

## Bir Ara/Yeni Mekân Düşünürü: Fazlur Rahman

Burhanettin Tatar | <https://orcid.org/0000-0002-4259-5335>  
[burhantatar@hotmail.com](mailto:burhantatar@hotmail.com)

Ondokuz Mayıs Üniversitesi | <https://ror.org/028k5qw24>  
 İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı, Samsun, Türkiye

### Öz

Bu yazımızın amacı, Fazlur Rahman'ın bizi davet ettiği yeni düşünce mekânının keşfi için çabalamaktır. Onun davetinin gerekçeleri kabaca şunlardır. 1) İslam düşüncesi dinin tarihsel formlarına odaklandıkça yani din tarihsel formlara indirgendikçe dinin evrensel mesajları arka plana itilmektedir. Bu yüzden tarihsel formların ötesine giden mesajları kavrayacak yeni bir düşünce mekânına ihtiyaç vardır. 2) Çağdaş düşünce sekülerliğe yani ateizme yönelmektedir. Bu durumda çağdaş insanı ateizmden kurtaracak yeni bir düşünme mekânına ihtiyaç söz konusudur. 3) İslam geleneği oldukça zengin bir içeriğe sahip olmakla birlikte, Kur'an'ın evrensel mesajlarını kavramaktan uzaklaşmıştır. Bu yüzden Kur'an'ın evrensel mesajlarını ortaya çıkaracak bir metot ile İslam geleneğinin eleştirisi için yeni bir düşünme mekânı gerekmektedir. İslam geleneği kendi düşünce tarzları içinde kalarak ciddi bir eleştiriye tabi tutulamaz. Fazlur Rahman yeni düşünce mekânını hem yukarıda sözü edilen krizleri anlama hem de bir çözüm imkânı sunma anlamında hayati görmektedir. Bir başka deyişle yeni düşünme alanı söz konusu krizlere maruz kalmayan veya bu krizleri yeniden üretmeyen bir alan olmalıdır. Hem çağdaş durum hem de İslam geleneği bir kriz içinde ise bu yeni düşünce alanı nerede kurulabilir? Fazlur Rahman hem sekülerliğin (ateizm) hem de katı formalizmin ve İslam dışı etkilerin etkisiyle hasarlanmış İslam geleneğinin dışına bizi çıkaracak yeni düşünme mekânının kendi metodolojisi içinde açılabileceğini ileri sürmektedir. Bu da herhangi bir önyargı veya değer yüklemesi olmaksızın vahiy tarihine olduğu gibi bakmakla söz konusu olabilir. Bu safhada amaç Kur'an'ın evrensel mesajları ile tarihsel formlar arasındaki ilişkileri ortaya koymaktır. Daha sonra mesajlar tarihsel formlara indirgemeksizin günümüzün sorunlarına yaratıcı çözümler üretmek için bir amaç olarak görülmelidir. Fazlur Rahman'ın davet ettiği düşünme mekânı önce tarihsel olguları nesnel şekilde bilmeyi ve sonra mevcut sorunları çözecek yaratıcı düşünceyi üretmeyi öngörmektedir. O, söz konusu yaratıcı düşüncenin doğrudan Kur'an tarafından bize sunulduğunu düşünmektedir.

### Anahtar Kelimeler

İslam Felsefesi, Kur'an, Evrensel Mesaj, İslam Geleneği, Sekülerlik (Ateizm), Yaratıcı Düşünce

### Öne Çıkanlar

- Fazlur Rahman'ın metodolojisi, bizi metot düşüncesinin ilerisine yani yaratıcı düşünmeye yönlendirmektedir.
- Fazlur Rahman, kendi önerdiği yeni düşünme alanını İslam geleneğinin ve sekülerizmin ürettiği krizlere karşı bir güvenli sığınak olarak görmektedir.
- Günümüzde İslamî ilimlerin veya ulemanın çağdaş sorunlara etkili çözüm üretmemesi veya çözüm üretmekten kaçınması İslam dünyasındaki sekülerleşmenin en temel nedenidir.
- Fazlur Rahman için İslamî ilimlerin modern bilimlerle entegrasyonu, sadece bilimsel bir

eğitim sorunu değildir. Aksine o, tıpkı vahiy zamanında olduğu şekliyle, ilahî mesajın günümüzde tüm insanlığa yeniden seslenebilmesinin bir yolu ve fırsatı yani *kairos*'tur.

- Fazlur Rahman'a göre ilahî Kelâm salt bir söz (dilsel unsur) değildir; aksine o, yaratıcı gücün (öz, logos) Hz. Peygamber'in bilincinde söz formunda açığa çıkışıdır.

### Atıf Bilgisi

Tatar, Burhanettin. "Bir Ara/Yeni Mekân Düşünüürü: Fazlur Rahman". *Eskiyeeni* 50 (Eylül 2023), 611-629. <https://doi.org/10.37697/eskiyeeni.1303780>

---

<b>Geliş Tarihi</b>	27 Mayıs 2023
<b>Kabul Tarihi</b>	1 Eylül 2023
<b>Yayın Tarihi</b>	30 Eylül 2023
<b>Hakem Sayısı</b>	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
<b>Deęerlendirme</b>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<b>Etik</b>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<b>Benzerlik Taraması</b>	Yapıldı – Turnitin
<b>Etik Bildirim</b>	<a href="mailto:eskiyeenidergi@gmail.com">eskiyeenidergi@gmail.com</a>
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<b>Telif Hakkı &amp; Lisans</b>	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını <b>CC BY-NC 4.0</b> lisansı altında yayımlanır. <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr</a>

---

## A Thinker of In-Between/New Field: Fazlur Rahman

Burhanettin Tatar | <https://orcid.org/0000-0002-4259-5335>  
[burhantatar@hotmail.com](mailto:burhantatar@hotmail.com)

Ondokuz Mayıs University | <https://ror.org/028k5qw24>  
Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy, Samsun, Türkiye

### Abstract

This essay seeks to shed light on the fresh line of inquiry Fazlur Rahman has opened for us. His invitation has the following main justifications: 1) As long as Islamic thought concentrates on the historical forms of religion, i.e., Islam is reduced to its early historical forms, then its universal messages stay in the shadowy areas behind the forms. To find those messages that essentially transcend historical forms, a new field of thought needs to be established. 2) Contemporary thought tends towards secularism, that is, atheism. Consequently, this new field of thought is required to save contemporary man from atheism. 3) Islamic tradition has a rich intellectual history, but it has lost the ability to discern the Qur'an's overarching meanings (messages). Therefore, we must introduce this new field of thought in terms of a strong methodology that simultaneously unearths the messages and gives us a critical viewpoint on Islamic heritage. Islamic tradition lacks a clear space or vantage point from which to conduct self-critique. In order to conceptualize the crises in traditional and modern thought and to give the world a new opportunity to provide a solution for them, Fazlur Rahman obviously views this new field of thought as essential. In other words, the new field of thought should be a field that is not subject to or reproduces these crises. If this is the case, where is the new field of thought that can rescue us from the dilemma that modern secularism and Islamic tradition face? Fazlur Rahman argues that it is within his methodology that the new field of thought can be opened that will take us out of the Islamic tradition, which has been damaged by both secularism (atheism), rigid formalism and non-Islamic influences. This unbiased approach to the historical context of revelation can help us understand the relationship between early religious forms and their overarching teachings (messages). Then, we can view these messages as the general goals or aims of the Islam, enabling us to come up with original solutions to the issues facing the present world. He considers that the Qur'an itself provides us with this creative thinking.

### Keywords

Islamic Philosophy, Qur'an, Universal Message, Islamic Tradition, Secularism (Atheism), Creative Thinking

### Highlights

- The methodological approach presented by Fazlur Rahman takes us beyond methodological thinking to creative thinking.
- Fazlur Rahman considers the new field of thought he proposes as a safe haven against the crises produced by the Islamic tradition and secularism.
- The fundamental driver of secularization in the Islamic world today is the incapacity of Islamic sciences or ulama to come up with practical solutions to current issues or their decision to refrain from doing so.

- For Fazlur Rahman, the integration of Islamic sciences with modern sciences is not just a matter of scientific education. Rather, it is *kairos*, a way and opportunity for the Divine message to resound to all humanity today, just as it was at the time of revelation.
- According to Fazlur Rahman, the Divine word is not just a word (linguistic element); on the contrary, it is the disclosure of the creative power (essence, logos) in the form of linguistic word in the consciousness of the Prophet.

#### Citation

Tatar, Burhanettin. "A Thinker of In-Between/New Field: Fazlur Rahman". *Eskiyeni* 50 (September 2023), 611-629. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1303780>

---

<b>Date of submission</b>	27 May 2023
<b>Date of acceptance</b>	1 September 2023
<b>Date of publication</b>	30 September 2023
<b>Reviewers</b>	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External
<b>Review reports</b>	Double-blind
<b>Plagiarism checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Conflicts of Interest</b>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<b>Complaints</b>	<a href="mailto:eskiyenedergi@gmail.com">eskiyenedergi@gmail.com</a>
<b>Grant Support</b>	No funds, grants, or other support was received.
<b>Copyright &amp; License</b>	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the <b>CCBY-NC 4.0</b> . <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/</a>

---

### Giriş veya Bir Çağrıya Kulak Veriş

Çağımızın etkin ve tartışmalı düşünürlerinden biri olan Fazlur Rahman'ı anlamaya çalışmak, her şeyden önce yerleşik ve çoğunlukla sahih kabul edilen düşünme tarzlarının ötesine davet edilmektir. Bu ötesi neresidir? Fazlur Rahman tarafından davet edildiğimiz veya çağrıldığımız mekân, daha önce başkaları tarafından keşfedilmiş, adı konmuş, dolayısıyla bize az çok tanıdık gelecek bir mekân mıdır? Yoksa çağımızın seküler, İslamcı, gelenekçi, hatta modernist retorikleri içinde sıkça kullanılan ve içeriklerinin tam da bu sık kullanım (tekerrür) yüzünden iyice bulanıklaştığı bazı kelimelerle (çağdaşlık, gelenek, batıcılık, vs) kurgulanmış mekanik düzenekler veya sloganlara direnç gösterip yeni ve büyük oranda yabancı bir mekânla mı yüzleşeceğiz? Bu yazımın amacı, Fazlur Rahman'ın bizi davet ettiği düşünce mekânının keşfi için çabalamaktır. Bu amaç doğrultusunda söz konusu alanı kısmen de olsa keşfetmeyi başarabilirse, bu yazı sadece bir 'anlama' tecrübesiyle kendisini sınırlandıracaktır. Yani Fazlur Rahman'ın bize önerdiği düşünme tarzının yol açtığı muhtemel felsefi sorunlar veya felsefi eleştirisi bu yazının sınırları içine dahil olmayacaktır.

Söz konusu mekânın keşfi için burada kullanacağımız bazı kavramlar veya metaforlar, daha ileri düzeyde araştırma yapmak isteyenlere bir fikir sunabilir. Zîra bir düşünürün başkalarını 'düşündüğü alan'ın keşfine çağırması, bizim bu keşfe yardımcı olabilecek bazı kavram ve metaforları test amaçlı da olsa üretmemizi veya yedeğimizde tutmamızı gerektirecektir. Aksi halde bir düşünürü (Türkiye'deki akademik çalışmalarda sıkça karşılaştığımız üzere) sadece kendi kavramları veya metaforlarıyla anlamaya çalışmak, her şeyden önce şu paradoksu oluşturur: Biz (okurlar) nerede olduğumuzu az çok bilmedikçe yazarın bizi davet ettiği mekâna nasıl gidebiliriz? Şayet o mekâna sadece yazarın kullandığı kavramlarla kestirmeden ulaşabiliyorsak, o zaman düşünmeye ve anlamaya davetin ne anlamı kalmaktadır? Zîra bu durumda söz konusu davet mekânına -- nasıl gideceğimizi bilmeden- eriştiğimizi, daha doğrusu yazarın kullandığı kavramlara bakar bakmaz o mekânın karşımızda hazır olduğunu (logo-centrism, söz-merkezcilik) peşinen varsaymaya başlıyoruz demektir.

Bu varsayımın risklerinden uzaklaşmanın en iyi yollarından biri, metinleri okurken kendi kavram ve metaforlarımızı anlama sürecine dahil edip teste tabi tutmaktır. Zîra bu şekilde metnin farklı açılardan bize kendisini açmaya başlaması ve düşünme tarzımızın metin tarafından test edilmesi pekâlâ mümkün olabilir. Şu nokta gözden kaçırılmamalıdır: Yazar metniyle bizi ne tür düşünceye davet ederse etsin, okur olarak bizler de o metni kendi kelimelerimizle bir karşılaşmaya davet ederiz. Dolayısıyla yazarın bizi davet ettiği mekân statik, Hay b. Yakzan veya Robenson Crusoe'nin dış dünyadan yalıtık adaları gibi 'orada duran' bir yer değildir. Aksine okurun kelimeleriyle karşılaşma esnasında hareket eden ve kendisini şu veya bu açıdan göstermeye/konuşmaya başlayan dinamik bir dünya söz konusudur.

Yazımın başında değindiğimiz üzere, yerleşik ve çoğunlukla sahih kabul edilen düşünme tarzlarının ötesine Fazlur Rahman tarafından davet edilmemizin temel nedenlerinden birini, Ebrahim Moosa'nın formüle ettiği şu soruda bulabiliriz: "Dinin kural ve değerleri, anakronizme düşmeden, dini topluluklar için nasıl daima güncel kalabilir?"<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Ebrahim Moosa, *Introduction to Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism* (Oxford: One-world, 2000), 15.

Bu sorunun açılımı için Harvey'in günümüz İslam topluluklarının yüzleştiği temel problemi ortaya koyuş tarzına yönelebiliriz: Bugün Müslümanların, vahiy tarihinden oldukça uzakta, "dinin dışsal formu veya şekli yeniden-canlandırma (sahneleme) şeklinde bir nostaljiye kapılmaksızın ve bu dini formları terk etmeksizin ya da çağdaşlık içinde bilinçsizce (çözölmeye) maruz bırakmaksızın dini yaşamaları nasıl mümkündür?"<sup>2</sup>

Fazlur Rahman'ın söz konusu davetinin diğler nedeni bizzat çağdaş durumun kendisinde saklıdır: Çağdaşlık bir taraftan "bu dünya için" kategorisinde düşünmek ve yaşamak için kurgulanmıştır; yani başka, öte, aşkın, manevi bir dünya tasavvuru çağdaşlığın sınırından dışlanmıştır. Ne var ki çağdaşlık diğler taraftan "bu dünyanın kaybı"na (world loss) yani modern gelişmeler karşısında bireylerin kendilerini güvensiz, tekinsiz, yurtsuz, bağlantısız (Arendt'in kullandığı kelimeyle, unheimlichkeit) bulmalarına yol açabilmektedir.<sup>3</sup> Fazlur Rahman bu durumu Tanrı'ya sırt çevirmenin yani ateizmin bir sonucu olarak anlamaktadır. Bu nedenle o, kendisini "yeni modernist" olarak anlasa da şunu da söylemektedir: "Benim amacım İslam'ı moderniteden kurtarmak değil, İslam vasıtasıyla modern insanı kendisinden kurtarmaktır."<sup>4</sup>

Fazlur Rahman'ın davetinin oldukça önem arz eden bir başka nedeni İslam geleneği içinde üretilen sorunlardır. O'na göre İslam ilim geleneği (kelâm, fıkıh, felsefe, tasavvuf) kendi içinde çok zengin bir düşünce dünyası oluşturmuş olsa da Kur'an'ın evrensel ahlakî mesaj veya amaçlarını Kur'an'ın kendi iç bütünlüğü içinde ortaya koyacak bir metot geliştirememiştir. Buna ilaveten İslam düşüncesi, çoğu dış kaynaklı hurafe, mit veya Hz. Peygamber'i tarihsel gerçekliğinden uzaklaştıracak "yarı tanrılaştırma" ameliyesine maruz kalmış ve bunların bir kısmı, süreç içinde ehl-i sünnet tarafından içselleştirilerek meşrulaştırılmıştır. Dolayısıyla İslam ilim geleneği ciddi bir eleştiriye tabi tutulmalıdır. O asla kendinden menkul bir güvenilirliğe sahipmiş gibi gösterilemez.

Bu noktada açığa çıkmaya başlayan tablo kabaca şudur: Fazlur Rahman hem İslam geleneğini hem de çağdaş durumu asla peşinen onaylanamayacak bir imkân ve sorunlar alanı olarak görmektedir. Bu durum en baştaki sorumuzun ne denli kritik olduğunu göstermektedir. Şayet Fazlur Rahman bizi farklı bir düşünme mekânına çağırıyorsa bu belli ki İslam ilim geleneği içinde oluşmuş ve kendinden menkul doğru kabul edilen bir geleneksel/gelenekçi düşünme mekânı değildir. Ne var ki o, çağdaş durumun "bu dünya için" kategorisinde ürettiği ve ateizmi dayatan veya varsayan bir düşünme mekânı da değildir. Bu durumda Fazlur Rahman bizi nereye çağırmaktadır? Daha açıkçası Fazlur Rahman aynı anda hem İslam geleneği hem de çağdaş durum içinde farklı krizlere dikkat çekerek, bizi öncelikle krizlerin sesini duymaya çağırıyor mu? Şayet durum buysa krizin sesi en iyi nereden duyulabilir? Kriz mekânında (geleneksel veya çağdaş durum) düşünce kendisini nasıl emniyete alabilir ve sağlam düşündüğünü fark edebilir? Zîra krize giren bir düşünce (geleneksel/gelenekçi ve ateist-modernist düşünce), krizi içsel-

<sup>2</sup> Ramon Harvey, "Qur'anic Values and Modernity in Contemporary Islamic Ethics Taha Abderrahmane and Fazlur Rahman in Conversation", *Islamic Ethics and the Trusteeship Paradigm: Taha Abderrahmane's Philosophy in Comparative Perspectives* (Full Text: Brill, 2020), 150.

<sup>3</sup> Elizabeth Brient, "Hans Blumenberg and Hannah Arendt on the "Unworldly Worldliness" of the Modern Age", *Journal of the History of Ideas* 61/3 (2000), 513.

<sup>4</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 140.

leştirdiğinde artık krizi fark edemez hale gelecektir. Şayet kriz mekânının dışında kalarak krizi anlayacaksak o zaman bu mekân neresidir?

### 1. Kriz, Kairos ve Restorasyon

Fazlur Rahman'ın işaret ettiği kriz durumunu muhtemelen en iyi Hans Blumenberg'in *Shipwreck with Spectator (Deniz kazası ve İzleyicisi)* adlı eserinde ele aldığı "deniz kazası" metaforuyla anlayabiliriz. Bu eserde denizlerin, kara parçalarına göre, dalgalı, öngörülemeyen, tekinsiz ve tedirgin edici hali, insanın varoluş ve hayatının öngörülemeyen ilerleyişini daha iyi anlamlandırmak için bir imge veya metafor olarak kullanılmıştır. Deniz kazasına tanık olmak ya deniz kazasına maruz kalan ve bu kazadan kurtulabilen kişi için söz konusu olabilir; ya da sağlam bir kara parçası üzerinde emniyet içinde durup deniz kazasını uzaktan izleyebilen biri için mümkündür.<sup>5</sup> Batı ilim ve felsefe tarihinde bu metafor ekseninde düşünen yani deniz kazasının tanığı veya izleyicisi olarak ön plana çıkan en önemli isimlerden biri Descartes'tır. O kendisinden önceki tüm ilim ve düşünce geleneğini -deniz kazasına yol açan veya maruz kalan bir karakterde gördüğü için- tamamen kuşku duyulması gereken bir birikim olarak kabul etmiştir. Onun meşhur metodik şüpheciliği söz konusu deniz kazasına tanıklıktan başka bir şey değildir. Buna karşılık Descartes'in "cogito"su bizi gelecekte herhangi bir deniz kazasına yol açmaktan veya ona maruz kalmaktan koruyacak bir sağlam kara parçası gibi takdim edilmektedir. Başka bir ifadeyle, Descartes, geleneksel bilim ve felsefelerin ürettiği veya maruz kaldığı krize karşı gerçekliğe saf şekliyle ve emniyet içinde tanıklık edebileceğimiz bir sağlam noktayı bize "cogito"ya referansla sunmaya çalışmaktadır.

Benzer şekilde Fazlur Rahman İslam geleneğinin bazı yönlerini ve Müslüman topluluklarda oluşan bazı negatif inanç ve pratikleri "tarih enkazı" olarak nitelemekte<sup>6</sup> yani bir tür deniz kazasından söz etmektedir. Bu tarih enkazı, en bariz şekilde Batı'nın çağdaş kurumlarının (askeri, siyasi, ekonomik, ahlaki, bilimsel bağlamlarda) İslam toplumlarını etkilemeye başlamasıyla daha bir görünür hale gelmiştir. En ciddi sorun ise klasik İslami ilimler ile Batıda geliştirilen modern bilimlerin karşılaşması yani apayrı dünyalara veya gerçeklik tasavvurlarına sahip bu ilimler arasında ne tür bir ilişki olacağıdır. Bu noktada Fazlur Rahman'ın tedirginliği yalnızca bu karşılaşma ile sınırlı değildir. Belki onun tedirginliğini en iyi Jacop Burckhardt'ın deniz kazası metaforu eksenindeki şu cümlesi dile getirebilir: "Hangi deniz dalgaları içinde dolaştığımızı (yüzdüğümüzü) bilmek istiyoruz; ancak biz bu dalgaların kendisiyiz."<sup>7</sup> Bu nokta sahiden çok kritiktir, zira maruz kaldığımız deniz kazasına yol açan dalgalar şayet biz isek, bu durumda sağlam kara parçası bulma umudu boş bir hayale dönüşüyor mu?

Anlayabildiğimiz kadarıyla Fazlur Rahman'ın klasik İslami ilimlere bakışı bu minvaldedir. Yani klasik İslami ilimler oluştukları andan itibaren -Kur'an'a parçalı yaklaşımla-

<sup>5</sup> Hans Blumenberg, *Shipwreck with Spectator: Paradigm of a Metaphor for Existence*. Lina Vidaukyte, *Metaphor of Existence: Seafaring and Shipwreck*, çev. S. Rendall (Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press, 1996), 11-19.

<sup>6</sup> Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2015), 46/59.

<sup>7</sup> David Adams, "Metaphors for Mankind: The Development of Hans Blumenberg's Anthropological Metaphorology", *Journal of the History of Ideas* 52/1 (1991), 152-166.

rı nedeniyle--yavaş yavaş deniz kazasına yol açan dalgalara dönüşmeye başlamıştır. Bu kazaların en belirgin ve etkisi şiddetli olanı Gazzâlî sonrasında İslami ilimler ile diğer bilimlerin (astronomi, tıp, kimya, matematik gibi) ayrışması ve üstü örtük olsa da sekülerleşmenin ilk adımlarının atılmasıdır. Belli ki Fazlur Rahman bu durumu bir kriz olarak algılamaktadır. Zîra kriz (crisis), tam da Yunanca kökeni *krinos* kelimesinin söylediği üzere, *ayırarak, tercih etmek, karar vermek ve yargulamaktır*. Tarihi süreçte İslami ilimlerin bütüncül bir metot üretmemesine rağmen bir de diğer ilimlerden kendilerini ayırtmaya başlaması, günümüzde modern bilimlerden kendisini bütünüyle koparmak istemesi tam anlamıyla bir krizdir. Çünkü İslami ilimler artık -kriz kelimesini Hipokrat'ın tıp eserlerinde kullandığı şekliyle- "hayat ve ölüm arasında" bir yerdedir. Parmenides ve Herodot'un kullandığı şekliyle de bir kriz yani "karar anı" da söz konusudur.

Bu karar anını Fazlur Rahman şu şekilde dile getirir: Günümüzde İslami ilimlerin veya ulemânın çağdaş sorunlara etkili çözüm üretmemesi veya çözüm üretmekten kaçınması İslam dünyasındaki sekülerleşmenin en temel nedenidir.<sup>8</sup> Bu yüzden İslami ilimler ve ulema tarihsel bir karar anındadır: Ya kendi içlerine kapanarak tümünden sekülerleşmeye destek verecek ve İslami ilimlerin ölümüne (tamamen işlevsizleşmesine) yol açacaklardır; ya da modern bilimlerle belirli bir metafizik (ilimlerin birliği) üretimi eşliğinde entegrasyona girecek ve etkin çözüm sunacaklardır.<sup>9</sup> Bu son noktayı belki Willem Schinkel'in krizi, "tarihin kendisine açılması, kapalı bir dünyadan açık bir ufka, tutukluktan harekete ve kadercî yaklaşımdan ilerleyişe geçiş hali"<sup>10</sup> şeklinde ele almasına nispetle daha iyi kavrayabiliriz. Yani kriz, Schinkel'in işaret ettiği bir dönüşüm ve geçişin imkânı olduğunda olumlu bir vasfa bürünür. Kanaatimizce Fazlur Rahman'ın krize hem olumsuz hem de olumlu anlamlar yüklemesinin nedeni budur.

Fazlur Rahman bir "tarih enkazı"ndan (İslam geleneği) ve çağdaş sekülerliğin (ateizm) aşkın olanı dışlaması sonucu evrensel ahlakî değerleri anlamsızlaştırmaya ve bir enkaz üretmeye başlamasından<sup>11</sup> söz etse de hala hem gelenek hem de çağdaş durum içinde bir imkân ve fırsat görmektedir. Bu noktada o, Pakistan'ın Deoband klasik İslam ulemâsından biri olan babasının modernleşmeyi İslam toplumları için hem bir tehdit hem de bir fırsat olarak görmesini hatırlamakta<sup>12</sup> ve babasını onaylamaktadır. Ona göre şayet klasik İslami ilimler, modern bilimlerle "entegre" olup bütüncül bir Kur'an tasavvuru eşliğinde evrensel ahlakî mesajları veya ilkeleri keşfedebilirse ve bu keşif sonrası mevcut sorunları çözmeye başlayabilirse bu durumda yalnızca İslam toplumları sosyal adalet, özgürlük, eşitlik gibi temel sorunlarını çözmez, aynı zamanda modern insanı kendisinden kurtarabilir.

Fazlur Rahman'ın yukarıda andığımız "entegrasyon" kavramına bazı yorumcular "füzyon" (fusion)<sup>13</sup> veya "sentez"<sup>14</sup> kavramlarıyla açılım getirmiştir. Ancak biz enteg-

<sup>8</sup> Fazlur Rahman, "The Impact of Modernity on Islam", *Islamic Studies* 5/2 (1966), 119-120; *Islam and Modernity*, 43.

<sup>9</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, 132-133.

<sup>10</sup> Willem Schinkel, "The Image of Crisis: Walter Benjamin and The Interpretation of 'Crisis' in Modernity", *Thesis Eleven* 127/1 (2015), 37.

<sup>11</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, 15/140.

<sup>12</sup> Megan Brankley Abbas, "Between Western Academia and Pakistan: Fazlur Rahman and The Fight for Fusionism", *Modern Asian Studies* 51/3 (2017), 741.

<sup>13</sup> Abbas, "Between Western Academia and Pakistan: Fazlur Rahman and The Fight for Fusionism", 736-768.



rasyon kavramının *kairos* kavramıyla çok daha zengin bir şekilde anlaşılabilceğini düşünmekteyiz.<sup>15</sup> Klasik Yunanca bir kavram olan *kairos* kelimesinin kullanım tarihine baktığımızda, Hesiod ve sonrasında “uyumlu/dengeli hale getirmek”, “uygun ölçü/oran” şeklinde mekânsal, “zamanı geldiğinde en uygun şekilde davranmak” gibi zamansal, “söylenmesi gerektiği anda en etkili şeyi söylemek” gibi retoriksel,<sup>16</sup> “krizin aynı anda fırsat ve imkânlar ürettiğini görmek” şeklinde bilişsel anlamlar kazandığını görmekteyiz.<sup>17</sup> Kısacası *kairos*, insanlara zaman içinde çoğu kez beklenmedik şekilde sunulan bir şans, fırsat, imkân anıdır ve asla kendisini tekrarlamayan bir özel durumdur. Bu kavramın Hıristiyanlık inancı açısından önemi teolog Paul Tillich’in şu mealdeki sözüyle dile getirilir: Kronos (ilerleyen zaman)’un önceden belirlenen ilerleyişi Tanrı’nın müdahalesi veya emri ile kesintiye uğradığında *kairos* kavramı en yoğun anlamını kazanır. Tanrı zamansal dünyanın günlük hadiselerine müdahaleyi tercih ettiğinde *kairotik* an tezahür eder.<sup>18</sup>

Görebildiğimiz şekliyle, Fazlur Rahman için İslami ilimlerin modern bilimlerle entegrasyonu, sadece bilimsel bir eğitim sorunu değildir. Aksine o, tıpkı vahiy zamanında olduğu şekliyle, ilahi mesajın günümüzde tüm insanlığa yeniden seslenebilmesinin bir yolu ve fırsatı yani *kairostur*. Bu noktada onun mantığı kolayca sezilebilir: Vahiy, asla gerçekliği parçalamadan konuşmuştur. Buna göre gerçekliği dini ve dini olmayan şekilde parçalamak ve birbirinden ayırmak, vahyin bütüncül şekilde kavranışını imkansızlaştırmaktan, modern insanı kutsaldan ayırmaktan, İslami ilimleri günümüz sorunları karşısında daimî bir başarısızlığa ve işlevsizleştirmeye mahkûm etmekten başka bir şey değildir. Bu açıdan bakıldığında entegrasyon, İslami ilimlerle modern bilimleri eğitim programlarında uygun ölçü ve oranda dengelemek anlamında mekânsal *kairostur*. Kur’an’ın evrensel mesajı veya ahlakî ilkelerinin modern bilimlerin katkısıyla her bir sorun karşısında tam zamanında konuşabilmesi anlamında zamansal *kairostur*. Bunlara ilaveten seküler düşüncenin ve geleneksel ulemânın ayırmaya çalıştığı dini ve dünyevi ilimlerin yöneldiği gerçeklikler alanını tekrar bütüncül bir hale getirecek evrensel bir dili insanlığa sunabilmek anlamında retoriksel *kairostur*. Sonuncu olarak entegrasyon, birbirinden farklı hakikat tasavvurlarına sahip olan geleneksel yaklaşımlar ile çağdaşlığın kendi içlerinde ürettikleri veya karşılaşmaları esnasında beliren krizlerin aynı zamanda yaratıcı çözümler için bir fırsat olduğunu görme anlamında bilişsel (kognitif) *kairostur*. Bu karşılaşma esnasında yaratıcı çözümlerin ortaya çıkabilmesi onlar arasındaki uçurumun aşılmasına başlanmasındır.

<sup>14</sup> Safet Bektovic, “Towards A Neo-modernist Islam”, *Studia Theologica-Nordic Journal of Theology* 70/2 (2016), 162.

<sup>15</sup> Fazlur Rahman’ın Yunanca bildiğini ve klasik Yunan felsefe metinlerine aşina olduğunu hatırladığımızda bu klasik Yunanca kelimelerin (*krinos*, *kairos*) onun düşünce dünyasına bir şekilde eşlik etmiş olabileceğini tasarlayabiliriz. Bizim için daha önemlisi bu klasik kelimelerin –tarihi süreç içinde elde ettikleri semantik zenginliğinin, Fazlur Rahman’ın düşüncelerini anlama noktasında bize farklı açılımlar sunabilmeleridir.

<sup>16</sup> Elena V. Alymova, “Socratic Dialogue as Kairotic Logos”, *Journal of Siberian Federal University Humanities & Social Sciences* 13/8 (2020), 1238–1249.

<sup>17</sup> Robert Leston, “Unhinged: Kairos and the Invention of the Untimely”, *Atlantic Journal of Communication* 21/1 (2013), 29–50. Joanne Paul, “The Use of Kairos in Renaissance Political Philosophy”, *Renaissance Quarterly* 67/ 1 (Spring 2014), 43–78.

<sup>18</sup> Richard Benjamin Crosby, “Rhetoric and Revelation in the “National House of Prayer”, *Philosophy & Rhetoric* 46/2 (2013), 136.

Ancak söz konusu kairosun ortaya çıkabilmesi için her şeyden önce bir restorasyon sürecine girilmelidir. Fazlur Rahman'ın erişebildiğimiz eserleri içinde “restorasyon” kavramına tanık olmamakla birlikte onun özellikle İslam geleneği ve Kur'an ilişkisi bağlamında restorasyon düşüncesine yakın durduğunu fark etmekteyiz. Zîra O'na göre, gelenek içinde barınan ve ehl-i sünnet tarafından içselleştirilen hurafeler, tasavvuf tarihi içinde oluşan mitler, Hz. Peygamberi yarı tanrılaştıran anlatılar,<sup>19</sup> İslam filozoflarının Yunan felsefesinden mülhem fikirlerinin Tanrı kavramını pratik hayat içinde işlevsizleştirilmesi gibi sorunlar,<sup>20</sup> ehl-i sünnetin özellikle Mu'tezile gibi mezheplere karşı aşırı tepki vererek tek yanlı düşünceye sapması, Eş'arîliğin kaderciliği besleyen ve insan hürriyetini adeta yok sayan yaklaşımları içinde asıl olanı artık seçemediğimiz bir tarih enkazına yol açmıştır.

Bu durumun Fazlur Rahman açısından anlamı şudur: Sadece geleneksel İslami ilimlere bakarak Kur'an'ın evrensel mesajlarını veya amaçlarını (asılları) seçebilmemiz mümkün değildir. Dolayısıyla geleneğe baktığımızda yüzleştiğimiz temel sorun, Kur'an'a dair güncel tasavvurlarımızın geleneksel İslami ilimlerin parçacı yaklaşımından ve gelenek içinde oluşan hurafe, mit veya muhayyel anlatıların yol açtığı tarihsel eklenti, tahrif veya tahriplerinden nasıl arındırılacağıdır. Bu durumda restorasyon kelimesi her ne kadar ilk elde geleneğin tarihsel ve Kur'anî bir kritiğe tabi tutulmasına işaret etse de gerçekte günümüz İslam düşüncesinin geleneğin olumsuz etkilerinden arındırılmasına dikkat çekmektedir.

Restorasyon kelimesini Fazlur Rahman'ın yaklaşımını daha iyi anlama adına burada kullanmamızın asıl nedeni onun etimolojik anlamıdır: “Geri verme”. Yani restorasyon, öncelikle Kur'an'ı gelenek içinde oluşan parçacı (atomistik) ilimlerin ve muhayyile ürünü mit, hurafe ve anlatıların elinden alarak kendisine iade etmek, onu orijinal haliyle yeniden açığa çıkarmak, yani bize kendisini inzal dönemindeki gibi (ya da şimdi iniyor muş gibi) bütüncül haliyle göstermesini (evrensel mesajları eşliğinde konuşabilmesini) sağlamaktır.

Restorasyon kelimesi -etimolojik anlamı açısından- aynı zamanda Fazlur Rahman'ın geleneği bir tür kolektif unutmaya süreci gibi gördüğünü bize hatırlatmaktadır. Tarihsel yapı ve mekânlara dair kendi tecrübelerimizden fark edebileceğimiz üzere, bir tarihi yapıya zaman içinde yapılan eklemeler, orada vuku bulan tahrif veya tahripler -orijinal (asıl) olanı göremeyecek hale geldiğimizde- orijinalleşirler yani asıl muamelesi görmeye başlarlar. Bu durum, tarihi sürecin kendisini eserin orijinal haliyle özdeşleştirmeye başlamaktır. Bir başka deyişle, tarihsel eklentiler, tahrif veya tahripler ‘tarihin doğal akışı’ olarak benimsendiğinde bu doğal akış, orijinalin yerine geçmeye ve onu ikame etmeye başlar.<sup>21</sup> Bu süreci en çarpıcı biçimde hadis tarihinde görürüz. Sonradan ihdas edilen çok sayıdaki söz veya uydurma hadis, İslam toplumlarında orijinal muamelesi görmüş yani aslın yerine ikame edilmiştir. İşte bu durum restorasyon ve unutmaya kavramları

<sup>19</sup> Fazlur Rahman, “The Impact of Modernity on Islam”, 122-3.

<sup>20</sup> Ebrahim Moosa, “Introduction to *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*”, 5.

<sup>21</sup> Bahsettiğimiz bu durum restorasyon felsefeleri arasındaki tartışmalarda da ön plana çıkmaktadır. Bu bağlamda bk. Lisa Giombini, “But Is This Really Authentic? Revising Authenticity In Restoration Philosophy”, *Lebenswelt* 12 (2018), 21-35.

arasındaki gerilimi açığa çıkarmaktadır. Restorasyon, öncelikle aslı veya orijinalin kendisini hatırlama eylemidir. Orijinalin tarihsel süreç içinde yerini tutan ve doğal akış içinde meşrulaşan eklentiler veya tahrifler ise aslı unutulma sürecidir. Bu açıdan bakıldığında Fazlur Rahman'ın gelenek karşısındaki eleştirel tutumu, Kur'an'ı orijinal haliyle görme çabası olarak hatırlama yani restorasyondur. Buna karşılık gelenek, Fazlur Rahman'ın yaklaşımı açısından, bir tür kolektif unutulma sürecine dönüşmektedir.

Hatırlama olarak restorasyon, başlangıca yani orijinal duruma yeniden yönelebilmek için farklı bir kavrama veya sürece ihtiyaç duyar. Bu kavram veya sürecin adı *tarihsel yeniden inşa (historical reconstruction)*dir. Bu noktada hemen belirtmemizde yarar olan husus şudur: Fazlur Rahman her ne kadar tarihselci (historicist) olarak anılsa da veya kendisi tarihsel eleştirinin İslamî kaynaklara ve geleneğe tatbikinden söz etse de görebildiğimiz kadarıyla, bu tarihselcilik sadece yukarıda andığımız şekilde restorasyonun bir parçası yani ilk adımıdır. Zîra O'nun için diğer bir kritik adım, günümüz müslüman zihniyetinin, geleneğin ve seküler çağdaşlığın (ateizm) hasarlarından arındırılması yani restorasyondur. Diğer bir deyişle, restorasyon sürecinin ilk adımı olan tarihsel eleştiri veya tarihselcilik yalnızca teorik bir geriye dönüş (retrospection) safhasıdır. Asıl olan restorasyonun ikinci adımı yani günümüze veya geleceğe yönelik (prospection) şeklindeki pratik safhadır.

## 2. Geri Çekilme, Çıkış, Yeni Başlangıç

Ne var ki tarihsel eleştiri, her şeyden önce araştırılacak şey ile aramızda eleştirel bir mesafenin varlığını gerektirir. Bu sadece bir zaman aralığı anlamında mesafe değil, geleneğin düşüncemiz üzerindeki etki tarihinden uzaklaşabilmeyi de mümkün kılan bir mesafedir. Fazlur Rahman, İtalyan hukukçu ve felsefeci Emilio Betti'nin safına katılarak H. G. Gadamer'in bu tür korunaklı bir eleştirel mesafenin imkansızlığına dair tezini eleştirerek reddeder. O'na göre böyle bir mesafe mümkündür ve geçmişte gerek Batı gerek İslam düşüncesi içinde tarihe yön veren düşünürlerin pratikleriyle zaten onaylanmış bir eleştirel (nesnel) mesafe söz konusudur. Fazlur Rahman bu eleştirel mesafe içinde konumlanan veya kendisinde bu mekânı açan bilince "pure cognition" (saf kavrayış) tabiriyle işaret eder.<sup>22</sup> Burada O'nun kastettiği şey ister Müslüman ister gayri Müslim olsun, iyi niyetlerle ve gerekli bilgi birikimiyle yola çıkan her araştırmacının saf kavrayış mekânında tarihsel eleştiri yöntemini geçmişe tatbik edip nesnel (objektif) sonuçlara ulaşabileceğidir. Böylece "saf kavrayış" dediği düşünce mekânı, sadece geleneğin değil, aynı zamanda çağdaş durumun etkilerinden azade olduğu için hem gelenekten hem de çağdaş durumdan bir tür çıkış yani geri çekilme mekânıdır.

Fark edileceği üzere Fazlur Rahman geri çekilme noktasında, daha önce değindiğimiz Kartezyen "cogito"yu hatırlatmaktadır. Descartes, geleneğin kuşkulu birikiminden uzaklaşabilmenin tek yolu olarak cogito'ya geri çekilmeyi önermişti. Ancak çıkış bağlamında ise Immanuel Kant'ın *Aydınlanma Nedir?* eserinin ilk cümlesinde kullandığı *ausgang (çıkış, exit)* kavramını bize hatırlatmaktadır. Kant, bu eserinde geleneğin buyurgan yapısından dışarı çıkışı (ausgang) *Aydınlanma* olarak nitelendirmektedir. Burada kullan-

<sup>22</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, 4.

duğumuz geri çekilme ve çıkış kelimeleri, tarihsel yeniden inşa (historical reconstruction) ifadesinde geçen “yeniden” (re-) kelimesini daha iyi anlamlandırabilmemizi sağlamaktadır. Zira bir şey *yeniden* anlaşılacaksa, söz konusu anlama hadisesi için uygun bir mekân gereklidir. Buna göre Fazlur Rahman’ın sözünü ettiği ve akademik çalışmalar bağlamında zorunlu gördüğü yeniden inşa faaliyeti, az önce değindiğimiz geri çekilme veya çıkış ile mümkündür. Dolayısıyla “saf kavrayış”, yeniden inşa için açılan bir entelektüel mekândır. Bu mekân hem geleneğin hem de çağdaş durumun dışında olduğu için “yeni”dir. Buna mukabil o, gelenek ve çağdaşlık arasında bir mesafe olduğu için aynı zamanda “ara” mekândır. Kısacası saf kavrayış ara/yeni bir mekânın açılmasıdır. Bu kavrayışa sahip bir düşünür, araştırma esnasında ne geleneğe ne de modern duruma ait olduğundan bir ara/yeni mekân düşünürü olmaktadır. Elbette bu durum, ‘ara/yeni mekân’ tabirinin sadece bir yönünü dile getirmektedir. İleride diğer boyutlarına değinmeye çalışacağız.

Bu yorum ve analizlerimiz ‘yeni mekân’ sorunu bağlamında bizi şu hususu daha açık görmeye teşvik etmektedir: Geri çekilme ve çıkış hadiseleriyle açığa çıkan “saf kavrayış” Fazlur Rahman’ın yaklaşımı açısından “yeni bir başlangıç”tır. Diğer bir deyişle, tarihsel yeniden inşa faaliyeti, sadece geçmişte olan biteni ‘olduğu gibi’ görme çabası ile sınırlı değildir. Aksine bu durum, çağımızda İslamî bir hayat için yeni bir başlangıçtır.<sup>23</sup> O, Hz. Peygamber dönemindeki ilk başlangıcın (vahyin inzalinin) bugün farklı bir boyutta yeniden tecellisi yani etkin bir rol üstlenmesi için imkân hazırlamaktır. Burada Fazlur Rahman’ın kendisini neden “yeni modernist” olarak anladığını daha iyi fark edebiliriz. Zira İslam düşünce geleneği parçacı ve hasarlı yapısından ötürü yeni bir başlangıç için gerekli ‘açıklığa’ sahip değildir. Bu durum, onun klasik veya geleneksel ulemâya dair eleştirilerinde açığa çıkmaktadır. Ulemâ, kendisini kendi parçalı ilmî yaklaşımının içine hapsettiği için dış dünyadan kopuk durumdadır. Bu durum klasik ilimlerin kendilerini tekrarlamaktan daha fazla bir şey yapmalarını baskılamakta yani hantal bir yapıya bürünmesine yol açmaktadır. Buna karşılık çağdaş sekülerliğin diğer bir ifadesi olan ateizm zaten kişinin çıkmaz bir mekâna kendisini gönüllü olarak hapsetme halidir. Bu ikilem karşısında klasik modernistler gerçekçi ve tarihsel zemine uygun çözüm üretemedikleri veya gerekli bütüncül yaklaşımı sergileyemedikleri için yeni bir başlangıç noktasından uzakta kalmışlardır. Buna göre “yeni modernizm” tabiri her şeyden önce ‘dışa açık kalarak yeni bir başlangıç yapmak’ anlamına gelmektedir. Kısacası o yeni mekânda yeni bir başlangıçtır.

Geldiğimiz bu nokta, Willem Schinkel’in krizi, “tarihin kendisine açılması” olarak anlamasıyla paralellik arz eder. Fazlur Rahman açısından söylersek, yeni mekânda yeni bir başlangıç, İslam’ın çağdaş dünyaya ve çağdaş durumun İslam’a açıklığı ve bu açıklık içinde bir İslamî projeksiyonun geleceğe evrensel düzeyde yöneltilmesidir. Tam da bu evrensel projeksiyon nedeniyle Fazlur Rahman ısrarla bütüncül bir metottan söz etmektedir.

Söz konusu metot tasavvuruna geçmeden önce İslam ve Batı düşünce tarihinde ‘kriz ve yeni başlangıç’ arasında kurula gelen tarihsel ilişkilere çok kısaca dikkat çekmek ilgi

<sup>23</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, 124.

çekici olabilir. Kartezyen metodik şüpheciliğin ardından Kant, Hegel, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Heidegger gibi isimlerde daima bir tür kriz ve yeni başlangıç fikrini görmekteyiz. Özellikle Heidegger klasik Yunan tarihindeki ilk başlangıç (felsefe ve bilimlerin gelişimi) hadisesine referansla kendi felsefesini ikinci başlangıç olarak görür.<sup>24</sup> Zîra ortada metafiziğin ürettiği bir evrensel kriz yani Varlık sorunu söz konusudur. Bu krizden çıkabilmek yeni bir başlangıçla mümkündür. Bu duruma kısmen benzeyen hadiseleri Gazzâlî, Sühreverdî, İbn Teymiyye, Efgânî gibi isimlerin yaklaşımlarında görmekteyiz. Ancak Fazlur Rahman'ın bu süreçte kendisine atfettiği ayrıcalıklı durum, İslam düşünce tarihinde hiç kimsenin kendisinden önce Kur'an'a dayalı bütüncül bir metot geliştirmemiş olmasıdır. Filozof ve suflerin geliştirdikleri bütüncül tasavvurlar veya metafizikler, Fazlur Rahman'a göre, kökeni dışarıda olan ve Kur'an'ın özgün dünya görüşüne zoraki giydirilmek istenen hasarlı bünyelerdir. Yani onlar saf Kur'anî değildir.<sup>25</sup>

Bugünden geçmişe gidiş ve geçmişten günümüze geliş şeklinde ikili hareketi öngören bütüncül metot fikriyle Fazlur Rahman'ın ilk başlangıç (terminus a quo) ve varış (terminus ad quem) arasında bir ayrım gözetttiği açıktır. Onun tarihselciliği, daha önce değindiğimiz gibi, ilk başlangıç yani vahyin inzal tarihi ile sınırlı teorik bir yaklaşımdır. Varış ise evrensel Kur'anî mesajın günümüzde pratik haliyle tecellisidir. Fazlur Rahman'ın tarihselcilik düşüncesinde dikkat çeken husus, "insan" tasavvurunun teolojik tasavvur içine doğrudan dahil edilmesidir. Burada yalnızca Kur'an'ın anlamının kavranması için Fazlur Rahman'ın zorunlu gördüğü inzal dönemine dair tarihsel, sosyolojik, ekonomik, siyasi durumun araştırılmasını kastetmiyoruz. Bu yaklaşım kabaca tarihsel antropoloji olarak nitelenebilir. O bundan daha fazlasını talep etmekte ve vahiy anlayışına doğrudan Hz. Peygamber'in manevi/psikik/varoluşsal tecrübelerini de dahil etmektedir.<sup>26</sup> Yani bir tür antro-po-teoloji diyebileceğimiz bir entegre vahiy anlayışını Kur'an ayetlerine referansla geliştirmeye çalışmaktadır. Bu hususu daha iyi anlayabilmek için daha önce analiz etmeye çalıştığımız kriz (ayırma) kavramını hatırlamakta yarar vardır. Fazlur Rahman'a göre klasik İslam düşüncesi, vahyi bütünüyle "ötekileştirmek" yani Hz. Peygamber'in varoluşundan "ayırıştırmak" suretiyle bir tür kriz üretmiştir. Bu kriz klasik ulemânın Kur'an metninin sadece dilsel analizleriyle yetinmesi şeklinde pratiğe dökülmüştür. Kısacası buradaki kriz teolojinin Allah'ı yüceltme bağlamında insanı dışlaması (arızî bir unsura indirilmesi) ve antropoloji ile teolojinin entegrasyonunu imkânsızlaştırması halidir. Bu durum en çok Eş'ariliğin insan hürriyetini adeta yok sayması ve İslami ilimlerin diğer ilimlerden ayrıştırılmasıyla nihaî noktasına erişmiştir.

Burada ilgimizi çeken husus şudur: Neden Fazlur Rahman, yüzlerce yıllık İslam düşüncesi geleneğinde -istisnalar hariç- genel kabul görmüş vahyin ötekiliği yani vahyin sadece Allah'a ait olduğu anlayışını eleştirmekte ve insan faktörünü teoloji içine doğrudan entegre etmeye çalışmaktadır? O, ilk önce Pakistan, sonra Türkiye dahil çok sayıda ülkede "tekfir" edilmesine yol açan bir yaklaşımı yani farklı bir vahiy tasavvurunu ne-

<sup>24</sup> Joseph P. Fell, "Heidegger's Notion of Two Beginnings", *The Review of Metaphysics* 25/2 (1971), 213-237.

<sup>25</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, 3.

<sup>26</sup> Bu noktada derli toplu bir sunum ve analiz için bk. Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980), 56-73. Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*, 73-113.

den ısrarla savunmaktadır? Bu sadece metafiziksel bir spekülasyon merakı mıdır? Yoksa antropo-teolojik bir entegrasyon şeklinde karşımıza çıkan vahiy telakkisi farklı bir amaçla yönelik atılmış kritik bir adım mıdır? Bu sorulara farklı açılardan farklı cevaplar verilebilir. Ancak bu sorulara cevap verirken, öncelikle Fazlur Rahman'ın "tarihin asla kendisini tekrar etmediği"<sup>27</sup> düşüncesini dikkatlerden kaçırmamak önemlidir. Dolayısıyla tarih içinde inzal olan vahiy de bir tekerrür hadisesi olmayacaktır. İlâveten, bütüncül metodun ikinci adımı olan Kur'an'ın evrensel ahlakî ilkelerinin ya da projeksiyonunun günümüzdeki tikel durumlara tatbiki hususu bu vahiy telakkisiyle doğrudan bağlantılıdır. Az sonra Fazlur Rahman'ın neden kendi vahiy telakkisini ısrarla öngördüğüne dair bir yaklaşım teklif edeceğiz. Ancak onun bütüncül metod fikriyle ilgili bir analizi burada kestirmeden dile getirmeliyiz.

Fazlur Rahman kendi bütüncül metodunu anlattıktan sonra şayet bu metodun tatbiki esnasında sorun çıkarsa yani bir başarısızlık hasil olursa burada iki ihtimalin sözü konusu olacağını söylemektedir: 1) Kur'an, metodun öngördüğü şekilde anlaşılma-mıştır; 2) Günümüze dair yeterli araştırma yapılmamış, dolayısıyla tatbikat için gerekli alt-yapı oluşmamıştır. Onun bu yaklaşımı, fark edileceği üzere, bütüncül metodun ya "yanlışlanamazlık"<sup>28</sup> ya da "doğrulanabilirlik" şeklinde iki şıkkı ürettiğini bize ima etmektedir. Bu metod yanlışlanamaz; zîra bir sorun çıktığında sorumlu kişi ya Kur'an'ı ya da günümüzü anlamamıştır; yani metod doğru olduğu halde metoda sadık kalınmamıştır. Ancak ortaya iyi sonuç çıkarsa bu durumda metodun doğruluğu gösterilmiş olur.

### 3. Yaratıcı Düşünce, Logos Spermatikos

Bize öyle geliyor ki Fazlur Rahman'ın kimi zaman tekfirle suçlanmasına yol açan "vahiy" telakkisi, onun tüm düşüncesinin kalbini veya özünü oluşturmaktadır. Fazlur Rahman'ın vahiy anlayışı üzerine yapılan çalışmalarda temel sorun, onun vahiy telakkisinin geleneksel ve sahih kabul edilen vahiy telakkisi (yani vahyin mutlak ötekiliği anlayışı) ile karşılaştırılarak sınırlandırılması ve/veya reddedilmesidir. Yani sorun, bu telakkinin Fazlur Rahman düşüncesinin genel yapısı için neyi ifade ettiğini sorgulamadan bir kenara bırakmaktır. Bize göre bu vahiy telakkisini daha geniş bir perspektiften anlamamanın yollarından biri, yine klasik bir Yunanca metafora yani *logos spermatikos* tabirine yönelmektir.

Öncelikle Stoacılar tarafından panteist-materyalist bir paradigma içinde fiziği veya tabiatı açıklamak üzere geliştirilen bu metafor logos yani tanrı/maddenin kozmik yaratıcı gücünün/kanunlarının her bir tikel varlık içinde nasıl tezahür ettiğini göstermeyi amaçlamıştır. Her ne kadar literal olarak *dölleyici /tohumlayıcı logos* anlamına gelse de bu metafor *yaratıcı logos (evrensel faal prensip)* şeklinde anlaşılmalıdır. Buna göre kozmik yaratıcı güç/prensip her bir tikel varlıkta belli ölçekte tecelli ederek onda sınırlı bir yaratıcı güç şeklinde açığa çıkar. Yani her bir tikel varlık kendine özgü form içinde bu kozmik yaratıcı gücü ifşa eder. Dolayısıyla tek tek varlıklar, yaratıcı gücün bir örneği, numunesi, teayyünü olarak kendi aralarında hem -form düzeyinde-farklılaşırlar hem de bütünle -öz açısından-uyum içinde kalırlar. Sonuçta *logos spermatikos* formu değiştiği

<sup>27</sup> Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1995), 173.

<sup>28</sup> Farid Panjwani, "Fazlur Rahman and the Search for Authentic Islamic Education: A Critical Appreciation", *Curriculum Inquiry* 42/1 (2012), 49.

halde aynı özü (yaratıcı gücü) kendisinde açığa çıkaran tikeller dünyasının (tabiatın) nasıl belli bir düzen içinde varlığını sürdürdüğünü açıklayan bir metaforur.<sup>29</sup> Bu metafor, bilahare Plotinus'un mistik felsefesi içinde Bir (mutlak energia) ve tikeller dünyası arasındaki ilişki bağlamında, daha sonra Aziz Augustin tarafından Hıristiyanlığı açıklama sadedinde dönüştürülerek kullanılmıştır.

Burada elbette Yunanca bilen ve klasik Yunan düşüncesine oldukça vâkıf olan Fazlur Rahman'ın bu metafordan haberdar olduğunu kolayca varsayabiliriz. Lakin onun bu metafora referansla kendi vahiy telakkisini geliştirdiğini ileri sürmüyoruz. Yalnızca bu metaforun Fazlur Rahman'ın düşünce dünyası içinde vahiy telakkisinin kritik rolünü anlamada bize yardımcı olabileceğini söylemekteyiz. Şöyle ki, geleneksel vahiy telakkisi Hz. Peygamber'i vahiy alırken tamamen pasif olarak kabul ederken, Fazlur Rahman, tıpkı logos spermatikos'un tikel varlıkta sınırlı bir yaratıcı güç olarak açığa çıkışına benzer şekilde, Hz. Peygamber'in vahiy alırken sınırlı da olsa aktif veya yaratıcı bir güce<sup>30</sup> dönüştüğünü kabul etmektedir. Yani burada ilahi Kelâm salt bir söz (dilsel unsur) değildir; aksine yaratıcı gücün (öz, logos) Hz. Peygamber'de söz formunda açığa çıkışı söz konusudur. Dolayısıyla vahiy esnasında Hz. Peygamber'in psikik ve manevi tecrübeleri dahil varoluşu yaratıcı bir boyuta eriştiği için kaçınılmaz olarak aktif haldedir.<sup>31</sup>

Bu açıdan bakıldığında vahyin alınışı esnasında Hz. Peygamber'de açığa çıkan sınırlı yaratıcı güç, aynı özü (logos spermatikos) bilahare sünnet (Nebevi sünnet) şeklinde açığa çıkarmaktadır. Böylece Hz. Peygamber'in sünneti yaratıcı bir özün farklı formlar içinde tecellisidir. Buna göre sünnet, Kur'an ile aynı özü farklı formda da olsa açığa çıkardığı için Kur'an'ın evrensel mesajı (logos spermatikos) ile tamamen uyum içindedir. Bu durum elbette sünnetin Kur'an ile aynı statüde olması anlamına gelmemektedir. Görebildiğimiz kadarıyla Fazlur Rahman'da sadece Kur'an bağlamında mutlak "Öz" yani Allah'ın Hz. Peygamber'in kalbine "Ruh" şeklinde/aracılığıyla müdahalesi söz konusudur. Ancak sınırlı da olsa Hz. Peygamber'de açığa çıkan yaratıcı güç, bu sefer sünnetin ortaya çıkışında rol oynamaktadır. Bilahare bu durum ilk dönemlerdeki Müslümanların "yaşayan sünnet" şeklinde serbest yorum yani yaratıcı düşünceleri aracılığıyla<sup>32</sup> bir süreçte dönüşmektedir. Kısacası Kur'an vahyi ile başlayan logos spermatikos (yaratıcı güç) tecrübesi, önce Hz. Peygamberin sünneti, sonra İslam toplumunun "yaşayan sünneti" şeklinde aynı özü açığa çıkarmaktadır. Bu noktada Fazlur Rahman'ın şu sözü ilgi çekicidir: "Şekil (form) ve öz (essence) birlikte açığa çıkarlar, karşılıklı bağımlı haldedirler ve her biri zorunlu ve istenilen şeydir. Ancak biliyoruz ki şekiller (formlar) değişim haldedirler, bununla birlikte onlar öz olarak aynıdırlar. Yaşayan bir imana ve yaşayan bir topluma zarar veren şey şekiller değil, şekilciliktir (formalism)."<sup>33</sup>

<sup>29</sup> Marianne Cline Horowitz, "The Stoic Synthesis of the Idea of Natural Law in Man: Four Themes", *Journal of the History of Ideas* 35/1 (1974), 3-16.

<sup>30</sup> Fazlur Rahman "yaratıcı" kelimesini -ister Hz. Peygamber isterse diğer müslümanlarla ilgili kullansın- öncelikle 'görüş alanının genişlemesi ve yükselmesi' şeklinde anlamaktadır. Bk. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, 134. Buna ilaveten bu kelimeyle Kur'an'ın ahlaki amacını içselleştirerek yeni bilgi, kavrayış veya çözümün üretimini anlamaktadır. Bk. Ebrahim Moosa, *Introduction to Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*, 16.

<sup>31</sup> Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, 69.

<sup>32</sup> Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, 177.

<sup>33</sup> Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, 189.

Fazlur Rahman, klasik İslami ilimlerin gelişimi ve Şâfi ile başlayan hadisin otorite kılınma süreci içinde bu yaratıcı gücün gittikçe silikleştigiğine işaret eder. Bunun temel nedenini O, her ne kadar, bütüncül metodun geliştirilmemesi olarak gösterse de düşünce sistematigiine baktığımızda daha arka plandaki neden, bahsettiğimiz evrensel öz' (logos spermatikos)ün ulemanın görüş ufkundan uzaklaşmasıdır. Burada bizim evrensel öz (logos spermatikos) diye andığımız şeyi Fazlur Rahman Kur'an'ın evrensel ahlakî mesajı veya ilkeleri olarak takdim etmektedir. O'nun bu yaklaşımı, kanaatimizce, bir yere kadar meramını anlatma görevini üstlense de diğer taraftan söylemek istediği şeyi karanlıkta bırakmaktadır. Zîra Fazlur Rahman'ın Kur'an'ın evrensel ahlakî mesajı (prensipleri) dediği şey, gerçekte her bir müslüman veya gayri müslimde açığa çıkmasını yani tecelli etmesini istediği bir 'durum' ya da 'hal'dir. Bu ahlakî mesaj, tek tek insanlarda bir yaratıcı güç (logos spermatikos) olarak tecelli ettiğinde (Fazlur Rahman bunu "embodiment" yani "bedenleşme, somutlaşma" kelimesiyle dile getirir) gerçek bir ahlakî mesaj yani form içindeki öz haline gelmektedir. Dolayısıyla sözünü ettiği ahlakî ilke, ilk elde oldukça soyut ve zihni (ideal) bir görünüm arz etse de gerçekte her bir bireyi sınırlı da olsa yaratıcı bir güce dönüştüren bir özdür. Aksi halde o saf ideal durumdayken, formu olmayan bir özden (tasarım) ibarettir. Bu yüzden o, zaman zaman müslümanların günümüzde yaratıcı bilgi ve çözümler üretmesi gerektiğine dikkat çekmekte ve bunun Hz. Peygamber ve ilk dönem müslümanlar tarafından gerçekleştirildiğine işaret etmektedir.<sup>34</sup>

Geldiğimiz bu nokta bize oldukça kritik görünmektedir. Zîra Fazlur Rahman, ne kadar bütüncül bir metottan bahsetse de ulaştığı nihaî noktada metodu aşan, metot karşısı bir şeyi yani yaratıcı bilgi veya gücü talep etmektedir.<sup>35</sup> Aslına bakılırsa Fazlur Rahman "ilk başlangıç" olarak kendi vahiy telakkisini öngördüğünde zaten metot karşısı bir hususu ön plana çıkarmaktadır. Zîra hem vahyin kendisi, hem Hz. Peygamber'in sünneti, hem de "yaşayan sünnet" zaten karakterleri gereği evrensel özün (logos spermatikos) tarihsel süreç içinde tikel olaylara referansla yaratıcı bir güç şeklinde açığa çıkış sürecidir. O, bu yaratıcı süreci tarihsel eleştiri yöntemiyle -ki temelde Kartezyen pozitivistik bir şemayı takip eder- nesnel olarak açığa çıkarma arzusundadır. Buradaki paradoks, nesneleşmeye uygun olmayan bir yaratıcı gücün tezahürünün nesnel biçimde ortaya konabileceğini varsaymaktır. Fazlur Rahman bu paradoksun kısmen farkında görünmektedir. Zîra tarihsel eleştiri yöntemi yapısı gereği özü (yaratıcı gücü) değil, ancak tarihsel formu açığa çıkarabilir. Buna rağmen o, bu yöntemin kapasitesini aşan bir şeye talip olarak söz konusu yöntemle evrensel öz (yaratıcı öz, logos spermatikos, ahlakî mesaj ve onun pratik tecellisini) Hz. Peygamber döneminin sınırları içinde keşfedebileceğimizi düşünmektedir.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, 173.

<sup>35</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, 139.

<sup>36</sup> Felix Körner, Fazlur Rahman'ı -kendi bütüncül metoduna göre- vahiyin tarihsel ortamına dair bilgiler ışığında ulaştığı 'evrensel mesaj' tasarımını doğrudan Tanrı'nın amacı (veya bizim yorumumuzda yaratıcı özü) olarak kabul ettiği veya ilahi irade ile özdeşleştirdiği için, "vahiy-pozitivist" olarak adlandırmaktadır. Bk. Harvey, "Qur'anic Values and Modernity in Contemporary Islamic Ethics Taha Abderrahmane and Fazlur Rahman in Conversation", 157.



Metodun ikinci adımında geçmişten günümüze geldiğinde mesajı tatbik etmek isteyen kişiden bu yaratıcı özü kendisinde ifşa ederek yaratıcı çözümler üretmesini talep etmektedir. Elbette bu safhada günümüze dair bilimsel araştırmaların yapılması gerektiğini de söylemektedir. Ancak ne olursa olsun, her tatbikat (tümelin tikele uygulanması) tümel ve tikel arasındaki boşluk nedeniyle yaratıcı muhayyileyi gerekli kılar. Burada yaratıcı muhayyilenin görevi, evrensel öze uygun düşecek araçları keşfetmektir. İlave-ten onun görevi, olan biten ile olması gereken arasındaki boşluğu aşmaktır.<sup>37</sup> Fazlur Rahman'ın günümüz müslümanlarından yaratıcı düşüncüyü talep etmesinin nedeni bu boşluklar olsa gerekir.

### Sonuç

Fazlur Rahman'ın yeni başlangıç (yeni modernizm) ve entegrasyon dediği şey, başta günümüz müslümanlarının ve muhtemelen ileride gayri müslimlerin bu evrensel yaratıcı özü (İlahi ahlakî mesaj), Stoacılar'ın geliştirdiği, bilahare Plotinus ve Augustin'in dönüştürdüğü logos spermatikos'u hatırlatacak tarzda, kendi bireysel varlıklarında açığa çıkararak bir ahlakî beşerî dünyanın imkân ve şartlarını oluşturmalarıdır. O geleceğe dair bu projeksiyonu yaparken her zaman bir ara mekânda bulunuyor görünmektedir: gelenek-çağdaşlık, klasik İslamî ilimler-modern ilimler, kriz ve fırsat, geçmiş ve günümüz, nesnel bilgiyi amaçlayan metot ve metodu aşan yaratıcı güç, geçmişin enkazı ve geleceğe dair umut, evrensel amaç-tikel hadise arasında bir mekânda.

Kanaatimizce bu ara mekânları yeni kılan şey, Fazlur Rahman'ın sadece yenici yani modernist oluşu değil, belki daha ziyade bilimsel bilgi ve yaratıcı muhayyile (güç) arasındaki daimî (açık uçlu) ilişkiyi evrensel ölçekte öngörmesidir. Zîra bu ilişki içinde "bilgi" olup biteni kavrarken, "yaratıcı muhayyile" olması gerekeni üretmek durumundadır. Başka bir ifadeyle bilgi varlığı (doluluk) yönelirken, yaratıcı muhayyile yokluğa (boşluğa) ihtiyaç duyar. Fazlur Rahman'ın modern dünyada geliştirilen özgürlük, eşitlik gibi değerlere İslam toplumu adına kendi düşüncesinde yer açmasının nedenlerinden biri, bu varlık (doluluk)-yokluk (boşluk) gerilimi olsa gerekir. Zîra özgürlük (açık alan, boşluk) varsa yaratıcı muhayyile kendi işini görebilir ve olması gerekeni yani yeniyi üretebilir. Dolayısıyla onun yeni modernist olarak kendisini takdim etmesi, nihayetinde, evrensel ölçekte 'olması gereken'i, yani yaratıcı özün tecellisini talep etmesi anlamına gelmektedir. Buna göre 'ara/yeni mekân' tabiri, sadece Fazlur Rahman'ın kendisine ait bir durumu göstermemektedir. Bu tabir, Fazlur Rahman'ın öngördüğü şekilde, Kur'an'ın evrensel mesajını içselleştirerek bilimsel bilgi ve yaratıcı düşünce /muhayyile aracılığıyla mevcut sorunları çözmeye çalışan herkes için kullanılabilir görünmektedir. Dolayısıyla burada 'ara/yeni mekân' tabiri asla bir kez keşfedilip sonra geride bırakılacak, dolayısıyla eski şeklinde nitelenebilecek bir mekân değildir. O, tarihin asla kendisini tekrar etmemesine paralel olarak hep ara/yeni kalacak olan bir mekândır.<sup>38</sup> Zîra yaratıcı güç (logos spermatikos) asla kendisini tekrarlamaz.

<sup>37</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, 146.

<sup>38</sup> Adil Çiftçi, Fazlur Rahman'a dair bir makalesinde "Fazlur Rahman'ın bütün eserlerinde sıkça rastladığımız İslam'ı "yeniden-düşünme", "yeniden-ifade", "yeniden-keşif", "yeniden-anlama", "yeniden-inşa", "yeniden-yorumlama", "yeniden-hayata hâkim kılma" vb. ifadelerin hepsi Fazlur Rahman'ın rasyonalizmine ve

## Kaynakça | References

- Abbas, Megan Brankley. "Between Western Academia and Pakistan: Fazlur Rahman and The Fight For Fusionism". *Modern Asian Studies* 51/3 (2017), 736-768.  
<https://doi.org/10.1017/S0026749X15000517>
- Adams, David. "Metaphors for Mankind: The Development of Hans Blumenberg's Anthropological Metaphorology". *Journal of the History of Ideas* 52/1 (1991), 152-166.
- Alymova, Elena V. "Socratic Dialogue as Kairotic Logos". *Journal of Siberian Federal University. Humanities&Social Science* 13/8 (2020), 1238-1249.  
<https://doi.org/10.17516/1997-1370-0504>
- Bektovic, Safet. "Towards A Neo-modernist Islam". *Studia Theologica-Nordic Journal of Theology* 70/2 (2016), 160-178. <https://doi.org/10.1080/0039338X.2016.1253260>
- Blumenberg, H. *Shipwreck with Spectator: Paradigm of a Metaphor for Existence*. çev. S. Rendall. Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press, 1996.
- Brient, Elizabeth. "Hans Blumenberg and Hannah Arendt on the "Unworldly Worldliness" of the Modern Age". *Journal of the History of Ideas* 61/3 (2000), 513-530.  
<https://doi.org/10.2307/3653926>
- Crosby, Richard Benjamin. "Rhetoric and Revelation in the "National House of Prayer". *Philosophy&Rhetoric* 46/2 (2013), 132-155.  
<https://doi.org/10.5325/phillrhet.46.2.0132>
- Çiftçi, Adil. "Bir Sosyolog Olarak Fazlur Rahman". *İslam ve Modernizm: Fazlur Rahman Tecrübesi Sempozyumu*. İstanbul: İBŞB Kültür İşleri Yayınları (1997), 50-67.
- Çiftçi, Adil. *Fazlur Rahman İle İslam'ı Yeniden Düşünmek*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Fell, Joseph P. "Heidegger's Notion of Two Beginnings". *The Review of Metaphysics* 25/2 (1971), 213-237.
- Giombini, Lisa. "But Is This Really Authentic?". *Revising Authenticity In Restoration Philosophy*. Lebewswelt 12 (2018), 21-35.  
<https://doi.org/10.13130/2240-9599/10364>
- Harvey, Ramon. "Qur'anic Values and Modernity in Contemporary Islamic Ethics Taha Abderrahmane and Fazlur Rahman in Conversation". *Islamic Ethics and the Trusteeship Paradigm: Taha Abderrahmane's Philosophy in Comparative Perspectives*. Full Text: Brill, 2020.  
<https://brill.com/view/book/edcoll/9789004438354/BP000008.xml>
- Horowitz, Maryanne Cline. "The Stoic Synthesis of the Idea of Natural Law in Man: Four Themes". *Journal of the History of Ideas* 35/1 (1974), 3-16.
- Leston, Robert. "Unhinged: Kairos and the Invention of the Untimely". *Atlantic Journal of Communication* 21/1 (2013), 29-50.  
<https://doi.org/10.1080/15456870.2013.743325>
- Moosa, Ebrahim. *Introduction to Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*. Oxford: Oneworld, 2000.
- Panjwani, Farid. "Fazlur Rahman and the Search for Authentic Islamic Education: A Critical Appreciation". *Curriculum Inquiry* 42/1 (2012), 33-55.

---

modernizmine işaret eder." demektir. Bk. Adil Çiftçi, "Bir Sosyolog Olarak Fazlur Rahman", *İslam ve Modernizm: Fazlur Rahman Tecrübesi Sempozyumu* (İstanbul: İBŞB Kültür İşleri Yayınları, 1997) 58. Çiftçi'nin bu yorumu elbette doğru görünmektedir. Ancak bize göre Fazlur Rahman'ın eserlerinde "yeni" veya "yeniden" kelimeleri aynı zamanda potansiyel geleceği de kapsamaktadır. Yani bu kelimeler sadece Fazlur Rahman'ın kendi rasyonalist modernist düşüncesi ile sınırlı değildir. Belki daha çok kendisinden sonra bu rolü üstlenecek kişilere dair bir kelime kullanımıdır. Zira onun asıl hedefi gelecek nesillerden şimdiden gerekli imkân ve şartları hazırlamaktır. Bk. Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, 190.

---

- Paul, Joanne. "TheUse of Kairos in Renaissance Political Philosophy". *Renaissance Quarterly*, 67/1 (Spring 2014), 43-78.  
<https://doi.org/10.1086/676152>
- Rahman, Fazlur. *Islamic Methodology in History*. Islamabad: Islamic Research Institute, 1995.
- Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: Biblio theca Islamica, 1980.
- Rahman, Fazlur. "The Impact of Modernity on Islam". *Islamic Studies* 5/2 (1966), 113-128.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Schinkel, Willem. "The Image of Crisis: Walter Benjamin and The Interpretation of 'Crisis' in Modernity". *Thesis Eleven* 127/1 (2015), 36-51.  
<https://doi.org/10.1177/0725513615575529>
- Vidauskyte, Lina. "Metaphor of Existence: Seafaring and Shipwreck". *Filosofija Sociologija* 28/1 (2017), 11-19.