

## MÜSLÜMAN BİR AYDIN OLARAK FAZLUR RAHMAN\*

*Tercüme Eden: Yrd.Doç.Dr. Ruhattin YAZOĞLU\*\**

Rasyonel düşünce ve tetkikin, Kur'an'da bulunduğu şekliyle veya Peygamberin hadisleri ile ilâhî olarak vahyedilmiş hakikatten bağımsız bir şekilde, nereye kadar gidebileceği konusunda, Müslümanlar arasında geniş görüş ayrılıkları mevcuttur. Muhtemelen pek çok fikir adamı H.A.R. Gibb'in, şu düşüncesine katılacaktır.

"İnsan akli mükemmel olmadığından ve aklın, kendi yetileriyle İyî'nin gerçek tabiatını veya gerçekte herhangi bir hakikati idrak edememesinden dolayı kutsal kitabın otoritesine nihai teslimiyet, a priori kabul edilmelidir. Bu yüzden mutlak iyi ve kötüyü insanlar, ancak Peygamberler aracılığı ile sunulan ilâhî bir vahiy sayesinde bilebilirler"<sup>1</sup>.

Ancak Gibb'in bu önemli hatırlatması, ister vahiy hakkında, isterse akıllarını kaçınılmaz olarak pratik konularla meşgul etmiş olan ilk düşünürlerin yöntem ve işlemleri ile ilgili olsun, ilk dönem İslâm düşüncesinde görülebilen fikirlerden daha ziyade, gelişmiş bir Müslüman bakış açısını yansıtır.

\* Bu yazı, *The Muslim World*, vol. LXXIX, No:2, (April, 1989), 91-101 sayfaları arasında yer alan Frederick Mathewson Denny'in "*Fazlur Rahman: Muslim Intellectual*" adlı makalesinin tercümesidir.

\*\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

<sup>1</sup> H.A.R. Gibb, *Mohammedanism* (New York: Oxford University Press, Galaxy pb. 1962), s. 91.

Muhtemelen Fazlur Rahman, Gibb'in gerçek İslâm düşüncesinin karakterizasyonu şeklindeki ifadesiyle mutabık kalacaktır; ancak hiç şüphesiz Gibb, onu, gerçek İslâmî entellektüel aktivitesine zıt olarak geniş bir ideal bakış açısı içerisine yerleştirmiştir. Uzun ve seçkin kariyeri süresince Fazlur Rahman, dinç ve bazen de müthiş entellektüel aktivitesiyle İslâmî araştırmaya ve yaşamaya devam etti. Şayet Allah korkusunun, yer yüzünde Müslümanın cesurluğuna yol açtığı kabul edilebilirse, eleştirel aklın, devamlı tatbiki olmaksızın dinî tecrübenin bir türü olarak sırf Allah korkusunun, “iyiyi emretmek, kötüyü yasaklamak” şeklindeki Kur'anî emrin yerine getirilmesiyle ilgili olduğu sürece, gerçekten değersiz olduğu tartışılabilir. Sevgi gibi korku da, İslâmî değerleri şekillendiren ve onları ifade eden durumlarda uygulanmak şartıyla akli bir aksiyona ihtiyaç duyar. (Rahman'ın çokça temas ettiği “saygıdan ileri gelen korku” yani takva, dinî tecrübenin şuur eksikliğinde (threshold) oluşan tabiatüstü ile ilgili temel korkudan çok daha fazla olan kendi başına bilgi türüdür).

Augustine ve Anselm gibi Fazlur Rahman da, inancın anlaşılabilirliğini sorgulamaya başladı. Augustine'nin “iman anlamayı hedefler” prensibini açıkladığı ve Anselm'in de bu formüle “anlamak için inanyorum”<sup>2</sup> kuralını ilave ettiği gibi, aynı şekilde Fazlur Rahman'ın eserinde köklerini imanda bulan ilk prensipler hakkındaki ilk inanca dayanan düşünceye bir yaklaşım fark edilebilir. Onun teslimiyeti, inanılan şeye alışılacelmiş anlamda iman etmekten daha çok, bir irade ve ahlâkî vizyon meselesiydi.

İslâm hukukunun farz (obligatory)'dan başlayıp, haram (forbidden)'da sona eren beş kategoriye ayrıldığını biliyoruz. Farz, örneğin-genel bir fiil olan namaz gibi-bütün Müslümanlara emredilmiş olan bir aksiyona işaret ettiği gibi, aynı şekilde – cenaze namazına iştirak gibi-sadece Müslümanları temsilen onlardan

---

<sup>2</sup> Etienne Gilson'un *Reason and Revelation in the Middle Ages*, (New York: Scribners, 1938), s. 16-26, önemli bir tartışmadır.

bazılarının memur olduğu bir aksiyona da işaret edebilir. Bunlardan birincisine farz-ı ayn, ikincisine de farz-ı kifâye denilmektedir. Fazlur Rahman, dinî amaçlara hizmet ederken, İslâmî yöntemler çerçevesinde felsefi ve teolojik aktiviteden bahsettiği bu alanların, insan aklının hür bir şekilde kullanılmasının, bir *farz-ı kifâye*, yani “yeterli görev” olarak algılanabileceğini teklif etmiş gibidir. Gerçekçi olmaması ile birlikte, İslâmî inançtaki orijinal rasyonel düşünceye engaje olmaları bütün Müslümanlara zorunlu görülmemesine rağmen, o bir esastır, bu yüzden de bazıları onu yapmalıdır.

Bir düşünür olarak Fazlur Rahman’ın hayatındaki faaliyetini gösteren bütün yönlerini (strand) tespit etmek, bir biyografi yazarını gerekli kılacaktır. Pek çok eserleri içerisinde onun şahsî dinî hayatı hakkında spesifik ip uçları bulmak kolay değildir. Güzel İslâmî bir yapı içerisinde o, (geçmiş yanlışlarını) itiraftan sakınmıştır. Ancak onun şahsî üstünlüğünü ifade eden bazı pasajlar vardır. Böyle bir örnek, İslâmî Araştırmalar Enstitüsünün müdürü iken Karaçi’de onun ilk yıllarında yazılmış olan İslâm’daki felsefi harekete<sup>3</sup> dair bir tartışma içerisinde görülür. Bu makalede, Fazlur Rahman, İslâm’da felsefenin insanlığın düşünce tarihinde büyük bir yer işgal ettiğini açıklamıştır. Menfi etkileri olsa da Mu’tezile, her şeyden önce, bu hareketin itici gücü olmuştur ve bu harekete kendi damgasını vurmuştur: -İlâhî adalet problemi içerisinde temellendirilen ciddî ahlâkî bir esas – Mu’tezile, tabiatıyla akademik –felsefi bir hareket değil, felsefi ve teolojik bir hareket idi. Bu, akli ve vahyi harmonik bir sentez içerisinde birleştirme teşebbüsüydü. Fazlur Rahman’a göre bu teşebbüs, başarısızlıkla sonuçlandı ve onun yerine “birbirine paralel” gelenek olan iki yol ortaya çıktı, ki onda Sünnî teoloji ve bağımsız düşünce zaman zaman birbirleriyle çatıştılar veya ortak

---

<sup>3</sup> “The Post-Formative Developments in Islam-II”, *Islamic Studies*, II (1963), 297-316.

çıkarlardan hoşlandılar. Fakat teoloji ile felsefe arasındaki bu çatışma; her ikisi için bir trajedydi.<sup>4</sup>

Hür rasyonel düşünce ile dogmatik teoloji arasındaki parçalanmanın sorumluluğu, sadece bir tarafa yüklenmemelidir. Fazlur Rahman, yeterince esnek olmayışları yüzünden filozofları kusurlu bulmaktadır. Şayet böyle olmasaydı, onların dinî inanç konusundaki yetersizlikleri takip edilebilirdi. Yeniden dirilme hakkında Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncelerinin kısa bir tenkidini yaparak, o şu görüşü ileri sürer:

Şayet filozoflar, biraz daha esnek ve İslâm düşüncesine sahip olsalardı, bir anlamda bedenin haşrı ve beden olmaksızın ruhun hiçbir şey ifade etmeyeceğini felsefi olarak ele almak tamamen imkânsız olmayabilirdi.<sup>5</sup>

Bu pasajdaki anahtar ifade, "İslâm düşüncesidir", ve o Fazlur Rahman'ın entellektüalizminde tanzim edici bir ilke olarak yer alır. O ne demektir? Biz, onun statik rasyonel bir kılavuz olmadığını kesin bir şekilde söyleyebiliriz, nitekim o makalenin ileriki sayfalarında yazar, filozofların "daha yüksek dinî-ahlâkî kognitif ve entellektüel kognitifin diğer formları" arasındaki farklı algılamada başarısız kaldıklarını yazmaktadır. Sözgelisi, filozoflarımız, bir ahlâk ilkesi ile bir matematik önermesi arasında, -en azından kognitif açıdan-fark yoktur, diyorlar. Halbuki onlar bu sözleriyle dinî-ahlâkî tecrübenin elbette kognitif bir yönünün olduğunu; fakat yine de onun öteki tecrübelerden köklü bir farklılık arzettiğini anlayamamışlardı. Sıradan bilgi faaliyetimizde sadece bazı bilgiler elde ederiz; oysa dinî-ahlâkî tecrübeye otorite, anlam ve zorunluk vardır.<sup>6</sup>

Fazlur Rahman, "çifte-gerçeklik" pozisyonunu tamamiyle kabul eden filozofları suçladı. "Çifte-gerçeklik"te Peygamberler filozoflarla, peygamberî

<sup>4</sup> "The Post-Formative Developments in Islam-II", 298.

<sup>5</sup> "The Post-Formative Developments in Islam-I", 300.

tecrübeler de entellektüel kognitif vb. ile paralel gösterilmiştir. O, gerek İslâm'da gerek "Latin Averroism"de olsun "çifte-gerçeklik" doktrinin daima ileriye götürüldüğü fiilini kabul etmedi.<sup>7</sup> Ancak onun, insanın hayata ideal olarak entegre edilmesi gerekli olan idrak edilebilir gerçeğin daha yüksek ve daha düşük modlarını kabul ettiği gözükmektedir. Ona göre önemli olan konu, kognitif ile ahlâkî duyarlılık arasındaki farkı kavramaktır. "Dinî-ahlâkî tecrübe", insana gelen bilginin dışında bir şeydir; meydana gelmesi amacıyla düşünce eyleminde bulunan bir ifade değildir.

Fazlur Rahman, bu tecrübenin insanlara nasıl geldiğinden bahsetmez. ( Ne de ona ihtiyaç duyar; dinî tecrübe literatürü, İslâm'da belirli ve doğru nitelik olan ilâhî tecrübe hakkındaki kanıtlarla doludur). William James'ten aldığı şekliyle bu konuda önemli olan şey, böyle bir dinî-ahlâkî tecrübenin "kökleri" değil onun "meyveleri"dir.<sup>8</sup> Böyle bir tecrübe, Fazlur Rahman'ın görüşünün odak noktasıdır.

Dinî tecrübeye gerçekten sahip olan bir insan, otomatik olarak o tecrübeye transform halindedir.<sup>9</sup>

Filozoflar dinî kognitifin bu niteliğini kavramada başarısız oldular ve böylece teoloji ile felsefe arasında paralellikle ilgili, onların tüm yaklaşımları sonuçsuz kaldı. İslâm filozofları, Fazlur Rahman'ın, "tamamiyle Hellenize edilmiş bir Allah fikrini dünyayı idare eden bir Yaratıcıdan ziyade onu izah eden bir prensip; yani ahlâkî ve dinamik bir emir olmaktan öte entellektüel bir formül olarak karakterize ettiği şeye bağlandılar."<sup>10</sup>

<sup>6</sup> "The Post-Formative Developments in Islam-II", 301.

<sup>7</sup> "The Post-Formative Developments in Islam-II", 299-300. Fazlur Rahman'a göre İbn Sînâ, şu görüşü benimsemiştir: "Dinî ve felsefî hakikat, aynı şeylerdir; ancak din, birkaç şeyle sınırlandırılmadığından ve her şeye şamil olduğundan dolayı, zorunlu olarak küllî akılla uyur; bu yüzden, genel olarak felsefenin bir türüdür; salt hakikatı ancak alegorik bir tarzda ifade etmek ister".

<sup>8</sup> *The Varieties of Religious Experience* (New York: New American Library-Mentor Books, 1958), "Lecture I: Religion and Neurology", s. 34.

<sup>9</sup> *Isl. St.*, II (1963), 301.

<sup>10</sup> *Isl. St.*, II, 301.

Fazlur Rahman'ın inanç bağlamında hür rasyonel aktiviteyi ihtiva edebilmesi ve etmesi gereken bir din olan İslâm hakkındaki engin bakış açısı, geçerlilikle ehliyet arasındaki ilişkinin modern tartışması içerisinde bir paralellığe sahiptir. Zira onu tamamlaması gereken bir felsefe, insan ehliyeti için ihtiyacı yerine getirirken formel geçerliliğin ihtiyaçlarını da tatmin etmelidir. Allah'ın varlığına dair Aquinas'un "beş delili"nin sınırlı formel bir geçerliliğe sahip olmasına rağmen, onların tanımladıkları bu Tanrı, tamamen zihni karışık bir eylemdir. Hiç şüphesiz Aquinas, şunu çok iyi bilmektedir: Onun objesi, insan aklının vahiy yoluyla desteklenmeden ilâhî realitelere ulaşabilmesinin çok uzak bir ihtimal olduğunu ispat etmektedir. Ancak İbrahim, İshâk, Yakup, Musa, Eyüp, Hoşea, İşaya, İsa, Paul, Muhammed, Saadia Gaon, İbn Teymiyye ve Joseph Smith'in Tanrısı, zorunlu ahlâkî hükümlerin yapıldığı, vaatlerin gerçekleştirildiği hayatın ortasında duyurulan bir Tanrıdır. Yeterliliğin boyutu, kapalı bir şey değildir; fakat fert ve toplum düzeyinden gelen şahsın dünyasına açıktır. Tanrı, kıyas yoluyla değil de ancak derinlikleri içerisinde hayatın tesadüfi noktalarında keşfedilir.<sup>11</sup>

Bir anlamda, bir şeyin doğru ve gerçek veya iyi olduğunu bilmekle ilgili tam bir şey yapmaya dair Fazlur Rahman'ın vurgusu, Sünnî inanç standartlarına benzer gibi gözükmektedir. Ancak taklit formunda alınan otoriteye teslimiyetle, yaratan ve yeryüzünde "halifeler"ine buyruklarını yaptırarak idare eden bir Allah'a dayalı maksatlı ahlâkî etkinlikler arasında temelde bir farklılık vardır. Fazlur Rahman, zihni ve ilmî bir eksiklikten-onlar bunlara çokça sahip idiler-dolayı değil de fakat azizlik lehinde ve günah anlamında eski Hellenistik dünyanın vatandaşlık

---

<sup>11</sup> Felsefe ile teoloji arasındaki ilişkinin en açık ve en inandırıcı tartışmalarından birisi, son İsveç-Amerikan felsefi teologu olan Nels Ferré'nin ilk kitabı *Faith and Reason* (New York: Harper, 1946), bölüm: 3 ve diğer yerleridir. "Teoloji, inanç ve bilginin sentezi iken; felsefe, rasyonel bilginin tamamı ve cevheridir. Felsefe, mevcut delilin gidebildiği oranda geçerliliğin ve yeterliliğin sentezidir. Teoloji, geçerlilik ve yeterliliğin tam bir sentezidir, ki onunla bizim yöntemimizde veyahut yöntem (yöntemin bizzat kendisi değil) ile ilgili bizim devrin nihai gelişmesinin ışığında mevcut durum sonundan başına kadar görülebilir" (s. 122).

faziletini reddetmesiyle ilgili Gilbert Murray'ın pişmanlık karakterizasyonunu ödünç almak ve ona adapte olmak için daha derin ve daha karanlık "cesaret eksikliğinden" dolayı, teologlardan ziyade filozofları ayıpladığı gözükmektedir.

Filozoflar, Murray'ın "pişman kalp (contrite heart) ve günah inancı (conviction of sin)" diye isimlendirdiği şeyi almakla hataya düşmediler. Bunlar, ilk asır Kudüs'ünde ve Akdeniz dünyasında müşterek devrin ilk nesillerindekinden daha az idrak edilebilen hislerdir. Buna şu şekilde işaret edilmişti:

Asketizm(çilecilik)in, mistisizmin, bir anlamda pesimizmin ortaya çıkışı; kendine güvenin, bu hayattaki ümidin, normal insan gayretinde mevcut bulunan inancın kaybedilmesi; azimli sorgu ile ilgili ümitsizlik, şaşmaz vahiy için göz yaş dökmek; yurttaşların bireysel ve toplumsal ihtiyaçlarını karşılamayı amaçlayan devletin mutluluğu ile ruhun Allah'a dönmesi arasında herhangi bir farkın olmayışı.<sup>12</sup>

Müslüman filozof-teologların azimlerinin başarısızlığı, hem entellektüel hem de ahlâkî idi. Felsefî aktivitede yanlış olan şeyler, İslâmî amaçlara yöneltildi. Fazlur Rahman, aşağıdaki ifadelerinde bunu söylemiş gibi gözükmektedir.

Felsefe, bastırılmaya ihtiyaç duymadığı gibi, gerçekte... Sünniliğin bizzat kendisi entellektüel olarak iyi bir şekilde formüle edecek olan muayyen faraziyeler üzerine bina edildi.<sup>13</sup>

Filozoflar, uygun olmayan epistemoloji ve metafiziği İslâmî amaçlara uygulamada kendilerinden kaynaklanan hatayı göremediler. Zira onlar, başlangıçtan itibaren dinî konu ve duyguların özel karakteristiklerini, özellikle de onların merkezî etik karakterini gözden uzak tutmuşlardı.

---

<sup>12</sup> Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion*, III. baskı (Garden City, NY: Anchor Books, 1955), s. 119.

<sup>13</sup> *Isl. St.*, II (1963), 302.

İslâm filozoflarının eserleri gözden geçirildiği zaman, onların ahlâkla ne kadar az ilgilendikleri hemen görülür... Batılı bazı yazarlara göre, bunun sebebi, filozofların ahlâkî buyruk ve yasakları dine bırakmalarıydı. Bu görüşte doğruluk payı olmakla beraber, problem o kadar basit değildir. Filozoflar ulaştıkları metafizik zirveye öyle bir aşkla bağlanmışlardı ki, aşağıya inip ahlâk konularıyla meşgul olmaya zaman bulamamışlardı. Oysa onlar, bizzat dinin öndayanaklarını dikkate alan ciddi ve objektif bir çalışma ve düşünceye koyulabilselerdi, hem daha farklı bir felsefe ortaya koyar, hem de Sünnîliğin zenginlik kazanmasını sağlarlardı. Böyle bir durum olmadığı için Sünnîlik tek yanlı olarak felsefeye hücum etti ve sonunda bizzat kendi kendini fikrî kısırlığa ve manevî yoksulluğa mahkûm etti.<sup>14</sup>

Fazlur Rahman, İslâm teolojisi ve hukukunun kabul edilebilir bir şartı olarak hürriyet düşüncesinin izalesini çevreleyen bu konuların güçlüğünü takdir etmiştir. O, felsefi olarak, kendi ölümünden haberdar olan Gazâlî'ye bir avantaj sağlayabilir gibi gözükebilir. Kelâm, Sünnîler arasında ancak kabul edilebilir dinî-entellektüel teşebbüs oldu, fakat Fazlur Rahman onun şöyle olması gerektiğini düşünür:

O, ancak felsefi düşünce olan gerçek bir entellektüellik için sahte bir davet oluşturabilirdi. Felsefe, fiilen İslâm dünyasından... ve İslâm dünyasında uzun bir zamandır onların sistematik temelinden yoksun olan medreselerden yasaklandı, bu gibi davranışlar saf düşüncenin açıklığını ortadan kaldırdı.<sup>15</sup>

Yasaklanan saf veya hür düşünce, otantik insan ilişkileri için ihtiyaçlara olan müşterek değer ve hissizliğe bağlılık eksikliğinden dolayı kendini yok edecek tohumları içerisinde taşıyarak sevgi gibi büyük oranda gelişti. Fazlur Rahman'a

<sup>14</sup> *Isl. St.*, II (1963), 302.

<sup>15</sup> *Isl. St.*, II (1963), 303. (Orijinal metinde bulunan bazı karışıklığı gidermeye gayret ettim. Metnin ikinci satırında bulunan ifadeyi şu şekilde okudum: "Felsefeyi yaratan felsefi düşünce etkiliydi".)



göre saf düşünce, sınırların yokluğu içerisinde gelişmedi. Bütün insan aktiviteleri, somut bağlamlar ve fundamental faraziyeler içerisinde temellendi. Büyük insan hareketleri, kendi temel inançlarını, canlı değer ve yönelişlerini korumak amacıyla sadece tolera etmemeli, aynı zamanda çeşitlilik içerisinde beslenmelidir. Fazlur Rahman'ın hakiki İslâmî alandaki serbest felsefi düşüncenin son bulmasını çokça kritik etmesi, uzun geçmişin muteber analizlerinin yanısıra İslâm tarihinin bir kritiği olarak görülebilir olmasına rağmen, onun işareti aynı zamanda mantikî bir duyarlılık yapar.

Entellektüel liberalizm, büyük ve ilerlemekte olan bir kültürün temelidir. Ancak insan zihninin herşeyi kuşattığına inandığı ve mutlak iyilik, doğruluk, şaşmazlık hususunda temel olarak ona güvendiği için modern kültür, sadece liberal görüntülerinde değil, fakat aynı zamanda muhafazakarlık tarafıyla kendi kendini tahrip etmek zorunda kalmıştır. Liberalizmin olması şartıyla anlamını ve aydınlığını koruyabilen muhafazakarlık; şayet aydınlığını koruyamazsa (yani baskı oluşturması gereken nokta ve sahalar üzerinde niçin muhafazakarlık yapılması gerektiği anlaşılamazsa) o zaman içsel kültür yok edilmek durumunda kalır. Şayet bir Fârâbî veya bir İbn Sînâ, belirli noktalarda, dogmatik teolojyi bozsalar ve Kur'an'ı yorumlamada aşırı gitselerdi; Gazâlî diğerlerinde olduğu gibi gelenek, bütün felsefeyi ve onun zorunlu aleti olan insan aklını kötüleyerek, varlığı içerisinde insana zulmederdi.<sup>16</sup>

Bu düşünceler, sadece kabul edilen otoriteye kayıtsızlık anlamında değil, fakat aynı zamanda "köklü" meselelere duyarlılığı olan Fazlur Rahman'daki radikal bir boyutu gösterir. Bu, onun düşüncesinde "Protestan prensibi"nin bir çeşidi idi, bu kavramın formülasyonu Paul Tillich'de şöyledir:

---

<sup>16</sup> *Isl. St.*, II (1963), 302.

O, rölâtif bir hakikat için yapılan herhangi bir mutlak iddiaya karşı ilâhî ve insanî itirazı ihtiva eder. İsterse bu iddia, bir Protestan kilisesi [ülemâ veya Sünnî ortodoksun yerine] tarafından yapılmış olsun. Protestan prensibi, kendi kendini “Protestan” diye isimlendiren bir dinî kültürü ihtiva eden her dinî ve kültürel realite için geçerlidir.<sup>17</sup>

İslâmî bağlamda Protestan prensibinin ihlali, *şirk* faaliyetiyle aynı seviyededir; ister o, mutlaklaştıran rölâtiflik ya da rölâtifleşiren mutlaklığı gerektirsin, her halükârda dinî ve ahlâkî açıdan büyük oranda aynı anlama gelir.

Ötantik İslâmî inanç, düşünce ve aksiyonunun patenti, Kur’an’dır ve Fazlur Rahman ısrarlı bir şekilde eserlerini Kur’an’ın gizemliliğine, ilâhî güce, sık sık da olağanüstü mesaja bağlı olarak temellendirmiştir. Kur’anî mesajın merkezi boyutu, etikdir ve bundan dolayı o, canlı tutulması için hem dinî hisler-“Allah’ın varlığının hissedilmesi”<sup>18</sup>-hem de ruhî hisler olmaksızın samimi bir şekilde bağlanmış değerler bakımından şahıslara ihtiyaç duyar, bununla birlikte teselli etme ve yüceltme esasında Søren Kierkegaard’ın düşüncesinde sadece “estetik” olabilir.<sup>19</sup> Fazlur Rahman, hissi ifadeleri vurguladığından ve ilmin (dışrak bilginin) ötesinde *ma’rifet*, gnosis’i öngördüğünden dolayı Sufizm’le ilgili pek çok şeyi tenkit etmiştir. Ma’rifet, herhangi bir insan varlığı tarafından kendiliğinden elde edilebilir, fakat ilim sadece vahiy ve peygamberlerin, özellikle de Muhammed ve onun sünnetinin yöntemleriyle oluşur.<sup>20</sup> Fazlur Rahman’ın, Sufi’yi, “algılayan”

<sup>17</sup> Paul Tillich, *The Protestant Era*, trans. James Luther Adams (Chicago: University of Chicago Press, 1948), chapter XI, “The Protestant Principle and the Protetarian Situation”, s. 163.

<sup>18</sup> Bu ifadenin kime ait olduğu belli değildir. William James ve Evelyn Underhill, onu kullanmışlar ve John Baillie, onu Gifford konferanslarının başında, *The Sense of the Presence of God* (London: Oxford University Press, 1962) ismiyle kullanmıştır.

<sup>19</sup> Bkz. Hayatın estetik ve etik boyutu için *Ether / Or* (1843); üçüncü kavram olan “dinî” seviyenin anlaşılması için *Fear and Trembling* (1843). Bazen etik ve dinî seviyeler, aynı gibi gözükmektedir, ben Kierkegaard’ın kategorizasyonları uygulanırken onları böyle kabul ettim. Her iki çalışma da İngilizce’de mevcuttur. *Ether / Or*, 2 vols. (Garden City, NY: Anchor Books, 1959) ve *Fear and Trembling* (Garden City, NY: Anchor Books, 1954).

<sup>20</sup> “The Post-Formative Developments in Islam: I”, *Islamic Studies*, 1, 4 (1962). “Algılayan” (perceptive) ve “ifade eden” (formulative) aklın tartışması için bkz., a.g.e., 20-21.

akıl yürütme süreci şeklinde karakterize etmeyi tercih ettiği gibi, *ma'rifet* veya *keşf* “unveiling” (ortaya çıkma), “ifade eden” akıldan tamamen ayrıldı; İslâm düşüncesinin hem mistik ve hem de dogmatik formları, netice itibariyle bundan menfi planda etkilendi. O zamana kadar felsefe de, İbn Rüşd’ün zamanından sonra tedrici bir şekilde “teosofik sezgicilik” le karışarak kaybolup gitmeye başladı.

Keşfle ilgili teosofik vurgu, onun monistik panteizmle birleştirilmesiyle İslâma çok fazla zarar verecek bir tarzda işlendi. Onların etkileşimlerini inceleyen Fazlur Rahman, şunları kaleme aldı:

Şimdi, algılayan akıl ile ifade eden akıl arasındaki her türlü organik bağ, böylece bir toplum içerisinde kesilince, yüksek bir kapasitenin herhangi entellektüel geleneğin canlılığını muhafaza etmesi asla beklenemez. Panteizm doktrininde, ego’nun ahlâkî gerilimi üzerindeki nihilist etkileri hakkında hiç şüphe yoktur. Panteizm, sadece entellektüel ilişki olarak kaldığı müddetçe, o çok dinî olmazsa; ve entellektüel seviyede ona, diğer teoriler tarafından karşı konulabilir. Fakat o, bir toplumun ahlâkî karakterini elinde tuttuğu anda-onun genellikle daha sonra İslâm Orta Çağında, onlar içerisinde, halk içerisinde, Sufizme etki ettiği gibi-o onu imha etmeyi başaramaz. ‘Iraki ile ilgili şu şarkımın söylendiği gibi;

“O, sırrını kendine söylediği zaman

Niçin o, fakir ‘Iraki’yi ayıpladı?”

veya şu darbimeseli formüle eden hakkında söylendiği gibi: “O, kendi kendinin hapishanesidir, onun bizzat kendisi hapishaneyi yapandır ve yine onun bizzat kendisi hapishaneyi meydana getiren hamurdur”, ...O, ahlâkî mücadele fikrini terketti ve yapmadı, fakat ciddi bir şekilde bütün bunların nihayetini ifşa etti, “Her şey, O’dur (hamah ust).”<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> “The Post-Formative Developments in Islam: I”, 21.

Ancak Allah, kalplerimizin yanısıra, idraklerimizle de konuşur; idrâkimizle konuşması, müşterek yaratıcı olmamıza imkân veren şeydir - veya, bu ne kadar güçlü olursa, o takdirde dünyadaki hülefâ “halifeler” –emânetin yükümlülüğünü (idaresini) yerine getirir. Onu Allah, göklere, yere ve dağlara teklif etmişti ve onlar onu kabul etmemişlerdi.<sup>22</sup> Bir anlamda teosofik sezgicilik, emaneti kabul etmeye karşı bir reddiye ve onun yerine “akıntıya uyum sağlamaktır”. Ancak Kur’an, anlaşılır bir kitap olmasaydı, hiçbir anlam ifade etmeyecekti, zira onun içsel gizemliliği, haberdarlığın algılama ve ifadeyle ilgili modların mükemmel bir insicamıdır. Bu, performatif görünümünün –ezberlenme ve zikredilme-ve informatif boyutunun –tedebbür ve tefsir - otantik Kur’anî dindarlık içerisinde birbirinden ayrılmaz olmasından dolayıdır. Zira her ikisi de, Fazlur Rahman’ın sık sık eserlerinde değindiği, temel olarak “ahlâkî çabanın” temelinde yatan içtihadın maksatlarına hizmet eder.

Fazlur Rahman’dan daha iyi bir şekilde hiç kimse, Kur’an’ın çok derin ve i’caz yüklü görüntüsüne ve Muhammed’in peygamberlik statüsüne sahip olmamıştır. Onun etkili eserlerinden biri olan *Major Themes of the Qur’an*<sup>23</sup>, asrımızda ihtiyaç duyulan Kur’an yorumunun örneklerini güzel bir şekilde hazırladığını iddia ettiği pek çok orijinal konuları ve yorumları ihtiva etmektedir. Fakat *Major Themes*’deki konular, son zamanlarda geliştirilmedi ya da kitapta daha sonra ortaya çıkan problemler yeniden ele alınmadı. Onun daha gelişmiş diğer bir eseri olan *İslam*’da Fazlur Rahman, ilk Kur’anî vahyi şu şekilde karakterize etmiştir:

---

<sup>22</sup> Ahzâb: 33:72. “Biz emaneti, göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, (sorumluluğundan) korktular. Onu insan yükledi. “Bu âyet şu ifadelerle son bulur: “Doğrusu o çok zalim, çok cahildir.”

<sup>23</sup> *Major Themes of the Qur’an* (Minneapolis and Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980); [bu eser, dilimize Alparslan Açıkgenç tarafından, “Ana Konularıyla Kur’an”, (Fecr Yayınları, 1987) adıyla çevrilmiştir (Çev.)]

Bir ses, hayatın ta derinliklerinden haykırır ve şuur seviyesinde açık ifadesini bulmak için Hz. Peygamberin zihni üzerinde güçlü bir etki yapar.<sup>24</sup>

Fazlur Rahman'ın Kur'an'a bakışı, sadece basit bir şekilde mesajı canlandırmak değil, fakat aynı zamanda dünyadaki tarihî varlığı bir maksat etrafında biçimlendirmektir. Medine devrinden bahsederken o, şu düşüncüyü ileri sürmüştür:

Kur'an tamamıyla ahlâkî ve dinî uyarının güçlü ifadesini terkederek, gerçek sosyal düzeni kurmaya yönelmiştir.<sup>25</sup>

Şimdiye kadar Kur'an hakkında Fazlur Rahman'ın karakterizasyonu ile ilgili alışılmamış bir bakış açısı olmadığını anlarız. Ancak o, mesajı alma ve tebliğdeki Peygamberin rolüyle ilgili yazdığı eserlerde, doğum yeri olan Pakistan ve diğer ülkelerde güçlü duyguları uyandırmıştır. O, Muhammed'in, mesajın mekanik bir şekilde insanlığa iletişimini sağlayan Allah'ın tayin ettiği basit bir araç olduğuna dair her türlü iddiayı reddetmiştir. Ne de o, Hicâz'daki insanlığın şartları üzerindeki kendi düşüncesinin dışında Kur'an'ı kompoze etti; biz onun, Allah'ın elçisi olarak çağrılmadan önce de (insanlık adına) gözyaşı döktüğünü biliyoruz.<sup>26</sup> Fazlur Rahman'a göre Muhammed, Mekke ve Medine'de dinî-ahlâkî bir düzeni sağlamayı başarmak için kendi gayretiyle mesajı anlamaya başladı.

O, aşağıdaki yazısını kaleme aldığı zaman Ehl-i Sünnet taraftarlarının tepkisini üzerine çekti:

Bununla birlikte, İslâmın ikinci ve üçüncü yüzyılları arasında Vahy'in mahiyeti hakkında Hıristiyan akideden etkilenen ciddi fikir ayrılıkları ve tartışmalar Müslümanlar arasında ortaya çıkınca, o sırada kesin muhtevasını

<sup>24</sup> *Islam*, 2. baskı (Chicago: University of Chicago Press, 1979), s. 30.

<sup>25</sup> *Islam*, s. 30.

<sup>26</sup> Ruhunu Hira dağına taşınması, bir kanıt olarak, Muhammed'in tefekkürü meylinin delilidir. Peygamberliğinden önceki karakteri hakkında kaynaklarda fazla bilgi yoktur.

oluşturmak gibi nazik bir merhalede bulunan doğuş halindeki Sünnî İslâm, vahyin 'başkalığını', objektifliğini ve sözlü niteliğini korumak için, onun dış hakikati üzerine ağırlık vermiştir.<sup>27</sup>

O, Kur'anî vahyin 'dış görünümünün' ya Kur'an'î mesajın bizzat kendisi ya da vahiy sürecinin kabul edilebilir aklî bir açıklamayla bağdaşmadığını ispat etmeye çalışmıştır. Vahyin, Muhammed'in kalbine ilka edildiğini bildiren Kur'an ayetlerini (Şuarâ: 26/194; Bakara: 2/97) aktararak Fazlur Rahman şunları yazar:

Fakat Sünnilik (hatta bütün Ortaçağ İslâm düşüncesi), akideyi oluştururken, bir yandan vahyin başkalığı ve sözlü niteliğini, öte yandan vahyin Hz. Peygamberin yaptıkları ve dinî kişiliğiyle yakın ilişkisini birleştirecek gerekli fikrî araçlardan yoksundu. Başka bir deyişle Sünnilik, "Kur'an hem tamamıyla Allah Kelamı'dır, hem de olağan anlamda tamamıyla Hz. Muhammed'in kelimadır" diyecek fikri yeterlikte değildi.<sup>28</sup>

Fazlur Rahman, "Sünnî İslâm" olan "dış hakikat" yorumunun genelde Hadis'e bağlı daha sonraki yorumun bir mahsulü olduğunu ispat eder.

O, kendi fundamental (köklü) düşünce sistemi içerisinde vahiy konusunun yani Kur'an'ın, temel hareket noktasında Allah'ın emri olan ahlâkî bir mesaj olduğunu kabul etti. Allah'ın yaratıklarından isteklerini bilmek için insan aklına baş vurulmak zorunludur. Ancak, ahlâkî ve dinî kavrayış da tamamıyla aklî kavrayıştan büyük ölçüde ayrılır; çünkü birinci tür kavrayışın kendi öz niteliği, "kavrayışla birlikte olağanüstü bir ağırbaşlılık duygusu getirmesi ve konuyu önemli ölçüde şekil değiştirmiş olarak bırakması"dır.<sup>29</sup>

Mesaj, ahlâkî-dinî tecrübenin kavrayış derecesinde anlaşılır; ancak mesajın özü, deruni (iç) psikolojik bir sürecin sonucudur. Fazlur Rahman'a göre bir peygamber, "başlangıçta insanları ve onların ideallerinden çoğunu tahammülle

<sup>27</sup> *İslam*, s. 31.

<sup>28</sup> *İslam*, s. 31.

karşılamayan bir kişidir; o tarihi yeniden yaratmak ister.”<sup>29</sup> Böylece İslâm Sünniliği, mantıken doğru olan şu sonucu çıkarmıştır: Peygamberlerin günahlardan arınmış olarak kabul edilmeleri gerekir (ismet öğretisi). Fazlur Rahman, Peygamber Muhammed’in... (bazı) zamanları bulunduğunu açıklamaya devam eder:

Fakat, bütün bunlarla birlikte, onun, bildiği gibi, kendi kendini aştığı, ahlâk anlayışının aştığı, ahlâk anlayışının son derece keskin ve canlı olduğu; ve böylece bilincinin (şuurunun) ahlâk kanunuyla aynıleştiği anlar bulunmaktaydı. “İşte sana da emrimizden bir ruhla vahyettik: Sen kitap nedir, önceleri bilmezdin. Fakat biz onu bir nur (aydınlık) kıldık”. (Şûrâ: 42/52). Ancak, ahlâk kanunu ve dinî değerler Allah’ın emridir: Onlar Allah’la tamamen aynı olmasalar da, O’ndan bir parçadır. Dolayısıyla Kur’an tamamıyla ilâhîdir. Ayrıca, olağan bilinç sözkonusu olduğu zaman bile, fikir ve duyguların onda rastgele dolaşması ve mekânî bir şekilde kelimelere bürünebileceği hususu hatalı bir düşüncedir. Aslında duygular, fikirler ve kelimeler arasında organik bir ilişki mevcuttur. Vahiye, hatta şairin ilhâmında, bu ilişki o derece tamdır ki, duygu-fikir-kelime kendine özgü bir canlılığı olan karmaşık bir bütündür. Hz. Muhammed’in ahlâkî sezgiye dayalı kavrayışı en yüksek noktasına ulaşmış, bizzat ahlâk kanunu ile aynılaşınca, (gerçekten de bu gibi anlamda onun zaman zaman takındığı tavır, bir önceki bölümün ikinci kısmında ve Kur’an âyetlerinde de açıkça görüldüğü üzere, Kur’an’ın eleştirisine uğramıştır) Kelâm bizzat vahiyle birlikte verilmiştir. O halde Kur’an salt ilâhî Kelâm’dır, fakat aynı ölçüde Hz. Muhammed’in iç kişiliği ile de yakından ilgilidir. Ancak Hz. Muhammed’in Kur’an’la olan ilişkisi, bir kayıttı olduğu gibi mekanik bir şekilde kavranamaz. İlâhî Kelâm Hz. Peygamberin kalbinden süzülerek dışarı akmıştır.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> *İslam*, s. 32.

<sup>30</sup> *İslam*, s. 32.

<sup>31</sup> *İslam*, s. 32.

Peygamber örneği, büyük oranda, paradigma olduğundan, Fazlur Rahman'ın tartışmasında, Müslümanların, ortaya çıktıkları tarza bağlı olarak bazı ölçülerde Kur'an'a uymaları gerektiği ima edilir. Bu durum, açıkça imkânsızdır. Fakat,-yukarıda aktarılan pasajda ifade edildiği gibi-emirlerine uyulan ve bu süreçte onun ışığından istifade edilmek maksadıyla sunulan Kur'an'a bakılırsa, o zaman inanç ve aktüalite vasıtasıyla ortaya çıkan konu (Fazlur Rahman'a ait dinî-ahlâkî idrâkin “algılayan” ve “ifade eden” modları) Allah'la bağımlı bir hayatta tutulacak, aynı zamanda tecrübenin estetik subjektivizminden ve daha önce işaret edilmiş olan “Allah'ın varlığının hissi”nden mahrum edilmiş ahlâk ve legal şekllenden korunmuş olduğu görülebilir.

Sünnete uyma, onun tam olarak bunu ihtiva etmesine rağmen, harfi tutum içerisinde Muhammed'in nümunesindeki model insan hayatı ve alışkanlıklarında Muhammed'i taklitle sınırlandırılmamıştır. Muhammed'in, “Peygamberlerin Mühürü” olmasının anlamı, az önceki pasajda Fazlur Rahman'ın idrak ettiği anlayışa yakın olmalıdır. “Mühür” idesi, hiçbir yeniliğin tecrübe edilmemesi için bir geleceğe açılmak ve geçmişten kurtulmaktır. Allah'ın Peygamberi olan Muhammed'in kahramanca mücadelesi, Allah'ın kalbine ve zihnine yüklemiş olduğu ilâhî mesaja karşı yoğun ve endişesiz bir şekilde konsantrasyonunu gerekli kıldı. Mesajın kelimelerinde değişme veyahut da ilavenin düşünülemez olmasına rağmen, bunu hatırlatmak gerçekte çok lüzumludur. Kur'anî Allah kelimesi, daima bakî ve canlı olarak kahr; ve onu ne ihtiva eden ne de destekleyen faraziye ve fikirler tarafından hapsedilmemesi için hürmetkâr Müslümanların yanısıra düşünölmeye ve düşünceli insanlar tarafından uygulanmaya muhtaçtır. Onu anlayan bir yazar olarak Fazlur Rahman'ın pozisyonu, Kur'an'ın, hukukun ve hoşgörünün dikkatli bir şekilde düşünöldüğü meselelerde dinî etkileri nakleden büyük ahlâkî mücadelenin varlığını teyit etmesinin yanısıra otantik İslâm inanç, düşünce ve aksiyonu için gerçekte bir patent olmasıdır.



İbadet ve içtihat bakımından, Müslüman entellektüel çalışması, hem algılayan hem de ifade eden akıla eşit ve ondan ayrılmaz bir şekilde kompozite edilmiştir. Onun en büyük çabası, Tanrı'nın emrinin her bir nesilde dünya ile yeniden ilgili olmasıdır. Bu hermeneutik gayret, yapısal spekülasyona, Yahudi ve Hıristiyanların düşüncesine paraleldir. İbrahim'in bütün çocukları için Tanrı'nın emri; ister Tevrat, İncil veya Kur'an'da olsun, hem bir "vazife hem de bir ihsan"dır.<sup>32</sup>

Bu makalenin amacı, sadece Fazlur Rahman'ın zengin ve engin düşüncesini incelemektir. Burada, yeterince ümitli bir şekilde, onun geniş alan ve tam tutarlılıkla ilgili düşüncesi verilmiş veya en azından ileri sürülmüştür. Bir Müslüman entellektüel olarak Fazlur Rahman, asla çalışmayı bırakmamıştır. Onun düşüncesi değişmiş ve gelişmiştir, ancak onun merkezî koordinasyonu her zaman Kur'an olmuştur. Bu yolu gösteren düşünürün etkisi, dünyada seyahat ettiğim her yerde-ister bu yer, Kuzey Amerika veya Mısır, Ürdün, Batı Kıyısı, Yarımada, Bangladeş, Pakistan, Malezya, Endonezya veyahut da isterse Avrupa olsun-görülmektedir. Ve buralarda; Fazlur Rahman'ın adını duymayan veya onun, İslâm kültürüne katkıları olduğu konusunda tarafsız olan hiçbir Müslüman âlim veya İslâm konusunda diğer uzmanlarla karşılaşmadım. İslâmın ilk doktrinel ifadesindeki ilk teşebbüslerin birinde şöyle bir ifade vardır: "Toplumdaki farklı düşünceler, ilâhî inâyetin gereğidir."<sup>33</sup> Fazlur Rahman, eski anlayışın, Allah'ın bir lütfu olduğunu kabul ederek, hâlâ sonuç vermeye devam ettiğini bize göstermektedir.

---

<sup>32</sup> Bu ifadeyi Emil Brunner'in *Das theologischen Ethik*, (bu eser, 1932'de yayımlanmış ve Olive Nyon tarafından *The Divine Imperative* (1936) olarak tercüme edilmiştir) den aldım. Bu eserde o, "task and a gift" ifadesini "demand and gift" olarak tercüme etmiştir. Bkz. Bölüm XI.

<sup>32</sup> A.J. Wensinck'in *The Muslim Creed* (Cambridge: Cambridge University Press, 1932; Londra'da tekrar basılmıştır)*Gebot und die Ordnungen: Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik*, (bu eser, 1932'de yayımlanmış ve Olive Nyon tarafından *The Divine Imperative* (1936) olarak tercüme edilmiştir) den aldım. Bu eserde o, "task and a gift" ifadesini "demand and gift" olarak tercüme etmiştir. Bkz. Bölüm XI.

<sup>33</sup> A.J. Wensinck'in *The Muslim Creed* (Cambridge: Cambridge University Press, 1932; Londra'da tekrar basılmıştır: Frank Cass; 1965), s. 104'de tercüme edildiği şekliyle "*Fıkıh-ı Ekber I*" den alınmıştır.