

T.C.  
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

## FAZLURRAHMAN'DA METODOLOJİ SORUNU

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MÜCAHİDE ZEYNEP ÖZÇOBAN

Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. MUSTAFA ÜNVERDİ

GAZİANTEP  
AĞUSTOS 2016

T.C.  
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

FAZLURRAHMAN'DA METODOLOJİ SORUNU

MÜCAHİDE ZEYNEP ÖZÇOBAN

Tez Savunma Tarihi: 11.08.2016

Sosyal Bilimler Enstitüsü Onayı

  
Doç. Dr. Zekve ANTAKYALIOĞLU  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Müdürü


(Unvanı, Adı ve SOYADI)  
SBE Müdürü

Bu tezin Yüksek Lisans/Doktora tezi olarak gerekli şartları sağladığımı onaylarım.

  
Doç. Dr. Zekve ANTAKYALIOĞLU  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Müdürü

(Unvanı, Adı ve SOYADI)  
Enstitü ABD Başkanı

Bu tez tarafımca (tarafımızca) okunmuş, kapsamı ve niteliği açısından bir Yüksek Lisans/~~Doktora tezi~~ olarak kabul edilmiştir.

  
Yrd. Doç. Dr. Mustafa Ünverdi  
(Unvan, Adı ve SOYADI)  
Tez Danışmanı

Bu tez tarafımızca okunmuş, kapsam ve niteliği açısından bir Yüksek Lisans/~~Doktora tezi~~ olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri:

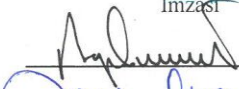
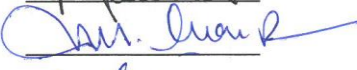

(Unvanı, Adı ve SOYADI)

Prof. Dr. Temel YEŞİL YURT

Doç. Dr. Mahmut ÇINAR

Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÜNVERDİ

İmza

## ETİK BEYAN

Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Mücahide Zeynep ÖZÇOBAN

20/07/2016

## ÖZ

### FAZLURRAHMAN'DA METODOLOJİ SORUNU

**ÖZÇOBAN, Mücahide Zeynep**  
**Yüksek Lisans Tezi, İlahiyat Ana Bilim Dalı**  
**Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÜNVERDİ**  
**Haziran 2016, 117 Sayfa**

Fazlurrahman, İslâm düşüncesine yeni bir anlayış getiren mütefekkirlerden birisidir. Geleneği modern şekilde okuma yoluna giden Fazlurrahman içinde bulunduğu çağın şartlarına kayıtsız kalmamış, özgün bir metot arayışında olmuştur. O, gerek doğu gerekse batı kültürüne vakıf, her iki kültürün de karşı karşıya kaldığı sorunları iyi bilen, sorunlara kendi anlayışı çerçevesinde çözüm önerileri geliştiren bir düşünür olmuştur. Fazlurrahman kadim kelâmın sorunları çözüm becerisinin kendi dönemi için uygun olduğunu ancak günümüz sorunlarının sosyal, ekonomik ve teknolojik gelişmelerden dolayı farklılaşması ile eksik olduğunu belirtmiştir. Ona göre geçmiş dönemde kullanılan yöntemler günümüz sorunlarını çözmede yetersiz kaldığından, vahyin ruhuna uygun rasyonel çözümler üretmede yeni bir metot arayışına girme zorunluluğu vardır.

Bu tezde, Fazlurrahman'ın metot konusundaki fikirleri tefsir, hadis ve İslâm hukuku alanındaki düşünceleri ile birlikte ele alınmış, böylece onun kelâm ilmîne dair eleştiri ve önerilerine ışık tutulmaya çalışılmıştır. Fazlurrahman'ın düşünce dünyasında semantik okuma, tarihsellik, metnin bağlamı içerisinde değerlendirilmesi, lafzın maksadının dikkate alınması ve ahlaki ilkelerin tespiti son derece önemli yer tutar. Bu sebeple o, klasik kelâm ekollerinin tarihi tenkidini önerir. Bu, mevcut itikadi fırkaların Kur'an'ın dünya görüşüyle ne derece uyduğunu da ortaya çıkaracaktır. Böylece Fazlurrahman, çağdaş yüzyılda İslâm dünyasındaki problemlerin ahlakî çözümünün akıl ve Kur'an merkezli bir çaba ile mümkün olduğunu temellendirmeye çalışmıştır.

**ANAHTAR KELİMELEER:** Metodoloji, Semantik, İctihad, Kelâm, Tarihselcilik

## **ABSTRACT**

### **THE METHODOLOGY PROBLEM IN FAZLURRAHMAN**

**ÖZÇOBAN, Mücahide Zeynep**  
**Master Thesis, Department of Theology**  
**Supervisor: Asst. Assoc. Dr. Mustafa ÜNVERDİ**  
**June 2016, page 117**

Fazlurrahman is one of the thinkers who brought a new understanding to Islamic thought. Evaluating tradition in a modern way Fazlurrahman was not indifferent to the conditions of the era in which he lived, has been in search of a unique method. He is well-informed about both eastern and western cultures, knows the problems which both cultures face very well, and has been a thinker who develops solutions to the problems in his own way. Fazlurrahman stated that the problem resolution skills of Ancient Theology are appropriate for their period but they are missing for today's problems because of the diversification of the social, economic and technological developments. According to him, because the methods used in the past are not sufficient to solve today's problems, there is a necessity to look for a new method to produce rational solutions that are appropriate to the nature of revelation.

In this thesis, the ideas of Fazlurrahman on the method dealt with his thoughts in the fields of Quranic interpretation, hadith and İslâmic Law, in this way it is tried to shed light on his critiques and suggestions about the science of theology. In Fazlurrahman's view, semantic reading, historicity, evaluation of the text within its context, paying attention to purpose of the word and identifying moral principles have an extremely important place. For this reason, he recommends to criticize classical theology methods historically. This will also reveal to what extent existing theological sects match to the worldview of the Qur'an. Thus Fazlurrahman, tried to justify that moral solutions to the problems in the Islamic world is possible with an effort based reasoning and Qur'an in the contemporary century.

**KEY WORDS:** Methodology, Semantics, Jurisprudence, Qelam, Historicity

## ÖNSÖZ

Geçmişten günümüze kadar gerek sosyal, siyasal gerekse dini yönde birçok sorun yaşanırken İslâm dünyası da bu problemlerden etkilenerek, farklı çözüm arayışlarına gitmiştir. Tarihin öznesi olmak isteyen birçok âlim tarafından da farklı fikirler üretilmiş, ortaya konulan tezler daha sonra gelen nesilleri etkilemiştir. Bu çalışmada çağdaş düşünürlerden biri olan Fazlurrahman'ın İslâm dünyasındaki sorunların çözümüne yönelik yöntem ve görüşleri ele alınmış; metodolojik tahliller tartışılmıştır. Fazlurrahman ve birçok Müslüman âlimin zihnini meşgul eden ana sorunlardan birisi dini, kültürel, politik ve ahlaki bir miras olan İslâm'ın, modernize olan ve hızla değişen dünyaya karşı takınacağı tavrın, epistemolojik olarak tartışılmasıdır. Özellikle de geçmişte kullanılan yöntemlerin günümüz sorunlarını çözmede yetersiz kaldığını düşünen Fazlurrahman yeni bir yöntem arayışında bulunmuştur. Kendisi kadim geleneğe saygı duymuş ancak bulunduğumuz çağın şartlarına uyan yeni bir bakış açısına ihtiyaç duyulduğunu da ifade etmiştir. Bu çalışma yöntem sorunu ile ilgili bilgi vermekle beraber asıl olarak Fazlurrahman'ın metodoloji sorunuyla ilgili fikirlerini ihtiva etmektedir.

Tezimizde Fazlurrahman'ın hayatına ve eserlerine yer verildikten sonra giriş kısmında tezde sıklıkla kullanılan kavramların hangi anlamda kullanıldıklarına yer verilmiştir. İlk bölümde İslâm düşüncesinde yöntem sorununa bakış; dini ve felsefi metot şeklinde iki kısma ayrılmış, bu bağlamda selefî, kelâmî ve tasavvufî metot ile felsefi metot mercek altına alınmıştır. İkinci bölümde ise tezin asıl konusu olan “Fazlurrahman'da Metot Sorunu”, düşünürün eserlerinden ve ona dair kaynaklardan yararlanılarak analiz edilmiş, Fazlurrahman'ın tarihsellik, bütünsellik ve semantik gibi yöntemlere ilişkin görüşleri ele alınmıştır. Ayrıca tezimize konu olan düşünürün kelâm ilmîne yönelik eleştirileri ortaya konulmuş, kendisinin kavramları yeniden yorumlamasına dikkat çekilmiş, onun klasik kelim ekollerini Kur'an merkezli tenkit ve güncelleme çabasına yer verilmiştir.

Son olarak çalışmanın oluşması ve olgunlaşmasında bana rehberlik eden Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÜNVERDİ hocama teşekkürü borç bilirim. Ayrıca eşim ve aileme de şükranlarımı sunarım.

Mücahide Zeynep ÖZÇOBAN

## İÇİNDEKİLER

ONAY	
ETİK BEYANI	
ÖZ.....	i
ABSTRACT.....	ii
ÖNSÖZ.....	iii
İÇİNDEKİLER.....	iv
KISALTMALAR.....	vi
GİRİŞ.....	1
I. ÇALIŞMANIN KONUSU, ÖNEMİ VE SINIRLARI.....	1
II. YÖNTEM VE KAYNAKLAR.....	5
III. KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....	7
A. Metod (Usûl).....	7
B. Metodoloji.....	8
C. İcma.....	9
D. İctihad.....	9
E. Tarihsellik.....	10
F. Hermenötik.....	11
G. Semantik.....	12
IV. FAZLURRAHMAN'IN İLMÎ HAYATI VE ESERLERİ.....	13
A. İlmî Hayatı.....	13
B. Eserleri.....	15

### BİRİNCİ BÖLÜM İSLÂMÎ İLİMLERDE KLASİK METODOLOJİ

I. İSLÂMÎ İLİMLERDE METOT SORUNU.....	17
II. KLASİK İLİMLERDE METODOLOJİ.....	18
A. Dinî Metot.....	18
1. Selefî Metot.....	18
2. Kelâm Metodu.....	26
3. Tasavvufî Metot.....	36
B. Felsefî Metot.....	40

### İKİNCİ BÖLÜM FAZLURRAHMAN'DA METODOLOJİ SORUNUNA ELEŞTİREL BAKIŞ

I. METNİ ANLAMA BİÇİMİ OLARAK HERMENÖTİK YÖNTEM.....	49
A. Vahyi Anlama ve Anlamlandırma Sorunu.....	51
1. Bütünlük Sorunu.....	55
2. Tarihsellik Sorunu.....	58
B. Hadis ve Sünneti Anlama Sorunu.....	61
C. İslâm Hukuku ve Fıkıh Alanında Metodoloji Sorunu.....	71
1. İctihad Sorunu.....	73
2. Bütünlük Sorunu.....	74
II. FAZLURRAHMAN'IN KELÂM İLMİNE YÖNTEMSEL ELEŞTİRİSİ ve KATKISI.....	75
A. Kelâm İlmine Eleştiriler.....	75

<b>B. Kavramların Yeniden Yorumlanması.....</b>	<b>82</b>
1. <i>Allah</i> .....	83
2. <i>İnsan</i> .....	85
3. <i>İman</i> .....	86
4. <i>İslâm</i> .....	87
5. <i>Takvâ</i> .....	87
<b>SONUÇ</b> .....	<b>90</b>
<b>KAYNAKLAR</b> .....	<b>93</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ</b> .....	<b>104</b>





## KISALTMALAR

age	: adı geçen eser.
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
AÜİFY	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
Bkz.	: Bakınız.
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
öl.	: Ölüm
Fak.	: Fakülte
FÜİF	: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Haz.	: Hazırlayan
İst.	: İstanbul
KSÜİF	: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
md.	: Madde
MÜİFV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
sad.	: Sadeleştiren
s.	: Sayfa
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Yay.	: Yayıncılık

## GİRİŞ

### I. ÇALIŞMANIN KONUSU, ÖNEM VE SINIRLARI

İslâm düşüncesinde “İslâmî ilimler” kavramının ne anlam geldiğine bakmak gerekir. Konusu, amacı ve yöntemi doğrudan İslâm’ı anlamaya ve yaşamaya yönelik bizzat Müslümanlar tarafından gerçekleştirilen ilmî faaliyetlerin veya disiplinlerin tamamını “İslâm bilimleri” olarak tanımlayabiliriz. Bu bilimlerin konusunun doğrudan İslâm olması nedeniyle, niteleyici anlamda “İslâmî ilimler” kavramı da kullanılabilir.<sup>1</sup> İslâmî ilimler denilince de akla tefsir, hadis, kelam ve tasavvuf gibi ilimler gelmektedir.<sup>2</sup> İslâmî ilimlerin ortaya çıkış sürecini incelediğimizde, bunların hicri ilk asırdan itibaren teşekkül etmeye başladığı söylenebilir. Hz. Peygamber’in peygamberliği ile ortaya çıkan İslâm ilimler daha sonraki yıllarda gelişme göstererek sistematik hale gelmiştir. İslâmî ilimlerin oluşmasında özellikle Hz. Peygamber’in yaşadığı asır etkili olmuştur. Nitekim o zamanda Hz. Peygamberin ortaya koyduğu, sahabenin de ilavelerde bulunup geliştirdiği görüşler ilimlerin tohumlarını oluşturmuştur. İslâm tarihine genel olarak baktığımız zaman Hz. Peygamber zamanında koşulsuz iman söz konusu edilmiştir. Müslümanlar herhangi bir sorun ile karşılaştıkları zaman bunu Hz. Peygamber’e iletmişler, problemlerin çözümüne yönelik olarak peygamberin verdikleri ile yetinmiş, bu şekilde tahkiki iman sergilemişlerdir.<sup>3</sup>

Hz. Peygamber’den sonra dini konularda sorun yaşayan sahabe kendi içtihadlarını kullanmışlardır. Zamanla sahabilerden alınan bilgiler daha sonraki nesillere aktararak bilgin insanlar tarafından derlenip, toparlanmış ve ders halkaları etrafında öğrenciler yetiştirilmiştir. Bu şekilde devam ederek dini birçok mezhep ortaya çıkmıştır. Kelam ilmi bağlamında etkili olan Mu’tezile, Eş’arî ve Mâtürîdî mezhepleri oluşum ve gelişim açısından birbirinden farklılık göstererek tarih sahnesinde yerlerini almışlardır. Bu ekoller, şüpheleri gidererek, akli delillerle iman

<sup>1</sup> Sönmez Kutlu, “İslâm Bilimlerinin Tanımı ve Tasnifi”, <http://www.sonmezkutlu.net/?Syf=26&Syz=6042>, (17.04.16)

<sup>2</sup> Ömer Türker, “İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, *Sosyoloji Dergisi*, Dizi: 3, Sayı: 22, 2011, s. 537

<sup>3</sup> Süleyman Gökbulut, “İlim Tasniflerinde Tasavvufun Yeri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Başarı Dergisi*, Y: 8, S: 19, s. 245

ilkelerini ortaya koymaya çalışmışlardır.<sup>4</sup> Kelâm ilmi el- Fıkhu'l Ekber, Usûlu'd Din ve İlmu'n Nazar ve'l İstidlal olarak kaynaklarda yer etmiştir.<sup>5</sup> Hatta kelâmın akıl yürütme özelliğinden dolayı nazar ve istidlalden doğduğu söylenmiştir.<sup>6</sup> Kelâm ilminde gerek istidlal gerekse de nazar konusunda akıl ön planda tutulmuştur.<sup>7</sup> Ayrıca kelâm; cedel, tefekkür ve akli istidlallere yoğun olarak yer verip din üzerinde fikir ürettiği için de din felsefesi olarak da geçmiştir.<sup>8</sup> Kelâm ilminin gelişmesini sağlayan bu ekoller, düşünce açısından geniş bir hareketlik oluşturmuştur. Ortaya çıkan siyasi kargaşalıklar ekollerin düşünce yapısına etki etmiş, bir çok fikri sistem gün yüzüne çıkmıştır. Özellikle bu dönemde Selefîyye adı verilen nassı önceleyerek cedelden kaçınan bir mezhep ortaya çıkmıştır. Konuya açıklık getirmek gerekirse ilk bir buçuk asırlık zaman içerisindeki iman anlayışına selef akidesi adı verilmiş, sözü edilen düşünce sisteminde nas ve rivayet merkezli ilmî çaba yoğun olarak görülmüştür. Kur'an ve sünnet odaklı, aklın reddedildiği bu perspektif sonraki arslarda da devam etmiştir. Bu arada İslâm dünyası fetihler yoluyla genişlemiş, İslâm dünyası eski kültürlerle temas etmiştir. Özellikle de Yunanca eserlerin Arapça'ya çevrilmesiyle H. II asrın sonlarında İslâm'ın iman ilkelerini, sözkonusu yabancı fikirlere karşı savunma zarureti arttırmıştır. Bu durumda Mu'tezile adı verilen düşünce ekolü İslâm'ın temel ilkelerini akılla temellendirerek farklı görüşlere karşı savunmuştur.

Daha önce ortaya konduğu üzere Selefî düşünce yapısı, nasları olduğu gibi kabul etme yöntemini seçmiştir. Böylece akide konusunda temel prensip olarak Hz. Peygamber ve ashabının takip ettiği yolu izleyen Selefîyye, hem dış tehditlere hem de Mu'tezile başta olmak üzere Müslümanların kendi bünyesinden doğan diğer akımlara karşı koymuş ancak belli bir dönemden sonra karşılaştığı bu tehditlere cevap vermekte yetersiz kalmıştır. Bu yetersizlik, nakle bağlılığı şîâr edinen, akli

---

<sup>4</sup> Adudidin el- İcî, *el- Mevakıf fi İlmi'l Kelam*, Alimu'l Kutub Yay., Beyrut, 1417/1997, s. 7; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, Telif: Abdurrahman Umeyr, Daru'l-Kutübi'l-İlmiyeh, I-V, Beyrut 1981/1989, s. 11; Ebû'l- Muîn en- Neseî, *et- Temhid*, Telif: Habîbullah Hasan Ahmed, Darü'l Tabakatü'l-Mahmudiyye, Kahire 1986, s.5

<sup>5</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el- Basrî el-Bâkılânî, *Temhidü'l evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il*, Telif: İmâdüddin Ahmed Haydar, Müessesetü'l Kutübi's- Sekafiyetü, Beyrut 1407/1987) s. 27

<sup>6</sup> Kâdi Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l Hamse*, Telif: Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire 1384/1965, S. 8; İmâmü'l-Haremeyn el- Cüveynî, *el- Akidetü'n Nizâmiyye*, Mektebetü Ezheriyyeti li't-Tirasi.13

<sup>7</sup> Nûruddin es- Sabûnî, *el- Bidâye fi' usûli'd- din*, Telif: Fethullaf Huleyf, Daru'l-Marife, İskenderiyye 1969,S. 30

<sup>8</sup> Fahreddin Râzî, *Kelâm'a Giriş* ( el- Muhassal), Çev: Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., N: 140, s. 1

devreden çıkararak Selefiyye metodu ile nakil yanında akli da kullanan Mu'tezile'nin metodunu birleştiren bir savunma sistemine zemin hazırlamıştır. Böylece Irak bölgesinde Ebû'l Hasan el-Eş'arî (öl. H.324/936) ve Mâverâünnehir-Horasan bölgesinde Ebû Mansûr el-Mâturîdî (öl. H.333/944) kelâmı, bu ihtiyaca cevap verecek şekilde, belli bir sisteme kavuşturmuşlardır.<sup>9</sup> Özellikle kelâm ilmî, Mu'tezile, Eş'arî ve Mâturîdî ekollerin ortaya koyduğu görüşler neticesinde ilerleme kaydetmiştir. Mu'tezile rasyonelliği ile daha farklı bir alanda ilerlerken Eş'arî ve Mâturîdî ekoller genel özellikleri itibariyle Selefilik ile Mu'tezile arasında bir konumda yer almış, orta yollu olma gayreti göstermişlerdir. Kelâm ekolleri adı verilen söz konusu mezhepler, farklı derecelerde olmak kaydıyla yöntem açısından her biri farklı bir usûl takip etmiş, bir yandan Müslümanların itikadi konulardaki şüphelerini gidermeyi amaçlarken, diğer yandan İslâm akaidini harici fikri eleştirilere karşı koruma gayesi taşımışlardır.<sup>10</sup> Farklı bir yorum olan tasavvufa gelince ise İslâm dünyasında maddi refahın artıp, Müslümanların Hz. Peygamber devrindeki manevi hayatın özlemini duydukları hicri ikinci asrın ortalarında doğmuştur. Tasavvuf kalp temizliğine nefsin ıslah edilmesine dayanan bir ahlak eğitimi olarak kaynaklarda yer etmiştir.

Bu bağlamda İslâm düşüncesini yöntem açısından temsil eden üç akımdan söz edilebilir: Nassa ve habere kayıtsız teslim olan Selefiyye, İslâm ilkelerini savunmak için akla büyük önem veren kelâm ve İslâm'a özellikle ilham ve kalp ile yaklaşan tasavvuf sürekli etkileşim halinde bulunmuş düşünce biçimleri olarak görülebilir.<sup>11</sup> Selefiyye'de nakil, kelâmda akıl, tasavvufta ilhamın esas olduğu altı çizilmesi gereken bir gerçektir.

Öte yandan günümüzde akla, ilme, düşünmeye öncelik veren kelâmî çabaların en azından bir kısmı ilk dönem mütekaddimun kelâmcıların yorum ve yöntemlerinin tekrarından ibaret olmuştur. Özellikle itikadi konularda yabancı anlayışlarla mücadele temelli bir düşünce tarzı olarak ortaya çıkan ilk kelâm hareketi, yani Mu'tezile ve Abbasiler döneminde Yunan felsefesi ile karşılaşmanın bir neticesi olarak ortaya çıkan İslâm felsefesi, bilhassa düşünce alanındaki

<sup>9</sup> Mehmet Bakır, "Mütekaddimun Selefiyye ve Metod Anlayışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C:VIII/2, Sivas 2004, s.30; Yaşar Ünal, "Selefi Zihnin Doğuşu ve Gelişimi Üzerine", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2015, C.18, S: 47, s.6; Hüseyin Kahraman, "İtikâdî Düşünce ve Mezhep Mensubiyetinin Hadislerin Değerlendirilmesine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 2, 2005, s.142.

<sup>10</sup> Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İsam Yay., İstanbul 1998, s. 7.

<sup>11</sup> Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yay., İstanbul 2013, s. 9.

faaliyetlerin ilklerini oluşturmuştur. Her ne kadar Ortaçağ boyunca varlığı devam eden İslâm felsefecileri, kelâmın temel metodu olan cedele eleştirilerini sürdürseler de Mu'tezile, daha sonra ona karşı ortaya çıkan Eş'arîlik ve onunla eş zamanlı olan Mâturîdîlik yoluyla kelâm epistemolojisinin var olmaya devam ettiği daha önce söylenmişti. Gazâlî (öl. 505/1111) öncesi kelâmcılar gayretlerini üst seviyede ortaya koymuşlardır. Ana ekoller bu dönemde ortaya çıkmış, temel kelâm metinleri de aynı şekilde kaleme alınmıştır. Gazâlî ve Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1209) gibi mütekaddimun sonrası kelâmcılarda ise bir sentez çabası göze çarpmaktadır. Razide felsefe ve kelâm, Gazâlî'ye göre felsefe, kelâm ve tasavvufun sentezlenmesiyle oluşmuş bir anlayış ortaya çıkmıştır.<sup>12</sup> Gazâlî ile beraber köklü değişiklikler olmasına rağmen Gazâlî sonrası kelâmı büyük ölçüde şerh ve haşiyeler dönemi olmuştur.<sup>13</sup> İşte bundan sonraki asırlarda İslâm dünyasında düşüncenin eski yaratıcılığını yitirdiği, medeniyet bulanımının yaşandığı görülmektedir. Düşüncenin içinde bulunduğu krizi ve Müslümanların hemen her yönden yaşadıkları sıkıntıları aşma adına ileri bölümlerde göreceğimiz üzere Fazlurrahman yeni bir metot ortaya koymaya çalışmıştır. Fazlurrahman'ın ortaya koyduğu yöntem tarihselci yaklaşımın ön planda tutularak her duruma uygulanması gerektiğidir. Özellikle tefsir alanında ayetlerin sebebi nüzulu olduğunu hatırlatarak Kur'an'ın tarihsel boyutuna vurgu yapmıştır.

İslâm bilimlerinde kullanılan yöntemi sorguladığımız zaman ele alınan konular ve kullanılan usulün günümüz sorunlarını çözme adına yetersiz kaldığına dikkat çekmek gerekir. Muhakkak ki, İslâmî ilimlerde ortaya konulan metodolojinin oluşmasında beşeri ve evrensel düşünce ve değerler önemli paya sahiptir.<sup>14</sup> Ancak kadim geleneği kıymetli bir miras olarak görüp günümüz sorunlarını çözmeye eksik kaldığını düşünen Fazlurrahman (1919-1988) yeni bir metodoloji ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>15</sup> Kendisi İslâm dünyasındaki gerilemeye duyarsız kalmamış, İslâm dünyasındaki canlanmanın ancak yeni bir yöntem ile olacağını savunmuştur. Fazlurrahman'ın ortaya koymaya çalıştığı statik din anlayışı yerine aktüel din anlayışıdır. Fazlurrahman'a göre dinin aslı değişmez ancak furû kısmı değişebilir. O,

<sup>12</sup> Çağfer Karadaş, *Eş'arî Kelâm Okulu*, Kelâm El Kitabı, Ed: Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yay., Ankara 2012, s. 141.

<sup>13</sup> Yusuf Şevki Yavuz, *Eş'arîyye Mezhebi*, *DİA*, İstanbul 1995, C: XI, s. 447-455; İlhami Güler, "İslâmî İlimlerde Yöntem Üzerine Konuşmalar Adlı Seminerin İlk Oturumu", İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2012.

<sup>14</sup> Hayrettin Karaman,, "İlim ve Metodoloji", <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/hayat2/0208.htm>, (17.04.16).

<sup>15</sup> Hatice Kelpettin Arpağuş, *Fazlurrahman'a Göre Allah ve İnsan*, Çamlıca Yay., İstanbul 2010, s. 22.

geçmişte yapılan uygulamaların ancak geçmişi ilgilendirdiğini ifade edip, zaman ve mekanın sürekli değişmekte olduğundan bahsetmiştir. Fazlurrahman'a göre geçmişte kullanılan yöntemler gerek selef metodu gerekse sufi metot olsun bu metotların güncel meseleleri çözmede yetersizdir. Çünkü bu yöntemler İslâm'ın temel kaynaklarının yanlış yorumlanmasına sebep olmuşlardır. Böylece nass, lafızci olarak ele alınmış, bunun yanında özel durumların genele hasredilmesi gerektiği savunulmuş, ele aldıkları yöntemde tarihe ve olgusallığa vurgu yapılmamıştır.

Fazlurrahman, geleneğin nas ve rivayet merkezli okunmasını; olgunun ve tarihin dışlanması tenkit etmiştir. O, klasik dönem kelâm ekollerinin Kur'an merkezli tarihi tenkidinin yapılmasını gerekli görmektedir. Çalışmamız, Fazlurrahman'ın dini düşünce ile modern hayatı uzlaştırma çabasını ve bu yönde geliştirmek istediği özgün metodu ortaya koyma gayreti şeklindedir. Bu, güncel problemlere klasik yaklaşımlarla çözüm üretmede çoğu zaman başarısız olduğu bir dönemde yararlı ve önemli bir çaba olacaktır. Araştırmamız, Fazlurrahman'ın güncel meseleler ile ilgili yorumlarını kapsamamaktadır. Onun İslâmî ilimlerde ve özellikle kelâm alanında yöntem önerisi bu çalışmanın ana temasını oluşturmaktadır.

## II. YÖNTEM VE KAYNAKLAR

Tezimiz, Fazlurrahman'ın İslâmî ilimler ve kelâm ilmînde yöntemini anlama ve kıyaslama yoluyla ortaya koymaya çalışacak, söz konusu yöntem klasik metotlar ile beraber incelenecektir. Fazlurrahman ve usûl sorununu temel aldığımız zaman öncelikle bu konuda telif edilmîş müstakil bir çalışma tespit edilememiştir. Ancak konunun tek bir yönüne vurgu yapan çalışmaların yapıldığı dikkat çekicidir. Bu anlamda Mustafa Karataş'ın *Fazlurrahman'ın İslâmî İlimlerde Metodoloji Arayışı* adlı eseri örnek verilebilir. Tezin daha önce makale ve çalışmalara konu olduğu vakidir ancak tamamen yöntem sorununu ele alan müstakil bir tez bulunmamaktadır. Tezin temel konusundan dolayı birçok yerde Fazlurrahman'ın kendi eserlerine yer verilmiştir. Burada metinler, analitik ve tümevarımsal yöntem ile incelenmiştir. Öncelikle Fazlurrahman'ın hayatı ve eserlerine yer verilirken kendisinin kaleme aldığı "*Kısa Hikayem*" adlı yazısına yer verilmiştir. Bu sebepten ötürü giriş kısmında Fazlurrahman'ın *İslâm'da İhya ve Reform*" adlı eserine yer verildikten sonra Fazlurrahman'ın *Ana Konularıyla Kur'an* adlı eseri de bu bölümde yer verilen kitaplardandır.

Fazlurrahman'ın yöntem sorununa bütüncül olarak bakmak kendi görüşlerini anlama açısından daha faydalı olacaktır. Fazlurrahman'ın üzerinde durduğu en temel konu da olayları ve olguları bütüncül okuma yoludur. Bütüncül okuma yanında özellikle de Fazlurrahman tarihselci yaklaşım üzerinde durarak tarih faktörüne vurgu yapmıştır. Özellikle Fazlurrahman'ın *İslâm, İslâm ve Çağdaşlık, Tarih Boyunca Metodoloji Sorunu, Ana Konularıyla Kur'an ve İslâm'da İhya ve Reform, İslâmi Yenilenme Makaleler* adlı eserleri bu konuda örnek verilebilir.

Öte yandan Fazlurrahman'ın hayatı, eserleri, görüşleri geçmişten günümüze kadar birçok araştırmacı tarafından ele alınmıştır. Özellikle de bu anlamda ön planda olan bazı kişiler bulunmaktadır. Alparslan Açıkgenc'in *İslâmi Uyanış ve Yenililçilik Düşünürü Fazlurrahman* adlı eseri, Adil Çiftçi'nin *Fazlurrahman ile İslâmı Yeniden Düşünmek* adlı eseri ile *Fazlurrahman'ı Anlamak Mı Yoksa Onun Sirtından Geçinmek mi* adlı çalışması örnek verilebilir. Bunun dışında daha birçok kişi tarafından metodoloji konusundaki ortaya koyduğu yöntem ele alınıp, eserlere yer etmiştir. Bu konuya örnek olarak Hatice Kelpettin Arpaguş'un *Fazlurrahman'da Allah ve İnsan* adlı eserine ayrıca yer verilmiştir. Şevket Kotan'ın "*Fazlurrahman'ın İctihad Teorisi*" adlı yazısı, Mehmet Aydın'ın *Fazlurrahman ve İslâm Modernizmi* adlı eseri örnek verilebilir. Fazlurrahman'ın metodu hermeneoutik çatı altında ele alındığı zaman anlamlandırma-yorumlama çabası tartışmaya açılmıştır. Vahyi anlamlandırmaya çalışırken sebebi nuzüle vurgu yapılarak, Abdulkadir Yılan'ın "*Fazlurrahman'ın Vahiy Anlayışı*" tezine yer verilmiştir. Fazlurrahman vahiy konusunda yeni bir tefsir teorisine ihtiyaç olduğunu söylenmiş, Bu konuda kaynak olarak *Fazlurrahman'ın Kur'an'ı Yorumlama* makalesine dikkat çekilmiştir. Fazlurrahman tefsir yöntemi için kullanılan kaynaklara değindikten sonra hadis ve sünnet konusuna geçilmiştir. O, hadis ve sünnet gibi kavramları yeniden yorumlama ihtiyacı duymuştur. Bu bölümde Ali Kuzudişli'nin *Fazlurrahman'ın Sünnet Yorumu* adlı eserine değinilmiş, ayrıca Ahmet Uyar'ın "*Sünnetin Tarihi Süreci Hakkında Fazlurrahman'ın Görüşleri*" adlı makalesine ve İsmail Hakkı Ünal'ın *Fazlurrahman'ın Sünnet Anlayışı ve Yaşayan Sünnet Kavramı Üzerine* adlı eserine vurgu yapılmıştır.

Tezimizde ikincil kaynaklar olarak da modern dönemde ortaya eserlere yer verilmiştir. Özellikle de Süleyman Uludağ'ın *İslâm Düşüncesinin Yapısı* adlı eserine ve Hanifi Özcan'ın *İslâmî Bilimlerde Yöntem* adlı kitabına yer verilmiştir. Bu

konuda da Muhit Mert'in *Kelâm Tarihinin Problemleri* adlı eseri ile İlyas Çelebi'nin *Kelâm Metodunun Ortaya Çıkışı, Gelişim Süreci ve Yeni Metot Arayışları* konusundaki yazısına dikkat çekilmıştır. Ayrıca Saim Kılavuzun *İslâm Akaidi* adlı eserinden kelâm metodunun akla öncelik vermesi konusunda yararlanılmıştır. Yine Bekir Topaloğlu'nun *Kelâm İlmi* adlı eserine yer verilmiştir. Tez bu kaynaklar aracılığı ile olgunlaştırılmaya çalışılmıştır.

### III. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Fazlurrahman'ın, usûl hakkındaki görüşlerine yer verilirken özellikle de yapılan okumalar sonucunda bazı kavramların daha ön planda olduğu görülmüştür. Bu kavramlar aslında tezin bel kemiğini oluşturmaktadır. Özellikle de onun metot anlayışında usul, metodoloji, icma, içtihad, tarihsellik, hermenötik ve semantik gibi kavramlar birbiriyle ahenkli bir şekilde ilintilidir. Fazlurrahman da bu kavramlar üzerinde kendi perspektifini oluşturmuştur. Şimdi bu kavramların ne anlama geldiği üzerinde durmak gerekir:

#### A. Metot (Usûl)

Usûl kelimesi, kök, gövde, asıl, orjin, sebep, illet, soy, nesil, temel, kaide, kaynak gibi anlamlara gelmektedir.<sup>16</sup> Bir şeyin temeli, bir şeye yerleşip sabit olmak, sağlam olmak manalarındaki asalet kökünden türeyen ve temel, kök anlamına gelen “asl” kelimesinin çoğuludur. O halde, “asl” “bir şeyin üzerine bina etmek” manasını taşır.<sup>17</sup> “Fer” ise “başkasının üzerine bina edildiği şey” olur. Bu çerçevede “asl” kendisine ihtiyaç duyulan “fer” ise muhtaç olandır. Asıl ve fer arasındaki ilişkide öncelik ve sonralık ilişkisinin olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Öncelikle asıl olacak daha sonra fer asıl üzerine kurulacaktır. Dini terminolojide usul: “dini hükümlerin temelleri ve dini hayatın dayandığı ana kurallar” demektir. Bu anlamda dinin temel ilke ve hükümlerine dayanan kelâm ilmîne, “usûli'd-din”<sup>18</sup> bunun üzerine bina edilen fıkıh ilmîne ise “füru ilmî” denilmiştir. Usûl ayrıca temel İslâm ilimlerinde görüleceği üzere “fıkıh usulü”, “hadis usulü”, “tefsir usulü” vb. örneklerinde olduğu gibi yöntem anlamına da gelmektedir. Bu anlamda usul doğru bir tefekkür yoluyla

<sup>16</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dar'ul-Marife Yay., Kahire 1119, s. 89; Türk Dil Kurumu, *Genel Türkçe Sözlük*, <http://www.tdk.gov.tr/> (24.01.2016) Abdullah Aydınlı, Asıl, *DİA*, C: III, İstanbul 1991, s. 473.

<sup>17</sup> Fîrûzabâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Mecid Fethi Es-Seyyit, Mektebetü't- Tevfikîyye Yay., Mısır 1277, I-IV, s. 371; Seyyid Şerif Cürçânî, *Tarifât*, Ed: Muhammed Basel Uyun Es-Sûd, Kutubi'l-İlmiye Yay, Lübnan/Beyrut, 1971, s. 32; Fahreddin Râzî, *Mealimû Usûli'd-Din*, çev: Adil Ahmed Abdul Mevud- Ali Muhammed Mevud, Dâr'û'l-Âlemi'l-Marife Yay., Kahire 1998, s. 8.

<sup>18</sup> Abdullatif Harputi, *Kelâm Tarihi*, çev: Muammer Esen, Ankara Okulu Yay., Ankara 2014, s. 27.



neticeye ulaştıran Şey demektir. İslâm kaynaklarında usûl yerine tarik, nahv, minhac kelimeleri de kullanılmaktadır. İlim alanında hedeflenen amaca veya doğru neticeye ulaşabilmek için belli bir usûlün uygulanması gerekmektedir.<sup>19</sup> Yani metot, muayyen bir neticeye varmak ve hakikate ulaşmak için fikrimizi idare eden kaideler mecmuasıdır. Kelâmcılar Şöyle tarif ederler: Doğru bir tefekkür vasıtasıyla neticeye ulaştıran Şeydir. İslâmî eserlerde metot(methode) karşılığı olarak nahv, usûl, minhac, kelimeleri de kullanılmıştır.<sup>20</sup>

Bu anlamda yapılan tahlillerden çıkan sonuça göre metot kelimesi, klasik literatürde usûl kelimesini karşılayan bir terim olmuş ve yöntem anlamında kullanılmıştır. Tezin konusu metot sorunu hakkında Fazlurrahman'ın görüşlerine yer verdiği için, usul kelimesinin ıstılah ve terim anlamına yer verilerek, usulün anlamının yöntem olduğu üzerinde durulmuştur.

### **B. Metodoloji**

Araştırma, doğrulama, öğretim vb. yöntemlerini ele alıp inceleyen ve onlara teknik anlamda değer biçen disiplin veya yöntem teorisi, bir başka anlamı ise; sosyal bilimler veya doğa bilimleri metodolojisi anlamında söz konusu genel disiplin kapsamı içinde yer alan bir yöntem ya da teoridir. “Bilimin amaçlarını temel kavramlarını bu amaçlara ulaşmada kullanılan yöntemleri çeşitli bilim dallarını ve bu dallar arasındaki ilişkileri konu alıp inceleyen disiplin” olarak da tanımlanır. Metodolojinin kapsamı içinde bilimsel yöntemler; yani tüm bilimlere ortak olan mantıksal yöntemler değil de farklı ve ayrı bilimlere özgü olan teknik yöntemler anlamında bilimsel yöntemler tarihsel yöntem, psikolojik yöntem, nomolojik yöntem vb. Şeklinde kendi içerisinde sınıflandırılabilir.<sup>21</sup> Metot kelimesinin ileri bir boyutu olan metodolojiye geldiğimiz zaman usul sorunu ile ilgili ortaya konulan çerçeve bir plan olarak değerlendirilebilir. Fazlurrahman metodoloji kelimesi ile ilgili olarak ilim dallarının yöntemini ve bu yöntemlerin birbiriyle olan ilişkisi Şeklinde değerlendirmektedir. Fazlurrahman'ın hadis, tefsir, kelim ve fıkıh alanında ortaya koyduğu yöntem, metodoloji başlığı altında değerlendirilmiştir.

### **C. İcma**

İcma kavramı, “birleşmek, derleyip toparlamak, kesin karar vermek, ittifak etmek dağınık işleri toplamak, bir işi sağlam yapmak, azmetmek, iki kişinin ve üzeri

<sup>19</sup> Bekir Topaloğlu- İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yay., Aralık 2013, s. 325.

<sup>20</sup> Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, Damla Yayınevi, 2012, s. 80.

<sup>21</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul 20102, s. 711.

kişiler arasında fikir birliği etmek gibi manalara gelir.”<sup>22</sup> Terim olarak “İslâm âlimlerinin dini bir meselenin hükmü üzerinde fikir birliği etmeleri ve çoğunluğun ortaklaşa benimsedikleri dinî hükümleri ifade eden şeri’î delil” demektir.<sup>23</sup> Bütün müslümanların ortak benimsedikleri dini hükümleri ifade eden şeri’î delil, islâm fikhının Kur’an ve sünnetten sonra üçüncü kaynağa da icma denilmektedir.<sup>24</sup> İcma bir fıkıh terimi olmakla beraber ona dayanarak ortaya konulan bir hükmü veya onun delil oluşunu inkar eden kişinin itikadi bakımından durumunun ne olacağı hususu kelâmcılar arasında tartışma konularından birini teşkil etmiştir. Bazıları böylesini tekfir ediyorsa da çoğunluk icmayı inkar eden küfre nisbet etmenin doğru olmayacağı görüşündedir.<sup>25</sup> Özetle, İcma, şeri’î değerlerin tesisi için kullanılan hukuki bir delildir.<sup>26</sup>

Fazlurrahman’a göre ise icma tarihsel koşullarla kayıtlı olup, mutlak hüküm ifade etmez. Hür içtihad sonucunda meydana gelen icma özellikle de Hz. Peygamber zamanında sahabenin sünnetiyle beraber kullanılmaktadır. Hatta sünnetinin bittiği yerde icma devreye girmektedir. Bu anlamda sahabenin icması sahabenin sünnetiyle eş değer kabul edilmiştir.

#### **D. İctihad**

Çaba göstermek, bütün gücünü kullanmak, ısrarlı olmak, zahmet çekmek anlamındaki “cehd” kökünden türemiş olup bir konuda mümkün olan çabayı sarf etmek, bir şeyi elde edebilmek için olanca gücü harcamak demektir.<sup>27</sup> Terim olarak nassın bulunmadığı yerde mevcut nassın lafız ve manasından hareket etmek ve çeşitli istinbat metotları kullanmak suretiyle şerî hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşma çabası diye tanımlanır. İctihad bilgi edinme vasıtalarından biri olması ve nasları anlayıp yorumlama da akla önem verilmesi açısından kelâm ilmini ilgilendirmektedir.<sup>28</sup> Bir başka kaynakta ise ictihad, Arapça “cehd” kökünden türetilmiş olup çalışmak, çabalamak ve bir işin sonuna ulaşmak için elden geldiği

<sup>22</sup> Beşir Eryarsoy, *Fıkıh Usûlüne Giriş*, Guraba Yay. İstanbul 2010, s. 13; İbrahim Kafi Dönmez, “İcma”, DİA, İstanbul 2000, C: XX1, s. 417; Vehbi Yavuz, “İcmanın Hakikati ve İslâm Teşrindeki Yeri”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S: 3, 2004, s. 86; İbn Hâzm, *el-İhkam fi Usûli’l-Ahkam*, Darul-İfaku ve Cahide, Beyrut 1984, s. 48.

<sup>23</sup> el- Gazâlî, *el-Mûstasfâ min İlmi’l-Usûl*, çev: Yunus Apaydın, Rey Yay., Kayseri 1994, s. 257; Amidî, *el-İhkam fi Usûli’l-Ahkam*, Sumay Yay. Suudi Arabistan, 1424, s. 261.

<sup>24</sup> İbrahim Kafi Dönmez, “İcma”, DİA, 2000, XXI, s. 417.

<sup>25</sup> Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 142.

<sup>26</sup> S. M. İmamuddin, “İslâm Hukukunun Prensipleri” çev: Menderes Gürkan, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 15, 2003, s. 239-247.

<sup>27</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mevsüatü’l-Müstelahat*, Mektebetü Lübnan Yay., Beyrut 2001, s. 9.

<sup>28</sup> Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 142.

kadar gayret etmektir. Fıkıh usûlü terimi olarak icthad “ilgili delilleri inceleyerek ameli-şerî olayların hükümleri hakkında bir kanaate varmaktır, diye tanımlanmaktadır.<sup>29</sup>

İctihad işini yapana “Müçtehid” denilir. Genellikle her hukuk sisteminde olduğu gibi İslâm hukukunda da bilhassa tatbikatta bu müessese çok geliştirilmîştir. Bu kadar önemli bir faaliyet veya bu faaliyette bulunacak kişi (müçtehid) sıradan bir iş veya kişi değildir. Fıkıh usulü kitaplarında icthadın şartları şu şekilde sıralanıp açıklanır: 1. Arap diline vakıf olmak 2. Kur’an’ı Kerimi bilmek 3. Sünneti bilmek 4. Usûl-ü Fıkha vakıf olmak 5. Fıtrî Kabiliyettir.<sup>30</sup>

Fazlurrahman için düşüncenin dinamizmini icthad oluşturur. Sosyal topluma hitap edecek dini söylemin anahtar kelimeleri arasında yer alır. Geleneksel icthad teorisine, İslâm tarihi içerisinde ilk olarak Fazlurrahman’ın temelden karşı çıktığı söylenebilir. Fazlurrahman’dan önceki eleştiriler daha çok, bu temeli kabul etmekle birlikte icthad usulünün bazı eksik yönleriyle ya da icthad yollarıyla ilgili tartışmalara ilişkin olmuştur. Hâlbuki Fazlurrahman’ın icthad teorisi, detaylara ilişkin bazı fikir ayrılıklarına rağmen tarih boyunca ulemanın görüş birliğine mazhar olmuş bir nazariyenin temelden olumsuzlanması anlamına gelmektedir.<sup>31</sup> Fazlurrahman kadim gelenek içerisinde icthad yönteminin sadece İslâm hukuk ilmine hasr edildiğinden bahsederek bu konunun genişletilerek, her alana uygulanması gerektiğini belirtmiştir.

### **E. Tarihsellik**

Sözlük anlamına göre ilk bakışta tarihin önemini vurgulayarak tarihi ve tarihselliği esas almak anlamına gelen tarihselcilik kavramsal olarak eleştirel tarih yazıcılığının metodolojik ve epistemolojik ön kabullerinden hareketle insan doğasını ve toplumu tarih dışı bir perspektiften anlamının imkânsız olduğunu, insani durum ve meselelere dair bilginin tarihsel bir karakter arz ettiğini ifade etmek için kullanılmaktadır. Bununla birlikte bir kültürün, bir dinin, bir ahlak sisteminin vb. ancak kendi tarihsel bağlamı içinde anlaşılabilceğini ifade eden tarihselcilik aynı zamanda değişmez, zaman dışı ve evrensel rasyonalite ve ahlak standartlarının var

<sup>29</sup> İbrahim Kafi Dönmez, “İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı”, *Usûl Dergisi*, I, 1(2004), s. 35

<sup>30</sup> Ali Şafak, “İslâm Hukukunda Kaynaklar. İctihad – Müçtehid Mezheb -Taklid Ve Teflik Meseleleri Üzerine Bir Araştırma”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* S: 3, Y: 197, s. 5-7.

olmadığını, tarihsel birer hadise olarak bunların evrensel kategoriler olarak görülmeyeceğini ifade eder.<sup>32</sup> Tarihsellik denildiğinde gelip geçicilik, zamana bağlı olma, geçmişin doğrusu ile bugünün doğrusunun ve değer yargıların farklı olacağı ve değişeceği anlaşılmaktadır.<sup>33</sup>

Fazlurrahman'ın icthad teorisinin temeli olan tarihselciliği için genel bir değerlendirme yapmak gerekirse kısaca şunlar söylenebilir: Fazlurrahman, tarihsellik kavramının klasik yorum geleneğinde yer almamasını eleştirmekte ve bu anlamda başta Kur'an olmak üzere, ortaya çıkan tüm anlamların gerisinde tarihsel olayları bir zemin ya da vasat olarak görmektedir. Ancak onun esbab-ı nüzul açısından tarihsel olaylara bakarlardan farkı şudur: Klasik yorum geleneğinde esbab-ı nüzul daha çok vesile anlamında ele alınmakta ve ayetin anlamını belirleyen, yani söz konusu anlama tüm zamanlar için dâhil olan, anlamın inşasında rol alan bir husus olarak görülmemektedir. Hâlbuki Fazlurrahman'ın tarihselciliğinin özü, ayetlerin anlamıyla tarihsel olaylar arasında organik bağ kurması, ayetleri zamana göre yorumlamasıdır.<sup>34</sup> Fazlurrahman tarihselliği insanın ve olgunun olduğu yerde, tarihin ön planda olmasıdır. Kendisi Kur'an metninin anlamlandırılmasında tarihselliğin ön planda olduğundan bahsetmiştir. O, tarihsellik konusunda tümdengelim ve tümevarım yöntemi ile Kur'an ve kendi zamanımız ile bağ kurmaya çalışmıştır.

#### **F. Hermenötik**

Hermenötik kelime olarak tercüme etme, açıklığa kavuşturma ve ya yorumlama manasına gelen Yunanca "hermeneuo" kelimesinden türemiştir.<sup>35</sup> Geniş anlamı ile "anlama öğretisi" diye kaynaklarda geçmektedir.<sup>36</sup> Kelime menşesi itibarıyla Yunan tanrılarının sözlerini insanlara tercüme eden tanrı Hermes'e dayanır. Bu tercüme işi bir defaya ait olmayıp her defasında her tarihi ortam ve her kişiye göre

---

<sup>32</sup> Şevket Kotan, *Kur'an'ı Anlama ve Yorumlamada Tarihselci Yaklaşımlar ve Sorunlar./Dini Hükümlerin Kaynağı ve Dini Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar*, Dini hükümlerin Kaynağı ve Dinin Metinlerin Anlaşılmasındaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı, Ed: Cengiz Kallek, 2009.

<sup>33</sup> Recep Demir, "Tarihsellik ve Evrensellik Tartışmalarında Hz.Peygamberin Şahsiyle İlgili Ayetlerin Anlaşılması Sorunu", *Ekev Akademi Dergisi*, 2011, Y: 5, S:49, s. 32.

<sup>34</sup> Şevket Kotan, "Fazlurrahman'ın İctihad Teorisi", *(Milel ve Nihal) İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, C: 5 S: 2, 2008, s. 100.

<sup>35</sup> Tuncay Saygın, *Sosyal Bilimlerin Doğası ve Hermeneutik*, VI. Ulusal Sosyoloji Kongresi Aydın, 2009, s. 104.

<sup>36</sup> Arslan Topakkaya, "Felsefi Hermeneutik", *Felsefe Dergisi* S: 4, s.76.

değişen yeni bir durum söz konusudur. Buna ise “döngü” adı verilmektedir.<sup>37</sup> Bir şiir bir kanun metni, bir insan fiili bir dil veya yabancı kültür ya da insanın kendi kendisi olsun herhangi bir durum, olay ve içeriği anlama çabasıdır.<sup>38</sup> Özetle hermenötik: tevil etme, yorumlama olarak anlaşılmaktadır.

### G. Semantik

Semantik: anlamı inceleyen bir bilimdir ve genel olarak dilbilimin alt dalıdır. Sözcüklerin anlamları, dilbilimin konusu olduğu gibi felsefenin ve kelâmın da konusudur. Anlam konusunu, işaret ya da göstergelerle onların gösterdiği şeyler arasındaki ilişkiyi konu alan araştırma şeklinde tanımlanır.<sup>39</sup> Türkçede, İngilizcedeki okunuşu dikkate alınarak semantik sözcüğü kullanıldığı gibi, semantiğin anlamı inceleyen bir bilim olması nedeniyle de anlambilim olarak isimlendirilmektedir.<sup>40</sup> Dil unsurunun ön planda olduğu semantik ilminde kelime ve kavramlara özellikle de sese vurgu yapılmaktadır.

Fazlurrahman’da yöntem sorunu ele alınırken öne çıkan kavramların icma, içtihad, usûl, metodoloji, tarihsellik, semantik olarak ele alındığı tespit edilerek bu yolla mütefekkirin alternatif çözümlerine yönelik altyapı oluşturulmuştur. Fazlurrahman’ın düşünce dünyasında usûl, sorunu ile ilgili vurgulanan kavramlar gerek içtihad gerek icma olsun fıkıh usulüne hasredilmeyip genel olarak her alanda uygulanması gereken çaba şeklinde değerlendirilmiştir. Semantik ve tarihsellik kavramları da anlam bilim, yorumlama ve tarihin öne çıkarılması olarak anlamlandırılmıştır.

## IV. FAZLURRAHMAN’IN İLMÎ HAYATI VE ESERLERİ

### A. İlmî Hayatı

Düşünürün ismi Fazlurrahman soyadı ise Melektir. Hind- Palistan alt kıtasında soyadı kullanma adeti olmadığı için kendisi pek kullanmaz<sup>41</sup> Pakistan’ın kuzeybatısında yer alan Hezâre şehrinde dindar bir ailenin çocuğu olarak 21 Eylül

<sup>37</sup> Hayrettin Karaman, Ali Bulaç, Tahsin Görgün, Ayhan Tekineş, Ali Ünal, Ergün Çapan *Kur’an-ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik*, “Kur’an ve Çeşitli Varyasyonlarıyla Tarihselcilik ve Hermenötik”, Yeni Ümit Kitaplığı, İzmir 2003, s. 51.

<sup>38</sup> Harun Türker Kara, *Hermeneutik Yaklaşımı ve Sosyal Bilimlerdeki Yeri*, Sosyal Bilimler Metodolojisi Ders Ödevi, Ankara 2010, s. 4.

<sup>39</sup> Halil Uysal, *Kur’an Semantiği Bağlamında Sentaks Farklılıklarının Anlama Etkisi*, Yüksek Lisans Tezi, Sivas 2003, s. 8.

<sup>40</sup> Özden Kanter Ekinci, *Ragıp İsfehâni’nin Kelâm Anlayışı*, Doktora tezi, Ankara 2011, s. 22.

<sup>41</sup> Arpaguş, *Fazlurrahman’a Göre Allah ve İnsan*, s. 13

1919'da dünyaya gelmiştir.<sup>42</sup> Babası Mevlânâ Şehâbeddin Diyûbend, Dârü'l ulûm mezunu olup Reşîd Ahmed Gangûhî, Şeyhülhind Mevlânâ Mahmûd Hasan gibi tanınmış âlimlerden ders alarak tefsir, hadis gibi ilimlerde öğrenim görmüş olmakla birlikte, çağdaş eğitimi dinî açıdan sakıncalı bulan gelenekçi âlimlerin aksine İslâm'ın çağdaş gelişmelere ayak uyması gerektiğine vurgu yapmıştır. Fazlurrahman ilk öğrenimini, Pakistan'da “ders-i nizâmî” diye bilinen medrese eğitimi şeklinde babasının yanında görmüştür.<sup>43</sup> On yaşında iken Kur'an'ı ezberlemiştir. Daha sonra babasının teşvikiyle modern eğitime yönelmiş; 1933'te, Lahor'a yerleşen ailesinin yanında yüksek öğrenime başlamıştır; bir yandan da babasından İslâmî ilimler sahasındaki tahsiline devam etmiştir.<sup>44</sup> 1940'ta Pencap Üniversitesi'nin Arapça bölümünden mezun olduktan sonra aynı üniversitede lisansüstü öğrenimine başlamıştır. Arapça'ya olan hâkimiyeti ve ders-i nizâmî eğitimi sayesinde İslâmî ilimlerle münasebetini daha da geliştirmiştir. Bu süreçte şüphecilik ile sorgulamalarda bulunarak kendini geliştirmiştir. 1942'de yüksek lisansını tamamladıktan sonra aynı üniversiteye araştırma görevlisi olarak girmiştir. Burada başladığı doktora çalışmasını 1946'da gittiği İngiltere'de sürdürmüş ve Oxford Üniversitesi'nde İbn Sînâ'nın en-Necât adlı eserinin “en-Nefs” bölümü üzerinde çalışmıştır. Tez konusu olan “en-Nefs”in tahlilini ve İngilizce tercümesini daha sağlıklı şekilde yapabilmek için Grekçe ve Latince'yi, Batı felsefesini kaynaklarından takip edebilmek için de Fransızca ve Almanca'yı öğrenmiş, 1949'da bitirdiği Avicenna's Psychology adlı doktora tezi yayımlanmıştır.<sup>45</sup>

Fazlurrahman 1950'de İngiltere'nin Durham Üniversitesi'ne öğretim üyesi olarak tayin edilmiş, burada İran kültür ve medeniyetiyle İslâm felsefesi okutmaya başlamıştır. 1958 yılına kadar süren bu dönemde çalışmalarını İslâm felsefesi üzerinde yoğunlaştırmıştır. Bu sıralarda en çok ilgisini çeken düşünürler Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (öl. 324/ 935), Fârâbî (öl. 339/950), İbn Sînâ (öl. 427/1037) ve Gazâlî gibi isimler olmuştur. İlmî çalışmalarında önemli bir dönem sayılabilecek olan 1958'de İngiltere'den Kanada'ya giderek Montreal'deki McGill Üniversitesi Institute of

<sup>42</sup> Alparslan Açıkgenç, “İslâmî Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü: Fazlurrahman'ın Hayatı ve Eserleri”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, C: 4, S: 4, Ankara 1990, s. 233.

<sup>43</sup> Fazlurrahman, *İslâm'da İhya ve Reform*, çev: Fehrullah Terkan Ankara Okulu Yay., Ankara 2006, s. 13.

<sup>44</sup> Fazlurrahman, *Kısa Bir Hikayem - İslâmî Yenilenme Makeler III*, çev: Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay. Ankara 2002, s. 9.

<sup>45</sup> Bekir Demirkol, “Kısa Otobiyografi-(Fazlurrahman)”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, S: 4,C: 4, 1990, s. 227.

Islamic Studies’de İslâmî ilimler doçenti olarak yeni görevine başlamıştır. Fazlurrahman, klasik İslâm felsefesindeki çalışmalarına ara vererek günümüz İslâm dünyasının meselelerine yönelmiştir. Nitekim klasik dönem İslâm felsefesiyle ilgili çalışmalarının son ürünü olan *Prophecy in Islam* adlı eserini bu tarihte yayımlamıştır. Fazlurrahman, bu kitapta İslâm düşüncesindeki peygamberlik anlayışını tamamen felsefî bir yaklaşımla ele almış ve Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Hâzım (öl. H. 457/1064), Gazâlî, Şehristânî (öl. H. 558/1153), İbn Teymiyye (öl. H. 728/1328), İbn Haldûn (öl. 808/1046) gibi ilim ve fikir adamlarının bu hususu nasıl anladıklarını ortaya koymuştur. McGill Üniversitesi’ndeki görevine 1961’e kadar devam etmiştir.<sup>46</sup> Fazlurrahman, aynı yıl Pakistan hükümetinin davetini kabul ederek ülkesine dönmüş ve Karaçi’de İslâmî Araştırmalar Enstitüsü’nde bir yıl misafir profesör olarak ders vermiştir.<sup>47</sup>

1961 yılı onun hayatında önemli bir dönüm noktası olmuş; bu tarihten sonra ilmî metodolojisinin ürünlerini almaya başlamıştır. Nitekim bu tarihten sonra yayımladığı makale ve kitapları incelendiğinde hemen hemen bütün çalışmalarının İslâm toplumunun güncel meseleleriyle ilgili olduğu görülmektedir. Fazlurrahman 1962 yılında İslâmî Araştırmalar Enstitüsü’nün genel müdürlüğüne tayin edilmiş ve bu görevini 1968’e kadar sürdürmüştür. Bu sırada enstitünün yayımlamakta olduğu “Islamic Studies” dergisinin baş editörlüğünü de yapmıştır. 1961-1968 yılları arasında neşrettiği yirmiden fazla makale ve iki kitap buradaki çalışmalarının ürünüdür. 1965’te basılan “Islamic Methodology in History” adlı eseri hadis, sünnet ve fıkıh alanlarında yeni bir yöntemin önemini vurgulamaktadır. Yine bu dönemde neşredilen “Islam” adlı eseri mevcuttur. Aslında Fazlurrahman, bir yandan ilmî faaliyetlerini sürdürmüş, bir yandan da dönemin devlet başkanı Eyyûb Han’ın danışmanlığını yapmış ve böylece Pakistan’ın toplumsal yönden şekillenmesine katkıda bulunmuştu. Ancak dönemin bazı siyaset adamları, Eyyûb Han üzerinde büyük etkisi olan Fazlurrahman’ı hedef seçerek, 10.000 rupi ödül koyarak katlini istemişler, bunun üzerine Fazlurrahman Pakistan’ı terk etmiş, Amerika’ya gitmiş ve California University’de bir dönem ders vermiş, 1969 Eylülünde Chicago University’de İslâm düşüncesi profesörü olarak göreve

<sup>46</sup> Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, çev: Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011, s. 9.

<sup>47</sup> Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, çev: Alparslan Açıkgenç ve Hayri Kırbaçoğlu, Ankara Okulu Yay., Ankara 2014, s. 13.

başlamıştır.<sup>48</sup> 26 Temmuz 1988’de vefat edinceye kadar bu üniversitede akademik faaliyetlerine devam etmiştir.<sup>49</sup>

Görüldüğü üzere Fazlurrahman yaşadığı dönemde ilmi düşünceye önemli katkı sağlamıştır. Yaşadığı çağda İslâm coğrafyasındaki siyasi ve ekonomik durumlar kendisinin görüşlerinin şekillenmesinde etkili olmuştur. Ortaya koyduğu eserler yoluyla görüşlerine değinerek, yöntem sorunu ile ilgili de fikirler sunmuştur. Kendisinin kaleme aldığı eserlere gelince:

### **B. Eserleri**

1. Avicenna’s Psychology
2. Prophecy in Islâm
3. Avicenna’s De Anima
4. Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu
5. İslâm
6. Letters of Shaikh Ahmad Sirhindi
7. The Philosophy of Mulla Sadra
8. Ana Konularıyla Kur’an
9. İslâm ve Çağdaşlık
10. İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp<sup>50</sup>

Fazlurrahman’ın Pakistan Quarterly, Medieval and Renaissance Studies, Islamic Studies, International Journal of Middle Eastern Studies, The Pakistan Economist, Journal of Religious Ethics gibi dergilerle bazı ortak çalışmalarda İbn Sînâ, Şah Veliyyullah, Muhammed İkbâl gibi müslüman düşünürler hakkında ve çağdaşlaşma, İslâmî modernizm, İslâmî fundamentalizm, İslâm ekonomisi, ribâ ve faiz, İslâm’da kadının durumu, Kur’an ahlâkı vb. konularda makaleleri yayımlanmış, bunlardan bazıları Türkçe’ye de çevrilmiştir.<sup>51</sup>

Ayrıca Türkiye başta olmak üzere Fazlurrahman üzerine yapılan çalışmalara değindiğimiz zaman şöyle bir sıralama gösterilecektir.

1. Alparslan AÇIKGENÇ (İslâmî Uyanış ve Yenilikçilik Tartarı Fazlurrahman)
2. Adil ÇİFTÇİ (Fazlurrahman ile İslâm’ı Yeniden Düşünmek)
3. Hatice Kelpettin Arpağuş (Fazlurrahman’da Allah ve İnsan)

<sup>48</sup> Fazlurrahman, *İslâm*, çev: Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yay. Ankara 2014, s. 9.

<sup>49</sup> Alparslan Açıkgenç, Fazlurrahman, *DİA*, 1995 C: XII, s. 280-286.

<sup>50</sup> Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, s. 10, Bilal Kuşpınar, “Fazlurrahman’ın Eserlerinin Genel Bir Tanımı”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ekim 1990, C:4 S:4, s. 331.

<sup>51</sup> Açıkgenç, *age*, s. 286.



4. Şevket Kotan (Fazlurrahman'da İctihad Teorisi)
5. Mehmet Aydın (Fazlurrahman ve İslâm Modernizmi)
6. Abdulkadir Yılan (Fazlurrahman'da Vahiy Anlayışı)
7. Ali Kuzudişli (Fazlurrahman'ın Sünnet Yorumu)
8. Ahmet Uyar (Sünnetin Tarihi Süreci Hakkında Fazlurrahman'ın Görüşleri)
9. İsmail Hakkı Ünal ( Fazlurrahman'ın Sünnet Anlayışı ve Yaşayan Sünnet Kavramı Üzerine )
10. Mustafa KAYHAN (Fazlurrahman'ın Müsteşriklerin Kur'an'ın Bazı Ana Konularıyla İlgili Anlayışlarına Getirdiği Eleştiriler)
11. Mehmet ULUKÜTÜK (Çağdaş İslâm Düşüncesinde Öze/Kaynaklara Dönüş Söylemi ve Geleneğin Ötekileştirilmesi: Fazlurrahman ve Câbirî Örneği)
12. Bülent ÇELİKEL (Fazlurrahman'ın Geleneksel İslâmî Eğitim Eleştirisi)
13. Taufik Adnan Amal (Islamdan tantagan modernitas: studi atas pemikiran hukum Fazlur Rahman)
14. Earle H.Waugh- Frederick Mathewson Denny (The Shaping of an American Islamic Discourse A Memorial to Fazlur Rahman)
15. M H Amiruuddin (Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman)
16. Khoiruddin Nasution (Fazlurrahman Tentang Wanita)
17. Aziza Aryati (Pemikiran Pendidikan Islam Fazlurrahman)
18. Husein Alyafie ( Fazlur Rahman Dan Metode Ijtihadnya)

## BİRİNCİ BÖLÜM

### İSLÂMÎ İLİMLERDE KLASİK METODOLOJİ

Fazlurrahman'ın yöntem sorunu hakkındaki getirdiği alternatif çözümlere geçmeden önce klasik İslâm düşüncesinde geçmişten günümüze kadar kullanılan gelen metotlar incelenmelidir. Böylece Fazlurrahman'ın metodolojik önerisinin nasıl bir anlam ve önem taşıdığı anlaşılabilir. Klasik yöntemden modern bakış açısına geçiş sağlanmış olacaktır. Bu yolla iki yöntem arasında mukayese yapılarak konunun anlaşılmasına katkı sağlanmış olacaktır.

#### I. İSLÂMÎ İLİMLERDE METOT SORUNU

İslâm bilimlerinde yöntem, doğruya ulaşma yolunu belirlemedir. Çünkü doğruya ulaşmayı amaçlamak bilimin temel özelliğidir. O halde, bu özelliği gerçekleştirecek bir yönteme sahip olmayan yani yöntemsiz bilim olamaz. Söz konusu yöntem, ilgili bilgi alanında geçerli olan bilimsel yasalardan çıkarılır. İşte bundan dolayı, her alanın bilgi edinme yöntemi birbirinden farklıdır. Alanların başında yer alan “İslâm” ya da “İslâmî” sözü bu farklılığı ortadan kaldırmaz. Çünkü her alanın bilgi kaynağı birbirinden farklıdır. Mesela “akıl” her alan için gereklidir; fakat tefsir, hadis, fıkıh vs. kelâm, kadar aklî bir bilim değildir. Yine “nakil” her alan için önemlidir; ama kelâm; tasavvuf vs. hadis, tefsir ve tarih kadar naklî bir bilim değildir. Yine aynı şekilde, farklı türleri olmakla birlikte, “sezgi” ve “duygu” yerine göre her İslâmî bilimde görmezden gelinmez; ancak İslâmî bilimlerin hiçbiri tasavvuf kadar sezgiye ve duyguya dayanan bir bilim değildir. O halde, İslâm bilimlerinde yöntem hazır ve standart bir kurallar bütünü olarak görülmemelidir.<sup>52</sup> İlimlerde kullanılan yöntem bilgiye nasıl ulaşılacağını farklı teknikler ile göstererek kişinin doğru bilgiye ulaşmasına da katkı sağlayacaktır. Bu yolla kişi usûl sorunun çözmeden hakikate ulaşmanın zor olacağını bilmiş olacaktır.

<sup>52</sup> Hanifi Özcan, *İslâmî Bilimlerde Yöntem*, Ed: Ömer Dumlu, Dokuz Eylül Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yay. Yay No: 4, İzmir 2012, s. 73.

İslâmî bilim derken kastedilense farklı bir anlamda değerlendirilmektedir. Bir ilme “İslâmî” niteliğini ekleyen unsur ilmîn konusudur. İslâmî ilimler ise konusunu temel olarak Kur’an ve sünnettten alan tefsir, hadis, tasavvuf, İslâm tarihi vb. gibi ilimlerdir. İslâmî ilimlerde kullanılan yöntemin, tek yönlü düşünülme, farklılaşması, İslâm dünyasının gelişimi açısından farklılıkların zenginlik olması nedeniyle önemlidir. Nitekim tarih bir anlamda siyasi, ekonomik, fikri ve ilmî güçlerin mücadele sürecidir. Çeşitli güçlerin mücadeleleri sonunda tarihte büyük ilerlemeler kaydedilmiş, parlak uygarlıklar kurulmuştur. İnsanlığın büyük ve değerli kazanımları olan bu başarılar karşıt güçlerin mücadeleleri sonucunda gerçekleşmiştir. İslâm tarihinde de bu durum aynen görülmektedir. Selef, sufiler, kelâmcılar, fıkıhçılar, filozoflar bu anlamda birer güç odağı olarak İslâm tarihi bu güçlerin mücadele süreci ve alanıdır. Şayet bu farklı fikir akımları ve onların yekdiğeriyle mücadeleleri olmasaydı büyük ve parlak İslâm medeniyeti kurulamaz, İslâm kültürü bu kadar renkli ve zengin olamazdı. Bu parlak uygarlığın oluşumunda ve bu zengin kültürün vücut bulmasında selefin, sufilerin, kelâmcıların, fıkıhçıların, tarihçilerin ve filozofların katkıları olmuştur. Sözü edilen İslâmî düşünce ekollerini genel olarak üç grup altında toplayabiliriz:

1. Selefiyye:
2. Kelâmcılar:
3. Sufiler:<sup>53</sup>

Başka bir tasnife göre İslâmî ilim geleneğinde selefiyye, kelâm, sufiyye, felsefeciler şeklinde dört metot mevcuttur.<sup>54</sup> Her bir grubun aşırılıklarının bulunduğunu daima göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Ancak genel olarak orta bir yol izlenmiştir. İslâmî ilimlerde mevcut yöntem konusunda bilgi verildikten sonra ilk olarak selef metodu ele alınacaktır.

## **II. KLASİK İLİMLERDE METODOLOJİ**

### **A. Dinî Metot**

#### **1. Selefî Metot**

Sözlükte herhangi bir şeyi öne almak öne geçmek anlamındaki selef kelimesinden gelen selefiyye geçmiş insanlar, soy, fazilet ve ilim bağlamında öne

<sup>53</sup> Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 13-25.

<sup>54</sup> Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi*, Ensar Yay., İstanbul 2010, s. 503.

geçenler demektir.<sup>55</sup> Başlangıçta erken dönem İslâm toplumunun (sahabe, tabiin ve tebe-, tabiin) dini anlama ve açıklama biçimini vurgulamak için kullanılan selef veya selefiyye kavramı daha sonra Gazâlî ve İbn Teymiye tarafından bu anlama ilaveten daha çok ilk dönem İslâm dünyasında “Ashabu’l Hadis” olarak bilinen zümrenin itikadi konulara ilişkin yöntemini belirlemek için kullanılmıştır.<sup>56</sup> Farklı bir kaynağa göre Selefiyye (Selefilik); “İslâm düşüncesinde sahabe ve tabiunun görüşlerine bağlı kalınmasını savunan düşünce ve zihniyettir.”<sup>57</sup> Özetle Selef ifadesi özel anlamıyla geçmiş zamanda gerek fazilet, gerekse ilim açısından Müslümanların önderleri sayılan Ashab, Tabiin ve Etbau’t-Tabiin için kullanılır. Selefiyye mezhebine mensup olanların aldıkları diğer isimler ise eseriye, ehl-i hadis, sıfatiyye şeklinde farklılaşmaktadır.<sup>58</sup> Selefiyye “mutlak nesil” kavramını ortaya koyarak Hz. Peygamber ve sahabenin din anlayışını statikleştirme yoluna gitmiştir. Bu şekilde peygamberin ve sahabenin din anlayışı üzerine dinin tamamlandığını düşünmüş ortaya farkı görüşler atılmamıştır. Ortaya konulan farklı görüşler dışlanmış, hatta bidat olarak değerlendirilmiştir. Bu yolla geçmişte ortaya konulan görüşlerin her çağda tekrar edilmesi sorunu da gündeme gelmiştir. Çünkü değişen şartlarda farklı insan problemleri türemiş ve geçmişte ortaya konulan görüşler bu sorunları çözmede yeresiz kalmıştır.

Selef ve selefiyye kelimelerinin anlamlarına değindikten sonra bu mezhebin geçirdiği evreleri anlatmaya çalışacağız. Selefiyye hareketi başlangıçtan zamanımıza kadar birkaç dönemden geçmiştir. Şöyle ki:

1. Dönem (Oluşum Devri): Erken Dönem Selef: Cehmiye, Mu’tezile, Mürcîe, Şia ve Harici olmayan, hadislerde anlatılan ve sahabe tabiûn ve tebe-i tabiin tarafından anlaşılan İslâm anlayışını benimseyen, yukarıda adı geçen diğer gruplar tarafından ortaya atılan görüşleri reddeden Müslümanların çizgisini ifade eder. Bu çizgi ilk üç nesilden sonra gelen nesillerin İslâmın temel kaynaklarına dair

<sup>55</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l Arab*, s. 267; Ferahidî, *Kitab-u Ayn*, Daru’l-Kutubil İlmîyeh, Tahk: Abdulhamid Henrari, Lübnan 2003, C: 2, s. 265; M. Sait Özervarlı, *Selefiyye*, *DİA*, Y: 2009, C: XXXVI, s. 309- 402.

<sup>56</sup> Mehmet Ali Büyükkara, “Suudi Selefiyye ve Cihadi Selefiyye- 11 Eylülde Derinleşen Ayrılık”, *Dinî Araştırmalar Dergisi*, C: 7, S: 20, s. 270; Mehmet Kubat, “Selefi Perspektifin Tarihselliği”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* C: 17, S: 3 2004, s. 235.

<sup>57</sup> Ferhat Koca, “İslâm Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği” *İlahiyat Akademi Dergisi*, 2015, Cilt: 1, Sayı: 1- 2, s. 16.

<sup>58</sup> Adem Apak, *İslâm Tarihi Boyunca Selef ve Selefilik Kavramlarının Anlam Serüveni*, Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı 08-10 Kasım İstanbul 2013, s. 39.

görüşlerini bidat olarak değerlendirmiş, salt olarak asrı saadeti model olarak görmüş ve üzerinde de farklı bir içtihad geliştirmemişlerdir.

2. Dönem (Gelişim Devri): İbn-i Teymiyye ve talebesi İbn-i Kayyim el-Cevzîye (öl. 751/1350) tarafından başlatılan bu hareket geniş ölçüde eski Selefilere takip etmiştir. Daha sonra bu çizgiyi takip eden Muhammed b. Abdilvehhab (öl. 1206/1792) da bu grup içerisinde değerlendirilir.<sup>59</sup> Bu grup, Selefilik sistematiķleřtirmeye çalışmışlardır.<sup>60</sup> Vehhâbilik adı ile anılan bu sistem, her ne kadar İslâmî ahlak ve maneviyatını başlangıçtaki saflığı ile yeniden inşa iddiasında bulunmuş olsa da gerek sünnet konusunda mutlak literalizme, gerekse dini bidatlerden arındırma hususunda aşırılıklara kaçmışlardır.<sup>61</sup> Ve bu yolla ulaşılmak istenen hedeften uzaklaşarak dinin yanlış anlaşılmasına sebep olmuşlardır. Vehhabî hareketi denilen lafızcı okuma girişmi geçmiş zamanda ortaya çıkmış olan Haricî görüşlerin farklı bir versiyonu olarak da değerlendirilebilir.

3. Dönem ( Yeni Selefilik): Mısırdaki Kavalalı Mehmet Ali Paşa ve İstanbul'da Tanzimat Fermanı ile başlayan Batı tesirleriyle uyanan bir kısım Müslümanlar kelâm ve tasavvuf düşüncesinin İslâm cemaatinin sorunlarını çözemeyeceklerini düşündükleri için asla dönüş hareketini savunmuşlardır.<sup>62</sup> Ayrıca yeni bir yöntemi ile İslâm dinin temel kaynaklarının yeniden yorumlanması gerektiği savunulmuştur. Adına "Yeni Selefilik" denilen bu akımın temsilcileri arasında Cemaleddin Afganî (öl. 254-1314/1836-1897), M. Abduh ( 1849-1905), Muhammed İkbâl (1877/1938) ve Mehmet Akif Ersoy (1873 - 1936) daha sonra Mevdudi (1903-1979) ve Seyyid Kutub (1906-1966) gibi isimler yer almaktadır.<sup>63</sup> Bu selefilere de akla, ilme ve teknik gelişmelere önem vermek büyük bir yer tutmuştur. Yeni ilmi kelâm düşüncesinin öncüleri sayılan bu kişiler, kadim gelenek içerisindeki yöntemi eksik bularak, İslâmî geçmişte ele alınan metottan farklı bir şekilde nas ve akıl uyumu sağlanarak ele alınması gerektiğini savunmuştur. Bu yolla İslâm dünyası üzerindeki ilmî buhran ortadan kalkmış olacak, Doğu medeniyeti eski ihtişamına kavuşacaktır.

<sup>59</sup> Mehmet Zeki İşcan, "Tarih Boyunca Selefi Söylem," *İlahiyat Akademi Dergisi*, 2015, Cilt: 1- 2, Sayı: 1, s. 8.

<sup>60</sup> Mustafa Selim Yılmaz, "İslâmî Düşünce Tarihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Selefilik Üzerine Bir Deneme", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 3, 2014, s. 542.

<sup>61</sup> Mustafa Öztürk, *Selefilik ve Tefsir*, Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı 08-10 Kasım 2013, s. 194.

<sup>62</sup> Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 29- 32.

<sup>63</sup> Mustafa Öztürk, "Neo-Selefilik ve Kur'an-Reşid Rıza'nın Kur'an ve Yorum Anlayışı Üzerine", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, Cilt: IV, S: 2, s. 78.

Selefiyye'nin prensipleriyle ilgili olarak kaynaklarda; takdis, tasdik, aczi itiraf, sükut, imsak, keff ve marifet ehline teslim diye yedi ilke sıralanır.<sup>64</sup> Bunların temelde toplandığı üç nokta vardır: Bunlar; nasları olduğu gibi kabul etmek, mütekaddimun selefiyye ve metod anlayış yorumlamaktan sakınmak ve bu tür konuları bilenlere havale etmek.<sup>65</sup> Öte yandan Selefiyye'nin yöntemini şu şekilde maddeleştirmek de mümkündür:

1. Nakli ve Nassa Takdis: Selefiyye, Kur'an ve hadislerle birlikte ilk üç nesli teşkil eden Müslümanların (sahabe, tabiun ve tebau't-tabiinin) söz ve davranışlarını yükseltmiştir. Onlara göre, bilgi kaynağı olan nakil ve vahiy mutlak olarak hakim ve nassa itiraz etmek de kesinlikle caiz değildir.<sup>66</sup> Selefiyye'ye göre İslâm'ı en iyi, en doğru ve en mükemmel şekilde anlayan ve anladığını en güzel biçimde tatbik eden ilk üç nesildir. Onlardan sonra hiçbir kimse İslâmiyeti onlar kadar mükemmel şekilde kavramamışlardır. Selef'e göre yapılacak şey dini anlama konusunda ilk üç nesilden gelen açıklamaları ve onlara ait uygulamaları aynen muhafaza etmek onları ve aşan hareketlerden titizlikle sakınmaktır. Çünkü ilk iki nesil Kur'an'ın indiği zamana şahit, sebebi nuzüllere hakim İslâmı en iyi şekilde anlayan ve yaşayan bir görüntü ortaya koymuşlardır. Ne akıl ne ilham: ayet, hadis ve ilk üç nesilden gelen beyanlar konusunda tasarrufta bulunma yetkisine sahiptir. Bunlar, sadece nakli kullanmak görevindedirler. Bu noktada Selefiyye akıl ve istidlale dayanarak nakli; tevil, tefsir ve değerlendirme yoluna gitmemiş bu yolu tutanları da şiddetle tenkit etmiştir. Onlara göre aklın nakle müdahalede bulunması ve onun üzerinde tasarrufta kalkması yasak, ilhamın nassa hâkim kılınması haramdır.<sup>67</sup>

Öte yandan Selefiyye, rivayet varken üzerinde düşünmeyi yasaklarken cedelden de sakınmıştır. Sözlük anlamı ile cedel ipi sağlamca bükme; düşmanlık veya tartışmada çetin olmak; birini sert bir yere düşürmek gibi manalara gelen cedl kökünden isim olup Latince'deki dialectica kelimesinin Arapça karşılığıdır.<sup>68</sup> Terim anlamı ise "bir hususta sözlü mücadele etmek o hususta doğruyu bulmak ve kanıtlamak için değil muhatabı yenmek ve susturmak için tartışmak" anlamına

<sup>64</sup> M. İlyas Bozkurt, "Selefilik'in Tarihsel Gelişimi ve Felsefi Altyapısı", *Tesam Akademi Dergisi*, 2016, s. 18,19 (Ferhat Koca, İslâm Hukuk Tarihinde Selefî Söylem kitabından alıntı ile )

<sup>65</sup> Mehmet Baktır, "Mütekaddimun Selefiyye ve Metod Anlayışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: VIII, S: 2, 2004, s. 30

<sup>66</sup> Mustafa Öztürk, *Taberî'nin Tefsir Anlayışında Selefilik ve Ilımlı Zâhirilik*, Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî Sempozyumu, 11-13 Haziran, 2010, s. 22.

<sup>67</sup> Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 32- 33.

<sup>68</sup> Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 55

gelir.<sup>69</sup> Selefiyye'ye göre cedelle din inşa edilemez ve savunulamaz. Cedel yoluyla temellendirilen ve kurulan bir sistem yine cedel ile yıkılır. Din konusunda aklın ikinci plana itilmesini savunan bu düşünce yapısı nakle tabi olunarak, tartışmalardan uzak kalınmasını savunmuştu. Selefi akım diğer mezheplerin aksine, mantık, tartışma ( cedel) ve akıl yürütme metodunu kullanmayıp; akidenin esaslarını sadece Kur'an ve sünnetten hareketle tespit ve tayin etmenin gerekliliğini savunmuşlardır. Yani, inanç esaslarının kaynağı naslar olmalıdır, bunların delilleri de oradan çıkarılmalıdır. Bu sebeple selef, Kur'an ve sünnette yani nasta Allah'ın sıfatları ve fiilleri ile ilgili hususlar, mecazî manasına bakmaksızın, olduğu gibi kabul ederler. Bu nedenle selef akidesi, halk tabakası için en sade ve güvenilir bir yol olarak kabul edilmiştir.<sup>70</sup>Selefi alt yapıda rivayet varken cedel, tartışma, mantık, sorgulama, düşünme, tefekkür etme kaçınılması gerek yöntemlerdendir. Çünkü bu yolla ortaya konulan din anlayışı dinin aslını tahrif etme manasına gelmektedir. Din; sabit ve statiktir, değişmez kurallar içermekte bu nedenle farklı bir okumaya gütmek yanlış olarak değerlendirilmiştir.

Selefilik genel olarak, geçmişin belli bir döneminde üretilen “kitap ve sünnet'in öncülüğünde ilk nesillerce oluşturulan sahih din anlayışını” şimdiye ve geleceğe taşımayı hedeflemektedir. Aslında geçmişten gelecek tasavvuru oluşturma çaba ve teşebbüsüdür. Sahâbe, tabiûn ve bir sonraki neslin, İslâm'ı açıklama, anlama, yorumlama, anlamlandırma ve yaşama konusunda model olarak gösterilmesi ve bu modelin korunmasına yönelik gelenekçi-muhafazakâr bir tutumu ifade etmektedir. Bu boyutlarına bakılırsa, toplumsal ve siyâsî yönleri sahiptir. Böyle bir tutumun, İslâm kültüründe erken dönemden itibaren farklı yansımaları vardır. Bunların ortak yanı, kitap ve sünneti anlamada, metin merkezli (nass) veya lafızcı-literal bir yaklaşıma bağlılıklarıdır. Böyle bir epistemolojik tavrı benimseyenleri nassçı-muhafazakar veya gelenekçi-muhafazakar diye nitelendirmek mümkündür.<sup>71</sup>Selefiyye din anlayışından peygamber ve sahabeye öncelik hatta tek yetki vererek sonraki nesillerin görüşlerine ilgi duymamış, ilk üç neslin görüşlerini muhafaza etmeye çalışmış, geleceğe de taşıma amacı gütmüşlerdir.

<sup>69</sup> Hüseyin Doğan, “İslâm Düşüncesinde Bir Tartışma Metodolojisi Olarak Cedel”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIII, Sayı: 24 (2011/2), s. 158.

<sup>70</sup> Vecihi Sönmez, “Selefi Düşüncesinin Tarihi Arka Planı ve Selefilik”, *Araştıran Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, Bışek 2010, S: 9- 10, s. 171.

<sup>71</sup> Fethi Kerim Kazanç, “Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, C: VIII, S: 1, s. 95.

2. Tevili Red: Tevil; geri dönmek anlamına gelen “evl” kelimesinden gelir.<sup>72</sup> Terim olarak naslarda yer alan bir lafza taşıdığı muhtemel mânalardan birini tercih edip yükleme anlamındadır.<sup>73</sup> Selefiyye’ye göre tevil, nassa karşı çıkmak, onun nesnel anlamını inkâr etmek, zanna uymak, rey ile hükmetmek, hevaya tabi ve arzuya teslim olmaktır.<sup>74</sup> Selef, tevili kabul etmemiş ve bunu bir nevi tahrif ve tağyir olarak görmüştür. Onların benimsediği tefsir ise nasları harfiyen açıklamaya dayanan zahiri ve lafzî tefsirdir. Bir nakli başka bir nakle dayanarak izah etmekten ibarettir. Akla, ilme, keşf ve ilhama dayanan ve yeni görüşler ortaya koyan bir tefsir şekli değildir. Metni yorumlama, metne farklı bir bakış açısı getirme mümkün olmayarak haber ve rivayet merkezli din anlayışı oluşturulmalı, tevil yoluyla dinin aslı değiştirilmemelidir. Selefiyye bu yolla din konusunda bütün sözlerin söylendiği görüşünü desteklemekte ve ortaya atılan yeni görüşlere pek de itibar etmemektedir.

Selefiyye, müteşabih ayetlere de farklı bir gözle bakarak, anlaşılması zor ayetler konusunda konuşmamak ve susmak esastır demiştir. Bu hususlarda teslimiyeti göstermek, iç yüzünü Allah bilir demek gereksiz yere de soru da sormamak lazımdır.<sup>75</sup> Selefiyye, kendi görüşlerini desteklemek amacıyla şu hadise vurgu yapmıştır: Hz. Peygamber çok soru sormayı yasaklamıştır. “Ben sizi kendi halinize terk ettiğim sürece sizde beni kendi halime terk ediniz ve soru sormayınız. Sizden evvelki ümmetler çok soru sordukları ve peygamberleriyle tartıştıkları için mahvolmuşlardır.”<sup>76</sup>

3. Bidati Red: Hz. Peygamber zamanı dışında ortaya çıkan her yeni durum bidat olarak değerlendirilir. Gerçek İslâm’ın sadece Hz. Peygamber döneminde ihtilaf ve ayrılıkların henüz başlamadığı Hz. Osman’ın son günlerine kadar olan dönemde yaşandığına inanan Selefiler, dinin bu dönemde tamamlandığı kanaatindedirler. Bu dönemde her şey, en doğru ve en güzel bir şekilde söylendiğine ve icra edildiğine göre yeni olarak ortaya çıkan her şey fikir ve hareket “bidat” olarak tanımlanır.<sup>77</sup> Her şey en doğru ve güzel şekli ile söylendiğine ve icra edildiğine göre ortaya atılacak her yeni fikir ve hareket şekli bidat olma damgası taşır. Her bidat

<sup>72</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, s. 172.

<sup>73</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Tevil” DİA, İstanbul 2012, C: 41, s. 27.

<sup>74</sup> Kazanç, *Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları*, s.104.

<sup>75</sup> Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 33- 37.

<sup>76</sup> B. Haccac Müslim, *Sünen-i Müslim*, çev: Ahmet Davutoğlu, Işık Yay., 2002.

<sup>77</sup> Kubat, *Selefi Perspektifin Tarihselliği*, s. 242.



deleat ve her deleat de cehennemlik olmayı gerektirir.<sup>78</sup> Selefiyye bidat-ı seyiyie ve bidat-ı hasene şeklindeki tasnifi hatalı bulur ve reddeder.<sup>79</sup> Selefiyye’ye göre ayet ve hadislerin anlamı sahabenin anladığı kadardır. Ashab naslardan ne anlamışsa İslâm odur. Bunun dışında kalan rey, kıyas, tefsir, icma ve ilham dinden değildir. Selefiyye ayet ve hadis ve ilk üç nesilden nakledilen rivayetlerin dışında kalan fikirleri, bilgileri ve görüşleri mutlak olarak reddeder, bikıl, ilham ve duyular gibi bilgi kaynaklarının epistemolojik değerini görmez.<sup>80</sup>

4. Tarihsel Bağlamın Yok Sayılması: Selefilik, İslâm’ın ilk asrında oluşan çoğunlukla zamana bağlı insani yorumları ve düşünsel çıkarsamaları yüceltmekle kalmamış bu dönemde oluşturulan din anlayışının her zaman mekan ve şartta geçerli olduğunu da iddia etmiştir.<sup>81</sup> Bu anlayışa göre dünkü durum ne ise bugünkü vaziyet odur. Selefiyye “değişen zamana göre hükümler de değişir” anlayışa itibar etmemiştir. Bu bakış açısının temeli “kutlu gelecek şablonunun mazi üzerine oturtulması” indirgenmesine dayanır. Sonrada bu indirgemedden yola çıkılarak “geçmişte ne olmuşsa gelecekte de o olur” önermesi ispatlanmaya çalışılır. Bu nedenle selefilik yorumunu, tarihe dini bir bakıştan yola çıkarak kurmuştur.<sup>82</sup> Selefiyye tarihselliği göz ardı ederek her zaman ve zeminde aynı hükümlerin uyulması gerektiğini vurgulayarak dinin alanını sınırlandırmıştır. Dinin şeriat boyutundak esneklik anlayışı ikinci plana itilmiş, bu şekilde içtihad lapısı kapatılmıştır.

Selefiyye ekolünün temsilcileri ise: İbn Kuteybe (öl. 271/884), Tahâvî (öl. 321/933), Herevî (öl. 481/1088), İbn Cevzî (öl. 597/1200), İbn Kûdame (öl. 620/1223), İbn Salâh (öl. 643/1245), İbn Teymiyye (öl. 728/1328), İbn Kayyim el-Cevzîyye (öl. 751/1350), İbn’ül-Vezîr (öl. 840/1436), Ali el-Karî (öl. 1014/1605), Şevkânî (öl. 1250/1834) dir. Son zamanda yetişen selefiler ise Seyyid Kutup (öl. 1906-1966), Muhammed Kutup (öl. 1919-2014), Mevdudî (öl. 1903-1979), Reşid Rıza (öl. 1865-1935), Muhammed Abduh (öl.1849-1905), Cemaleddin Afganî (öl. 1897), Mustafa Sibaî (öl. 1915-1964) Muhammed Ebu Zehra (öl.1898-1974), Yusuf el-Kardavî (öl.1926-2013) dir. Fakat Selefiyye anlayışları birbirinden farklıdır.

<sup>78</sup> M. Sait Özervarlı, *Selefiyye, DİA*, C: XXXVI, İstanbul 2009, s. 401.

<sup>79</sup> Bidat: Peygamberden sonra ortaya çıkan her şeydir. Bidatı hasene yapılmasında bir sakınca olmayan anlamına gelirken bidatı seyiyie yapılmasında sakınca olan şekilde tanımlanır.

<sup>80</sup> Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 37-45.

<sup>81</sup> Nurullah Çakmaktaş, “Siyaset ve Apolitizm Arasında Mısırdaki Selefi Hareket-ed-Davetu’s Selefiyye Örneği”, *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*, C: 1, S: 2, 2014, s. 3.

<sup>82</sup> Kubat, *Selefi Perspektifin Tarihselliği*, s. 241.

Mehmed Akif Ersoy (öl.1873- 1936), Kamil Miras (öl.1874-1957) ve Ahmed Naim (öl. 1872–1934 ) Selefiyye'nin Türkiye'deki ölçülü taraftarlarıdır. Selefilğin son dönemde Vehhâbîlik olarak adlandırıldığı da görülmektedir. İslâm'ın katı yorumunu meydana getiren Hanbelî ekolünden doğan Vehhâbîlik, Orta Arabistan'ın Necd bölgesinde Muhammed b. Abdi'l Vehhâb (öl. 1703-1792) tarafından başlatılmıştır.<sup>83</sup> Bugün Suudi Arabistan'ın resmi mezhebidir. Vehhâbîlik, çöl şartlarına göre bedevi bir cemiyet içinde daha çok itikadi olarak Selefilik iddiasıyla ortaya çıkan İslâm âleminin muhtelif yerlerinde tesirini hissettirmiş bir harekettir.<sup>84</sup> Vehhâbîlik dini tecrübenin inanç, pratik ve ahlakî tanımlamalar gibi ifade şekillerine karşı bir itiraz ve protesto hareketi olarak doğmuştur.<sup>85</sup> Vehhâbî anlayış geçmiş zamanda mevcut haricî zihniyete yakın duruşlar göstererek, akla ve düşünmeye karşı katı bir tutum sergilemiştir.

Fazlurrahman, Vehhâbî hareketi ani bir olay olarak görüp, Sünnî İslâm'ın dirilişi ile ilgili çarpıcı bir görünüm olarak algılamaktadır. Ona göre İbn Abdü'l Vehhâb genel ahlaki gevşekliğin karşısına çıkarken genel olarak taklidin kabul edilmesine de karşı çıkmakta, hatta sefelin sünnetine dönmeyi gerekli görmektedir. Ancak Fazlurrahman Kur'an ve sünneti ilke kabul eden bu hareketin katı temelci bir tutum içerisinde olmasını da aynı zamanda eleştirmektedir.<sup>86</sup>

Selefiyye, kelâm ve tasavvuf karşılaştırılması yapılırken her ilim dalının kendine göre farklı sistemlerinin olduğu görülür. Kelâm sistemlerinin her şekline karşı çıkan Selefiyye, ilham ve ona dayanan tasavvuf sistemine karşı da aynı derecede sert bir tavır takınmıştır. Selefilerin, mutasavvıfları en çok eleştirdikleri konulardan biri ruhlardan medet ummak için mezarların ziyaret edilmesi ve veliler için türbeler yapılmasıdır. Selefiyye'nin türbe inşa edilmesi ve ziyaret edilen mezarda yatan ermiş kişinin ruhundan medet istenmesi fikrini devamlı olarak ve çok sert bir biçimde reddetmesi ilk üç nesil içinde bu çeşit bir durumun görülmemesindedir. Sema, toplu zikir, evrad konusundaki sufilerin tutumları da

<sup>83</sup> H. Ezber Bodur, *Vehhabî Hareketi ve Küresel Terör*, KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 2(2003), s. 7.

<sup>84</sup> Yusuf Ziya Yörükkan, "Vehhâbîlik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1953, C: II, S: 1, s. 51.

<sup>85</sup> H. Ezber Bodur, *Test ve Konteks Çerçevesinde Din-Sanat İlişkinine Bir Bakış*, İslâm ve Sanat Tartışmalı İlmî Toplantı İstanbul 2015, s.161.

<sup>86</sup> Fazlurrahman, *İslâm*, çev: Mehmet Dağ- Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yay., Ankara 2014, s. 276-279.

Selefiyye'nin şiddetli taaruzlarına maruz kalmıştır. Selefilere göre İslâm dünyasının geri kalma nedeni halkı inzivaya davet eden sufilere aittir.<sup>87</sup>

Selefi Zihniyetin İslâm Düşüncesine Katkıları:

1. Selef, takip ettiği yöntem sayesinde belki de İslâm düşüncesinin temelini oluşturan nasların toplanıp sonraki nesle aktarılması ve onların özenle korunmasını sağlaması göz önüne alınarak İslâm düşüncesi için büyük bir işi yapmış olurlar.

2. Selef'in naslara sıkı sıkıya sarılmaları ve yoruma tabii tutmamaları, onların günümüze kadar sağlam bir şekilde ulaşmasını sağlamıştır.<sup>88</sup>

Selefi metod ile kast edilen özetle nas ve haberi literal ve lafızca okuma bunun yanında cedel ve tartışmadan uzak klamaktır. Özellikle de tevil kapının kapalı olduğunu düşünen selefiyye ilk üç nesle tabi olma yolunu seçmiştir. İlk üç nesli mutlaklaştırarak, din konusunda tek merci olarak görmüştür. Bidat konusunda da keskin duruşlar sergileyen selefi hareket İslâm'ın temel ilkeleri konusunda yeni görüşler ortaya koymayı da yasaklamıştır.

## 2. Kelâmî Metot

Kelâm, kelimesi lügatte bir fikri, bir manayı tam olarak anlatan söz, lafız, konuşma, nutuk, tartışma ve ibare anlamlarına gelir.<sup>89</sup> Sözlük anlamına gelince “hiçbir kayda bağlanmaksızın İslâm da felsefenin doğuşundan önce ortaya çıkan hususi düşünme sistemine” kelâm denir.<sup>90</sup> Bir başka kaynağa göre ise kelâm, “İslâm dininin temel ilkelerini naslardan hareketle belirleyen onları nasların bütünlüğü içinde temellendirip akli yöntemlerle destekleyen ve karşı fikirleri eleştirip cevaplandıran” bir ilimdir.<sup>91</sup> Kelâm metodunun ilk temsilcisi olan Mu'tezile'ye göre ise kelâm, sahih gayelere delalet eden bir araya getirilmiş harfler ve kesik seslerden ibarettir.<sup>92</sup> Mesela Kur'an'da Kelâmullah denildiği zaman “Allah'ın konuşması”

<sup>87</sup> Marc Gaborieaau “Sufilere yönelik Eleştiriler: On dokuzuncu yüzyılın başlarında Hindistandaki Tartışmalar”, Çev: Abdurrezzak Tek, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C: 17, S: 1, 2008, s. 298.

<sup>88</sup> Baktır, *Mütekaddimin Selefiyye ve Düşünce Yapısı*, s. 242-244.

<sup>89</sup> Muhit Mert, *Kelâm Tarihinin Problemleri*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2012, s.64; İbn Mânzur, *Lisanü'l Arab*, s. 392, Nadim Macit, *Kelâm İlmi Gelenek ve Tecdid: Kelâm İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri*, FÜİF Yay. Elazığ 2014, s. 39; Mevlüt Özer, *Kelâm Tarihi*, Ed: Şaban Ali Düzgün, Kelâm El Kitabı, Grafiker Yay. Ankara 2012, s. 21.

<sup>90</sup> H. Austryn Wolfsor, *Kelâm Felsefeleri*, çev: Kasım Turhan, Kitabevi Yay., İstanbul 2001, s. 2

<sup>91</sup> İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, sad: Sabri Hizmetli, Ankara Okulu Yay. Ankara 2013, s.73

<sup>92</sup> İmâmü'l Haremeyn el- Cüveynî, *Kitab' l-İrşad*, çev: Adnan Baloğlu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan, Faruk Sancar, T D V Yay. Ankara 2012, s. 98.

anlaşılır, fakat onun teknik bir anlamı vardır ve “zihni kelâm” şeklinde ifade edilebilir.<sup>93</sup>

Kelâm ilmî, İslâm fırkaları ve mezhepleri içinde akla büyük değer verdiği için düşünme taraftarı olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle de Kelâm, Mu'tezile tarafından kurulan, felsefi fikirlerle beslenen, akla ve mantığa dayalı bir düşünce sistemidir.<sup>94</sup> Vasil b. Ata (öl. 131/748) tarafından temelleri atılan bu düşünce biçimi ancak IV/X. asırda kısmen tadil edilerek Eş'arî ve Mâturidî tarafından geliştirilmiştir. Kelâmın Mu'tezilî bir tabana sahip oluşu Mu'tezile'nin geniş ölçüde felsefeden istifade edişi, bu ilmî bir hayli rasyonel hale getirmiş böylece selefiyye ve sufiyeden uzaklaşma neticesini doğurmuştur. Bilinen bir gerçektir ki kelâm ilmîni, tedrici olarak Mu'tezile mezhebine mensup olan alimlerin kurması sonradan gelen ekollerin bu ilme katkıları olmadığı anlamına gelmemelidir.<sup>95</sup> Bilakis Eş'arî ve Mâturidî mezhebine mensup alimler tarafından ortaya atılan görüşler kadim kelim geleneğini yükseğe çıkarmışlardır. Başlangıçta akla daha az yer verilirken müteahhirun kelâmcılar döneminde giderek artan bir şekilde akla daha çok yer verilmiştir. Bu dönemde kelâmcıların felsefenin etkisinde kaldıkları ve “nazar” adını verdikleri istidlal çeşidini kullandıkları görülmektedir.<sup>96</sup> Gazalî'ye kadar geçen mütekaddimun devrinde ise kelâm ilmî felsefe ile pek uğraşmamıştır. Müteahhirun başlangıcı olan Gazalî ile kelâm-felsefe münasebetleri sıklaşmış giderek bu münasebetler daha da artmıştır.<sup>97</sup> Kelâmda rasyonelliğe yapılan vurgu anlaşıldıktan sonra kelâm ekolünün metodolojik olarak tarihi gelişimi ise şöyledir:

1. Dönem: (Kelâm'ın Başlangıç Dönemi) Kelâm ilmî, sosyal ve politik alanda görülen çeşitli dinî ve siyasî gruplaşmalara paralel olarak doğmuş bir ilim alanıdır.<sup>98</sup> Ortaya çıkan kelim ekollerinin şekillenmesinde bulunulan zamanın etkin olduğu kabul edilmelidir. Hatta büyük günah işleyen kimsenin akibeti sorunu kelim ilminin nüvelerinden sayılmaktadır. Bu soruya verilen cevap akaid alanındaki ekollerin oluşmasına katkı sağlamıştır. Gazalî'den evvelki döneme “kudema ilm-i

<sup>93</sup> W. M. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, Akıl Yürütmenin Çekiciliği*, çev: E.R Fıçlalı Sarkaç Yay. Ankara 2010, s. 254.

<sup>94</sup> İlyas Çelebi, *Kelâm Metodunun Ortaya Çıkışı, Gelişim Süreci ve Yeni Metot Arayışları*, İslâmî İlimlerde Metodoloji Meselesi Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantıları, Haz: İsmail Kurt, Seyit Tüz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 250.

<sup>95</sup> Süleyman Uludağ, *Taftazani'nin Şerh'ul Akaid* adlı eserinin giriş bölümü, s. 11; Şerafettin Gölcük, *Kelâm Tarihi*, Kitap Dünyası Yay., Konya 2012, s. 25.

<sup>96</sup> Kılavuz, *İslâm Akaidi*, s. 505

<sup>97</sup> Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, s. 83

<sup>98</sup> Mehmet Kenan Şahin, “Klasik Kelâm İlmi Tanımları,” *M.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40(2011/1), s. 47.

kelâmı” adı verilir. Bu döneme Mu'tezile damga vurmuştur. Mu'tezile'nin doğuşuyla birlikte yeni bir gelişme olarak akli metot tüm itikadi alana uygulanmıştır.<sup>99</sup> Bu dönem kendi içerisinde iki kısma ayrılır:<sup>100</sup>

a) Mu'tezile Dönemi: Mu'tezile ekolünün doğuşunun Vasıl b. Ata'nın, Hasan Basrî'nin ders halkasından ayrılmasıyla gerçekleştiği görüşü kaynaklara yer etmiştir. Bu kopuş, ekole Mu'tezile(tarafsızlar) isminin verilmesinde belirleyici olmuştur. Watt ise bu durumun pek de mümkün olmadığı görüşünü iddai etmiştir.<sup>101</sup> Watt'a göre daha Mu'tezile mezhebi ortada yok iken Mabed el-Cühenî (öl.83/702[?]), Geylân ed-Dımişkî ( öl. 120/738) ve Cehm b. Safvan (öl. 128/745-46) gibi bazı düşünürler akla dayanarak ilk defa nasları tevil etmişlerdir. Cehm ve Cehmiyye hakkında ilk bilgiler bunların çoğunluğunun Hanbelîler veya benzer görüşteki şahıslar tarafından verildiğini gözlemektedir.<sup>102</sup> Bunların tesirleri altında gelişen Mu'tezile akla daha geniş yer vererek nasları tevil etmiş bu ise Sunniler tarafından eleştirilmelerine sebep olmuştur. Daha sonra gelen âlimler, bu konuda geniş ölçüde Mu'tezile'nin etkisinde kalmışlardır. Vâsıl b. Ata, Amr b. Ubeyd (öl. 144/761) , Ebu'l Huzeyl (öl. 238/849-50) , Bişr b. Mu'temir (öl. 803 veya 186/802) İslâm kelâmının gelişmesinde ehemmiyetli bir yere sahip olan Mu'tezile'nin öncüleridir. Sonraki Mu'tezile ekolüne mensup kişiler, bu şahısları yüceltmişlerdir. Bu şahıslar yoluyla, Yunan eserleri incelemiş, bu kişiler yabancı inanç ve düşüncelere karşı İslâm'ı savunmuşlardır.

b) Ebu Said Küllab ( öl. 239/854) ile Başlamış Olan Sünni Kelâm Çalışmaları: İbn Küllab'ın kelâma olan esas etkisi Allah'ın sıfatları akidesini işleyişinden dolayıdır. Bu görüş Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (öl. 330/941) ve mektebine tesir etmiştir.<sup>103</sup> Eş'arî, içerisinde yettiği kelâmî geleneğin (Eş'arîlik) inanç sistemi adına kabul ettiği dinî inanç, düşünce ve görüşlerini savunmak veya karşı tarafı ikna edebilmek amacıyla mantık biliminin bir parçası olan “cedel” yönteminin teknik yönlerini ve inceliklerini, kendi eserlerinde çok açık olarak kullanmış bir kelâmcı-düşünürdür.<sup>104</sup> Başlangıçta selef ve Hanbelîliğe çok yakın olan Eş'arîlik giderek

<sup>99</sup> İsa Yüceer, “Mu'tezile Kelâm Sistemi ve Halkla İlişkisi”, *Kahramanmaraş- Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, C: IV, S: 8, s.17.

<sup>100</sup> Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 7- 73.

<sup>101</sup> Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 294

<sup>102</sup> Watt, *age*, s. 200.

<sup>103</sup> Watt, *age*, s. 399.

<sup>104</sup> Hüseyin Doğan,, “Ebu'l-Hasan el-Eş'ari ve Kelâmdaki Yöntemi Üzerine”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2013, C: XI, S: 1, s. 149.

bunlardan uzaklaşmış ve Mu'tezile kelâmına yaklaşmıştır. İbn Furek, (öl. 400/ 1009), İsfereinî (öl. 418/1027), Abdulkahir el-Bağdadî (öl. 429/1037), Bakillânî (öl. 403/1012), Semenânî (öl. 444/ 1052) ve Cüveynî, (öl. 478/1085) bu dönemdeki Eş'arî kelâmcılardandır. Özellikle de Cüveynî tarafından tevilin Sünnî inanç sistemine girmesi önemli bir hadisedir.<sup>105</sup> Eş'arî ve Mâturîdî (öl. 333/ 944) ile kelâm gelişerek birer ekol halini almış, böylece Mu'tezile kelâmının yanısıra bir de orta yollu olan yeni bir kelâm ortaya çıkmıştır.<sup>106</sup>

2. Dönem: (Kelâmın Gelişim Dönemi) Gazâlî ile kudema kelâmı son bulmuş, muteahhirun kelâmı başlamıştır. Bu kelâm, felsefi mevzulara fazla girmiş bir çok nassı yorumlamıştır. Bu bakımdan da giderek Mu'tezileye ve hatta İslâm felsefesine yaklaşmıştır. Şehristânî (öl.548/1153), Fahrüddin er-Râzî (öl. 606/1209), Âmidî (öl. 631/1239) Kadı Beyzavî (öl. 685/1286) ve Adududdin el-Îcî (öl. 756/1355) bu dönemin meşhur kelâmcılarından.<sup>107</sup> Bu dönemdeki kelâm o kadar akli bir hal almıştır ki naslarla ilgisini asgariye indirerek felsefeye büyük olarak yaklaşmıştır. Muhtevasını Aristo felsefesini ve Mu'tezile mezhebini reddetme esasına bina kılan bu kelâm, yeni fikir ve felsefe hareketleri karşısında yetersiz kalmış, Mustafa Sabri ( 1869/1954) gibi bazı kelâmcıların bu sistemi ayakta tutmak için sarf ettikleri gayretler sonuç vermemiştir.<sup>108</sup>

3. Dönem: (Yeni Kelâm Dönemi) Birinci ve ikinci dönem kelâm anlayışlarının yetersiz kalması üzerine yeni bir sürece girilmiştir. Bu arayış, dünyadaki fikir, ideoloji ve felsefe cereyanları karşısında İslâm akaidinin savunulması maksadıyla kelâm ilmînin yeni baştan kurulması ihtiyacı ile ilk defa İzmirli İsmail Hakkı tarafından hissedilmiş fakat bu hareket de takipsiz kalmış daha ziyade İslâm'a yöneltile itirazlara verilen cevaplar tekil konularla ve belli birkaç mesele ile sınırlı kalmıştır. Cumhuriyet öncesine tekabül eden çalışmaları ile İzmirli'ye göre Fahreddin Râzî kelâmı Bakillânî kelâmının yerine geçmişse kendi döneminde de Râzî kelâmı artık ihtiyaçlara cevap vermemektedir, İzmirli kelâmın modern düşünce ile irtibatlandırırken felsefi tartışmalar arasında kaybolmasını

<sup>105</sup> Nuri, Tuğlu, *Mâturîdî Kelâm Ekolleri Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi*, Doktora Tezi, Isparta 2003, s. 9-10.

<sup>106</sup> Ali, Durusoy *Mâturîdî Kelâmcıların Mantığa Yaklaşımı*, Büyük Türk Bilgini, İmam Mâturîdî ve Maturîdilik-Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı, 22-24 Mayıs, 2013, s. 397.

<sup>107</sup> Mahmut Çınar, *Mütekaddimun Dönemi Kelâm Âlimlerine Göre Bilgi, Kaynakları ve Bunlar Arasındaki İrtibatın Keyfiyeti*, Bilimname: Düşünme Platformu, 2011, s: 21, s.15.

<sup>108</sup> Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s.73 -75.

istememektedir.<sup>109</sup> Ona göre kelâm ilmînin vahye dayalı temelleri kesindir ancak izah ve ispat şekli zamana göre değişmelidir. Mesela klasik kelâm Allah'ın varlığı için alemin hudusu delilini kullanırken bugün ise tabiat kanunları ve diğer farklı deliller kullanılmalıdır.<sup>110</sup> Bu anlamda İzmirli'ye göre Batı ve İslâm dünyasındaki değişimler sonucunda bilgi, varlık, uluhiyet, nübüvvet, ahiret, kader konularında yeni bir usulun takip edilmesi gerekmektedir. O, İslâm'ın asılları değil de ferleri üzerinde değişimin olduğuna vurgu yaparak, olay-olgu bağlantısına dikkat çekmiştir. Yeni ilmi kelâma göre geçmişte ortaya konulan görüşler değerlidir ancak günümüz sorunlarını çözmeye yeterli değildir. Özellikle Hindistan, Mısır ve Türkiye'de kelâm ilmî alanında "Yenilik" olarak ifade edilebilecek bir dönem ve çığır açılmıştır. Bu dönemin inşasına imkan hazırlayan kelâm alimleri arasında dışarıda; Seyyid Ahmet Han (1817-1898), Cemalüddin-i Efganî ( 1838- 1897), Şiblî Nu'man ( 1857-1924), Muhammed İkbal, Muhammed Abduh, içeride ise Abdullatif Harputî ( 1842-1916), Filibeli Ahmet Hilmî ( 1865-1914) gibi şahsiyetleri saymak mümkündür.<sup>111</sup> Kelâmda yenilik arayışları değişen zamana karşı İslâm dünyasının dik duruşunu sağlayacak farklı bir sistemin kurulma çabasıdır. Başka bir kaynağa göre yeni ilmî kelâm içtihad mekanizmasının çalıştırılmasıdır.<sup>112</sup>

#### Kelâm İlminin Özellikleri Şunlardır:

1) Akıl Yüceltme: Kelâmda akıl, istidlâl olarak geçmektedir. Bilgi elde etme yollarından biri olan akıl, Kur'an ayetleriye emredilmıştır. Kelâmcılara göre akıl yürütmeyi inkâr etmek mümkün değildir. Akıl yürütmeyi inkâr eden kimsenin elinde onu redetmek için akıl yürütmekten başka kanıt yoktur. Bu da istidlalin gerekliliğinin bir delil olmuştur.<sup>113</sup> Nesne ve olayları incelemek suretiyle aklen en elverişli bulunanı araştırmak, iyi ve güzel olanları tecih etmek, haberlerin gelişinden sonra elde edilebilecek nihaî bilgi de istidlal suretiyle gerçekleşmektedir.<sup>114</sup> Kelâm alimleri, akli azamî derecede yüceltmişlerdir. Bilinen bir gerçektir ki, kelâmdaki akıl sorgulayıcıdır, nasları mantıki süzgeçten geçirir ve akaid esaslarını akli bilgilerle

<sup>109</sup> Sait Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları*, İsam Yay., İstanbul 1998, s. 49.

<sup>110</sup> Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, s. 49-51.

<sup>111</sup> Fikret Karaman *Yeni Kelâm İlmi Düşüncesinin İnşası ve Abdullatif Harputî'nin Rolü*, Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri, 2004, s. 212.

<sup>112</sup> Mehmet Evkuran, "Kelâm İlminin Yeniden İnşası" *Sözünün Anlamı ve İçeriği Üzerine*, Kelâm İlminin İnşasında Geleneğin Yeri, 2004, s.187.

<sup>113</sup> Ebû Mansûr el- Maturîdî, *Kitabü't-Tevhid Tercümesi*, sad: Bekir Topaloğlu, İsam Yay., Ankara 2005, s.14.

<sup>114</sup> Bakara, 2/164

temellendirir.<sup>115</sup> Kelâmcıların akli birçok konuda eleştirel bakış açısını veren akıldır. Kelâmcılara göre akılla nakil çatışsa akla öncelik verilir. Akıl esas alınarak nakle ona göre bir anlam verilir. Aklen caiz ve mümkün olmayan bir şey naklen de caiz ve mümkün değildir. Dinin temeli akıldır. Dini teklifler ve ilahi hitaplar akıl temeline dayanır. Kelâm akılla din arasında tam bir ayniyet görmüştür. Hem nakilcilerin hem de Sufilerin, İslâm adına kelâm ilmîni şiddetle tenkit etmelerinin sebebi, bu ilmîn nakli ve ilhamı ikinci plana iterek dini hakikatlerin tespitinde akla birinci derecede önem vermesidir. Kelâmın anladığı akıl hissin ve madde âleminin ötesinde kalan hususları inceleyen ve tamamıyla metafizik olan akıldır. Tabi ve tecrübî akıl konusunda Selefiyye ve sufiye ile kelâm arasında esasen ihtilaf yoktur. Tartışılan husus teorik akla dayanarak din üzerinde felsefe yapmaktır. Selefiyye akli nakle tabi kılarak ve hatta akli nâstan ibaret görerek akılla nakli aynileştirirken kelâm tersine nâssı akla tabi kılarak nakille akli aynileştirmiş ve hattı bazı durumlarda dini akıldan ibaret görmüştür. Diğer bir husus da nakli delilin kesinlik ifade etmesi için akla muhalif olmaması şarttır. Zira nâss, akla aykırı olsa akli delil nakli delille kesinlikle tercih edilir. Nakli delilin manası tevil edilir. Nakli delil asli ve zahiri ve lûgat manasından alınarak mecazi bir manaya nakledilir.<sup>116</sup> Kelâm akıl ve nakil tartışmasında naklin statik olması nedeniyle aklın çalıştırılması gerektiğini savunmuştur. Bu yolla akli ön planda tutarak bu yolla naklin tevilini savunmuştur.

Kelâmda aklın belirleyici olduğu söylenmişti.<sup>117</sup> Özellikle iman kavramı bu nedenden dolayı maneviyatın eksik kaldığı bir terim olarak kullanılmıştır. İman konularını naslar ve aklın verileriyle ispat eden kelâm bilginleri, inanç argümanlarını rasyonel bağlamda ele almakla birlikte, insanın duygusal yapısını göz ardı etmeleri nedeniyle eleştirilmiştir. Bu nedenle kelâmda iman kavramı inanılan ve yaşanan bir gerçek olmaktan ziyade düşünülen ve idrak edilen bir hakikat olarak yerleşmiştir.<sup>118</sup> Ehl-i Sünnet alimlerine göre ise iman kalp ile tasdiki dil ile söylemek ve organlarla amel etmektir. Bu anlamda kalp boyutunu ön plana çıkaran bu alimler kalbin hakkı tanınması ve hakka bağlanması üzerinde durarak imanı akıl yoluyla açıklamaktan

<sup>115</sup> Harun Çağlayan, *Kelâmda Bilgi Kaynakları*, Doktora Tezi, Ankara 2009, s. 9; Yusuf Şevki Yavuz, *Akaid İlminde Vahyin ve Aklın Yeri*, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı, Akaid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri, Ensar Neşriyat, İstanbul 2012, s. 36.

<sup>116</sup> Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 75-77.

<sup>117</sup> Yavuz, *age*, s. 21.

<sup>118</sup> Ramazan Biçer, *Kelâm Metodolojisine Getirilen Bir Eleştirinin Analizi: Kelâmî Düşüncede Gönül Boyutu Eksikliği*, *Ekev Akademi Dergisi*, S: 19, Y: 8, s. 61.



uzak kalmışlardır.<sup>119</sup> Kelâmda akla yapılan vurgu din konusunda maneviyat eksikliğine yol açtığı görüşü ortaya atılmıştır. İman kavramı olsun ve ya daha farklı bir kavramın insanın ontolojik ve psikolojik yapısı ile birlikte alınması gerektiği çözüm olarak sunulmuştur.

Kelâm akli kullanmayı gerekli görmüş bununla beraber akıl fonksiyonlarının işlemez hale geldiği taklitçiliği yasaklamıştır. Taklit sözlük olarak “sarmak, dolamak” manasındaki “kald” kökünün tef’il kalıbında türemiş olup kişinin bir işi üstlenmesi veya bir kaanati kendisine kabul ettirmesi demektir. Terim olarak ise “kişinin hata etmeyeceğine güvendiği kimsenin dinî kanaatlerini benimsemesi diye tanımlanır.”<sup>120</sup> Zira taklit, “aklı kullanmayarak körü körüne başkalarına uymak anlamına” gelmektedir.<sup>121</sup> Buna göre, kitap, sünnet, icmadan dayandığı delili bilinmeksizin, bir müçtehit veya mukallidin sözünü alıp onunla amel etmekle taklit meydana gelmiş olur. Mukallit de delile değil, hükmü çıkaran alime itimat edendir.<sup>122</sup> Taklit etmek ile örnek almak arasında fark vardır. Taklit, delilini, kaynağını, amacını araştırıp öğrenmeksizin bir görüş ve davranışı aynen terarlamaktır. Halbuki örnek almak, amacını, delilini ve kaynağını bilerek bir davranışı izlemektir.<sup>123</sup> Nitekim iyi bir davranış örnek alınırken, kötü bir davranış taklit edilir. Bilinçsiz bir faaliyet olan taklit objesi ve konusu değiştiğinde, mukallid değişimin farkında olmadığı için taklide devam eder. Çünkü mukallid için taklit ettiği konudan çok taklit ettiği kişi önceliklidir. Buna göre taklit, İslâm dinine göre reddedilmiştir. Mütakellimler ve diğer alimler de bu görüştedir. Örnek alınan kişiyi sorgulamadan olduğu gibi kabullenmek, onun gibi davranmak yasaklanmıştır. Geçmiş zamanda atalarına tabi olup putlara tapan insanların aklılarını kullanmayarak sadece uymaları Kur’an tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Çünkü taklit başkasının görüş ve düşüncelerinin kişi tarafından benimsenmiştir. Bu nedenle taklidin yerine örnek almanın getirilmesi gerekmektedir.<sup>124</sup>

2. Tevil Meselesi: Kelâmın en önemli yöntemlerinden biri de yorumlama meselesidir. Kelâma göre bazı ayetlerin ve hadislerin zahiri ve lâfzî manaları akla ve

<sup>119</sup> Abdullah b. Abdulhamidî el- Eserî, *Ehl-i Sünnet’e Göre İman*, çev: Ahmet İyibildiren, Guraba Yay., 2004, İstanbul, s.25.

<sup>120</sup> Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 302.

<sup>121</sup> Matürîdî, *Kitabü’t Tevhid Tercemesi*, s. 3.

<sup>122</sup> İbrahim Paçacı, *Mezhepler ve Taklit*, II. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2003, s. 302.

<sup>123</sup> H. Musa Bağcı, “Hz. Peygamber’in Örneğliğinin Günümüzdeki Önemi(Teşebbüh/Taklit ve İktida/Teeessi/İttiba Kavramları Bağlamında), Hz. Muhammed ve Mesajı”, 2014, s.117.

<sup>124</sup> Mustafa Ünverdi, *Dini Açıdan Taklit*, Araştırma Yay., Ankara 2013, s.40.

ilmî düşünceye aykırıdır. O sebeple aklın ilkelerine ve Arap dili kaidelerine göre yapılacak yorum ve değerlendirmelerle bu nevi naslara akla uygun bir mana verilir: a)Allah'ın fiileri veya fiili sıfatları misal: “Cae Rabbüke”, b)Allah'ın zati sıfatları: Misal “Yedullah” kelâmın ilahiyat konusunda tevil ettiği naslardandır.<sup>125</sup> Neseî dil kullanımını yönünden bir ismin değişik anlamları olacağını semantik açıdan değerlendirerek birçok anlama sahip isimlerin bulunduğunu, kullanıldığı yere göre bu isimlerin anlamının tayin ve tesbit edileceği üzerinde durmaktadır. Bu sabit olunca benzeşen isimlerin Allah'a isnat edilmesini anlamak da kolaylaşmaktadır. Neseî'ye göre elin sözlükte birçok anlamı vardır. El; kuvvet, kudret, memleket, hükümlanlık, yön, üstünlük, kolaylık, el, avuç gibi anlamalara gelmektedir. Bu anlamlardan yalnız Allah'ın birliği ile çelişmeyenler Allah'a isnat edilebilir. Neseî'ye göre el dilde bu anlamlarda kullanıldıktan sonra Allah'a isnat edilen elin bunlardan hangisinin Allah'a isnadı aklen uygun görülürse onu Allah'a isnat etmekte dilin önerdiği bir anlamdır. Buna göre elin hiçbir anlamını kast etmeden “el” olarak kalmasını iddia eden Selefîyye'nin dile bile karşı geldiği belirtilir. Neseî bu konuda şunları da söylemektedir: “Eş'ari'ye göre el Allah'ın sıfatıdır. Kalanîsî'ye göre el tek sıfattır. Hadisçilere göre el Allah'ın sıfatı olup onu dilediğine has kılar.”O'na göre elin kudret anlamında kullanılması doğrudur. İstiva kelimesinin anlamının da taht olduğunu belirten Neseî, Allah'ın arşa istivasını da aklın gerektirdiği şekliyle Allah'ın hükümlanlığı olarak açıklar.<sup>126</sup> Kelâma göre bu ve benzeri nasların zahiri manaları akla uygun olarak kullanılmalıdır. Allah mekân, zaman ve hareketten münezzehtir. Allah'ın elinin olması ise bir işi yapmak için bir organa ve alete muhtaç oluşu manasına gelir. Halbu ki Allah alete ve organa muhtaç olmaktan münezzehtir. Bu temel görüşten hareket eden kelâm, Hak Tealanın bütün fiili sıfatlarını, zati sıfatların da önemli bir bölümünü müteşabih sayarak te'vil etmiştir. Bu sebeple kelâm “cea Rabbüke” ifadesini “cae emrü Rabbüke” şeklinde “yedullah” ifadesini de “kudretullah” biçiminde yorumlayarak nasların lâfzî manalarını bertaraf etmiştir.<sup>127</sup> Yani kelâm akli izahlara göre nassı tevil etmekte, akla öncelik tanıyıp nassı tehir etmektedir. Nas gerekli görülen yerde akla uygun şekilde tevil edilmelidir. Kelâm'da tevil meselesi lafzın manasının muğlâk kaldığı durumlarda, açıklama

<sup>125</sup> Fecr 89/22, Fetih 48/10

<sup>126</sup> Ebu'l-Muîn en-Neseî, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd- Dîn*, Haz: Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2004, s. 25.

<sup>127</sup> Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 77 -81.

getirmek için kullanılır. Bu açıklama yoluyla dinin yanlış anlamlandırılmasının önüne geçilmiş olunacaktır.

2. Selefiyye'yi Tenkit: Kelâm ilmi açısından selefiyyenin lafızcı ve tevili reddeetme yönü eleştirilmiştir. Kelâm yöntem olarak akla öncelik verdiği gibi nakli bu yolla ikinci plana atmaktadır. Kelâm; akli delillerin, naslardan daha çok kesinlik ifade ettiğini ısrarla savunmuş ve bu noktada tam manasıyla aksi kanatta bulunan selefiyyeye tenkitler getirmiştir. Kelâmcıların akli esas aldıp nakli tehir ettiklerini ifade etmişlerdir.<sup>128</sup> Kelâmdaki akıl, felsefede anlaşılan akıl gibi nass karşısında tamamen serbest hareket eden, nasları reddetmek veya dini baştan sona kadar yeniden yorumlama yetkisine sahip olan bir akıl değildir. Fakat Selefiyye'de olduğu gibi her noktada nassa tabi olan bir akıl da değildir. Kelâmdaki akıl mutedil olan eleştirel akıldır. Nas ve akıl arasında dengeyi bulan akıldır. Bu nedenle kelâm, akıl konusundaki görüşlerinde sabit kılmış ve farklı görüşte olanları eleştirmiştir.<sup>129</sup>

4. Sufiyye'yi Tenkit: Kelâm ilmi açısından sufiler de eleştiriye tutulmaktadır. İlham kavramını içgüdü olarak değil de sufi geleneğe yakın şekilde anlayan kelâmcılar, ilhama ve keşfe birinci derecede değer veren mutasavvıfları da tenkit etmişlerdir.<sup>130</sup> Tekke, medrese, derviş, molla, kalp-kafa mücadelesi şeklinde ortaya çıkan bu ihtilaflar İslâm düşüncesini asırlarca meşgul etmiştir. Kelâmcıların akılcı bir felsefe olan Yunan Meşşailiğine yaklaşmalarına karşılık; mutasavvıflar sezgici bir felsefe olan Yunan İshrakiyesine meyletmişlerdir. Fahreddin Râzî ile Muhyiddin İbn Arabî (öl. 638/1240) aralarındaki ihtilaf Aristo ile Eflatun arasındaki ihtilafa benzemektedir.<sup>131</sup>

Kelâmcıların, Sufiliği eleştirdikleri en temel konu tecrübî bilginin kutsallaştırılması noktasındadır. Bu anlayışa göre ilham ve keşf sahibi sufi, yaşadığı tecrübeyi insanlarla paylaşabilir, hatta bu kişisel görüş nas gibi yer edebilir. Kelâm ilmî ilham ve sezgiyi kişisel bir tecrübe olarak görüp saygı duymuş ancak kayda değer bir bilgi olarak görmemiştir. Özellikle de Fazlurrahman da bu konu da sufiliği tenkit etmektedir. Ona göre nefis terbiyesi şeklinde başlayan sufilik hareketinin

<sup>128</sup> Ramazan Biçer, *Kelâm Metodolojisine Getirilen Bir Eleştirinin Analizi: Kelâmî Düşüncede Gönül Boyutu Eksikliği*, s. 58

<sup>129</sup> Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı* s. 85- 89.

<sup>130</sup> Çağlayan, *Kelâmda Bilgi Kaynakları*, s. 127.

<sup>131</sup> Uludağ, *age*, s. 99- 103.

ahlakî hamlesi çok geçmeden güçlü dini coşkunluklara ve imtiyazlı bir bilgi türünün cazibesine kapılmalarına yol açmıştır.<sup>132</sup>

Kelâm metodunun İslâm düşünce ve sosyolijisine katkısı ve eleştirisi:

- 1.) Kelâm düşüncesi geçmişte İslâm âleminin meşru düşünce biçimi olarak kabul görmüş ve itikadın inşa ve savunusunda yararlı olmuştur.
- 2.) Hurafelerin her tarafı işgal etmesine kelâmdaki akılcılık engel olmuştur.
- 3.) Kelâmda anlama ve muhakeme etme esasına dayanan bir ilerleme görülmüştür.
- 4.) Kelâm sayesinde İslâm düşüncesi birbirinden irtibatsız nakil ve rivayet parçaları olmaktan kurtulmuş yekdiğeri ile münasebeti olan ahenkli bir fikir sistemi haline gelmiştir.
- 5.) Kelâm İslâm dinine dıştan ve içten yönelen itirazlara ve tenkitler rağmen mantiki cevaplar vererek dini düşünceyi savunmak zaruretinden doğmuştur. Fakat ilk zamanlarda İslâmî inançları korumak için bir savunma silahı olarak kullanılan kelâm daha sonra bizzat kendisi bir itikat manzumesi haline gelmiştir.
- 6.) Son asırlarda kelâmın sabit fakat tamamıyla nazari görüşler sistemi haline gelmesi kelâmın gelişmesine ve ortaya çıkan yeni itiraz ve tenkitler karşısında yeni tavırlar almasına engel olmuştur.<sup>133</sup>

Kelâm ilmi oluşum ve gelişim dönemlerine baktığımızda genel olarak akli önceleyen bir tutum sergilemiştir. Kelâm ilmi bağlamında ortaya çıkan düşünce ekolleri birbiryle farklılaşsa da düşünmeye verilen önem ortak görülmüştür. Bu düşünce yapısının akla verdiği değer nakil ve nassı hiçe sayma anlamına gelmemektedir. Kelamda akıl ve nakil çatışması naklin akla uygun hale getirilmesi ile halledilmeye çalışılmıştır. Kelam tevili yani anlamlandırmayı da ön planda tutarak kişi ve topluma gayret etme, fikir ortaya sunma yani içtihad kapısını da açmaktadır. Bu tez, Kelam ilmi açısından Fazlurrahman'ın görüşlerine yer vermektedir. Fazlurrahman, İslâm kelamını yeniden oluşturma adına atılacak ilk adımın kelam alanındaki gelişmelerin tarihi bir tenkidini yapmak olarak belirtir. Bu adım ile kelamî ekollerin İslâm dünyasındaki sorunları ne oranda çözdüğü ve bu ekollerin Kur'an'ın dünya görüşünden ne oranda uzaklaştıkları anlaşılmış olacaktır. Gerek Mu'tezile gerek Eş'arîlik ve Mâturîdîlik kendi dönemleri içerisinde anlaşılması gereken düşünce ekolleridir. Geçmişe takılı kalıp geçmiş zamanda ortaya konulan hükümleri günümüz sorunları çözümede kullanmak hatalı bir davranış olarak görülmektedir.

<sup>132</sup> Fazlurrahman, *İslâm*, s. 269-270.

<sup>133</sup> Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 89- 105.

Fazlurrahman günümüz için yeniden bir kelam okuması yapılması gerektiğini savunur. Bu okuma yoluyla kendisi yeni bir kelam oluşturacaktır.<sup>134</sup>

### 3. Tasavvufî Metot

Hız. Peygamber'in sohbetinde bulunanlara sahâbe, sahâbenin sohbetinde bulunanlara tâbiîn, onların sohbetinde bulunanlara tebeu't-tâbiîn gibi unvanlar verilmîş, daha sonra dinin hükümlerine büyük bir dikkatle riayet edenlere “âbid” ve “zâhid”, zamanla ortaya çıkan bid'atlara karşı Ehl-i sünnet seçkinlerinin her an Allah'la birlikte olma ve gafletten sakınma gayretlerine II. yüzyıldan itibaren tasavvuf denilmîştir. Öte yandan bir tevazu sembolü olan yün elbise giymeleri sebebiyle âbid ve zâhidlerin sûfi diye anılmaya başlandığı ve onların bu hayat tarzını ifade için sûf kelimesinden “tasavvef” (yün giydi) fiilinin türetildiği, tasavvuf tabirinin bu fiilin masdarı olarak kullanıldığı ileri sürülmüş, bu görüş hem anlam hem dil bilgisi açısından uygun bulunduğu için genel kabul görmüştür. Tasavvuf yolunu benimseyenlere sûfi, ehl-i tasavvuf veya mutasavvuf adı verilmîştir.<sup>135</sup>

Tasavvufun ne olduğu hakkında bir çok tanım yapılmışsa da tasavvufu felsefî bir sistem hâline koyan mutasavvıf Muhyiddin İbn Arabî olmuştur. Peygamberimizin işaretlerine uyarak: “Tasavvuf, Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmaktır.” demiş ve dolayısıyla, Allah'ın sıfatları ile vasıflanmak olduğuna dokunarak, tasavvuf hakkında yapılan tanımları özetlemiştir. Bir başka kaynakta tasavvuf, “kul İle Allah arasında ihsan olayının gerçekleşmesi, kulun ihsan vasfını kazanmasının yollarını gösteren” bir ilim olarak geçmektedir.<sup>136</sup>

Tasavvuf insanın iç yapısı ile ilgilenen, insanı temizlemeye çalışan bir hal ilmîdir. “Kafanda ne varsa atmak elinde ne varsa dağıtmak ve önüne ne gelirse yüz çevirmek”, ise temel ilkedir.<sup>137</sup> Tasavvufun tanımlarına ve bu manada ne olduğuna değindikten sonra tasavvufun dönemlerine değinmek gerekir. Sahabe ve tabiun zamanında İslâmi ilimler tedvin edilmîş ve müstakil bir hale getirilmîş değildi. Tasavvuf hareketi ise müstakil bir hareket haline gelmesi H.II-M.VIII. asrın ikinci yarısında başlamış III-IX. asırda doğuş dönemini tamamlamıştır. İlk sufiler İbrahim b. Ethem (öl. 161/777), Şakik Belhî (öl. 187/802) IX. asrın ilk kıyılarında vefat etmişlerdir. Fıkıh, hadis, tefsir gibi ilimlere ait birçok mesele sahabe zamanında

<sup>134</sup> Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, Çev: Alparslan Açıkgenç, Hayri Kırbasoğlu, Ankara Okulu Yay., Ankara 2014, s. 235.

<sup>135</sup> Reşat Öngören, *Tasavvuf*, DİA, İstanbul, 2011, C: XL, s. 119

<sup>136</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Otto Yay., s.261.

<sup>137</sup> Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Yay. İstanbul 2011, s.19.

bulunmadığı gibi tasavvufa ait bazı meseleler de sahabe ve tabiun döneminde mevcut değildi. Tasavvuftaki manevi hayat biçimine zühd bunların temsilcilerine de “zahid” adı verilmiştir. Tasavvuf ile zühd birbiri ile bağlantılı iç içe kavramlardır. Bu nedenle tasavvufun nüvesini zühd hareketinin içinde aramak durumundayız.<sup>138</sup>

#### Tasavvufun Geçirdiği Başlıca Dönemler:

1. Zühd Dönemi: Hicri ilk iki asırlık zaman içinde İslâm’daki ruhani ve manevi hayatın aldığı şekle genellikle zühd, bunun temsilcilerine zahid, abid, nasik ve kura gibi isimler verilmiştir. Hasan Basrî (öl.1107/28), Veysel Karanî (öl.37/657), Malik b. Dinar (öl.131/748) gibi zahitler bu dönemde yetişmişlerdir.<sup>139</sup> Bu dönemde öne geçen tasavvuf erbabı sürekli bir biçimde insanları Hz. Peygamberin sünnetine dönmeye davet etmişlerdir.<sup>140</sup> Bu dönemin en belirgin özelliği marifetten çok amele, ilhamdan çok ibadete kısaca teoriden fazla pratiğe önem verilmiş olmasıdır. Şeriat emirlerine ve adabına hassasiyetin yanında benliği inkar, dünyayı terk bu dönemde önemli konulardan olmuştur.<sup>141</sup> Bu dönemde tasavvuf adına sistematik bir öğeye rastlanmamaktadır. Asıl olarak ruhu terbiye etme, nefsini ıslah etme, kötülüklerden kaçınmak hedef olarak görülmüş, iyilik ve erdem övülmüş davranışlardır.

2. Tasavvuf Dönemi: Fazlurrahman’a göre tasavvufun başlangıcı içsel hayatın temizlenmesi, Allah’a ihlasla bağlanma, iç muhasebe altında olmak gibi ahlaki düşüncelerle yakından bağlantılıdır.<sup>142</sup> Olgunlaşan zühd hareketi hicri 200/815 senelerinde tasavvuf cereyanını doğurmuş, bu cereyan; zühd döneminde ikinci planda olan ilim, marifet ve vecd hallerini ön plana tutarken ameli, taatı ve zühdü arka planda bırakmıştır. Bu dönemde Tasavvuf giderek genişlemeye ve sistemleşmeye başlamış, sufiler toplum içinde müstakil bir sınıf haline gelmeye başlamışlardır.<sup>143</sup> Maruf el-Kerhî (öl. 200/815), Bişr el-Hâfi (öl. 227/841), Beyazîd Bistâmî (öl. 234/848), Cüneyd (öl. 297/909), Seri Sakatî (öl. 257/870), Hakim et-

<sup>138</sup> Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s.109- 110.

<sup>139</sup> İlyas Çelebi, *Zühd ve Kurtuluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi*, II. Eğitim Öğretim Meseleleri ve Koordinasyonu Toplantısı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1998, s.91.

<sup>140</sup> Ali Bulaç, *Post Modern Kaosta Kible Arayışı*, İnkılap Yay., İstanbul, 2012, s. 94.

<sup>141</sup> Ebu'l-Ala Afîfî, *İslâm'da Manevi Hayat*, çev: Ekrem Dumanlı, İz Yay., 2012 İstanbul, s. 79.

<sup>142</sup> Fazlurrahman, *İslâm'da İhya ve Reform*, çev: Fehrullah Terkan, Ankara Okulu Yay., Ankara 2006, s. 113.

<sup>143</sup> Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Ataç Yay., İstanbul 2011, s.77.

Tirmizî (öl. 285/898) hicri III. asırda yaşamış ve tasavvufu kurmuş sûfilerdir.<sup>144</sup> Bu dönem tasavvufu sakr ve sahv hareketleri şeklinde gelişmektedir.

3. Vahdeti Vücut Dönemi: İbni Arabî ve daha başka mutasavvıfların gayretleri ile tasavvufta yeni bir dönem açılmıştır. Ancak, Fazlurrahman, İbn Arabî'nin herşeyi Allah'ın tezahürü olarak gören felsefesini şirk olarak görmektedir.<sup>145</sup> Özellikle İbni Arabî, felsefenin din ile karışmasından sonra ortaya çıkan düşüncenin en tartışmalı şahsiyetlerinden biridir.<sup>146</sup> Bu dönemde tasavvuf tıpkı kelâm gibi felsefi veya yarı felsefi bir hal almıştır. Çeşitli mücahede ve riyazet bu dönemin genel özelliğidir. Birçok önemli mutasavvıf da bu dönemde yaşamıştır. Abdulkadir Geylanî (öl. 561/1165), Ahmed Rıfâî (öl. 578/1181), Necmüddin Kübra (öl. 618/1221), Sühreverdî (öl. 632/1235), Mevlana, Hacı Bayram Veli (öl. 833/1429) gibi kişiler tarafından kurulan tarikatların ortaya çıkışı da bu döneme rastlamaktadır. Doğuşu, gelişmesi ve kemale ermesi dönemlerinde bilginin kaynağı ve değeri konusunda tasavvufun kendi yerini tayin etmesi Selefiyye ve kelâm hareketlerine karşı tavır alması şu şekilde özetlenebilir.<sup>147</sup>

#### 1. İlham ve Keşf Merkezli Epistemoloji

Tasavvufun, bir kal olmaktan ziyade hal olması, epistemolojiden çok ontolojiye odaktaştığını göstermektedir. Bu demektir ki, tasavvufî hareket, bilgi modundan ziyade, varlık modudur.<sup>148</sup> Sûfiler nazarında akıl ve nakil belli ölçülerde dini bilgilerin kaynağı olmakla beraber en ulvi ve kutsî dini bilgiler keşf ve ilhamla yani “sezgi” ile elde edilir. Tasavvufî doktrinde bir sufi henüz yolun başındayken bile keşif ve ilhama muhatap olabilir.<sup>149</sup> Fazlurrahman'a göre rosyonalistlerin aklı karşısında tasavvuf, eşsiz bir iç bilgi yolunu tercih etmiştir.<sup>150</sup> Keşf; Allah ve sıfatları hakkında doğrudan bilgi verirken akıl ve nass vasıtalı bilgi verirler. İç tecrübeye ve manevi mücahadeye dayanan marifet ve irfan, nasların rivayetine ya da aklın yaptığı kıyas ve istidlale dayanan bilgilerden daha önceliklidir. İlham ve marifetin tasavvufta merkezi bir yer işgal etmesi mutasavvıfların içsel tecrübeye önem veren bir din

<sup>144</sup> Reynold A. Nicholson, “Tasavvufun Kaynağı ve Gelişimi Üzerine Tarihi bir Araştırma”, *Uludağ ÜİFD*, S: 7,C: 7, 1998, s. 691; Çelebi, *age.*, s. 98-99.

<sup>145</sup> Fazlurrahman, *İslâm'da İhya Reform*, s. 116.

<sup>146</sup> Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s.73.

<sup>147</sup> Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 111- 112.

<sup>148</sup> Abdulgaffar Aslan, “IV/X. Yüzyılda Kelâm Tasavvuf İlişkisi, İbn Fûrek Örneği”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2002, C: V, S: 14, s. 65.

<sup>149</sup> İmam Gazâlî, *Hakikate Giden Yol*, çev: Ali Kaya, Semerkand Yay. İstanbul 2010, s. 148.

<sup>150</sup> Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, çev: Salih Akdemir, Ankara Okulu Yay., Ankara 2009, s.108.

yorumuna sahip olduğu şeklinde algılanmıştır. Marifet, genel olarak mârifet ilahî esrâr ve hakikatler, nefsin nitelikleri, durumu ve gayb niteliğindeki bazı hususlara ilişkin bilgiyi ifade eder. Bâtın ilmî olarak da adlandırılan mârifet bağlamında ilham, tecellî, keşf/mükâşefe, şuhûd/müşâhade, fetih ve yakîn de sûfiler tarafından çeşitli nüanslarla kullanılan terimlerdenidir.<sup>151</sup> Fazlurrahman tasavvuf noktasında marifet üzerinde durmaktadır. O'nun eleştirdiği hususta tasavvufun ferdi bir tecrübe olan marifet bilgisini külli bir bilgi haline getirmesidir.<sup>152</sup>

## 2. Kelâm ve Aklı Tenkit

Sûfiler, nazar ve istidlale dayanan kelâmcıları tenkit etmişlerdir. Sûfiler kelâmcıların teorik akla dayanarak Allah'ın sıfatları, fiileri ve isimleri hakkında ve metafizik konularda konuşmalarını mantıklı görmemiştir. Tasavvufta akıl, değişik mertebelerde ve çok yönlü bir şekilde tanımlanmıştır. Bunlardan cüz'î ve küllî akıl şu şekilde ifade edilir: "Cüz'î akıl ile dünya işleri; küllî akıl ile de âhiret işleri yürütülür." Aklın ilk çeşidi, ruhun nurundan; ikincisi ise hidayetin nurundan meydana gelmiştir. Buna göre; cüz'î akıl, bütün insanlarda mevcuttur. Küllî akıl ise sadece tevhid inancına sahip kimselerde bulunur. Bundan dolayı sûfiler, sadece cüz'î akli bazı hususlarda eleştirmiştir. Zira küllî akıl, heva ve hevesten uzak, Allah'ın emirlerine itaat eden akıldır. Kısaca; onların eleştirdiği akıl ile övdüğü aklın aynı şeyler olmadığı açıktır. Yine tasavvufta eleştirilen akıl, nefsin esiri olmuş, nefsin istek ve arzularını tatminde kullanılan ve gaflet içinde olan akıldır.<sup>153</sup> Tasavvufun akli eleştirmesinin en büyük nedeni ise sezgidir. Sezgi vasıtasız bilgiyi ifade eder. Çünkü sûfilere göre sezgi kavrayış olmadan, çaba olmadan, vasıtasız insana gelen bilgidir. Bu nedenle vasıtalı elde edilen akıldan daha önemlidir.<sup>154</sup>

Fazlurrahman tasavvuf ilmini tenkit etmekten uzak kalmamıştır. Kendisi tarikatlardaki çile çekmeyi insana ızdırap olarak algılamaktadır. Fazlurrahman H. III. asırda disiplinler donuklaşınca tasavvufun da dini olarak donuklaştığını savunmaktadır. Ona göre tasavvuf dışardan aldığı yabancı unsurlar ile beraber Kur'an'a mana verirken, yanlış bir Kur'an yorumuna gitmiştir. Fazlurrahman, aynı

<sup>151</sup> Salih Çift, *Sûfilere Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Marifet*, Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu 25-27 Mayıs 2012- Malatya, s. 218.

<sup>152</sup> Alparslan Açıkgenç, Fazlurrahman'ın Tasavvufu Değerlendirmesi, *İslâm ve Modernizm: Fazlurrahman Tecrübesi Sempozyumu*, İslâmî Araştırmalar Dergisi, , 22-23 Şubat İstanbul 1997, S: 1, s. 260.

<sup>153</sup> Yüksel Göztepe, "Gazâlî ve Öncesi Bazı Sûfilerin Akla Eleştirel Bakışı", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, Y: 8, S: 19, s. 324.

<sup>154</sup> Bekir Köle, "Tasavvufa Göre İlâhî Hakikatlerin İdrâkinde Aklın Konumu" *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S: 3, Nisan 2013, s. 88.



şekilde tasavvufî anlayış ve yöntemin, Müslüman toplumların geri kalmasında etkili olduğu kanaatindedir. Ona göre tasavvuf, Müslüman toplumu tembelliğe itmekte, yaşanan iç tecrübeyi genele yaymakta, özel bir tecrübeyi genel bir bilgi haline getirmektedir.<sup>155</sup>Fazlurrahman, tasavvufun ahlaki sosyal düzen kurmaya çalışan tasavvuf yerine hipnotizma etmelere, cahilliğe, kerametlere dayanan bir anlayışın olduğundan bahsederek bu anlamda eleştiriler getirmiştir.<sup>156</sup>O, tasavvuftaki çile çekmeyi kişiye zulüm olarak görmektedir. O'na göre üçüncü hicri asırda disiplinler donklaşınca tasavvuf da donuklaşmıştır.<sup>157</sup>

Fazlurrahman, tasavvuf düşüncesini eleştirirken İslâm düşüncesine katkılarını da inkâr etmemiştir. Ona göre İslâm düşüncesinin genişlemesinde sufilerin katkıları vardır. Özellikle tasavvuf, İslâm öğretisine birçok şey kazandırmıştır. Edebiyat, düzyazı, şiir, musiki, ahlak, edep, erkan; ırkı, dili, farklı kişileri tekke çatısı altında birleştirme; tasavvufun önemli kazanımlarındandır.<sup>158</sup>Fazlurrahman'a göre sufizm insanın bazı sorularına cevaplar vermektedir. Gerekli olan onları coşkusal enkazdan kurtararak İslâm'a dâhil etmektedir.<sup>159</sup> Fazlurrahman İslâmî ilimler içerisinde değerlendirilen tasavvuf ilmi ile ilgili katkı ve elşirilerde bulunmuştur. Tasavvufun İslâm kültür ve medeniyetine katkıları inkâr edilmemiş ancak keramet, sezgi ve ilhamın eleştirilmesi gerektiği de unutulmamıştır.

## B. Felsefî Metot

Öncelikle felsefe kelimesinin ne anlam geldiğine değinmek gerekir. Felsefe, “bilgiyi sevme” anlamına gelir.<sup>160</sup> Philo sevgi, sophia bilgi anlamında kullanılmıştır.<sup>161</sup>Felsefe; varlık, bilgi ve değer alanlarıyla ilgili sorunları akılcı ve eleştirel bir tarzda değerlendirmektir”.<sup>162</sup> “Varlık, bilgi ve değerler alanıyla ilgili problemleri akılcı, tenkitçi yöntemlerle inceleyen ve temellendiren sistemli fikri faaliyetler bütünlüğe de denilir.<sup>163</sup>İslâm felsefesi denilince ilk bakışta, İslâm inanç sisteminin felsefî yorumu ya da açıklaması anlaşılır. Bu deyim, daha geniş anlamda,

<sup>155</sup> Alparslan Açıkgenç, “Modern Dünyada Tasavvuf ve Metafizik Fazlurrahman ve Tecrübesi: Sempozyum”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 1, İstanbul 1997, s. 260.

<sup>156</sup> Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, s. 111.

<sup>157</sup> Açıkgenç, *Fazlurrahman'ın Tasavvufu Değerlendirmesi*, s. 260.

<sup>158</sup> Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s.127-150.

<sup>159</sup> Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, s. 111.

<sup>160</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul 2012, s. 12.

<sup>161</sup> Georges Politzer, *Felsefe'nin Temel İlkeleri*, çev: Muzaffer Erdost, Eriş Yay., Paris 1996, s. 14.

<sup>162</sup> Mehmet Dağ, “*Din Felsefesi*”, İİF Yay., İzmir 2012, s. 1.

<sup>163</sup> Mahmut Kaya, “Felsefe”, *DİA*, İstanbul 1995, C: XII, s. 311.

İslâm kültür ortamında ortaya çıkmış, çeşitli felsefi sistemleri de ifade etmektedir. Bu anlayışın, İslâm inanç sistemini savunsun ya da savunmasın, bu inanç sistemine akli bir tavır koyan her felsefi sistemi içine alması gerekir. Nitekim bugün Müslüman filozofların, daha doğrusu İslâm coğrafyasında yaşayan düşünürlerin, ortaya koyduğu felsefeye, “İslâm felsefesi” denilmıştır. İslâm felsefesi, Türk, Arap, Hint ve İranlı düşünürlerin ortaya koyduğu bilgi ve kültür birikimidir. İslâm felsefesi, Yunan felsefesinin çeviri ve yorumundan ibaret değildir; çünkü öncelikle İslâm felsefesi, Yunan felsefesinden gerek ele aldığı bazı konular açısından, gerekse konuları ele alış metodu açısından da farklıdır.<sup>164</sup>Fazlurrahman da İslâm felsefesinin Yunan düşüncesinden etkilendiğini kabul etmekle beraber, bu düşünce yapısının İslâmi olmasından dolayı farklılaştığını vurgulamaktadır.<sup>165</sup> Kültürlerin etkileşimini göz önünde bulundurursak İslâm felsefesinin diğer felsefi yapılardan etkilenmesini tabii görmek gerekir. Ancak bu etkilenme İslâm dünyasındaki Kur’an ve sünnetin varlığı, dinin temel ilke ve esasların mutlak olması nedeniyle sınırlıdır. Çünkü Yunan felsefesi ile İslâm akidesi arasında uyuşması zor konular bulunmaktadır. İslâm filozofları adını alan düşünürler başlıca özelliklerini bu sorunları ortadan kaldırmak konusunda gayret göstermişlerdir. Yunan felsefi ile İslâm akidesini birleştirmeye çalışmışlardır. Fazlurrahman, Yunan felsefesi üzerine birçok filozofun sistemli bir insan görüşü ortaya koyduklarını savunur. Bu anlayış İslâm’ın bazı inançları ile Yunan düşüncesini sentez gayreti taşımaktadır.<sup>166</sup>

Felsefi metot ile diğer metotları karşılaştırdığımız zaman görülecektir ki, her metot kendine has özellikler gösterir. Filozoflar dini metotları incelerken, herbirinin kendine özgü yapılarının olduğunu vurgulamıştır. Filozoflara göre selef yolu “Kur’an’ın iknaî yoludur”. Onun için naslarda halk çoğunluğunu ikna eden bir üslup kullanılmıştır. Kelâmcıların yolu cedel yoludur, burhan ve delil yolu değildir.<sup>167</sup> Felsefi yöneme geldiğimiz zaman görülecektir ki, bu yol ise delil ve burhan yolu olduğu vurgulanmıştır. Bir takım filozoflar özellikle de Aristoya tabii olan İslâm filozoflarının şiarı “Nazar istidlal ve burhanı” esas almak olduğunu vurgulamıştır.<sup>168</sup> Kelâmcılar da nazar ve burhan usulünü takip ettiklerini vurgulamaktadırlar. Fakat

<sup>164</sup> Kazimiearz Adjukiewicz, *Felsefeye Giriş*, çev: Ahmet Cevizci, Gündoğan Yay., Ankara 1994, s.11.

<sup>165</sup> Fazlurrahman, *İslâm*, s.181.

<sup>166</sup> Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 242.

<sup>167</sup> Yusuf Şevki Yavuz, *Cedel, DİA*, İstanbul, yıl: 1993, cilt: 7, s. 209- 210.

<sup>168</sup> Yusuf Şevki Yavuz, *Burhan, DİA*, İstanbul, yıl: 1992, cilt: 6, s. 429.

eski felsefe takipçileri ve taraftarları kesinlik ifade eden burhan usulünü sadece kendilerinin takip ettiklerini kelâmcıların benimsedikleri burhanın “burhan-ı yakini” değil “burhan-ı cedel” olduğunu iddia ederek hak ve hakikat taraftarlığını kendilerine has tutmak istemişlerdir.<sup>169</sup>

Kelâm ve felsefe çıkış noktası olarak akla önem verirken genişleme ve yayılma açısından birbirinden farklıdır. Akıl, kelâmcı için eşya ve hadiselerin mahiyetini kavramak için bir vasıta, filozoflar için bilakis bir gayedir. Belli akideleri sarsılmaktan ve bozulmaktan muhafaza etmek, bu itikatlara aykırı olan muhaliflerin fikirlerini ortaya koymak düşüncesi ve endişesi filozoflarda yoktur. Yunancadan tercüme edilen felsefe kitaplarını takip edenler ise, ne Selefiyyenin benimsediği Kur’an usulünü ne de kelâmcıların kabul ettikleri kelâmi usulu beğenmektedir. Filozoflar, Selefiyye yolunun ancak halk kitlesini ve insanları ikna edebilecek bir yöntemden ibaret saymış, kelâm yolunu da sadece bir cedel yolu olarak değerlendirmektedirler. Onlara göre hak ve hakikate ulaşan sadece kendileri olduğundan hakiki ehli burhan da ancak kendileridir. Filozoflara göre Kelâmcılar; değişik mezheplerdeki tenakuzları ve tezatları meydana çıkarmak, ilahiyat konularında dini akidelere tabi olmak, akli saha ile ilgili felsefi esasların dini esaslara aykırı olabilecek bir değeri bulunmadığını ispat etmek gibi gayeler peşinde koşarak pek tabii olarak cedel(diyalektik) yolunu benimsemişlerdir.<sup>170</sup> Kelâmcıların muhakeme tarzına bu esas(nas) hâkim olmuştur. Bunun içindir ki sadece aklın hükümlerine muhalif gibi görünen nasları tevil etmekle yetinmişlerdir. Buna karşın tercüme faaliyetleri sonucunda İslâm âleminde meydana gelen felsefi cereyan, Yunan filozoflarının fikir ve nazarlarını İslâm dairesine almak gibi bir gaye gütmüşlerdir. Bütün bu anlatılanlardan ortaya çıkan sonuç: İslâm dinin yanı sıra farklı kültürlerin felsefi mirasları da İslâm felsefesine kaynaklık etmiştir.<sup>171</sup> Kelâm ilmi İslâm’ın temel ikelerinin savunuculuğunu yaparken İslâm felesefesi aha geniş bir alandan yayılma göstererek Yabancı kültürlerden alıntıları İslâmîleştirmeye çalışmıştır. Bu yolla akla verilen vurgu açısından ortak olunmasına rağmen kelâm ilmi ile ayrışma göstermiş olacaktır.

<sup>169</sup> Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s.194.

<sup>170</sup> Mehmet Akif Ceyhan, “Josef Van Ess’in Tahlilleri Işığında Kelâmın Doğuşu ve Metodu”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C: 13 S: 1, s. 219.

<sup>171</sup> Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, TDV Yay., Ankara 2009, s.10.

Genel olarak ifade edilmek istenirse İslâm Filozofları akla, cedel, burhana önem verirken nassın yeniden okunması gerektiğini savunmaktadır. Filozofların geliştirdikleri ilahiyat akli kelâm olarak kaynaklarda yer etmektedir. İslâm felsefesinin genel özelliklerine değindikten sonra İslâm felsefesinin yaşadığı dönemlere bakmak gerekir:

#### İslâm Dünyasındaki Felsefe Akımları:

1. Meşşâî felsefe ve temsilcileri(Aristoculuk): İslâm toplumunda Aristo sistemini temel alan felsefi hareketlere verilen isimdir.<sup>172</sup> Bu ekolün yöntemi Aristo'nun akılcı yoludur. Daha doğrusu dinle felsefeyi uzlaştırmak istemişlerdir.<sup>173</sup>Yahya b. Maseveyh (öl. 243/857), Huneyn b. İshak (öl. 263/876), Matta b. Yunus (öl. 328/939),Yahya b. Adi (öl. 364/974), Sabit b.Kurra (öl. 289/902), Kutsa b. Lukka (öl. 220/837) ve Urfalı Yakup gibi gayri müslümler tarafından Arapçaya tercüme edilen Yunan felsefesine ait eserler Müslüman gençler ve aydınlar tarafından ilgiyle karşılanmıştır. Kısa sürede öteden beri İskenderiye'de Antakya'da Nusaybin'de, Cündişapur'da felsefe hocalığı yapan gayr-i müslim filozoflardan daha büyük İslâm filozofları yetişmeye başlamıştır. Gayr-i Müslim hocalardan felsefe öğrenen Müslüman filozoflar ise hocalarını geride bırakacak kadar geniş bir felsefe kültürüne sahip olmuşlardır. İşte bu filozoflar ise: Kindi (öl. h. 873), Farabi (öl. h..950), İbni Sina (öl. h. 1037), İbn Bacce (öl. h. 1138), İbn Rüşd h.1198), İbn Tufeyl (öl. h. 1185)dir.<sup>174</sup> Birçok meşşâî filozofu din ve felsefeyi birbirini tamamlayan, hakikat yolunda birbirlerine yardımcı olan iki farklı yol olarak görmüştür.<sup>175</sup> Meşşâî felsefe Aristo'nun görüş ve düşüncelerine bağlı akli ve burhanî önceleyen felesefî bir görüş oluşturmuştur.

2. İşrakî felsefe (İlluminisme, İlluminatiop, Hikmet-i işrâk): Eflatun'dan gelen, İskenderiye'de Plotinus tarafından Yeni Eflatunculuk şekline sokulan, eski İran ve Mısır felsefesiyle de yakın ilgisi bulunan felsefeye "işrakîye" adı verilmektedir. Meşşâî felsefe her şeyi akılla halledeceğine inanırken, işrakîye insanın mutlak hakikati ve ilahî gerçeği işrak yolu ile yani mistik tecrübeyle idrâk edeceğine

<sup>172</sup> Mahmut Kaya, Meşşâîye, *DİA*, İstanbul 2004, C: XXIX, s. 393.

<sup>173</sup> İ. Agah Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., NO:137, s. 9.

<sup>174</sup> Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s.191- 195.

<sup>175</sup> Recep Alpyağıl, "Dil Oyunları ve Aile Benzerliği Anolojilerinden, Meşşâîlerin Felsefe Din Münasebetine Olan Katkılarını Yeniden Yapılandırmaya Bir Yol Çıkar Mı?", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 11, Yıl: 2005, s.139.

inanmıştır.<sup>176</sup> İsrakîye felsefesini geliştiren, kişi ise Suhrevedî-i Maktul (öl. 587/1190) olarak kabul edilir.<sup>177</sup> Sühreverdî'ye göre hakikatin bilgisini veren yöntem esas itibarıyla filozofun yaşayarak bilmeye dayalı felsefe diye adlandırdığı mistik ve manevî tecrübedir.<sup>178</sup> Daha sonra İbn Kemmûne (öl. 683/1284), Kutbeddin Şirazî (öl. 710/1311), Nasîreddin Tûsî (öl. 672/1274), Celaleddin Devvanî (öl. 908/1502) ve Molla Sadra (öl. 1050/1641) gibi filozoflarda varlığını devam ettiren İsrakiye felsefesi daha çok mutasavvıflar arasında yaşama imkânı bulmuştur.<sup>179</sup> Fazlurrahman da İsrakilik anlayışının İslâm tasavvufun gelişmesinde bu düşünce sisteminin etkili olduğunu vurgulamıştır.<sup>180</sup> Mutasavvıflarla mücadele eden kelâmcılar, arkalarını Meşşâî felsefesine dayayarak onlardan fikir aldıkları gibi, kelâmcılarla mücadele eden mutasavvıflar da İsrakiye felsefesine istinad ederek ondan ilham almışlardır

3. Tabiat felsefesi (Naturalizm, Tabiiyyûn): Bu felsefenin İslâm âlemindeki en büyük temsilcisi Ebu Bekir Zekeriya er-Razî'dir (öl. 311/923). Razî, felsefesinde her şeyi tabiatın dışında değil, içinde görmektedir.<sup>181</sup> Varlığın tamamen görünen âlem ile sınırladığı bu anlayış gözle görülmeyen şeylere karşı mesafeli bir duruş sergilemiştir. Bu felsefe yapısı, soyut âlemi, somut âleme indirgemeye çalışmıştır.

4. Materyalist felsefe (Maddiyyun, Dehriyyun, Zenadika, Melâhîde): Latince 'madde' anlamına gelen 'materia' kelimesinden türeyen materyalizm, her şeyin kaynağını maddeye iten düşüncedir.<sup>182</sup> Maddî âlemin ötesinde herhangi bir varlık alanı tanımayan dünya görüşüdür.<sup>183</sup> İslâm dünyasının yabancı kültürlerle karşılaşması sonucu ortaya çıkan Dehriyye, varlığın ezeli olduğunun ve bir yaratıcısının olmadığını savunur.<sup>184</sup> İslâm tarihinde materyalist felsefenin en önde gelen şahsiyeti İbn Râvendî (öl. 293/910) dir. İbn Râvendî et-Tâc isimli eserinde âlemin ve maddenin ezeliyetini savunmuş, âlemin yaratıcısı olmadığını iddia etmiştir.<sup>185</sup> Hz. Muhammed (s.a.v) i şiddetle tenkit etmiştir. Ona göre peygamberler,

<sup>176</sup> Eyüp Bekiryazıcı, "İslâm Düşüncesi ve İsrakilik", *Eski/Yeni Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, 2014, S: 28, s. 27.

<sup>177</sup> İ. Agâh Çubukçu, "Sühreverdî ve İsrakiyye Felsefesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1968, C: XVI s.178.

<sup>178</sup> İlhan Kutluer, Sühreverdî, *DİA*, İstanbul 2010, C: XXXVIII, s. 39.

<sup>179</sup> İsmail Erdoğan, "İsrakilik'in İslâm Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Kaynakları", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* C: 8, 2003, s. 160.

<sup>180</sup> Fazlurrahman, *İslâm*, s.190.

<sup>181</sup> Mahmut Kaya, Felsefe, *DİA*, İstanbul 1995, C: XII, s.313.

<sup>182</sup> Mehmet Bulgen, Osmanlı Yeni İlmî Kelamında Materyalizm Eleştirileri, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2006 s: 30, s. 394.

<sup>183</sup> Aydın Topaloğlu, Materyalizm, *DİA*, İstanbul 2003, C: XXVIII, s.13.7

<sup>184</sup> Kaya, *Age*, s. 313.

<sup>185</sup> İlhan Kutluer, İbnü'r-Râvendî, *DİA*, İstanbul 2000, C: XXI, s. 180.

göz boyayarak halkın gerçekleri görmesine engel olmaktadır. ed-Dâmie isimli eserinde Kur'an'ı reddeden ve tevhid inancının bâtıl olduğundan da bahseden İbn Ravendî'nin bu fikirleri İslâm âleminde ortaya çıkan muhtelif zümreler üzerinde doğrudan veya dolaylı olarak tesirini göstermiştir.<sup>186</sup> Maddeye yapılan vurgu ile ön planda olan bu felsefe anlayışı gözle görünen değer biçerek laboratuvar ortamına koyabildiğimiz şeylere önem vermiştir. Bu yolla manevi olan herhangi bir şey dikkate değer görülmemiştir.

5. Nihilizm ve Pessimizm (Hiççilik ve Karamsarlık ): “Nihil” kökünden gelir ve “hiçlik öğretisi” anlamında kullanılır.<sup>187</sup> Nihilizm, kendi başına var olabilen, hiçbir gerçeklik alanını kabul etmemekte, her türlü ahlâkî normları ve ferdin üzerindeki toplumsal yaptırımları reddetmektedir.<sup>188</sup> Karamsar olması bakımından Schopenhauer'a benzeyen Hayyam (öl. 517/1123) ilk defa şeriata karşı Roma kanunlarını savunmuş, her vesile ile İbahîlikten bahsetmiş, şer'î ve dinî hükümlerle alay etmiştir. Hiççilik, septiklik, cebircilik, kelbîlik, epikurîlik, Hayyam'da toplanmıştır. Ebu Ala Maarrî (öl. 449/1057) isimli meşhur Arab şairinde de aynı görüşler vardır. Özetle nihilizm, hangi dönemde ve nerede olursa olsun, insanların bağlı kaldıkları en yüksek değer ve ideallerin işlevlerini yerine getirmediklerinde ortaya çıkan bir ruh durumuna eşlik eden yaşama biçimidir. Bu nedenle de bir varoluş sorunu olarak, manevi olarak boşluk esas alınmıştır.<sup>189</sup>

6. İnvân-ı Safâ (Ansiklopedistler) : İhvân-ı Safâ, IV/X. Yüzyılda Basra'da ortaya çıkan ve hür düşünceli gençler tarafından kurulan felsefî bir cemiyettir.<sup>190</sup> Görüşlerini “Resâilü İhvânî's-safâ”, diye bilinen ansiklopedik bir eserde toplamışlardır. Maksatları ilimle hayatı, felsefî görüşlerle dinî akideleri uzlaştırmaktır. Onlara göre Hz. Muhammed, cahil bir kavme peygamber olarak gönderilmiştir. Kur'an'da bu nitelikteki bir topluluğa hitap eden âyetlerin zâhirî, hissî ve lâfzî manâları esas alınmış değildir. Hukukî ve dinî gerçekler nasların ruhunda ve bâtınında mevcuttur.<sup>191</sup> İhvân-ı Safâ kendilerince, yanlış bilgiler ve bâtıl düşüncelerle kirletilmîş buldukları dini, felsefe ile yeniden temizlemeyi, fikir ve mezhep

<sup>186</sup> Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 209.

<sup>187</sup> Hüseyin Aydın, “Nihilizmin Tarihçesi”, *Uludağ Ü.İ.F. Dergisi*, S: 1, C: I, 1986, s. 2.

<sup>188</sup> İlhan Kutluer, *İlhâd, DİA.*, İstanbul 2000, C: XXII, s. 96.

<sup>189</sup> Sebahattin Çevikbaş, “Nietzsche ve Nihilizm: Tarihsel Bir Yazgı Olarak Nihilizm: Avrupa Nihilizminin Tarihi Kökeni ve Egemen Olma Aşamaları”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2011, 15 (2): , s.70.

<sup>190</sup> Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yay., İstanbul 2003, s.210

<sup>191</sup> Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 210.

çekişmelerini gidermeyi hedeflemişlerdir. Bunu gerçekleştirirken oldukça eklektik davranmış, ön yargısız bir yaklaşımla dinî, felsefî ve ilmî olmak üzere ulaşabildikleri her tür bilgiyi kullanmışlardır. Zaten, Risaleler içinde mitoloji, sihir ve tılsım gibi her türlü bilginin bulunduğu bir ansiklopedi mahiyetindedirler.

7. Tarih Felsefesi ve İctimaî Felsefe: Tarih felsefesinin İslâmdak temsilcilerinden biri İbn Haldûn'dur. (öl.808/1406) İbn Haldûn aslında yeni bir felsefe anlayışının da temsilcisi olması sıfatıyla felsefe tarihinde önemli bir inkılâp yapmıştır. O, felsefenin metafizik konularla uğraşması yerine tarihî olayları incelemesi, istemiştir.<sup>192</sup>İbn Haldun tarihe farklı açıdan bakarak “kendisinden önceki tarihçileri rivayetçi anlayış ve metodlarından ötürü yermekte ve tarihte yer alan haber ya da bilgilere yalan karışmasının nedenlerini irdelemektedir.” O, daha önceki tarih literatüründen hemen hemen hiç etkilenmeksizin, yeni düşünceler ve yeni bir araştırma metoduyla zenginleştirmiştir.<sup>193</sup>

Fazlurrahman İslâm felsefesinin Gazalî etkisiyle yıkılmadığını belirterek tasavvufun etkisiyle karakterinde büyük bir değişim yaşadığını belirtir. Objektif hakikatin mahiyetinin anlamak için gösterilen akli bir çaba olan felsefe bu haliyle O'na göre ruhanî bir çaba şekline dönüştürülmüştür. Bu yolu seçmek Fazlurrahman'a göre hakikatin insan zihnine çıkardığı problemleri çözmekten daha kolay olmuştur. Ancak bu anlayış insanlara huzur vermiş, birçok kesim tarafından benimsenmiştir.<sup>194</sup>

Fazlurrahman'da yöntem sorunu ele alınırken İslâm dünyasında varolan klasik yöntemlere değinililerek bu yolla kendisinin ortaya koyduğu metot mukayeseli olarak incelenmiş olacaktır. Fazlurrahman kadim yöntemlerin eksikliğine değinerek oluşturduğu yöntem ile alternatif çözümler getirmiş olmaktadır. İslân düşüncesinde kullanılmış yöntemlere değinirsek geçmişten günümüze birçok düşünce akımı ortaya çıkmıştır. Selefiyye, kelim ve tasavvuf cerayanları kendi algılarına göre sistemleşmişlerdir. Bilginin kaynağı ve elde ediliş şeklini asıl çıkış noktası olarak alırsak Hz. Peygamber zamanındaki nesli, kutsal olarak algılayıp ilk üç neslin dünya görüşünün tüm zamana yayılması gerektiğini savunan Selefiyye nass ve nakle verdiği önemle ön planda durmaktadır. Kelam ekolüne geldiğimiz zaman akli istidlallerle ağırlık veren bu anlayış rasyonalist bir yapı sergilemiştir. Akla verilen

<sup>192</sup> Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 210.

<sup>193</sup> Ahmet Albayrak, “Bir Medeniyet Kuramcısı Olarak İbn Haldun”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, Sayı: 9, Cilt: 9, s. 3.

<sup>194</sup> Fazlurrahman, *İslâm*, s.192.

önemin yanında kalp ve gönül boyutunun eksik kaldığını vurgulayan tasavvut; marifet, keşf, sezgi gibi kişisel tecrübelerin hakikatini savunmuşlardır. Bu şekilde tikel olan durumları tümel noktaya getirmişlerdir. İslâm dünyasında bu gibi yapıların yanında yabancı kültürlerden etkilenme, tercüme faaliyetleri sonucunda felsefi düşünce hareketleri de doğmuştur. İslâm felsefesi şeklinde adlandırığımız bu yapı kaynağı İslâm'ın temel ilkelerinden almakla beraber felsefeyi de kendi dairesine almayı ihmal etmemiştir. Bu gibi cerayanlar yoluyla İslâm düşüncesinde hareketlilik ve hür düşünce daima gelişme göstermiştir.





## İKİNCİ BÖLÜM

### FAZLURRAHMAN'DA METODOLOJİ SORUNUNA ELEŞTİREL BAKIŞ

Birinci bölümde İslâmî ilimlerde kullanılan selef, kelim, tasavvuf ve felsefi yöntem özellikleriyle birlikte ele alınmıştı. Fazlurrahman'ın çabası, geçmişte kullanılan yöntemin eksikliği saptanarak alternatif bir yöntem oluşturmaktır. Kendisi kadim yöntemlerin eksikliğini, İslâm dünyasındaki ilmi bunalımın nedeni olarak ele almaktadır. Bu nedenle Fazlurrahman, Müslümanlar'ın içine düştükleri sıkıntılardan kurtulabilmeleri için Kur'an ve sünneti iyi anlamalarını ve çağın koşullarına göre yeniden yorumlayabilmelerini zorunlu görmektedir. Kendisi İslâmî ilimler için öncelikle de tefsir, fıkıh, hadis ve kelim alanında yeni bir yöntem arayışına gitmiş ve bu alanlarda bir takım ilkeler ortaya koymaya gayret etmiştir.<sup>195</sup> Fazlurrahman'ın bu arayışının temel sebebi, Müslümanları modern dünyada hak ettikleri seviyeye çıkarmaktır. O, on dört asırlık İslâm literatürüne ve Müslüman müelliflerinin eserlerinin aktüel değerine tenkitlerini her fırsatta dile getirmektedir.<sup>196</sup> Ona göre bu iki konuda İslâm dünyası bir an önce kendisine çeki düzen vermek gerektiğini düşünen Fazlurrahman bu mecburiyeti kendi içinde hisseder. Buna göre Fazlurrahman, İslâm tarihi boyunca sürdürülen yorum ve ictehad usûlüne muhalefet ederek, yeni ve özgün bir usûl teklif etmektedir. Bu yeni usûl, nassın görünüşteki anlamı yerine, arkasındaki ilkeyi ve sebebi esas alan bir yöntemdir. Bu sebep dolayısıyla sorunların çözümüne yönelik ictehadı dayalı bir usûl takip edilmelidir. İctihad ile beraber Kur'an ahkâmının yeni tarihsel durumlara göre değişebileceğini de içeren bu metodoloji, Kur'an'ın tarihselliği temel tezine dayanmaktadır.<sup>197</sup> Bu anlamda Fazlurrahman'ın metodolojisi, temel ilkeler dışında, zamanın şartlarına göre

<sup>195</sup> Mustafa Karataş, "Fazlurrahman'ın İslâmî İlimlerde Metodoloji Arayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, S: II, s. 92.

<sup>196</sup> Karataş, age, s. 100- 101.

<sup>197</sup> Kotan, *Fazlurrahman'ın İctihad Teorisi*, s. 93

Kur'an ve sünnetin yeniden yorumlanması gerektiğini savunan; İslâmî ilimler için alternatif bir yöntem oluşturan bir sistem olarak ele alınmalıdır. O'nun temel tezi Kur'an temelli ıslah projesinin modern dünyada tesis edilmesidir.<sup>198</sup>

Yapılan okumlar sonucunda Fazlurrahman'ın yönteminden anladığımız mütekaddimun kelamının tekrarının yapılmamasıdır. Fazlurrahman'a göre geçmişte yapıla gelen cevher-araz tartışması, bugün için pek de önemli bir konu değildir. Mu'tezile, Eş'arî ve Mâturîdî'ye gerekli yerlerde haklılık veren Fazlurrahman reddedici ve dışlayıcı bir yol izlememiştir. Burada dışlamaya gitmek, toptan reddedici bir tavır da yanlış olacaktır. O, tarihsellik tezi ile değişen sorunlara göre yeni çözümlere yer verilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu manada onun ortaya koyduğu yeni yöntemin özelliği bütüncül olarak İslâm dünyasındaki sorunlara çözüm bulmaktır. Bu çalışma Fazlurrahman'ın ortaya koyduğu yeni yöntemin esaslarını vermek amacı taşırken, Fazlurrahman hakkında geniş bir metin çalışması değildir. Bu nedenle konu Fazlurrahman ve yöntem olarak sınırlandırılmıştır.

### **I. Metni Anlama Biçimi Olarak Hermenötik Yöntem**

Fazlurrahmanda hermenötik ilahi metnin yeni bir yorumlama sürecine girmesidir. Ona göre metni anlamak için ayetler geçmiş yargılar ışığında ele alınmamalıdır. Fazlurrahman'a göre metni anlamamız için her şeyden önce onun sahibi olan zihnin kastettiği anlamı belirlemeliyiz. İlk zihin, kendisini ifade etmek ya da niyetini açığa vurmak için bir takım kelimeler, deyimler mecazlar ve uygulama örnekleri kullanır. Bunlar zihnin kendisini ifade ettiği formlardır. Metnin olduğu dönemden başka bir zaman ve mekân diliminde yaşayan bizlerin anlama süreci ilk yaratıcı ya da özgün sürecin tersidir. Kendi duruşumuzda anlamaya ve yorumlamaya çalıştığımız formlar bu duruşumuzdan bağımsız olarak ilk zihne götürülür, ancak bu geri götürme parça parça değil tutarlı ve bütünsel olmalı ve anlayan öznenin kendi zihninde tekrar canlandırılmalıdır. Bu canlandırma olayından sonra Fazlurrahman göre Kur'an'ı anlama söz konusu olduğunda ilk zihin kadar nesnel durum yani mesajın hitap ettiği dış çevre ve sorunların bilinmesi vazgeçilmezdir. Çünkü Kur'an Allah'ın peygamber vasıtası ile tarihin içerisinde gerçekleşen olaylara yönelik hitabıdır. Burada sebep-i nuzülden hareketle ilahi metnin, boşluğa değil somut durumlara cevap vermiş olması göz önünde tutulmalıdır.<sup>199</sup>Hermenötik dediğimiz,

<sup>198</sup> Arpağuş, *Fazlurrahman'a Göre Allah ve İnsan*, s. 23

<sup>199</sup> Adil Çiftçi, *Fazlurrahman ile İslâm'ı Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2015, s. 109.

anlama problemini çözüme adına ilk olarak metnin sahibinin vermek istediği mesajın anlaşılması, daha sonra ise metnin çıkış ortamının ele alınmasıdır. Yani Fazlurrahman'ın hermenötiğinde metnin sahibinin kast ettiği anlam ve metnin ortaya çıktığı zaman ve mekân şeklinde iki farklı alan ön plana çıkmaktadır. Fazlurrahman'ın ilahi metni anlama çabasında önerdiği yöntemin özünde bu iki madde vardır. Onun vahye yüklediği anlam hermenötik ilkesinin nasıl bir şekilde metne uyguladığının göstergesi durumundadır. Özellikle Kur'an'ı anlama noktasında hermenötik işimize yarayacaktır. Kur'an'ın herhangi bir ayetini anlamadığımız zaman Hz. Peygamberi'nin yaşadığı asra gözlerimizi çerirmek zorunda kalırız. Sebeb-i nuzül dediğimiz tarihi durumlar bu konuda yardımcı olacaktır. Aynı şekilde ayet ortaya çıktığı zaman diliminde daha iyi anlaşılınca, bu noka da ayet ışığında günümüz sorunlarını çözecek ilkeler çıkartılmalıdır. Bu yolla Kur'an tüm zamanlara hitap eden evrensel bir hitap olarak anlaşılabilir olacaktır.

Fazlurrahman'ın hermenötiği vahiy konusunda geleneksel yorumlardan farklı olarak Kur'an'ı yeniden yorumlamadır. O, ilahi metin konusunda olduğu gibi peygamberlik konusundada farklı bir yorum sürecine girmektedir. O, kendinden önceki silsile gibi peygamberin vahyi almasının tamamen içsel olduğunu, fiziksel olmasının mümkün olmadığını ifade etmiştir. Ancak Fazlurrahman'ı diğerlerinden ayıran vahyin peygambere ulaşmasının nasıllığı noktasındadır. Fazlurrahman gibi kendinden önceki ulema da olayın psikolojik olduğunu, iletenin Cebrail ve ya melek olduğunu söylemişlerdir. Fakat Fazlurrahman, bu durumun peygambere ulaşmasının tamamıyla peygamberin dışında gerçekleştiğini söylemesiyle bu silsilede yer alan düşünürlerden farklılaşmaktadır. Burada kendisi felsefi alt yapıdan hareketle Kur'an merkezli açıklama yoluna gitmiştir. Fakat onun bu görüşleri ileri sunarken sıkıntı çektiği görülmektedir.<sup>200</sup>

Fazlurrahman'ın bakış açısıyla Cebrail nerdeyse mektup dağıtan bir postacı konumunda Allah'ın mesajlarını peygambere iletmektedir. Halbu ki Kur'an meleğin Hz. Muhammedin kalbine nüzul ettiğini söylemektedir. Ona göre Kur'an'ın Allah kelamı olduğundan şüphe bulunmamakla beraber peygamberin kalbine gelmiş ve onun dilinden akmış olduğundan ötürü dilsel açıdan tamamen Hz. Peygamberin sözü olduğu unutulmamalıdır.<sup>201</sup> Fazlurrahman bu konuda aşırıya kaçmış bulunmaktadır. Arpağuş, eserinde Fazlurrahman'ı aşırı tutumunu eleştirmektedir. Ona göre

<sup>200</sup> Arpağuş, *Fazlurrahman' a Göre Allah ve İnsan*, s. 164

<sup>201</sup> Arpağuş, *age*, s. 178

Fazlurrahman, peygambere gelen vahyi emrin ruhu olarak tanımlayıp bunu getirenin de ruh şeklinde belirtildiğini vurgulayarak vahyi getirenin melek olmayacağını düşünmektedir. Bu anlamda peygambere vahiy getirenin melek olmadığını Cebrailin Hz. Peygamber'e vahiy getirmediğini hatta peygambere meleğin gelemeyeceğini de ifade etmiştir. Arpağuş, Fazlurrahman'ın melek görüşünden hareketle Kur'an'ı yorumlama konusunda eksik kaldığını vurgulamıştır. Arpağuş'a göre Kur'an'ın parça parça değilde bütüncül olarak yorumlanması gerektiğini düşünen Fazlurrahman bu konuda kendi esasını dikkate almamıştır.<sup>202</sup>

### **A. Vahyi Anlama ve Anlamlandırma Yöntemi**

Fazlurrahman'ın vahyi anlama sorununa "Kur'an nedir?" sorusuna verdiği cevap ile başlamak gerekir. Kur'an'ın nasıl bir kitap olduğu ile ilgili çıkarımlar kutsal metni anlama adına aydınlatıcı fikirler sunacaktır. Fazlurrahman'a göre de Kur'an'ı ve Kur'an'ın İslâm'ını tam olarak hayatın içinde görebilmek için evvela Kur'an'ın ne olduğuna bakmak gerekir.<sup>203</sup> Kur'an insana gönderilmiş bir kitaptır. Orjinde insan olunca anlam problemi daha hassas bir şekilde göz önüne serilmektedir. Kur'an gerçek anlamda tek bir kitap değildir. O yirmi yılı aşkın sürede Hz. Peygamberin karşılaştığı sorunlara mukabele eden vahyi tecrübelerin somutlanmış halidir. Bu gibi özellikleri ışığında Kur'an'ı anlam sorunu gün yüzüne çıkmaktadır. "Kur'an'ı anlama" denildiği zaman bundan kastedilen, Kur'anî lafızların anlamlarını bilmek veya bir müminin Kur'an'dan aldığı feyiz değildir. Çünkü anlam, kavramsal çerçevenin, tecrübenin, birbirine geçtiği bir eylemdir. Kur'an'ı anlama çabası, Kur'anî lafızların anlam çerçevesini aydınlatmak; bunların kullanım anlamlarını, metin içi bağlamındaki anlam değişikliklerini ve metin dışı bağlamları tespit edip ulaştığımız anlamları fikri bir temele oturtma çabasını içerir.<sup>204</sup> Kur'an'ı anlama ve yorumlama çabaları, Kur'an'ın nuzulünden günümüze değin hiç durmamış ve bu faaliyetler tarih boyunca farklı dönemlerde, farklı şekillerde uygulanmış ve gelmiştir. Ancak bu gibi çabalar, günümüz sorunlarını çözmede yeterli olamamıştır. "Kur'an'ı anlayabilmek ve Kur'anî dünya görüşünün gerçek zevkine erebilmek için Fazlurrahman'ın teklif ettiği tefsir metodu; incelenen konu ile ilgili

<sup>202</sup> Arpağuş, *Fazlurrahman'a Göre Allah ve İnsan*, s. 223

<sup>203</sup> Mehmet Aydın, "Fazlurrahman ve İslâm Modernizmi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, C: 4 Sayı: 4, 1990, s. 277.

<sup>204</sup> Nadim Macit, "Kelâmcıların Kur'an'ı Anlama Yöntemi ve Sorunları", Ed: M. Sait Hatipoğlu, *İslâmiyat Dergisi*, C: 2, S: 1, Ankara 1999, s.13.

ayetlerin mantıksal bir sıralamasının yapılmasıdır. Ayetlerin konularına göre dizilmeleri burada arzulanan sonucu vermeyecek ve daha da önemlisi Kur'an'ın Allah, insan ve toplum hakkındaki görüşlerini anlamaya çalışan bir kimseye pek yardımcı olamayacaktır. Bu gibi çalışmalar elbette ki ilmî araştırmalar için önemlidir. Ancak bunlar, Kur'an'ın gerçek manada anlamlandırılmasını sağlayacak tavırlar olarak görülmemelidir. O halde yeni tefsir metodu, sebep- i nuzülün ön palanda tutulduğu ayetlerin parça parça ele alınmasından ziyade, konuların Kur'an'da bir bütün olarak yansıtıldığı gibi “sentetik” bir yaklaşımdır. Böylece Kur'an, kendi içinde bir bütün olarak sunulmuş olacaktır.<sup>205</sup>

Burada özellikle Kur'an'ın tarih içinde söylenen bir söz olması yönüyle tarihsel bağlamda ele alınması gerektiği unutulmamalıdır. Çünkü Kur'an'ın bahsettiği konular belirli bir tarihi bağlam içinde ortaya çıkmıştır.<sup>206</sup> Öte yandan vahiy-tarih ilişkisini düzleme oturtmanın yolu da tarihin kendisini oluşturan insanî ve toplumsal olgularla Kur'an arasındaki ilişkiyi derinliğine kavramaktan geçer.<sup>207</sup> O zamanki mevcut sosyo kültürel yapıyı; örf, adet ve inanç hükümlerini, kelimelerin o günkü Arap toplumunda taşıdıkları manaları bilmenin önemi de vahiy tarih ilişkisini anlama bağlamında ele alınmalıdır.<sup>208</sup> Kur'an'ın indiği nüzül ortamı ve nüzül sebepleri olarak isimlendirdiğimiz olaylar ise ayetlerin zaman faktörüne bağlı olarak tarihle ve olgularla canlı ilişkisini ifade etmektedir.<sup>209</sup> Burada yapılması gereken, Kur'an'ın vahiy ortamını; Mekke ve Medine şeklinde kesin ayırmak mümkün olmasa da onun günümüze tatbikine temel teşkil edecek özelliğini yani tarih ile yakın irtibatını bir tarafa atmamaktır. Kur'an'ı ayet ayet kronolojik olarak yeniden inşa etmek ne mümkün ne de gereklidir. Ancak onun geniş kronolojik gelişimini bir ön fikir olarak kabul etmeden mesajının anlaşılması sosyolojik açıdan anlaşılmasını mümkün kılmayacaktır. Onun kronolojiden anladığı somut olarak yer ve zaman tespitinden ziyade metnin zaman ve mekânla ilgisi ve sorunları çözme yöntemidir. Burada yeniden sebep-i nuzül karşımıza çıkmaktadır. Ayetlerin nüzül sebeplerini önemseme onların tikel şekilde ele alınması değil genel olarak Kur'an'ın doğuşunun,

<sup>205</sup> Dücane Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, Kapı Yayınları, İstanbul 2011, s.1.

<sup>206</sup> Fazlurrahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler I*, Allah'ın Elçisi ve Mesajı, çev: Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004, s.54.

<sup>207</sup> Talip Özdeş “Sosyal Değişim Olgusundan Hareketle Kur'an'ın Tarihsel Olduğu Tezi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas 2003, C. 7, s.188.

<sup>208</sup> Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şule Yay., İstanbul 2009, s. 147.

<sup>209</sup> Mehmet Emin Yurt, *Ebu'l Leys Es-Semerkandi'nin Tefsiri-I Kur'an'ın da Esbab-ı Nüzül*, Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır 2011, s. 12.

bağlamı ve fikirlerinin toplumsallığa dökülüş tarzını kast eder. Yani burada bilinmesi gereken nokta Kur'an ve tarih bağlantısının yani Kur'an'ın tarihselliğinin doğru bir şekilde ele alınmasıdır. Çünkü Kur'an ortaya çıktığı Mekke toplumunun putperest yapısına bir başkaldırıdır. O salt metin değil tarihi ve tarihsel bir metindir.<sup>210</sup>

Fazlurrahman'ın önerdiği metod, bir yorumlama süreci olup klasik tefsirlerden farklı olarak her bir ayeti anlama da iki yönlü hareketi içermektedir. Birincisi içinde bulunulan zamandan Kur'an'ın indirildiği zamana gitmek ikincisi ise Kur'an'ın zamanından tekrar müfessirin zamanına geri dönmektir. Birinci yöne doğru yapılan hareket müfessirin Kur'an ayetini kendi sosyo kültürel bağlamı içerisinde anlamasını ve değerlendirmesini sağlayacaktır. Bu sayede ayet kendi bağlamından koparılmadığı için ayetin gayesinin ve asıl hedefinin ne olduğu sağlıklı bir şekilde kavranmış olacaktır. Fakat asıl tefsir etme işlemi ikinci yöndeki hareketle gerçekleşecektir. Çünkü birinci yöndeki hareket neticesinde elde edilen anlayışla, ikinci yöndeki hareket, müfessirin içinde bulunduğu sosyo kültürel durum çerçevesinde yorumlanacaktır. Onun için bu yöndeki hareket şu andaki durumu çok iyi incelememizi ve onu oluşturan çeşitli unsurları çok iyi tahlil etmemizi gerektirir. Böylece mevcut durumu değerlendirebilir ve gereken değişiklikleri yapabiliriz. Yukarıda anlatılanlardan hareketle ikili bir tablo karşımıza çıkmaktadır:

**1.) Metnin bağlamı içerisinde ele alınması:** Kur'an'ın da bağlamını ortaya koymalıyız. Böylece sebebi nüzul ve ayetlerin bağlamını iyi kavramalıyız. O halde ilk hareket zamanımızdan Kur'an'ın indirildiği zamana gitmektir.

**2.) Metnin aktüel yorumu:** Kur'an'ı eğer uygulamaya dökmek istiyorsak birinci hareketle ortaya koyduğumuz Kur'an'ın asli manasını zamanımızın anlayışına göre açıklamalıyız, yani ileriye dönük Kur'an'dan ilkeler çıkarmalıyız. O halde ikinci hareket de Kur'an'ın indirildiği zamandan kendi zamanımıza dönmektir.<sup>211</sup>

Birinci yöntem, bir ayetin tarihi ortamını ve çözüm getirdiği sorunu iyice araştırarak onun taşıdığı önemi anlamak; ikincisi Kur'an'ın özel cevaplarını genelleştirerek onları külli ahlak ve toplum ilkeleri olarak ifade etmektir. 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 toplumsal ve tarihsel geçmişi içinde incelenen belli ayetlerden ve çoğu zaman bu ayetlerde zikredilen hükmün sebeplerinden süzülerek Kur'an'ın bütünlüğü

<sup>210</sup> Çiftçi, *Fazlurrahman ile İslâm'ı Yeniden Düşünmek*, s. 115-117.

<sup>211</sup> Açıkgeç, "*Fazlurrahman*", s. 283.

içerisinde genel ilkeler çıkarmaktan ibarettir. Birinci hareket çok iyi bir tarih bilgisini ikinci hareket ise sosyoloji bilgisini içermektedir. Bu ikili yöntem de Kur'an'ın bütünlük içinde anlaşılmasını gerektirir.<sup>212</sup>

Fazlurrahman getirdiği yeni yöntem ile kadim yöntemlerin eksikliğini belirtip onlara tenkit getirmiş daha sonra da her biriyle ilgili alternatif çözümler üretmiştir. Aynı zamanda Fazlurrahman, vahyi anlama açısından kendisinden önce ortaya konulan metod konusunda Müslüman cemaati eleştirmektedir. Ona göre Müslümanlar, bir ayet üzerinde yorum yaparken, birçok tefsir kaynağı oluşturmuştur. Ancak bu kitaplar tarihsellik, bütünlük, semantik kavramlarını ön planda tutmamıştır. Tefsirlerin yanı sıra “tefsir usulü” diye adlandırılan Kur'an'ı anlamaya yönelik eserler kaleme alınmış, fakat Kur'an'ın manasını anlamamız için yeni bir tefsir yöntemi üretilmemişlerdir.<sup>213</sup>

Kur'an'ın ne olduğuna tekrar değinirsek görülecektir ki, Müslümanlar için Kur'an, Allah'ın Kelâmıdır.<sup>214</sup> Kur'an'ın asıl vahyediliş şekline bakıldığında onun kelimenin basit anlamıyla herhangi bir kitap olmadığı görülecektir. Çünkü o hiçbir zaman bir bütün halinde formüle edilmemiş bilakis Peygambere durumların gerektirdiğine göre parça parça vahyedilmiştir. Kur'an'ın kendisi de en az muhalifleri kadar bu gerçeğin farkındadır. Mekkeli muhalifler hakkında Kur'an şöyle demektedir: *“Küfredenler: “Kur'an, Peygambere, hepsi bir defada indirilseydi ya!” demektedirler. Halbu ki (ey Muhammed!) biz onu senin kalbini iyice pekiştirmek için azar azar indirdik ve ağır ağır okuduk.*<sup>215</sup> Yani ihtiyaçlar zuhur ettikçe, zaman zaman Müslümanlar'a bir rehber olarak vahyedilmek durumunda olduğu gerçeğinden dolayı Kur'an'ın bir tek zamanda, toptan bir vahiy olarak inmesi mümkün değildi. Bizzat Kur'an şunu söylemektedir: *Sana Kur'an'ı verdik ve onu, insanlara yavaş yavaş okuman için kısım kısım ve ihtiyaç hâsıl olarak gönderdik.*<sup>216</sup> Kur'an ve ortam konteksinin bu şekilde açıklanma çabası Fazlurrahman'ın, tarihi durumlara verdiği önemden dolayıdır. Buradan hareketle Fazlurrahman, Kur'an'ı anlama yöntemine ulaşır.<sup>217</sup> Bu nedenle konunun başından beri üzerinde durduğumuz Fazlurrahman'ın

<sup>212</sup> Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 35 -37.

<sup>213</sup> Fazlurrahman, “Kur'an'ı Yorumlama”, çev: Osman Taştan, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, S: 5, Ekim, 1987, s. 100.

<sup>214</sup> Fazlurrahman, *İslâm*, s. 77.

<sup>215</sup> Furkan 25/32 (Talat Koçyiğit, Kur'an-ı Kerim Meâli, Hüner Yay. Konya 2008 s. 213

<sup>216</sup> İsrâ 17/106 (Koçyiğit, Kur'an-ı Kerim Meâli, s. 170

<sup>217</sup>A. Bülent Baloğlu- Adil Çiftçi, “Fazlurrahman ve Bir Kitabı Üzerine Düşünceler”, *D. E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: VIII, / İzmir 1994, s. 229.

anlama ve anlamlandırma çabası olan Kur'an merkezli hermenötiği vahyin tabiatı teorisi ve vahyin tarihselliği teorisi şeklinde iki ana başlık ile ortaya konulmaktadır.<sup>218</sup>

### 1. Bütünlük Problemi

Yalnız bir ayet üzerinden yorum geliştirmek hatalı sonuçlara götüreceği için Kur'an'ı anlama yönteminin en temel ilkesi olan bütüncül bakış, vahyi doğru bir şekilde anlamayı mümkün kılmaktadır.<sup>219</sup> Kur'an'ın kendi bütünlüğü içinde ele alınması başlangıçtan beri ve yeri geldikçe âlimlerce önemi vurgulanan bir husustur.<sup>220</sup> Fazlurrahman'a göre geleneksel tefsirler bu ilkeyi gereği gibi uygulamadıkları için temel bir Kur'anî görüş geliştirmemişlerdir. Ona göre geleneksel tefsir usulleri birer usul olmaktan uzaktırlar. Fazlurrahman, usûlün soyut bir çaba olduğundan bahsederek ancak uygulanınca somutlaşacağını vurgular. O, geleneksel tefsir usullerinde soyut bir çaba görülmediğini ifade etmektedir. Fazlurrahman'a göre geleneksel tefsir usûlleri, Kur'an'ın yazımı, cem'i, tesbiti, sebab-i nuzûl, muhkem-müteşabih, garib'ul Kur'an, icâzü'l Kur'an, gibi konuları işlemişler ancak Kur'an'ı bir bütün olarak anlaşılması için soyut bir şekilde geliştirilen bir yöntem geliştirememişlerdir. O halde çağdaş tefsir usulü her şeyden önce tamamen Kur'an'ın anlaşılması yönü ile ilgilenmeli estetik güzelliği ile vakit kaybetmemelidir.

Fazlurrahman'ın yapmak istediği şey, İslâmi düşüncenin yeniden inşası için Kur'anın merkezi yer tuttuğu bir görüş ortaya koymaktır. Bu ancak Kur'an'ın bir bütün olarak ele alınması ile mümkündür. Kur'an insanlara yol göstermek için indirilmıştır.<sup>221</sup> İnsan hayatının her alanında sorunlarına çözüm bulacak ayetler gönderilmıştır. Bu durumda Kur'an'ın görüşlerini yalnız bir konu ile sınırlandırmak eksik olacaktır. Kur'an metni bütüncül olarak ele alınırken de anlama süzgecinden geçirilmelidir.<sup>222</sup> Çünkü hiçbir kutsal metin anlama süzgecinden geçirilmeden hayata tatbik edilemez. Müslüman âlimler Kur'an'ın köklü bir birlik oluşturduğu ve temel çizgileri açıkça görülen bir dünya görüşü sunduğu gerçeğini her zaman göz önünde bulundurmamışlardır. Kur'an'ı doğru bir şekilde anladığımız zaman da İslâmi fikri

<sup>218</sup> Fazlurrahman, *İslâm'da İhya ve Reform*, s. 25.

<sup>219</sup> Şadi Eren, "Kur'an'ın Bütünlüğü ve Tefsirde Tenevvü İhtilafı", *Ekev Akademi Dergisi*, C: 1, S: 2, 1998, s. 23; Fazlurrahman, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, Ankara Okulu Yay., çev: A. Bülent Baloğlu- Adil Çiftçi, Ankara 1997, S.4

<sup>220</sup> Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şule Yayınları, İstanbul 2009, s. 11.

<sup>221</sup> Bakara 2/185

<sup>222</sup> Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 11.



yapıyı yeniden kurmuş ve tarihin seyri içinde açılıp gelen dini geleneğin İslâmiliğini belirleme konusunda bir kritere sahip olmak konusunda bilgi sahibi olmuş oluruz. Bütünlük ilkesinin hakkını verdiğimiz zaman Kur'an'ın ortaya koymaya çalıştığı evrensel çabaları da idrak etmiş olacağız.<sup>223</sup> Kur'an'ın bütünselliği tezi bir ayetin diğer ayet ile bağlantılı olduğunu belirten diğer bir aşamada Kur'an'ın yine Kur'an ile anlaşılacağını ifade eden yorumdur. İlahî hitap, Kur'an'a tikel bakışı mümkün kılmamaktadır.

Fazlurrahman'ın bütüncül okuma ilkesi, kaynağını Kur'an'dan alan içtimai ahlaki ilkeler ile uyum içinde olan bir yapı ile ilgilidir. Kur'an ve sünnetin anlaşılması Hz. Peygamberin yaşadığı dönemin sosyo kültürel yapısını anlamayla doğrudan doğruya alakalı olan bir meseledir.<sup>224</sup> Ayrıca vahyin metafizik boyutu ile içtimaî-ahlakî boyutunun birlikte mütalaa edilmesi gerekir. Bu iç içe olma durumu İslâm tarihinde ve günümüzde yeterince dikkate alınmamaktadır. Kur'an'ın metafizik boyutunun ölçsüzlük içinde yorumlanmasından dolayı da Kur'an vahyi tam anlaşılmamıştır.<sup>225</sup> Yani Kur'an sosyo kültürel zemin içersinde ele alınacak Kur'an kelimeleri ve kavramları salt lafızcı olarak ele alınmayacak, arka kısımındaki sebep ve hikmete bakılacaktır.<sup>226</sup> Aynı şekilde vahyin metafizik ve içtimaî-ahlakî boyutu birlikte ele alınarak, ayeteler arasında bağlantı kurulup, siak ve sıbak ilişkisi göz önünde tutularak, Kur'an'ın yanlış anlaşılmasının önüne geçilmiş olunacaktır.

Kur'an'ı bütüncül okuma, onu öncelikle kendi tarihi bağlamında ve koşullarında okumaktır. Bu ise bizzat Hz. Peygamber'in kendi faaliyeti ve onun Kur'an'ın rehberliğinde yaklaşık yirmi üç sene devam eden mücadelesidir. Hz. Peygamber'in en uygun bir ifade ile "sünnet" adını alan mücadelesini kavramaya gelince İslâm'ın zuhur ettiği Arap ortamını mümkün mertebe anlamak gerekir. Çünkü Hz. Peygamberin mücadelesi söz konusu çevrenin önceden var olmasını gerekli kılmaktadır. Kur'an, Hz. Peygamber'in zamanındaki ahlakî ve toplumsal durumlara ve özellikle onun zamanında ticaretle uğraşan Mekke toplumunun sorunlarına peygamberin zihnî aracılığıyla gönderilen ilahî bir cevap olduğu görüşü bu mayanda hatırlanmalıdır. Bu yüzden Arapların örf adet ve müesseseleri ve genel olarak hayat tarzları Hz. Peygamber'in vermiş olduğu mücadeleyi anlamak için

<sup>223</sup> Fazlurrahman, *İslâm*, s. 25- 30.

<sup>224</sup> Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 37

<sup>225</sup> Fazlurrahman, *İslâm*, s. 33.

<sup>226</sup> Zekeriya Pak, "Kur'an'ın Tarihselliği ve İbadetlerde Tarihsellik", *Dini Araştırmalar Dergisi*, C: 8, S: 22, s.109

kavramalıdır. Özellikle Mekke'nin İslâm'dan hemen önceki durumunu iyice anlamak gerekir. Sadece Arapların dini durumlarını değil aynı zamanda onların sosyal kurumlarını ve ekonomik nüfuzunu da anlamak gerekir. Hz. Peygamber'in mensup olduğu güçlü bir kabile olan Kureyş'in etkin rolünü ve bu kabilenin Araplar arasındaki dini ve ekonomik nüfuzu da mercek altına almalıdır. Bunları anlamaksızın bir bütün olarak Kur'an'ın mesajını anlamaya çalışmak ümit vaat etmeyen bir çaba olacaktır. Bunun sebebi ise biraz önce dediğimiz gibi Kur'an'ın tarihsel bir zemine sahip olmasıdır. Mesela Kuzey Kutbunda birisi Kur'an'ı bulmuş olsa ve Kur'an'ın dilini de bilmesi şartıyla onu anlamaya çalışsa bunu yapmakta başarılı olabileceği söylenemez. Bir takım genel ifadelerden başka Kur'an bu kişiye belirli bir anlam sunmayacaktır. Bu yüzden Kur'an'ı, Hz. Peygamber'in mücadelesi ve bu mücadeleyi kendi hususi çevresi içerisinde anlamamız gerekmektedir.<sup>227</sup>

Fazlurrahman'a göre, Kur'an gerek ayet olarak gerekse de sure olarak insicam ve bütünlük içerisinde olan bir kitaptır. Özellikle de vahyin metafizik boyutu ile içtimaî ahlaki boyutunun birlikte ele alınması gerekir. Ona göre Kur'an'ın ulûhiyet, ibadet ve sosyal adalet anlayışı birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğu için bütüncül olarak Kur'an okuması yapılmalıdır. Fazlurrahman bu durumun dikkate alınmadığını vurgulamıştır.<sup>228</sup> Ancak Kur'an'ın bütünlüğü tezini gözden kaçırırsak, onu özel durumlar için söz konusu çözümlerini, genele yayarak ortaya büyük bir sorunu atmış oluruz. Bu durum, Hz. Peygamber'den sonrada farklı durumlara Kur'an'ın çözüm getirmeyeceği yanılgısını ortaya koymuş olacaktır. Asıl olan Kur'an'ın çözüm önerilerinden genel ilkeler çıkarıp her zaman ve zemine uygulamaktır. Ayrıca bütünlük konusunu dikkate alırsak lafızların ardındaki niyeti anlamış olup, bugünkü fikir ve imkânlarımızla yeni bir dünya görüşü ortaya çıkarmış oluruz. Kur'an'ı somut bir dünya görüşü sunan kendi bütünlüğü içinde anlayamamaktan dolayı kelâm bedel ödemiştir. Yabancı unsurların alınıp sistemi ile bütünleştirmeye çalışma, en azından Eş'arîlik örneğinde yıkıcı olmuştur. Eş'arîlik on ikinci asırda felsefenin rasyonel metafiziği ile karşılaşınca onu adeta ezmiş ve bunun sonucunda Sünnî tefekkür dünyasından felsefe kovulmuştur.<sup>229</sup>

Kur'an, bütünlüğü olan bir kitaptır. Kur'an'a genel olarak bakan Fazlurrahman da onun öğretisinin bütünüyle uygulamaya yönelik olduğunu

<sup>227</sup> Fazlurrahman, *Kur'an'ı Yorumlama*, s. 101.

<sup>228</sup> Fazlurrahman, *İslâm*, s. 33.

<sup>229</sup> Çiftçi, *Fazlurrahman ile İslâm'ı Yeniden Düşünmek*, s. 118-120.

düşünmektedir. Zaten İslâm dininin bu aksiyoner niteliğinden ötürü, saf nazarı teolojiye ilgisi olumsuzdur. Ona göre Kur'an'da yer alan teoloji, kozmoloji, psikoloji vb. gibi içerikler, hareket yönelimli olup insan davranışını doğru çizgilerde tutmaya, hakikî bir ahlâklılık derecesine yükseltmeye ve belli bir hedefe götürmeye yöneliktir.<sup>230</sup> Bu nedenle Fazlurrahman metodolojisini oluştururken Kur'an üzerinde hassasiyetle durmuştur. Ona göre Kur'an'ın insan hayatında anlamlandırılması ancak Kur'an'a bir bütün olarak baktığımız zaman olacaktır.<sup>231</sup>

## 2. Tarihsellik Problemi

Fazlurrahman, Kur'an üzerinden örnekler vererek tarihsellik konusunu açıklamaya çalışmıştır. Ona göre Kur'an tarihsel bir metin olup, Hz. Peygamber'in mücadelesi sürecinde meydana gelen sorunlara bir cevaptır.<sup>232</sup> Fazlurrahman, tarihsellik adına İslâm dünyasında akla gelen ilk kişilerden biridir. Onun metodu "tarihselci yaklaşım" olarak da değerlendirilir. Bu nedenle Fazlurrahman'a göre Kur'an lafzı, çözümlendiği meseleler itibariyle tarihseldir. Çünkü Kur'an, belirli bir tarihte yaşayan insanların sorunlarına cevap vermiştir.<sup>233</sup> Kur'an'ın söz konusu çözümleri ile tarihi durumlar ilmî olarak ele alınmış ve bunun sonucu olarak "Esbab-ı Nüzul" adı altında İslâm'da bütün bir literatür doğmuş ve gelişmiştir. Bu nüzul sebepleri Kur'an'ın ifadelerine ışık tutmayı ve Kur'an'ın emirlerinin anlaşılması için bir ortam temin etmeyi amaçlayan tarihi malzemelerden başka bir şey değildir.<sup>234</sup>

Fazlurrahman'a göre Kur'an, kendi buyruklarının yorumunu yapmak için teknik bakımdan yetiştirilmiş kimselerin varlığını gerektirecek kadar esrarengiz ve zor bir kitap değildir. Öyle olsaydı bütünüyle topluma hitap etmezdi. Ona göre, Kur'an'ın konularının ve fikirlerinin sergilenişini takdir edebilmek için onu tarihi perspektifle incelemek gerekir. Yani, Kur'an kendi ictimai tarihi evveliyatı içerisinde incelenmelidir. Bu anlamda Kur'an'ın indirildiği 610-632 yıllarına göz atmak gerekir. Fazlurrahman'a göre Kur'an'ın sebep-i nüzûl diye adlandırılabilir bir putperest Mekke arka planı bulunmaktadır. Bu tarihi zemini anlamadan Kur'an'ın

<sup>230</sup> Bülent Çelikel, "Fazlurrahman'da Eğitimin Tanımı ve Hedefleri", Ed: Rıza Savaş, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S: XXVII, İzmir 2008, s.77.

<sup>231</sup> Adil Çiftçi "Fazlurrahman'ı Anlamak mı, Onun Sırtından İyi Bir Müslüman Olmak Mı?", Ed: M. Sait Hatipoğlu, *İslâmîyat Dergisi*, Ankara 2000, C: 1, S: 1, s. 132.

<sup>232</sup> Fazlurrahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler 1*, s. 58.

<sup>233</sup> Hayreddin Karaman, Ali Bulaç, Ayhan Tekineş, Ali Ünal, Ergün Çapan, *Kur'an'ı Kerim Tarihsellik ve Hermeneoitik*, Işık Yay., İzmir 2003, s. 35.

<sup>234</sup> Taştan, *Kur'an'ı Yorumlama*, s. 101.

temel gayesi ile peygamberin faaliyetini değerlendirmede büyük bir hataya düşme ihtimali mevcuttur. Ona göre bu yol ve yöntemin öncelikle belirlenmesi gerekir.<sup>235</sup>

Fazlurrahman gibi modern düşünürler için vahyi tarihsel açıdan anlamlandırmak hayattır. Eğer tarih aşkın bir vahyi anlamada herhangi bir etki yapacaksa o zaman vahyin dünyayla etkileşimi noktasını araştırmak zorunludur. Kur'an'ın tamamen öteki oluşunda ısrar etmek Fazlurrahman'a göre sadece tarihsel olarak yanlış değil, aynı zamanda bizzat Kur'an'a da aykırıdır. Tarihsel açıdan bakılırsa bizzat peygamberin kişisel tarihini anlamaksızın vahyin bölümlerini anlamak muğlak kalacaktır. Kur'an açıkça Hz.Muhammed'in sözünün onun kalbine inen vahiy olduğunu ifade etmektedir. Vahiy tamamen Allah'tan idi ve aynı zamanda vahyin mahalli onun tarihsel zaman içerisinde korunduğu peygamberin kalbiydi. İslâm'ın erken dönem entelektüel mirasına başvurarak Fazlurrahman felsefi ve psikolojik argümanları bir tarih sosyolojisi ve antropolojisiyle ilişkilendiren karmaşık bir vahiy teorisi geliştirmeye çalışmıştır. Bu önemli girişim onun tutkulu entelektüel teşebbüslerinden biri olarak kalmak durumundadır.<sup>236</sup>

Fazlurrahman'ın Kur'an'a yaklaşımında esas olan ise Allah'ın, vahyini beşer bir elçi vasıtasıyla gönderdiği, Arapça konuşan bir topluma tarihin belli bir kesitinde müdahalede bulunarak insanî şartlar içinde konuştuğu Kur'an'ı indirmesidir. Bu bakımdan Onun kelâmını anlarken ve onu kendi hayatımıza taşırken bu tarihî ve beşerî şartları göz önüne almak gerekmektedir.<sup>237</sup>Buna ilaveten Fazlurrahman'a göre Kur'anî değerleri yeniden uygulayabilmek için ilk önce neler yapmamız gerektiğini belirlemeliyiz. Fazlurrahman üzerinde okumalar yapıldığında açıkça görüldüğü üzere metodolojisi, çok iyi bir Kur'an tarihi bilgisi yanında günün sosyal bilimlerine hâkim olmayı gerektirmektedir. Bu yüzden onun tefsir metodunun önerdiği hareket fikri ve ahlaki cihadı şart koşmaktadır. Aslında onun tefsir metodunun asıl gayesi; Kur'an'ı yaşamak için gayret göstermek ve Kur'an aracılığıyla İslâm dünyasındaki birikimi tekrar canlandırmak için gerekli zemini hazırlamaktır.<sup>238</sup>

Fazlurrahman'ın tarihselci yöntemi geçmişten günümüze kadar bir çok şahıs tarafından ele alınmış konulardan birisidir. Fazlurrahman da tarihselci yöntemi

<sup>235</sup> Fazlurrahman, *İslâm*, s. 352.

<sup>236</sup> Fazlurrahman, *İslâm'da İhya ve Reform*, s. 28.

<sup>237</sup> M. Abdulkadir Yılan, *Fazlurrahman'ın Vahiy Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, Çorum 2013, s. 61.

<sup>238</sup> Alparslan Açıkgöç, "İslâmî Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü: Fazlurrahman", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, C: 4 S: 4 Ekim 1990, s. 245-246.

tartışarak, konuyla ilgili açıklamalarda bulunmuştur. Fazlurrahman'daki tarihselcilik yer yer Kur'an üzerinden yapılmıştır. O'nun yöntemi inanç ilkelerinin statik olması dışında, Kur'an'daki şeriata dair hükümlerin mutlak olmadığı ile ilgilidir. Yani herhangi bir konuda, koşulların değişmesiyle, geçmişte uygulanan hüküm yerine alternatif yeni bir hüküm verebilir anlayışıdır. Burada ön plana çıkan tarih ve zaman faktörü göz önünde tutulmalıdır. Çünkü genel olarak Fazlurrahman'ın yönteminin bel kemiğini bu konu oluşturmaktadır.

Fazlurrahman'ın tarihselliği konusunda ribâ (faiz) konusunu örnek olarak ele alalım: Bu çağda en önemli sorunlardan birisi fazidir. Faizsiz bir sistem işleyebilir mi ve ya banka sistemi olmayan bir yapı kalkınabilir mi soruları Fazlurrahman'a göre ekonomik açıdan uzman kişiler tarafından cevap verilmesi gereken sorulardandır. Bu soruya verilecek cevap evetse zaten sorun kökten çözülmüş olacaktır. Hayır, cevabı verilirse müzlüman âlimi banka faizi Kur'an'ın ribâ olarak ele aldığı konuya dâhil midir sorununu çözmelidir. Fazlurrahman'a göre bunu çözmek için genel sonuç şudur: Borç sahibine fayda sağlayan her türlü kazanç ribâdır. Bu ilkeye göre borçlu, borç sahibine bir hediye dahi verirse yine ribâ sayılır. Çok özel ve aşırı ahlaki hukuki yoruma dayanan bu faiz tanımı her durum ve ekonomik şart için uygulanamaz. Aslında ribâ yasağı bu aşırı tanımı ile hiçbir zaman İslam hukukve ekonomi tarihinde uygulanmamıştır. Öyleyse çağımızın ekonomik şartları için Kur'an'ın ribâ anlayışının günümüz bankacılık işlemleri de göz önünde tutularak yeniden tanımlaması gerekir.<sup>239</sup>

Fazlurrahman'ın tarihsel metodu ise şu şekilde sıralanmalıdır:

1. İslâmî geleneğin tenkitli bir çözümlemesini yaparak, objektif olarak miras aldığımız bu geleneğin nasıl şekillendiğini ortaya koymak,
2. Daha sonra İslâm'daki temel ilkeleri Kur'an ve sünnetten hareketle ortaya çıkarmak ve bunların geçmişte sosyo-ekonomik ve siyasi şartlar içerisinde nasıl somutlaştırıldıklarını belirlemek,
3. Son aşamada da bu temel İslâm ilkelerin çağdaş tarihsellik içerisinde bugüne, en iyi nasıl aktarılabileceğini ortaya koymaktır.<sup>240</sup>

<sup>239</sup> Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 39-40.

<sup>240</sup> Fazlurrahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler I*, s. 8.

## B. Hadis ve Sünneti Anlama Sorunu

Fazlurrahman'ın yönteminin ikinci ayağı olan hadis ve sünnet konusundaki metodoloji sorunu tartışılırken kendisinin getirdiği yenilik hadis ve sünnet gibi kavramları yeniden yorumlamasıdır. Bu şekilde O, içi doldurulmuş İslâm'ı Hz. Peygamber örneğinde insanlara sunarak yeni bir hadis metodolojisi gerçekleştirmiştir. Bu anlamda Fazlurrahman statik din anlayışı yerine, aktüel din anlayışı kavramını getirmiştir. Hz. Peygamber'i hadis ve sünnet konusunda harekete geçiren ruhun varlığı anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu ruh yoluyla, Müslüman toplum tarafından ilkeler çıkartılarak Hz. Peygamber'in örneği sağlanmış olacaktır. Sünnet ve hadis kelimelerinin ne manaya geldiklerine bakılırsa:

“S-n-n” kelimesinden gelen sünnet kelime olarak yaşam tarzı, yol güzergâhı, ister iyi ister kötü olsun uygulanan ve alışılmış yol anlamına gelmektedir.<sup>241</sup> İslâm öncesi Araplar tarafından bir kabilenin atalarınca tesis edilen örnek davranışı ifade etmek üzere de kullanılmıştır. Sünnet kelimesinin anlamı belirlendikten sonra bizim için önemli olan İslâm kaynaklarında sünnet kelimesinin nasıl geçtiğidir. Kur'an'da sünnet kelimesi; İslâm dinine karşı çıkanlara eleştiri kabilinden yeni öğretiyeye karşılık atalarının örnek davranışlarını izleyenler şeklinde atıfta bulunulurken kullanılmıştır.<sup>242</sup> Kur'an'da aynı zamanda Allah'ın sünnetinden yani Allah'ın toplumların model ve kaderine ilişkin değişmez davranışından da söz etmektedir.<sup>243</sup> Fazlurrahman'a göre sünnet ise; iki anlam taşır.<sup>244</sup> 1. Peygamberin sünneti: Fazlurrahman, Hz. Peygamber'in sünnetinin başlangıçtan beri etkili olduğunu savunur. 2. Nebevi sünnetin yorumları, fiili uygulama ki bu anlamdaki sünnet icma ile aynıdır.<sup>245</sup> Yani burada iki kavram göz önüne gelmektedir: 1. Nebevi Sünnet. 2. Yaşayan Sünnet: Peygamber sünneti yerine nebevî sünnet tabiri de kullanılmaktadır. Nebevî Sünnet, Hz. Peygamber (s.a.v)'e ait olduğu bilinen ve somut ve detaylı hükümlerden çok genel ilkeler ihtiva eden kısımdır. Yani nebevi fiil

<sup>241</sup> İbn Manzûr, *Lisanu'l Arap*, Hayri Kırbaoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2011, s.55; s. 21-23; Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2015, s. 14; Yusuf el-Kardavî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, Çev: Bünyamin Erul, Nida Yay., İstanbul 2011, s. 23.

<sup>242</sup> Enfal, 8/104

<sup>243</sup> Fatır, 35/ 43

<sup>244</sup> Kübra Çakmak, *Fazlurrahman'ın "Islamic Methodology in History"*, *İsimli Eserindeki Hadislerin Tahrici ve Değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Yalova 2015, s. 13

<sup>245</sup> Ahmet Uyar, "Sünnetin Tarihi Süreci Hakkında Fazlurrahman'ın Görüşleri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2002, s.12.

ve davranışlarıdır.<sup>246</sup> Nicelik olarak hadislerde anlatıldığı kadar olmayıp, sınırlıdır. Yaşayan Sünnet ise Hz. Peygamber'den sonra İslâm toplumunun benimsediği genel gidişat, içtihadlar, örf vesairenin şekillendirdiği uygulamalardır. Nebevî Sünnet sabit iken “Yaşayan Sünnet” değişkendir ve Yaşayan Sünnet, Nebevî Sünnet'in ruhu esas alınarak oluşturulmuştur. Ancak Fazlurrahman'ın yaşayan sünnet teorisi icma ile özdeş anlama geldiği için tenkit edilmiştir.

Fazlurrahman'ın *İslâm ve Çağdaşlık* adlı eserinde nebevi (peygamber) sünneti, mutlak sünnet olarak geçmektedir. Mutlak sünnet bizzat peygamberimizin davranışlarıdır. Yaşayan sünnet ise mutlak sünnet çerçevesinde sünnet kavramına dayanarak İslâm toplumunun uygulama alanına döktüğü sünnettir. Bu bakımdan yaşayan sünnet sadece peygamberimizin davranışlarını değil aynı zamanda sahabe ve tabînin içtihatlarını da içermektedir. Aksi halde yaşayan sünnet olamaz, sadece teorik sünnet olurdu. Bu açıdan “yaşayan sünnet” bir bakıma “Müslüman toplumun örf ve adetler sistemini de içine almaktaydı.”<sup>247</sup> Yani sünnet, “Hz. Peygamber'in döneminden sonra bizzat peygamberin sünnetini değil aynı zamanda nebevi sünnetin yorumların da içerirken sürekli bir gelişme süreci olan ümmetin icmasının bir uzantısı da olmaktadır.”<sup>248</sup> Hasan-ı Basrî (öl. 110/728)'nin, Abdul melik b. Mervan'a yazdığı mektupta kaderle ilgili olarak Hz. Peygamber'den gelmiş yazılı ya da sözlü hiçbir sünnetin mevcut olmadığını kabul etmesine rağmen yine de bu konuda peygamberin sünnetinden söz eder.<sup>249</sup> Bu nebevi sünnet kavramının anlaşılması hususunda bize olumlu bir ipucu vermektedir.<sup>250</sup>

Fazlurrahman'a göre kavram olarak sünnet, Hz. Peygamber'in davranışına ait olduğu halde onun muhtevası mutlaka değişmek ve kaynağını geniş ölçüde ilk cemaatin fiili tatbikatından almak zorundaydı. Fazlurrahman sahabe devrinden sonra sünnetin artık fiili tatbikattan değil sadece açık bir şekilde rivayet edilen hadisten çıkarılabildiğini vurgulamıştır. Ona göre Hz. Peygamber'in sünneti ilk nesillerin yaşayan geleneği (fiili sünnet) ve bunlardan çıkarılan sonuçlar şeklinde hadisin muhtevasıyla ilgili özellikle de hukuk ve itikadın şahsi yorumu sayesinde zengin bir malzeme olarak ortaya çıkmıştır. Bu malzeme ikinci merhalede üzerine ittifak edilen

<sup>246</sup> Musa Carullah Bilgiyef, *Kitabü's Sünne*, çev: Mehmet Görmez, Ankara Okulu Yay. Ankara 2009, s.6.

<sup>247</sup> Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 41- 43.

<sup>248</sup> Fazlurrahman, *İslâm*, s. 109; Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, s. 19-28.

<sup>249</sup> Yaşar Kutluay, “*Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdulmelik b.Mervan'a Mektubu*”, çev: Lütfi Doğan- Yaşar Kutluay, s.75- 84.

<sup>250</sup> Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorun*, s. 20- 24.

bir kavram olarak Fazlurrahman'a göre icma kavramları altına sokulmuştur.<sup>251</sup> Yani peygamber sünneti ve bu sünnet üzerine ortaya konulan yaşayan gelenek şeklinde adlandırılan sürekli gelişen bir sünnet bulunmaktadır.

Fazlurrahman'ın ortaya koyduğu yaşayan sünnet ümmetin icması ile bağdaştırılmaya çalışılmıştır. O, ilk devirde sünnet ve icma kavramları arasında belli bir yakınlık bulunduğunu ifade etmiştir. Birincisi ortaya çıkacak bidatleri önlemek üzere formüle edilmiş ikincisi yani ise her türlü keyfi ve bölücü düşüncelere karşı ortaya konmuştu. Kendisi, aralarında kavramsal bir farklılık da bulunduğunun da altını çizmiştir. Fazlurrahman, sünneti başlangıçta Hz. Peygamber'in sünneti; bidatı ise, sonradan meydana gelen, Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu örneğe aykırı düşen yenilik olarak tanımlamıştır. Ona göre hâlbuki icma ya İslâm ümmetinin ya da din bilginlerinin aynı fikirde birleşmesidir. Fazlurrahman, gerçekte sünnet ve icma birbirine yaklaştığını aynı zamanda bunların zıttı olarak da geçerli olduğunu belirtmiştir.<sup>252</sup>

Fazlurrahman hadis üzerinde de durmuş, yöntemini hadis üzerinde durarak desteklemiştir. Hadis ise kelime anlamı ile rivayet, haber, yeni anlamına gelir.<sup>253</sup> Kavram olarak ise Hz. Peygamber'in söyledikleri, yaptıkları, tasvip ya da reddettikleridir.<sup>254</sup> Fazlurrahman'a göre hadisin ortaya çıkışına baktığımız zaman görülecektir ki, Hz. Peygamber yaşadığı sırada halk onun yaptıkları hakkında konuştukları halde, ölümünden sonra bu konuşmalar maksatlı ve şuurlu bir vaka haline geldi. Hz. Peygamber'in vefatından sonra nebevî mirasın korunması için Hz. Peygamber'in davranışlarını araştıran yeni bir nesil yetişmekteydi. Fazlurrahman resmi olmayan bu hadisin ayrıca sahabilerin genç nesillerinin ellerinde amaçlı bir faaliyet haline geldiğinin de altını çizmektedir.<sup>255</sup> Sahabiler hadisleri koruma altına alarak daha sonraki nesillere aktarımını sağlamıştır. O'na göre hadisin tabii olarak dini bir tatbikat kuralı olan sünnete doğru olduğu hatırd tutulmalıdır. Fazlurrahman'a göre hadis, esasta zihni bir meraktan ziyade tatbikat içermekte, rivayetler daha çok da takriri fiiliyatta örnek olma niteliğindedir.<sup>256</sup>

<sup>251</sup> Uyar, *Sünnetin Tarihi Süreci Hakkında Fazlurrahman'ın Görüşleri*, s.239.

<sup>252</sup> Fazlurrahman, *İslâm*, s.109-111.

<sup>253</sup> İbn Manzûr, *Lisân'ül Arab*, s.797.

<sup>254</sup> M. Yaşar Kandemir, Hadis, *DİA*, İstanbul, Y: 1997, C: 15, s. 27- 64.

<sup>255</sup> Fazlurrahman, *age*, s.108.

<sup>256</sup> Fazlurrahman, *age*, s. 106-107.



Fazlurrahman, Hz. Peygamberin hadisinin daha İslâm'ın başlangıcından beri var olduğunu belirtmiştir.<sup>257</sup> Bu aklı başında birinin üzerinde şüpheye düşmeyeceği bir gerçektir. İlk dönem kadıları, fakihler, siyasiler “Nebevi Modeli” Müslüman ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak yorumlamışlardır. Her nesilde ortaya çıkan malzeme yaşayan sünneti oluşturmuştur. Şu halde hadis bu yaşayan sünnetin sözlü bir biçimde yansımından başka bir şey değildir.<sup>258</sup> Fazlurrahman, hadisi iki gruba ayırmıştır. 1. Tarihi hadis 2. Teknik hadistir. Tarihi hadis; Hz. Peygamber'in biyografisidir; Teknik hadis ise sonradan formüle edilmiş ve peygambere isnad edilmiş rivayetlerdir. Fazlurrahman, Müslümanlar'ın Hz. Peygamber'in özellikle peygamber sıfatıyla yaptıkları ya da söyledikleri hakkında konuşmaları son derece tabii bir şey olduğundan bahsetmiştir. Ona göre böylesi tabii bir fenomeni reddetmek son derece büyük bir saçmalıktan tarihe karşı işlenmiş bir günahtan başka bir şey değildir. Bununla birlikte Fazlurrahman hadisin Hz. Peygamber zamanında büyük ölçüde gayri resmi bir statüye sahip olduğunun da altını çizmiştir: zira gereksinim duyulduğu yegâne kullanım alanı Müslümanların günlük yaşantılarına yönlendirilmeleriyle ilgili idi. Ve bu gereksinim bizzat Hz. Peygamber tarafından karşılanıyordu. Bu şekilde Hz. Peygamber'in vefatından sonra hadisin yarı resmi bir statü kazandığı görülmektedir.<sup>259</sup> Anlaşılan odur ki peygamber yaşadığı müddetçe hadis ve sünnet konusunda Müslüman toplum herhangi bir endişe içerisinde değilken Hz. Peygamber'in vefatı ile nebevî mirası koruma ihtiyacı belirlemiştir. Ve bununla ilgili sahabî hadisleri yazma ve şifahî olarak aktarma yollarını denemişlerdir.

Fazlurrahman, hadis üzerine yaşayan sünnet geleneğinin oluştuğunu belirtmiştir. O'na göre herhangi bir hadis var olmuştaysa mutlaka pratik gayeler için yani toplum içinde ortaya çıkmış problemleri çözmek için ortaya çıkmıştır. İşte bu nedenle yöneticiler ve hâkimler tarafından mevcut duruma göre serbestçe yorumlanmıştır. Ona göre zaman içinde “Yaşayan Sünnet” olarak nitelendirilen bir miras ortaya çıkmıştır. Ancak ilk asrın üçüncü ve dördüncü çeyreklerinde yaşayan sünnet mevcut uygulama lehindeki bu yorumlama süreci sonucunda, İslâm

<sup>257</sup> Alparslan Açıkgenç, *Fazlurrahman, DİA*, İstanbul 1995, C: XII, s. 282.

<sup>258</sup> Uyar, *Sünnetin Tarihi Süreci Hakkında Fazlurrahman'ın Görüşleri*, s. 241.

<sup>259</sup> Ünal, *Fazlurrahman'ın Sünnet Anlayışı ve Yaşayan Sünnet Kavramı Üzerine*, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, C: 4, S: 4 1990, s. 292-293; Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, s. 45-46.

İmparatorluğunun çeşitli bölgelerinde büyük ölçüde yayılınca ve böylece fihhi konularda ve şerî uygulamalarda ihtilaflar çoğalınca hadis resmi bir disipline dönüşmeye başlamıştır. Fazlurrahman, ilk dönemlerde hadislerin çok büyük bir kısmının nebevi hadisin tabî olarak az olması nedeniyle Hz. Peygamber'e değil de sonraki nesillere dayandığını ifade etmiştir. Ona göre ikinci asra ait eldeki eserlerde fikhî ve hatta ahlakî hadislerin çoğu Hz. Peygamber'den gelmiş değildir; aksine taabine, sahabeye ve üçüncü kuşağa dayanmaktadır.<sup>260</sup> Ancak hadis hareketi daha sonraları bir iç zorunluluk sonucu, Fazlurrahman'ı, hadisi çıktığı en tabî kaynağına Hz. Peygamber'in şahsına isnad etmeye yönelmiştir. Fazlurrahman'a göre bu konuda birçok kişi ittifak halinde iken Batılı araştırmacılar, bu konuya kuşku ile bakmıştır. Bazıları hadisin sadece peygamberin örnek olduğu hususunu değil aynı zamanda sahabilerin tutum ve fiillerinin bir göstergesi olarak da bütünüyle reddedilmesini savunmuştur. Batılı bir oryantalistin görüşleri bu yöndedir. Bu tez üzerine I. Goldziher şunları belirtmektedir: “Geniş hadis malzemesinden güven duyabileceğimiz bir şekilde Hz. Peygamber'e ya da sahabilerine doğru olarak isnad edebileceğimiz bir parçayı bulup ortaya koymamız hemen hemen imkânsızdır. Hadisin Hz. Peygamber'in hatta sahabilerinin hayat ve öğretilerinin bir kaydı olmaktan çok, ilk müslümanların görüş ve tutumlarının bir kaydı olarak görülmesi gerekir.”<sup>261</sup> Bu şekilde I. Goldziher hadis ve sünnetin mutlak olarak peygamberden gelmesine kuşku ile bakmış, tartışmalarda bulunarak hadis ve sünnete mesafeli yaklaşmıştır.

Hadis ve sünnet kelimelerinin birbiriyle bağlantısına değindiğimiz zaman burada da Fazlurrahman açısından önemli bir unsur bulunmaktadır. Şöyle ki: “Orta çağ Müslümanlarına göre hadis ve sünnet sadece zamandaş olmayıp aynı zamanda aynı özden gelmektedir. Yani başka bir deyişle onlar iki ayrı şey olmayıp aynıdır. İkisi arasındaki fark bizzat hadis sırf bir haber ve nazari bir şey olduğu halde sünnetin normatif bir nitelik kazanarak Müslümanlar için ameli bir ilke haline gelen haber olmasıdır.”<sup>262</sup> Fazlurrahman'a göre sünnet ve hadis, Hz. Muhammetten sonraki ilk merhalede zamandaş ve aynı özdedir: her ikisi de Hz. Peygamber'e yöneliktir ve normatif oluşlarını ondan almaktadır. Sünnet, Hz. Peygamber'in uygulamalarını içerirken, sünnet bu uygulamaların kelimelere dökülmüş halidir. Fazlurrahman'a

<sup>260</sup> Ünal, *Fazlurrahman'ın Sünnet Anlayışı ve Yaşayan Sünnet Kavramı Üzerine*, s. 293.

<sup>261</sup> Fazlurrahman, *İslâm*, s. 93-94.

<sup>262</sup> Fazlurrahman, *İslâm*, s. 95.

göre ilk dönem “Yaşayan sünneti” ravi zincirlerinin zorunlu olarak ilavesi ile birlikte hadisin aynasında yansımış bulunuyordu. Ona göre bununla aralarında farklar söz konusuydu: sünnet davranışla ilgili normlara bağlı olması sonucu büyük ölçüde ve öncelikle ameli bir fenomen olduğu halde hadis sadece fihri normların değil fakat aynı zamanda dini inançların ve prensiplerin de vasıtası olmuştu.<sup>263</sup> Fazlurrahman sünnetin anlamının davranış ile sınırlı olduğunu belirtirken, hadisin ise geçmişten günümüze Müslüman toplumun içtihad ve yorumları şeklinde geniş olarak yorumlandığının da altını çizmiştir.

Batılı oryantalistler ise konuya daha farklı bakarak sünnetin içeriğinin tamamen Arap örf ve adetlerinden oluştuğunu ve ilk devir Müslümanlarının bu içeriği kendi şahsi görüş ve içtihatları sayesinde Hristiyan, Yahudi ve Pers kaynaklarını da kullanarak geliştirdiklerini ileri sürmüşlerdir.<sup>264</sup> Hatta hadisin Hz. Muhammed ile ilgisinin olmadığını ifade ederek İslâm’ın ilk birkaç asır devrinde siyasi, ictimai birçok faktörün etkili olduğundan bahsetmiştir.<sup>265</sup> Eğer bu görüş sünnetin kavram olarak da peygamber devrinde bulunmadığını ileri sürüyorsa yanlıştır. Çünkü henüz İslâm’ın ilk çıktığı günlerde bile sünnetin kavram olarak varlığı Kur’an’dan anlaşılmaktadır.<sup>266</sup> Zira Kur’an Hz. Peygamber’e sadece uymayı emretmekte kalmıyor aynı zamanda onu örnek almayı tavsiye ediyordu. Bu anlamda Hz. Peygamber’in davranışının örnek olarak gösterildiğini ifade eden Fazlurrahman da sünnetin ilk zamanlardan beri peygambere isnad edilmesinden hareketle var olduğunu ifade etmiştir.<sup>267</sup>

Fazlurrahman’a göre ilk dönem Müslümanlarının ortaya koydukları sünnetin gerçek muhtevasının büyük ölçüde içtihadın bir ürünü olduğu açıkça kabul edilmelidir. Hz. Peygamberin sünnet zaman zaman insanlar tarafından yorumlana gelmiş olmaktadır. İşte bu yüzden ki fiili uygulama anlamındaki sünnet terimi İmam Malik tarafından “Emrul Muctema Aleyhi” terimi ile yani icma ile aynı anlamda kullanılmıştır. Böylece Fazlurrahman’ın bakış açısı ile sünnet ile icmanın birleştiklerini ve aslında maddeten de birbirlerinin aynı olduklarını görüyoruz. Hatta daha sonraları bu iki kavramın birbirlerinden ayrıldıkları Şâfiî sonrası dönemde bile

<sup>263</sup> Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 38; Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, s. 56.

<sup>264</sup> Bekir Kuzudişli, “Oryantalizm ve Hadisle İlgilenen Bazı Oryantalistler”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, S: 32, s. 152.

<sup>265</sup> Tahsin Görgün, İgnaz Goldziher, *DİA*, İstanbul, 1996, C: 14, s. 109.

<sup>266</sup> Kırbaçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, s. 92- 93.

<sup>267</sup> Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 40.

iki terim arasındaki sıkı ilişkinin devam ettiği görülmektedir. Fazlurrahman'a göre sünnet, bundan böyle sadece sahabenin üzerinde görüş birliğine varılmış uygulamasına "Sünnet" denilmiştir. Sünnet üzerine yazılmış bir eserde sahabenin sünneti Allah'ın ve Resul'ünün sünnetine uygun olarak nitelendirilmiştir.<sup>268</sup> Fazlurrahman'a göre sünnetin bittiği yerde kontrolü icma almaktadır. Şu halde sahabenin ittifakı hem sahabenin sünneti hem de sahabenin İcmadır.<sup>269</sup>

Fazlurrahman hadis ve sünnet kavramlarını yeniden yorumlama yoluna giderek yaşayan sünnet tabirini ön plana çıkarmıştır. Bu yolla sünnet ve hadis kelimelerine şemsiye rolü vererek, Hz. Peygamberi harekete geçiren ruh anlaşmıştır. Bu yolla hadis ve sünnet mutlaklaştırılmamış zamana göre Hz. Peygamber'i davranışa iten ruh aracılığıyla yorumlanmıştır. Yani ortaya çıkan sonuç Hz. Peygamber'in yaşadığımız her çağa hitabı ve her çağda örnekliğinin sağlanmış olmasıdır.

Fazlurrahman'ın hadis ve sünnet anlayışı hakkında çıkan sonuç üzerine şu dört husus saptanmıştır:

1) Fazlurrahman, ilk dönem müslümanlarının sünnetinin, kavram olarak Hz. Peygamberin sözleri, fiilleri olarak ifade edildiğini vurgulamaktadır. O, bu bakımdan müslümanların ilk dönem uygulamasının "Nebevi Sünnet" kavramından ayrı bir şey olduğu görüşünün tutarlı bir görüş olmadığını altını çizmiştir.<sup>270</sup> Hz. Peygamber'in sünneti ilk zamandan veri varlığını korumuştur.

2) Fazlurrahman, ancak, ilk dönem sünnetinin büyük ölçüde bizzat müslümanların ürünü olduğunu da ifade etmiştir.<sup>271</sup>

3) Fazlurrahman, Hz. Peygamber'dan sonra nebevi sünnetin icma olarak şekillenen "kişisel içtihat" olduğunu belirterek İslâm tarihinin I. ve II. asırlarına "içtihat asırları" denildiğini vurgular. Zira O, içtihadı "hür düşünce" olarak tanımlar. Bu düşüncenin temelini Kur'an ve Sünnet olarak gören Fazlurrahman, bu düşünce hareketlerinin içtihatların çok hızlı bir şekilde yayılmasına sebep olduğunu belirtmiştir. Ona göre bu şekildeki davranış İslâm toplumundaki birlik ve beraberliği tehlikeye düşürdüğünü fark eden fakihler, içtihad yerine icma ilkesini

<sup>268</sup> Aynur Uraler, *Sahabe Uygulaması Olarak Sünnete Bağlılık*, Işık Yay., İzmir 2004, s. 308.

<sup>269</sup> Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 34.

<sup>270</sup> Fazlurrahman, *İslâm*, s. 107.

<sup>271</sup> Fazlurrahman, *İslâm*, s. 111.

geliştirmişlerdir. Onun için Fazlurrahman, içtihadın, icmaya giden tabii bir yol olduğunu belirtmiştir.<sup>272</sup> Bu şekilde içtihad kapısı kapatılmış oldu.

4) Fazlurrahman'a göre, sünnetin ya da yaşayan sünnetin içeriği icma ile aynı idi.<sup>273</sup> Ona göre bir bütün olarak cemaatin; Nebevi sünnetin içeriğini yaratma hususundaki zorunlu yetkiyi üstlenmiş olduğunu ve icmanın ise bu yeni içeriğin doğruluğunun saptanması; yani yanılmazlığının sağlanması için garanti olduğu gösterilmiştir.<sup>274</sup>

Özellikle de sünnet konusunda vurgu yaptığımız meselenin özü anlamına gelen hadis ve sünnete farklı bir bakış konusu ele alınacaktır: İnsanlar geçmişten günümüze kadar bu iki kavramı benimseyerek kendilerine ait bir dünya görüşü ortaya koymuşlardır. Fazlurrahman'ın da kastettiği şey de tam budur. Ona göre sünnet ve hadis kelimelerinin insanlar tarafından zamana ve mekâna hatta bağlama göre yeni bir anlayış yeni bir yorum biçimi oluşturması gerekmektedir. Ona göre peygamberin tutumu konusunda yeni bir okumaya gitmek gerekir. Sünnet, yerinde duracak ancak yaşayan sünnet ilerleyecektir. Hz. Peygamber'in uygulamalarından hareketle ilkeler çıkartılacak ve bu ilkeler ile karşılaşılan durumlara cevaplar verilecektir. Fazlurrahman İslâm'ın kısır uygulamalara sıkıştırılmasından korkarak modern çağda insanlara anlatılamayacağından endişe duymuştur. O, Müslüman'a şunları söyler: “Sünnet adıyla görülen uygulamalar Hz. Peygamberin uygulamalarından değildir, aksine onlar bin küsur yıl önce yaşamış olan insanların o dönemdeki teamülleridir. Ve bu uygulamalar (nebevi sünnet) içinde peygambere ait olan sünnet(peygamber sünneti) çok azdır. Yapılması gereken toplumsal şartlardaki uygulamaları taklit etmek değil, onların peygamber sünnetinden; nebevi sünnet üretme becerilerini örnek alıp, bugünün şartlarına uygun bir şekilde nebevi sünneti üretmeye devam etmektir.”<sup>275</sup>

Yaşayan sünnet, temel olarak düşünüldüğü zaman bu konuda Fazlurrahman, Hz. Ömer'in uygulamalarından örnekler vermektedir: Şöyle ki: “Hz. Peygamber, savaşla elde edilen arazileri ganimetin bir parçası olarak görüp, savaşa katılanlara dağıttığı halde Hz. Ömer bu şekilde ele geçirilen Irak ve Mısır arazisini savaşçılara

<sup>272</sup> Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 41.

<sup>273</sup> Ahmet Uyar, *Sünnetin Tarihi Süreci Hakkında Fazlurrahman'ın Görüşleri*, s.239, İsmail Hakkı Ünal, “Fazlurrahman'ın Sünnet Anlayışı ve Yaşayan Sünnet Kavramı Üzerine”, s. 292.

<sup>274</sup> Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, s. 35.

<sup>275</sup> Ali Kuzudişli, “Fazlurrahman'ın Sünnet Yorumu”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, C: 1, S: 2, s. 129.

dağıtmayı reddetmiştir. Burada Hz. Ömer, peygamber sünnetini harfiyyen uygulamak üzere sosyo-ekonomik şartların dolayısıyla Hz. Peygamber' in hayatı boyunca tesis etmeye çalıştığı adalet ilkesinin gereğini yerine getirmiştir. Çünkü Hz. Ömer bir yandan büyük arazi sahibi olarak Arap askerlerinin cihat gayretinin söneceğini diğer yandan da ellerinden alınacak toprakları yüzünden o belde halkının mağdur kalacağını düşünmüştü. O halde Hz. Peygamber'in sünnetinden şekli olarak ayrılmış görünen Hz. Ömer böyle davranmakla sünnetinin özünü muhafaza etmeyi amaçlamıştır.<sup>276</sup>Hz. Ömer bir başka örnekte ümmü'l veledin satılmasını, hibe edilmesini ve miras bırakılmasını yasaklamıştır.<sup>277</sup>O, efendisi ölene kadar onun hizmetindedir, efendisi ölünce kendiliğinden hürriyetini kazanır demiştir. Hâlbuki Hz. Peygamber eskiden beri tatbik edilen bu uygulamayı yasaklamıştır. Ancak Hz. Ömer fetihler yoluyla köle ve cariyelerin çoğaldığı ümmü'l veledlerin hızla arttığı kendi döneminde yasaklamış sünnetin temellerini canlı, güçlü ve gelişmeye açık tutabilmek için bir sünnete aykırı hareket etmiştir.” Fazlurrahman'a göre ancak ulema Hz. Ömer'in bu tedbirini sadece onun bir sözü olarak kaydetmekle yetinmişlerdir.<sup>278</sup>Tarihi rivayetler, tarihi ve sosyolojik bir zeminde değerlendirilmediği ve gözümüzün önünde canlandırılmadığı için bu metinler, ölü malzeme olarak okunup, geçilmiştir. Mesala Malik, ümmü'l veledin bazı durumlarda satışına cevaz verirken, Hz. Ömer'in bu uygulamasına bile atıfta bulunmamıştır.<sup>279</sup>Fazlurrahman'a göre Hz. Peygamber'in sünneti yani sünnetin arka planındaki ruh Hz. Ömer tarafından doğru tespit edilmiş ve uygulanmıştır. Hz. Ömer'in uygulamaları sünnete dinamiklik kazandırmak açısından önemlidir.

Fazlurrahman'a göre hadis ve sünnet konusunda Hz. Peygamber vakayı okumuş bunun sonucunda sünnet oluşmuş hatta bir sonraki aşama hadis formüle edilmişti. Ancak bazen peygamberin konumu ileri bir tarihe kaydedilmişti. Ona göre ancak bu şekilde yapılan zorlama tevil sağlıklı olmamıştır. Fazlurrahman bu konuya şöyle bir örnek vermiştir: “Kaderiye bu ümmetin Mecusileridir.”<sup>280</sup> Hadisi doğrudan gelecekte haber vermiyorsa da aslında bir kehanet içermektedir. Hadisin ilk kısmında Hz. Peygamber'e isnad edilen söz sahabelere hakarettten başka bir şey

<sup>276</sup> Ünal, *Fazlurrahman'ın Sünnet Anlayışı ve Yaşayan Sünnet Kavramı Üzerine*, s. 291.

<sup>277</sup> Efendisinden çocuk sahibi olan cariyeye Bknz., Cahit Güngör, “*Çağdaş Tefsirde Kölelik Yorumu*”, Yüksek Lisan Tezi, Ankara, 2005, s. 38.

<sup>278</sup> Fazlurrahman, *İslâmî Metodoloji Sorunu*, s. 161-2.

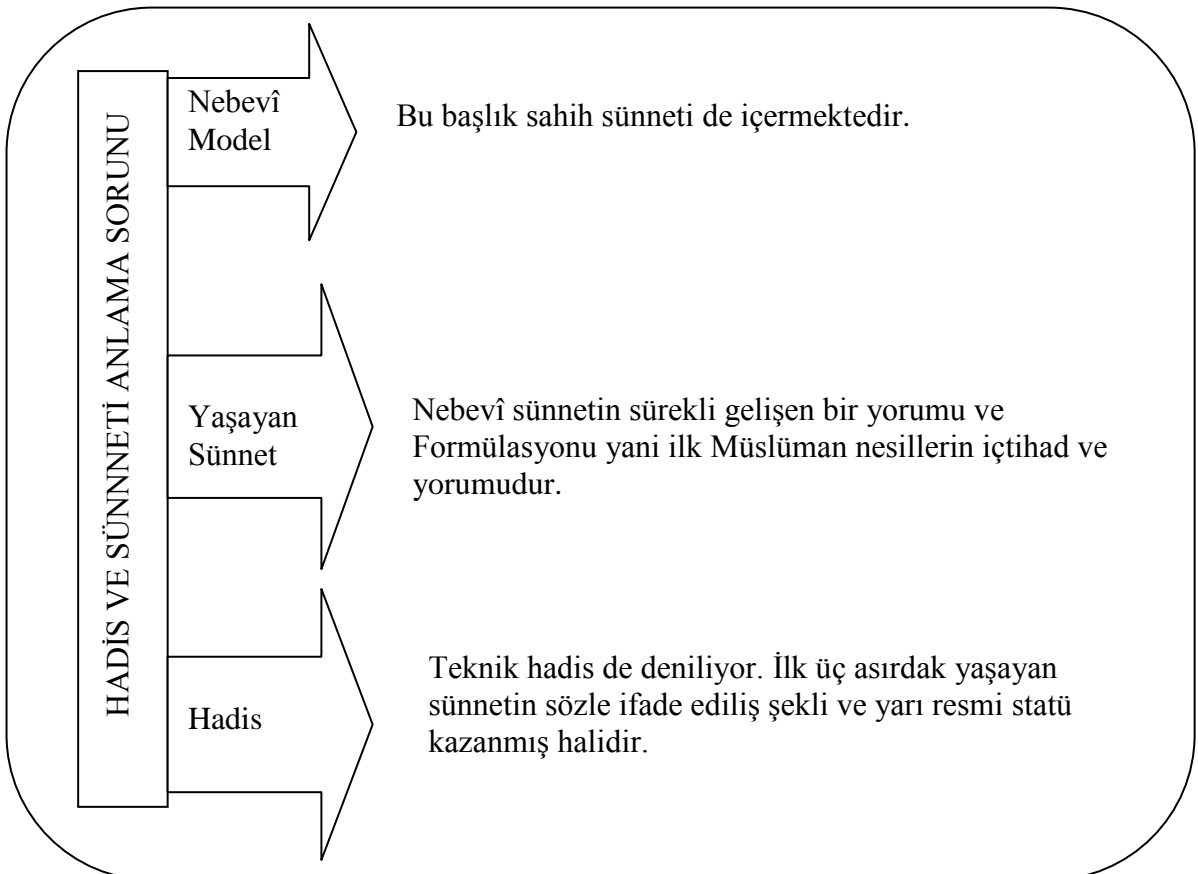
<sup>279</sup> Ünal, *age*, s. 291.

<sup>280</sup> Ebu Davut Süleyman b. Eş'as es- Sicistanî, *Sünen'i Ebu Davud*, Şamil Yay., İst. (275 /888/), s. 16.

değildir; çünkü Hz. Peygamber onları anlayışsızlıkla itham etmiştir. Böyle bir hadisin de İslâm dünyasında meşhur fihri mezheplerin ortaya çıktığı bir zamanda ortaya çıkması muhtemeldir. Burada Hz. Peygamber hitap ettiği toplumun acil ihtiyaçları için değil de ileri ki bir toplum için konuşmalar yapan hükümler veren ve sahabilerinden onları kendilerinden sonraki nesillere hem de onları kendilerinden daha iyi anlayabilecek olan nesillere aktarmaları için kelime kelime ezberlemelerini isteyen biri olarak tavsif etmiştir. Şüphesiz ki bu hadis, sonraları hadis hareketinin başladığı ve nebevi sünnetin ifadesinde yegâne vasıta olduğunu iddia ettiği bir sırada ortaya çıkmıştır. Böylece bu hadisin de gelecekte haber veren bir hadis olduğu açıkça ortaya çıkmış bulunmaktadır.”<sup>281</sup> Bu şekilde Hz. Peygamber’den sonraki gelen nesiller tarafından peygamber konuşturulmaya çalışılmıştır bu şekilde uydurma hadis şeklinde yeni bir literatür doğmuştur.

Hadis ve Sünnet’e ilişkin Fazlurrahman’ın metodolojisinden hareketle şu sonuçlara ulaşılmıştır: Fazlurrahman öncelikle ilk devirlerdeki yaşayan sünnet anlayışını yeniden oluşturmamız gerektiğini vurgulayarak bu anlayışa dayanarak Kur’an merkezli günümüzde uygulanabilecek canlı bir “yaşayan sünnet” tesis etmemiz gerektiğini ifade etmiştir.<sup>282</sup>

Fazlurrahman’ın sünnet ve hadis üzerindeki görüşlerinden hareketle şu şekilde bir şablon yapılabilir: <sup>283</sup>



### C. İslâm Hukuku ve Fıkıh Alanında Metodoloji Sorunu

Fazlurrahman, fıkıh ilmî için yeni bir metot tesis edilmesi gerektiğini savunmaktadır. O, Hz. Ömer'in şiddetli kıtlık zamanında hırsızlar için öngörülen hadd cezasını kaldırması örneğinde olduğu gibi zamana ve zemine bağlı olarak hükümlerin farklı yorumlanabileceğini belirtmesi bu konuya destek olarak örnek verilebilir.<sup>284</sup>

Fıkıh ve hukuk kavramları üzerinde biraz durmak istiyoruz. Şeriat; iman, amel ve ahlak olmak üzere üç kısma ayrılır: Bunlardan iman (itikad) hükümlerini, yani inanılacak şeyleri bildiren ilme; "kelâm" ilmî ve bu ilimle uğraşan kimseye "mütekellim" denir. Amel kısmı ise, ferdin Allah ile olan münâsebetlerini düzenleyen ibadetler ile ferdin diğer insanlarla olan münâsebetlerini tanzim eden hukuku ihtiva eder. Ahlakî hükümleri bildiren ilme ise "ilm-i ahlâk" denir. Şeriatın amel denilen kısmını, yani insanların yapması gereken hususları bildiren ilim dalına "fıkıh ilmî" denir. Fıkıh, lügatte bilmek, anlamak kavramak idrak etmek, en ince ayrıntılara sahip olmak; ıstılahta ise beden ile yerine getirilecek şer'î hükümleri bildiren ilim dalıdır. Fıkıh, şeriatın amel kısmının hem ferdî (ibâdet), hem de sosyal (hukuk) unsuruyla alâkalı hükümlerini içerir.<sup>285</sup> Fıkıh kelimesinin yanında, İslâm hukuku tabiri ise fikhın bir başka ismidir. Günümüzde fikhî ibadetler gibi ferdî yönü ağır basan hükümler, akitler, miras, nikâh gibi içtimaî yönü ağır basan hükümler olarak iki kategoride inceleme yöntemi bulunmaktadır. Mukayeseli hukuk sahasında daha çok bunlardan sosyal yönü ağır basan kısmına İslâm hukuku denilmekte, bir başka deyişle, modern araştırma tekniğine uygun olması için, fıkıh daraltılarak ele alınmaktadır. Fıkıh yerine İslâm hukuku tabirinin kullanılışı, muhtemelen son yenileşme hareketleri ve Avrupa'nın tesiriyle tercüme yoluyla olmuştur. Bununla beraber geçmişte İslâm dünyasının hukuk kelimesine fazla yabancı olmadığı söylenebilir.<sup>286</sup>

Fazlurrahman'a göre ise hukuk alanında kullanılan yöntem, geleneksel yöntemden farklılaşarak günümüz sorunlarını çözme odaklı olmalıdır. Ona göre

<sup>284</sup> Karataş, *Fazlurrahman'ın İslâmî İlimlerde Metodoloji Arayışı*, s. 95.

<sup>285</sup> Hayrettin Karaman, "Fıkıh", DİA, İstanbul, C: XIII, s.1; İbn Useymin, *Fıkıh Usûlüne Giriş*, çev: Beşir Eryarsoy, Guraba Yay., İstanbul, s. 5; Hayrettin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, İz Yay., İst. 1999 s. 4; Yusuf Şen, *Ahmed Ziyaüddin Gümüştanevî Özelinde Zahirî ve Batini Fıkıh I.Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüştanevî Sempozyumu*, 2013 Gümüştane, s. 601.

<sup>286</sup> Ekrem Buğra Ekinci, *İslâm Hukuku*, Arı Sanat Yay., İstanbul, 2006, s. 12-17.



Kur'an ve Peygamberin sahih sünnetinden, İslâm hukukunun ilkelerini çıkarma yönteminin gün yüzüne çıkarılması gereklidir. O, İslâm hukukunda çift yönlü bir mekanizmayı gerektiğini vurgulamıştır: 1. Tekil olandan genel olana 2. Genel olandan tekil olana. Fazlurrahman'a göre birinci hareket, Kur'an ve sünnetteki ilkelerin tespitine yöneliktir. Fazlurrahman, tarihsellik konusuna burada da vurgu yapmıştır. O, Kur'an vahyinin indiği zamanda Mekke toplumundaki putperestlik ve sosyo-ekonomik düzensizliğin yol açtığı somut dinsel toplumsal olayların bulunduğu arka planın olduğunu belirten Fazlurrahman, Kur'an'ın emirlerinin her zaman gerçek ve fiilî sorunlara cevap olarak geldiğini belirtmiştir. Ona göre şe'nu'n-nuzül denilen sorunsal olaylar Kur'an tefsirlerinde kayıt altına alınmıştır. Fazlurrahmana göre, vahiy ortamlarının tespiti, ilkeler ve hukuksal bildirimlerin öğrenilmesi için muhakkak incelenmelidir. Bunun için Kur'an'ın çeşitli hedef ve ilkeleri tamamen Kur'an ve sünnete dayanan bütünsel ve kapsayıcı bir toplumsal ahlaki kuram oluşturmak için bir araya getirilmelidir. Fazlurrahman geçmişte bu durum göz önüne alınmadığını vurgulayarak, Kur'an'ın toplumsal ahlaki sorunlar hakkındaki öğretisinin kesin bir niteliğe sahip olduğu halde bu öğretinin hiçbir zaman kapsamlı bir kuram haline getirilmediğini vurgulamıştır. Ona göre hüküm çıkarmakta ikinci hareket ise; genel olandan tekil olana bir akıl yürütmedir. Fazlurrahman, Kur'an'dan elde edilen ilkeler sisteminin bugünün şartları göz önünde bulundurularak yorumlanması gerektiğini belirtmiştir. Ancak Kur'an'ın genel ilkelerini elde etmek için öğretisinin arka planının incelenmesinin gerekmesi gibi bugünkü şartlar içerisinde bulunduğumuz durum dikkatlice incelenmelidir. Fazlurrahman "Zaman ve mekânın değişmesi ile hükümler de değişir" ilkesinin anlamı da bu olduğunu belirtmiştir. Bu durum Kur'an ve sünnetten çıkarılan ilkelerin ile çağdaş yaşamada nasıl somutlaştırılacağını gösterecektir."<sup>287</sup> Daha öncede geçtiği üzere Fazlurrahman ikili hareketi tefsir alanında kullandığı gibi bu alandan da kullanmaya çalışmıştır. İkili hareketin Kur'an'dan ilkelerin çıkarılmasıyla fıkıh alanına dair içtihadların oluşturulmasıdır. Bu yolla İslâm hukukunda dinamiklik sağlanmış olacaktır. Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan sorunlara cevaplar oluşturulmuş olacaktır.

---

<sup>287</sup> Fazlurrahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler II*, çev: Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004, s. 93.

## 1. İctihad Sorunu

Fazlurrahman'ın ictihad görüşünün, Müslümanların bin dört yüz küsur yıllık tecrübesini yansıtan fıkıh usûlünden farklıdır.<sup>288</sup> Özellikle de fıkıh için oluşturduğu metodolojinin eksenini de içtihad oluşturmaktadır.<sup>289</sup> Fazlurrahman, İslâm hukukunun dinamizmini ictihadın oluşturduğunu, ictihadın bulunmadığı yerde uygulamaya yönelik İslâm hukukunun söz konusu olamayacağını belirterek ayrıca ictihadın sadece hukuka hasredilemeyeceğini söyler.<sup>290</sup> Zira Müslüman'ın bütün fikri çabaları ictihaddir. Fazlurrahman bu genel anlamda ictihadı, “İçinde bulunulan duruma uygulanabilecek şekilde kural içeren bir nassın veya geçmişteki emsal bir durumun anlamını kavrama ve o kuralı, bulunan yeni çözüm vasıtasıyla yeni durumu da içerecek şekilde teşmil, tahsis veya gerekiyorsa tadil etme çabası” şeklinde tarif etmektedir. İctihadın hangi alanlarda yapılacağı ile ilgili Fazlurrahman şu şekilde görüş ifade etmiştir. Fıkıhın ibadetler hakkındaki hükümleri içeren kısmı artık sabitleşmiş ve kesinlik kazanmış olduğundan bunlarda içtihadın pek kullanılmayacağını vurgulayan Fazlurrahman, asıl ictihad etme ihtiyacının hukuki ceza ve kurallar kısmında hissedildiğini belirtmektedir.<sup>291</sup>

Fazlurrahman, Müslümanların geri kalış sebeplerinden biri olarak içtihad kurumunun geliştirilmemiş olmasını görmektedir. O'na göre içtihad sadece yatay hüküm çıkarmak için değil aynı zamanda genel prensipler çıkarmak için gerekmektedir.<sup>292</sup> Fazlurrahman göre içtihad geçmişte yoğun olarak kullanılmıştır. Ancak daha sonraki çağlarda bu durum ilerleme göstermemiştir. Buna rağmen özellikle de İslâm tarihinin birinci ve ikinci asırları düşünce açısından çok hareketli olmuştur, hatta bu asırlara içtihad asırları denilmiştir. Fazlurrahman bu düşünce hareketlerinin, içtihadların çok hızlı bir şekilde artmasına yol açığının fakat bu durumun İslâm toplumundaki birliği tehlikeye düşürdüğü daha önce de vurgulanmıştı. Fazlurrahman'a göre bunun üzerine icma ilkesi geliştirilmiş bu yolla topluma bir dünya görüşü kazandırdığı için düşünce bütünlüğü oluşturmaya

<sup>288</sup> Şevket Kotan, *Fazlurrahman'ın İctihad Teorisi*, s. 98.

<sup>289</sup> Karataş, *Fazlurrahman'ın İslâmî İlimlerde Metodoloji Arayışı*, s. 96.

<sup>290</sup> Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 38.

<sup>291</sup> Açıkgenç, *Fazlurrahman*, s. 284.

<sup>292</sup> Karataş, *Fazlurrahman'ın İslâmî İlimlerde Metodoloji Arayışı*, s. 95.

başlandığını da ifade etmiştir.<sup>293</sup> Bu da topluma birlik verme yolunda tabi bir gelişmeyi temsil etmiştir.<sup>294</sup>

Fazlurrahman'a göre Müslümanların çağdaş dünyada söz sahibi olabilmeleri için iki seçenek vardır; ya Batı'ya benzemek yahut da İslâm'ı ve temel kaynakları yeni bir icthad metodu ile yorumlayarak hayatın bütün alanlarına yeniden sokmak, böylece çağdaş dünyaya, fakat İslâmî geleneğe değil, Kur'an'ın ahlakî ve sosyal amaçlarına uygun yeni kurum ve kurallara dayanan bir alternatif model sunmaktır. Ona göre tutulması gereken yol bu ikincisidir. Gelenekçi ve muhafazakâr tutum ve yaklaşımlarının varacağı sonuç, İslâm dünyasında ve Müslüman hayatında giderek laisizmin ve sekülerizminin hâkimiyet kurması olacaktır.<sup>295</sup> Bu şekilde çağdaş dünyada iktidar kurabilmek için gelenek inkâr edilmeyerek modern bakış açısı ile yeni bir dünya görüşü ortaya konacaktır.

## 2. Bütünlük Sorunu

Daha önce de değindiğimiz üzere İslâm hukuku veya fıkıh geleneksel olarak ibadetler hakkındaki hükümleri de içermektedir. Fazlurrahman'a göre fikhın bu kısmı artık sabitlemiş ve kesinlik kazanmıştır. Dolayısı ile bunlarda içtihad etmeye çok az ihtiyaç vardır. Asıl içtihad etme ihtiyacı fikhın hukuki ceza ve kurallarında hissedilmektedir. Bu durumda rastgele içtihadları önlemek ve İslâm hukukunda birliği sağlamak için tefsir usulünde olduğu gibi bütüncül bir fıkıh usulüne ihtiyaç vardır. Fazlurrahman'ın fıkıh usulü şu ilkeye dayanmaktadır. "Her zaman geçerli olma özelliği ve mutlaklık" Kur'an'ın özel durumlarına değil sadece genel ilkelerine aittir. Fazlurrahman'a göre aslında bu ilke yeni değildir. Aksine Mâlik b. Enes (öl. MS.795), Şâtıbî (öl.790/1388) ve Ebû Hanîfe de kullanmıştır. Çağdaş İslâm hukuku için bu ilkenin yeniden canlandırılması şarttır. Bu ilkeyi temel alan Fazlurrahman'a göre fıkıh usulünün tesir usulü ile bütünlük arzemesi için iki yönlü hareketin esas kabul edilmesi gerekir. Yine tefsir usulünde olduğu gibi birinci hareket ayetlerin nazil oldukları zamanın gerekli ve konu ile ilgili toplumsal şartlarını göz önünde tutarak Kur'an'ın somut olayları işleyişinden bir bütün olarak Kur'an'ın hedeflediği genel ilkelere doğru olmalıdır. İkincisi ise bu genelleme düzeyinden günümüzde geçerli olan gerekli ve konu ile ilgili şartlarını göz önünde tutarak şu anda

<sup>293</sup> Fazlurrahman, *İslâm*, s. 128.

<sup>294</sup> Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 38-39.

<sup>295</sup> Hayrettin Karaman, "Klasik ve Çağdaş Tefsir - İctihad Usulleri", (Tesbit ve Tenkit).www.hayrettinkaraman.net. (2.2.2016)

uygulanmakta istenen özel yaşamaya doğru hareket etmektir. Fazlurrahman'a göre görüldüğü gibi bu hareket zamanımızdan Kur'an'ın toplum şartlarına yani bizzat nazil olduğu ortama gidip bu tarihsel hareketten sonra tekrar kendi zamanımızın şartlarına dönmekten ibarettir.<sup>296</sup> Tezin farklı yerlerinde değindiğimiz bu ikili yöntem bütüncül bakış açısı içinde önemlidir. Fazlurrahman altı çizilmesi gereken hususun Kur'an'ın ne soyut ahlak kitabı olduğu ne de Müslüman hukukçuların zannettikleri gibi salt hukuksal bir metin olduğu ilkesidir. O baştan sona bir ahlaki uyarılar manzumesidir. İnsan ilişkilerini konu edinen, büyük bir kısım adalet, hakkaniyet, hoşgörü, affedicilik gibi ahlaki değerlerden bahseden ilahi bir metindir. Bunların somut kurallar olmaktan ziyade genel yönelimler ya da prensipler olduğu da aşikârdır.<sup>297</sup> Fazlurrahman'a göre fıkıh ve İslâm hukuku ayrı kategorize edilmeyerek tefsir usûlü ile bağlantılı olarak düşünülmelidir. Bu birliktelik Kur'andan çıkartılan ilkelerin çağın koşullarına göre fıkhı uyarlanmasıdır. Bütünlük sağlandığı müddetçe dianimik bir İslâm hukuku sağlanmış olacaktır.

## II. FAZLURRAHMAN'IN KELÂM İLMİNE YÖNTEMSSEL ELEŞTİRİSİ VE KATKISI

### A. Kelâm İlmine Eleştiriler

Fazlurrahman göre kelâm ilmî, insan hürriyeti sorunundan doğmuştur. Bu sorun asırlarca ele alınmış nihayet insan iradesini inkâr eden ve her şeyi Allah'a havale eden Cebriyecilik doğmuştur. Buna karşı olarak da insan hürriyetinin savunan kelâm ekolü olarak Mu'tezile doğmuştur.<sup>298</sup> Akabinde orta yolu tuttuğu görünen Ehl-i Sünnet doğmuştur. Böylece İslâm'ın diğer teolojik sorunları tartışılmış ve kelâm bir ilmî disiplin olarak ortaya çıkmıştır. Filozofların geliştirdikleri ilahiyat ise akli kelâm olarak bunun karşısında bir tavır almıştır. Böylece akli kelâm diyebileceğimiz felsefi görüş ile vahyin kelâmı teolojik bir çatışma içerisine düşmüştür.<sup>299</sup>

Fazlurrahman'ın klasik kelâmı eleştirmiştir. Fazlurrahman, tamamen Kur'an'dan kalkan bir söyleme ve metodolojiye dayanarak bir düşünme sistemi ortaya koymaya çalışmıştır. Bu yolda kendisi hem Mu'tezile'ye (Allah'ın sıfatlarının ta'tili, insanın fiillerinin Allah ile ilişkisinin inkârı ve Allah'ın merhametini geri plana atılması), hem de Eş'arîliğe (insan iradesini reddetmek, Allah'ın fiillerindeki

<sup>296</sup> Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 38.

<sup>297</sup> Fazlurrahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler I*, s. 129.

<sup>298</sup> Fazlurrahman, *İslâm*, s. 240.

<sup>299</sup> Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 45.

amaçlılığı reddetmek ve doğadaki sebebliliğin inkârı) ciddi eleştiriler getirmiştir. Fazlurrahman, Mürcie'ye ve dolaylı olarak Mâtürîdîliğe de önemli eleştiriler de bulunmuş, Mürcie'yi öncelikle imanla inancı ya da imanla tasdiki karıştırmakla eleştirmiş ve ikinci olarak da iman ile ameli ayırmakla suçlamıştır. Fazlurrahman'a göre amel ile imanı ayıran irca düşüncesi; Eş'arîliğin cebir düşüncesi ve tasavvufun vahdet-i vücud felsefesi ile birleşince Kur'an'da ortaya konulan dinamik, sorumlu eylem teorisi büyük ölçüde zayıflamıştır. Zaman içerisinde ahlaksızlığın yaygınlaşmasının teolojik zemini oluşturulmuştur. Fazlurrahman bu eleştirileri ortaya koyduktan sonra bu yanlışların malul olduğu sonucunu şu şekilde ortaya koyar. Fazlurrahman'a göre bütün Ortaçağ kelâmı Kur'an'dan kopuk bir şekilde oluşmuş ve gelişmiştir. Kelâm, Kur'an'dan parçacı ve lafızcı bir şekilde faydalanmıştır, bütünlükcü bir okumayla Kur'an'a yaklaşmamıştır. Bu iki durumda Kur'an'ın yanlış anlaşılmasına sebep olmuştur. Bu bağlamda Fazlurrahman'ın metodunun iki önemli özelliği: Kur'an'ı indiği tarihsel dönemi göz önünde bulundurarak anlamak ve ikincisi Kur'an'ı kendi bütünlüğü içinde anlamak, şeklinde özetlenebilir. Fazlurrahman klasik kelâmı eleştirdikten sonra kendi metodunu ortaya koyar ve '*Ana Konularıyla Kur'an*' isimli kitabında kelâmî görüşlerini kaleme alır. Fazlurrahman öncelikle bir usûl ve dünya görüşü ortaya koymak gerektiğini savunur ki ona göre bu Kur'an'dan kalkarak ortaya konacak bir dünya görüşüne sahip olmayı gerektirir. Bundan sonra ikinci adım kelâmcıların Kur'an'ın dünya görüşünü esas alan bir ahlak ortaya koymaları olmalıdır. Bu iki konu ile Fazlurrahman yönteminin esaslarını anlatmıştır.<sup>300</sup>

Kelâm ekolleri ile ilgili konuya ayrıntı kazandırırsak Fazlurrahman'a göre, kelâm alanında İslâm'da ortaya atılan ilk mesele, bir Müslüman günah işledikten sonra da Müslüman olarak kalır mı meselesidir. Ona göre bu sorun akide ile ilgili bir sorun olmakla beraber o dönem konjektürü ile siyasi bir sorun haline getirilmıştır.<sup>301</sup> Fazlurrahman bu konuda şunları söylemiştir: "Aşırı bir fırka olan, bedevi ve yarı bedevi insanlardan gelen Hariciler büyük günah işleyen kimsenin artık Müslüman olarak kalamayacağını ne kadar namaz kılsa kılın ne kadar oruç tutarsa tutsun kâfir olacağını belirtmişlerdir."<sup>302</sup> Emeviler döneminde ortaya atılan bu fikir, onların

<sup>300</sup> İlhami Güler, *İslâmî İlimlerde Yöntem Üzerine Konuşmalar Seminerinin İlk Oturumu*, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, <http://ilahiyat.istanbul.edu.tr/?p=6991>, (10/ 12 /2015)

<sup>301</sup> Fazlurrahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler I*, s. 113.

<sup>302</sup> Fazlurrahman, *İslâm*, s. 241; Fazlurrahman, *İslâm'da İhya ve Reform*, s. 53-54; Fazlurrahman, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, s. 4-5.

güçlü duruşları sonucunda etkilenmiştir. “Hüküm Allah’ındır” söylemi ile ortaya atılan aşırı idealizm siyasi idareye başkaldırılmaması anlayışını doğurmuş, Mürcîe ise o dönemdeki tartışılardan uzak kalarak büyük günah işleyen bir kişi hakkında hüküm vernekten kaçınılması gerektiğini savunmuştur. Emeviler zamanında bu ılımlı tutum yavaş yavaş cebri seviyesine gömülerek halkın ahlaki gevşekliğine uygun bir duruma düşmüştür.”<sup>303</sup>

Fazlurrahman, Mu’tezile’nin Irakta doğduğunu söyleyerek Hasan el-Basrî’nin bu ekoldeki kişilerden farklılaştığını vurgulamıştır. Ona göre Hasan el-Basrî, meselenin felsefî boyutunu kaçırmıştır. Hasan el-Basrî, bazen bütün fiilerin insandan çıktığını bazen de iyi fiilerin Allah’tan kötü fiilerin ise insandan çıktığını savunurken, Allah’ın iyilik niteliğini kurtararak insanı kötü amellerinden dolayı sorumlu tutmak istemiştir.<sup>304</sup> Fazlurrahman, daha sistemli düşünen insanların (Mu’tezile) Hasan el-Basrî gibi düşünmediğini belirterek onların “kişi, kendi fiilerinin yaratıcısıdır” görüşünü benimsediklerini vurgulamıştır. Aynı şekilde iman amel meselesinde Haricilik büyük günah işleyen kişinin kafir olduğunu belirtirken, Mu’tezile ise büyük günah işleyen kimsenin orta durum teorisi ile ne Müslüman ne de kafir olduğu görüşünü benimsenmiştir.(el-menziletü beyne’l-menziletayn)<sup>305</sup> Vasil b. Ata, da Hasan el-Basrî’nin ders halkasından ayrılınca kendilerine tarafsızlar(mu’tezile) adı verilmıştır.<sup>306</sup>

Mu’tezile’nin İslâm dünyasındaki akli gelişim için önemine vurgu yapan Fazlurrahman bu zümre hakkında şunları söylemiştir: “Mu’tezile dışarıdan gelen saldırılara karşı İslâm’ı savunan bu şekilde ilk İslâm akidesini ortaya koyan zümre olarak bilinmiştir. Mu’tezile’nin savunduğu insanda irade hürriyeti bulunduğu görüşü zamanla daha geniş alanlara yayılmış ve Allah’ın adalet kavramını gün yüzüne çıkarmıştır. Bu grup, Allah’ın adaletli olmayan bir iş yapmayacağı görüşünü benimseyerek Helenistik etki altında kalarak, Allah’ın insan için en iyisini yapmak zorunda olduğu görüşünü ilke edinmişlerdir. Bu düşünce eleştirilerek Mu’tezile diğer zümreler tarafından aşırı insancıl (hümanist) görülmüştür.<sup>307</sup> Bu durum Mu’tezilenin adalet fikrinde aşırıya kaçtığını gösterir. Sadece adalet fikrinde aşırı kaşmayıp ilahi sıfatlar konusunda da aşırıya kaçan bir anlayış göstermişlerdir. Allah’ın münezzeh

<sup>303</sup> Fazlurrahman, *İslâm*, s. 144-145.

<sup>304</sup> Fazlurrahman, *İslâm*, s. 146-147.

<sup>305</sup> Fazlurrahman, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, s. 5.

<sup>306</sup> Fazlurrahman, *İslâm’da İhya ve Reform*, s. 64.

<sup>307</sup> Fazlurrahman, *İslâm*, s. 147-148.

olması görüşü ile akılcı davranarak bütün ilahi sıfatları inkâr ederek “Allah sırf zattır, O’nun isim ve nitelikleri yoktur” demişlerdir.” Mu’tezile aşırı akılcılık tarafını her konuya dâhil ederek aklın vahiy ile eşit olması gerektiğini savunmuştur. Daha da ileri giderek akli vahiyden üstün tutmuşlardır. Siyasi tartışmalardan uzak duran Kur’an ve sünneti ilke edinen Ehl-i Sünnet ise Fazlurrahman’a göre bu konuda farklılaşarak tenzih: “Allah’ın kudret, ilim, irade sıfatlarının mutlak olması” ilkesini edinmişlerdir. Bu şekilde Ehl-i Sünnet insanın dinde yüceltilmesini tehlikeli görmüştür. Fazlurrahman’a göre Mu’tezile’nin kelâmda aklın talepleri konusunda ısrar etmekle İslâm’a büyük bir iç hizmette buldukları inkâr edilemez. Ona göre: “Mu’tezilenin akla verdiği aşırı yüceltme Ehl-i Sünnet tarafından tepkiye yol açmıştır. Mu’tezile, Allah’ın hikmet ve adaletine, insanın irade hürriyetine sıkı sıkıya bağlanırken, Ehl-i Sünnet dindeki hayati unsurları kurtarmak için ilah, kudret, irade, inayet ve kaderin deyimlendirilmesine oldukça tam bir ağırlık vermiştir.”<sup>308</sup>

Fazlurrahman, Mu’tezile ile beraber Eş’arîlik ve Maturîdiliğin de kelâm ilmi açısından değerlendirilmesi gerektiğini vurgulayarak, Ebû’l Hasan Eş’arî’nin (öl. 330/942) Ehl-i Sünnet kelâmının oluşmasında etkili şahsiyetlerden olduğunu belirtmiştir. Ona göre: “Eş’arî’nin durumu o zaman kadar Ehl-i Sünnet ve Mu’tezile’nin bir sentezini taşır. O’nun ortaya koyduğu sistem Sünniliğin, Mutezili akideye karşı bir tepkisini göstermektedir. Eş’arî’nin ortaya koyduğu kısmen bir terkip kısmen bir tepki olmuştur.”<sup>309</sup> Kesb teorisi ile bütün fiilleri yaratan Allah’tır<sup>310</sup> demekle birlikte fiilleri insan iradesine bağlamayı da gerekli görmüştür. Aynı şekilde Allah’ın birliğ konusunda da Eş’arî teşbihe karşı ihtiyatlı davranarak Allah’ın gerçek ezeli sıfatları bulunduğunu ileri sürmüştür. Bu konuda şunları söylemiştir: “Allah, ilim sıfatıyla âlimi irade sıfatıyla mürittir. Bu sıfatlar ne O’nun zatının aynı ne de gayridir. Bu sıfatlar gerçektir, ancak nasıl olduğu bilinmemektedir.” Fazlurrahman Eş’arî’nin, Mu’tezile’nin Yeni Eflatunculuk’tan aldığı olumsuz cedel metodunu kullandığını ifade ederek bu konuda şunları söylemektedir: “Ödül ve ceza Eş’arî’ye göre Allah’ın hem Allah’ın mutlak kudretini hem de O’nun mutlak rahmet ve inayetini vurgulamaktadır. Allah dilerse cezalandırır, dilerse ödül verir. Eş’arî Ehl-i Sünnet’in benimsediği gibi Allah’ın mutlak kudret ve inayetini doğrulamış

<sup>308</sup> Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, s. 95.

<sup>309</sup> Fazlurrahman, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, s. 6.

<sup>310</sup> Fazlurrahman, *İslâm’da İhya ve Reform*, s. 62.

bulunmaktadır.”<sup>311</sup>Fazlurrahman’a göre Eş’arî, Allah’ın kudretini sınırlandıran Mu’tezilî akideye karşı Sünnî tepkinin güçlü etkisi altında kalmıştır.

Eş’arî’ninki ile hemen hemen aynı zamanda gelişen Mâturîdî’nin görüşlerine de değinen Fazlurrahman, Eş’arîlik ile benzer noktaları olduğunu belirtmiştir. Maturîdilikte bütün fiilerin Allah tarafından irade edildiği ileri sürülmekte fakat kötü fiilerin Allah’ın rızasına gerçekleşmediği belirtilmektedir. Mâturîdîlik Allah’ın hikmet ve kudretine vurgu yaparken insan iradesinin etkinliğine izin vermiş, fiilerin mutlak surette insan eliyle gerçekleştiğini vurgulamıştır.<sup>312</sup>

Kelâmın farklı bir yol aldığı Gazâlî dönemi ise unutulmamalıdır. Fazlurrahman’a göre filozofların felsefî akılcılığı karşısında Gazâlî felsefî metotla cevap geliştirmiştir. Ona göre Gazâlî, Yunan kaynaklı İslâm felsefesini eleştirmeye karşın bu felsefeden bazı inançları benimsemiş ve Allah’ın son ve mutlak mahiyetini hakkında bilinmezliği görüşünü benimsemiştir. Fazlurrahman’a göre Gazâlî, sufilik ile kelâm arasındaki senteze vurgu yaparak İslâm’ın asli dini boyutlarına geri götürülmesi gerektiğini savunduğunu söylemektedir. Ona göre Gazâlî sonrası İslâm akidesi farklı bir yol izlemektedir. Bu anlayışa göre kelâm, sistematik olarak mantık ilkelerine göre yeniden yorumlanmalıdır. Bu görüşü savunan kişilerin başında Fahreddin Razî adıyla bilinen Muhammed b.Ömer (öl. 606/1209) gelmektedir. Daha sonra ise bu görüşü Adudiddin el-Îcî (öl. 756/1355) devam ettirmiştir. Bu ekolün üzerinde durduğu ilk mesele “varlık meselesi” olmuş ve bu anlamda “Allah için zat ve sıfat ayrımı” kabul görmemiştir. Ona göre Gazâlî’den yaklaşık olarak bir yüzyıl sonra kelâmı bütünüyle kendisine yabancı bir amaçla tamamıyla yeni bir istikamette kullanan gelişmeler olmuştur. Sûfilik nazari bir sistem haline getirilince felsefî feyz nazariyesine bağlı olarak tasavvuf felsefesini vahdet-i vücud görüşüne dönüştürmüştür. Fazlurrahman’a göre Gazâlî sonrası geliştirilen İslâm’ın sistematik kelâmı daha sonra gelen bilim adamlarınca pek fazla ele alınmamıştır. Sistematik kelâmın filozofların öğretisini tasdik ettiği nokta katı determinizm ve insan hürriyetinin topyekün inkarı doktrinini olmuştur.<sup>313</sup>

Fazlurrahman’ın kelâm yöntemine dair görüşlerine geldiğimizde ise onun aktüel bir kelâm arayışında olduğunu görürüz. Fazlurrahman’ın kelâmın oluşum ve gelişimine dair görüşlerine yer verildikten sonra onun yöntemine geçmek gerekir:

<sup>311</sup> Fazlurrahman, *İslâm’da İhya ve Reform*, s. 82.

<sup>312</sup> Fazlurrahman, *İslâm*, s. 148-152.

<sup>313</sup> Fazlurrahman, *İslâm*, s. 155-160.



Fazlurrahman'ın kelâm alanındaki yöntemi, metni anlamak, anlamı sınamak için tarihsel bağlamına götürmek, o bağlam içerisine yerleştirilen metinden genel fikirleri çıkarmak ve onları bugün yeniden ifade etmek şeklindeki genel hermenötik yöntemi ile yakından ilgilidir.<sup>314</sup> Bu nedenle İslâm'ın erken dönem entelektüel mirasına başvurarak Fazlurrahman, felsefi ve psikolojik argümanları bir tarih sosyolojisi ve antropolojisiyle bağlantılandıran karmaşık bir vahiy teorisi oluşturmuştur.<sup>315</sup>

Fazlurrahman, İslâm kelâmını yeniden oluşturma yolunda atılacak ilk adımın İslâm'da kelâm alanındaki gelişmelerin tarihi bir tenkidini yapmak olduğunu ifade etmiştir. Ona göre bu tenkit İslâm'daki çeşitli kelâmi düşünce ekollerinin Kur'an'ın dünya görüşünden ne ölçüde sapmış olduklarını açığa çıkaracak ve yeni bir kelâma doğru bize yol gösterecektir. Fazlurrahman'ın bu konudaki örneğine değinirsek: “Batinilerin ve birçok tasavvuf ehlinin kelâmî düşüncedeki bazı fantezi görüşleri bir tarafa bırakılacak olursa; birbirine karşı olan akılcı(Mu'tezile) ve gelenekçi (Eş'arî) ekoller bu son derece hassas konuda bir öğrenciye etkili bir ders verir. Bir yandan bütün kelâmi görüşlerin zorunlu olarak geçmişin izlerini taşıdığı kabul edilmeli ancak öte yandan bu görüşlerin en azından temsil ettiklerini iddia ettikleri dinin fikirlerinin temel yapısına sadık olmaları de beklenmelidir. Fakat Allah'ın sıfatlarının inkârı gibi Mu'tezili görüşlerin Kur'an'ın öğretilerine sadık olduğunu kim iddia edebilir? Hatta bundan da öte insanın gücünü inkâr ederek Allah'ın kadiri mutlak olduğunu ilahi emir ve yasaklarda bir amaçlılık aranmayacağını iddia eden Eş'arî reaksiyonunun; Kur'an'ın Allah, insan veya tabiat konusundaki öğretisini temsil ettiği iddia edilebilir mi? Bir kelâm sistemi kendi içerisinde pekala mantıken tutarlı olabilir fakat diğer taraftan da akaid esaslarını belirlediğini iddia ettiği dine de tamamen ters düşebilir. Zira bin yıllık bir tarihin en iyi dönemlerinde İslâm dünyasının çok büyük bir kısmının mutlak hakimi olan ve aralarında Gazâlî ve Razî gibi İslâm düşünce tarihinin önemli isimlerinin de yer aldığı düşünürlerin gerçekten bir şeyi yapan sadece Allah olduğu için insanın gerçekten değil sadece mecazi olarak bir fiilin faili olabileceğini ispat etmek amacıyla her zaman yeni deliller bulma konusunda birbiriyle rekabet ettiği bir kelâm sistemi hakkında bir kimse ne söyleyebilir?” Burada vurgulanmak istenilen düşünce, kelâmî ekollerin eleştiri süzgecinden geçirilerek kelâm sistemine eklenmesidir.

<sup>314</sup> Çiftçi, *Fazlurrahman'ı Yeniden Düşünmek*, s.174.

<sup>315</sup> Fazlurrahman, *İslâm'da İhya ve Reform*, s. 28.

Çünkü insan ürünü olan ekolleri bazen Kur'an ve sünnet çizgisinden çıkmış, yanlış anlamalara yol açmıştır.<sup>316</sup>

Fazlurrahman, kelâmi ekolleri eleştirerek ahlakı merkeze alana yeni bir kelâm sistemi kurulması gerektiğini savunur. Ona göre pek çok çağdaşlık taraftarının bir kelâm ve felsefe ya da dünya görüşünden söz etmeleri nadirdir. Muhammed Abduh eserlerinde Mu'tezili bir kelâmı diriltmeyi hedef edinmiş olsa da kelâmın yeri asgari düzeydedir. Seyyid Ahmed Han da yeni bir kelâm anlayışı olmadan İslâm'ın öldürücü bir tehlike ile karşı karşı kalacağını, Kur'an'a yeniden dönüş sağlanmadan Müslümanların sorunlarını çözemeyeceklerindile getirmiştir.<sup>317</sup> Fazlurrahman yeni bir kelâm sistemi için çabaların atıldığını ancak gayretin yetersiz olduğunu ifade etmiştir. Fazlurrahman yeni bir yöntemin olması gerektiğini savunur. Bu yeni sistemin en önemli özelliği; Hukukî ve sosyal hükümlerin tarih zeminine oturtularak Kur'an merkezli bir kelâm sistemi ortaya konulmasıdır. O'na göre geçmişte Müslüman düşünürler İslâm'da ahlak teorileri için Kur'an'ı birincil kaynak olarak kullanmamışlardır. Fakat unutulmamalıdır ki Müslümanlar Kur'an üzerinde düşünmüş, Kur'an ayetleri açıklanmış ancak yapılan bu çalışmalar usul olarak yeterli olmamıştır.<sup>318</sup> Özellikle Fazlurrahman kelâmcıların Kur'an çıkışlı dünya görüşlerini sistemleştirememiş olmalarını da İslâm adına bir kayıp olarak görmüştür.<sup>319</sup> Yapılan yetersiz çalışmalar sonucunda Fazlurrahman, Kur'an temelli bir dünya görüşü, bir ahlak sistemi kurulması gerektiğini savunmuştur.<sup>320</sup> Bunun için önce Kur'an'ın doğru anlaşılması gerektiğini savunmuştur. Fazlurrahman'a göre Kur'an'ın doğru anlaşılması için şunların dikkate alınması gerekir:

- 1.) İslâm öncesi Arap edebiyatı ve dili hakkında bilgi,
- 2.) Esbab-ı Nüzul bilgisi,
- 3.) Nâsîh ve mensuh ayetler hakkında bilgi,
- 4.) Genel uygulaması olan ve sınırlı durumlara uygulanabilen ayetler hakkında bilgi.<sup>321</sup>

O'na göre Kur'an'ın kelâm veya metafizik ile ilgili ifadeleri ile ilgili özel iniş sebeplerini bilmek sosyal hukuki düzenlemelerinde olduğu gibi şart değildir.

<sup>316</sup> Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 235.

<sup>317</sup> Açıkgenç, *Fazlurrahman*, s. 282.

<sup>318</sup> Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 23.

<sup>319</sup> Açıkgenç, *age*, s. 285.

<sup>320</sup> Fazlurrahman, *İslâm'da İhya ve Reform*, s. 23.

<sup>321</sup> Fazlurrahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler I*, s. 59-60.

Fakat sistematik bir çalışma yapılmadan Kur'an'ın dünya görüşünü ortaya koymak kesinlikle imkânsızdır. Böyle bir yorumun da zorunlu olarak da çağdaş düşünce şekillerinden etkileneceği de inkâr edilemez. Bu da şu bakımdan gereklidir, zira ancak bu yolla Kur'an'ın mesajı ile çağdaş meseleler arasında bir ilgi kurulabilir. Fakat Kur'an'ın mesajını belirli bir teorinin diliyle ifade etmek ise apayrı bir şeydir. Aslında bir teori ne kadar mevzii ve mahalli olursa ebedi bir mesajın ifade edildiği bir araç olma özelliğini de o ölçüde yitirir.<sup>322</sup>Fazlurrahman'a göre Kur'an'dan yola çıkarak onun genel ilkelerinin, değerlerinin ve uzun vadeli gayelerinin ortaya çıkarılıp sistemleştirilmesi gerekmektedir. İkinci olarak çıkarılan bu ilkelerin ve gayelerin kendi zamanımızdan formüle edilerek şu andaki duruma aktarılması da aynı şekilde gerekmektedir. Yani çıkarılan ilkeler, şu andaki toplumsal yapıya uygun olmalıdır.<sup>323</sup>

Fazlurrahman'ın kelimeler eleştirisi:

a.Klasik kelimeler ekollerinin Kur'an merkezli tahlil ve tenkidi

b.Klasik kelimeler yönteminin akıl ve vahiy ilişkisini kurmadaki yeterliliği

c.Kelimeler ilminin ahlak problemi ihmal etmiş olması şeklindeki üç madde ile özetlenebilir. Onun önerisi temelde Kur'an'ı bütüncül okumaya tabi tutan ve vahiy merkezli bir kelimelerin inşa edilmesidir. Bunun örneği *Kur'an'ın Ana Konularıyla* adlı eseridir.

## **B. Kavramları Yeniden Yorumlaması**

Fazlurrahman yeni bir kelimeler metodu önerirken bunun denemesi sayılabilecek bir eser ortaya koymuştur. *Kuran'ın Ana Konuları* adlı kitap onun özellikle kelimeler kavramlarını özgün ve yalın bir şekilde yorumlaması şeklinde görülebilir. Bu, Fazlurrahman'ın kelimeler ilmine katkısı, akide açısından önemli kavramları kendi zihin dünyası ile yeniden yorumlamasıdır. O'na göre geçmişte birçok kez bu kavramlar açıklanmaya çalışılmıştır ancak yapılan çalışmalar yetersiz kalmıştır. Fazlurrahman, kavramları yeniden ele alırken kelâmî disiplinlerin geleneksel yaklaşım tarzını sergilememiştir. O, yöntemini doğrudan Kur'an'dan hareketle kimi zaman geleneksel disiplinlerin tanımlamalarını tenkid ederek kavram analizi yapmıştır. Onun metodolojisinde vahiy, tarihsellik, olgu ve ahlak kelimelerinin anahtar terimler olduğu söylenebilir. Bu anlamda Fazlurrahman'ın bazı kavramları açıklama biçimi üzerinde durulabilir:

<sup>322</sup> Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 237- 38.

<sup>323</sup> Fazlurrahman, *İslâmî Yenilenme Makaleleri I*, s. 8.

## 1. Allah

Fazlurrahman'a göre Kur'anın ortaya koyduğu Allah inancı doğrudan Allah'ı anlatma amaçlı bir usûl yerine bizzat insanı merkeze alan, insanın kavrayabileceği kavramlara öncelik veren bir metottur<sup>324</sup>. Kur'an tamamen insanı hedef alan bir kitaptır. Ancak buna rağmen Fazlurrahman'a göre Allah lafzı Kur'an'da 2500'den fazla kullanılması Kur'an'ın Allah ve lafzı hakkında bir eser olduğu anlayışına götürmemelidir. Allah'ın varlığı Kur'an için sadece amelidir. O yaratıcı, hidayet veren insanları hesaba çekecek olandır. Fazlurrahman'a göre Kur'an'daki Allah içkin ve işlevseldir.<sup>325</sup> Kur'an insana Allah'ın sonsuz kudret ve yüceliğini gösteren bir kitaptır. Varlığı yaratan, idame ettiren Allah Fazlurrahman'a göre diğer varlıklar gibi bir varlık değildir. O, her şeye boyut ve mana kazandıran sonsuz tek varlıktır.<sup>326</sup> Fazlurrahman, konuya örnek olacak bir ayet zikrederek Allah'ın yüceliğini göstermeye çalışır: *“Her şey yok olacaktır; yalnız Rabbinin celal ve ikram sahibi yüzü bâkî kalacaktır.”*<sup>327</sup> Allah'ın evrene müdahalesi olmasaydı evrendeki düzen bu şekilde varlığını koruyamazdı. Fazlurrahman'a göre Allah sonsuz kudret ve merhamet sahibidir. Tabiatı insan için yaratması, onun hizmetine sunması O'nun en büyük lütfudur. Bununla beraberde kul bu durumu hatırlayıp ilahını unutmamalıdır.<sup>328</sup> Allah'ın kudret, merhamet ve yaratması birbirine denk değil fakat içi içe ve aynıdır. *“O, rahmet etmeyi kendi üstüne yazmıştır.”*<sup>329</sup> Ayeti de bu durumu göstermektedir. Allah rahmeti ile insanı kendi haline bırakmamış, peygamberler göndermiş, kitaplar indirmiştir. Bu durum Allah'ın kulların karşı şefkatinin göstergesidir. Ancak buna rağmen kul kötü davranışları tekrarlanma ihtimali artarak dönüşü olmayan bir yola girerse Allah da bunun neticesi olarak onun kalbini mühürler.<sup>330</sup> Bunun için kul kâinattaki düzen sonucunda kendisine gelen ilahi uyarıları da düşünerek Allah'a iman etmesi gerektiğini bilmelidir.

Fazlurrahman, evrendeki düzenli amaçlılığın gereği olarak Allah'ın tabiat ve insana tamamen keyfi bir zorlamada bulunmayacağı kanaatindedir. Kur'an'a göre, evren canlı, düzenli ve bütün oluşu ile Allah'ın ayetlerindedir, kanunları da

<sup>324</sup> Arpaguş, *Fazlurrahman'a Göre Allah ve İnsan*, s. 35

<sup>325</sup> Yılan, *Fazlurrahman'ın Vahiy Anlayışı*, s. 34

<sup>326</sup> Fazlurrahman, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, s. 18

<sup>327</sup> Rahman, 55/26-27

<sup>328</sup> Fazlurrahman, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, s. 18

<sup>329</sup> A'raf 7/156

<sup>330</sup> Fazlurrahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler II*, s. 24

sünnetullahtandır. Bundan dolayı, evrenin Allah ile ilişkisi bütünün parçalarıyla ilişkisi gibidir; bunlar özdeş olmadığı gibi birbirinden de tamamen ayrılamazlar.<sup>331</sup>

Fazlurrahman, Allah kavramına vahiy perspektifinden bakmış ve bu kavramlar yoluyla vahyi tekrardan ele almıştır. O, Kur'an'da Allah kavramı üzerinde durur. Fazlurrahman'a göre Allah fikrinin ve birliğinin temel işlevlerinden birisi evrenin düzenliliğinin hakikat ve değerini ortaya koymaktır. Evrende hiçbir boşluk ve karmaşıklık yoktur. Bu da Allah'ın birliğini ve yüceliğini gösterir.<sup>332</sup> Allah'ın mümkün olan her türlü mükemmeliyetin ötesinde ama aynı zamanda bu mükemmellik haritasının her noktasında hazır ve nazır olması Allah kavramının iç mantığının bir sonucudur.<sup>333</sup> Fazlurrahman'ın üzerinde durduğu bir diğer kavram "ruh-ul emr" (cebrail)dir. Fazlurrahman geleneksel vahiy anlayışının aksine Cebrail, vahiy ve Hz. Peygamber arasındaki ilişkiyi içsel olduğunu savunur. Ancak bu düşüncesinin Kur'an'dan hareketle oluştururken Kur'an'ın bütünlüğünü dikkate almadığı ve konuyla ilgili yorumlarının çelişir bir durum arz ettiği görülmektedir. O melek ve ruh kavramlarını doğrudan konu edinmeyip vahiy perspektifinde ele almakta ve yöntem olarak da Kur'an'ın konuyla ilgili açıklamalarından faydalanmaktadır. Ona göre Kur'an vahiy elçisini tasvir ederken hiçbir zaman melek tabirini kullanmamış aksine devamlı "ruh" ya da "ruhanî elçi" tabirlerini kullanmıştır. Kur'an'ın bahsettiği ruh, vahiy elçisi ve Kur'an'ı ona vahiy olarak getiren elçidir. Fazlurrahman'a göre Mümin 40/ 15, Nahl 16/2 gibi ayetlerden hareketle Hz. Peygamber'e vahiy getirenin Kur'an'ın "güvenilir ruh" diye tanımladığı kutsal ruh olduğu sonucuna götürmektedir. Allah, "ruhul emrini" peygambere gönderip onda bir meleke oluşturmuştur. Bu peygamberin bilincini, zihnini, kalbini ve iç benini genişletti anlamına gelmektedir. Böylelikle peygamber ilahi âlem ile kalbi bir bağlantı kurmuş ve "emrin ruhunun" kendisinde oluşturduğu idrak ile külli ahlaki buyrukları anlamış oldu. Bu denli peygamberin "emrin ruhu" ile ilişkisi son derece canlıdır, bundan dolayı o kendiliğinden konuşmaz. Onun söylediği şeyler Allah'tandır. Emrin ruhu ile irtibat kurduğu için onda his, anlam, kelime ve davranış bir anda oluşur ve birbirinden ayrılamaz. Bundan dolayı Kur'an hem Allah'ın kelâmı hem de sözüdür.<sup>334</sup>

<sup>331</sup> Yılan, *Fazlurrahman'ın Vahiy Anlayışı*, s. 36

<sup>332</sup> Arpağuş, *Fazlurrahman'a Göre Allah ve İnsan*, s. 37

<sup>333</sup> Fazlurrahman, "Kur'an'da Allah Evren ve İnsan", İslâmî Yenilenme Makaleler III, çev: Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, s. 13.

<sup>334</sup> Yılan, *Fazlurrahman'ın Vahiy Anlayışı*, s. 38-46.

Kur'an'ın genel olarak Allah tasviri hakkında Fazlurrahman şunları söylemektedir: Sevgiden yoksun, soğuk, kaprisli hatta bazen insanları yanlış yola saptıran bazen de hidayet getiren zalimce bir güce sahip bir varlıktan ziyade yaratıcı, adaletli, merhametli, rızık verici olan bir Allah'tır. Buradan hareketle Fazlurrahman'a göre Allah ve insan, sonraki Mu'tezilî ve Eş'arî kelmcıların düşündüğü gibi birbirine rakip değildir. Bunlardan Mu'tezile insanı tamamen sorumlu yapabilmek için Allah'ın rolünü tamamen inkâr etmiştir. Eş'arîler ise Allah'ın kudretine helal getirmemek için insanın gücünü tamamen inkâr etmişlerdir. Kur'an ise her iki tarafında hakkını vererek sorumluluğu ikiye ayırmıştır.<sup>335</sup>

## 2. İnsan

Fazlurrahman'a göre pişmiş çamurdan yaratılan insan tabii bir varlıktır. Ancak onu diğer varlıklardan ayıran fark Allah'ın kendi ruhundan üflemesidir.<sup>336</sup> İnsanın ruh ve bedenden ayrı olarak düşünmek Kur'an mantığına terstir.<sup>337</sup> İnsan ruh ve beden bütünlüğü içerisinde halife sıfatıyla yeryüzüne gönderilmiştir. Fazlurrahman'a göre insanın bu dünyadaki konumu imtihana tabi tutulması ve şeytan ile mücadelesidir. Çünkü insan diğer varlıklardan farklı yaratılmış, en şerefli seçilerek birçok konuda donatılmıştır.<sup>338</sup> Emanet sorumluluğunu yüklenen tek zümre olarak insan yeryüzünü imar etmekle sorumludur. Fakat şeytanın vesveselerine kapılan insan, bazen sorumluluğunu yerine getirmeyi ihmal etmiş veya unutmıştır. Fazlurrahman'a göre bu davranışları sergileyen insanların kalplerinin mühürlendiği, gözlerini kör olduğu, kulaklarının sağır olduğu vakidir. *“İlkin ona inanmadıklarından dolayı gönüllerini ve gözlerini ters çeviririz.”*<sup>339</sup> Yapıp etmelerinden sorumlu tek varlık insan olunca kalplerin mühürlenmesi de insanın kendi eliyle yaptığından dolayıdır. Allah insana zulmetmez. Fazlurrahman, Allah'ın insan için ne kadar zorunlu olduğu konusuna vurgu yapar.<sup>340</sup> İnsanın bu denli yaratıcısını hatırlaması da mutlaktır. Allah insanın yapıp etmelerini belirleyen fail değildir. Cebri görüşü Fazlurrahman'a göre Kur'an ile bir alakası yoktur ve bu anlayış reddedilmelidir.<sup>341</sup> Çünkü insan fiileri üzerinde zorlayıcı bir baskı altında değildir. Kader de Allah'ın insan için bir rol belirlemesi insanın oynaması değildir. Bunun

<sup>335</sup> Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 30-50.

<sup>336</sup> Secde 32/9

<sup>337</sup> Fazlurrahman, *İslâm*, s. 23.

<sup>338</sup> Fazlurrahman, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, s. 19.

<sup>339</sup> En'am, 6/110

<sup>340</sup> Fazlurrahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler II*, s. 34.

<sup>341</sup> Yılan, *Fazlurrahman'ın Vahiy Anlayışı*, s. 54.

aksine Kur'an'da kader evrene konulan düzen anlamına gelmektedir. Kur'andan çıkarılan sonuçlardan biride insanın kurtuluşunun kendi eliyle olacağıdır. Fazlurrahman bu anlamda şefaati red eder. “*Ey inananlar! ne alış verişin, ne dostluğun, ne de şafaatin olmadığı gün gelmeden önce size rızık olarak verdiğimiz rızıktan Allah için harcayın.*”<sup>342</sup> Ayeti bu konuya açıklık getirir. İnsanın yaptıklarının sonucunu katlanacağı ahiret için de Fazlurrahman cismani olmayı red etmeksizin ruhani olacağını vurgular.<sup>343</sup>

Görüldüğü gibi Fazlurrahman, “efâli-l ibâd”, “cebr”, “kader”, “şefaat” gibi kelimeler kavramları tarihsel koşullar bağlamında değil Kurân metafiziği esaslı tahlil etmiş ve bunları vahyin genel ilkeleri ışığında anlamlandırmaya çalışmıştır. Onun insan anlayışında öne çıkan unsur “ahlaki sorunluluk”tur.

### 3. İman

Arapça e.m.n kökünden gelen iman “kendi kendine barışık olmak”, “keder ve sıkıntı hissetmemek” anlamı taşır. Fazlurrahman’a göre iman kelimesi insanda iç huzura, güvene, emniyet hissine, sakin olmaya verilen addır. Buna göre iman esaslarına bağlı olma kişiyi iç huzura, sakinliğe götürür. Bu demektir ki Allah’a inanmayan ve bu imandan kaynaklı diğer hususları kabul etmeyen kişide güven, huzur bir bütünlük halinde bulunmaz. İman kalpte gerçekleşen bir fiildir. Allah’a teslim olma güven hissini oluşturur. İman akli bilgi ile eşit değil diyen Fazlurrahman, imanı aklî bilgidен yoksun olarak da görmez. “*Kendi arzularını tanrı edinen ve Allah’ın bilgisine rağmen yoldan çıkarttığı kimseyi gördün mü?*”<sup>344</sup> Ayeti de iman-bilgi sentezine yapılan vurguyu gösterir.<sup>345</sup> İman, zorunlu olarak bilmeyi gerektirir. Fazlurrahman’a göre iman kalp veya kalp-zihin meselesidir. İmanın amelden ayrı tutulması da Kur’an mantığına terstir. Kur’an da iman ve amel birlikte anılır. İyi amel olmadan tek başına imandan söz etmek eksik kalır. Fazlurrahman, göre temeli iman olmayan davranışları değersiz görmektedir.

Fazlurrahman, iman problemini ayet merkezli ele almış, Kurân’ın bütüncül yorumuna dayalı olarak kavram analizi etmiştir. Böylece hem onun Harici doktrinde olduğu gibi amelî yönüne hem Cehmî teoride olduğu gibi bilgi, hem de Eş’arî-

<sup>342</sup> Bakara 2/254

<sup>343</sup> Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, s. 51-77.

<sup>344</sup> Casiye 45/23

<sup>345</sup> Fazlurrahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler I*, s. 17-18.

Maturidî gelenekte olduğu gibi kalbî tasdik yönüne vurgu yapmıştır. Burada onun kavram analizinde herhengi bir kelimî merkeze almadığının altı çizilmelidir.

#### 4. İslâm

S-l-m kökünden gelen İslâm kelimesi Fazlurrahman'a göre barış, huzur, güvenlik, esenlik anlamlarına gelmektedir. Özne olarak Müslim kendini Allah'a teslim eden anlamalarına gelir. Peki, onlar Allah'ın dininden başka bir din mi arıyorlar? Oysa göklerde ve yerde her ne varsa istese de istemese de O'na teslim olmuştur ve O'na döndürülmektedir.<sup>346</sup> Hatta bütün kaainatında Allah'a teslim olma bağlamında Müslim olduğu ifade edilir<sup>347</sup>. Fazlurrahman'a göre İslâm terimi iman ile bütünlük oluşturur. Allah'ın kanunlarına teslimiyet temelde inançsız olarak sağlanamaz. *“Bizim ayetlerimize inanlar teslim olanlardır ayeti de bu konuda örnek gösterilir.”*<sup>348</sup> Buna göre iman ve İslâm özdeştir ve bunlara sahip olana barış, güvenlik verir.

Fazlurrahman'a göre standart İslâm akidesi bize şunları söylemektedir: İman; Allah'a, meleklerle, kitaplara ve son hükme inanmak iken İslâm; imanın açık ikrarı, namaz kılma, zekât verme, oruç tutma ve hacca gitmekten ibarettir. Fazlurrahman bu ayrımın Kur'an mantığına göre ters olduğunu ifade eder. Eğer İslâmın somutlaştırılması iman ve İslâmın ayrılması ve kavramsal olarak birbirinden kopacak tarzda imanın dışavurumu ya da somutlaşması anlamına geliyorsa bu yanlıştır. O'na göre imanın somut ifadesi olarak İslâm ve bu ifadenin organize olmuş şekli olarak “Müslim”, toplum olarak anlaşılırsa zorunlu olarak doğrudur ve Kur'an bunu destekler. Tek başına iman yeterli değildir, organize olmuş normatif bir toplum mutlak bir zorunluluktur. Fazlurrahman'a göre İslâm; imanın normatif bir toplum vasıtasıyla açık, somut ve organize edilmiş bir tarzda kendini dışa vurumudur. Ümmetin fertleri de iman ve onun nurunda eğitilmelidir. Bir fert imana sahip olabilir ancak dışarıya vurulmadıkça tam bir iman olmaz.<sup>349</sup>

#### 5. Takvâ

Takvâ kavramı ahlakî vurgusu açısından Fazlurrahman'ın hemen hemen tüm eserlerinde altını çizdiği merkezi terimlerden biridir. Takvâ, “Allah korkusu ve dindarlık” olarak tercüme edilir. V-k-y kök harfleri Arapçada korumak, muhafaza etmek anlamına gelir. O halde takva, bir kimsenin kendisini davranışlarının zararlı

<sup>346</sup> Al-i İmran 3/83

<sup>347</sup> Fazlurrahman, *İslâm*, s. 23.

<sup>348</sup> Zuhruf 43/69

<sup>349</sup> Fazlurrahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler I*, s. 19-24.



veya kötü neticelerinden koruması demektir.<sup>350</sup> Fazlurrahman'a göre takvâ kavramının Kur'an'daki yaygın kullanımı ahlâkî bir anlam taşımaktadır: "Ahlâkî bozulmaya karşı uyanık olma veya kendini Allah'ın cezasına karşı koruma" manalarına gelmektedir.<sup>351</sup> Takvâ kelmesinin anlamının korku olarak tercüme edilmesine karşın Fazlurrahman bu tanımlamayı çok grift bir niteliğe sahip görürken hakkını verecek tek tercümenin "sorumluluk endişesi" olduğunu belirtmiştir. İman ve İslâm kavramları ile takvâ kelimesinin ilişkisi takvânın hem imanı hemde İslâmı kapsamaktadır. Fazlurrahman'a göre Kur'an'daki bir takım ayetler takvanın hedef edilmesi gereken bir ideal olduğu görüşünü ifade eder. Çünkü takvâ günahlardan kaçınmaktır. Kur'anda takvâ bir insanın giyebileceği en iyi libas ve gelecek için sakladığı en iyi erzak olarak tavsif edilir. Fazlurrahman'a göre takvânın en önemli ve temel işlevi insana doğru ile yanlış birbirinden ayıracak kabiliyet vermesidir. Ancak kul ne kadar çaba gösterse de yapıp etmelerinden dolayı nihai nesnel değerlendirme kendisinin değil Allah'ın yetkisindedir. Fazlurrahman'a göre takvâyı harekete geçiren şey ahiretin varlığıdır. Kur'an'ın takvâyı hedef etmesi gelip geçici dünya menfaatlerine dalmamak ve öldükten sonra yaptıklarımızın hesabını vereceğimiz ahiret hakkında farkındalık oluşturmak içindir. "*Siz bunu hiç düşünmediniz mi, işte şimdi perdenizi kaldırdık; bugün artık görüşünüz keskindir*".<sup>352</sup> Ayeti de bu dünyanın geçiciliğinden bahsetmektedir. Fazlurrahman uyanık şuur halinin takvâ ile olacağı kanatindedir. İnsan bir an gururla dolu diğer bir an ise ümitsizlik içinde kaybolur; imtihan türü bir sıkıntı anında paniğe kapılır, bu imtihandan kurtulunca da nerdeyse tanrı olduğunu zanneder. O'na göre insanın takvâ sahibi olmasının tek yolu, kendi güçlerini ve kendi doğasına Allah'ın koyduğu sınırları iyi kavramasıdır. İnsan ne çok yüce ne de çok aşağıdadır, ne her şeyi bilen ne de cahildir. İşte takvânın özü insanın bu çerçevede kalarak ahlaki enerjisini en üst düzeye çıkarıp geliştirme göstermesidir.<sup>353</sup>

Böylece Fazlurrahman ahiret ve takvâ kavramı arasında ahlâkî bağ kurar ve "ahirete iman" ilkesini ahlâkî zemine yerleştirir. Onun anlayışında dünyanın huzur ve refahı, adalet ve barışı için ahlak ve takvâyı ihtiyaç duyulduğu kadar, bu iki

---

<sup>350</sup> Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 69.

<sup>351</sup> Yılan, *Fazlurrahman'ın Vahiy Anlayışı*, s. 57.

<sup>352</sup> Kaf 50/22

<sup>353</sup> Fazlurrahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler I*, s. 24-32.

kavramın hayatiyetini sürdürmesi için ahirete imana da ihtiyaç vardır. Sonuçta Fazlurrahman, takvâ ile ahiret kavramlarını vahyin ana mesajını ve ilkelerini esas olarak yorumlamış ve kalsik kelamın dışında yeni bir metot arayışının örneğini göstermiş bulunmaktadır.



## SONUÇ

Klasik İslâm düşüncesine hâkim olan yöntem farklı şekillerde tezahür etmiştir. Bunlar içerisinde selefî, kelâmî, tasavvufî ve felsefî metot şeklinde dört ana metottan söz etmek mümkündür. Selefî metot Hz. Peygamber zamanındaki Kur'ân ve sünnet anlayışını kabul ederek, İslâm'ı ilk neslin anladığı şekilde anlamaya çalışan yorum biçimidir. Kelâm metodu akla ve rasyonel olana yaptığı vurgu önplanda olurken cedel metodunu ilke edinmiştir. Tasavvufî metot farklı bir alanda ilerleyerek iç tecrübeye önem vermiştir. Felsefî metot İslâm filozoflarının epistemolojisinin akıl olduğu üzerinde durularak temel İslâm kaynaklarını da ihmal etmemiştir. Ancak birçok çağdaş düşünür İslâm geleneğine damga vuran sözkonusu yöntem ve çözümlerin yeterli olmadığını düşünerek, değişen şartlara göre modern bir okuma yapmış ve farklı çözüm arayışlarına gitmiştir. Fazlurrahman da sözü edilen düşünürlerden birisidir. Kendisi geçmişte ortaya konulan çözümlerin itikadî ve ahlaki olarak güncel sorunları çözmede yetersizliğini ifade ederek, günümüz sorunlarını çözecek yeni bir metot geliştirmiştir. O, kelâm ilmînde gerek Mu'tezile gerek Ma'turidî gerekse Eş'arî ekollerinin ilahiyat alanlarında kıymetli bilgiler sundukları gerçeğini kabul etmekle birlikte günümüzde mezhep odaklı kelâmın geçersiz olacağını savunmuştur. Aynı şekilde O, kadim kelâmın varlık ve bilgiyle ilgili meselelerde Kur'anî çizgide çıktığını ifade etmiştir. O, geçmiş ile sınırlı kalmayı eleştirerek her zaman ve zeminde daha geniş düşünmenin kaçınılmaz olduğunu ifade etmiştir. Fazlurrahman kelâm ekollerinin getirdiği çözümlerin mutlaklaştırılmaması gerektiğini düşünmüştür. O, geçmişi günümüze olduğu gibi aktarma çabasının yararsızlığını vurgulayarak yeni bir yöntemle güncel meseleleri çözüme arayışına gitmiştir.

Fazlurrahman'ın önerdiği metot, bütünlük ve tarihsellik olmak üzere iki ana özellik taşımaktadır. O'nun bütüncül okuma ilkesi, kaynağını Kur'an'dan alan içtimai ahlaki ilkeler ile uyum içinde olan bir yapı ile ilgilidir. O'nun üsulü ekonomik, siyasal ve toplumsal olmak üzere her alanda bütüncül yöntemin kullanılması gerektiğidir. Tarihselliğin ise her çağda dikkat edilmesini söyleyerek değişen koşullara göre değişen çözümler üretilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Fazlurrahman, tarihselliği İslâmî geleneğin tenkitli bir çözümlemesini yaparak, miras aldığımız bu geleneğin nasıl şekillendiğini ortaya koymak, daha sonra İslâm'daki temel ilkeleri ortaya çıkarmak ve bunların geçmişte sosyo-ekonomik ve siyasi şartlar

içerisinde nasıl somutlaştırıldıklarını belirlemek, son aşamada da bu temel İslâm ilkelerin çağdaş tarihsellik içerisinde en iyi nasıl aktarılabilceğini ortaya koymak şeklinde üç kısma ayırmaktadır. Fazlurrahman'ın önerdiği yöntemin diğer bir özelliği kavramların yeniden yorumlanmasıdır. Özellikle takvâ, imân, İslâm gibi kavramları geçmişte ele alındığından farklı Kur'ân merkezli ele alınması gerektiğini iddia etmiştir.

Fazlurrahman vahyin tarihselliği tezini geliştirerek sünnet ve hadisin dinamizmini inşa etmiştir. Hz. Peygamberin uygulamalarının mutlaklaştırılmasından ziyade dinamik din anlayışının hadis ve sünnetin yorumuna yansıtılması gerektiğini savunmaktadır. Bu şekilde O, aktüel din anlayışını metod tartışmaları üzerinden hadis, tefsir, fıkıh ve kelim üzerinde toplamaktadır. Fazlurrahman'ın metodolojisini üçlü metod şeklinde sıralama nedeni her metodun değişik bir uygulama alanı olması ve yeni usulün bütün konulara uygulanmasıdır.

Öte yandan, Fazlurrahman genel olarak sünnet, icma, içtihad kavramları üzerinde durarak bu kavramların ilk devirlerdeki durumuyla teşekkül devri sonrası durumunu ele almakta: arada köklü bir ayrılık bulunduğu dikkat çekmektedir. İlk devirlerde sünnetin içeriğinin önce içtihad sonra icma tarafından belirlendiği vurgulayan Fazlurrahman, ilk Müslümanların önünde geniş bir fikri faaliyet sahası bulunduğu halde Şâfiî'den sonraki devirlerde durum tersine çevrilerek icma içtihad yönünde geliştiğinin altını çizmiştir. İctihad mekanizmasının çalıştırılmaması üzerine İslâm toplumu Kur'an ve sünnet çizgisinden uzaklaşmıştır. Fazlurrahman, Kur'an'ın dini ve ahlaki ilkelere dayalı bir dünya görüşü olduğunu belirterek ve bu görüşün yaşandığı bir toplumun varlık alanına çıkmasını gaye edindiğini ifade etmiştir. Ona göre Kur'an bunu gerçekleştirmek için dini ve ahlaki ilkelerin yanı sıra bir dizi hukuki hükümlere yer verirken inançlı ve ahlaki bir toplum düzeni kurmamızı istemektedir. Mesela Kur'an hırsızın elinin kesileceğini söylemektedir. Fazlurrahman burada el kesme, hırsızlığı önleme adına yeğane tedbir midir, yoksa bu hükmün taşıdığı gayeyi gerçekleştirmek için başka tedbirler düşünülebilir mi meselesini gündeme getirmektedir. İkinci şık Fazlurrahman'ın zihin dünyasına daha yatkındır. Aynı şey hadisler için de geçerlidir. Hadisleri hukuki metinler gibi mi, yoksa İslâmın dünya görüşünü gösteren birer ibre veya indeks gibi mi düşünmek gerekir meselesi de aynı bağlamda ele alınması gereken konulardandır. Burada Fazlurrahman'ın zihin dünyasına bakarak ikinci görüşü benimsemeye meyilli olduğu görülür.

Fazlurrahman'ın önerdiği kelâm, kısır kelâmi problemler ile uğraşmamalı, güncel konular üzerinde eğilmelidir. Bu, Kur'an ve sünnetin lafızcı bir şekilde okunması yoluyla değil, ana ilkeler çerçevesinde ele alınması ile olmalıdır. Burada bin dört yüz yıl önceki pratiklerin aynıyle günümüze taşınması yerine, güncel ve reel durumun dikkate alınması ve Kur'anî ilkelerin günümüz problemlerine intibak ettirilmesi gerekir. Şüphesiz, çağdaş problemlerin çözümünde bütüncül okuma biçimi sözün tarihselliği ve kavramların yeniden yorumlanması şeklinde onun metodunun mihrini oluşturmaktadır.

Ona göre bu metodun kazandıracığı en önemli husus İslâm ümmeti üzerindeki geri kalmışlık libasının kaldırılmasıdır. Epistemolojik, sosyolojik ve ontolojik gelişmeleri de beraberinde getiren bu zihnî yapı, Doğu dünyasının yerden kalkmasını sağlayacaktır.

## KAYNAKLAR

Açıkgenç, Alparslan, “İslâmî Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü: Fazlurrahman’ın Hayatı ve Eserleri”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, C: 4, Sayı: 4, Ankara 1990.

- *Fazlurrahman, DİA*, 1995 C: XIII.

- “Modern Dünyada Tasavvuf ve Metafizik: Fazlurrahman ve Tecrübesi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 1, İstanbul 1997.

Adjukiewicz, Kazimiearz, *Felsefeye Giriş*, Çev: Ahmet Cevizci, Gündoğan Yay., Ankara 1994.

Afifi, Ebu’l Ala (öl. 1897-1966), *İslâm’da Manevi Hayat*, çev: Ekrem Dumanlı, İz Yay., 2012 İstanbul.

Albayrak, Halis, *Kur’an’ın Bütünlüğü Üzerine*, Şule Yay., İstanbul 2009.

Albayrak, Ahmet, “Bir Medeniyet Kuramcısı Olarak İbn Haldun”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 9, Cilt: 9, 2000.

Alpyağıl, Recep, “Dil Oyunları ve Aile Benzerliği Analojilerinden, Meşşâilerin Felsefe Din Münasebetine Olan Katkılarını Yeniden Yapılandırmaya Bir Yol Çıkar Mı?”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 11, Yıl: 2005,

Altıntaş, Hayrani, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1986.

Apak, Adem, İslâm Tarihi Boyunca Selef ve Selefilik Kavramlarının Anlam Serüveni, Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı 08-10 Kasım İstanbul 2013, s.39.

Apaydın, Hacı Yunus, *İslâm Hukukuna Giriş*, Ed: Hacı Yunus, Apaydın, Anadolu Üniversitesi İlahiyat Önlisans Programı, Eskişehir 2010.

Arpaguş, Hatice Kelpettin, Fazlurrahman’a Göre Allah ve İnsan, Çamlıca Yay., İstanbul 2010.

Aslan, Abdulgaffar “IV/X. Yüzyılda Kelâm Tasavvuf İlişkisi, İbn Fûrek Örneği”, *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 2002, C: V, S: 14.

Atay, Hüseyin, *Bazı İslâm Filozof ve Düşünürlerine Göre İlimlerin Sayımı ve Tasnifi*, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler> , (29.01.2016)

-*Kur’an’a Göre Araştırmalar*, Pozitif Yay. Ankara 2013.

Aydın, Hüseyin, “Nihilizmin Tarihçesi”, *Uludağ Ü.İ.F. Dergisi*, S: 1, C: 1, 1986.

Aydın, Mehmet, “Fazlurrahman ve İslâm Modernizmi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, C: 4 Sayı: 4.

Aydınlı, Abdullah, Asıl, *DİA*, III, İstanbul 1991.

Ayengin, Tevhit, *İslâm Hukukunun Kökeni Üzerine Bazı Düşünceler*, Usul Dergisi, <http://www.usuldergisi.com/img/USL2005204-TAyengin.pdf> (22.04.2016)

Bağcı, H. Musa, *H. Peygamber'in Örneğliğinin Günümüzdeki Önemi (Teşebbüh/Taklit ve İktida/Teeessi/İttiba Kavramları Bağlamında)*, Hz. Muhammed ve Mesajı, 2014.

el-Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el- Basrî *Temhîdü'l evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il*, Telif: İmâdüddin Ahmed Haydar, Müessesetü'l Kutübi's-Sekafiyetü, Beyrut 1407/1987.

Baktır, Mehmet, "Mütekaddimun Selefîyye ve Metod Anlayışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII/2, Aralık, Sivas 2004.

Baloğlu, A. Bülent- Çiftçi, Adil, "Fazlurrahman ve Bir Kitabı Üzerine Düşünceler", *D E Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: VIII, / İzmir 1994.

Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, TDV Yay., Ankara 2009.

Bekiryazıcı, Eyüp "İslâm Düşüncesi ve İsrâkîlik", *Eski/Yeni Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, 2014, S: 28.

Biçer, Ramazan, "Kelâm Metodolojisine Getirilen Bir Eleştirinin Analizi: Kelâmi Düşüncede Gönül Boyutu Eksikliği", *Ekev Akademi Dergisi*, S: 19, Y: 8.

Bilgiyef, Musa Carullah, *Kitabu's Sünne*, çev: Mehmet Görmez, Ankara Okulu Yay., Ankara 2009.

Bodur, H. Ezber, *Vehhabî Hareketi ve Küresel Terör*, KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 2(2003).

Bozkurt, M. İlyas, "Selefliğin Tarihsel Gelişimi ve Felsefî Altyapısı", *Tesam Akademi Dergisi*, 2016.

Buber, Martin, *Tanrı Tutulması*, çev: Abdullatif Tüzer, Lotus Yay.,2013 Ankara.

Bulaç, Ali, *Post Modern Kaosta Kible Arayışı*, İnkılap Yay., İstanbul 2012.

Bulğen, Mehmet, Osmanlı Yeni İlmi Kelamında Materyalizm Eleştirileri, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2006 S: 30.

Büyükkara, Mehmet Ali, "Suudi Selefîyye ve Cihadi Selefîyye-11 Eylülde Derinleşen Ayrılık", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, C: 7, S: 20.

Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Otto Yay. 2014.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 2012.

Ceyhan, Mehmet Akif, "Josef Van Ess'in Tahlilleri Işığında Kelâmın Doğuşu ve Metodu", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C: 13 S: 1.

- Cündioğlu, Dücane, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, Kapı Yay., İstanbul, 2011.
- Cürçânî (öl.816/1413), Seyyid Şerif Ebu Hesevin Ali b. Muhammed b. Ali Hüseyin Hanefi, *Tarifât*, Ed: Muhemmed Basel Uyun Es-Sud, Dar'ul Kutubil İlmiye, Lübnan/Beyrut, 1971.
- el- Cüveynî, ( öl. 478/ 1085), İmâmü-l Haremeyn, *Kitabü'l-İrşad, tahk: Zekaeriay Umeyrat çev: Adnan Baloğlu, Sabri Yılmaz, , İnanç Esasları Kılavuzu, Daru'l Kutubi'l İlmiyeh, Türkiye Diyânet Vakfı Yay, Ankara: 2010*
- el- Akidetü'n Nizâmiyye, Mektebetü Ezheriyyeti li't-Tirasi, Kahire 1928.
- Çağlayan, Harun, *Kelâmda Bilgi Kaynakları*, Doktora Tezi, Ankara 2009.
- Çakmak, Kübra, *Fazlurrahman'ın İslamic Methodologyın History İsimli Eserindeki Hadislerin Tahrirci ve Değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Yalova 2015.
- Çakmaktaş, Nurullah, *Siyaset ve Apolitizm Arasında Mısırdâ Selefî Hareket-ed-Davetu's Selefîyye Örneği*”, *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*, C: 1, S: 2 2014.
- Çelebi, İlyas, *Kelâm Metodunun Ortaya Çıkışı, Gelişim Süreci ve Yeni Metod Arayışları*, İslâmî İlimlerde Metodoloji Meselesi/Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantıları, Haz: İsmail Kurt, Seyit Tüz, Ensar Neşriyat 2005, İstanbul.
- Çelikel, Bülent, “Fazlurrahman'da Eğitimin Tanımı ve Hedefleri”, Ed: Rıza Savaş, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S: XXVII, İzmir 2008.
- Çevikbaş, Sebahattin, “Nietzsche ve Nihilizm Tarihsel Bir Yazgı Olarak Nihilizm: Avrupa Nihilizminin Tarihi, Kökeni ve Egemen Olma Aşamaları”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2011, 15 (2)
- Çınar, Mahmut, *İslâm Düşüncesinde Bilgi ve Bilginin Kaynakları*, Bilimname: Düşünme Platformu, Ekim 2011 ( 30.01.2016).
- Çift, Salih, *Sûfilere Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Marifet*, Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu, 25-27 Mayıs 2012- Malatya.
- Çiftçi, Adil, “Fazlurrahman'ı Anlamak mı, Onun Sirtından İyi Bir Müslüman Olmak Mı?”, Ed: M. Sait Hatipoğlu, *İslâmiyat Dergisi* C: 3, S: 1, Ankara 2000.
- *Fazlurrahman'ı Yeniden Düşünmek*, Kitabiyat yay., Ankara 2001.
- Çubukçu, İ .Agah, *İslâm Düşünürleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., No:137.
- “Türk Filozofu Farabi'nin Din Felsefesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C:1, S:1, s.76.
- Dağ, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Yay., İzmir 2012.
- Davutoğlu, Ahmet, “İslâm Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması”, *Divan Dergisi*, S: 1, 1996.



Demir, Recep, “Tarihsellik ve Evrensellik Tartışmalarında Hz. Peygamber’in Şahsiyle İlgili Ayetlerin Anlaşılması Sorunu”, *Ekev Akademi Dergisi*, Y: 5, 2011.

Demirkol, Bekir, “Kısa Otobiyografi-(Fazlurrahman)”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, S: 4,C: 4, 1990.

Doğan, Hüseyin, “İslâm Düşüncesinde Bir Tartışma Metodolojisi Olarak Cedel”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIII, Sayı: 24 (2011/2).

Doğrul, Ömer Rıza, *İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf*, Kaknüs Yay., İstanbul 2008.

Dönmez, İbrahim Kâfi, “İcma”, Cilt: 21, Yıl: 2000.

-İçtihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlamanın Anlamı, *Usûl Dergisi* I, 1 (2004)

Durusoy, Ali, *Mâturîdî Kelâmcıların Mantığa Yaklaşımı*, Büyük Türk Bilgini, İmam Mâturîdî ve Maturîdilik-Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, 22-24 Mayıs, 2013.

Ekinci, Ekrem Buğra, *İslâm Hukuku*, Arı Sanat Yay., İstanbul 2006.

Ekinci, Özden Kanter, *Ragıp İsfehânî'nin Kelâm Anlayışı*, Doktora tezi, Ankara 2011.

Erdoğan, İsmail, “İşrâkîlik’in İslâm Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Kaynakları”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, 2003.

Eren, Şadi, “Kur’an’ın Bütünlüğü ve Tefsirde Tenevvü İhtilafı”, *Ekev Akademi Dergisi*, C: 1, S: 2, 1998.

Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2015.

Eryarsoy, Beşir, *Fıkıh Usûlüne Giriş*, Guraba Yay., İstanbul 2012.

es- Sicistânî, Ebu Davut Süleyman b. Eş’as, *Sünen’i Ebu Davud*, Şamil Yay., İstanbul (275 /888/) Sünnet:16.

Evkuran, Mehmet “*Kelâm İlminin Yeniden İnşası*” Sözüünün Anlamı ve İçeriği Üzerine, *Kelâm İlminin İnşasında Geleneğin Yeri*, 2004.

Fahreddîn Râzî (öl. 606/1210), Muhammed b. Ömer B. Hüseyin *Kelâm’a Giriş*( el-Muhassal), Çev: Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., N: 140.

Fazlurrahman, (1919- 1988), Kur’an’ı Yorumlama, çev: Osman Taştan, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 5, 1987

- *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, Ankara Okulu Yay., çev: A. Bülent Baloğlu, Bülent-Çiftçi, Adil, Ankara 1997,

-*Kısa Bir Hikayem*, İslâmî Yenilenme Makalar III, çev: Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002.

-*Kur'an'da Allah Evren ve İnsan – İslâmî Yenilenme Makaleler III.* çev: Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002.

-*İslâmî Yenilenme Makaleler II,* çev: Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004.

-*İslâmî Yenilenme Makaleler I* , Allah'ın Elçisi ve Mesajı, çev: Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004.

- *İslâm'da İhya ve Reform,* çev: Fehrullah Terkan, Ankara Okulu Yay., Ankara 2006.

-*İslâmî Metodoloji Sorunu,* çev: Salih Akdemir, Ankara Okulu Yay., Ankara 2009.

- *Ana Konularıyla Kur'an,* çev: Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yay., Ankara 2011.

-*İslâm ve Çağdaşlık,* çev: Alparslan Açıkgenç ve Hayri Kırbaşoğlu, Ankara Okulu Yay., Ankara 2014.

-*İslâm,* çev: Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yay., Ankara 2014.

Ferâhidî, Halil b. Ahmed, *Kitab-u Ayn*, Daru'l Kutubi'l İlmiyeh, Tahk: Abdulhamid Henrari, Lübnan, C:2.

Fîrûzâbâdî (öl. 817/1415), Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub b. Muhammed, *el- Kâmusü'l-Muhit*, I-IV, Mecid Fethi Es-Seyyit, Mektebetü't-Tevfikiyeye, Mısır.

Gaborieau, Marc, "Sufilere Yönelik Eleştiriler: On dokuzuncu Yüzyılın Başlarında Hindistan'daki Tartışmalar", çev: Abdurrezzak Tek, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C: 17, S:1, 2008.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul 2012.

Gölcük, Şerafettin, *Kelâm Tarihi*, Kitap Dünyası Yay., Konya 2012.

Görgün, Tahsin, Ignaz Goldziher, *DİA*, 1996, C:XV.

Göztepe, Yüksel, "Gazâlî ve Öncesi Bazı Sûfilerin Akla Eleştirel Bakışı, " *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, Y: 8, S: 19.

Güler, İlhami, İslâmî İlimlerde Yöntem Üzerine Konuşmalar Seminerinin İlk Oturumu, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, <http://ilahiyat.istanbul.edu.tr/?p=6991> (02.01.2016)

Güngör, Erol, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Yay. İst. 2011.

Hakkı, İzmirli İsmail, *Yeni İlmî Kelâm*, sad: Sabri Hizmetli, Ankara Okulu Yay., Ankara 2013.

Harputi, Abdullatif, *Kelâm Tarihi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2014.

el- Hamedânî (öl. 415/1025), Ebü'l Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abilcebbâr *Şerhu'l-Usûli'l Hamse*, Telif: Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire 1384/1965

Hofmann, Murad Wilfred, *İslâm'ı Anlamak*, çev: İbrahim Kapaklıkkaya, Çağrı Yay. İstanbul 2007.

İbn Manzûr (öl. 711/1311), "*Lisânü'l-Arab*", Dar'ul Marife Yay., Kahire 1119.

İbn Rüşd (öl. 595/1198), *Felsefe-Din İlişkileri Fazlul Makal el Keşf an Minhaci'l Edile*, Haz: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2012.

İbn Useymin (öl. 1878), *Fıkıh Usûlüne Giriş*, Çev: Beşir Eryarsoy, Guraba Yay., İstanbul 2010..

el- İcî (öl.756/1355), Adudüddin, *el- Mevakıf fi İlmi'l Kelam*, Alimu'l-Kutub Yay., Beyrut, 1417/1997.

Gazâlî ( öl. 505/1111) Muhammed bin Muhammed bin Ahmed et-Tûsi (öl.505/1111), *Hakikate Giden Yol*, Çev: Ali Kaya, Semerkand Yay. İstanbul 2010.

-*Ledün risalesi*, Semerkand Yay., İstanbul 2011.

İmamoğlu, Hüseyin Vehbî, "Hz. Peygamber Döneminde Hukuksal Gelişim ve Yargısal Örgütlenme", *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S:3, 2013.

İşcan, Mehmet Zeki, "Tarih Boyunca Selefî Söylem," *İlahiyat Akademi Dergisi*, Cilt:1-2, Sayı:1, 2015, 1995

Kaya, Mahmut, Felsefe, *DİA*, C: XXIX, 1995.

Kahraman, Hüseyin,"İtikâdî Düşünce ve Mezhep Mensubiyetinin Hadislerin Değerlendirilmesine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 2, 2005.

Kandemir, M.Yaşar, Hadis, md., *DİA*, , C: XIV,S.1, Y: 1997.

Kara, Harun Türker, *Hermeneutik Yaklaşımı ve Sosyal Bilimlerdeki Yeri*, Sosyal Bilimler Metodolojisi Ders Ödevi, Ankara 2010,

Karadaş, Cağfer, *Eş'arî Kelâm Okulu*, Kelâm El Kitabı, Ed: Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yay., Ankara 2012,

Karaman, Fikret, *Yeni Kelâm İlmi Düşüncesinin İnşası ve Abdullatif Harputî'nin Rolü*, Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri, 2004,

Karaman, Hayrettin-Bulaç, Ali- Görgün, Tahsin,-Tekineş Ayhan- Ünal, Ali-Çapan, Ergün, *Kur'an-ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik*, Kur'an ve Çeşitli Varyosyanlarıyla Tarihselcilik ve Hermenötik, Yeni Ümit Kitaplığı, İzmir 2003.

Karaman Hayrettin, *Klasik ve Çağdaş Tefsir - İctihad Usulleri (Tesbit ve Tenkit)*.www.hayrettinkaraman.net. (2.2.2016)

-Fıkıh, *DİA*, C: XVI, S.1,Y: 1996.

-İlim ve Metodoloji,  
<http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/hayat2/0208.htm>, (17.04.16)

-İslâm Hukuk Tarihi, İz Yay., İstanbul 1999.

-*Klasik ve Çağdaş Tefsir - İctihad Usulleri (Tesbit ve Tenkit)*.www.hayrettinkaraman.net. (2.2.2016)

Karataş, Mustafa, *Fazlurrahman'ın İslâmî İlimlerde Metodoloji Arayışı, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S: II, 2005.

el-Kardavî (1926- 2014), Yusuf, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev: Bünyamin Erul, Nida Yay., İst. 2011

Kaya, Mahmut, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri, Farabi*, Klasik Yay., İst., 2003.

-*Meşaiyye*, *DİA*, C: XXIX, 2004.

Kazanç, Fethi Kerim, “Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, C:VIII, S: 1.

Kılavuz, Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi*, Ensar Yay., İstanbul, 2010.

Kırbaçoğlu, Hayri, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, Ankara Okulu Yay. Ankara 2011.

Koca, Ferhat, “İslâm Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği” *İlahiyat Akademi Dergisi*, 2015, Cilt:1, Sayı: 1-2.

Koçyiğit, Talat, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Hüner Yay., Konya 2008

Kotan, Şevket, “Fazlurrahman'ın İctihad Teorisi”, *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 5 Sayı: 2 Mayıs – Ağustos, 2008.

Kotan, Şevket, *Kur'an'ı Anlama ve Yorumlamada Tarihselci Yaklaşımlar ve Sorunlar,/Dini Hükümlerin Kaynağı ve Dini Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar*, Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılmasındaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı, Ed: Cengiz Kallek, 2009.

Köktaş, Yavuz, “Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu Adlı Kitabın Değerlendirilmesi”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003 S: 2, Y:1 S: 81.

Köle, Bekir,“Tasavvufa Göre İlâhî Hakikatlerin İdrakinde Aklın Konumu”*İğdir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S: 3, Nisan 2013.

Kubat, Mehmet, “Selefi Perspektifin Tarihselliği”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, C: 17, S: 3 2004.

Kuşpınar, Bilal “Fazlurrahman’ın Eserlerinin Genel Bir Tanımı” , *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ekim 1990, C: 4 S: 4.

Kutlu, Sönmez, *İslâm Bilimlerinin Tanımı ve Tasnifi*, <http://www.sonmezkutlu.net/?Syf=26&Syz=6042>, (17.04.16).

Kutluay, Yaşar, Hasan Basrı’nın Kader Hakkında Halife Abdulmelik b. Mervan’a Mektubu, çev: Lütfi Doğan- Yaşar Kutluay.

Kutluer, İlhan, İlhad, *DİA* C: XXII, 2000.

Kuzudişli, Ali, “Fazlurrahman’ın Sünnet Yorumu”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C: 1, S: 2, 2012.

Kuzudişli, Bekir, “Oryantalizm ve Hadisle İlgilenen Bazı Oryantalistler” , İÜİF, s. 152, (03.05.16)

Macit, Nadim, “Kelâmcıların Kur’an’ı Anlama Yöntemi ve Sorunları”, Ed: M. Siat Hatipoğlu, *İslâmiyat Dergisi* C: 2, S: 1, Ankara.

- *Kelâm İlmi Gelenek ve Tecdid: Kelâm İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri*, FÜİF Yay., Elazığ 2014.

Mert, Muhit, *Kelâm Tarihinin Problemleri*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2012.

Müslim ( öl. 261/875), b. Haccac, Sünen-i Müslim, çev: Ahmet Davutoğlu, Işık Yay., 2002.

en- Nesefî, Ebü’l- Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu’temid *et-Temhid*, Telif: Habîbullah Hasan Ahmed, Darü’l-Tabakatü’l-Mahmudiyye, Kahire 1986.

Nicholson, Reynold A, “Tasavvufun Kaynağı ve Gelişimi Üzerine Tarihi bir Araştırma”, *Uludağ ÜİFD*, S:7,C:7,1998.

Nuri, Tuğlu, *Mâturidî Kelâm Ekolleri Çerçevesinde Kelâmi Hadislerin Değerlendirilmesi*, Doktora Tezi, Isparta 2003.

Öngeren, Reşat, Tasavvuf, *DİA*, İstanbul, 2011, XL.

Özcan, Hanifi, *İslâmî Bilimlerde Yöntem*, Ed: Ömer Dumlu, Dokuz Eylül Üniversitesi., Uzaktan Eğitim Yay., No:4, İzmir 2012.

Özdeş, Talip, “Sosyal Değişim Olgusundan Hareketle Kur’an’ın Tarihsel Olduğu Tezi Üzerine Bir Değerlendirme, *Cumhuriyet ÜİFD*, Sivas, C.7, 2003.

Özer, Mevlüt, *Kelâm Tarihi*, Ed: Şaban Ali Düzgün, Kelâm El Kitabı, Grafiker Yay., Ankara 2012.

Özervarlı, M. Sait, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İsam Yay. İstanbul 1998.

-Selefehiyye, *DİA*, C: XXXVI, Y: 2009.

Öztürk, Mustafa, *Taberî'nin Tefsir Anlayışında Selefilik ve İlmî Zâhirîlik*, Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî Sempozyumu, 11-13 Haziran, 2010.

Politzer, Georges, *Felsefenin Temel İlkeleri*, Çev:Muzaffer Erdost, Eriş Yay., Paris 1996.

Râzî ( öl. 1149-1210), Fahreddin Muhammed b. Amr b. Hüseyin, “*Mealimu Usuliddin*”, çev: Adil Ahmed Abdul Mevud- Ali Muhammed Mevud, Dar’ul Alimul Marife, Kahire 1998.

Rusell, Bernard (1872- 1970), *Batı Felsefesi Tarihi*, Say Yay., İstanbul 1996.

es- Sabûnî, Ebû Muhammed Nûruddin Ahmed B. Mahmûd b. Ebî Bekr el Buhârî, *el- Bidâye fi’ Usûli’d- din*, Telif: Fethullaf Huleyf, Daru’l-Marife, İskenderiyye 1969.

Saygın, Tuncay, *Sosyal Bilimlerin Doğası ve Hermeneutik*, VI. Ulusal Sosyoloji Kongresi, Aydın, 2009.

Sönmez, Vecihi, “Selef Düşüncesinin Tarihi Arka Planı ve Selefilik”, *Araştıran Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, Bişkek, 9-10, 2010.

Stanley, M.Honer, C. Hunt Thomas, L.Okholm Dennis, *Felsefeye Çağrı*, Çev: Hasan Ünder, İmge Yay., 2003.

Sunar, Cavit, *Ana Hatlarıyla İslâm Tasavvuf Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1978.

Şafak, Ali, *İslâm Hukukunda Kaynaklar*. “İctihad – Müctehid Mezheb -Taklid Ve Teflik Meseleleri Üzerine Bir Araştırma”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* S:3 (1979)

Şahin, Mehmet Kenan “Klasik Kelâm İlmî Tanımları,” *M Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40(2011/1)

Şen, Yusuf, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Özelinde Zahirî ve Batini Fıkıh* I.Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyumu, 2013, Gümüşhane.

Tâftâzânî (1322-1390), *Kelâm İlmî ve İslâm Akaidi*, Haz: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay. İstanbul 2013.

et- Teftâzânî, Sa’düddin Mes’ud b. Fahreddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî, *Şerhu’l-Makâsid*, Telif: Abdurrahman Umeyr, Daru’l-Kutubi’l-İlmîyeh, I-V, Beyrut 1981/1989.

Topakkaya, Arslan, “Felsefi Hermeneutik”, *Felsefe Dergisi*, S:4.

Topaloğlu, Bekir – Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yay., Aralık 2013

- Topaloğlu, Aydın, Materyalizm, *DÍA*, C: XXVIII, 2003.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, MÜİF Vakfı Yay. İst. 2004,
- Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmine Giriş*, Damla Yayınevi, 2015.
- Tuğlu, Nuri, *Mâturîdî Kelâm Ekolleri Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi*, Doktora Tezi, Isparta 2003.
- Türer, Osman, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Ataç Yay., İstanbul 2011.
- Türk Dil Kurumu, *Genel Türkçe Sözlük*, <http://www.tdk.gov.tr/>, (24.01.2016).
- Türker, Ömer, “İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi” , *Sosyoloji Dergisi*, 3. D:3, SAYI: 22, 2011.
- Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, Dergâh Yay. İstanbul, 2013.
- Uraler, Aynur, *Sahabe Uygulaması Olarak Sünnete Bağlılık*, Işık Yay., İzmir 2004.
- Uyanık, Mevlüt, *Felsefî Düşünceye Çağrı*, Ed: Mehmet Vural, Elis Yay. Ankara 2012
- Uyar, Ahmet, Sünnetin Tarihi Süreci Hakkında Fazlurrahman’ın Görüşleri, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitü Dergisi*, 2002.
- Uysal, Halil, *Kur’an Semantiği Bağlamında Sentaks Farklılıklarının Anlama Etkisi*, Yüksek Lisans Tezi, Sivas 2003.
- Ünal, İsmail Hakkı, “Fazlurrahman’ın Sünnet Anlayışı ve Yaşayan Sünnet Kavramı Üzerine”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, C: 4, S: 4 1990.
- Ünal, Yaşar, “Selefi Zihnin Doğuşu ve Gelişimi Üzerine”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2015,C: 18, 47.
- Ünverdi, Mustafa, *Dini Açıdan Taklit*, Araştırma Yay., Ankara 2013.
- Watt, W. M. (1909-2006), *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev: Ethem Ruhî Fiğlalı, Sarkaç Yay., Ankara 2010 .
- Wilfred, Hofmann Murad, *İslâm’ı Anlamak*, çev: İbrahim Kapaklıkaya, Çağrı Yay., İstanbul 2007.
- Wolsfor, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri*, çev: Kasım Turhan, Kitabevi Yay.,
- Yavuz, Yusuf Şevki, *Akaid İlminde Vahyin ve Aklın Yeri*, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı, Akaid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri, Ensar Neşriyat, İstanbul 2012.
- Yavuz, Vehbi, “İcmanın Hakikati ve İslâm Teşrindeki Yeri”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S: 3, 2004.

Yavuz, Yusuf Şevki, Burhan, *DİA*, yıl:., İstanbul 1992, cilt: VI.

-Cedel, *DİA*, yıl: 1993, cilt: VII.

-Eş'arîyye Mezhebi, *DİA*, İstanbul 1995, cilt: XI.

- *Tevil*, *DİA*, İstanbul 2012, C:XLI.

Yılan, M. Abdulkadir, *Fazlurrahman'ın Vahiy Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, Çorum 2013.

Yılmaz, Mustafa Selim, "İslâmî Düşünce Tarihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Selefilik Üzerine Bir Deneme", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 3, 2014.

Yörükan, Yusuf Ziya, "Vehhabilik", *AÜİFD*, Ankara 1953.

Yurt, Mehmet Emin, *Ebu'l-Leys es-Semerkandi'nin Tefsiri-l Kur'anında Esbab-ı Nüzul*, Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır 2011.



## ÖZGEÇMİŞ

Mücahide Zeynep Özçoban 1992 yılında Gaziantep’de doğdu. İlk ve orta öğrenimini Mehmet Akif İlk Öğretim Okulunda tamamlayarak lise öğrenimini Ömer Özmimar İmam Hatip Lisesinde yaptı. Daha sonra Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne 2009 yılında kayıt oldu. Bu üniversiteden 2013 yılında ise mezun oldu. Yüksek lisans öğrenimine 2013 yılında Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim dalında başladı. Mücahide Zeynep Özçoban orta derecede Arapça bilmektedir. 2013 yılından beri Emine Konukoğlu Ortaokulunda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni Olarak görev yapmaktadır.

## VITAE

Mücahide Zeynep Özçoban was born in 1992 in Gaziantep. She completed her primary and secondary education at Mehmet Akif Primary school, and then she went to Ömer Özmimar İmam Hatip High school. Then she registered to Faculty of Theology in Ankara University in 2009 She graduated from the university in 2013. She began her master degree at Gaziantep University, Faculty of Theology, in the field of Islamic Theology in 2013. Mücahide Zeynep Özçoban is an intermediate speaker in Arabic Language . She has been working as a culture of religion and knowledge of ethics teacher at Emine Konukoğlu Secondary School since