

FAZLUR RAHMAN'IN İSLAMÎ İLİMLERDE METODOLOJİ ARAYIŞI

Yrd. Doç. Dr. Mustafa KARATAŞ*

ÖZET

Fazlur Rahman, Müslümanlar'ın içine düştükleri sıkıntılardan kurtulabilmeleri için Kur'an ve Sünneti iyi anlamaları ve günün şart ve gereklerine göre onları her an yeniden yorumlayabilmelerini zorunlu görmektedir. Bu yüzden o, İslamî ilimler için, öncelikle de tefsir, fıkıh ve hadis ilimleri alanında yeni bir metodoloji arayışına girmiş ve bu alanlarda bir takım ilkeler ortaya koymaya gayret etmiştir. Bu çalışmada Fazlur Rahman'ın tefsir, fıkıh ve hadis ilimleri için ortaya koymaya çalıştığı metodoloji yine kendi eserlerinden hareketle ele alınmaya çalışılacak ve kısa bir değerlendirmesi yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Tefsir, Hadis, Sünnet, Fıkıh, Metodoloji, Reform, Tarihsellik.*

SUMMARY

FADL AL-RAHMAN'S SEARCHING OF METHODOLOGY IN ISLAMIC SCIENCES

Fadl al-Rahman required to the Muslims to put a good interpretation on Quran and the Sunnah for rescuing from their troubles and reinterpret them related with the day's conditions and problems. Therefore he tried to reform a new method for Islamic sciences especially in the area of interpretation, Islamic positive law (Jurisprudence or fiqh) and the study of the Prophet Muhammad's sayings (hadith), and put forward some essential principles. In that study, Fadl al-Rahman's methodology which were improved for interpretation, Jurisprudence or fiqh and the study of hadith, is discussed according to his works, and finally it is taken part of a short critical review.

Key words: *Interpretation, Hadith, Sunnah, Jrisprudence, Methodology, Reform, Historical.*

* İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

GİRİŞ

Uzun süre batıda yaşamış biri olarak Fazlur Rahman, Batı dünyası ile İslam dünyası arasında mukayese imkanı bulmuş ve Müslümanların son dönemde içinde buldukları sıkıntıları çok daha iyi fark edebilmiştir. Onun bu durum karşısında büyük bir ıstırap duyduğu ve duygu ve düşüncelerini her vesile ile ifade ettiği bilinmektedir.

Bugün Müslümanlar bir geçiş dönemi yaşamaktadırlar. Şayet bu dönüşüme hazır olunmaz ise, başka bir sosyal ve kültürel düzen tarafından yıkılıp yok olacaklardır.¹ Ona göre Müslümanların geri kalma sebeplerinden biri de ortaçağdaki eğitim anlayışıdır. İlimleri dinî ilimler ve aklî ilimler şeklinde ikiye ayırmak ve birinci ile meşgul olmayı elzem görmek şeklindeki bir yaklaşım tehlikeli gidişatın başlangıcı olmuştur.²

Fazlur Rahman'a göre, Müslümanların en büyük hatası felsefeyi kınamış olmalarıdır. Esasen Müslümanlar felsefeyi ve akli geri plana itmeleri sebebiyle, hem kendilerine hem de insanlığa kötülükte bulunmuşlardır.³ "Sonuç ise, İslam'ın kamburu haline gelen bir nevi Brahmanizm olmuştur. Muhammed İkbâl gibi eleştirmen ve şâir birinin kızgınlıkla haykırması, bu sebeple hiç de şaşırtıcı değildir ki, o ıstırabını şöyle ifade etmiştir: "Yüzünüzün çirkinliğinden ayna bile utanç içinde!"⁴

Kur'ân-ı Kerîm'i anlamaya ve yorumlamaya yönelik olması gereken tefsirlerin büyük bir kısmı sadece gramer tahlilinden ibarettir. Nitekim Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) medreselerde Kur'an'ı öğretmek için devamlı okutulan meşhur tefsiri bile bu türdendir. İşte böylece insanı sarsan inkılapçı bir özelliği olan Kur'an gibi dinî bir kitap, gramer ve hitabet süprütüleri altında gömülü kalmaya mahkum edilmiştir. Çok gariptir ki, Kur'an, bizzat kendi başına hiçbir zaman medreselerde tedrisat konusu olmamıştır. Herhalde Kur'an'ın bu şekilde incelenmeyişi, sadece öğretimle ve Kelâm'la ilgili durumu değil, mevcut toplumsal düzeni değiştirmesinden korkulduğu içindir. Sırf açıklama amacı ile şerh yazma alışkanlığı ve özgün fikir üretme çabalarının

¹ Fazlur Rahman, *Islamic Methodology In History* Islamic Research Institue, Islamabad 1984, s. 175-76.

² a.mf., *Islam and Modernity Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago 1982, s. 33.

³ a.mf., *Islamic Methodology In History*, s. 123.

⁴ a.mf., *Allah'ın Elçisi*, çev. Adil Çiftçi, Ankara 1997, s. 24.

istikrarlı bir şekilde yavaşlaması sonucu, İslam dünyası, maalesef tam anlamıyla ansiklopedik bilgi sahibi olan, fakat bir meselede söyleyeceği yeni hiçbir şeyi olmayan bir âlim tipiyle karşı karşıya kalmıştır.⁵

Gazzalî (ö. 505/1111) ve İbn Teymiyye'nin (ö.728/1328) fikirlerinin Müslümanlar ve İslâmî ilimler üzerindeki baskın etkilerini tartışan Fazlur Rahman, felsefe ile mücadele etmiş olan Gazzalî'yi eleştirmekte ve İbn Teymiyye'nin hareketini de yarım kalmış bir mücadele olarak nitelendirmektedir. Daha sonra Müslüman ülkelerde "ihyacı" hareketin başladığını, bunun da İbn Teymiyye'ye dayanan Vehhâbî hareketine, Kuzey Afrika'da Senûsîler, Batı Afrika'da Fülânîler ve Hindistan'daki paraleli İslâm'ın esas temellerine yani Kur'an ve Hz. Peygamber'in hayat tarzına dayanan geleneğin köklü bir sorgulamasına giriştiklerini gündeme getirmektedir.⁶

Fazlur Rahman'a göre, "ihyacı" olarak nitelendirilebilecek fikir akımlarının ardından on dokuzuncu yüzyılın sonlarında çağdaşlaşmayı savunan beş önemli Müslüman düşünür, İslâm'ın ilme olan olumlu tutumunu ve tabiata zarar vermeden araştırmanın teşvik edildiğini seslendirmişler ve bu fikirlerini yaymaya çalışmışlardır. Bu düşünürler, Hindistanlı Şah Veliyyulah ed-Dehlevî (ö. 1181/1767), Seyyid Ahmed Han (ö. 1315/1897), Cemaleddin Afganî (ö.1315/1897) ve Seyyid Emir Ali (ö.1347/1928), Türkiye'de Namık Kemal (ö. 1303/1886) ve Mısır'dan Şeyh Muhammed Abduh (ö. 1323/1905) tur.⁷

Diğer taraftan Türkiye'ye ve yakın tarihine çok iyi vakıf olan Fazlur Rahman, *İslâm* adlı eserinde, Türkiye'de 1949 yılında başlayan örgün İslâm eğitimi sayesinde bir gelişme olduğunu, Batı kültürüne yakın ve yatkın anlayışı da barındırması sebebiyle İslâm rönesansının gerçekleşebileceğini ümit etmektedir.⁸ Fazlur Rahman, Müslüman modernist olmanın laik anlamına gelmediğini, aksine her alanda İslâm kimliği taşıdığını belirttikten sonra Müslüman modernistlerin kesinlikle batılı sosyal değerlerin hepsini birden kabul etmeyip, İslâm'a uymayan yönlerini reddettiğini söylemektedir.⁹ Onun

⁵ a.mlf., *Islam and Modernity* s. 36-39.

⁶ a.mlf., *Allah'ın Elçisi*, s. 82.

⁷ a.mlf., *Islam and Modernity* s. 49; *Allah'ın Elçisi*, s. 70.

⁸ a.mlf., *Islam*, Chicago 1979, s. 10.

⁹ a.mlf., *Allah'ın Elçisi*, s. 71.

düşüncesine göre, Müslüman itirazcılar demokrasiyi reddetmekle açıkça hatalıdır. Oysa demokrasi ispat edilebilir ve açık bir tarzda Kur'an tarafından ümmet hayatının ahlâkî temeli olarak emredilmiştir. Bu sebeple Batı demokratik formlarında Kur'an açısından, zararlı ya da kötü bir şey yoktur; dahası bunlar övgüye layık değerlerdir.¹⁰

Fazlur Rahman, Müslümanlar'ın içine düştükleri sıkıntılardan kurtulabilmeleri için Kur'an ve Sünneti iyi anlamaları ve günün şart ve gereklerine göre onları her an yeniden yorumlayabilmelerini zorunlu görmektedir. Bu yüzden o, İslâmî ilimler için, öncelikle de tefsir, fıkıh ve hadis ilimleri alanında yeni bir metodoloji arayışına girmiş ve bu alanlarda bir takım ilkeler ortaya koymaya gayret etmiştir. Bu çalışmada Fazlur Rahman'ın tefsir, fıkıh ve hadis ilimleri için ortaya koymaya çalıştığı metodoloji yine kendi eserlerinden hareketle ele alınmaya çalışılacaktır.

I. TEFSİR METODOLOJİSİ

Fazlur Rahman'a göre, eski nesiller nasıl Kur'an'ı ve Hz. Peygamber'in Sünnetini özgürce yorumlamak, yani idealleri ve ilkeleri vurgulamak ve onları kendi zamanlarının yeni yapısı içinde somutlaştırmak suretiyle kendi sorunlarını uygun bir şekilde halletmiş iseler, bizim de aynı şeyleri kendi çabamızla kendimiz için, çağdaş tarihimiz için yapmamız gerekmektedir.¹¹

Gayet belirli bir şekilde cereyan eden ve etmekte olan toplumsal değişmeyi, gözlerini kapayarak görmezlikten gelip, hâlâ Kur'an'ın kurallarını lafzî (literal) manası ile uygulamakta ısrar etmek, Kur'an'ın toplumsal ve ahlâkî gayelerini, hedeflerini kâden yok etmek demektir. Bu yüzden, Müslüman'ın çağdaş dünyadaki sorunlarına cevap verebilecek bir yorumbilim metodunun geliştirilmesi zorunludur. Oluşturulacak bu yeni metot, bazı unsurları içereceği gibi, diğer bazı unsurları da dışlamalıdır; tamamen Kur'an'ın asıl anlaşılması yönü ile ilgilenmeli, estetik güzelliği ve edebî üstünlüğü gibi yönleriyle vakit kaybetmemelidir.¹²

¹⁰ a.g.e., s. 24.

¹¹ a.mlf., *Islamic Methodology In History*, s.178-179.

¹² a.mlf., *Islam and Modernity* s. 4.

Fazlur Rahman'ın, Kur'an için önerdiği yorumlama süreci, tarihsellik-evrensellik olmak üzere ikili bir hareketi içermektedir. O, bu konuda şu ilkeyi ortaya koymaktadır:

Önce, zamanımızdan Kur'an'ın indirildiği ana gitmeli; sonra tekrar oradan, kendi zamanımıza dönmeliyiz. Zira Kur'an, Peygamber'in zamanındaki ahlâkî ve toplumsal durumlara ve özellikle onun zamanında ticaretle uğraşan Mekke toplumunun sorunlarına Peygamber'in zihni aracılığıyla gönderilen ilahî bir cevaptır.¹³ Şu halde birinci hareketin ilk aşaması, hem Kur'an'ın bir bütün olarak ne demek istediğini anlamak ve hem de özel durumlara cevap teşkil eden belli ilkelerini kavramaktan ibarettir.

İkinci aşama ise, Kur'an'ın belirli cevaplarını genelleştirerek, onları genel ahlâkî-toplumsal amaç/hedeflerin ifadeleri olarak ortaya koymaktır. Bu genel ilkeler, toplumsal ve tarihî arkaplam içinde incelenen belli ayetlerden ve çoğu zaman bu ayetlerde zikredilen hükmün illetlerinden süzülerek çıkarılır.¹⁴

Fazlur Rahman'a göre, bu yolla dinde yenilik değil, dinin yorumunda yenilik olacağı açıktır. Çünkü Kur'an bizzat kendi tarihi ortamı içinde incelenirse daha iyi anlaşılır. Ancak Kur'an'ı incelememiz burada bitmeyip, onun çağımıza olan ilgisini de ortaya koyuncaya kadar devam etmelidir. Nitekim belli bir süre sonra Müslümanlar, Kur'an'ın tanıklık hukukunu değiştirmişler ve böylece iki tanık üzerinde ısrar etmek yerine bir tanık ve bir yemin esasına göre karara bağlamışlardır. Çünkü onlar, Kur'an'ın istediğinin, iki tanığın tanıklık etmesi değil de, adaletin gerçekleştirilmesi olduğunu gayet iyi biliyorlardı. Mesela, kişisel itirafları içeren bir kasete (eibetteki kasetin sıhhati her türlü şüpheden hali bulunmalıdır) sahip olursa, bu taktirde herhangi bir davada bilinen tanıklık şekillerinden bile vazgeçmek mümkün olabilir.¹⁵

Fazlur Rahman, Kur'an'ın savaş ve barışla ilgili hükümlerinin tamamen yöresel olduğunu, bu meyanda Allah'ın konuşup (vahiy), Peygamber'in ise belli bir tarihi bağlamda hareket ettiğini, ancak onun sırf bu tarihi bağlam için

¹³ a.mf., *Islam and Modernity*, s. 5.

¹⁴ a.g.e., s. 6.

¹⁵ a.mf., *Islamic Methodology In History*, s. 190.

hareket etmediğinin de kesin olduğunu ifade etmekte,¹⁶ bu görüşünü şöyle bir örnekle açıklamaktadır:

Meselâ, faizsiz bankanın günümüz dünyasında işleyip işlemeyeceğine karar vermek ekonomistlere ve para uzmanlarına aittir. Eğer işliyorsa ne alâ. Ama işlemiyorsa bu taktirde titiz bir şekilde kontrol edilen bir ekonomiye sahip olan günümüz ticari bankacılığının Kur'anî yasaklamanın kapsamına girdiği ve Nebevî Sünnet tarafından lanetlendiği hususunda ısrar etmek, ne tarihi gerçeklerle ne de dinî dürüstlikle bağdaşır bir tutumdur. Bu olsa olsa insana olan güven duygusunun yok olmasının yol açtığı şiddetli bir bunalım ve her türlü insanî projeyi alaya alan aşırı bir umursamazlık durumudur.

Kur'an ve Sünnet bize katı bir şekilciliğe saplanmamız için değil, onları ahlâkî açıdan doğru bir şekilde anlamamız ve uygulamamız için bahşedilmiştir.¹⁷ Çünkü ahlâkî değerler, tarih boyunca sürekli toplumun pratik ihtiyaçlarına cevap vermek üzere geliştirilen ve pratik neticelerini verdikten sonra (tarihsel bir hukukî çözümün veya yere ve zamana bağlı bir kararın aksine), diğer gelecek olaylar ve şartlar için değerini kaybeden, ikinci dereceden değer gibi değildir. Şu halde ahlâkî değerler tarih üstü bir geçerliğe sahiptir.¹⁸

Fazlur Rahman'a göre "tarihi tenkit metodu" sadece İslam tarihine, yahut Sünnetin anlaşılmasına değil, bizzat Kur'an'a da tatbik edilebilir, hatta edilmelidir. Kur'an'a geniş kronolojik gelişimi içerisinde bakmadan mesajının tam ve etkili bir şekilde anlaşılmasına imkan yoktur. Elbette Kur'an'ı ayet ayet kronolojik olarak yeniden üretmek imkansızdır. Fakat bu geniş bir çerçeve içerisinde ve ana çizgileriyle mümkündür. Bunun için en faydalı yöntem, Kur'anî yöntem, Kur'anî temaların (Kur'an'ın ana konu ve fikirlerinin) çıkış ve gelişimlerini tarihsel olarak takip etmektir. Diğer taraftan Müslümanlar Kur'an'ı parçacı bir şekilde anlarken, gayr-i müslimler de Kur'an'a en iyisinden yüzeysel bir şekilde en kötü haliyle de önyargılı yaklaşmışlardır.¹⁹

Buraya kadar zikredilenlerden anlaşıldığı gibi, Fazlur Rahman'ın Kur'an'ın anlaşılması için ortaya koyduğu ilkeleri kısaca üç maddede özetlemek mümkündür:

¹⁶ a.g.e., s. 10.

¹⁷ a.g.e., s. 80.

¹⁸ a.mlf., *Islam and Modernity*, s. 5.

¹⁹ a.mlf., *Allah'ın Elçisi*, s. 53-54.

- 1) Kur'an'a parçacı değil, bütünsel yaklaşmak
- 2) Tarihî tenkit metodunu kullanmak
- 3) Kur'an'ın ahlâkî ve evrensel hükümlerini ortaya koymak.

II. FIKİH METODOLOJİSİ

Fazlur Rahman, Tefsir ilimleri için metodoloji arayışı içinde olduğu gibi Fıkıh ilmi için de yeni bir metot tesis edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Zamana ve zemine bağlı olarak hükümlerin farklı yorumlanabileceğini belirtmektedir. Bu konudaki fikirlerini desteklemek amacıyla, Hz. Ömer'in şiddetli kıtlık zamanında hırsızlar için öngörülen hadd cezasını kaldırdığını,²⁰ Hz. Peygamber döneminde fethedilen topraklar askerler arasında pay edilirken, Mısır ve Irak fethedildiğinde Hz. Ömer'in, bir takım mülahazalardan dolayı bu toprakları eski ahalisine bıraktığını,²¹ örnek göstermektedir.

Müslümanların geri kalış sebeplerinden biri olarak içtihad ve icmâ kurumlarının geliştirilememiş olmasına işaret eden Fazlur Rahman, içtihadın sadece yatay hüküm çıkarmak için değil, aynı zamanda ortaya çıkacak olan tek tek ilkeler manzumesini kendilerine bağlayabileceğimiz genel prensipler çıkarmak için gerektiğini ve bu prensiplerin bir üst yapı olarak düzenlemek maksadıyla kullanılmasını vurgulamaktadır.²²

“Bir fakih, Kur'an veya Sünnet'in belli bir nassını kıyasa esas alırken, diğer bir fakih tamamen değişik bir ayet veya hadisi aynı meselede kıyas için esas alabiliyordu. Halbuki bu tür yetersiz metotlarla uğraşmak yerine fukaha, Kur'an'ın değer ve ilkelerini sistemli bir şekilde çıkarmaya çalışsalar, herhalde sonuç şaşırtıcı biçimde farklı olurdu.”²³

“İcmâ”ya gelince; İmam Mâlik, Sünnet ve icmâ terimlerini hemen hemen aynı manalarda kullanmıştır. Şu halde icmâ yorumlanmış Sünnettir. Ya da ikinci anlamda Sünnettir. Çünkü cemaatin kabul etmesi sonucu yavaş yavaş herkes

²⁰ a.mlf., *Islamic Methodology In History*, s. 182.

²¹ a.g.e., s. 180-81.

²² a.mlf., *Allah'ın Elçisi*, s. 147.

²³ a.mlf., *Islam and Modernity*, s. 26.

tarafından kabul edilir duruma gelmiştir. Bu bakımdan ideal Sünnet ile icmâ ya da ikinci anlamdaki Sünnet arasında, kıyas ya da içtihadın zorunlu faaliyet alanı yer almaktadır.”²⁴

Ona göre, içtihad, kural içeren bir nassın veya geçmişteki emsal bir durumun (precedent) manasını anlama ve o kuralı öyle bir şekilde “teşmil”, “tahsis” ya da olmadığı takdirde “ta’til” ederek değiştirme çabasıdır.²⁵

Fazlur Rahman’a göre Şafî’nin, Kitap, Sünnet, icmâ, içtihad sıralaması yapmasıyla birlikte, içtihad-icma düzeni, icmâ-içtihad düzenine dönüşmüş, bunun sonucu olarak da aralarındaki organik bağlar kopmuştur. Dolayısıyla hür içtihad sonucunda meydana gelen icmâ, bir süreç ve ileriye yönelik bir şey olacağı yerde, statik ve geçmişe yönelik bir şey oluvermiştir.²⁶

Daha sonra Abbasiler döneminde icmâ ve içtihadın yerine hadis konulduğunu, bu yüzden her türlü yaratıcı sürece son verildiğini ifade eden Fazlur Rahman, içtihad kapısının kapatıldığının iddia edilmesiyle birlikte, Sünnet anlayışının da donuklaştırıldığını belirtmektedir.²⁷ Bütün bu tespitlerden hareketle Fazlur Rahman’ın fıkıh ilmi için öngördüğü metodolojinin içtihad eksenli olduğu söylenebilir.

III. HADİS METODOLOJİSİ

Tefsir ve Fıkıhta yeni bir metodoloji arayışı içinde olan Fazlur Rahman, hadis ilmi için de yeni bir metodoloji oluşturulmasını ve bu nedenle Sünnet ve hadisin yeniden yorumlanması gerektiğini savunmaktadır.

Fazlur Rahman’a göre hadis, Sünnet’ten farklı bir kavramdır. Hadislerin oluşumu Sünnetin ardından gelen bir süreçtir. Ona göre, kelime olarak hadis, hikaye, rivayet ve haber anlamında, ıstılahta ise aynı adı taşıyan İslâmî bir disiplinin bir birimi olarak, genellikle çok kısa olan ve “Hz. Peygamber’in söyledikleri, yaptıkları, tasvip ya da reddettikleri veya sahabilerin özellikle yaşlı olanların ve daha özel olarak da ilk dört halife hakkında bilgi vermeyi

²⁴ a.mlf., *Islamic Methodology In History*, s. 15.

²⁵ a.mlf., *Islam and Modernity*, s. 7-8.

²⁶ a.g.e., s. 24.

²⁷ a.mlf., *Islamic Methodology In History*, s. 20-21.

amaçlayan ve sözlü hale gelmiş haberlerdir.²⁸ Fazlur Rahman hadislerin oluşum sürecini şu şekilde açıklar:

“Hadisler, İslâm ümmetinin durumuna yıllarca bir süreklilik ve istikrar kazandırmıştır. Ancak bu istikrar, ortaçağın sonraki devirlerinde yeni bir yaratıcılık ve orijinallikten yoksunluk pahasına muhafaza edilmiştir.²⁹ Siyâsî, ahlâkî ve fikhî konulardaki olası görüşler Hz. Peygamber’e isnat edilmiş ve böylece, İslâm içinde fikirler arasında bir savaş başlamıştır. Bu savaş nihayet büyük ölçüde çoğunluğun görüşlerini ifade eden ve bu bakımdan da bir bütün olarak nebevî öğretinin ruhunu yansıtır mahiyette kabul edilebilen hadisi üçüncü asır boyunca toplamış olan Ehl-i hadis’in gayretleri sayesinde sona erdirilmiştir.

İşte, Ehl-i hadis’in faaliyeti sayesinde “ortadoks” görüş noktasını tespit etmiş ve dördüncü asırda Eş’arî ve Maturidî’nin ellerinde ortadoks (Ehl-i Sünnet) inancının ve kelamının ifade edilmesine yol açmış olan orta yolun temsilcisi, Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat’ın bu görüşleridir. Ancak bu dengenin üzerine kurulduğu temel, daha fazla büyümeye ve gelişmeye imkan vermemiştir... İslâmî metodolojinin temel yapısı da gelişirken muhafazakarlıktan başka bir şey yapmamıştır. Neticede hadisle de desteklenen İslâmî sistemin içeriği ebedi değişmez ve tekrar gözden geçirilmez bir özellik kazanmıştır.”³⁰

Fazlur Rahman, muhteva açısından hadisleri klasik hadis kaynaklarında rastlanmayan üç farklı grupta toplayarak, 1.Teknik hadis 2.Tarihî/biyografik hadis ve 3.Dinî hadis şeklinde incelemiştir. Teknik hadisler, genellikle fikhî, sosyal, ekonomik, siyasî vb. konuları; Tarihî/biyografik hadisler, Hz. Peygamber’in hayatı ile ilgili siyer kitaplarındaki rivayetleri; Dinî hadis de namaz, oruç, zekat, hac gibi dinî ibadetlerle ilgili hadisleri içerir.³¹

Diğer taraftan Fazlur Rahman’m hadise yönelik tenkitlerinin bir kısmı “isnad”la, diğer bir kısmı da “hadis metinleri” ile alâkalıdır.

²⁸ a.mlf., *İslâm*, s. 54.

²⁹ a.g.e., s. 68.

³⁰ a.mlf., *Islamic Methodology In History*, s. 141.

³¹ a.g.e., s. 71.

A. İsnad

Fazlur Rahman'a göre, ilk dönemlerde hadislerin çok büyük bir kısmı, nebevî hadis'in tabîî olarak az olması nedeniyle Hz. Peygamber'e değil de daha sonraki nesillere dayanmaktadır. Gerçekten de ikinci asra ait elimizdeki mevcut eserlerde fikhî ve hatta ahlâkî hadislerin çoğu Hz. Peygamber'den gelmiş değildir; aksine sahabeye, tâbîîne ve üçüncü kuşağa aittir. Ancak hadis hareketi, daha sonraları bizzat gerçekleştirmek istediği gayenin gerekli kıldığı bir iç zorunluluk sonucu hadisi çıktığı en tabîî kaynağına yani Hz. Peygamber'in şahsına isnat etmeye yönelmiştir.³²

"Bizzat isnadın kendisi, birinci asrın sonlarına doğru ortaya çıkmış, oldukça geç bir gelişmedir. Buhârî ve Müslim'de yer alan ve siyasî karışıklıklardan haber veren hadislerin isnadları mükemmeldir. Ancak tarihî bakımdan dürüst olmak gerekirse, onları kabul edemeyiz."³³ Ebü Yusuf'un hadisin çoğalmasına karşı yaptığı uyarılara rağmen bir çok hadis, onun zamanında açıkça öncelilere isnat edilmiştir.³⁴ Esasen hadis, nihâî temeli olarak "nebevî model"e sahip olmakla birlikte, ilk dönem nesillerinin bu modeli esas alarak gerçekleştirdikleri eserleri temsil etmektedir.³⁵

Ona göre, bizzat klasik hadisçiler tarafından iyice bilindiği ve kabul edildiği üzere ahlâkî vecizeler, ahlâkî güzelleştirmeyi amaçlayan sözler ve hikmetler, Hz. Peygamber'e isnat edilebilmiş ve üstelik bu yapılırken isnadın tarihsel olup olmasına bile bakılmamıştır. Aslında gerçek anlamda Hz. Peygamber'e ait olması gereken, fikhî ve kelâmi hadisler, yani imanla ve uygulama ile ilgili hadislerdir... Şu halde birine göre ahlâkî bir değer ihtivâ eden fikhî bir söz de niçin aynı şekilde Hz. Peygamber'e isnat edilmesin?³⁶

B. Hadis Metinleri

Fazlur Rahman'a göre hadis, bizzat Müslümanlar tarafından ifade edilmiş ve görünüşte Hz. Peygamber'e isnat edilmiş özdeyişlerin toplamıdır.³⁷

³² a.g.e., s. 33-34.

³³ a.g.e., s. 72.

³⁴ a.g.e., s. 36.

³⁵ a.m.f., *Islamic Methodology In History*, s. 76.

³⁶ a.g.e., s. 44.

³⁷ a.g.e., s. 76.

"Hadis hareketlerinin daha henüz Peygamberimiz devrinde başladığı şüphesizdir. Zira Araplar, şairlerin, kahinlerin ve kabilenin ileri gelenlerinin sözlerini ezberler ve bunları nesilden nesile iletirlerdi. Bu geleneğin, Allah Rasûlü'nün sözleri için uygulanmadığını ileri sürmek akıl dışı olur. Kaldı ki, Kur'an'ın teşvikiyle Müslümanlar onun söz ve davranışlarını örnek olarak korumakla sorumlu tutulmuşlardır. O halde Peygamber zamanında bile hadis vardı; ancak bu sırada hadis henüz bir ilim olarak yoktu. Hadisin bir ilim olarak teşekkülü yavaş yavaş birikimle ancak üçüncü hicrî asırda olmuştur. Böylece hadis, içtihadta Sünnetin yerini almaya başlamıştır."³⁸

Fazlur Rahman, hadisçilerin tedbir olarak iki ilke ortaya koyduklarını iddia etmektedir. Bunlardan birincisi, Hz. Peygamber'e atfedilen mevcut güzel sözlerin kendisine ait olduğunun varsayılması; ikincisi ise, Hz. Peygamber'in, "Benim hakkımda kasıtlı olarak yalan söyleyen cehennemdeki yerine hazırlansın"³⁹ hadisinin uydurulmasıdır. Fazlur Rahman, bu hadisin sonradan uydurulduğunu, Ebû Yusuf'un bile bu hadisi bilmediğini söylemektedir.⁴⁰

Öte yandan Fazlur Rahman "Müslüman diğer Müslümanların elinden ve dilinden salim olduğu kimsedir."⁴¹ hadisinin aşırı ve sorumsuz politikacıların ve iç savaşların yol açtığı ortamda kök saldiğını, iddia ederek⁴² hadis kitaplarındaki en meşhur ve sahih kabul edilen hadislerin dahi belli bir kesim tarafından bilinçli olarak yaygınlaştırıldığını savunmuş olmaktadır. Yine "Sözümü işitip onu kendinden sonrakilere işittiği gibi ulaştırın kimsenin Allah yüzünü ak etsin..."⁴³ hadisinin de en eski rivayetinin Şafî'ye ait olduğunu, hadisin hadisle desteklenmek üzere⁴⁴ kesinlikle bazı fıkıh çevrelerinde ortaya

³⁸ a.g.e., s. 18-43.

³⁹ Kütüb-İ Sitte'nin tamında bulunan hadis için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih*, I-VIII, İstanbul 1981, *İlim* 38; *Cenaiz* 33; , Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *el-Câmi'u's-Sahih*, I-III, İstanbul 1981, *Zühd* 72; *İlim* 4.

⁴⁰ Fazlur Rahman, *Islamic Methodology In History*, s. 36.

⁴¹ Buhari, *İmân* 4-5; Müslim, *İmân* 64-65.

⁴² Fazlur Rahman, *Islamic Methodology In History*, s. 108-109.

⁴³ Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî, *es-Sünen*, I-V, İstanbul 1981, *İlim* 10; Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *es-Sünen*, I-V, İstanbul 1981, *İlim* 7.

⁴⁴ Fazlur Rahman, *Islamic Methodology In History*, s. 45.

çıktığını söylemektedir.⁴⁵ Ayrıca ona göre itikadî mezheplerin doğuşuyla birlikte hadis uydurmacılığı hızla yayılmış, her grup kendi görüşünü destekler mahiyette hadisler ortaya koymuştur. Bazı grupların görüşleri de devlet tarafından desteklenmiştir.⁴⁶

Fazlur Rahman'ın en çok eleştirdiği şahıs şüphesiz Şafîi'dir. O, hadis hareketinin Şafîi ile başladığını ve Şafîi'nin "hadis şampiyonu" olduğunu kaydetmekte ve bu konuda şöyle söylemektedir:

"Şafîi, sürekli ve hür yorumlama hareketine karşı çıkmak ve dolayısıyla Yaşayan Sünnet'in yerine hadisi koymak amacıyla başarılı bir kampanya yürütmüştür."⁴⁷

Onun bu fikirlerini kendinden önce seslendirenlerden biri de Schacht'tır. Schacht'a göre, eski hukuk okullarının Yaşayan Sünneti, önce ortaya çıkmış, ikinci safhada sahabilerin himayesi altında (yani sahabeye nibet edilerek) ileri sürülmüş, ve bizzat Hz. Peygamber'e isnat edilen Sünnetler de hicri II. yüzyılın ortalarına doğru muhaddisler tarafından piyasaya çıkarılmıştır.⁴⁸

Diğer yandan Fazlur Rahman hadislerin çok büyük bir bölümünün eski İslâm bilgilerince uydurulduğunu bu yüzden altı muteber mecmuanın dışında bırakıldığına inanmaktadır. Nitekim, Buhârî ve Müslim'in eserlerine sadece sahih olduklarına hükmettikleri hadisleri aldıklarını ve bunların o sırada mütedâvil olan hadislerden yüz binlercesi arasından sadece birkaç binini seçtiklerini ileri sürmektedir.⁴⁹

IV. FAZLUR RAHMAN'IN METODOLOJİSİNİN DEĞERİ

Fazlur Rahman'ın buraya kadar zikrettiğimiz fikirlerinden, onun Kur'an-ı tefsir, fıkıh ve hadis ilimlerinde yeni bir metodoloji ortaya koymaya çalıştığı açıkça görülmektedir. Fazlur Rahman'm bu arayışlarının temel dinamiği hiç şüphesiz Müslümanları modern dünyada hak ettikleri seviyeye çıkarma düşüncesidir. O, on dört asırlık İslam literatürüne ve Müslüman müelliflerin

⁴⁵ a.mlf., *Islam and Modernity*, s. 25.

⁴⁶ a.mlf., *Islamic Methodology In History*, s. 59-62.

⁴⁷ a.g.e., s. 40.

⁴⁸ Mustafa el-A'zami, , *İslam Fıkhı ve Sünnet Oryantalist Joseph Schacht'a Eleştiri*, çev. Mustafa Ertürk, İstanbul 1996, s. 138.

⁴⁹ Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 64.

çoğuna güvenmediğini gizleme gereği de duymamakta, bu düşüncesini her fırsatta dile getirmektedir. İşte bunun içindir ki, o bir çok ağır eleştiriyi göze alarak yeni metod arayışları içine girmiştir. Onun tefsir, fıkıh ve hadis ilimleri hakkında ortaya koymak istediği metodolojiyi ve bu bağlamda tartıştığı kavramları buraya kadar herhangi bir yoruma tabi tutmadan aktarmış olduk. Ancak bu kısımda, bu fikirlerinin tamamını olmasa da, konumuz açısından önemli olan hususları değerlendirmek durumunda olduğumuzu ifade etmeliyiz.

Fazlur Rahman'ın tefsirle ilgili olarak öne sürdüğü tarihsellik ve bütünsellik kuralları ilk bakışta uygulanabilir ve hatta çok faydalı bir metod gibi görülse de, -zira Kur'an ayetleri, yirmi üç senelik asr-ı saadet sürecinde yaşanan olaylara çözüm üretmek ve benzer olaylara ışık tutmak için indirilmiştir. Ayetlerin nüzul sebepleri bulunmaktadır- bu kuralların uygulanabilirliği tartışma konusudur. Kaldı ki, Fazlur Rahman'ın bu bağlamda ortaya koyduğu çok net bir usülden söz etmek mümkün görünmemektedir.

Öte yandan onun Kur'an yorumu için öngördüğü, tarihsellik metodu izafi bir yöntem içermektedir. Neyin tarihsel, neyin evrensel olduğunda ihtilaflar ortaya çıkmaktadır. Üstelik herkesin ittifak edeceği bir tarihten söz etmek asla mümkün de değildir. Tarihi bir metni okuyan kişi, o metne duymak istediklerini, duyabileceklerini, söyletebilir. Bir metni okumak demek onu konuşturmak demektir. Bu konuşturma metne sorulan sorular doğrultusunda olur. Ne kadar objektif olunmaya çalışılsa da tarihi metni değerlendirmeye tabi tutanın etkisi muhakkak olacaktır.⁵⁰

Kendisinin hadisler konusunda ileri sürdüğü, "Bir muhaddise göre fikhî olan bir hadisin, diğer birine göre ahlâkî olması" iddiasının, Kur'an ayetleri için de geçerli olabileceği unutulmamalıdır. Ahlâkî olduğu ileri sürülen bir ayetden fikhî hükümler çıkarmak pekala mümkün olabilir. Diğer yandan birinin ahlakî saydığı bir ayeti bir diğeri fikhî bir hüküm taşıyan ayet olarak pekala görebilir. Dolayısıyla bu ilkeler görecelidir ve uygulanabilir olması her zaman tartışmaya açıktır.

Kur'an ayetlerinin nüzül, sebepleri her yönüyle aynen tekerrür edemeyeceği için olaylara Kur'anî açıdan hüküm verirken bütünsel yaklaşım

⁵⁰ bk. Polat, Selahattin, *Hadis Araştırmaları*, İnsan yay. İstanbul ts., s. 243-244.

sergilemek, yani o konu etrafında Kur'an'ın bütününden hangi hükümler ve öğretiler mevcut ise, tamamını gözönünde bulundurarak bir sonuç çıkarmak, parçacı yaklaşımdan elbette daha tutarlıdır. Hatta aynı yöntemin hadisler için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte Kur'an'ın ahlakî ve evrensel öğretilerini bir anlamda tespit etmek mümkün de olabilir. Ancak burada da hükümlerin fikhî mi, ahlâkî mi olduğunu tespit aşamasında problem ortaya çıkmaktadır.

Onun fıkıhla ilgili, hükümlerin değiştirildiğine dair öne sürdüğü örnek olaylar incelendiğinde, buradaki hükümlerin değişmesinin tamamen zaruretlerden kaynaklandığı görülecektir. Kur'an ve Sünnet'in genel prensipler doğrultusunda hükümlerin istisnasını teşkil eden "zaruret- tzdırar -ihtiyaç" hali durumunda izlenecek yol, İslâm hukukunda belirlenmiştir. Nitekim Kur'ân'ı Kerîm'de zaruret halinde hükümlerin istisnasıyla ilgili bir çok örnek bulmak mümkündür.⁵¹ Sözkonusu şartlar tahakkuk ettiğinde yani ikincil olayda "illet" ve "mekâsıd" birincil olayla örtüştüğünde, benzer uygulamalar her zaman için mümkün olabilir. Yeter ki, bunu gerçekleştirebilecek ehliyetli alimler bulunsun. Kaldı ki, bu gibi kişilerin yetiştirilmesi de bugün Müslüman toplumlar üzerine bir vazifedir.

Fazlur Rahman'ın, hadislerin çoğuna güvenilemeyeceği ve onların büyük bir kısmının sonradan ortaya çıkarıldığı fikrine gelince, bu görüşe katılmak mümkün değildir. Bugün için sahabe döneminde yazılmış onlarca hadis vesikalarının varlığı ispatlanmış durumdadır.⁵² Fazlur Rahman muhaddislerin ve fakihlerin ahlâki hadis uydurmaya fetva verdiklerinden bahsetmektedir. Onun ahlâkî hadislerin uydurulmasının caiz kabul edildiğine dair herhangi bir delil bulması mümkün değildir. Ancak zayıf hadislerle amel konusunda, akaid ve imanla alakalı olmadıkça cevaz verenler bulunmaktadır ki,⁵³ zayıf hadisle, uydurma hadisin farkını Fazlur Rahman çok daha iyi bilmektedir.

Diğer yandan yüz binlerce hadis içerisinden Buhârî ve Müslim'in eserlerinde çok az sayıda hadise yer vermiş olmalarını bazı müsteşrikler gibi Fazlur Rahman da farklı anlamış görünmektedir. Nitekim temel hadis kaynakları arasından Buhârî'yi kısmen daha sahîh kabul eden Hollandalı

⁵¹ bk. el- Mâide 5; 3; el-En'âm 6; 119-145; en-Nahl 16; 115.

⁵² bk. A'zamî, *Dirâsâ fi'l-Hadis, I-II*, Beyrut 1992, 1, 92-142.

⁵³ Hatîb el-Bağdâdi, *el-Kifâye fi Ilmi'r-Rivâye*, Beyrut 1986, s. 162-163.

şarkiyatçı Reinhart Pieter Anne Dozy (ö. 1883), Buhârî'nin dinlediği 600 bin hadisten ancak 7.275 adetini güvenilir bulunduğunu bizzat kendisinin söylediğini ileri sürmektedir.⁵⁴

Dozy'den yaklaşık bir asır sonra vefat etmiş olan Alfred Guillaume (ö. 1965), ise sahîh kabul edilen ve hukukçular için temel kaynak olan ilk hadis koleksiyonunun Buhârî'nin Sahîh'i olduğunu, Buhârî biyografilerinde, onun 600 bin hadis içinden seçtiği malzeme ile kitabını yazdığını, tekrarları çıkarılırsa eserde üç bin hadis kalacağını belirterek, Buhârî'nin ancak iki yüzde bir oranında hadisi kitabına aldığını ifade etmektedir.⁵⁵ Guillaume, bu artışı müslümanların III. (IX.) asırda oluşan hukuk, âdet, ve inançları, Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiünun uygulamalarından kaynaklandığını ispat etme arzularına bağlamaya çalışmakta, bu arzunun onları çok sayıda hadis uydurmaya, bunları da Hz. Peygamber veya sahâbeye isnat etmeye sevk ettiğini ileri sürmektedir.⁵⁶

Görüldüğü gibi hadislerin sayısı konusunda Fazlur Rahman bir çok batılı müsteşrik ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Dolayısıyla Fazlur Rahman ve müsteşriklerin yaptığı yorumlardan, *Kütüb-i Sitte*'ye alınamayan hadislerin tamamının uydurma olduğu gibi bir anlam ortaya çıkmaktadır. Halbuki sahîh hadislerin sadece kendi eserlerinde bulunan hadislerden ibaret olmadığını bizzat bu müelliflerin ifade ettikleri belirtilmektedir.⁵⁷ Oysa hadislerin sayısının bu kadar kabarık görünmesinin bir takım sebepleri bulunmaktadır. Hadis sayım metotları, farklı tarikler, tabakaların artması, mana ile rivayet, ihtisar, cem, takti, ravilerden kaynaklanan farklılıklar ve mükerrer rivayetler gibi tamamen rivayet tekniği ile bağlantılı sebepler yüzünden hadislerin sayısı kabarık görünmektedir.⁵⁸

⁵⁴ Dozy, Reinhart Pieter Anne Dozy, *Târih-i İslâmiyet* (trc. Abdullah Cevdet), I-II, Mısır 1908, II, 162.

⁵⁵ Guillaume, Alfred Guillaume, *The Traditions of Islam: An Introduction to the Study of the Hadith Literature*, Oxford 1924, s. 91.

⁵⁶ Guillaume, *İslâm*, s. 89.

⁵⁷ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, Kahire 1990, s. 162; Suyûtî, Celaleddin, *Tedribü'r-Râvi fi Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, I-II, Beyrut 1989, I, 98.

⁵⁸ Bk. Mustafa Karataş, *Rivayet Tekniği Açısından Hadislerin Artması ve Sayısı*, M.Ü.S.B.E., İstanbul 1998, Basılmamış doktora tezi, s. 22-103.

Fazlur Rahman, hadisçilerin pek çoğuna göre lafzî mütevatir hadise örnek olarak gösterilen “Benim hakkımda kasıtlı olarak yalan söyleyen cehennemdeki yerine hazırlansın” hadisinin sonradan uydurulduğunu Ebû Yusuf’un bile bu hadisi bilmediğini söylemektedir.⁵⁹ Ona göre, muhaddisler işlerine yarayacak miktarda hadis uydurduktan sonra, bu işi frenleyebilmek için Peygamber’e yalan söz isnat etmenin haram olduğuna dair başka bir hadis uydurmuşlardır. İslâmî ilimler sahasında araştırmalarıyla ünlü Ignaz Goldziher de (ö. 1921) aynı şekilde “Men kezebe aleyye” hadisinin uydurma olduğunu iddia etmektedir. Ona göre sözkonusu hadis uydurmacılığın önüne geçebilmek için imâl edilmiş bir rivayettir.⁶⁰ Oysa bu hadis onlarca kaynaktan yüzlerce tarikiyle yer almaktadır. Üstelik Ebû Yusuf da bu hadisi *Kitâbu'l-Âsâr*'ında, babası < Ebû Hanîfe < Ebû Ravk < Ebû Saîd el-Hudrî senediyle zikretmektedir.⁶¹

Öte yandan Fazlur Rahman, sürekli Şafî'i suçlamakta ve hadis hareketinin onunla başladığını iddia ederek Şafî'i “Hadis Şampiyonu” ilan etmektedir. Onun bu görüşlerin aksine hadis hareketinin Şafî'i ile başlamadığı bilinmektedir. Kaldı ki, bazı âlimler onu ehl-i hadis arasında bile saymamışlardır.⁶² Ayrıca sadece Şafîî değil, bütün mezhep imamlarının sahih hadisi kendi mezhepleri kabul ettikleri bilinmektedir. İmamların delil aramadaki yöntemleri incelendiğinde bu durum daha net olarak görülmektedir. Ayrıca Şafîî hadisleri değerlendirirken onları Kur'an'a arzedeceğini şu sözleriyle ifade etmektedir:

“Hadis, Kur'an'a muhalif olursa Rasûlullah'a ait değildir. İsterse o hadisi pek çok râvi rivayet etmiş olsun.” Devamında da Fazlur Rahman'ın Ebû Yusuf'tan naklettiği söze benzer şekilde şöyle tenbihte bulunuyor: “Sana çoğunluğun bildiği hadisi tavsiye ederim, şaz olandan sakın. Çünkü bize, İbn Ebî Kerîme, Ebû Ca'fer'den, o da Rasûlullah'tan şunu rivayet etti: Rasûlullah, Yahûdileri çağırdı onlara sordu ve nihayet onlar Hz. İsâ'yı inkar ettiler. Bunun üzerine minbere çıktı ve şöyle buyurdu: “Benden sonra sözlerim yayılacak, size Kur'an'a uygun olarak gelen sözlerim bendendir. Kur'an'a muhalif olarak gelen benden değildir.” Şafîî bunları naklettikten sonra şu rivayeti de verir: Rasûlullah

⁵⁹ a.mlf., *Islamic Methodology In History*, s 36.

⁶⁰ Goldziher, Ignaz, *Muslim Studies*, I-II, London 1971, II, 21.

⁶¹ Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, Beyrut 1355, s. 207.

⁶² bk. İbn Nedim, *el-Fihrist*, Dâru'l-Marife, Beyrut ts., s. 294.

hasta yatıyordu. Şöyle buyurdu: “Ben Kur'an'ın haram kıldığını haram kıldım. Allah'a yemin ederim ki, benim adıma herhangi bir şeye yapışmasınlar.”⁶³

Fazlur Rahman'ın, “İsnadın olumlu nihai delil kabul edilmesine karşı yöneltilen en ciddi itiraz şudur: Bizzat isnadın kendisi, birinci asrın sonlarına doğru ortaya çıkmış oldukça geç bir gelişmedir” sözü, Robson, Ceatani ve Schacht gibi müsteşriklerin görüşünü yansıtmaktadır ki, bu şahıslar İbn Sîrin'e (ö. 110/728) atfedilen “Fitne çıktıktan sonra isnad sorulmaya başlandı” sözüne atfen bu görüşü benimsemişler ve bu sözden de Emevî halifesi el-Velid b. Yezîd'in öldürülmesi (ö.126/744) hadisesini anlamışlardır.⁶⁴ Halbuki İslam tarihinde “el-Fitne” sözüyle, Hz. Osman'ın şehid edilmesiyle başlayan olaylar zinciri kastedilmektedir. İlk fitne, Hz. Osman zamanında ortaya çıkmıştır. Kronolojik bakımdan da İbn Sîrin'in kendinden sonra olacak bir fitneden bahsetmesi uygun olamaz.

SONUÇ

İslamî ilimlerde metodoloji arayışı içerisinde olduğu anlaşılan Fazlur Rahman'ın bu arayış ve çabalarını takdir etmekle birlikte, ortaya koymaya çalıştığı tutarlı bir sistemden bahsetmek oldukça zordur. Özellikle hadislerle ilgili tenkitlerinde batılı şarkiyatçılardan etkilendiği açıktır. Bu durum Fazlur Rahman açısından bir ikileme de yol açmış görünmektedir. O bir taraftan hadislerin vazgeçilmez olduğundan ve pek çok sahih hadisin de bulunduğu söz ederken, diğer taraftan hadisçilere göre “lafzî mütevatir” hadise örnek olarak gösterilen “men kezebe aleyye” hadisinin dahi uydurma olduğunu iddia etmektedir. Ne yazık ki, Fazlur Rahman etkilendiği bir çok batılı müsteşrikin görüşünü aktarmakla yer yer çelişkiye düşmektedir.

Bütün bunlarla birlikte Müslümanların önünü aydınlatacak ve gelecekleri için yeni projeler üretecek düşünce ve fikir adamlarına son derece ihtiyaç bulunmaktadır. Yeni ilim ve fikir adamlarını yetiştirebilmenin belki de ilk yolu, ne kadar aykırı olursa olsun düşünen insanlara fikirlerini açıklayabilme hürriyeti vermektir. Dolayısıyla Fazlur Rahman'ın da müspet niyetle hareket ettiğini

⁶³ Ebû Yûsuf, *er-Reddü alâ Siyeri'l-Evzat*, Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye. Beyrut ts., s. 24-25.

⁶⁴ İslam Tarihi'ndeki “Fitne” kelimesinin izahı için bk. A'zamî, ed-*Dirâsât*, II, 395.

varsaymak ve seçmeci bir yaklaşımla fikirlerinden istifade etmek gerektiği kanaatini taşımaktayız. Müsteşriklerin fikirleriyle aynı istikamette olan pek çok görüşüne rağmen şüphesiz o, Müslümanların içinde buldukları durumdan ancak fikir planında radikal devrimler yapmak suretiyle kurtulabileceğinin farkındadır.