

(FAZLUR RAHMAN'NIN ESERLERİ ÇERÇEVESİNDE)
İslâm modernizmi
ve sufilik*

Mevlüt UYANIK

Prof. Dr., Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi

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

Aynı teorik boyutun en son ve kapsayıcı pratiğe aktarımı olması hasebiyle Muhammedî şeriat, doğası gereği özeld müslümanların; genelde bütün insan-

* 22-23.Şubat.1997 tarihleri arasında İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Kültür İşleri Daire başkanlığı tarafından düzenlenen *İslâm ve Modernizm: Fazlur Rahman Deneyimi* isimli uluslararası Sempozyum'a sunulmuştur (*İslâm ve Modernizm: Fazlur Rahman Tecrübesi, 22-23 Şubat 1997 Uluslararası Sempozyum Bildirileri, İstanbul, 1997, s.200-219*).



ların sorunlarına çözüm üretebilecek ilkelere sahiptir.² Nitekim bu pratiğin tebliğcisi olan Hz. Muhammed bütün insanlığa gönderilmiş son Peygamberdir; görevi ise bütün insanları uyarmak ve müjdelemektir.³ Bu ifadelerden çıkan tabii sonuç, nüzul olduğu andan itibaren bu ilkelerin kıyamete kadar yeni sorunlar ve durumlar karşısında yeni yorumlamalara açık olmasının gerektiğidir. İşte bu yazının hedefini kısa bir sürede Arabistan bölgesinden üç kıtaya yayılan İslamiyet'in ilahî ilkelerinin "modern" durumlar karşısında ürettiği çözümleri⁴ ve ilkeleri yeniden yorumlama çabaları üzerinde düşünmek oluşturmaktadır.

Düşünmenin ilk adımı ise, üzerinde kafa yorulacak sorunun doğru kavramsallaştırılmasıdır.⁵ Fazlur Rahman'ın "Modernizm Öncesi İslahat Hareketleri ve Modernizm Sonrası İslahat Hareketleri" ayırımından hareketle, düşünme faaliyetimize, tecdid (modernite) ve teceddüd (modernizm) şeklinde kavramsal bir ayırım yaparak, "ıslah" ve "modernizm" terimlerini tanımlamaya çalışarak başlamak istiyoruz.. Anahtar terim "modernizm" olduğu için öncelikle onu netleştirmemiz gerekiyor, bu sayede neyin modernite veya ıslah (tecdid) neyin ıslah gayesiyle ortaya çıkan ama Batılılaşma (ile özdeşleşen teceddüd-modernizm) olduğunun tesbiti kolaylaşacaktır. Fazlur Rahman'ın 19. yüzyıldan itibaren ivme kazanan İslâm düşüncesini, İlber Ortaylı'nın ifadesiyle söyleyecek olursak, "modernleşmeci İslâm" diye isimlendirmesine rağmen "modernleşme"den ne kastettiği ya da bunun ne olduğu üzerinde fazla durmaması hususunu bu ayırımın netleştireceği kanaatindeyiz.⁶

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

Batı dışı toplumların Batı ile olan ilişkilerinde karşılaştıkları sorunları ifade eden modernizmi Türkçeye "çağdaşlaşma" olarak çevirmek modernite ile modernizmi birbirine karıştırdığı için sorunlara yol açacaktır. Çünkü modernizmin önceki Avrupalılaşma, Batılılaşma ve Amerikanlaşma kavramları ile yakın ilişkisi vardır.⁹ Mesela evrensellik¹⁰ iddiasında bulunan her bir medeniyetin/kültürün/sistemin yeni durumlar/sorunlar karşısında yeni çözümler üretecek dinamiklere sahip olmasını ifade eden ıslah ve ihya

Son yıllarda felsefî konular içinde oldukça popüler olan modernizmin terim olarak, Roma Katolik Kilise'sinin 1907 yılında bir inançsızlık olarak gördüğü, modern bilim ve tarihsel araştırmalar ışığında İncil, Hıristiyan dogmaları ve geleneksel öğretilerin yeniden tanımlanmasına yönelik muhtelif hareketlerden herhangi birini ifade için kullanılmaktadır. Burada din ve bilimi uzlaştırma çabası ve inancın tarihsel bir eleştiriye tabi tutulması söz konusudur.

hareketleri çerçevesinde tecdid (modernite) ile bu çözümlerde "öteki" sistemin öncüllerini baz alan ve Batılılaşma ile özdeşleşen ideolojik kavramsallaştırma olan teceddüd (modernizm) arasında var olduğunu düşündüğümüz önemli fark fulûlaşmakta ve zamanla kaybolmaktadır.

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

Yanılgıya düşmemek için bu terimlerin kavramsallaştırılmasını yapmak istiyoruz. Nitekim Fazlur Rahmanda modernizm öncesi ıslah hareketlerini ilk

döneme kadar götürerek imamet ve takiyye; yani inancı gizlenme öğretisine kadar bir ıslah ve sosyo-kültürel protesto özelliği taşıyan şiihi ilk ıslah hareketi olarak görmektedir. O, ikinci ıslah olayı olarak, makalenin temel tezini de oluşturan, İslâm'daki hukuk ve kelam sistemlerinin gelişmesi karşısında tamamlayıcı ahlâkî ve manevi bir antitez olarak II/VIII. yüzyılda başlamış olan sufilik hareketini görmektedir. İlk dönem Müslümanları Allah'ın adaleti karşısında duydukları sorumluluk bilinciyle, bütün amellerine mekaniklikten kurtararak, ahlâkî bir

Batı dışı toplumların Batı ile olan ilişkilerinde karşılaştıkları sorunları ifade eden modernizmi Türkçeye “çağdaşlaşma” olarak çevirmek modernite ile modernizmi birbirine karıştırdığı için sorunlara yol açacaktır.

veche kazandırmaya çalışmışlardır.¹² Fazlur Rahman'a göre, bireysel zühd ve takva olarak anlaşılan bu zihniyet, h.III/IX itibaren sufilerin geliştirdikleri ruhsal deneyime dayanan marifet teorisi ile kurumsallaşmaya başlamış ve çıkış amacını kaybederek yeni ve farklı açılımlar kazanmıştır.¹³

Şeriat ile hakikat (batini gerçek) ayırımı yapılmasıyla birlikte, bir çok sufinin hakikata ulaştığı, dolayısıyla da şeriattan müstağni olduğu düşüncesine sahip olmaya başladı.¹⁴ Ruhani ve deruni olgunlaşma ile şeriat arasında ikilem yaratan sufilik, kendisini sadece “*din içinde din*” olarak koymakla kalmayıp, bir nevi “*dinin üstünde farklı bir din*” olarak vazetti ve ulemanın temsil ettiği resmi “İslâm” a ters düştü.¹⁵ Ya da diğer bir ifadeyle, aynı doğrultuda hareket ettiğini söyleyen ama birbirleriyle çatışan “İslâm” anlayışları ortaya çıkmaya başladı.¹⁶ Üstelik insanlara, Mesihçi bir anlayışı yayarak ümitsizlik hislerini yaygınlaştırmıştır, zira bireyin ıslahı ve ahiret ile ilgilenirken paradoksal bir şekilde pasifliği yaygınlaştırmıştır. Nitekim, Fazlur Rahman, sufiliğin başlangıcının siyasal bakımdan hayal kırıklığına uğramış, ahlâken zor durumda olan halkı rahatlatmak için sürekli Mesihçilikten bahseden halk vaizleriyle irtibatlı olduğunu belirtmektedir.¹⁷ Buna ilaveten kadim tasavvuf tarikatlarının derinliğinden yoksun olan sufi oluşumlar, zamanla dar kafalı ve hoşgörüsüz bir tavır geliştirmişlerdir. Tenkitini gittikçe sertleştiren Fazlur Rahman, bunun sonucunda, fik-

ren sığ, manen güçsüz olan kurumsallaşmış bu gruplarının siyasi seviyede bir nevi gibi çıkar grupları gibi hareket ettiklerini; dolayısıyla, toplumsal birliklik önündeki en büyük engelleri oluşturdukları tesbitini yapmaktadır.¹⁸ Dinî ve fikhî alandaki bu derece önemli farklılıkların siyasi alana yansımamasının da mümkün olmadığı göz önüne alındığı takdirde İslâm ümmetinin bütünlüğünü koruma fikri ön plana çıkmaktadır. Bunun sağlanması ise bir nevi sentez ya da orta yolu (sünne) bulmakla olacaktır.¹⁹

En büyük muslih olan Hz.Muhammed'den sonra İslâmiyet içinde Ahmet b. Hanbel (ö.241/8559) ve Takiyyiddun Ahmed İbn Teymiye (ö.1206/1792) çizgisinde olduğunu iddia eden Muhammed b. Abdülvehhab hareketi sufizmi külli olarak reddeden bir tecdid anlayışı gösterirken²⁰ Ahmed Faruk Sirhindi (ö.1034/1625) ve Şah Veliyullah Dihlevi'nin sufizmi eleştiren; ama onu ıslah etmek için ilgilenen tecdid hareketinden söz edebiliriz.²¹ Ebu Hamid Muhammed el-Gazzali'nin (ö.1111) ihya faaliyetinin özüde, Sünnilik ile sufizmi uzlaştırmaktan oluşmaktadır. Bu konuda teori-pratik uyumunu şahsında gerçekleştirdiğinden dolayı olsa gerek Gazzali'nin tesiri büyüktür. Onun sayesinde tasavvuf, dinin bütünlüyci bir parçacı hâline geldi.²²

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

düt kavramı altında incelememizin nedeni de budur.

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

İslâm'ın Batı modernitesinin ideolojileşmiş şekliyle hesaplaşması için öncelikle İslâm toplumu içinde kendisine ahlâkî ve kültürel bir temel oluşturulması gerekirdi. Bunun için içtihadı yeni bir içerik vererek kullanmak gerekir. Fazlur Rahman'a göre de, "*İslâmî modernizm, ilk kez M. Abduh, S. Ahmed Han ve Emir Ali gibi düşünürler tarafından başlatıldıktan sonra, ne yazık ki, bir yandan hızlı bir değişim sürecine girerek, salt bir savunma şekline bürünüp yozlaşırken, bir yandan da aşağı yukarı tamamen seküler bir batıcılığa doğru gelişti.*"²⁹ Bunun sonucunda, der Fazlur Rahman, "*Modernleşmelerinin hareket noktasını Batılılaşmakta gören ilk Müslüman modernistler, liberalizmi neredeyse tanrılaştırdılar ve onun kategorilerini Müslüman topluma empoze etmenin yollarını aradılar. Sonuç şu oldu: Mesajları topluma ulaştığında şiddetle reddedildi.*"³⁰

Batılılaşma ile özdeşleşen yorumların yanısıra tamamen Batı karşıtlığı üzerine temellenen hareketler de vardır. Fazlur Rahman, her hangi bir yeniliğin önündeki engellerden birisi olarak gördüğü bu hareketlere "*yeni dirilişçilik*" (neorevivalism) ya da "*yeni köktencilik*" demektedir. Bunlardan kastettiği "modernizm" sonrasında ortaya çıkan Vehhabî ve ona benzer diğer ıslah hareketleridir. Klasik Modernist, cazibesine kapılarak Batı'ya bağımlı hâle gelirken, yeniden dirilişçiler, tamamen ret üzerine tavır geliştirmiştir. Batılı zihniyetten kurtulmak için en azından "duygusal baz"da dahi olsa, tekrar İslâm'a dönüşü sağlayan yeniden dirilişçilik, maalesef, İslâm düşüncesine hiçbir önemli katkıda bulunmamıştır. Önemli fikrî çalışmalara girecekleri yerde, basmakalıp laflar üretmişlerdir.³¹ Bunda zamanla çoğunun

ciddî bir düşünce kısırlığı içine girmeleri ve entelektüalizm ile rasyonalizme karşı tavır almalarının rolü büyüktür.³² Nitekim yeniden dirilişçi hareketler seküler Batı'yı ret üzerinde dururken paradoksal olarak sekülerizmin gelişmesine katkıda bulunmaktadır. Zira İslâm'ın âhlakî ve hukukî alanda şeriatın içeriği hakkında tutarlı bir şekilde yeniden düşünmesine engel olan katı fundemantalizme tepki olarak sekülerizm güçlenmektedir.³³ Nitekim, yeni-köktenci gruplarla olan yakın diyalogunu da, "*fikhun teknik kuralları uğruna İslâmî ahlâktan çoğu kez ta-*

Şeriat ile hakikat (batini gerçek) ayırımı yapılmasıyla birlikte, bir çok sufinin hakikata ulaştığı, dolayısıyla da şeriatın müstağni olduğu düşüncesine sahip olmaya başladı. Ruhani ve deruni olgunlaşma ile şeriat arasında ikilem yaratan sufilik, kendisini sadece "din içinde din" olarak koymakla kalmayıp, bir nevi "dinin üstünde farklı bir din" olarak vazetti ve ulemanın temsil ettiği resmi "İslâm"a ters düştü.

viz verdikleri için" kademeli olarak azaltmıştır.³⁴

Hâlbuki "*Modernist müslüman entelektüellerin önündeki asıl görev, modern düşüncenin elde edilmesinde dayanak olabilecek kesin postulatlar elde etmek üzere, öyle herhangi belli bir modern bilim ve felsefe teorisi ya da doktrini ile bütünleşmek değildir. Modern düşünce biçimini, ilke olarak her türlü otoriteciliği reddetmesi ve bu yüzden de, tehlikelerine göğüs gereceği ve meyvelerini toplayacağı kendi öz kaynaklarına güvenmesi gerekir.*"³⁵ İslâm modernizminin bunu gerçekleştirememesinin de sekülerizmin ortaya çıkmasına destek olduğu hususunu da unutmamak gereklidir.³⁶ Bu çerçevede, modernizmi tanımlayacak olursak, "modernizm"ın İslâm toplumu üzerindeki entelektüel, bilimsel ve sosyo-politik türden etkilerine verilen cevaplar/tepkilerdir. Bu etkileri özümseme, dönüştürme veya reddetme sürecini incelemek, İslâm'ın modern yorumunu yapmaya çalışan ıslahatçı için çok önemlidir. Bunun içinde, günümüzde müslümanların en geri kaldıkları bilgi dalı olan saf düşünce veya felsefi entelektüalizm alanında yoğunlaşmaları gerekmektedir.³⁷

Bu tespitlerden sonra genel bir kavramsallaştırma olarak ıslah (teccid-tecceddüt) ile özel bir kavramsal-

laştırma olan sufizm terimleri arasındaki ilişkiyi temellendirmeye geçebiliriz.

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

Nitekim, Fazlur Rahman, sufiliğin başlangıcının siyasal bakımdan hayal kırıklığına uğramış, ahlâken zor durumda olan halkı rahatlatmak için sürekli Mesihçilikten bahseden halk vaizleriyle irtibatlı olduğunu belirtmektedir. Buna ilaveten kadîm tasavvuf tarikatlarının derinliğinden yoksun olan sufi oluşumlar, zamanla dar kafalı ve hoşgörüsüz bir tavır geliştirmişlerdir.

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

İslâmî entelektüalizmin gelişmesiyle Kur’an’ı doğru yorumlama yöntemi geliştirme arasındaki sıkı ilişki kavranırsa, nüzul anından itibaren bireysel ve toplumsal hayattaki (modern) fiilî hukukî ve ahlâkî durumlarda alınan kararların her birinin yeni bir yorum olduğu görülecektir. Nitekim Kur’an’ın bireysel bir ibadet kitabı olmaktan ziyade her dönem ve her mekânda ahlâklî bir toplum kurmayı hedeflemesi bu çerçevede anlam kazanmaktadır. Fakat, burada ihmal edilmemesi gereken bir husus da, Kur’an’ın temel hareket noktasının ahlâkîlik ve sosyal adalet olduğu kadar “Tek Tanrı” inancını yerleştirmesidir.⁴⁴ Kur’an, Allah merkezli bir yapı arz ettiği için öncelikle Tanrı bilincini geliştirmeyi hedefler. Bu bağlamda, Allah’ı unutmamanın sonucu, şahsiyetleri parçalanmayan insanlarda pekişen Tanrı bilinci ile yeryüzünde ahlâka dayalı sosyo-politik bir düzen kurmak doğrudan ilişkilidir.⁴⁵

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

Fazlur Rahman’a göre, sünî akide, iki yüz elli yıllık dönem sonrasında billurlaşmış ortaya çıkmıştır. Bu süreçte, kelâm ve hukukun salt davranışlara göre biçimlenmesi, manevi boyutun ihmal edilmesini gündeme getirdi ve buna karşı tasavvuf hareketi güçlenmeye başladı. Başlangıçta bireysel zühd ve takva üzerinde durmasına karşılık zamanla kurumsallaşmış, kendine özgü batini bir bilgi teorisi geliştirdi. Bu durum, Fazlur Rahman’ın ifadesiyle, sünîliğin toplumsal ve halkçı ruh ve özelliklerinden uzaklaşması demektir. Nitekim Gazzali’nin düşünce tarihimizde önemi de bu açmazı görerek, sünîlik ile sufizmi uzlaştırmaya çalışmasında yatmaktadır. Gazzali’ye göre Sufilik, sünî akidenin doğruluğunu tespit eden ve gereği gibi anlaşılmasını mümkün kılan bir yoldur.⁴⁸ Fakat ondan sonra sufilik ile sünîliği birbirinden çok farklı yönere götüren gelişmeler olmuştur. Bu bağlamda, İbn Arabî 7/13. yüzyılda, sufiliği bir

vahdet-i vücud öğretisine dönüştürdü. En büyük bilgi kaynağını keşf olarak gören İbn Arabî'nin öğretisinde akıl işlevsiz kaldı.⁴⁹ Daha sonra bu öğreti etrafında bir çok sufi grupları toplandı, tarikatlar şeklinde organize olarak bütün İslâm dünyasına yayıldılar. Temelde kelâm ve fıkıhın zahiriliğine karşı bir ıslah hareketi olan ve zamanla kurumsallaşan sufilikteki genellikle gizli bir biçimde mevcut olan ve zaman zaman entellektüel ve manevi hareketler kisvesi altında ortaya çıkan ahlak kurallarına ters düşen eğilimlerin, mahalli dinî çevrelerle birleşerek yaygınlaşması, sufi hareketi, çıkış noktasının tam tersi bir noktaya getirdi.⁵⁰ Bu anlamda, Muhammed İkbal'in hakikatın peşinde koşma çabasında insana dinamik bir şahsiyet aşılardan tasavvuftan söz etmenin de mümkün olduğu düşüncesini kaydeden Fazlur Rahman, üzülenek, bu tür bir tasavvuf anlayışının kaybolduğunu, yerine dünyevî sorunlardan kaçmayı temel alan olumsuz sufiliğin geliştiğini belirtmektedir.⁵¹

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

Mücedid-i Elf-i Sani Ahmed Faruk Sirhindi'nin ıslah

hareketi de temelde, sufiliğin hem teorik, hem de pratik düzeyde içine düştüğü suistimallere tepki göstermekten oluşmaktadır. O da İbn Teymiye gibi "şeriat" a yeniden vurgu yaptı, klasik İslâm'ın aktivizmini gündeme getirdi, şer'i statü ile ahlâkî emir arasındaki ilişkiyi ispatladı. Şah Veliyullah Dihlevî de Sirhindi'yi takip etti. Dihlevî, Hindistan bölgesinin manevi havasına uygun düşecek bir sistem geliştirmek için önce sosyo-politik bir alt yapı oluşturarak, sufizme karşı ret tavrı olmaktan öte onu özümsemeye yönelik bir tavır geliştirdi.⁵⁷ Libya'daki Senusi,

Fazlur Rahman'a göre de, "İslâmî modernizm, ilk kez M. Abduh, S. Ahmed Han ve Emir Ali gibi düşünürler tarafından başlatıldıktan sonra, ne yazık ki, bir yandan hızlı bir değişim sürecine girerek, salt bir savunma şekline bürünüp yozlaşırken, bir yandan da aşağı yukarı tamamen seküler bir batılığa doğru gelişti.

biraz militan bir çizgide de olsa, Osman dan Fodio'nun Fulani Cihad hareketi ile Sudan'daki Mehdiçi ıslahat hareketini tecdid-sufizm ilişkisine örnek olarak verebiliriz. Fazlur Rahman bu hareketlerin genel özelliklerini şu şekilde tesbit etmiştir:

Toplumun sosyal ve ahlâkî yönden yeniden kurulması ve ıslah edilmesine yönelik olan bu hareketlerin sufilik karşısındaki tavırları kesin retten, farklı oranlarda benimsemeye kadar değişiklikler arz ediyordu. Fakat her hâlükarda, dünyayı önemsemeyen klasik Orta Çağ sufizmine karşı savaşmada ortaklıklar. Zaten bu hareketler, bireyselliğe önem vermenin sonucunda İslâm toplumunun sosyal yönden yozlaşmasının önüne geçmek için ortaya çıkmışlardı. Bu nedenle aslî İslâm'ın temel özelliği olan eylemcilik ve ahlâkî dinamizmi değişen derecelerde kuvvetlendirmeyi hedef almışlardır. Voll'un ifadeleriyle söyleyecek olursak, "18. yy. yeni-sufizmi ve toplumsal ahlâkî inşacılığın genel özelliği, etkin bir reformculuk ve militan-köktenci bir eylemciliği gündeme getirmiştir."⁵⁸ Bunun doğal sonucu, toplumsal yozlaşmanın önüne geçmek ve İslâmî bir sosyal ve ahlâkî düzen tesis etmek için siyasetle uğraşmak ve cihada önem vermektir; bu özellik, ıslah ve ihya ile sufilik arasındaki ilişkide bu hareketleri "tarihi İslâm"dan çok "asli İslâm"ın saflarında değerlendirmemizi gerektirir.⁵⁹

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

Modernleşmelerinin hareket noktasını Batılılaşmakta gören ilk Müslüman modernistler, liberalizmi neredeyse tanırlaştırdılar ve onun kategorilerini Müslüman topluma empoze etmenin yollarını aradılar. Sonuç şu oldu: Mesajları topluma ulaştığında şiddetle reddedildi.

Modernizm sonrası ıslahat hareketlerinde, Orta Çağın otoritelerini ve taklidi red ile cihad ve ictihada vurgu devam etti. Modernizm öncesi hareketlerin fiili tasfiyecî faaliyetleri ve sufiliğın aşırılıklarını gerekirse ret, gerekirse kontrol altına almaya yönelik çabaları, modernist müslüman aydınının işini kolaylaştırdı.⁶¹ Diğer bir ifadeyle, ilk ıslahat hareketleri, hem İslâm'ın yabancı unsurlardan ayıklanmasını hedef alması, hem de Kur'an ve Sünnet'e dönerek İslâm'ın esasına bağlı kalmayı temin etmesi önemlidir, zira bu şekilde Kur'an ve Sünnet'in her şeyi aşan otoritesini de olumlu bir şekilde yeniden ortaya koyma çabası başladı, bu ise modern gelişmelerin önünü açmıştır.⁶² Bu çerçevede, modernistler, iman ile bilimsel bilgi ilişkisi, mucizenin konumu, hadisin delil olması, kelâmın yeniden teşekkülü üzerinde düşünmeye başladılar. Bunu da genellikle "akıl ile nakil/gelenekleştirilmiş din" arasında geçen bir tartışma olarak gördüler. Bu bağlamda, Fazlur Rahman, İslâm'ın akla ve ilme karşı olmadığını ifade eden Cemaladdin Afganî'yi fikrî modernizmin ilk temsilcisi olarak görmektedir. Ona göre, bu ifadenin

doğruluğu ise farklı yöntemlerle, benzer sonuçlar üreten Muhammed Abduh ve S.Ahmed Han'a düşmüştür. Bu nedenle olsa gerek, iki düşünürü entelektüel eğilimin klasik örnekleri olarak ele almaktadır.⁶³

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

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

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

dipnotlar

¹ Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık, Fikri bir Geleneğin Değişimi*, çev. A. Açıkgenç, M.H.Kırbaçoğlu, Ankara. 1996, II. Baskı, s.83. Her medeniyetin arkasında vahiyle verilmiş bir görüş olmasına Whitehead'ın ifadesiyle koz-

molojik bakış açısı denilmesi için bkz. Arnold Toynbee, *Tarih Bilinci(A Study of History)*, Bates Yay. İstanbul 1978, c.1, s.45.

2 Bkz. K.K., *Fatır.24, Maide,5,44, Ahzab 40.*

3 K.K., Şura 18, Sebe 28.

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

5 Bkz. Ünal Oskay, "Çağdaşlaşma Kavramının Modernleşme Sorunlarını Düşünmemizdeki Yanlılığı" *Yeni Toplum*, Fikir Dergisi, sayı 1, 1992, s.39.

6 Bkz. İlber Ortaylı, "*Hocamız Fazlur Rahman*" İslâmî Araştırmalar, Özel Sayı, s.262. Bu normaldir, zira İslâm modernizmi her hangi bir müslüman aydınının ortaya koyduğu veya koymak istediği bir düşünce ve davranış olmaktan öte bir kavramsallaştırmaktır. Bkz. M.Aydın, "Fazlur Rahman ve İslâm Modernizmi" *İslâmî Araştırmalar*, aynı sayı, s. 273.

7 Bkz. Colin Smith, "Modernism" *Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edward. New York, 1962, c.5, s.359. Tom Rockmore, "Modernity and Reason: Habermas and Hegel, *Man and World*, Kluwer academic Publisher, sayı.22, 1989, s.234, krş., Webster's New World Dictionary, 3.baskı, 1991, s.871. Modernlik ise yaşanılan ana ilişkin bir nitelik ve durumdur.

8 Bkz. Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara.1995, s.182

9 Bkz. Richard P. Appelbaum, *Toplumsal Değişim Kuramları*, çev. Turan Alkan, Ankara., Türkiye İş Bankası Yayını, s.34 vd; Batılılaşma, işlevini tamamlayarak sevimsiz görülmeye başlayınca, modernizm kavramı yeni bir elbise içinde "Çağdaşlaşma" şeklinde sunulmaya başlamıştır. Yaratıldığı fikri, kültürel tahribatla hesaplaşmalar başlayınca bu kavram gündeme gelmiştir. Bkz. Baykan Sezer, "Çağdaşlaşma Batı Dünya Egemenliğinin Günümüzdeki Tasası" *Yeni Toplum*, aynı sayı, s.5-9. Sayın Bekir Demirkol, Fazlur Rahman'ın "İslamic Modernism" isimli makalesini "İslâmî Çağdaşlaşma" olarak çevirirken, hocam M.Aydın, Fazlur Rahman'ın düşüncesini "İslâm Modernizmi" başlığıyla vermiştir. Bkz. *Fazlur Rahman*, Özel Sayı, *İslâmî Araştırmalar*, c.4, sy.4, 1990. Bu çerçevede, modernite (tecdid) ile modernizm ayırımını yaparken bizim de "Günümüz İslâm Düşüncesinde İslahat Kavramı" adlı yazımızda "Çağdaşlaşma (modernizm)" şeklinde kullandığımızı, türkçe terminoloji bulma kaygısıyla da olsa, belirtmek istiyoruz. *İslâmî Araştırmalar*, c.4, sy.1, 1990, s.52.

10 Evrensellik kavramını kısmen müzakare ettiğim şu makalelere bakılabilir. "Muhammed İkbâl'e Göre Çağdaşlık, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 7, no. 1, 1993-1994, "19.yüzyıl İslâm Yenilikçilerine Göre İslâm'ın Uygulanabilirliği Meselesi" *Bilgi ve Hikmet Dergisi*, sayı 9, 1995. Bu noktada ilave edebileceğim husus, evrenselliğin kendi dışında herhangi bir anlayışı ortadan kaldırmasına dikkatleri çekmektedir. Bu bağlamda, evrenselliğin öznel ve nesnel anlam-

larından söz edebiliriz. Nesnel açıdan bakılınca, herhangi bir devlet/stil/sistem, yeryüzünün tamamına yayılmak ve hakim olmak anlamında gerçekten evrensel olmamıştır. Öznel anlamda bir evrensellikten söz etmek mümkündür, zira her stil/sistem kendi müntesiblerine dünya çapında olduğunu meşruiyetinin devamlılığı için söylemek zorundadır. Bkz. Toynbee, a.g.e., c. 2, s. 296. Evrensellik iddiasında ilahî ve beşerî dinlerin birarada yaşamaları hakkında bir deneme için bkz. M. Uyanık, "Dini Çoğulculuk Kavramı Üzerine Bir Deneme" *Fecre Doğru*, Dinler Arası Diyalog ve Çatışma Özel Sayısı, yıl1, sayı 11, 1996, s.35 vd.

11 Bkz. Muhammed Arkoun, "İslâm ve't-Tarih ve'l-Hadese" *Mecelletu'l-Vahda*, sayı 52, sene 5, 1989/1409, s. 19.

12 Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, s.99, 114-115, *İslâm*, s.161vd.

13 Fazlur Rahman, *İslâm*, s.166,177, krş., "İslâm'da İhya ve İslahat Hareketleri" çev. Turan Koç, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, Der. P.M.Holt, B.Lewis, A.K.S. Lambton, Hikmet Yay. İstanbul, 1989, cilt.4, s.179.

14 Bununla mücadele eden sünî sufilerin Zahir-batin, tasavvufî deneyim ve bunun bilgisel içeriği, şer'î hayat ile aklı düşünce arasındaki organik ve zaruri bağı geliştireydimler, İslâm'daki büyük ve tehlikeli iç çekişmeler önlenilirdi. Bu sayede de din, eşsiz bir yaratıcılığa sahip olacaktı. Bkz. Fazlur Rahman, *İslâm*, s.180, *Metodoloji Sorunu*, s. 121.

15 Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 308, Bunun nedeni, dinî ve ahlâkî duygulara, şeriat disiplinlerine layıkıyla yer verilememesi ve bütünle kaynaştırılmamasıdır. a.g.e., s. 319, krş., *Metodoloji Sorunu*, s. 114, *İslahatçılar*, yeniden kurma deneyimlerinde bu hususa özellikle dikkat etmelidirler.

16 Fazlur Rahman, bunun nedenini İslâm düşüncesinin iki temel kaynağı olan içtihad ve icmanın ilk dönemlerden itibaren fonksiyonelliğini kaybetmesi sonucunda İslâm'ın iç bütünlüğünün kaybolması olarak görmektedir. Bunun sonucunda her grub, kendi yolunu dilediği yönde veya rastgele belirlemiştir. Bkz. *Metodoloji*, s. 125.

17 Fazlur Rahman, *Metodoloji Sorunu*, s.117-118, krş., Ayrıca idrak ve keşf arasında kesin bir ayırımı giden sufilik, algısal ve bariz idrak arasındaki organik ilişkiyi de koparmıştır. Bkz. Mazhuruddin Sıddıki, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, İstanbul, 1990, çev. M.Fırat, G. Korkmaz, s. 28-29,38, 54.

18 Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 311.

19 Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, s. 65, 95, Bu husus, müellife göre çok önemli olup, ihmal edilmesi, İslâm'ın dinî tarihinin tamamen yanlış anlaşılmasına yol açabilir.

20 Vehhabiliğin modern dönemde dahili bozulmaya karşı ilk protesto hareketi olduğu ve bunu da ilk dönemin saflığına dönülerek yapılması talebi için bkz. Wilfred Cantwell Smith, *İslam in Modern History*, Ne Jersey, 1957, s.41.

21 Sirhindi, İbn Teymiye'nin sufilik hakkındaki görüşlerini teyit ederek, şeriatın karşısına çıkarılan tasavvufî hakikatın gerçekte bizzat şeriatın kaynağı olduğunu gösterdi. O'nun

- hareketi, Ekber Şah'ın Din-i ilahî anlayışına karşı vahdet-i vücud'un ulaşılması gereken son nokta olmadığını belirterek vahdet-i şühud teorisini geliştirdi. Bu şekilde, Sufizm ile Şeriat'ın ahlâkî hükümlerini uzlaştırmaya çalışmıştır. Bkz. Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 187, 254 vd.
- ²² Bu noktada, Gazzali, sünnî sufi Haris Muhasibi (ö.248/857)'nin dünya hayatını reddetmek yerine ihlası elde etmek, gurur ve tekebbürden kaçınmak için nefis muhasebesi anlayışından etkilendiğini belirtmek gerekmektedir. Bkz. Fazlur Rahman, *İslâm*, s.169, 176, 181, 243, Sünnî sufiliğin doğuşu için bkz. s. 172 vd., krş., "İslâm'da İhya ve Islahat Hareketleri" s.177-184.
- ²³ Fazlur Rahman, *Çağdaşlık*, s.257.
- ²⁴ Bu nokta çağdaş İslâm düşüncesindeki islah ve ihya hareketlerini değerlendirmede çok önemlidir, zira İslâmî hareketler ile önceki islah hareketleri arasındaki ilişki ve benzerlikler tesbit edilmeyerek, salt teorik çerçevelerle açıklamalar yeterli olmamaktadır. Shireen T. Hunter (editor), *The Politics of Islamic Revivalism: Diversity and Unity*, Washington, 1986, s.xiii.
- ²⁵ Fazlur Rahman, "The Impact of Modernity on İslam" *Islamic Studies*, c.5, sayı.2, 1966, s.113; *Çağdaşlık*, s.129-130, krş., "İslâm'da İhya ve Islahat Hareketleri, s.187, 189, krş., M.Aydın, a.g.m., s.275.
- ²⁶ Sıddıki, a.g.e., s.39-43.
- ²⁷ Bkz. M. Muslihiddin, *Philosophy of Islamic Law and the Orientalist*, New Delhi, 1986, s.82, Bir protesto ve inkılap ideolojisi şeklinde yeniden düzenlenen bu anlayışın modernizm öncesi ve sonrası İslâmî hareketlerdeki tesiri için bkz. Aziz Ahmet, *Islamic Modernism in India and Pakistan*, London, 1967, s.41, 154, krş., Hrair Dekmejian, "Islamic Revival, Catalyze, Categories and Consequences", *The Politics of Islamic Revivalism* içinde, s.13.
- ²⁸ H.A.R.Gibb, *İslam*, London, 1975, s.114, krş., Fazlur Rahman, *İslam*, s.144, 186, 248, Sıddıki, a.g.e., s.18, 23, 27, Bu hareketin düşünce tarihimizdeki yeri önemlidir, zira ümmetin birliğini sağlamak için hedefiyle ortaya çıkan bir islah (!) hareketinin aşırı muhafazakar bir konum alması durumunda, nasıl ümmetin mevcut birliğini bile bozabileceğini; hatta ona karşı silah bile kullanabileceğini göstermektedir Bkz. *İslam*, s. 252.
- ²⁹ Fazlur Rahman, "İslâm'da İhya ve Islahat Hareketleri", s.193, krş. Voll, İslâm modernistlerini ikiye ayırır ve bu grubun özür dileyici bir tavır içinde Batılı fikirleri uyarılma üzerine kurulduğunu belirtir. Aklın her şeye üstünlüğünü vurgulayarak, laik bir reformcu konum oluşmasına yol açıldı ifadesi için bkz. John Obert Voll, *İslâm, Süreklilik ve Değişim*, çev. C.Aydın, C. Şişman, M. Demirhan, İstanbul, 1991, s. 262.
- ³⁰ Fazlur Rahman, "İslam'da İhya ve Islahat Hareketleri", s.195, Her hâlükarda, modernistin Batı'dan etkilenmesi, Hıristiyanlık ile İslâmîye'ti bir görmek anlamına gelmez. Yapılan Hıristiyan Batı'nın laik kurumları, politik, eğitimi ve benzeri kurumları, İslâm mirasını değerlendirip bazı anahtar kavramları Batı kurumlarına adapte etme çabası vardır. Bunları İslâm ile bütünleştirmek, seküler Batı'ya karşı uygulanabilir bir alternatif İslâm arayışıdır. Bkz. Fazlur Rahman, "Legacy and Contemporary Challenge," *Islamic Studies*, c.19, Kış, 1980, no.4, s.242-243.
- ³¹ Fazlur Rahman, *Çağdaşlık*, s.248-250, Bu noktada, yenden dirişilciler-köktencilerin'de, Asr-ı saadeti örnek almalarına rağmen ideolojileri ve programlarının temelde modernizmden çıktığını özellikle belirtmek gerekir. Bassam Tibi, "Yarı Modernizm ve Siyasi Aksiyonizm Arasında İslâm Köktenciligi", *Avrasya Dosyası*, İlkbahar, 1995, c.2, sayı.1, s.116, Fazlur Rahman'ın bir süre sonra bu akımlar bir tür Brahmancılığa veya Papa Hristiyanlığına dönmüştür tespiti için bkz. Fazlur Rahman, *Legacy*, s.246.. Voll' da İslâm modernistlerinin ikinci grubu olarak bunları zikreder. İslâmı yeniden teyit ederek, ön plana çıkarmak üzerinde yoğunlaştılar, ama gittikçe fundementalistleştiler. Bkz. Voll, a.g.e., s. 263.
- ³² Bununla birlikte, Mehmet Aydın, yeni-ihyacı-köktenci hareketi Fazlur Rahman'ın yeterince iyi değerlendiremediği kanaatindedir. Onların "asl"a geri dönme istekleri, "daha ileri atlayabilmek" için'de olabilir. Ayrıca, İslâm'ın itikadı ve adalet yönlerini biraraya getirmeye çalışarak sorunların çözümlerinde önemli bir adım atmaları hususu da göz ardı edilmemelidir. Bundan dolayı, "fundementalist" diye nitelenen Seyyid Kutup gibi bazı yazarlar aynı zamanda "reformcu" olarak da değerlendirilebilmektedir. Bkz. "Fazlur Rahman ve İslâm Modernizmi" *İslâmî Araştırmalar*, F.Rahman Özel Sayısı, c.4, no.4, 1990, s.275.
- ³³ Fazlur Rahman, *Legacy*, s.246, "İslâmî Çağdaşlaşma; Alanı, Metodu ve Alternatifler", çev. B.Demirkol, *İslâmî Araştırmalar*, Özel Sayı, c.4, no.4, 1990, s.320.
- ³⁴ Bkz. Wan Mohd Nor Wan Daud, *Büyük Bir Alim, Hocam ve Arkadaşım (Fazlur Rahman) ile Kişisel Anılarım*, çev. B.Demirkol, *İslâmî araştırmalar*, Özel Sayı, s. 258.
- ³⁵ Fazlur Rahman, "İslam'da İhya ve Islahat Hareketleri", s.196.
- ³⁶ "İslâm'da laisizm, tabir yerindeyse, kanunların sosyal ve siyasi kurumların İslâm ile ilişkileri olmadan yani; Kur'an ve Sünnet'in öğretileriyle organik olarak bir bağı bulunmadan ve onlardan alınmaksızın benimsenmeleridir." Bkz. Fazlur Rahman, *İslâmî Çağdaşlaşma*, s.319.
- ³⁷ Fazlur Rahman, *Çağdaşlık*, s.160, "The Impact of Modernity on İslam", *Islamic Studies*, c.5, sayı.2, 1966, s.113 vd.
- ³⁸ Bkz. Ibn Manzur, *Lisanu'l Arab*, Daru Sadr, Beyrut, 1410, c.2, s.516; Bu terimin Kur'an'da kullanılışı için bkz. Nisa 4, Hud 8,11, Hucurat 49; Enfal 1; krş. Naci Aluşi, "el-İslahiyetu ve Islahiyetu'l Arabiyye (Reformism and Arabic Reformism) *el-Mevsuatu'l-Felsefiyyetu'l-Arabiyye*, ed.Muin Ziyade, Beyrut,1988, I. Bölüm, c. 2, s.130 vd. Müellif, şiddet yöntemini kullanmaksızın yapılan iyileştirme çabalarını bu kategoride almaktadır. s. 134.
- ³⁹ Halid Ziyade, "Islahiyetu'l-İslâmiyye" maddesi, *el-Mevsuat*, c.2, I. Bölüm, s.146.

- ⁴⁰ “Cedde” fiilinden türetilmiş olup, “bir şeyi yeni kılmak, yenileme” anlamına gelir. Teceddüd terimi de yaklaşık aynı anlama (yenilenme) gelir, ama ecedde fiilindedir İbn Manzur, a.g.e., c.1, s.111 vd.
- ⁴¹ “Allah, her yüzyıl başında dini yenileyecek bir kişi (yahut kişileri) bu ümmete gönderir.” şeklindeki müceddid hadisi fiilen bu durumu ifade etmektedir. Bkz.Ella Landau-Tasseron, “Periyodik Reform: Müceddid Hadisi Hakkında Bir İnceleme” *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, cilt.6, no.4, s. 261 vd.
- ⁴² Bu ayırımın kavramsallaştırılmasında Mevduđî’den istifade edilmiştir. Bkz. İslâm’da İhya Hareketleri, çev. Ali Genç, İstanbul, 1986, s.51vd., Diğer referansları için bkz. Mevlüt Uyanık, *İslâm Akaidinde Karşıt Fikirler*, A.Ü.S.B.E. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 1989, s. 8 vd., Buradaki fikirleri, “Günümüz İslâm Düşüncesinde İslahat Kavramı” (*İslâmi Araştırmalar*, c. 4, no. 1, 1990, s. 49-56) adlı yazımızda tartışmaya açtık.
- ⁴³ Fazlur Rahman, “The Impact of Modernity on İslam” *Islamic Studies*, c.5, sayı 2, 1966, s.14 vd.
- ⁴⁴ Fazlur Rahman, *İslam*, s. 38 vd.
- ⁴⁵ Bkz. Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s.78, “İslahattan hedeflenen toplumun içine düştüğü hareketsizlikten ve ataletten kurtulabilmek için “kalp intifada”sına susamış kitlelerde içsel dinamizmi yeşertip geliştirmektir. Nebi, buna Allah ile ilişkilerin tazelenmesi demektedir. Bkz. a.g.e., s.49.
- ⁴⁶ Bkz. Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s.58, 63, 76, Çağımızın önde gelen İslâm alimlerinden olan Malik b. Nebi bu hususu, “Değer ölçülerinin altüst olması hâlinde sosyal yapı, ne teknolojinin ne de bilimin ve aklın desteğiyle ayakta duramaz, yıkılıp gider.” şeklinde ifade etmektedir. Bkz. *İslâm Davası* (İslâm Dünyasına Bakış), çev. M.Tan, İstanbul, 1990, s.23.
- ⁴⁷ Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. M. Dağ, M.Aydın, Ankara, 1981, s.269.
- ⁴⁸ Fazlur Rahman, “İslâm’da İhya ve İslahat Hareketleri”, s.178.
- ⁴⁹ “Tanrı, Hatemu’l-Enbiya ve Hatemu’l-Evliya” kavramları üzerine kurulu bu öğretinin, Fazlur Rahman’a göre, Kur’an’ın toplumsal mesajı veya bizzat Peygamber’in ve ashabının davranışlarıyla hiçbir ilgisi yoktur.Bkz. Çağdaşlık, s.95, Fazlur Rahman, *İslâm*, s.181-185, *Metodoloji Sorunu*, s.123.
- ⁵⁰ Bkz. Fazlur Rahman, “İslâm’da İhya ve İslahat Hareketleri”, s.179. Teosofik sufizm, daha sonraki nesillerin bir nevi amentüsü bile oldu. Bkz. Rahman, “İslâm’da Tasavvuf”, Bu makale, *Health and Medicine in Islamic Tradition*, isimli eserin 5-8 sahifelerinin B. Demirkol tarafından yapılan çevirisidir. *İ.A. Özel Sayı*, s. 321.krş., *Metodoloji*, s.122 vd., *İslâm*, s.182 vd.
- ⁵¹ Bkz. Fazlur Rahman, *Çağdaşlık*, s.138.
- ⁵² Fazlur Rahman, *İslâm*, s.185-186, İslâm Düşüncesindeki İslahat hareketleri çerçevesinde İbn Teymiye’nin tasavvuf anlayışı ve vahdeti vücud nazariyesinin tenkidi için bkz. M.Uyanık, a.g. tez, s.59, 63 vd.
- ⁵³ Fazlur Rahman’a göre, İbn Teymiye’yi sufizmin her türlü ifadesine düşman biri olarak görmek, ciddî, ama genellikle işlenmiş bir hatadır. Bkz. *Metodoloji Sorunu*, s.124.
- ⁵⁴ Fazlur Rahman, *İslâm*, s.185.
- ⁵⁵ Fazlur Rahman, “İslâm’da İhya ve İslahat Hareketleri”, s.180.
- ⁵⁶ Fazlur Rahman, *İslâm*, s.245, 259.
- ⁵⁷ Fazlur Rahman, “İslâm’da İhya ve İslahat Hareketleri”, s.182-184, *Metodoloji Sorunu*, s. 124.
- ⁵⁸ J.Voll, a.g.e., 247.
- ⁵⁹ Fazlur Rahman, *İslâm*, s.45, “İslâm’da İhya ve İslahat Hareketleri”, s.185.
- ⁶⁰ Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 262-264, 268.
- ⁶¹ Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 271, “İslâm’da İhya ve İslahat Hareketleri”, s.189.
- ⁶² Fazlur Rahman, *İslâm*, s.268-269.
- ⁶³ Fazlur Rahman, “The Impact of Modernity on İslam”, s.11?; *İslam*, s. 269-275.
- ⁶⁴ Fazlur Rahman, *İslâm*, ss.279-280. Bu kaynaştırma faaliyeti, ilk dönemde dışardan alınan hususların İslâmlaştırılarak kendi değerleri çerçevesi içinde özümlenme şeklinde olmalıydı. s.293.
- ⁶⁵ Fazlur Rahman, “İslâm’da İhya ve İslahat Hareketleri”, s.190-195, krş., M.Aydın, a.g.m., s.276.
- ⁶⁶ Fazlur Rahman, *İslâm*, s.43.
- ⁶⁷ M.Aydın, a.g.m., s.277-278.