

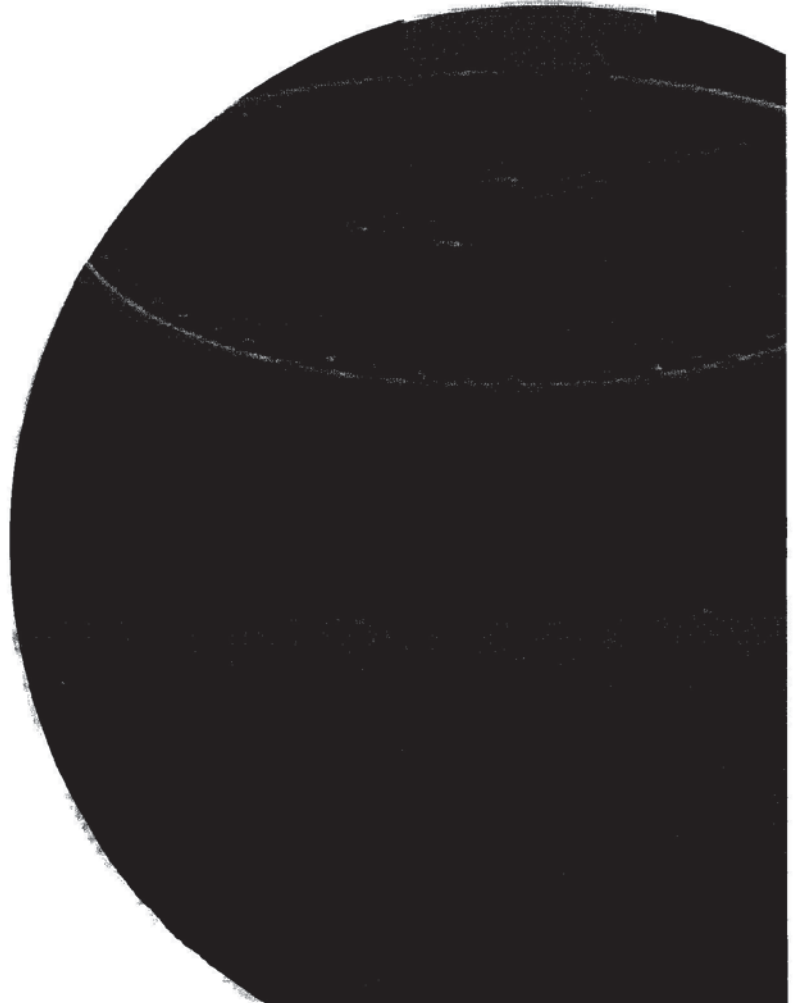
fazlur rahman ve islâm modernizmi?

Kasım KÜÇÜKALP

Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Giriş: Modernizm ve İslâm Modernizmi

Bilindiği üzere modernizm, modernlik ve modernleşme gibi kavramlar özü itibariyle, Batı'da temelleri Rönesans, Reformasyon, modern bilim düşüncesi ve özellikle Descartes felsefesi başta olmak üzere, 17.yy. felsefeleri tarafından atılan, Fransız İhtilali, Sanayi Devrimi ve bunun sonucunda zuhur eden teknolojik gelişmelere paralel olarak, sosyolojik ve ekonomik olarak kapitalist ekonomi ve yaşam formuyla karakterize olan ve Aydınlanma düşüncesiyle birlikte kemale eren felsefi, sosyal, ahlâkî ve politik içerimlere sahip olan bir düşünme ve yaşama tarzına gönderme yapan veya onlarla ilişkili bir mahiyete sahiptir. Bütün bu içerimlerine rağmen, modern düşünce ve modernizmi felsefi veya düşünsel bağlamı açısından değerlendirmeye yönelen bir teşebbüsün, modern düşünceye ait birtakım temel özellikleri dikkate almasının kaçınılmaz bir gereklilik olduğu söylenebilir. Kabaca ifade edildiğinde, söz konusu temel özellikleri şu şekilde ele almak mümkündür.



Modern düşüncenin ilk temel karakteristiği hümanizm olup, hümanizm en genel anlamıyla hakikatin bilinmesinde referans noktası olarak insan aklının merkeze alınması veya hakikatin insan aklına içkin olduğu düşüncesine gönderme yapmaktadır. Bu anlam çerçevesi içinde ele alındığında hümanizm, insan aklını "varlığının tek ve en yüksek değer kaynağı olarak gören, bireyin yaratıcı ve ahlâkî gelişiminin rasyonel ve anlamlı bir biçimde, doğaüstü alana hiç başvurmadan, doğal yünden gerçekleştirilebileceğini belirten ve bu çerçeve içinde insanın doğallığını, özgürlüğünü ve etkinliğini ön plana çıkartan felsefi akım"dır.¹ Hümanizm, insanı evrenin merkezine yerleştiren ve onu varlığın efendisi haline getiren bir perspektifi veya düşünme tarzını (hümanistik düşünce) imlemekte² olduğu gibi, bir yandan da hakikat ve bilginin evrenselliğini tesis etmede akli (*reason*) yegâne başvuru mercii kılması nedeniyle, modernizmin rasyonalist karakteristiğini de muhtevasında barındırmaktadır.

İslâm modernizmi, Batı karşısında teknik, askerî ve ekonomik bakımdan yenik düşmüş veya geri kalmış olduğuna inanan Müslümanların, gerek eksikliğini hissettikleri güce kavuşma, gerekse yeni ortaya çıkan modern problemleri çözüme kavuşturma arzularının bir dışavurumu olarak, Batıyı dünya üzerinde hâkim kılan düşünce, değer, ideal ve bilimsel perspektifi ele geçirmek suretiyle içinde bulunulan güçsüzlükten kurtulma çabalarıyla bağlantılı bir biçimde anlaşılabilir durumundadır.

Modern düşüncenin hümanistik karakteriyle bağlantılı olan bir diğer husus ise, özne-nesne düalizmi veya ayırımında karşılığını bulur. Zira modern düşüncenin en belirgin özelliklerinden biri de, birbirinden tamamıyla bağımsız iki varlık alanının (özne-nesne) varolduğu kayıtsız inancıdır. Özellikle bilimsel gelişme değişikliklere paralel olarak, klasik kozmolojinin ve teleolojik dünya görüşünün yıkılması ve bunların yerine mekanik ve doğa yasalarının (matematikselsel yasalar) hüküm sürdüğü bir kozmoloji ve dünya görüşünün tahkim edilmesi, özne-nesne ayırımı ekseninde, modern düşünceyi, yalnızca düşünen öznenin evreni ve gerçekliği teorileştirmeye mukte-

dir bir varlık olduğu, insanın dışında kalan diğer varlık alanlarının ise sebep-sonuç ilişkisi doğrultusunda açıklanabilir olduğu düşüncesine sevk etmiştir. Bu yaklaşım tarzıyla birlikte, aşkın bir varlık alanı fikri, mekanist bir dünya görüşü lehine değer kaybına uğratıldığı gibi, ne Tanrı'nın ne de başka bir doğaüstü varlığın evren ve insana müdahalesi düşüncesi de köklü bir biçimde reddedilmiştir. Söz konusu düalistik ayırım yoluyla evrenin efendisi kılınan insanın, ontolojik olarak hakikatin de merkezinde görülmesi ise, insanın gelenek, kilise, din, mit vb. hiçbir harici otoriteye başvurmaksızın hakikati keşfedebileceği düşüncesine vücut vermiş ve özellikle dinî ve geleksel metinlerin anlaşılıp yorumlanmasında insan aklını yegâne ölçüt haline getirmiştir.

Modernizmin bir diğer önemli özelliği olan ilerleme düşüncesi ise, özü itibarıyla evrensel bir tarih kurgusuna gönderme yapmakta olup, bütün insanî düşünüm ve kazanımların, bilimdeki gelişmelere bağlı olarak ilerleyeceği inancına dayanır.³ Buna göre tarihteki her dönem daha önceki dönemlerin kurumlarını ortadan kaldırıp, eksikliklerini gidermekte ve daha önceki dönemlerin birikimlerini de içermektedir. Aydınlanma dönemiyle ortaya çıkmış olan ilerleme nosyonu açısından bakıldığında, bilginin birikimselliği sonucu ortaya çıkacak olan ilerleme, insanları daha ahlâklı, medenî ve mutlu bir yaşantıya kavuşturacaktır.⁴ Söz konusu nosyon, modern tarih anlayışında da yansımaları bulmuş, tarihteki olumsuzlukların insanların elde ettiği bilimsel bilgi birikimine paralel olarak ortadan kalkacağına işaret eden bir tarih felsefesinin doğmasına sebebiyet vermiştir. Her ne kadar, daha önceki felsefelerin teori-tarih karşıtlığında tarihsel olanı önemsememe tavırından farklı olarak, tarihsel olana vurgu yapıyor görünse de modern dönemde zuhur eden tarihselcilik tartışmalarının da nihayetinde tarihsel olanı aşma çabasıyla zuhur ettiğini söylemek mümkündür. Zira bir yandan ilerlemeci tarih anlayışından alınan destek, diğer yandan da hakikatin tayininde rasyonel olana atfedilen ayrıcalıklı konum dikkate alındığında, evrensel bir söylem inşa etme amacıyla, tarihsel olduğu düşünülen birtakım düşünce, değer, ideal ve pratiklerin, bir anlamda bütün insanlığın müspet birikiminin rasyonel sonucu olarak görülen modern söylem ve pratikler lehine aşılma çabası, gerek modernizmin gerekse modernleşme sürecinin ayrılmaz bir parçası olarak açığa çıkmaktadır.

Hiç kuşku yok ki modernizm, yalnızca felsefî bir muhtevaya sahip olmayıp, bu muhtevanın yanı sıra, özellikle de etik, politik, ekonomik ve sosyolojik içerimlere sahip olan ve modernizm kavramıyla bağlantılı modernite ve modernleşme gibi kavramlarda da yansımaları bulduğu şekliyle, pratik boyutlar da ihtiva etmektedir. Aslında modernizmi ve modern düşüncüyü, farklı kültür ve dünya görüşlerinde farklı modernleşme ve modernizasyon süreçleri bağlamında olsa da bütün dünyayı şu veya bu şekilde ilgilendiren bir mesele kılan hususun, teorik tartışmalardan ziyade söz konusu pratik bağlam olduğunu söylemek mümkündür. Her ne kadar arkaplanında devasa denebilecek bir teorik çerçevenin bulunduğu açık bir hakikat olarak karşımızda dursa da globalleşme kavramında da karşımıza çıktığı üzere, gerek İslâm dünyasını gerekse Batılı olmayan kültür ve yaşam dünyalarını modernizmle bir şekilde ilişkili olmaya zorlayan hususlar, temelde modern Batı dünyasının bilimsel, teknolojik, siyasal, askeri, ekonomik ve pratik düzlemde adeta bütün bir dünya sahında uygulamaya soktuğu ve büyük ölçüde başarılı da olduğu pratik bir modernleşme veya modernleştirme hareketi olagelmıştır. Bilimsel ve teknolojik başarıların bir sonucu olarak, başlangıçta son derece keskin bir siyasal ve askeri güç olarak Batılı olmayan dünya üzerinde yoğun ve tek yanlı bir etkiye sahip olmakla birlikte, gerek kapitalist piyasa ekonomisinin gerekse teknolojik gelişmelerin yaygınlaşmasının bir sonucu olarak zuhur eden globalleşme süreci yoluyla modernizm Batılı olmayan dünyanın da kavuşmak ve elde etmek istediği bir arzu nesnesine dönüşmüştür. Batılı olmayan dünyanın modernizm karşısında kayıtsız kalamamasının zemininde söz konusu pratik bağlamın son derece önemli bir etkisi bulunmaktadır.

Bu bağlamda modernizmin, Batı dünyasının kendisini, bilimsel ve teknolojik gelişmelerin de etkisiyle, bütün bir dünya üzerinde şu veya bu şekilde bir güç ve ideal olarak hâkim kılmasının sonucunda, Batılı olmayan dünyayı da etkisi altına aldığı söylenebilir. Bu etkinin özelde İslâm dünyası bağlamındaki yansımaları ise "İslâm dünyası Batı karşısında neden geri kalmıştır?" sorusuna bir yanıt aranması ve bu soruna çözüm bulma sürecinde ortaya konulan yanıtlar bütününde karşılığını bulmuştur. Modernizmle birlikte vuku bulan değişim hızındaki artış, bir yandan kültürler, düşünceler ve yaşam tarzları arasındaki

iletişimi, modern olan lehinde ve onu meşrulaştıracak bir tarzda, daha önce eşine ve benzerine rastlanmayacak derecede hızlandırırken, diğer yandan da Batılı olmayan dünyayı, modern dönemde ortaya çıkan yeni yaşam tarzları, tüketim alışkanlıkları, düşünce biçimleri ve paradigmalara ait problemlerle yüzleşmek durumunda bırakmıştır. Aslına bakılırsa İslâm modernizmi veya İslâm dünyası ve modernizm gibi tartışmaların ortaya çıkmasında bütün bu hususların katkıda bulunduğu, teorik ve pratik bağlamın belirleyici bir güce sahip olduğu ifade edilebilir. Buna göre İslâm modernizmi, Batı karşısında

Temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'e dayandırıldığı, bu kaynaklar ve onların ışığında oluşan topyekûn tarihî miras, ilmî ve rasyonel bir süzgeçten geçirilerek anlaşıldığı ve yorumlandığı takdirde İslâm, tarihî-ictimai gelişme sürecinin ortaya çıkardığı değişme hadisesinin doğurduğu problemleri çözmeye, o sürecin altında ezilmeye değil ona yön vermeye kâdir bir inanç sistemidir.

teknik, askerî ve ekonomik bakımdan yenik düşmüş veya geri kalmış olduğuna inanan Müslümanların, gerek eksikliğini hissettikleri güce kavuşma, gerekse yeni ortaya çıkan modern problemleri çözüme kavuşturma arzularının bir dışavurumu olarak, Batılı dünya üzerinde hâkim kılan düşünce, değer, ideal ve bilimsel perspektifi ele geçirmek suretiyle içinde bulunulan güçsüzlükten kurtulma çabalarıyla bağlantılı bir biçimde anlaşılabilir durumdadır. Kuşkusuz bu çaba, her ne kadar içlerinde Batılı yaşam, düşünce ve idealleri topyekûn benimseme ve onları yegâne ölçüt kılma tavrına sahip olanlar gözlemlense de, modernizme yönelen veya modernist olarak bilinen İslâm düşünürlerinin kendi varlık ve değerlerinden bütünüyle kopma arayışında oldukları anlamına gelmez. Her ne kadar, Batının ilmini ve tekniğini alıp kültürünü almama idealiyle karakterize olan birtakım İslâm modernistlerinin modernist yaklaşımlarında içkin olan söz konusu ilim ve kültür ayırımının imkânı tartışılmalı olsa da Fazlur Rahman özelinde ifadesini bulduğu şekliyle İslâm modernizminin temel tezi şu şekilde ortaya konabilir: "Temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'e dayandırıldığı, bu kay-

naklar ve onların ışığında oluşan topyekün tarihî miras, *ilmî ve rasyonel bir süzgeçten** geçirilerek anlaşıldığı ve yorumlandığı takdirde İslâm, tarihî-ictimai gelişme sürecinin ortaya çıkardığı değişme hadisesinin doğurduğu problemleri çözmeye, o sürecin altında ezilmeye değil ona yön vermeye kâdir bir inanç sistemidir.”⁵

Bu doğrultuda olmak üzere biz de bu çalışmamızda söz konusu tezde yansımaları bulduğu şekliyle, Fazlur Rahman’ın İslâm modernizmi bağlamında ortaya koymuş olduğu düşüncelerini, bu düşüncelere temel teşkil ettiğini düşündüğümüz oluşturucağı unsurların yanı sıra, bir anlamda Fazlur Rahman düşüncesinin pratiğe dökülmesi olarak karşımıza çıkan ve nasıl bir değerlendirme ve yorum mantığına sahip olduğunun anlaşılmasını kolaylaştıracağına inandığımız vahiy, sünnet ve icma anlayışı ekseninde ele almaya çalışacağız.

Peygamber, Faal Akıldan elde etmiş olduğu hakiki bilgileri, avamın anlayacağı bir dilde daha çok onların muhayyile yeteneklerine hitap eden sembolik ifadelerle sunarken, filozof ulaşmış olduğu müstefat akıl seviyesinde, yine Faal Akıldan, daha çok soyut bir karakter arz eden hakiki bilgileri edinir. Yani, İslâm filozoflarına göre din, bir anlamda felsefenin avama indirgenmiş şekline tekabül etmektedir.

Fazlur Rahman Düşüncesinin Kurucu Unsurları

Çağdaş dünyada İslam modernizmi kavramının kullanıldığı veya tartışmaya sokulduğu her yerde akla ilk gelen isimlerden birinin Fazlur Rahman olduğunu söylemek mümkündür. Her ne kadar yaklaşımlarına rengini veren açıklayıcı unsurları modern düşünceden ve özelde de değişim sosyolojisinden aldığı görülse de Fazlur Rahman’ın, düşüncelerini temellendirirken en genel formları ile şu üç izleği takip ettiği söylenebilir. Fazlur Rahman’ın genelde metafizik geleneğe, özelde de İslâm felsefesi geleneğine bağlı olmasından hareketle biz, onun düşüncelerine bir izlek oluşturan ilk hususun, felâsife geleneği ve sözkonusu gelenekte yoğun bir şekilde kullanılmış olan *Faal Akıl* nazariyesi olduğunu ifade edebiliriz. İkinci ve birincisini âdeta tamamlama iş-

levi gören husus ise özellikle 19.yy.da belirgin bir şekilde gün yüzüne çıkan ve o yüzyıla damgasını vuran modern düşünce ve modern *tarih felsefesidir*. Son olarak ise modern psikolojinin başat isimlerinden biri olan ve insan bilimlerinde büyük bir etki yaratmış olduğunu söyleyebileceğimiz Jung’un *kolektif şuuraltı* kavramlaştırması, özellikle Fazlur Rahman’ın kendi vahiy anlayışını gelenekle ilişkilendirebilmesi açısından önemli bir referans noktasına sahip gibi görünmektedir.

Aslına bakılırsa Faal Akıl nazariyesi temellerini, Platoncu metafizik gelenekte bulmaktadır. İdeler ve gölgeler dünyası şeklinde yapmış olduğu ikili(düalist) ayrımla içinde bulunduğumuz dünyayı gölgeler dünyası, bu dünyada elde ettiğimiz bilgiyi de bir yanılsama olarak nitelemek suretiyle değerden düşüren ve hakikî dünyanın ideler dünyası, gerçek bilginin de idelere ait bilgi olduğunu ifade eden Platon, kendinden sonraki hemen tüm felsefeler üzerinde belirleyici bir etki yaratmıştır. Söz konusu düalizm Aristoteles’te madde-form şeklinde yansımaları bulmuş ve Aristoteles felsefesinde, birbirleri ile kıyaslandığında mükemmelliğin salt forma ait bir niteleme olacağı ifade edilmiştir. Burada ifade edilmesi gereken husus, kolayca görülebileceği üzere, yapılan düalist ayrımların daima bir öncelik sonralık ilişkisi içerisinde gerçekleştirilmiştir. Yani, ideler gölgelere, form da maddeye öncelikli ve üstündür. Söz konusu üstünlük ise, gerek Platon ve Aristoteles’te gerekse büyük ölçüde onların etkisiyle inşa olunmuş olan Batı düşüncesi geleneğinde teorinin veya epistemoloji öncelikli düşünme biçiminin belirgin bir ayrıcalık ve üstünlüğün yanı sıra düşünce tarzını inşa eden bir karakter arz ettiği anlamına gelir. Her iki filozofun yaklaşımlarının, çeşitli dinî ve mistik unsurların da katılmasıyla bir araya getirildiği düşünce ise, Yeni Platonculuk olmuştur. Aristoteles’in *ayüstü* ve *ayaltı* alem fikrini ve buna paralel olarak Aristoteles’te tam olarak dünyadan ayrı olup olmadığı belirginlik kazanmamış olan Faal Akıl nazariyesini alan Yeni Platonculuk, bu düşünceleri, onlara mistik ve dinî bir takım öğeler de eklemek suretiyle Platoncu bir form içerisinde formüle etmiştir. İşte İslâm felsefesine adeta olduğu gibi yansıyan Faal Akıl nazariyesi bir anlamda içeriğinin Yeni Platonculuk tarafından doldurulduğu bir karakter arz etmektedir.

İslâm felsefesinde yansımaları bulduğu şekliyle Fa-

al Akıl, kevn ve fesat dünyası olarak nitelenen bu dünyadaki varlıkların asıl bilgilerinin modeller halinde bulunduğu akla ve akıllı gök kürelerinin bize en yakın olanına tekabül etmektedir. Özellikle şüpheli felsefelerin de etkisiyle filozoflar, içinde yaşadığımız dünyanın sürekli bir değişim ve bozulma içerisinde olmasından ötürü, çeşitli bilgi edinme yolları ile bu dünyadan elde edeceğimiz bilgilerin de söz konusu değişim ve bozulmadan nasibini alacağını, dolayısıyla eşyanın hakikatine dair bilginin değişme ve bozulmanın olmadığı başka bir yerde aranması gerektiğini düşünmüşlerdir. İslâm felsefesinde kullanıldığı üzere Faal Akıl, söz konusu gerekliliğe binaen, filozofun felsefi uğraşısı sonunda ulaşabileceği ve gerçekliğin bilgisinin modellerini elde edebileceği son noktaya işaret etmektedir. Buna göre filozof, müstefat akıl seviyesine ulaşır ulaşmaz Faal Akıl'la ittisale geçerek evrensel bilgi formlarını elde edebilir. Aslında Felasife geleneğine göre, Peygamber'in vahyî bilgisi de sahip olduğu muhayyile yeteneği yoluyla Faal Akıldan elde edilmektedir. Bu anlamda Peygamber ile filozof arasındaki fark, Peygamber'in herhangi bir felsefi tefekküre ihtiyaç duymaksızın kolaylıkla Faal Akılla ittisale geçebilmesine karşın, filozofun ciddî bir felsefi uğraş sonucunda ancak müstefat akıl seviyesinde Faal Akılla ittisale geçebilmesidir. Bu açıdan bakıldığında, Felasife geleneğinde, felsefe ile dinin ortak bir kaynağa ve hakikate sahip olmasının da anlamı açığa çıkmaktadır. İslâm filozoflarına göre gerek peygamber gerekse filozof aynı hakikati farklı şekillerde dillendirmektedirler. Peygamber, Faal Akıldan elde etmiş olduğu hakiki bilgileri, avamın anlayacağı bir dilde daha çok onların muhayyile yeteneklerine hitap eden sembolik ifadelerle sunarken, filozof ulaşmış olduğu müstefat akıl seviyesinde, yine Faal Akıldan, daha çok soyut bir karakter arz eden hakiki bilgileri edinir. Yani, İslâm filozoflarına göre din, bir anlamda felsefenin avama indirgenmiş şekline tekabül etmektedir. Bu noktada Faal Akıl nazariyesinin Fazlur Rahman düşüncesinde özellikle vahiy ve evrensel ahlâk ilkelerinin açıklanmasında ciddî bir etkiye sahip olduğunu belirterek, konuya tekrar geri dönmek kaydı ile onun düşüncelerine kaynaklık eden diğer hususlara geçebiliriz.

Bilindiği üzere modern felsefelerin en belirgin karakteristiklerinden birisi de, birikimsel/ilerlemeci bir tarih anlayışına sahip olmasıdır. Temellerini 18.yy.

Aydınlanma ve 19.yy.ın tarih felsefesinde bulan söz konusu yaklaşıma göre, gerek insan aklında gerekse tarihte birikerek artan bir ilerleme vuku bulmaktadır. Kant da, "Aydınlanma Nedir?" adlı çalışmasında Aydınlanmanın, akılla elde edilen olgunlaşmaya paralel olarak insanlığın içinde bulunmuş olduğu erginsizlik durumundan kurtulmasına işaret ettiğini söyler. Bu açıdan bakıldığında Aydınlanma bir yandan geleneksel olan erginsizlikten bir kokuşa, yani onu geride bırakışa, diğer yandansa zekânın kullanılmasındaki cesaretin eşlik ettiği ilerleme düşüncesine işaret etmektedir.⁶ Burada ifade etmek gerekir

Zira bu teori bir yandan, Kur'ân'daki hükümleri tarihsel muhtevalarından ayırıp genel prensipler elde etmeyi, diğer yandan ise, elde edilen prensipleri hâlihazırdaki toplumsal şartlara uygulamayı hedeflemektedir. Zaten Fazlur Rahman'ın, Kur'ân'daki hükümleri hukukî metinler olarak değil de hukuk malzemeleri olarak görmesi bundan dolayıdır.

ki, daha sonra pozitivist felsefelerde daha net bir biçimde ifadesini bulan bu yaklaşım, kendisine olan katıksız güvenini, bilimde elde edilen başarılar ve bu başarıların insanlığı âdeta bir dünya cennetine taşıyacağına yönelik inançtan almaktadır. İlerlemeci nosyonun bir tarih felsefesi içerisinde sistemleştirilmesi ise, Hegel'in felsefesi ile mümkün olabilmektedir. Hegel'e göre tarih, her sonraki dönemin, bir önceki dönemin başarılarını da içerdiği diyalektik bir gelişim seyrine sahiptir. Hegel tarihi, Tin'in (*Geist*) kendisine olan yabancılaşmasını giderme doğrultusundaki diyalektik açılımından ibaret olarak görmekte ve bu yabancılaşmanın bittiği noktayı ise Prusya dönemi ile özdeşleştirmektedir. Yani, Hegel açısından bakıldığında, her dönem, mutlak Tin'den almış olduğu pay kadar gerçekliğin bilgisini muhtevalarında barındırabilme kapasitesine sahip olup, kendisine kadarki her dönem, Tin'in diyalektik açılımı bitmemiş olduğundan dolayı, sürekli olarak eksik bir teorileştirilebilme özelliğine sahiptir. Ancak modern dönemle birlikte, akli olanın gerçek, gerçek olanın ise akli olduğu, yani Tin'in yabancılaşmasının bittiği söylenilebilir. Bu yaklaşım, özellikle modern tarih

anlayışını ifade etmesi bakımından en güzel ifadesini Hegel'in, "Hiçbir düşünür kendi tarihselliğini aşamaz." sözünde bulur. Zira bu ifade, her düşünürün kendi tarihselliği ile sınırlı olduğuna ve dolayısıyla da gerçekliği söz konusu sınırlılıktan dolayı eksik bir biçimde teorileştirebildiğine işaret etmektedir. Gerçekliğin eksiksiz bir biçimde teorileştirilebilmesi, bir diğer deyişle temsil edilebilmesi ise, ancak ve ancak modern dönemde mümkün olabilmektedir. İşte modernist yaklaşımların, birtakım modern ideleri (özgürlük, eşitlik, insan hakları, evrensellik vb.) kayıtsız şartsız benimsiyor olmaları ve diğer düşünceleri söz konusu ideleri kıstas noktası olarak almak suretiyle yargılamaları da, temel özgüvenini söz konusu ilerleme nosyonundan almaktadır.

Fazlur Rahman'ın "Yaşayan Sünnet" ve "Hadis" arasında yapmış olduğu ayrımı da, bu doğrultuda anlamak gerekmektedir. Sünneti davranışla ilgili bir kavram olarak ele alan Fazlur Rahman, sünnetin, ister bir kere isterse daha çok tekrarlanmış olsun bir davranış kanununa, bunun da ötesinde ahlâkî bir kurala gönderme yaptığını düşünür.

Fazlur Rahman'ın düşüncelerinde de belirgin bir tetsire sahip olan tarihselci yaklaşımların arka plânında böyle bir teorik çerçeve bulunmaktadır. Tarihselciliğe göre her tarihsel dönem, bizzat o dönemin psikososyal ve düşünsel yapısından nasibini almak ve tikel olarak kalmak durumundadır. Tam da bu noktada, tikel ve evrensel arasındaki ayrım karşımıza çıkar ki, bu ayrım daha sonraki felsefelerin evrensellik iddialarını belirgin bir biçimde sekteye uğratmıştır. İşte Fazlur Rahman'ın yaklaşımlarını da bir anlamda söz konusu tikellik evrensellik problemini, evrensel bir modern İslâmî söylem ortaya koyma adına çözmeye yönelik bir teşebbüs olarak değerlendirmek mümkündür. Açık ki, tarihselciliğin tikellik hususundaki ısrarı ekseninde düşünüldüğünde, modern düşüncenin, bir ilerleme nosyonu olmaksızın herhangi bir evrensel söylem ortaya koyabilmesi mümkün değildir. Bununla birlikte tarihselcilikle başa çıkma noktasında, Fazlur Rahman ilerleme nosyonundan ziyade, tarihselciliğin temel verilerini değişim kavramı bağlamında ele almanın yanı sıra, de-

ğişimin yol açması muhtemel olan rölativizmden ise, ilkelere yönelmiş olan rasyonalist bir epistemoloji yoluyla kurtulma çabası vermiştir. Söz konusu ilkeleri bireysel bilinçle ilişkilendirme ya da bireysel bilinci ilkelere açmanın zemini ise, öncelikle insanın birtakım ilkelere kendi bilincinin derinliklerine inmek suretiyle onları, genel birtakım ahlâkî ilkeler olarak kavrayabilmesini öngören bir psikoloji öğretisidir. İşte Fazlur Rahman'ın özellikle vahiy anlayışını tesis etmesinin ve vahyin ilke düzeyindeki boyutunu tarihsel boyutundan soyutlayabilmesinin zeminini ise, Jung'un arketipler ve toplumsal şuuraltı nosyonlarının sağladığını söylemek mümkündür.

Freud'un bilinçaltı kavramlaştırması, birey üzerinde, bireyin hiçbir biçimde farkında olmadığı bir tarzda işleyen, 'cinsellik' ve 'saldırganlık' güdülerine işaret etmekteydi. Buna göre din de dahil olmak üzere insanla ilgili hemen her şey, söz konusu bilinçaltı kavramlaştırması ekseninde açıklanabilirdi.⁷ Daha sonraki psikologlar, ki bunların bir kısmı Freud'un talebesidir, Freud'un açıklamalarını yetersiz bularak, onun insan üzerinde belirgin bir etkiye sahip olan sosyal, kültürel ve kalımsal boyutları ihmal ettiğini ve dolayısıyla insanı anlama teşebbüslerinin, söz konusu boyutları da dikkate alması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. İşte bu düşünürlerden en öne çıkan isimlerden biri de Jung'tur.

Jung, kişisel ve kolektif bilinçaltı olmak üzere iki çeşit bilinçaltının var olduğunu düşünür. Bilinç dışının ilk seviyesi kişisel bilinç dışıdır. Jung'a göre, fizikçiler parçacık ve dalgaları, biyologlar genleri, psikologlar ise "kolektif bilinç dışını ve bunun arketip adı verilen işlevsel birimlerini irdelemek" durumundadır.⁸ Arketipler, "insanlığın en eski mirasını" oluşturan ve herkeste görülen "özdeş psik yapılarıdır." Arketipler, nöropsişik merkezler olarak, tüm insanlığa has ortak davranış özelliklerini ve tipik deneyimleri başlatma, kontrol etme ve yönlendirme fonksiyonu görürler. İşte "kişinin bilinç dışını da bütünüyle arketipik donanımı oluşturmaktadır."⁹ Jung'a göre kişisel ruhta arketiplerin tezahür etme araçları komplekslerdir. Platon'un idealarına benzetilebilecek olan arketipler, evrensel olanı kişisel olanla kaynaştırarak, kişiye has bir görünümde ortaya çıkarlar.¹⁰ Bu açıdan bakıldığında Jung, bizlerin, kendi soyumuza ait tipik deneyimlerimize imkan verebilecek fitrî bir psik yapıyı da (arketipler) beraberimizde getirdiğimizi, dolayısıyla insan zihninin

boş bir levha gibi algılanamayacağını ileri sürer.¹¹ Bunu yanı sıra, Jung'a göre arketipik ve kalıtsal olan, deneyimin kendisinden ziyade, söz konusu deneyime sahip olma istidadıdır.¹²

Jung'un söz konusu yaklaşımları onun, din ve Tanrı hakkındaki değerlendirmelerinde de yansımaları bulmuştur. Kolektif şuuraltına yönelik araştırmalarının, Jung'u götürdüğü önemli sonuçlardan biri de, kendisinin "doğal dinsel işlev" diye nitelediği şeydir. Jung'a göre, söz konusu doğal dinsel işlevin uygun bir biçimde ifade edilmesi ile insanın ruh sağlığı arasında yakın bir münasebet vardır. Çünkü kolektif şuuraltının arketipleri bize, insanın dinsel bir işleve de sahip olduğunu ve bu işlevin en az cinsellik ve saldırganlık içgüdüleri kadar insan üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir.¹³ Bu açıdan bakıldığında, dinin temel işlevlerinden biri de, arketiplerin bilinçli bir şekilde dile getirilmesidir. Zira, "insanın içindeki Tanrı imajını yaşamaya ve kendi inandığı dinin ona verdiği biçimlerle olan ilişkisini hissetmeye gereksinimi vardır. Eğer bu gerçekleşmezse karakterinde bir çatlak olur."¹⁴

Her ne kadar Jung aşkın hakkında konuşmanın, onu sınırlayacağından ötürü doğru olmadığını izhar ediyor olsa da insanın Tanrı'ya atfetmiş olduğu niteliklerin kendi ruhunda bir kökeni olması gerektiği düşüncesinden hareketle, Tanrı'yı, "özerk psişik muhteva" olarak tanımlamaktan da geri durmaz. "Bu onun Tanrı'yı, kendisine psişik bir muhtevanın teka-bül ettiği bir Varlık ya da gerçeklik olarak değil, daha çok bu muhtevanın kendisi olarak düşündüğü anlamına gelir." Yani Jung'a göre Tanrı, insanî öznenin bağımsız müstakil bir varlık alanına tekabül etmemektedir. Vahiy de insan ruhunun derinliklerinin açığa çıkmasından başka bir şey değildir.¹⁵ Kolektif şuuraltına paralel bir işleyişe sahip olan bu değerlendirmelerle, Fazlur Rahman'ın vahiy ve aşkın ahlâkî alan hakkındaki söylemleri arasında büyük bir paralellik mevcuttur. Bu yüzden biz de Fazlur Rahman'ın modernist olarak nitelenebilecek yaklaşımlarını, -vahiy anlayışının, diğer yaklaşımları için âdeta bir temel fonksiyonu görmesinden ötürü- öncelikle vahiy anlayışı ekseninde ele almaya çalışacağız.

Vahiy, Sünnet ve İcma Anlayışı Bakımından Fazlur Rahman'ın İslâm Modernizmi

Şah Veliyyullah Dehlevî'nin, vahiy hakkındaki değerlendirmelerine değinen Fazlur Rahman, Şah Ve-

liyyullah'ın, Kur'ân'ın; Allah'ın, Peygamber'in zihnini tahakküm altına almak suretiyle onu vahyi almaya hazır hâle getirmesinin akabinde, Peygamber'in kalbine müphem ve icmâlî bir tarzda indirilmiş olduğu ve daha sonra ihtiyaç hâsıl oldukça melek vasıtasıyla Peygamber'in aklî melekelerinden ortaya çıkarıldığı görüşünden hareketle, vahyin psikolojik izahına geçer.¹⁶ Fazlur Rahman'a göre, vahyin kaynak ve kökeni her ne kadar insanî elçiliğin ulaşım noktasının ötesinde yer alıyor olsa da vahiy, elçinin zihninin ayrılmaz bir parçasıdır. Açıktır ki bu yaklaşım vahiy ve Peygamber arasını daha da yaklaştırmakla birlikte, öteden beri inanıla gelen vahiy Peygamber'e getiren bir melek olarak Cebrail'i dışlar ve vahiy tamamıyla Peygamber'in şuur hallerine referansla izah eder niteliktedir. Zaten bunu Fazlur

Fazlur Rahman, Peygamber'in "İdeal Sünnet"i ile "yorumlanmış sünnet" olan icmâ arasında bir ayrıma giderek, icmânın, ikinci anlamda bir sünnet olarak, ideal sünnetin rey ve içtihadla yorumlanmasının ve zamanla da cemaat tarafından kabul görmesinin akabinde oluştuğunu ifade eder. Söz konusu yaklaşım ekseninde düşünüldüğünde, ilk anlamdaki sünnet "ideal sünnet" ile ikinci anlamdaki sünnet "icmâ" arasında kıyas ve içtihadın zorunlu faaliyet alanı yer almaktadır.

Rahmanda açık bir biçimde ifade etmektedir: "Peygamberler ciddî hata ve günahlardan beri olarak kabul edilmelidir (*İsmet akidesi*). Hz. Muhammed böyle bir insandı. Onun bütün davranışlarının Müslümanlar tarafından *sünnet* yani 'mükemmel model' kabul edilmesinin sebebi budur. Fakat, bütün bunlarla birlikte onun âdeta kendini aştığı anlar vardır ve ahlâkî bilgisel kavrayışı öyle keskin ve öyle canlı hâle geliyordu ki, şuuru ahlâk kanununun kendisiyle özdeş hâle geliyordu."¹⁷ Vahyin gelişi ile ilgili rivayetlere değinen Fazlur Rahman, Hz. Muhammed'in, şuurunun daha alt tabakalarına daldıkça onda ortaya çıkan vahiy tecrübesinin, bir takım bedenî bileşiklerle birlikte tezahür ettiğini söyler. Söz konusu bedenî bileşikleri, Peygamber'in sara hastalığına yoran bazı modern yorumculara karşıt bir şekilde Fazlur Rahman, eğer onlar hastalık işareti olsa idi, yalnızca

vahiy tecrübesi sırasında zuhur etmezlerdi, başka zamanlarda da onların gözlemlenmiş olması gerekirdi diyerek, Peygamber'in vahyinin istisnâi boyutunu vurgulamaya çalışır.¹⁸ Fakat bu yorum, Fazlur Rahman'ın vahiy telakkisinin öteden beri anlaşılma gelen vahiy telakkisi ile örtüştüğü anlamına gelmemektedir. Bilindiği üzere Müslümanlar başlangıçtan beri, vahyin ve vahiy meleği Cebrail'in objektif gerçekliğini tartışmaya açmaktan, birkaç istisna yorum hariç, uzak durmuşlardır. Oysa Fazlur Rahman'a göre Cebrail, Ehl-i Sünnet geleneği tarafından, akidenin henüz teşekkül hâlinde olmasından dolayı, akılcı teşebbüslere karşı koymak ve vahyin objektifliğini (nesnelliliğini) korumak maksadıyla dış varlığa sahip bir şekilde sunulmuştur. Bu açıdan bakıldığında, mevcut hadis literatüründeki Cebrail hakkındaki rivayetler de yukarıdaki düşünceyi desteklemek kaygısı ile daha sonra ortaya konulmuştur.¹⁹

Oldukça demokratik ve dinamik bir karakter arz eden icmâ telakkisi, ilk asrın sonlarına doğru başlayan geniş kapsamlı hadis hareketi sonucunda, yerini statik bir icmâ anlayışına bırakmış ve bu durum daha sonraki asırlarda Usulü'l-Fıkh olarak bilinip kabul edilecek olan, bir anlamda İslâm düşüncesinin temel yapısını belirleyen "Hadis Şampiyonu" diye nitelediği Şafii'nin çalışmaları ile birlikte doruğa ulaşmıştır.

Yani, Fazlur Rahman'a göre vahiy kavramı, bir yandan felasife geleneğindeki Faal Akılla ittisale, diğer yandan ise, Jung'un ayrıcalıklı insanlar için öngördüğü kolektif şuuralının farkına varıp onu gerçekleştirmeye, yani bireysel ruhun derinliklerinin açığa çıkmasına işaret etmektedir. Daha önce de ifade etmeye çalıştığımız üzere tüm bu felsefi uğraşlar, belli bir problemi çözmeye matuftur. Özellikle modern yaşam tarzına paralel olarak değişimin hızının yoğun bir ivme kazanması, İslâm'a yönelik birçok yaklaşımın kısa bir sürede değerden düşmesine ve yeni birtakım teorilerin ortaya konulmasına yol açmıştır. Buna bir de, tarihselci ekolün tarihteki her şeyin biricik olduğu ve kendi bağlamsal koşullarında anlaşılması gerektiği yönündeki iddialar eklenince durum daha bir karmaşık hâle gelmiştir. Çünkü, şayet biz söz konusu tarihselci iddiaya kulak verecek olur-

sak, inandığımız ve genel geçer olduğunu düşündüğümüz birçok husus da yeniden tartışmaya açılacak, dolayısıyla da Kur'an'ın evrenselliği de bundan nasibini alacaktır. İşte Fazlur Rahman'ın vahiy nazariyesini de bu problemi çözmeye matuf bir nazariye olarak değerlendirmek gerekmektedir.

Fazlur Rahman tarihselcilerin birçok iddiasına, özellikle sosyal, kültürel ve hukukî noktalarda, katılmakla birlikte, tarihsel olan söz konusu hususların ötesinde tarihsel olmayan bir alanın da varolduğunu düşünür. Ona göre bu alan, Peygamber'in de kendisiyle ittisale geçmek suretiyle Vahiy aldığı aşkın ahlâk alanıdır. Bu alan her türlü değişimin ötesinde evrensel ahlâkî ilkeleri muhtevasında barındıran bir karakter arz etmektedir. Bununla birlikte biz bu ahlâkî ilkelerinin yeryüzünde uygulanma süreçlerinde tarihsel bir forma bürünerek tecessüm ettiklerini müşahade etmekteyiz. Yani Fazlur Rahman, gerek Kur'an'ın, gerekse Peygamber'in mesajlarının evrenselliğini ancak ilkeler düzeyinde mümkün gören bir yaklaşıma sahiptir. Bu husus kanaatimizce biraz daha irdelenmeyi hak etmektedir. Şayet vahiy belli bir tarihsel, sosyal, kültürel ve coğrafi bir dönemde nazil olmuş ve kendisini de söz konusu bağlamda realize etmek durumunda kalmışsa, bu durumda bizim Kur'an'ı anlama teşebbüslerimizde, bütün bu faktörleri hesaba katmamız gerekmektedir ki, Fazlur Rahman'ın deyişi ile bu, Kur'an'ı evveliyatı ile bilmek, yani Peygamber'in "kendi faaliyeti ve onun Kur'an'ın rehberliğinde yirmi üç sene devam eden mücadelesi" ekseninde anlamak demektir.²⁰ Bu ise ayetlerin, sosyo-kültürel ve coğrafi bağlamlarının ve bu bağlamlar içerisinde hangi ahlâkî ilkeyi gerçekleştirmeye matuf olduklarının bilinmesini gerekli kılmaktadır. Bir başka deyişle asıl problem, Kur'an'ın ilkeler düzeyindeki yönü ile bu ilkelerin uygulanabilme imkânı bulduğu tarihsel şartların birbirinden ayırt edilmesi problemidir. Eğer Kur'an tüm zamanlar için geçerli olabilecek bir hidayet rehberi olma iddiasında ise ve Müslümanlar da öteden beri onu bu şekilde kabul ediyorlarsa, Kur'an'ın evrensellik iddiasının ancak ve ancak ilkeler düzeyinde mümkün olabileceğinin idrak edilmesi gerekmektedir.

Bunun için yapılması gereken, Kur'an'ın bütünlüğünü göz önünde tutmak suretiyle, onun en genel ilkelerinin tespit edilmesidir. Zaten Fazlur Rahman'a göre, bugüne kadar Müslümanların Kur'an'ı yorum-

lamanın tatminkâr bir teorisini ortaya koyamamış olmalarının kaynağında söz konusu ehemmiyetli hususu göz ardı etmeleri yatmaktadır. Gerek klâsik, gerekse Orta Çağ müfessirleri, Kur'ân'ı ayet ayet tefsir etme yoluna gitmişler, zaman zaman başka ayetlere de atıflarda bulunmuş olsalar da bunu sistematik bir teori şekline dönüştürememişlerdir. Onların içine düşmüş oldukları yanılığın bir anlamda, sosyal, kültürel ve ekonomik yapılarıdaki değişimi ıskalamış olmaları ve genel birtakım Kur'ân ilkelerine varmamış olduklarından ötürü de sürekli bir biçimde eski yapıda diretmek zorunda kalmalarıdır. Fazlur Rahman söz konusu genel ilkelere örnek olarak Tevhid ilkesini ve Eşitlikçilik prensibini getirmektedir. Artık gelinen bu noktada Fazlur Rahman'a göre yapılması gereken öncelikle Kur'ân'ın spesifik hükümlerinden hareketle sistematik bir çalışma ile bazı temel prensiplere varmak oradan da bu temel prensipleri ahlâkî kurallar şeklinde genelleştirmektedir. Bu yaklaşım ekseninde düşünüldüğünde, değişimin seyri ne olursa olsun elde edilmiş bulunan genel Kur'ânî prensipler, değişen yeni koşullarda benimsenmesi gereken ile geride bırakılması gereken hususlar hakkında yeterli bir öngörü sağlamaya yeterlidir.²¹

Bu açıklamalar bizi, Fazlur Rahman düşüncesinin, yine evrensellik-tikellik bağlamında olmak üzere, daha metodolojik boyutlarına taşımaktadır. Fazlur Rahman'a göre biz, Kur'ân'da genel bir takım ilkelere ziyade belli ve somut tarihî meselelere getirilmiş bulunan çözümler bulabilmekteyiz. Elbette bu, Fazlur Rahman'ın da işaret ettiği üzere Kur'ân'ın getirmiş olduğu çözümlerin gerekçelerinin büsbütün kapalı olduğu anlamına gelmemektedir. Gerek açık gerekse dolaylı bir şekilde söz konusu çözümlerin arka plânındaki gerekçeler de Kur'ân'da sunulmaktadır. İşte asıl metodolojik mesele de bu sebeplerden genel ilkeler elde etmenin nasıl bir yolla olacağıdır. Fazlur Rahman'ın önermiş olduğu metodoloji, fiilen ortaya çıkmış olan meseleleri somut çözümlerinden ayırmak suretiyle, genel ilkelere ulaşmayı hedeflemektedir. Bunun için Fazlur Rahman, iki yönlü bir hareket gerçekleştirmemiz gerektiğine işaretler şu hususlara dikkat çeker:

Gerçekçi ve gelecek vadeden bir İslâm hukuku ve İslâm kurumları tesis etmek istiyorsak, iki yönlü bir hareket yapmak zorundayız: Birincisi, nâzil olduğu zamanın, konu ile ilgili mevcut toplumsal şartlarını

göz önünde tutarak, Kur'ân'ın somut olayları ele alışından, bir bütün olarak Kur'ân'ın hedeflediği genel ilkelere doğru hareket etmektir. İkincisi, bu genelleme düzeyinden, günümüzde geçerli olan, konu ile ilgili mevcut toplum şartlarını göz önünde tutarak şu anda uygulanmak istenen özel yaşamaya doğru hareket etmektir.²²

Fazlur Rahman'ın söz konusu yaklaşımı, yukarıdaki pasajda ifade edildiği üzere gerek Kur'ân'ın anlaşılması, gerekse onun ilkelerinin, sosyal değişime paralel olarak yeryüzünde uygulanması hususlarında, genel bir teori ortaya koyma çabası olarak anlaşılabilir. Zira bu teori bir yandan, Kur'ân'daki hükümleri tarihsel muhtevalarından ayırıp genel prensipler elde etmeyi, diğer yandan ise, elde edilen prensipleri hâlihazırdaki toplumsal şartlara uygulamayı hedeflemektedir. Zaten Fazlur Rahman'ın, Kur'ân'daki hükümleri hukukî metinler olarak değil de hukuk malzemeleri olarak görmesi bundan dolayıdır. Çünkü Fazlur Rahman'a göre Peygamber, tarihi harekette geçirip, onu ilahî modele göre düzenlemeye çalışan biri olduğundan ötürü, yaşanan fiili durumu soyut genellemeler lehine ihmal edemezdi.²³ İşte tam da bu noktada Fazlur Rahman, Peygamber'in mesajının evrensel boyutu ile ona zorunlu olarak karışmış olan tarihsel unsurlar arasında bir ayrıma giderek, Kur'ân'ın ve Peygamber'in sünnetinin, ancak tarihsel unsurlardan soyutlanmış ilkeler düzeyinde evrensel bir mesaj olarak anlaşılabilirliği kanaatine varır. Aksi takdirde ne Kur'ân ne de sünnet, değişime paralel olarak insanlığın yüzleşmek zorunda kaldığı yeni bir takım problemlere tarihsel muhtevalarından sıyrılıp bir cevap teşkil edemeyecektir.

Şafii'nin dehası, Orta Çağ'a ait sosyal ve dinî yapımıza istikrar veren bir mekanizma sağlamıştır. Ama bu, zaman içinde yaratıcılığın ve özgünlüğün yok olması pahasına gerçekleşmiştir." İşte Fazlur Rahman'a göre, hadisin icmâ ile tesis edilmesi, bizatihi söz konusu mantığın tabii bir sonucu olarak bir müddet sonra icmânın saf dışı bırakılmasına yol açmıştır.

Fazlur Rahman'ın "Yaşayan Sünnet" ve "Hadis" arasında yapmış olduğu ayrımı da, bu doğrultuda anlamak gerekmektedir. Sünneti davranışla ilgili bir

kavram olarak ele alan Fazlur Rahman, sünnetin, ister bir kere isterse daha çok tekrarlanmış olsun bir davranış kanununa, bunun da ötesinde ahlâkî bir kurala gönderme yaptığını düşünür. Bu açıdan bakıldığında ahlâkın “-meli -malı” unsurları sünnetin ayrılmayan parçalarını oluşturduğu gibi, sünneti sünnet yapan da onun kuralsallık* statüsüdür.²⁴ Fazlur Rahman’a göre ilk dönemlerdeki sünnet-kıyas-icmâ şeklindeki tasnife şöyle bir göz attığımızda, ortaya çıkan manzara, bilindik sünnet-icmâ-kıyas şeklindeki tasnifle taban tabana zıt bir anlama metodolojisini karşımıza çıkaracaktır. Zira Fazlur Rahman, Peygamber’in “İdeal Sünnet”i ile “yorumlanmış sünnet” olan icmâ arasında bir ayrıma giderek, icmânın, ikinci anlamda bir sünnet olarak, ideal sünnetin rey ve içtihadla yorumlanmasının ve zamanla da cemaat tarafından kabul görmesinin akabinde oluştuğunu ifade eder. Söz konusu yaklaşım ekseninde düşünüldüğünde, ilk anlamdaki sünnet “ideal sünnet” ile ikinci anlamdaki sünnet “icmâ” arasında kıyas ve içtihadın zorunlu faaliyet alanı yer almaktadır.²⁵ Tarihsel değişime paralel olarak işleyen bu dinamik süreç, Fazlur Rahman’a göre, Kur’ân ve Sünnet’in ruhuna tam bir mutabakat arz etmekteydi. Çünkü, bu tarz bir faaliyet içerisinde hareket eden cemaat, gerçekte, “Hz. Peygamber’i eyleme geçiren ruhun yönetiminde vahyi yetkili bir şekilde” yorumlamakta ve “burada asıl önemli olan Hz. Peygamber’i harekete geçiren ruh” olmaktadır.²⁶

Hiç kuşku yok ki Fazlur Rahman, çağdaş İslâm düşüncesinin önemli isimlerinden biri olarak, Müslümanların içinde yaşanan çağda karşılaşılmış oldukları birçok problem üzerinde kafa yormuş ve söz konusu problemlere yönelik birtakım çözüm arayışlarına gitmiştir.

Bununla birlikte, oldukça demokratik ve dinamik bir karakter arz eden icmâ telakkisi, ilk asrın sonlarına doğru başlayan geniş kapsamlı hadis hareketi sonucunda, yerini statik bir icmâ anlayışına bırakmış ve bu durum daha sonraki asırlarda Usulu’l-Fıkh olarak bilinip kabul edilecek olan, bir anlamda İslâm düşüncesinin temel yapısını belirleyen “Hadis Şampiyonu” diye nitelediği Şafii’nin çalışmaları ile birlik-

te doruğa ulaşmıştır.²⁷ Çünkü Şafii, Yaşayan Sünnet-içtihad-icmâ üçlüsünü, genel bir direktif olmaktan ziyade, mutlak anlamda lafzî ve spesifik bir fonksiyon icra eden hadis nakli olan Nebevî Sünnet ile yer değiştirmiş ve bunu, sahabenin sünneti, icmâ ve içtihad şeklindeki sıralama takip etmiştir. “Böylece” der, Fazlur Rahman, “tabii içtihad-icmâ düzeninin icmâ-içtihad düzenine dönüşmesi sonucu, aralarındaki organik bağlar kopmuştur. Hür içtihad sonucunda meydana gelen icmâ, bir süreç ve ileriye yönelik bir şey olacağı yerde, statik ve geçmişe yönelik bir şey oluvermiştir. Böylece ileride gerçekleşmesi gereken şey, geçmişte çoktan gerçekleşmişti bile. Şafii’nin dehası, Orta Çağa ait sosyal ve dinî yapımıza istikrar veren bir mekanizma sağlamıştır. Ama bu, zaman içinde yaratıcılığın ve özgünlüğün yok olması pahasına gerçekleşmiştir.”²⁸ İşte Fazlur Rahman’a göre, hadisin icmâ ile tesis edilmesi, biza-tihi söz konusu mantığın tabii bir sonucu olarak bir müddet sonra icmânın saf dışı bırakılmasına yol açmıştır.²⁹ Fazlur Rahman açısından bakıldığında, yaşayan sünnet veya sünnetin yorumlanmış biçimi olan söz konusu icmâ anlayışının saf dışı bırakılması, düşüncenin, tarihsel olana takılıp, değişimin vuku bulduğu insanî varlık alanındaki değişime ilkeler düzeyinde yön verme gücünden mahrum bırakılması anlamına gelir.

Sonuç

Hiç kuşku yok ki Fazlur Rahman, çağdaş İslâm düşüncesinin önemli isimlerinden biri olarak, Müslümanların içinde yaşanan çağda karşılaşılmış oldukları birçok problem üzerinde kafa yormuş ve söz konusu problemlere yönelik birtakım çözüm arayışlarına gitmiştir. İşte onun söz konusu çözüm arayışlarına içkin olan mantığını, her ne kadar İslâm felasife geleneğine ve İslâm ilimlerine açık referanslarda bulunmuş olsa da, modern düşüncenin rayonalist ve evrenselci doğasına yapmış olduğu vurgu nedeniyle, modernist olarak nitelemek mümkündür. Söz konusu modernist yaklaşımıyla Fazlur Rahman’ın özellikle üzerine odaklandığı husus, değişimin hızının son derece arttığı çağdaş zamanlarda, Kur’an ve sünnetin, nasıl olup da söz konusu tarihsel değişim sürecinden azade evrensel bir mesaj hâlinde insanlığa takdim edileceği meselesidir. Kabaca ifade edildiğinde, Fazlur Rahman’a göre, tarih-teori veya tarihsel-evrensel dikotomisini aşip, tarihsellikten kurtulmanın yegâne yolu, kendi zamanlarında ortaya

çıkışmış olan tarihsel problemlere açık birtakım çözümler getirmiş olan Kur'an ve sünnete, yalnızca tarihsel ve hukukî metinler gözüyle değil, evrensel birtakım ahlâkî ilkelerin somutlaşmış halleri olarak ve değişen zaman içerisinde karşılaşılabilecek olan yeni problemlere, tarihsel şartlarından soyutlandıkları takdirde her daim ilkeler düzeyinde çözüm sunacak kaynaklar olarak bakmak olacaktır. Bunun için yapılması gereken şey ise, tüm zamanlar için geçerli somut çözüm önerilerinin gerek Kur'an gerekse Peygamber'in hadis ve sünnetinde mevcut olduğu fikri yerine, aslolanın, Kur'an ve sünnetin somutlaştırmış olduğu emir, yasak ve çözüm önerilerine vücut veren ahlâkî ilkeler olduğu düşüncesine ulaşmaktır. ■

dipnotlar

- 1 Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma., İstanbul 1999, s. 431.
- 2 Vattimo, Gianni, *Modernliğin Sonu*, (çev. Şehabettin Yalçın), İz Yayıncılık, İstanbul 1999, s. 86.
- 3 Çiğdem, Ahmet, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yayınları, İstanbul 1997, s. 42.
- 4 Çiğdem, a.g.e., s. 45.
- * Metinde olmamakla birlikte italik vurguyla ifade etmeye çalıştığımız üzere, burada yapılan ilmi ve rasyonel süzgeçten geçirme vurgusu her ne kadar son derece olumlu kaygıların bir göstergesi olsa da, ilim ve rasyonellik kavramlarındaki belirsizlikten dolayı, zaman zaman farkında olarak veya olmayarak modern olanı ve Batılı anlamda modernist paradigmayı haklılaştıracak bir mahiyete de sahip olabilmektedir. Zira hiç kuşku yok ki İslâm düşünce geleneğinde de ilmi bir tavır ve belirli bir makuliyet veya akılcı tavrın olduğu yadsınmaz. Kanaatimce İslâm modernizmi ifadesini problemli kılan veya İslâm modernizmi kavramına karşı çıkılmasına sebep olan husus da bu ifadelerin modern bilimsel kriterleri ve rasyonel epistemolojiyi meşrulaştıracağı ve düşünceyi kendi mecrasından koparacağı, kaygılarını haklı kılacağı endişesinde karşılığını bulmaktadır.
- 5 Aydın, Mehmet S., "Fazlur Rahman ve İslâm Modernizmi", Fazlur Rahman, *İslâm* (Çev. Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın), Selçuk Yayınları, Ankara 1993, s. XVIII.
- 6 Kant, "An Answer to the Question: What Is Enlightenment?", (Trans. H. B. Nisbet), *From Modernism to Postmodernism: An Anthology*, (Ed: Lawrence E. Cahoon), Blackwell Publishers, s. 51.
- 7 Freud; Sigmund, *Dinin Kökenleri*, "Saplantılı Eylemler ve Dinî Uygulamalar" (çev. Selçuk Budak), Öteki Matbaası, Ankara 1999, s. 39-40. Örneğin Freud, saplantı nevrozunun, bir dinin oluşumunun patolojik karşılığı anlamında bireysel dine tekabül ettiğini, dinin ise evrensel bir saplantı nevrozuna gönderme yaptığını düşünür.
- 8 Stevens; Anthony, *Jung* (çev. Ayda Çayır), Kaknüs, İstanbul 1999, s. 48.
- 9 A.g.e., s. 49.
- 10 A.g.e., s. 50.
- 11 A.g.e., s. 51. (Mesela bir erkek tabiatında, ebeveyn, eş, çocuklar, doğum ve ölüm gibi psikik istidatlar mevcut olup, bunlar kolektif bir yapıya sahiptir).
- 12 A.g.e., s. 55.
- 13 Fordham; Frieda, *Jung Psikolojisinin Ana Hatları* (çev. Aslan Yalçın), Say Yayınları, İstanbul 2001, s. 87-89.
- 14 A.g.e., s. 93.
- 15 Buber; Martin, *Tanrı Tutulması* (çev. Abdüllatif Tüzer), Lotus Yayınevi, Ankara 2000, s. 97-99.
- 16 Fazlur Rahman, "Vahiy ve Peygamber" (çev. Adnan Bülent Baloğlu, Adil Çiftçi), *Türkiye Günlüğü* 23, 1993, s. 96.
- 17 A.g.m., s. 97.
- 18 Fazlur Rahman, *İslâm* (çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000, s. 56.
- 19 A.g.e., s. 56-57.
- 20 Fazlur Rahman, "Kur'an'ı Yorumlama" (çev. Osman Taştan), *İslâmî Araştırmalar*, Sayı: 5. 1987, s. 101.
- 21 A.g.m., s. 105.
- 22 Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık* (çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaoğlu), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1996, s. 85.
- 23 Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Problemi* (çev. Salih Akdemir), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1995, s. 23.
- * Kolaylıkla fark edilebileceği üzere, burada Fazlur Rahman, Kantçı ahlâk anlayışındaki kategorik, yani koşulsuz buyruk kavramıyla, sünnetteki kuralısal statüsü arasında bir bağlantı kurmaktadır. Kant'a göre bir eylemin ahlâkî olabilmesinin koşulu, her şeyden önce onun herhangi bir koşula bağlanmamış olması ve insanın pratik aklının emrettiği ahlâkî bir buyruğun sonucu olmasıdır. Bu yaklaşımla Kant, her türlü koşulun yanı sıra, dinlerde özellikle hâkim olan, öte dünya saadeti, Tanrı'nın rızası vb. hususları da bir eylemin ahlâkî olabilmesinin dışında tutar. Fazlur Rahman'ın rasyonel ahlâk anlayışının aksine, dinde ve sünnette vuku bulan kuralısal, yalnızca insanın, Kant tarafından pratik akıl denilen yetisine bağlı olarak içeriden gelen bir mahiyete sahip olmayıp, inanıp, inancın gereği olarak emir ve yasaklara riayetle bağlantılı bir mahiyete sahiptir.
- 24 A.g.e., s. 15.
- 25 A.g.e., s. 28-29.
- 26 A.g.e., s. 32-33.
- 27 A.g.e., s. 34, 54.
- 28 A.g.e., s. 36., Fazlur, Rahman, *İslâm*, s. 132.
- 29 Fâzlur Rahman, *İslâm*, s. 134.