

Fazlur Rahman: Peygamberlik, Kur'ân ve İslâmî Reform ^a

R. KEVIN JAQUES

Çeviren

GÜLŞEN YAĞIR AHMETOĞLU ^b

Öz: Bu makalede, Hint alt kıtasında sömürge düzenine karşı modernist görüşleriyle ön plana çıkan Fazlur Rahman'ın kısa hayat hikayesi, klasik felsefi düşünceye göre peygamberlik doğasını nasıl tasvir ettiği ve vahiy eyleminin nasıl gerçekleştiği, ahlâki ilkenin ele alınması konuları işlenmiştir. Kur'ân ve toplum başlığı altında ise Kur'ân'ı anlamak için vahiy anlama kuralları, Kur'an ve sünnet arasındaki çatışmaların nedenini, İslâmî reformda Kur'ân'ın rolü gibi konular yer almıştır. Bu konular, Fazlur Rahman'ın gelenekçiliğe ve ihyacı düşüncelere karşı savunduğu modernizm anlayışı bağlamında ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fazlur Rahman, İslâmî reform, peygamberlik, Kur'an, ihyacılık.

Fazlur Rahman: Prophecy, the Qur'an and Islamic Reform

Abstract: In this article, Fazlur Rahman's short story of life, which was brought to the forefront by the modernist ideas against the colonial order under the Indian subcontinent, how to describe the nature of prophethood according to classical philosophical thought, how to perform the work of revelation, and the handling of moral principles. Under the Qur'an and the title of the society, to understand the Qur'an, Such as the conflict between the Qur'an and Sunnah, the role of the Qur'an in Islamic reform. These subjects have been taken into consideration in the context of modernism, which Fazlur Rahman defends against traditionalism and good ideas.

Keywords: Fazlur Rahman, Islamic reform, prophecy, Qur'an, revivalism.

^a R. Kevin Jaques, "Fazlur Rahman: Prophecy, the Qur'an and Islamic Reform", *Studies in Contemporary Islam*, 4, 2002, ss. 63-83. Bu çalışmanın ilk versiyonu Amerika Birleşik Devletleri Barış Enstitüsü tarafından Kasım 2001'de Washington DC'de düzenlenen *İslâm ve Barış Konferansı*'nda sunulmuştur.

^b Kırıkkale Öğretmen Muhiittin Ardahan Ortaokulu
gulsenyagar@hotmail.com

İslâmî Reform İdeolojilerine Tarihsel Bakış

On dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru, sömürge gücünün zirvesinde ve Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküş yıllarında, İslâm dünyasının genelinde birçok Müslüman İslâm'ın yozlaştığını ve bu yüzden ekonomik, askeri yönden ve hatta ruhen Batı'ya boyun eğmeye başladığını iddia etmeye başladı. Yozlaşma sebeplerinin bir tartışma konusu olmasına rağmen, pek çok Müslüman bu durumdan vecde gelmiş¹ tasavvuf şekillerini sorumlu tutarak dini duyguları ve fikri etkinliği zayıflatan düşünceleri savunup İslâm'a aktardılar. Diğerleri ise Müslümanların üzerinde baskı kurduğu, bununla birlikte yaratıcılığı ve gelişimi engellediği için Avrupa sömürgeciliğini suçladı. Yine bazıları, kendi kutsal metinlerinin dar yorumu ve entelektüel otorite üzerindeki aşırı vurgu sebebiyle kendi çöküşünün tohumlarını kendi içinde barındıran, sahip oldukları İslâm geleneğinin kendisini suçladı. 1920'lerin ortalarına gelindiğinde, İslâmîyet'in Batı'ya karşı tamamen bir teslimiyet içine girdiği düşüncesi o kadar yaygın hale geldi ki, çok az kişi mevcut durumda Müslümanlığın yine de ayakta kalabileceğine inanıyordu.²

İslâmîyet'e dair bu iç eleştirilerin kökleri sömürgeciliğin Müslüman deneyiminde değil, İslâm tarihinin ilk dönemlerinde bulunmakta ve doğrusunu söylemek gerekirse, İslâmîyet'in entelektüel geleneğine bağlı olmaktadır. İslâm tarihinin erken dönemlerinden bu yana, Müslümanlar dinin düzenli bir yenilenme sürecine ihtiyacı olduğunu savunmuşlardır. Kur'ân, Hıristiyanlık ve Yahudiliğin buna mahal veren temel ilkeleri gözden geçirmek ve

¹ Burada kast edilen vecd hali, kendilerini meşgul eden her türlü dünyevî ilgi ve engelleri arkalarına atıp güzel hallere sahip olmaya çalışanlardır. Geniş bilgi için bkz. Semih Ceyhan, "Vecd", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2012, XLII/583-584. (Çevirenin notu) .

² İslâm tarihi ve entelektüel otorite eleştirileri aralığında iyi bir örnek için bkz., Muhammed Abduh, *Risaletu't-Tevhîd*, ed. Mahmud Abu Rayyah, Kahire: Daru'l-Ma'arif, 1977; Muhammed Reşid Rıza, *Muhaverat el-Muslih ve'l-Mukallid*, Kahire: Matba'at Mecellet el-Menar el-İslâmiyye, 1906-1907. Ayrıca bkz. Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, 63.

yenilemek için gerekli yaratıcılığa sahip olmadıkları için ruhani bir çöküşe uğradığını ortaya koymaktadır.³ Bu ifade Hz. Muhammed'in, her yüzyılda İslâmîyet'i medenileştirmek ve de İslâmîyet'i kurucu ilkelerine geri döndürmek için Allah tarafından bir "uyarıcı" (*müceddid*) gönderileceğini bildiren hadisi şerifi ile daha da güçlenmiştir.⁴

Hicri ikinci yüzyılda, -Ehl-i Hadis olarak bilinen yeni düşünce ekolü (Gelenekçiler)- Peygamberin hadislerini amel olarak kabul etmiş ancak aklın gelenek üzerinde üstünlüğü konusunda ısrar eden rasyonalistler tarafından baskılara maruz kalmışlardır. Ehl-i Hadis temsilcilerine yapılan akılcıların baskılarının sona ermesini takiben, Ehl-i Hadislerin çoğu bir araya gelerek antiras-yonalist davanın savunucularından olan Ahmet b. Hanbel'in (ö. 855) adının verildiği bir mezhep kurmuşlardır. Hanbelî mezhebi Peygamberi ve kendisinin yakın çevresini örnek almaya dayalı bir yaşam üzerine odaklanan bir İslâm görüşü ileri sürmüştür. Diğer mezheplerde de Sünnet yanlısı âlimler bulunmasına rağmen, Hanbelîler ortaçağ İslâmîyet'indeki dini muhafazakârlığın başlıca savunucuları haline gelmişlerdir.⁵ Bir Hanbelî olan Suriyeli İbn Teymiyye (ö. 1328) Moğol istilası ve Orta Asya ile Orta Doğu'da bulunan başlıca Müslüman topraklarının harap edilmesini takip eden dönemde yaşamıştır. İbn Teymiyye on dokuzuncu ve yirminci yüzyılların sonlarına doğru giderek daha güçlü bir hale gelecek olan bir İslâm görüşü ifade etmeye başlamıştır. Kendisi Müslümanların Moğol istilası karşısındaki zayıflığının nedenlerinin, Bağdat'ın 1258'de Moğollar tarafından yağmalanmasının öncesindeki yüzyıllarda İslâmîyet'in temel doktriner sistemi haline gelen İslâmî tasavvufun (Sufizm) vecde gelmiş şekillerinin yaygın çekiciliğinde yattığını savunmuştur. İbn Teymiyye'ye göre, tasavvufun vecd hali diğer her şeyin yanı sıra, özellikle

³ Bkz. Kur'ân: 2: 75, 79; 3: 78; 4: 46.

⁴ Ebu Davud *Sünen*'inde (4278) şöyle der: "Peygamber (sav) dedi ki: "Allah her yüzyılın sonunda dini yenilemek adına bir müceddid çıkaracaktır."

⁵ George Makdisi, *Ibn 'Akil: Religion and Culture in Classical Islam*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997, 6-16.

doktriner yozlaşma ve siyasi zayıflık karşısında pasifliğe teşvik eden bir katı kadercilik türünün ortaya çıkmasına yol açmıştır.⁶

Nihayetinde, İbn Teymiyye İslâm toplumunun çöküşünden, kendilerini İslâm hukuku (şeriat) gerçeğini unutmakla suçladığı âlimleri, politikacıları ve entelektüel İslâm liderlerini sorumlu tutmuştur. Kendisi bu kişilerin, kendilerinin mistik yollarla Allah'ın ne istediğini algılama yetenekleri olduğuna inandıklarını ve de geleneğin geliştirmiş olduğu hukuki keşif yöntemlerini göz ardı ettiklerini savunmuştur. Dahası, kendisi, hukuki çöküş atmosferinde, âlimlerin görüşlerini önceki kuşağın âlimleri tarafından yapılan otoriter beyanlara dayandırdıklarını ileri sürmüştür. Önceki düşüncelere duyulan bu güven İslâmîyet'in gelişimini bastırılmış ve İslâmîyet'in sürekli değişen kültürel, politik ve ekonomik koşullarda yeni çözüm yolları bulmasına engel olmuştur. Kendisi Sufizm etkilerinin kökünü kazımak ve bağımsız düşünce yeteneğini yeniden uyandırmak için, hem ilmî, hem de halk düzeyinde, geniş tabanlı bir İslâmî reform çağrısında bulunmuştur.⁷

Sömürgecilik bağlamında popüler hale gelmiş bir argüman olan İslâmîyet'in zayıf düştüğü fikrini savunan bir dizi reformcu da İbn Teymiyye'nin bu düşüncesini izlemiştir. Müslüman dünyasında reform hareketleri oluşmaya başlamıştır. Birçok kesimin İbn Teymiyye'nin bu ideolojisini izlememesine rağmen, birçoğu ise İslâmîyet'in ayakta kalması için bir dizi reforma ihtiyacı olduğu fikrini kabul etmiştir.

On dokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın başlarında, beş farklı reformist düşünce ekolü gelişmeye başladı. Bunların yaygın olanı, tasavvufun, düşüşün sebebi olmaktan çok, İslâmî kurtuluşun kaynağı olduğunu savunan Sufî reformcu gruplardı. Sufî reform hareketleri Kuzey Afrika ve Hindistan'da yayılmış ve

⁶ İbn Teymiyye, *Mecmu'atu'r-Resail ve'l-Mesa'il*, Vol. I, Kahire: Lecnet el-Turath al-'Arabi, 1976, s. 25-70. Ayrıca bkz., Victor E. Makari, *Ibn Taymiyyah's Ethics: The Social Factor*, Chico, CA: Scholars Press, 1983, 69-81.

⁷ İbn Teymiyye, *es-Siyasetü'ş-şer'iyye*, Beyrut: Daru'l-Kutub el-'Arabiyyeh, 1966, s. 9-14; *Meâricü'l-Vusûl ila enne Usûli'd-Din ve furu'uhu gad Beyannaha er-Resûl*, Kahire: Kassi Muhib ed-Din el-Kâtib, 1968, 13-20; *Mecmu'atu'r-Resail ve'l-Mesa'il*, I/149-181.

özellikle zalim sömürgeci yönetimlerin olduğu bölgelerde aktif hale gelmiştir.⁸ Ayrıca, eski ve düzensiz eğitim sistemleri nedeniyle kötü bir hal alan İslâmî otoritenin geleneksel yapılarını onararak çöküşün durdurulabileceğini savunan geleneksel reform hareketleri de ortaya çıkmıştır.⁹

Sufî ve geleneksel reformculara ek olarak, İbn Teymiyye'nin izinden giden ve toplu uyanış olarak bilinen reform ideolojilerini benimseyen bir takım gruplar oluşmuştur. Çoğu dirilişçi reformcu İbn Teymiyye'yi Muhammed b. Abdulvahhab'ın (ö. 1206/1792) ideolojisi üzerinden yorumlamıştır. Abdulvahhab gençliğinde bir Sufî olarak büyümüş ve İbn Teymiyye'nin çalışmalarını okumaya başlamıştır. Abdulvahhab İslâmîyet'in Müslüman toplum üzerindeki Sufî etkileri nedeniyle yozlaştığı konusunda İbn Teymiyye ile hemfikir olmuştur. Fakat İbn Teymiyye'nin İslâmî yenilenme için gerekli hukuki reform ve uygulamalar için çağrıda bulunmasına karşın Abdulvahhab sadece hukuki reformun yeterli olmayacağı kanısına varmıştır. İslâmî toplumun reformu sadece eğitim ve güç yolu ile mümkün olmuştur. Abdulvahhab'a göre, insanlara doğru inancı aşlamak için eğitim gerekliydi fakat zorlayıcı şiddet kullanmadan insanlar İslâm dışı faaliyetler gerçekleştirmekten vazgeçmezlerdi.¹⁰

Sömürgeleştirilmiş ülkelerde yaşayan Müslümanlar Hac sonrası Mekke'den geri döndüklerinde bu düşünceleri gittikleri yerlere taşımaları ile İbn Teymiyye ve Abdulvahhab'ın düşünceleri on dokuzuncu yüzyılda İslâm dünyasında yayılmaya başlamıştır. Biri eğitim ve şiddete eğilimin birleşmesi üzerine diğeri ise öncelikli olarak eğitim üzerine yoğunlaşan olmak üzere, Abdulvahhab'ın felsefesi üzerine gelişen iki tür hareket olmuştur. Yirminci

⁸ Sufiler ve reform incelemeleri için bkz., Julia Ann Clancy-Smith, *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters (Algeria and Tunisia, 1800-1904)*, Berkeley: University of California Press, 1994.

⁹ Ebubekir Aceh's *Sedjarah Hidup K.H.A. Wahid Hasjim dan Karangan Tersiar*, Vol. II, (Yogyakarta: n.p., 1957), 469-559. Bu eser geleneksel reformist hareketlerin en detaylı incelemelerindedir.

¹⁰ Hourani, 37-38, 232. Ayrıca bkz. Fazlur Rahman, *Islam*, rev. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 2002, 199-200.

yüzyılın ilk otuz yılında, Abdulvahhab ideolojisinin ikinci şekli en popüler olan haline gelmiştir ve halen Endonezya'da, Muhammediyye gibi bu tür grup oluşumlarına rastlanmaktadır. 1928 yılında Mısır'da kurulan İhvân-ı Müslimîn (Müslüman Kardeşler) gibi diğer grup oluşumları eğitimi vurgulayarak başlamış ve siyasi katılım yollarının olmamasından dolayı şiddete sürüklenmişlerdir.

Sonuç olarak, Batı'dan etkilenen Müslüman gruplar genellikle "modernizm" olarak bilinmeye başlanan fikirler geliştirmeye başlamışlardır. Yükseköğrenim için Avrupa ya da Amerika'ya giden Müslüman âlimler entelektüel çevrelerden etkilenmiş ve böylece modernist ideolojiler ortaya çıkmaya başlamıştır. İslâmî modernizmin babası geleneksel bir İslâm hukuku eğitimi ile Avrupa'nın akademik birikimini birleştiren Mısırlı bir âlim ve hukukçu olan Muhammed Abduh'dur (ö. 1906). İbn Teymiyye'nin önceki fikirlerinden kısmen etkilenmiş olan Abduh da Sufizmi İslâmîyet'in entelektüel ve ruhani zayıflığının başlıca nedenlerinden biri olarak görmüştür. Ancak, kendisi Müslüman dünyasının geri kalışını düzeltecek araçların Batı dünyasının felsefi ve entelektüel akımlarında bulunabileceğini savunmuştur. İbn Teymiyye gibi, Abduh da İslâmîyet'in Müslümanların karşısına çıkan problemlere mantık uygulama yetilerini kaybetmeleri ve önceki nesillerin otoriter yargılarına boyun eğmeleri nedeniyle zayıfladığını savunmuştur. Kendisi Müslüman entelektüellerin modern problemlere bağımsız mantık uygulamadaki eksikliğini İslâm dünyasını 1900'lerden çok 1500'lere uygun bir entelektüel ve epistemolojik evrende var olmaya zorlamıştır. Ancak geleneğin temel metinlerine modern öğrenme ve düşünce araçları uygulanarak, Müslümanların modern sorunlarına çare bulması sağlanabilir.¹¹

¹¹ Hourani, s. 130-160. Bu İslâm modernizmi çalışması, Cemaleddin Afgani, Seyyid Ahmed Han ve Muhammed İkbâl gibi diğer modernistlerin katkılarını azaltmak amaçlı değildir. Afgani'nin, Abduh için önemli bir öğretici olduğu doğrudur, bununla birlikte akıl hocaları Abduh'tan modernist düşüncede dünya çapında daha az etki bırakmıştır. (Örn. Seyyid Ahmed Han). Son elli yılda İkbâl modernist çevrelerde ve Fazlur Rahman üzerinde önemli bir etki bırakmıştır. Bununla birlikte,

Yirminci yüzyıl boyunca, bu beş reform ekolünün tümü gelişmeye ve İslâmî çöküşe dair yaklaşımlar ileri sürmeye devam etmiştir. Ancak, yirminci yüzyılın ikinci yarısında, (şiddet içeren ve içermeyen şekillerde) dini uyanış (ihyacılık)¹² ve modernizm en baskın iki reform hareketi haline gelmiştir. Bu dönemdeki İslâm dünyasının çoğunda var olan siyasi koşullar sebebiyle, modernizme ihyacılığa göre çok daha fazla itiraz edilmiştir. Modernist düşünürler beşeri ilimlere dair Avrupa'da eğitim görmelerinden dolayı Batılı, her şeyi tüm gelişen dünya hareketlerinin düşmanı olarak gören muhafazakâr güçlerin sık sık hedefi haline gelmiştir. Modernizm çoğunlukla Amerika ve Avrupa üniversiteleri ile Müslüman dünyasındaki birkaç Batı tarzı kolej ve üniversitelerde ifade edilmiştir. Diğer yandan ihyacılık, eğitimi vurgulamasından ötürü (özellikle teknik eğitimi), yalın dindarlık formları ve geçmişi bugünün üstünde tutmada oldukça yaygın hale gelmiştir. İhyacılığın şiddet içeren şekli özellikle siyasi katılımın diktatör ve baskıcı hükümetlerce kontrol edildiği yerlerde daha popüler hale gelmiştir.

Tüm İslâmî reformcular, öyle ya da böyle, İslâmî inanç, takva ve düşüncüyü en iyi şekilde temsil edeceğini savundukları entelektüel bir geleneği canlandırma girişiminde bulunmuşlardır. Sufî reformcular hakiki tasavvufi dindarlık ve eylemlerin temeli olarak genellikle ilk Müslüman topluluklarını temsil etmektedir. Ancak, kendileri ayrıca Müslümanların uğruna gayret etmesi gereken ideal toplumu temsil etmek kadar kendi özel tarikat liderlerine de büyük önem vermektedirler. Gelenekçiler genellikle modern dünyanın kötülüklerini onarmak için Müslümanların canlanması gereken İslâmîyet'in altın çağını temsil eden kendi

İkbal'in düşüncesi ve Rahman üzerindeki etkisine yönelik tam bir çalışma yapma, bizi bu çalışmanın sınırlarının ve kapsamının dışına götürecektir ve ayrı bir incelemeyi hak etmektedir.

¹² İngilizcedeki "Revivalism" kelimesinin Türkçe karşılığı "dini uyanış"tır. Bu kelimenin İslâmî literatüründeki karşılığı ise "İhyacılık"tır. İhyacılık ise, yeniden diriltme, canlandırma anlamına gelen ve asli kaynaklara dönerek hem geleneğin hem de modern batı düşüncesinin İslâm'a sonradan giren unsurlarından arınmayı amaçlayan düşüncenin adıdır. Biz bundan sonra bu kelimeyi "ihyacılık" şeklinde tercüme etmeyi uygun bulduk. (Çevirenin notu).

mezheplerine adını veren kuruculara işaret etmektedirler. İhyacılar genel olarak, kendi bakış açıları itibariyle, İslâm tarihinde benzersiz bozulmamış İslâm düşünce dönemini temsil eden ilk dört nesle büyük önem vermişlerdir. Diğer yandan, modernistler, onlara göre İslâm medeniyetinin zirvesini temsil eden ve Müslüman jenerasyonunun anahtarını tutan entelektüel gelişimin çeşitli dönemlerine bel bağlamışlardır.

Fazlur Rahman: Eğitimi ve Hayatı

Pakistanlı modernist Fazlur Rahman (ö. 1988) Müslüman bir düşünür olarak İslâmîyet'i bir zamanlar sahip olduğu entelektüel zafere geri döndüren bir hermenötik geliştirmek için gerekli olan ilk İslâmî felsefi düşünce araçlarının kullanımına dair bir girişimi temsil etmiştir. Rahman, 21 Eylül 1919 tarihinde Pencap'ta doğmuştur. Babası geleneksel bir âlim ve hukukçu olmakla beraber Rahman'ın ilk İslâmî eğitimi babası tarafından verilmişti. Rahman'ın babası oğlunun dünyevî eğitim (seküler eğitim) almasını istediğinden Rahman'ı 1942'de Pencap Üniversitesi'nde yüksek lisansını tamamlayana kadar Pencap'ta bulunan yerel okullara göndermiştir. Kendisi oradan İngiltere'ye gitmiş ve burada 1949 yılında Oxford Üniversitesi'nde doktora yapmıştır.¹³ Rahman 1950'lerde İngiltere'deki Durham Üniversitesi'nde, 1958'den 1961'e kadar ise Kanada'daki McGill Üniversitesi'nde yeni kurulan İslâm Araştırmaları Enstitüsü'nde ders vermiştir.¹⁴ 1961 yılında Rahman, Pakistan İslâmî Araştırmalar Merkezi Enstitüsü'ne atandı ve 1962'de oranın müdürü oldu.¹⁵

1960'lar Pakistan'ın siyasi hayatında çalkantıların olduğu bir dönem olmuş ve başından itibaren Rahman ülkenin aşırı ihyacıları ile mücadele etmede zorluk çekmiştir. Onun çektiği bu zor-

¹³ Donald Berry, "Dr. Fazlur Rahman (1919-1988): A Life in Review," in *The Shaping of an American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman*, ed. Earle Waugh and Frederick M. Denny, Atlanta: Scholars Press, 1998, 38.

¹⁴ Tamara Sonn, "Rahman, Fazlur," in *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, New York: Oxford University Press, 1995, ed. John L. Esposito; Frederick Mathewson Denny, "The Legacy of Fazlur Rahman," in *The Muslims of America*, ed. Yvonne Yazbeck Haddad, New York: Oxford University Press, 1991, 96-97.

¹⁵ Berry, 39; Sonn, 408; Denny, 97.

luklar Pakistan Cumhurbaşkanı Muhammed Eyüp Han'ın kendisini İslâm İdeolojinin Danışma Konseyi'ne atması ile daha da artmıştır. Konsey, devlet başkanının İslâmî bir devlet olan Pakistan'ı modern dünyaya yönlendirmesinden sorumluydu.¹⁶ Rahman'ın en etkili kitaplarından biri olan *İslâm* bu dönemde kaleme alınmıştır ve kendisi bu kitabında farklı kültürel şartlarda önemli ölçüde kullanılabilir aydınlanmış Kur'ân felsefesine dayalı İslâm'ı tasvir etmiştir. Rahman için Kur'ân kendisinin reform yaklaşımının en önemli öğesiydi. Kendisi, gelenekçiler ve ihyacılar gibi, Kur'ân'ı birincil hukuk kaynağı olarak görmemiş, İslâm'ın ahlâki ve dini felsefesinin kaynağı olarak benimsemiştir. Rahman'a göre, Müslümanların doğru eylemlerine rehberlik eden Kur'ân'ın ruhudur; ancak Kur'ân hiçbir zaman değişmeyen ve boyun eğmeyen bir kanun kaynağı anlamına gelmemelidir.¹⁷

Bu dönemde, Rahman ayrıca kendisine birçok eleştirinin gelmesine ve hatta Pakistan'ı terk edip Amerika'ya sürgüne gitmesine sebep olan İslâm hukukunun ikinci kaynağına -Hz. Muhammed'in Sünnetleri (örnek hareketleri)- dair bir eleştiri ortaya atmıştır. Rahman *İslâm*'ın üçüncü bölümünde ve kendisinin *Tarihte İslâm Metodolojisi*¹⁸ adlı eserinde daha güçlü bir şekilde âlimlerin Hadis-i şeriflere daha dikkatli yaklaşmasını belirtmiştir. Kendisi Sünnet'in aslında Hz. Muhammed'in birçok konudaki örnek davranışlarını yansıttığını ve yine Hz. Muhammed'in eylemleri ve sözlerine dair çok az yazılı rapor bulunduğunu savunmuştur. Ancak zaman içinde, Sünnet fikri değişken ve dinamik koşullarla karşılaşan Müslümanların yaşam geleneklerini yansıtmaya başlamıştır. Oluşturulan bu eylem ve söylemlerin yazılı kayıtları daha sonra Peygamber'in hayatını temsil etmeye başlayan toplanmış kısımlara dâhil edilmiştir. Rahman'a göre üçüncü yüzyıl sonlarında, tüm rivayetlerin âlimleri rivayet ile

¹⁶ Aziz Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan: 1857-1964*, London: Oxford University Press, 1967, 251.

¹⁷Rahman, *Islam*, 39.

¹⁸ Rahman, *Islamic Methodology in History*, Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965, 27-84.

Hadis-i şerif ve Kur'ân arasındaki çelişkiler için yöntemler oluşturmaya iterek Peygamber'in Sünnetlerini yansıttığı kabul edilmiştir.¹⁹

Tartışmalı görüşleri sebebiyle Rahman 1968'de Pakistan'ı terk etmesi için zorlanmış ve 1969'dan 1988'deki ölümüne kadar kaldığı Şikago Üniversitesi'ne İslâmî düşünce profesörü olarak tayin edilmiştir. Şikago'da, kendisi İslâmî modernizme en büyük katkısı olan *İslâm ve Modernlik* ile *Ana Konularıyla Kur'ân* adlı kitaplarını kaleme almıştır. Frederick Denny'e göre, *Ana Konularıyla Kur'ân* "Rahman'ın diğer kaygılarını İslâmîyet'in kutsal kitabının gözetiminde olduğu zamankinden daha çok ortaya koyabilen ve de mesajın günümüz dünyasının yeni ve yaratıcı yöntemlerine doğrudan nasıl uygulanacağını gösteren Rahman'ın düşüncelerinde "belirgin bir hareket" olmuştur."²⁰ Bu tezde Rahman'ın İslâmî düşünce çerçevesinde Kur'ân ve vahyin rolünü ne şekilde algıladığını ve de kendi bakış açısından yazınlara karşı uzun zaman önce kaybedilen hermenötik yaklaşımları canlandırmanın İslâmî reform aracı olarak nasıl hizmet vereceğini inceleyeceğiz.

Felsefe, Vahiy ve Etik

Rahman'ın ilk çalışmalarının çoğu klasik İslâm felsefesi gelenekleri üzerineydi. Örneğin Oxford'daki tezinde kendisi İslâm'ın ilk dönemlerinde yaygın olan Aristotelesçi ve Neoplatonist gelenekleri ve özellikle klasik felsefi düşüncenin peygamberlik doğasını nasıl tasvir ettiğini incelemiştir. Peygamberlik doğasına yönelik ilgisi ayrıca kendisinin aklın Aristotelesçi yapısını inceleyen *İbn Sina'nın Psikolojisi* gibi ilk eserlerinde de gösterilmiştir. Rahman'a göre, İbn Sina'nın (ö. 1037) ana fikirlerinin "seleflerinden alındığına şüphe yoktur [ama]... eserlerinde yeni hiç bir şey olmadığını düşünmek de yanlış olur".²¹ Rahman için yeni olan şey ise rasyonel ruhun çeşitli düzeylerde bilgi sahibi olması ve Rah-

¹⁹ Rahman, *Islam*, 51-67.

²⁰ Denny, "The Legacy of Fazlur Rahman," 98.

²¹ Fazlur Rahman, *Avicenna's Psychology: An English Translation of Kitab al-Najat, Book II, Chapter VI with Historico-Philosophical Notes and Textual Improvements on the Cairo Edition*, London: Oxford University Press, 1952, 19.

man'ın "sezgi" olarak anacağı, "kendi içindeki bilgiye ulaşan" birinin ulaştığı en üst nokta anlamına gelen İbn Sina'nın peygamberlik teorisi idi.²²

Sezgi, ruhun herhangi bir talimat olmaksızın ansızın bilgiye ulaşması ile oluşur. İbn Sina'nın bilgi düzeyinin bireye göre değiştiğini savunmasına rağmen, bir adam "kendi içindeki gerçeği"²³ ya da "çoğu ya da tüm sorunları" ilgilendiren gerçeği sezgisel olarak bilebilir.²⁴ Böylece Rahman'a göre İbn Sina şu görüşleri savunmuştur;

"Ruhu yoğun bir saflığa sahip ve rasyonel prensiplere sıkı sıkıya bağlılığı ile sezgileri parlayan yani herşeyle aktif zekadan kaynaklanan ilhamın kabulü ile orantılı bir insan olabilir. Dolayısıyla, aktif zeka içinde bulunan her türlü form, ya hemen ya da yaklaşık olarak, onları sadece otorite üzerinde kabul ettiği için değil, herşeyi kapsayan mantıksal sıraları yüzünden ruhuna yansır, sadece sebepleri aracılığıyla bilinen bu şeylerle ilgili otorite üzerinde kabul edilen inançlar, herhangi bir rasyonel kesinliğe sahip değildir. Bu bir çeşit peygambere özgü ilhamdır, aslında en yüksek formudur ve İlahi Güç denilene en çok uyandır; ve en yüksek insan yeteneğidir."²⁵

Bu nedenle, İbn Sina'ya göre, sezgi, peygamber ilhamının temelini oluşturur. Tanrı'nın aktif zekâsı tüm bilgiye sahiptir ve de bunları kalbî ve zihnî saf olanlara ulaştırır. Bireyin saflığı Tanrı ile bağlantıya geçmek konusunda daha belirleyicidir. Bağlantıya geçildiğinde, birey, Tanrı'nın aktif zekâsının dağıttığı bilgiyi sezginler ve daha sonra bu bilgi o bireyin varlığının bir parçası haline gelir. Yeni bilginin ani gerçekleşmesi, bu bilginin Tanrı'dan geldiğini değil bilginin içsel mantığının anlaşılması ile kabul edilir. Yukarıdaki metne dair yorumlarında Rahman, İbn Sina'nın peygamberlikte sezgisel zekânın rol oynadığına dair değerlendirmesini muhtemel olarak gerçek olduğunu savunmuştur. Ken-

²² a.g.e., 21.

²³ a.g.e., 36.

²⁴ a.g.e., 36.

²⁵ a.g.e., 37-38.

disi ayrıca bilginin bir defada verilmesinin gerekmediğini öne sürmüş, bu sebeple, aklın başlangıçta bilgi sahibi olmadığını daha sonra aniden bilgiye ulaştığını varsaymıştır. Aksine Rahman sezgisel aklın sadece "daha önceden bir önerme olmadığı, ya da başka bir deyişle, sezginin bireyin herhangi bir durumda karşılaştığı sorunlarla baş etmede yetersiz kaldığı durumlarda" ilahi bilgiye ulaştığını savunmuştur.²⁶ Bununla birlikte, vahiy bilgisi, peygamberin çözmekte yetersiz kaldığı krizlerle karşı karşıya kaldığı durumlarda sezgisel aklının Tanrı'nın aktif zekâsına ulaşması esnasında oluşur.

Rahman'ın peygamberlik doğası üzerine olan teorisinin çoğu kendisinin *İslâm'da Peygamberlik* adlı kitabında yer almaktadır. McGill Üniversitesi'nde bulunduğu zamanlarda kaleme aldığı bu kitapta, Rahman farklı peygamberlik teorileri göstermek için doktora tezinde geliştirdiği fikirlerinin temellerini oluşturmuştur. Rahman hem felsefi hem de ortodoks (Sunnî) peygamberlik görüşüne dair bir araştırma yapmış ve de ortodoks teologlarının tartıştığı Yunan düşüncesinin birçok yönünün olmasına rağmen felsefi konuların temel unsurlarının Sünnî kelamına (spekülatif teoloji) dahil edildiği ileri sürmüştür.²⁷ *İslâm'da Peygamberlik* adlı kitabına Rahman, kendisinin peygamberliğin işlevi üzerine gelişmekte olan fikirlerini desteklemek amacıyla, el-Farabî'nin (ö. 950) teorilerini inceleyerek başlamıştır. İbn Sina gibi, el-Farabî'de sezgisel aklın bir insanın ulaşabileceği en üst bilgi seviyesi olduğunu iddia etmiştir.²⁸ Bir insanın sezgisel aklı en yüksek kapasitesine ulaştığında, kendisi, Müslüman felsefi geleneklere göre Allah'tan gelen on zekâ seviyesinin en düşüğü olan, Tanrı'nın aktif zekâsı ile iletişime geçer.²⁹ Bu zekâların en sonunda, "üstün bir akıl",³⁰ en düşüğünde ise "Kutsal Ruh" oluşur. İnsan potansiyel olarak

²⁶ a.g.e., 95.

²⁷ Fazlur Rahman, Preface to *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* Chicago: University of Chicago Press, 1958.

²⁸ Farabi, "zihinsel zekâ" terimini kullanırken Rahman da aynı olguyu savunur. *Prophecy in Islam*, 11.

²⁹ a.g.e., 11-12.

³⁰ a.g.e., 14.

ancak ve ancak bu zekâların en düşük seviyede olanı ile iletişime geçebilir.

Rahman klasik felsefi düşünceye göre, iki tür vahiy eyleminin gerçekleştiğini ortaya koymaktadır: Bunlar, entelektüel vahiy ve yaratıcı vahiydir.³¹ İbn Sina'ya göre entelektüel vahiy, "bir insanın tüm bilgi ve marifete kavuştuğu ve onu yönlendirecek kimsenin olmadığı zamanlarda oluşur. Bu sadece insan ruhunun Tanrı'nın aktif zekası ile iletişime geçtiğinde gerçekleşir".³² Rahman, insanın rasyonel ruhu ve Tanrı'nın aktif zekâsı arasındaki iletişimin bir aracı vasıtası ile gerçekleştiğini ortaya koymaya devam etmektedir. "Vahyin... (peygamberin ruhuna [Aktif] Akıl'dan gelen) yayılım olduğunu ve Meleğin (doğası gereği peygamber tarafından) alınan (ekstra) duyu ya da güç olduğunu" savunan İbn Sina'dan alıntı yapmaktadır.³³ İbn Sina'ya göre böylece, gerçek anlamda bir yaratık değil Tanrı ile peygambere aracılık eden bir güçtür. Entelektüel vahyin nihai yönü ne kadar bilginin ne zaman edinildiği ile ilgilidir. Rahman, İbn Sina'yı kendisinin şu sözleri ile açıklamaktadır:

"Sıradan bir bilinç çoğunlukla yaratıcı değil alıcıdır ve de Aktif zekada bir bütün olarak bulunan akli parça parça alır. Sıradan bir akıl sadece gerçek olmayan aynadaki yansımalara sahiptir, bir adamın fenomenal benliğinin İdeal kişilik ile birleştiği sırada sahip olabileceği Meleksel akıl ise gerçek bilgidir. Bundan dolayı, [entelektüel] peygamber onuru ve neredeyse tapınılası olmayı hak eden bir İlahi Varlık olarak tanımlanır".³⁴

Bu nedenle, Rahman entelektüel peygamberin geçmiş, şimdiki ve geleceğe dair her şey ile ilgili toplam anlık bilgiye sahip olmasından dolayı neredeyse Tanrı seviyesine yükseltildiğini savunmaktadır.

Diğer yandan, hayali veya teknik vahiy peygamber adına

³¹ a.g.e., 30-36.

³² a.g.e., 30.

³³ a.g.e., 34.

³⁴ a.g.e., 35.

"güçlü bir yaratıcı öğretim" anlamına gelmektedir.³⁵ Bu artan yaratıcı duyu nedeniyle bu peygamber, Tanrı'nın aktif aklından gelen his ve anlayışları, sıradan insanlar sadece uyurken alabilirken, o uyanık haldeyken alabilir.³⁶ Ayrım önemlidir. Bu çeşit zekâlarda hayal gücü çok kuvvetli olduğundan, ruhen algılanan şey algılayan tarafından gerçekte var olmuş gibi düşünülebilir. Böyle bir kişi "aldığı vahiyler sayesinde İlahi Diyar'dan haber getiren bir peygamber" haline gelir. Bu hayal gücü sayesinde bir insanın ulaşabileceği en yüksek mükemmellik derecesidir."³⁷ Entelektüel vahiy ile olduğu gibi "bir melek görmek ve bir meleğin sesini duymak... Tamamen zihinsel birer fenomendir."³⁸

Teknik vahiy yaratıcı vahiy ile el ele gitmektedir. Teknik vahiy sadece kitlelerin peygamberin hayal gücünden kaynaklanan ruhani-sembolik gerçekleri anlayamadığı zaman oluşur.³⁹ Kendisi "kitleler tamamı ruhsal olan gerçeği anlayamadığı için, peygamberlerin bu gerçeği onlara materyalist semboller ve metaforlar ile bildirdiğini" ifade etmektedir.⁴⁰

Tabii ki bu da sembolik gerçeklerin nasıl yorumlanacağı konusunu gündeme getirmiştir. Rahman "ortodoks" Sunnî İslâm'ı çerçevesinde, peygamberlerin mesajları kalıp halinde alındığının düşünülmemekte olduğunu belirtmiştir. Filozoflar ise "bir insanın halka çıplak gerçeği söylemesi durumunda o kişinin verdiği mesajın ilahi kökenden yoksun olduğunun düşünüleceğini" öne sürmüştür.⁴¹ Fakat bu konum peygamberin "dinî-ahlâkî" deneyimini göz önünde bulunduramaz. Rahman, filozoflar ile şu konuda görüş ayrılığı yaşamıştır:

"Ahlâkî bir ilke bilişsel yönleri açısından, matematiksel bir önermeye benzer. Bu deneyimin bilincin sıradan formu sadece bilgi iken, konu ile ilgili tam yetki, anlam ve otoriteye sahip ol-

³⁵ a.g.e., 38.

³⁶ a.g.e., 37.

³⁷ a.g.e., 38.

³⁸ a.g.e..

³⁹ a.g.e., 40.

⁴⁰ a.g.e.

⁴¹ a.g.e., 42.

ması bağlamında diğer farklı bilinçlerden radikal bir şekilde ayrılan kesinlikle bilişsel bir unsuru olmasına rağmen insanlar bu dinî-ahlâkî deneyimi anlamazlar.”⁴²

Böylece, kitleler için, ilham sembolleri yorumlanmalı ve peygamberin ahlâkî deneyimleri ışığında bağlam içine yerleştirilmelidir. Rahman bu konuda, peygamberin doğası gereği filozoflardan tamamen ayrıldığını savunmaktadır. Klasik İslâm felsefesi filozofların ve peygamberlerin aslında aynı şey olduğunu savunmaktadır. Her ikisinin de bilgiye ulaşmada aynı mekanizmaları kullandıkları görülmekte ve yine her ikisinin de dinî ve felsefî bilgisinin aynı gerçeklerden oluştuğu düşünülmektedir. Ancak kitleler için dinî gerçekler kitlesel zekâ için kabul edilebilir bir seviyede basit terimlerle ifade edilecektir.⁴³

*Molla Sadra'nın Felsefesi'*nde ise Rahman, peygamberliğin felsefi kökenlerine dair bir teori geliştirme çalışmalarına devam etmiştir. Kendisine göre, Molla Sadra (Sadraddin eş-Şirazi, ö. 1640) el-Gazalî (ö. 1111) ile birlikte öldüğü düşünülen felsefi gelenekleri canlı tutmuştur. ⁴⁴Şii bir âlim ve hukukçu olan Molla Sadra, kendi döneminin "Aydınlanma Felsefesi" gelenekleri ile İbn Sina'yı Meşşâî geleneklerinin dışında durmuştur. ⁴⁵Aydınlanma felsefesi (Hikmet el-İşrak) Şii filozof es-Sühreverdî (ö. 1191) tarafından geliştirilen, Aristotelesçi olmayan bir felsefeydi. Kendisinin felsefi fikirlerinin detayları bu tezin kapsamı dışındadır, fakat Molla Sadra kendisinin es-Sühreverdî'nin dominant fikirlerine karşı Neoplatonist ve Aristo felsefesini savunmaya devam eden birkaç âlimden biri olması sebebiyle, on yedinci yüzyılda Müslüman felsefi düşüncesini ön plana çıkarmıştır.

Rahman'a göre, Molla Sadra vahiy bilgisi mekanizmasının

⁴² Fazlur Rahman, "The Post-Formative Developments in Islam-II," *Islamic Studies*, 2 (1963), 301. Frederick Denny, "Fazlur Rahman: Muslim Intellectual," *The Muslim World* 79 (1989), 1: 93.

⁴³ Denny, "Fazlur Rahman: Muslim Intellectual", 92-93.

⁴⁴ Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi)*, Albany: State University of New York Press, 1975, vii.

⁴⁵ Rahman, *Mulla Sadra*, 1-2.

Tanrı'nın "ol" emri olduğunu savunmuştur.⁴⁶ Rahman "varoluşun diğer seviyelerinde bu "ol" komutu ile meydana gelmesine rağmen, farklılık aslında bu "ol" komutunun kendi içinde bir son olmasında olduğunu... aklın diyarının... Sadra tarafından *qada'* ya da Tanrı'nın sonsuz Hükmü ile tanımlandığını" savunmuştur.⁴⁷ İkincil olarak, Molla Sadra İbn Sina'nın tasvir ettiği aktif zekânın insanlarda bulunmadığını fakat Tanrı'nın aktif zekâsı ile birleşmenin bir parçası olduğunu savunmuştur. Bu birleşme en büyük gelişme seviyesine ulaştığında "tam bir tanımlama gerçekleşir ve dıştan gelen talimatlar olmaksızın kendi içlerinde bilgiyi oluşturabilirler. Bu insanlar peygamberlerdir."⁴⁸ Molla Sadra, bu nedenle, Tanrı'nın vahiy bilgisi kapasitesini yaratılış ya da "ol" komutunun ani bir hareketi olarak yaratmış olduğunu savunmuştur. Bu şekilde, yaratıcı emir, insanoğlunun Tanrı'nın ruhu ile birleşme içine girmesine izin verir. Bu birleşme, İlahi Hüküm, sayesinde kazanılan bilgi Kur'ân'da Tanrı'nın temel bilgisi olarak, "Kalem", "Korunan Tablet" (Levh-i Mahfuz) ve "tüm Kitapların kaynağı" sözleri ile tasvir edilmiştir.⁴⁹ Molla Sadra ayrıca İlahi hükmün yüksek mertebeli Melekler, zekâlar, Tanrı'nın Sıfatları, başka bir deyişle, Tanrı'nın ayrılmaz bir bütün olan özü ve hükümlerini teşkil ettiğini iddia etmektedir.⁵⁰ Sonuç olarak, Molla Sadra Tanrı'nın mutlak özünün dışında kalan tüm bu şeyler kader (Tanrı'nın gücü ve kudreti)'dir. Kaza ve Kader Tanrı'nın İlahi hükmünün özünün bir parçası olduğu ve bu yüzden, zaman içinde oluşan ve O'nun ebedi ve değişmez olan özünün (kader) dışındaki değişken ve biçimlendirilebilir tezahürleridir. Tanrı'nın kaderinin uzantısından Molla Sadra'ya göre Kur'ân'da metni sürekli değişen "Kitap" olarak bahsedilmiştir. Kaza'da, melekler bilgiyi taşıyan zekâlar olarak yer alır.⁵¹ Bu iki vahiy bilgisi alanı ve onların iletimi Rahman'ın kendi vahiy teorileri için esastır.

⁴⁶ a.g.e.,184.

⁴⁷ a.g.e., 184-185.

⁴⁸ a.g.e., 241.

⁴⁹ a.g.e.,181.

⁵⁰ a.g.e., 181.

⁵¹ a.g.e., 181.

Rahman'a göre peygamberler Tanrı'nın bilgisini bu deneyimi anlatabilmek için sembolik bir dil kullanarak ifade ettiği entelektüel bir anlayış süreci ile sezinlemektedir. Vahiy bağlamını çok net bir şekilde anlamak gerekir çünkü peygamberlerin bu sembollere dair anlayışları onların dinî-ahlâkî dünya deneyimlerinden etkilenmiştir. Bu sebeple, Kur'ân'ı anlamak için Hz. Muhammed'in dünya deneyimini tarafsız bir şekilde anlamak gerekmektedir.

Kur'ân ve Toplum

Bir insanın vahiy bağlamını anlaması için öncelikle vahiy anlaması gerektiği düşüncesi Rahman'dan kaynaklanmamaktadır. Geleneksel âlimler insanların Kur'ân'ı ve Sünnet'i yorumlayabilmeleri için öncelikle vahiy bağlamını (sebeb-i nüzûl) anlaması gerektiğini çok önceden ifade etmiştir. Sonuçta kişinin dünyada nasıl yaşaması gerektiğini anlatan metinlerin kurallarını keşfetmektir. Nitekim geleneksel âlimler Kur'ân ve Sünnet-taharetten dış politika yapmaya kadar- kelimenin tam anlamıyla doğumdan ölüme kadar olan süreci kapsayan tüm yaşam gerekliliklerinin kurallarını içinde barındırmaktadır.⁵² Fakat Rahman İslâmî kural- ların hiçbir zaman tutarlı bir düşünce sistemi ifade eden sistematik bir yaklaşım kullanılarak konulmadığını savunmaktadır. İslâm dejenerasyonu erken dönemlerden beri Müslüman âlimlerin vahiy doğasının sistematik anlayışını geliştirmek yerine kural- ların fideist bir şekilde keşfedilmesi üzerine odaklanmalarından kaynaklanmıştır.

Yukarıda tartışıldığı gibi, Rahman ilk dönemlerdeki Müslümanların İslâm'ın ilk üç yüzyıl boyunca geliştirdikleri Sünnetlerini Hz. Muhammed'in orijinal Sünnetleri ile karıştırdıklarını savunmuştur. Zaman içinde İslâm'ın anlaşılması için en önemli kaynak olarak Kur'ân yerine geçmeye başlayan, giderek artan Sünnet Peygamber'e atfedilmiştir. Üçüncü yüzyılın sonunda,

⁵² Bkz: Birçok geleneksel hukuk metinleri, son derece kapsamlı konulara sahiptir. Örneğin, Abu al-Qasim 'Abd al-Karim al-Rafi'i, *al-'Aziz fi Sharh al-Sajiz*, 13 vols. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997.

Sünnet kendi vasıtasıyla Kur'ân'ın anlaşılabilceği bir şablon haline gelmiş, böylece, Kur'ân ve Sünnet arasındaki çatışmalar Hz. Muhammed'in Kur'ân'ın baş yorumcusu olduğunu, Sünnetlerinin bu yorumun yaşam üzerindeki örneklerini teşkil ettiğini, bu ikisi arasında bir çatışma olması halinde ise Sünnet'in Kur'ân'ın ilkelerinin feshedilmesi için delil ortaya koyduğunu varsayarak çözümlenmesi gerektiği savunularak çözüme kavuşturulmuştur.⁵³

Ancak Rahman, Kur'ân'ı anlamak için kişinin sadece metne bakması gerektiğini ve metinde yazılmamış, sonra oluşan teolojik ve tarihsel pozisyonları saf dışı bırakmak gerektiğini savunmuştur. Bu şekilde, metnin gerçek sosyo-politik gündemi ortaya çıkmaktadır. Rahman insanların bu sayede modern ve post modern çağın etkileri ile başa çıkabilecekleri bir plan ortaya koyarak bu sosyo-politik gündemin nasıl modernliğin seviyesine yükselebileceğini göstermiştir. Rahman'ın bakış açısına göre, bu tematik olarak en iyi, İslâm hukukunun önemini kavramasında kendisini etkileyen (1) Tanrı'nın doğasını, (2) birey olarak insanı, (3) insanın toplumdaki rolünü, (4) peygamberliğin doğasını inceleyerek yapılabilir.

Rahman'ın İslâmî reformda Kur'ân'ın rolüne dair en eksiksiz beyanı Şikago Üniversitesi'nde geçirdiği sürgün yılları esnasında yazdığı *Ana Konularıyla Kur'ân* adlı kitabıdır. Bu kitabında Rahman, Kur'ân'ın insanları hedeflemesine rağmen vahyin kalbinde Tanrı'nın önemi, doğası ve amaçlarının yattığını savunur.⁵⁴ Rahman Kur'ân'ın temel temasının insanoğlunun Tanrı olmadan yaşayamayacağı olduğunu iddia etmektedir. Rahman'a göre, "Tanrı diğer varlıkların çok ötesinde bir varlıktır. Her şeydedir; her şeyin bütünlüğünü O teşkil etmektedir. Ve O'nunla ilgili her şeyde olduğu gibi, diğer her şeyle ilgili her şey de O'nunla ilgilidir. Tanrı bir insan tarafından ortaya konan, açıklık getirilen,

⁵³ Örneğin bkz., Muhammad b. Idris al-Shafi'i, *Risalah*, ed. Ahmad Muhammad al-Shakir, Cairo: Matba'at Mustafa al-Babi al-Halabi, 1940, 106-155.

⁵⁴ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1989, 1.

evrenden eve getirilen ve hatta yardım edilen gerçeklik anlamının ta kendisidir.”⁵⁵ Rahman Tanrı'nın yarattıklarının organik olduğunu, her şeyin Tanrı ile alakalı olduğunu ve kendisinin merkezi olduğu her şeyi kapsayan sisteminden bağımsız hiçbir şey olmadığını savunur. İnsanlığın amacı Allah'a kulluk etmek ve onun zekâsını geliştirmektir. Tanrı insanlara seçme hakkı verir ve onları daha iyi olmaları için doğal kaynaklar geliştirebilecekleri yönle-re yönlendirir.⁵⁶ Rahman ayrıca Tanrı'nın insanoğlunu tasarısız ya da keyfi olmayan düzenli bir yöntemle yarattığını savunmaktadır. Tanrı bu şekilde insanoğlunda iyilik ve adalet kapasitesi oluşturmuştur. Tanrı'nın insanlarla sahip olduğu bu "İlkel Misak" insanoğlunu sürekli çaba göstermeye ve kendi içlerinde doğruyu aramaya zorlar.⁵⁷

Tanrı insanlara kendi ortak sorumluluklarını hatırlatmak için bu yüzden elçi ve peygamberler gönderir. Bu elçiler olmasa, insanlar akıllarının darlığı ve küçüklüğünden kaynaklanan diğer temel veya kökleşmiş karakterlerine yönelme eğilimi içinde olur.⁵⁸ Bu sebeple insanın hem iyiyi hem de kötüyü teşkil eden dualistik bir doğası vardır.⁵⁹ İnsanlığın görevi içlerindeki iyi ve kötü arasında bir denge, bir orta yol oluşturmaktır. Rahman'a göre bu denge Kur'ân'ın temel mesajlarından biri olan *takva* kavramı ile karakterize edilir. *Takva* genel olarak "Allah korkusu" olarak tercüme edilir ve insanın Tanrı ile olan ilişkisinin Sünnî sufizm görüşünün önemli bir bileşenidir. Rahman'a göre *takva*, Denny'nin sözleriyle, “dinsel deneyimin eşiğinden gelen doğaüstüne dair temel korkudan daha çok bir bilgi çeşididir... [Fakat *takva*] İslâmî değerleri taşıyan ve ifade eden şekillerde uygulanması için akıllı eylemler gerektiren eleştirel aklın sürekli bir uygulamasıdır”.⁶⁰

Takva sayesinde, kendisini "kişinin davranışlarından doğan

⁵⁵ a.g.e., 4-5. (orijinalinde italik)

⁵⁶ a.g.e., 8.

⁵⁷ a.g.e., 24-35.

⁵⁸ a.g.e.

⁵⁹ İslam, 35.

⁶⁰ Denny, "Fazlur Rahman: Muslim Intellectual", 91.

zararlı ve kötü sonuçlar"dan koruyacak olan bir bilinç, bir iç istikrar yakalar.⁶¹ Kişinin sahip olduğu bu bilincin, ayrıca, toplumsal sonuçları vardır. Rahman'ın da savunduğu üzere, kişinin hareketlerinin kararı kişinin ötesinde olduğu için *takva* davranış için toplumsal kurallar koymaktadır. Daha geniş bir anlamla, *takva* toplumsal yargıyı da Tanrı'nın takdirine bırakmaktadır.⁶²

Rahman'a göre, Tanrı'nın gücü ve insanoğlunun takvası üzerine yapılan vurgudan ortaya çıkan her şey Kur'ân'ın adalet kurallarına uygun olarak yeryüzü üzerinde canlı ve etik bir sosyal düzen oluşturma hedefidir.⁶³ İnsanoğlu sosyal bir hayvan olduğu için, kendi zaaf ve günahkârlıkları toplum olarak ifade edilecektir. Bu nedenle Kur'ân insanoğlunun en büyük günahları "şirk ve sosyo-ekonomik eşitsizlik" in yansımaları üzerine eleştirilerde bulunmaktadır.⁶⁴ Kur'ân on sekizinci yüzyıl liberalizmine benzeyen eşitlikçi ilkelere dayalı bir sosyo-politik sistem kurmak istemektedir.⁶⁵ Bu şekilde, bu, insanların toplam insan kapasitesini kullanmalarını engellemek için ekonomik ve sosyal bozuklukları tazmin etmek anlamına gelmektedir. O, sınıflar ve cinsiyetler arasındaki eşitsizlikleri düzeltilmiştir. Bu değişimin temelinde bir Tanrı'ya ibadet ve hizmet etmek yatmaktadır. Toplumdaki değişikliklerin tümü bu merkezi ilkedен kaynaklanmaktadır. Rahman'a göre cihat bu hizmeti yerine getirme çabası mutlak bir zorunluluk haline gelmektedir.⁶⁶ Bu, "Allah yolunda başarılı olmak" için her şeyi kapsayan bir çaba ve "Kur'ân düşüncesinin tüm sistemine yönelik kilit kavram" haline gelmektedir.⁶⁷

Rahman daha sonra tematik olarak Tanrı'nın yarattıklarının organik bütünlüğüne ve özellikle peygambere duyulan ihtiyaç ve doğa arasındaki bağlantıyı incelemeye başlamıştır. Kendisi Tanrı'nın insanlık için niyetini yansıtan bir doğa yarattığını savun-

⁶¹Rahman, *Major Themes*, 29.

⁶² a.g.e.

⁶³ a.g.e.,37.

⁶⁴ a.g.e., 38.

⁶⁵ a.g.e., 44-45.

⁶⁶ a.g.e., 63.

⁶⁷ a.g.e., 64.

maktadır. Kur'ân doğanın Tanrı'nın iradesine boyun eğmek (*müslüman* olmak)'tan başka bir seçiminin olmadığını göstermektedir.⁶⁸ Tanrı doğayı sadece kendi birlik ve merhametinin işareti olarak değil, ayrıca insanlığın nasıl yaşaması gerektiğini hatırlatmak için kullanmıştır. Ancak insanlar sorumlulukları konusunda unutkan ve zayıf oldukları için, Tanrı onlara neyin doğru olduğunu anlatmak için daha güçlü işaretler (ayetler) gönderir. Rahman'a göre Tanrı'nın en büyük işareti sultanlığın ya da otoritenin sadece Tanrı'ya ait bir güç ve bilgiden kaynaklanan bir otorite olmasıdır. Sultan, inanmayan birini neredeyse doğruya inanmaya zorlayacak bir tür güçtür.⁶⁹ Kur'ân'a göre bir peygamber sultana, ya da başka bir deyişle, "ezici güçte bir kanıt" ve Tanrı'dan gelen bilgiye sahiptir.⁷⁰ Sultan peygambere toplumdaki kötülüğü ıslah etmesi ve ahlâkî bir sistem aracılığı ile Tanrı'nın imparatorluğunu yeniden kurması için gönderilmiştir.⁷¹ Bu noktada, mesajını semboller aracılığıyla ortaya koyan peygamberin kendisi bir sembol haline gelir.

İlk eserlerinde Rahman, kendi fikirlerini her zaman peygamberlik doğası ve diğerlerinin felsefesinde yer alan vahiylerin içine gömmüştür. *Ana Konularıyla Kur'ân*'da, kendisi ilk defa bir vahiy ve peygamberlik teorisi ortaya atmıştır. Daha önceden yerleşen İslâmî teolojinin aksine, kendisi Kur'ân'a göre Hz. Muhammed'in vahiyleri geleneksel ve ihyacı âlimlerce tasvir edildiği şekilde almadığını savunmuştur.- Sünnî ortodoksluğu ise Hz. Muhammed'in vahiyleri Tanrı'nın sözlerini olduğu gibi Peygamber'e aktardığını ve Hz. Muhammed'in bu vahiyleri olduğu gibi kaleme aldığı söylenen Cebrail adlı bir melek aracılığıyla doğrudan Tanrı'dan aldığını ifade etmektedir. Örneğin, Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 935) *el-İbâne an usûli'd-diyâne* adlı kitabında, Kur'ân'ın "Allah Musa ile konuştu" ifadesinin açıkça "söylemin konuşma eylemi ile ilişkili" olduğu anlamına geldiğini, konuşma duyusu-

⁶⁸a.g.e., 65.

⁶⁹ a.g.e., 74.

⁷⁰ a.g.e., 75.

⁷¹ a.g.e., 79.

nun Tanrı'nın özünde olduğunu ve kendisinden ayrılabilir bir özellik olmadığını savunmuştur.⁷² Ancak Rahman, bunun yerine yaratıcı bir peygamber olan Hz. Muhammed'in içselleştirilmiş sesler duyduğunu savunmuştur. Bu sesler ona ruhani bir haberci (aktif zekâ sonucunda Kutsal Ruh) şeklinde gelmiş ve bu haberci, zaman içinde, olgunlaşmamış Müslüman dünyasını etkileyen durumlarla ilişkilendirmiştir.⁷³ Asıl önemli olan ne Hz. Muhammed'in bu vahiyleri *keşf* (tam anlamıyla, "ortaya çıkarma") gibi - Sufî mistiklerine göre, Tanrı'nın mistik birleşme yolu ile bilgisini açığa çıkardığı bir çeşit yanılgsız öngörü- hatasız sezgi yoluyla almış olması, ne de Tanrı'nın sözlerini taşıyan bir aracı olması değil, kendisinin topluma yönelik ahlâki kaygılarından ötürü Tanrı'nın fikirleri için bir aracı olmasıdır.⁷⁴ Bu nedenle, mesaj Hz. Muhammed'in kendi ahlâki mücadelesi ya da başka bir deyişle kendi dinî-ahlâkî deneyimleri ile şekillenmiştir.⁷⁵ Denny, Rahman'ın "Muhammed'in başından beri insanların ve hatta çoğunlukla insanların fikirlerine karşı tahammülsüz olduğunu ve tarihi yeniden oluşturmak istediğini" savunduğunun altını çizmiştir.⁷⁶ Kendisi Mekke toplumunu ahlâksız ve kendine çeki düzen vermede yetersiz bir toplum olarak görmüştür. Bu nedenle, Kendisi kendi hatalarını ve toplum hatalarını düzeltmek için inzivaya çekilmiştir. Bu süreçte, Kur'ân Hz. Muhammed'in kendi özünü yansıtma ve düzeltme yoluyla arındırmasının bir tezahürü olarak meydana gelmiştir.⁷⁷

Rahman, bu nedenle, "Muhammed'in ahlâkî sezgisel algısının en yüksek noktaya ulaştığı ve ahlâk yasası ile özdeşleştiği bir anda Kur'ân'ın kendisine ilham yoluyla verildiğini" savunmaktadır.⁷⁸ Kur'ân kökeni dolayısıyla ilahi olsa da Hz. Muhammed'in

⁷² Abu al-Hasan al-Ash'ari, *al-Ibanah 'an Usul al-Diyanah*, trans. Walter C. Klein, New Haven,CT: American Oriental Society, 1940, 70.

⁷³ Rahman, *Major Themes*, 95-99, 102.

⁷⁴ Denny, "Fazlur Rahman: Muslim Intellectual", 98.

⁷⁵ a.g.e.,99.

⁷⁶ a.g.e.

⁷⁷ Rahman, *Islam*, 16-17.

⁷⁸ a.g.e. 33.

sözleri ile anlatılır. Mesaj Hz. Muhammed'in kişiliği ile o kadar iç içedir ki ikisi birbirinden ayırt edilemez. Bu nedenle, Hz. Muhammed'in Tanrı'nın verdiği ilhama dair algısı mesajı etkiler ve ona tat verir.⁷⁹ İşte bu noktada, Hz. Muhammed'in vahiyleri filozoflarca anlatılan şekilde aldığı ve bu vahiylerin herhangi bir içsel kaliteden değil ahlâkî yardım için kendi yakarılarından dolayı geldiği kavramlarına dair Rahman'ın düşünce akımları bir araya gelmektedir.

Rahman'ın konumu radikal İslâm hukukunun temellerine meydan okumaktadır. Kendisi Şeriat'ın hatalı bir varsayıma dayalı olduğunu savunuyor. Muhammed b. İdris eş-Şafiî (ö. 820)'den beri, İslâm hukuku eylem için gerekli genel kuralların (ahkâmu'l-amm) Kur'ân'da, Kur'ân ve Sünnetlerde ya da sadece Sünnetlerde bahsedilen izole durumlara dayandığını bildirmektedir.⁸⁰ Ancak Rahman Hz. Muhammed'in izole problemleri düzeltmekte gerçekleştirdiği örneklerin İslâm hukuku ya da toplumu için büyük bir anlamı olmadığı kanaatinde.⁸¹ Rahman, yukarıda belirtildiği üzere, hadisleri Peygamber'e ait olmayan görüşleri yansıttığını düşündüğü için eleştirmektedir. Rahman'ın eleştirileri bazı raporların doğruluğuna karşı basit bir tartışmadan daha ileriye, hadise yönelik gelenekçi ve uyanışçı desteğin temeline inmektedir. eş-Şafiî ve kendisinin yolundan giden hukukçular Hz. Muhammed'in hayatının vahiy olduğunu ve de Tanrı'nın Hz. Muhammed'i kontrol ederek hata yapmasını engellediğini iddia etmektedir. Bu nedenle, hem Kur'ân hem de Sünnet'in Tanrı'nın vahyedilen sözleri olması nedeniyle, her ikisi de hem genel hem özel kurallar için kaynak olarak kullanılabilir. Ancak, vahyi tasvir ederken, Tanrı'nın Hz. Muhammed'e ilham verdiği hayal gücüne dayalı bir işlem olması göz önünde bulundurulduğunda fakat Peygamber'in sadece kendine ait olan sözleri ve hareketleri olan Sünnet yanılmazlık özelliğinden sıyrılmış olmaktadır. Şayet Kur'ân'ın sözleri Hz. Muhammed'e ait ise,

⁷⁹ a.g.e.,32

⁸⁰ Shafi'i, *Risalah*, 147-175.

⁸¹ Rahman, *Major Themes*, 89.

Sünnet aynı zamanda kendisinin, karşılaştığı ikilemlere cevap olarak, kendi ilham tecrübesini yaşama girişimi olmalıdır.

Ayrıca, Sünnet'i kişinin yaşamına dair bir kaynak olmaktan çıkartarak, Rahman, dolayısıyla hukukçu topluluğunun fikir birliği olarak (*icma*) hukukun üçüncü ayağını da hayal kırıklığına uğratmıştır. Rahman uzlaşmanın hukukçular için Peygamber'in yanılmazlık uzantısından daha fazlası olmadığını ifade etmektedir. İcma "Ümmetim asla yanlış bir hata üzerine ittifak etmeyecektir." hadisine dayanmaktadır⁸² Hukukçular bu hadisi Tanrı'nın ümmeti kararlar konusunda hata yapmaktan koruyacağı ve yine aynı şekilde Peygamber'i de hata yapmaktan koruduğu şeklinde yorumlamıştır.⁸³

Rahman, Peygamber'in Sünnetlerinin ümmetin yaşantısına dair Sünnetler ile karıştığını, Peygamber'in yanılmazlığı ile ümmetin yanılmazlığı arasındaki çizginin bulanıklaştığını ve de uzlaşma konularında ortak yanılmazlık doktrininin takip edildiğini savunmaktadır.⁸⁴

Rahman, bir kişinin Sünnet ve İcma'yı Tanrı'nın ne yapmamızı istediği konusunda geçerli kaynaklar olarak görmemesi durumunda, geriye sadece Kur'an ve bireysel mantığın kaldığını ifade etmektedir. Kendisi, reformun ilk gerekliliği olarak, insanları Kur'an'ın bazı sûrelerin indirildikleri anda ne anlama geldikleri ve neden ilk olarak indirildiklerinin incelenerek bütünüyle yorumlamaya çağrıda bulunmaktadır.⁸⁵ Kendisi Kur'an'ın kendi bölümlerinin toplamından daha büyük bir bütün olarak görmek gerektiğini söylemektedir. Kendisi ayrıca şöyle buyurmuştur:

"Bu tür analizler bir şey anlatacaksa, bu sadece Kur'an'ın kendi somut birliği içinde çalışılması ile olacaktır ve içinden öznel gözlemciyi tatmin edebilecek olan kısmî ve öznel bir bakış açısı

⁸² *Sunan at-Tirmidhi*, 173.

⁸³ Belirtildiğinden daha sık ima edilmektedir. Örneğin bkz., Shafi'i, *Risalah*, 471-476; Bernard G. Weiss, *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Din al-Amidi*, Salt Lake City, UT: University of Utah Press, 1992, 204-205.

⁸⁴ Rahman, *Islam*, 70.

⁸⁵ Rahman, *Islam*, 70.

yansıtmak için Kur'ân'ın içinden bazı ayetleri seçmek gerekecek, fakat bu, Kur'ân'ın kendisine şiddette bulunmak anlamına gelir ve son derece tehlikeli soyutlamalar ile sonuçlanabilir."⁸⁶

Bir bütün olarak ele alacak olursak Rahman, Kur'ân kendisinin yanlış yorumlanması sebebiyle ortaya çıkan sorunları düzeltebilecek etik ve ahlâkî mücadeleye dayalı bir İslâmî toplum oluşturma planı ortaya koymaktadır. Kur'ân bu nedenle olabilecek en geniş anlamda bir eylem rehberi haline gelmiştir. Kur'ân'ın değişen dünyada anlamı olması için gerekli olan şey, hukukçuların geleneksel olarak çalıştıkları belirli vahiy örnekleri tarihlerini değil, Hz. Muhammed'in ahlâkî ve etik vahiy deneyiminin gerçekleştirdiği bağlamı anlamaktır. Rahman'a göre ikincisi olayların daha sonra Sünnet'e girmesiyle o kadar bozulmuştur ki, şu anda bir ayetin ne zaman indiğini bulmak neredeyse imkânsız hale gelmiştir.⁸⁷

Kur'ân'ı anlamak için gerekli olan şey "toplumun yönelmesi beklenen ahlâkî ideal" in ne olduğunun açıkça ifade edilmesidir.⁸⁸ Diğer bir deyişle, belirli kuralları koymada Kur'ân insanları nihai hedeflere değil adil bir toplum oluşturmaya yönlendiren etik ve ahlâkî ideallere yönlendirmektedir. Örneğin Rahman, Kur'ân'ın kadınların Müslüman topluluktaki rolü için şu anki dünyada eşit kabul edilmeyen kurallar koymuştur. Çok eşliliğe, bir erkek şahide karşı iki kadın şahit gerekmesine, kadın ve erkeğin boşanırken eşit şartlara sahip olmamasına mahal veren kurallar kadın hakları için nihai bir ifade olarak kabul edilmek yerine, cinsiyetlerin gelenekteki eşitliğine işaret eden ifadeler olarak algılanmalıdır. İslâm öncesi toplumda kadınlara karşı özellikle çok sert davranılmıştır. Kur'ân'ın kadınlar için koyduğu kurallar daha önceki kurallara göre çok daha gelişmiş kurallardır. Bu sebeple, Kur'ân aslında geçerli ahlâkî ve etik konuların sınırları içinde eşitlik idealini oluşturmuştur. Tarih ilerledikçe, kadınlar için konulan etik standartlar da değişmiştir. Âlimlerin orta çağ standartlarını mo-

⁸⁶ a.g.e.,15.

⁸⁷ a.g.e.,170.

⁸⁸ a.g.e., 48.

dern zamana dayatması sebebiyle bir zamanlar özgürleşme olarak adlandırılan şey şu an yozlaşma olarak adlandırılmaya başlanmıştır.

Rahman, Kur'ân'ın konularından birinin de "Tarihsel yargılama" fikri olduğunu savunmaktadır. Kendisi Kur'ân'ın toplumsal hatalar için insanların topluca yargılanacaklarını ifade ettiğini söylemektedir. Tanrı toplumları ayrıca başarısız oldukları ve daha ahlâkî ve etik toplumlara boyun eğdikleri için de cezalandıracaktır. Bu durumda, başarısız olan toplum önceki toplumların hazin kaderlerinden ders çıkararak kendini yenileyip Tanrı'nın merhametini yeniden kazanmalıdır.⁸⁹ Bu yolla Tanrı tarihsel süreç içerisinde kendini gösterir ve insanları uygun hareketlere sevk eder. Rahman açık bir şekilde İslâm ve İslâm'ın yozlaşması ve bozulmasından bahsetmektedir. Ancak her şey bitmiş değildir. Şayet Müslümanlar ahlâkî eşitlik ideallerine geri döner ve çağdaş ahlâkî mücadele bağlamında insan onuru ve saygınlığına saygı duyarsa, İslâm Tanrı'nın planında yine tercih edilen bir pozisyona yükselebilecektir.⁹⁰

Sonuç

Fazlur Rahman modern dünyaya adapte olmak için, Kur'ân'ın anlamını ahlâkî ve etik bir plan olarak yeniden yorumlama girişiminde bulunmuştur. Bu şekilde, kendisi İslâm hukukunun kurucu ideallerinin İslâmî geleneğini kaldırmaya ve de on üç yüzyıllık entelektüel gelenekten kurtulmaya çalışmıştır. Rahman, Müslüman dünyasının sömürge ve sömürge sonrası deneyimleri sonucunda ortaya çıkan hareketin doğrudan bir parçasıydı. Rahman, Müslüman entelektüel başarıların büyüklüğünü överken, vahiy ve bilimin doğasına dair İslâmî felsefi anlayışın canlandırılması için çağrıda bulunmuştur ki bu dönemde pek çok modernistin Batı felsefesini İslâmîyet'in içine katmak istemesi birçok Müslüman için daha büyük bir ahlâkî yozlaşma olarak görülmüştür.

⁸⁹ a.g.e., 51-56.

⁹⁰ a.g.e., 56-58.

Sonuçta, akademi sınırlarının ötesinde düşünen Müslümanlar üzerinde etki yaratmada ihyacılık karşısında modernizm yenilgiye uğramıştır. Rahman, Batı görüşüne sahip (Müslüman ve gayri-Müslim) âlimler arasında gayet popülerken, Müslüman toplumunun çoğu için bir tartışma ve alay kaynağı haline gelmiştir. Rahman ihyacılığın er veya geç başarısız olacağını çünkü metinler üzerinde yaptığı vurgunun modern dünyada yaşayan Müslümanların ihtiyaçlarını karşılamayı engelleyeceğine inanmıştır. O, şiddet içeren uluslararası ihya hareketi dalgasını ve bu bağlamda ihyacılığın şiddet içermeyen şeklinin Müslüman kitlelere hitap edeceğini ön görmede başarısız olmuştur.

O, Müslüman dünyasının kötü durumunun, Batılı ülkelerin o tarihte söz konusu bile olamayacak daha aydınlanmış politikalar izlemeleri gibi, zaman içinde kendini yeniden doğrultacağına inanıyordu. Rahman'ın görüşlerine dair tarihin nihai değerlendirmelerini hesaba katmaksızın, kendisi İslâmîyet'in çözülmesi yüzyıllar alabilecek bir reform sürecine başladığına inanmakta haklıydı. Bu reform sürecinin nihai hedefi hala oldukça şüpheli bir durumdur.

