin Günümüzdeki Tasası" Yeni Toplum, aynı sayı, s. 5-9. Sayın Bekir Demirkol, Fazlur Rahman'ın "İslamic Modernism" isimli makalesini "İslami Çağdaşlaşma" olarak çevirirken, hocam M. Aydın, Fazlur Rahman'ın düşüncesini "İslam Modernizmi" başlığıyla vermiştir. Bkz. Fazlur Rahman, Özel Sayı, İslami Araştırmalar, c. 4, sy. 4, 1990. Bu çerçevede, modernite (tecdid) ile modernizm ayırımını yaparken bizimde "Günümüz İslam Düşüncesinde İslahat Kavramı" adlı yazımızda "çağdaşlaşma (modernizm)" şeklinde kullandığımızı, türkçe terminoloji bulma kaygısıyla da osa, belirtmek istiyoruz. İslami Araştırmalar, c. 4, sy. 1. 1990, s. 52
- 10 Evrensellik kavramını kısmen müzakere ettiğim şu makalelere bakılabilir: "Muhammed İktbal'e Göre Çağdaşlık, İslami Araştırmalar Dergisi, c. 7, no. 1, 1993-1994, "19. Yüzyıl İslam Yenilikçilerine Göre İslam'ın Uygulanabilirliği Meselesi" Bilgi ve Hikmet Dergisi, sayı 9, 1995. Bu noktada ilave edebileceğim husus, evrenselliğin kendi dışında her hangi bir anlayışı ortadan kaldırmasına dikkatleri çekmektir. Bu bağlamda, evrenselliğin öznel ve nesnel anlamlarından söz edebiliriz. Nesnel açıdan bakılınca, her hangi bir devlet/stil/sistem, yeryüzünün tamamına yayılmak ve hakim olmak anlamında gerçekten evrensel olmamıştır. Öznel anlamda bir evrensellikten söz etmek mümkündür, zira her stil/sistem kendi müntesiblerine dünya çapında olduğunu meşruiyyetinin devamlılığı için söylemek zorundadır. Bkz. Toynbee, a.g.e., s. 2, s. 296. Evrensellik iddiasında ilahi ve beşeri dinlerin birarada yaşamaları hakkında bir deneme için bkz. M. Uyanık, "Dini Çoğulculuk Kavramı Üzerine Bir Deneme" Fecre Doğru, Dinler Arası Diyalog ve Çatışma Özel Sayısı, yıl 1, sayı 11.1996, s. 35 vd
- 11 Bkz. Muhammed Arkoun, "İslam ve't-Tarih ve'l-Hadese" Mecelletu'l-Vahda, sayı. 52, seneye 5, 1989/1409, s. 19
- 12 Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu, s. 99, 114-115, İslam, s. 161 vd.
- 13 Fazlur Rahman, İslam, s. 166, 177, krş., "İslam'da İhya ve İslahat Hareketleri" çev. Turan Koç, İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti, Der. P.M. Holt, B. Lewis, A.K.S. Lambton, Hikmet Yay. İstanbul 1989, ci. t. 4, s. 179.
- 14 Bununla mücadele eden sünni sufilere Zahir-batin, tasavvufi deneyim ve bunun bilgisel içeriği, şer'i hayat ile akli düşünce arasındaki organik ve zaruri bağı geliştireydimler, İslam'daki büyük ve tehlikeli iç çekişmeler önlenebilirdi. Bu sayede din, eşsiz bir yaratıcılığa sahip olacaktı. Bkz. Fazlur Rahman, İslam, s. 180, Metodoloji Sorunu, s. 121
- 15 Fazlur Rahman, İslam, s. 308, Bunun nedeni, dini ve ahlaki duygulara şeriat disiplinleriyle layıkıyla yer verilememesi ve bütünle kaynaştırılmamasıdır. a.g.e., s. 319. krş, Meto-

- doloji Sorunu, s. 114, Islahatçılar, yeniden kurma deneyimlerinde bu hususa özellikle dikkat etmelidirler.
- 16 Fazlur Rahman, bunun nedenini İslam düşüncesinin iki temel kaynağı olan icthad ve icmanın ilk dönemlerden itibaren fonksiyonelliğini kaybetmesi sonucunda İslam'ın iç bütünlüğünün kaybolması olarak görmektedir. Bunun sonucunda her grub, kendi yolunu dilediği yönde veya rastgele belirlemiştir. Bkz. Metodoloji, s. 125
- 17 Fazlur Rahman, Metodoloji Sorunu, s. 117-118, krş., Ayrıca idrak ve keşf arasında kesin bir ayırma giden sufilik, algısal ve bariz idrak arasındaki organik ilişkiyi de koparmıştır. Bkz. Mazhuruddin Siddiki, İslam Dünyasında Modernist Düşünce, İstanbul, 1990, çev. M. Fırat, G. Korkmaz, s. 28-29, 38, 54.
- 18 Fazlur Rahman, İslam, s. 311
- 19 Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu, s. 65, 95, Bu husus, müellife göre çok önemli olup, ihmal edilmesi, İslam'ın dini tarihinin tamamen yanlış anlaşılmasına yol açabilir.
- 20 Vehhabiliğin modern dönemde dahili bozulmaya karşı ilk protesto hareketi olduğu ve bunu da ilk dönemin saflığına dönülerek yapılması talebi için bkz. Wilfred Cantwell Smith, İslam in Modern History, Ne Jersey, 1957, s. 41
- 21 Serhendi, İbn Teymiye'nin sufilik hakkındaki görüşlerini teyit ederek, şeriatın karşısına çıkarılan tasavvufi hakikatin gerçekte bizzat şeriatın kaynağı olduğunu gösterdi. O'nun hareketi, Ekber Şah'ın Din-i ilahi anlayışına karşı vahdet-i vücud'un ulaştırılması gereken son nokta olmadığını belirterek vahdet-i şuhud teorisini geliştirdi. Bu şekilde, Sufizm ile Şeriat'ın ahlaki hükümlerini uzlaştırmaya çalışmıştır. Bkz. Fazlur Rahman, İslam, s. 187, 254 vd.
- 22 Bu noktada, Gazzali, sünni sufi Haris Muhasibi (ö. 248/857)nin dünya hayatını reddetmek yerine ihlası elde etmek, gurur ve tekebbürden kaçınmak için nefis muhasebesi anlayışından etkilendiğini belirtmek gerekmektedir. Bkz. Fazlur Rahman, İslam, s. 169, 176, 181, 243, Sünni sufiliğin doğuşu için bkz. s. 172 vd., krş., "İslam'da İhya ve Islahat Hareketleri" s. 177-184
- 23 Fazlur Rahman, Çağdaşçılık, s. 257
- 24 Bu nokta çağdaş İslam düşüncesindeki islah ve ihya hareketlerini değerlendirmede çok önemlidir, zira İslami hareketler ile önceki islah hareketleri arasındaki ilişki ve benzerlikler tesbit edilmeyerek, salt teorik çerçevelerle açıklamalar yeterli olmamaktadır. Shireen T. Hunter, (editor) The Politics of İslamic Revivalism: Diversity and Unity, Washington, 1986, s. xiii
- 25 Fazlur Rahman, "The Impact of Modernity on İslam" İslamic Studies, c. 5, sayı 2, 1966, s. 113; Çağdaşlık, s. 129-130, krş "İslam'da İhya ve Islahat Hareketleri, s. 187, 189, krş, M. Aydın, a.g.m., s. 275
- 26 Siddiki, a.g.e., s. 39-43
- 27 Bkz. M. Muslihiddin, Philosophy of İslamic Law and the Orientalist, New Delhi, 1986, s. 82, Bir protesto ve inkılab ideolojisi şeklinde yeniden düzenlenen bu anlayışın modernizm öncesi ve sonrası İslami hareketlerdeki tesiri için bkz. Aziz Ahmet, İslamic Modernism in India and Pakistan, London, 1967, s. 41, 154, krş.: Hrair Dekmejian, "İslamic Revival, Catalyste, Categories and Consequences" The Politics of İslamic Revivalism içinde, s. 13
- 28 H.A.R. Gibb, İslam, London, 1975, s 114, krş, Rahman, İslam, s. 144, 186, 248, Siddiki, a.g.e., s. 18, 23, 27, Bu hareketin düşünce tarihimizdeki yeri önemlidir, zira ümmetin bir-

- liğini sağlamak için hedefiyle ortaya çıkan bir ıslah (!) hareketinin aşırı muhafazakar bir konum alması durumunda, nasıl ümmetin mevcut birliğini bile bozabileceğini; hatta ona karşı silah bile kullanabileceğini göstermektedir. Bkz. İslam, s. 252
- 29 Fazlur Rahman, "İslam'da İhya ve İslahat Hareketleri, s. 193, krş, Voll, İslam modernistlerini ikiye ayırır ve bu grubun özür dileyici bir tavır içinde Batılı fikirleri uyarlamaya üzerine kurulduğunu belirtir. Aklın her şeye üstünlüğünü vurgulayarak, laik bir reformcu konum oluşmasına yol açıldı ifadesi için bkz. John Obert Voll, İslam: Süreklilik ve Değişim çev. C. Aydın, C. Şişman, M. Demirhan, İstanbul, 1991, s. 262
- 30 Fazlur Rahman, "İslam'da İhya ve İslahat Hareketleri, s. 195, Her halükarda, modernistin Batı'dan etkilenmesi, Hristiyanlık ile İslamiyeti bir görmek anlamına gelmez. Yapılan Hristiyan Batı'nın laik kurumları, politik eğitimi ve benzeri kurumları, İslam mirasını değerlendirip bazı anahtar kavramları Batı kurumlarına adapte etme çabası vardır. Bunları İslam ile bütünleştirmek, seküler Batı'ya karşı uygulanabilir bir alternatif İslam arayışıdır. Bkz. Rahman, "Legacy and Contemporary Challenge," *Islamic Studies*, c. 19, Kış, 1980, no. 4, s. 242-243
- 31 Fazlur Rahman, Çağdaşlık, ss. 248-250, Bu noktada, yeniden dirilişçiler-köktencilerin de, Asrı saadeti örnek almalarına rağmen ideolojileri ve programları temelde modernizmden çıktığını özellikle belirtmek gerekir. Bassam Tibi, "Yarı Modernizm ve Siyasi Aksiyonizm Arasında İslam Köktencililiği", *Avrasya Dosyası*, İlkbahar, 1995, c. 2, sayı. 1, s. 116, Rahman'ın bir süre sonra bu akımlar bir tür Brahmançılığa veya Papa Hristiyanlığına dönüşmüştür tespiti için bkz. Rahman, *Legacy*, s. 246.. Voll'da İslam modernistlerinin ikinci grubu olarak bunları zikreder. İslamı yeniden teyid ederek, ön plana çıkarmak üzerinde yoğunlaştılar, ama gittikçe fundemantalistleştiler. Bkz. Voll, a.g.e., s. 263
- 32 Bununla birlikte, Mehmet Aydın, yeni-ihyacı-köktenci hareketi Fazlur Rahman'ın yeterince iyi değerlendiremediği kanaatindedir. Onların "asl"a geri dönme istekleri, "daha ileri atlayabilmek" içinde olabilir. Ayrıca, İslam'ın itikadi ve adalet yönlerini biraraya getirmeye çalışarak sorunların çözümlerinde önemli bir adım atmaları hususu da gözardı edilmemelidir. Bundan dolayı, "fundemantalist" diye nitelenen Seyyid Kutup gibi bazı yazarlar aynı zamanda "reformcu" olarak da değerlendirilebilmektedir. Bkz. "Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi" *İslami Araştırmalar*, F. Rahman Özel Sayısı, c. 4, no. 4, 1990, s. 275
- 33 Fazlur Rahman, *Legacy*, s. 246, "İslami Çağdaşlaşma; Alanı, Metodu ve Alternatifler" çev. B. Demirkol, *İslami Araştırmalar*, Özel Sayı, c. 4, no. 4, 1990, s. 320
- 34 Bkz. Wan Mohd Nor Wan Daud, *Büyük Bir Alim, Hocam ve Arkadaşım (Fazlur Rahman) ile Kişisel Anılarım*, çev. B. Demirkol, *İslami Araştırmalar*, Özel Sayı, s. 258
- 35 Fazlur Rahman, "İslam'da İhya ve İslahat Hareketleri, s. 196
- 36 "İslam'da laisizm, tabir yerindeyse, kanunların sosyal ve siyasi kurumların İslam ile ilişkileri olmadan yani; Kur'an ve Sünnet'in öğretileriyle organik olarak bir bağı bulunmadan ve onlardan alınmaksızın benimsemeleridir." Bkz. Fazlur Rahman, *İslami Çağdaşlaşma*, s. 319
- 37 Fazlur Rahman, *Çağdaşlık*, s. 160, "The Impact of Modernity on İslam" *Islamic Studies*, c. 5, sayı. 2, 1966, s. 113 vd.
- 38 Bkz. İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, Daru Sadr, Beyrut. 1410, c. 2, s. 516; Bu terimin Kur'an'da kullanılışı için bkz. Nisa, 4, Hud. 8, 11, Hucurat, 49; Enfal. 1; krş. Naci Aluşi, "el-İslahiyetu ve İslahiyetu'l Arabiyye (Reformism and Arabic Reformism) el-Mevsuatu'l-Felsefiyyetu'l-Arabiyye, ed. Muin Ziyade, Beyrut. 1988, I. Bölüm. c. 2, s. 130 vd. Müellif, şiddet yöntemini kullanmaksızın yapılan iyileştirme çabalarını bu kategoride almaktadır. s. 134;

- 39 Halid Ziyade, "İslahiyetu'l-İslamiyye" maddesi, el-Mevsua, c. 2, I. Bölüm, s. 146
- 40 "Cedde" fiilinin türetilmiş olup, "bir şeyi yeni kılmak, yenileme" anlamına gelir. Teceddüt terimi de yaklaşık aynı anlama (yenilenme) gelir, ama ecedde fiilindedir. İbn manzur, a.g.e., c. 1, s. 111 vd.
- 41 "Allah, her yüzyıl başında dini yenileyecek bir kişi (yahut kişileri) bu ümmete gönderir" şeklindeki müceddid hadisi fiilen bu durumu ifade etmektedir. Bkz. Ella Landau-Tasseron, "Periyodik Reform: Müceddid Hadisi Hakkında Bir İnceleme" İslami Araştırmalar Dergisi, cilt. 6, no. 4, s. 261 vd.
- 42 Bu ayırımın kavramsallaştırılmasında Mevdudi'den istifade edilmiştir. Bkz. İslam'da İhya Hareketleri, çev. Ali Genç, İstanbul, 1986, s. 51 vd, Diğer referansları için bkz. Mevlüt Uyanık, İslam Akaidinde Karşıt Fikirler, A.Ü.S.B.E. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 1989, s. 8 vd., Buradaki fikirleri, "Günümüz İslam Düşüncesinde İslahat Kavramı" (İslami Araştırmalar, c. 4, no. 1, 1990, s. 49,56) adlı yazımızda tartışmaya açtık.
- 43 Fazlur Rahman, "The Impact of Modernity on İslam" İslamic Studies, c. 5, s. 2, 1966, s. 14 vd;
- 44 Fazlur Rahman, İslam, s. 38 vd
- 45 Bkz. Fazlur Rahman, İslam ve Çağdaşlık, s. 78, "İslahattan hedeflenen toplumun içine düştüğü hareketsizlikten ve ataletten kurtulabilmek için "kalp intifada"sına susamış kitlelerde içsel dinamizmi yeşertip geliştirmektir. Nebi, buna Allah ile ilişkilerin tazelenmesi demektedir. Bkz. a.g.e., s. 49
- 46 Bkz. Fazlur Rahman, İslam ve Çağdaşlık, s. 58, 63, 76, Çağımızın önde gelen İslam alimlerinden olan Malik b. Nebi bu hususu, "değer ölçülerinin altüst olması halinde sosyal yapı, ne teknolojinin ne de bilimin ve aklın desteğiyle ayakta duramaz, yıkılıp gider." şeklinde ifade etmektedir. Bkz. İslam Davası, (İslam Dünyasına Bakış) çev. M. Tan, İstanbul, 1990, s. 23
- 47 Fazlur Rahman, İslam, çev. M. Dağ, M. Aydın, Ankara, 1981, s. 269,
- 48 Fazlur Rahman, "İslam'da İhya ve İslahat Hareketleri, s. 178
- 49 "Tanrı, Hatemu'l-Enbiya ve Hatemu'l-Evliya" kavramları üzerine kurulu bu öğretinin, Rahman'a göre, Kur'an'ın toplumsal mesajı veya bizzat Peygamberin ve ashabının davranışlarıyla hiç bir ilgisi yoktur. Bkz. Çağdaşlık, s. 95, Fazlur Rahman, İslam, s. 181-185, Metodoloji Sorunu, 123
- 50 Bkz. Fazlur Rahman, "İslam'da İhya ve İslahat Hareketleri, s. 179. Teosofik sufizm, daha sonraki nesillerin bir nevi amentüsü bile oldu. Bkz. Rahman, İslamda Tasavvuf" Bu makale, Health and Medicine in İlamic Tradition, isimli eserin 5-8 sahifelerininin B. Demirkol tarafından yapılan çevirisidir. İ.A. Özel Sayı, s. 321, krş. Metodoloji, s. 122 vd, İslam, s. 182 vd
- 51 Bkz. Fazlur Rahman, Çağdaşlık, s. 138
- 52 Fazlur Rahman, İslam, s. 185-186, İslam Düşüncesindeki İslahat hareketleri çerçevesinde İbn Teymiye'nin tasavvuf anlayışı ve vahdeti vücud nazariyesinin tenkidi için bkz. M. Uyanık, a.g. tez, s. 59, 63 vd.
- 53 Fazlur Rahman'a göre, İbn Teymiye'yi sufizmin her türlü ifadesine düşman biri olarak görmek, ciddi, ama genellikle işlenmiş bir hatadır. Bkz. Metodoloji Sorunu, s. 124
- 54 Fazlur Rahman, İslam, s. 254, 259,
- 55 Fazlur Rahman, "İslam'da İhya ve İslahat Hareketleri, s. 180
- 56 Fazlur Rahman, İslam, s. 24, 259,

- 57 Fazlur Rahman, "İslam'da İhya ve Islahat Hareketleri, s. 182-184, Metodoloji Sorunu, s. 124
- 58 J. Voll, a.g.e., 247
- 59 Fazlur Rahman, İslam, s. 45, "İslam'da İhya ve Islahat Hareketleri, s. 185
- 60 Fazlur Rahman, İsam, ss. 262-264, 268
- 61 Fazlur Rahman, İslam, s. 271, "İslam'da İhya ve Islahat Hareketleri, s. 189
- 62 Fazlur Rahman, İslam, ss. 268-269
- 63 Fazlur Rahman, "The Impact of Modernity on İslam" s. 117; İslam, ss. 269-275
- 64 Fazlur Rahman, İslam, ss. 279-280. Bu kaynaştırma faaliyeti, ilk dönemde dışardan alınan hususların İslamlaştırılarak kendi değerleri çerçevesi içinde özümlenme şeklinde ol-
mahıydı. s. 293
- 65 Fazlur Rahman, "İslam'da İhya ve Islahat Hareketleri, s. 190-195, krş M. Aydın, a.g.m., s. 276
- 66 Fazlur Rahman, İslam, s. 43
- 67 M. Aydın, a.g.m., s. 277-278