



T. C.

HARRAN ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

FAZLURRAHMAN'DA DİN VE FELSEFE

Hamdullah TAN

ŞANLIURFA-2019



T. C.

HARRAN ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

FAZLURRAHMAN'DA DİN VE FELSEFE

Hamdullah TAN

Danışman

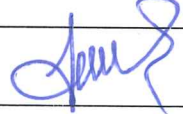


Dr. Öğr. Üyesi Sami ŞEKEROĞLU

ŞANLIURFA-2019

T. C.
HARRAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Enstitünüz Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı 135227006 numaralı Hamdullah TAN' nın hazırladığı "Fazlurrahman'da Din ve Felsefe" konulu **yüksek lisans** tezi ile ilgili tez savunması, 21/06/ 2019 tarihinde, saat 11' de yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABUL (başarılı) olduğuna oybirliği/oy çokluğu ile karar verilmiştir.

21/06/2019

Sınav Jürisi	Unvan, Adı Soyadı	Kanaati	İmzası
Danışman	Dr. Öğr. Üyesi Sami ŞEKEROĞLU	Başarılı	
Üye	Doç. Dr. Davut IŞIKDOĞAN	Başarılı	
Üye	Dr. Öğr. Üyesi Kadri ÖNEMLİ	Başarılı	

Bu tezin Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında Yapıldığını ve Enstitümüz Kurallarına Göre Düzenlendiğini Onaylarım.

19/07/2019

Prof. Dr. Şevket ÖKTEN
Müdür



Not: a) Bu tezde kullanılan özgün ve başka kaynaktan yapılan alıntıların, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunundaki hükümlere tabidir.

b) Tez, HÜBAK'tan Bilimsel Araştırma Projesi mali destek Almıştır Almamıştır.



HARRAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ORJİNALLİK RAPORU VE BEYAN BELGESİ

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ

Adı-Soyadı: Hamdullah Tan
Öğrenci Numarası: 135227006
Enstitü Anabilim Dalı: Felsefe ve Din
Bilimleri
Programı: İslam Felsefesi
Başlık: Fazlurrahman'da Din ve Felsefe

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Yukarıda başlığı belirtilen Fazlurrahman'da Din ve Felsefe çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 88 sayfalık kısmına ilişkin, 15/05/2019 tarihinde şahsım/ danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, benzerlik oranı % 25'tir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç,
- 2- Kaynakça hariç
- 3- Alıntılar hariç/dahil
- 4- 6 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Yukarıda bilgileri verilen tezli/tezsiz lisansüstü programlarda seminer, dönem projesi, tez vb Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu tarafından kabul edilen lisansüstü orijinallik raporu alınması uygulama esasları ile belirlenen azami benzerlik oranlarını aşmadığını ve bütün bilgilerin, akademik kurallara uygun olarak toplanıp sunulduğunu, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı, blok şeklinde alıntılar yapmadığımı ve tüm alıntıların bilimsel atıf kuralları çerçevesinde kaynağını gösterdiğimi, Yükseköğretim kurulu bilimsel araştırma ve yayın etiği yönergesi ile Harran Üniversitesi bilimsel araştırma ve yayın etiği yönergesinin 8. maddesinde yer alan etik ihlallerden her hangi birisinin yer almadığını, etik ihlal tespiti halinde, Enstitü yönetim kurulunca, diplomamın iptal edilmesini kabul ediyorum.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

15/05/2019
Hamdullah TAN

Yukarıda yer alan raporun ve beyanın doğruluğunu onaylarım. 15/05/2019

Dr. Öğr. Üyesi Sami ŞEKEROĞLU

ÖZET

FAZLURRAHMAN'DA DİN VE FELSEFE

TAN, Hamdullah

Yüksek Lisans Tezi

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Sami ŞEKEROĞLU

Haziran, 2019, 89 sayfa

Fazlurrahman, İslam düşüncesinde geleneği modern hayata yansıtma anlayışını benimseyen çağdaş düşünürlerden birisidir. Aldığı ilmî eğitim, Doğu ve Batı kültürüne vakıf olmasını sağlamıştır. Ona göre İslam düşüncesinin temel sorunu, vahyin ruhuna uygun rasyonel çözümler ve bu çerçevede yeni bir metod eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Ona göre çözümün kaynağı akıl ve Kur'an'dır. Tefsir, kelam, hadis ve felsefe alanında kaleme aldığı eserlerinde dini ve felsefi görüşlerini bu bakış açısıyla ele almıştır.

Bu çalışma, vahiy kaynaklı din ve akıl kaynaklı felsefeye ilişkin Fazlurrahman'ın görüşlerini ele almaktadır. Onun konuya ilişkin eserleri incelenerek Tanrı, insan, evren, akıl, vahiy ve ruh gibi dini-felsefi kavramlara bakış açısı ve İslam felsefesine katkısı ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din, felsefe, İslam düşüncesinde metodoloji, din ve felsefe.

ABSTRACT

**PHILOSOPHY AND RELIGION AT THE THOUGHT OF
FAZLURRAHMAN**

TAN, Hamdullah

Master's Thesis

Department of Philosophy and Religious Sciences

Advisor: Asst. Prof. Dr. Sami ŞEKEROĞLU

June, 2019, 89 pages

Fazlurrahman is one of the contemporary thinkers who adopt the understanding of reflecting the tradition in Islamic thought to modern life. The scientific education he received provided him with the knowledge of Eastern and Western culture. According to him, the main problem of Islamic thought stems from a rational solution to the spirit of revelation and a new method in this framework. According to him, the source of the solution is reason and the Qur'an. In his works written in the field of Tafsir, Kalam, Hadith and Philosophy, he examined his religious and philosophical views from this perspective.

This study examines Fazlurrahman's views on the philosophy of religion and reason derived from revelation. His works on the subject are examined and his point of view on religious-philosophical concepts such as God, human, universe, reason, revelation and spirit and his contribution to Islamic philosophy are put forward.

Key Words: Religion, philosophy, methodology in Islamic thought, Religion and philosophy.

FAZLURRAHMAN'DA DİN VE FELSEFE

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	II
ORİJİNALLİK RAPORU VE BEYAN BELGESİ.....	III
ÖZET.....	IV
ABSTRACT.....	V
İÇİNDEKİLER.....	VI
KISALTMALAR	VII
GİRİŞ.....	1
1. Amaç.....	1
2. Kapsam.....	2
3. Kurumsal Çerçeve ve Yöntem.....	3

BİRİNCİ BÖLÜM

FAZLURRAHMAN'IN HAYATI VE ESERLERİ

1.1. HAYATI.....	4
1.2. ESERLERİ.....	7
1.3. DÜŞÜNCE SİSTEMİ VE ETKİLERİ.....	9

İKİNCİ BÖLÜM

FAZLURRAHMAN'IN DİN ANLAYIŞI

2.1. DİN KAVRAMI.....	17
2.2. FAZLURRAHMAN'IN DİN ANLAYIŞI.....	19
2.2.1. Din Tanımı.....	21

2.2.2. Dini Kavramlar ve Anlam Dünyası.....	24
2.2.3. Allah ve Alem Anlayışı.....	27
2.2.4. İnsan Görüşü.....	31
2.2.5. Akıl-Vahiy İlişkisi.....	33
2.2.6. Ruh ve İşleyişi.....	36
2.2.7. Ahlak Görüşü.....	37
2.2.8. Ölüm ve Ahiret Görüşü.....	42

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FAZLURRAHMAN'IN FELSEFE ANLAYIŞI

3.1. FELSEFE KAVRAMI.....	43
3.2. METODU.....	45
3.3. FELSEFEYE BAKIŞI.....	50
3.4. FELSEFE ANLAYIŞININ KÖKENİ.....	55
3.5. DİN VE FELSEFE.....	58
SONUÇ.....	72
KAYNAKÇA.....	75

KISALTMALAR

AKT	Aktaran
AÜİFD	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
BKZ	Bakınız
C	Cilt
ÇEV	Çeviren
DER	Derleyen
DEÜ	Dokuz Eylül Üniversitesi
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ED	Editör
HAZ	Hazırlayan
S	Sayfa
SS	Sayfa Sayısı
YAY	Yayımlayan

GİRİŞ

Kaynağı insan olan felsefe ile kaynağı ilahi olan din mefhumları birbiriyle bağlantılı iki alan olup Eski Yunan düşüncesinden günümüze, teolog ve filozoflar tarafından tartışılan en temel sorunların başında yer almışlardır. Din ve felsefeye ait düşünceler gerek müspet gerekse menfi açıdan İslam düşünce tarihinin günümüze kadar tartışılmalı konularından birisi de olmuştur.

İslam düşüncesine yönelik akademik çalışmaları ile bu düşünceye katkıda bulunan Fazlurrahman da din ve felsefeye yönelik değerlendirmelerde bulunmuştur. Ona göre İslam düşüncesinin ilk oluşum evresinde rasyonellik ve akılcılık ön plandadır. Bu nedenle felsefi problemlere bakış açısının da akılcı olması gerekmektedir. Böylelikle günümüz İslam dünyasının meselelerinin çözümü de akılcılıkta yatmaktadır.

Çalışmanın genel konularına geçmeden önce, “*Fazlurrahman’da Din ve Felsefe*” konulu çalışmamızın amacı, kapsamı, kurumsal çerçeve ve yönteminin kısaca ortaya konulması önem arz etmektedir.

1. Amaç

Bu tez çalışmasında ele aldığımız geçen son asrın düşünürlerinden biri olan Fazlurrahman’ın din ve felsefeye dair görüşleri İslam felsefesi sahasında çalışan fikir adamlarına bir takım taze fikirler sunarak, onları, İslami miras’tan yola çıkarak din, felsefe ve bu ikisi arasında ortaya çıkan bağı yeniden canlandırmak için daha metotlu, daha sistemli ve daha aktif bir çalışmaya teşvik edeceğini umuyoruz.

Değişimin gerekli olduğunu savunan Fazlurrahman, toplumun değişim fikrine kapalı olması sebebiyle, geçmişin hatıralarını anarak yaşamasını ve modern çağın gerçeklerini göz ardı etmesini büyük bir problem olarak kabul etmiştir. Fazlurrahman aklın rolünü öne çıkartarak, Kur’an’daki belirli hükümlerden hareketle onun temel hedeflerini oluşturan genel ilkelerine doğru ulaşmada akla önemli bir yer verir. Fazlurrahman’a göre bununda yolunun felsefi eğitime gerekli önemin verilmesi ile sağlanacağını belirtir. Özellikle İslam felsefesinin, dinin anlaşılması bağlamında

önemine vurgu yapan Fazlurrahman çağımızdaki din ve felsefeye yönelik metodolojik arayışlara önemli açılımları kazandırmak istemektedir. “Fazlurrahman’da Din Felsefe” adlı bu tez çalışmamızda onun din ve felsefeye ilişkin görüşlerinin ortaya konulması ve değerlendirilmesinden müteşekkildir.

Fazlurrahman gerek İslami ilimlere ve felsefeye dair kaynakları ilmi anlamda kullanarak İslam geleneğinin eksikliklerini belirterek ıslah edilmesi gerektiğini ifade eden bir tenkitçiydi. O aynı zamanda, İslam düşüncesine ait pek çok eser kaleme alan ve eserlerinin çoğunluğu Türkçeye çevrilen bir fikir adamıdır. Bu bağlamda çalışma konumuza ilişkin çalışmalarının çoğunun tercümeleleri de yapılmıştır.

Çalışmamız, bu eserlerle birlikte Fazlurrahman’ın düşünce dünyasına ilişkin akademik çalışmaları ele alınarak bunların akademik yönden değerlendirilmesinden ibarettir. Yapılan çalışmaların bir kısmı, Fazlurrahman’ın din, felsefe, eğitim, ahlak ve Kur’an görüşlerini yansıtmakla birlikte din ve felsefenin birlikte ele alındığına dair müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada Yüksek Lisans tezi sınırlılığı içerisinde Fazlurrahman’ın din ve felsefeye ilişkin görüşlerinin ortaya konulması noktasında bir katkı sağlamak amaçlanmaktadır.

2. Kapsam

Bu çalışma, alanı itibarıyla 20. asır İslâm düşünürü Fazlurrahman’ın konuya ilişkin eserleri incelenerek Tanrı, insan, evren, akıl, vahiy ve ruh gibi dini-felsefi kavramlara bakış açısı ve İslam felsefesine katkısı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Çalışmanın kapsamı, ilk safhada Fazlurrahman’ın hayatı, eserleri, düşünce sistemi ve etkileri özelindedir. Daha sonra Fazlurrahman’ın din anlayışı, Allah, alem, insan, ahlak, akıl, vahiy, ruh, ölüm ve ahiret görüşlerine yer verilmiştir. Son olarak Fazlurrahman’ın felsefi metodu, felsefi anlayışı, felsefe anlayışının kökeni, din ve felsefeye ait görüşlerinin ortaya konularak ve değerlendirilmeye çalışılmıştır.

3. Kurumsal Çerçeve ve Yöntem

Tezimiz Fazlurrahman'ın dini ve felsefi kavramlara bakış açısının ortaya konulması ve değerlendirilmesini içermektedir. Onun bu konularda yapılmış olan çalışmalarından hareketle dinin felsefe karşısındaki konumu ile dinin anlaşılması bağlamında felsefesinin önemine vurgu yapması esas alınarak, din ve felsefeye ilişkin görüşleri somutlaştırılmaya çalışılarak tümevarımsal yöntem tekniğiyle ele alınmıştır.

Tezimizin materyallerini yazılı kaynaklar oluşturmaktadır. Tezimizin ana kaynakları, belirli bir döneme ait felsefi eserler ile Fazlurrahman'ın ele almış olduğu eserlerdir. Daha sonra ise konumuzla ilgili hazırlanmış yüksek lisans ve doktora tezleri, ansiklopediler, hakemli dergiler vb. süreli yayınlardan istifade edilmiştir. Tezin konusu deney, gözlem ve anket gibi veri toplama tekniklerine uygun olmadığından tezin materyalini oluşturmada; kitap, belge ve doküman incelemesi gibi veri toplama tekniklerinden faydalanılmıştır. Tezimizle ilgili veriler okunmak, tahlil ve terkibe tabi tutulmak suretiyle derlenmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

FAZLURRAHMAN'IN HAYATI VE ESERLERİ

1.1. HAYATI

Asıl adı Muhammed Fazlu'r-Rahman el-Ensari el-Kadirî olan Fazlurrahman 21 Eylül 1919 yılında, günümüz Pakistan'ının Kuzey-batısındaki Hazara şehrinde dünyaya geldi.¹

Aile silsilesini Hz. Peygamber'in ashabından, misafirperverliği ile bilinen ve Hz. Peygamber'in hicret sonrasında evinde misafir olduğu Halit el-Ensari'ye kadar götürülenler bulunmaktadır.²

Babası Mevlana Şehabeddîn Diyubend'dir. Babası, devrinin tanınmış âlimlerinden İslami ilimleri öğrenmekle birlikte çağdaş eğitime dini yönden sıcak bakmayan gelenekçi bakış açısıyla ele alan âlimlerin tersine İslâmiyet'in çağdaş dünyaya ayak uydurması gerektiğini savunduğu nakledilmektedir. Fazlurrahman da ilk din eğitimini, babasının yanında Pakistan'da Molla Nizamuddin tarafından geliştirilen (ö. 1747) ve "ders-i nizâmî" olarak bilinen medresede almıştır.³

Akademik eğitimiyle birlikte manevi olarak da kendisini geliştiren Fazlurrahman'ın manevi ve tasavvufî tedrisatı mürşidi olan Mevlana Sıddîk ile başlamıştır. Bu kişi bir gün Fazlurrahman'a Hristiyan bir rahibin İslam'ı kötüleyen bir makalesini gösterir. Fazlurrahman, hocasından bu yazıya cevap yazmak için izin ister ve henüz lisans döneminde olduğu bu yıllarda ilk fikri mücadelesi adına bu İslam karşıtı yazıya bir mukabil cevap yazar. 1936 yılında Mevlana Sıddîk'in kızıyla evlenir. Bir süre sonra Mevlana Sıddîk Fazlurrahman'ı Kadiriyye, Ciştiyye, Nakşibendiyye, Sühreverdiyye, Şaziliyye silsilelerinde müridi olarak kabul ederek ona icazet vermiştir.⁴ Bu durum, Fazlurrahman'ın gerek İslami ilimlerde gösterdiği

¹ Phillip L. Berman, *The Courage of Conviction*, (New York: Ballantine Books, 1985), 154.

² Zeynep Duru, "Fazlu'r-Rahman El-Ensari'nin Kelamı Görüşleri", (İstanbul: *Temel İslam Bilimleri Araştırmaları*, 2018), 444.

³ Fazlurrahman, *İslâm'da İhya ve Reform*, çvr. Fehrullah Terkan, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 13.

⁴ Duru, "Fazlu'r-Rahman El-Ensari'nin Kelamı Görüşleri", 444-445.

yetkinliği gerekse farklı tasavvufi ekollerdeki derinliğini gösteren bir hususiyet olarak ön plana çıkar.

1940 yılında Pencap Üniversitesi Arapça bölümünden mezun olan Fazlurrahman 1942 yılında aynı üniversitenin araştırma görevlisi olur. İbn Sîna'nın *Necât* adlı eserinin “*Nefs*” bölümü üzerine kaleme aldığı doktora çalışmasına, 1946 yılında gittiği İngiltere'nin Oxford Üniversitesi'nde devam etmiştir. Bu çalışmayı almasının amacı, ihmal edildiğini düşündüğü İslam felsefesi alanında uzmanlaşmaktır. Tez çalışmasının tahlili ve çevirisi için Grekçe ve Latince, Batı felsefesini öğrenmek için de Fransızca ve Almanca lisanlarını öğrenerek *Avicenna's Psychology* adlı doktora tezini 1949'da tamamlamıştır.⁵ Prof. H.A.R. Gibb danışmanlığında doktorasını tamamlayan Fazlurrahman, bu tarihten sonra Oxford Üniversitesi'nde Fars Medeniyeti ve İslam Felsefesi dersleri vermeye başlamıştır.⁶ Dolayısıyla onun Batı ve Doğu dillerindeki vukufiyetinin yanı sıra İbn Sina çalışmasıyla sonuçlanan felsefi eğitiminin bu görevlendirmede etkili olduğu söylenebilir.

Fazlurrahman'ın tez çalışmasını hazırlarken, Aristocu Müslüman filozofların psikolojisini oldukça dikkatli incelediği görölmektedir. Meşşailerin peygamberlik anlayışıyla geleneksel anlayışın temsilcileri olan Gazalî, Eş'arî ve İbn Teymiyye gibi düşünürlerin peygamberlik görüşleri arasındaki uyumsuzluğu fark eden Fazlurrahman'ı ne filozofların felsefi peygamberlik anlayışı ne de geleneksel peygamberlik anlayışı tatmin etmiştir. Bu konuda kendi metodolojisini oluşturmuştur. Ona göre: “*herhangi bir görüş Kuran ile Sünnet'ten bir bütün olarak istihraç ve istinbat edildiği oranda gerçekten İslami olacaktır.*” Bu da ona göre, doğrunun “gerçek İslamilik ölçütü” dediği bu bakış açısında bulunacaktır.⁷ Bu durum, Fazlurrahman'ın İslami görüşlerini Kur'an merkezli yeni bir bakış açısıyla ele almaya başladığını göstermektedir.

Fazlurrahman 1950 yılında İngiltere Durham Üniversitesi öğretim üyeliğine tayin edilir. Orada İran kültür ve medeniyeti ve İslam felsefesi dersleri vermiştir. Bu

⁵ Bekir Demirkol, “Kısa Otobiyografi (Fazlurrahman)”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 4/1 (1990): 227.

⁶ Frederick Mathewson Denny, “Bir Dava Adamı Olarak Fazlurrahman”, *İslam ve Modernizm: Fazlurrahman Tecrübesi*, 22-23 Şubat 1997, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997), 47.

⁷ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 99.

dönem içerisinde o, İslam felsefesi üzerine yoğunlaşarak Ebu'l-Hasan Eşari, Farabi, İbn Sina ve Gazzali gibi İslam filozoflarına daha yakından ve derinlemesine eğilmiştir.⁸

1958 yılında Kanada'da Montreal McGill Üniversitesi'nde Institute of Islamic Studies bölümünde dersler vermeye başlamıştır. Ancak onun bu dönemde klasik İslam felsefesi çalışmalarını ara vererek İslam dünyasında tartışılan meselelere yöneldiği görülmektedir.⁹ Bir diğer ifadeyle onun, İslam geleneğinde tartışma konusu yapılan hususlardan ziyade modern dünyanın tartıştığı meselelere cevap verme eğiliminde olduğu söylenebilir.

Ayrıca 1958 yılında İslam adına yaptığı çalışmalar bağlamında Fazlurrahman'ın farklı ve çeşitli Müslüman tebliğ organizasyonu kurumlarını "World Federation of Islamic Mission (Dünya İslam Tebliği Federasyonu)" adı altında Pakistan'ın Karaçi şehrinde birleştirdiğini görüyoruz.¹⁰

Fazlurrahman resmi olarak 1961 yılına kadar McGill Üniversitesi'nde çalışmıştır. Ancak aynı yıl Pakistan Hükümeti'nin davetiyle tekrar ülkesine dönerek Karaçi'de İslami Araştırmalar Enstitüsü'nde bir yıl boyunca eğitim faaliyetlerine iştirak etmiştir. Bu dönemden sonra kaleme aldığı çalışmalarında onun İslam toplumunun güncel meselelerine dikkat çektiğini görmekteyiz. Fazlurrahman Karaçi'de bulunduğu dönemde bir yandan ülkesindeki karışıklıklarla mücadele etmiş, diğer yandan fikirlerini ilim yoluyla yaymaya da çalışmıştır. Bu dönemde gelenekçi anlayışa karşı verdiği mücadeleyi, "*Eyyub Han Döneminde Bazı İslami Meseleler*" adlı makalesinde dile getirmiştir. Ancak ona göre Pakistan o yıllarda henüz Müslümanlarına "şok tedavisi" yapacak fikirleri dinlemeye hazır değildir. 1968 yılına gelindiğinde yayınladığı *İslam* adlı eseri ile neredeyse İslam düşünce tarihiyle hesaplaşmaya girişen Fazlurrahman, Pakistan'da büyük bir infial uyandırmıştır. Dönemin bazı siyasetçileri, devlet başkanı Eyyub Han üzerinde büyük tesiri olan Fazlurrahman'ı hedef alarak eserinde ifade ettiği bir cümlesinden hareketle öldürülmesi gerektiği fikrini yayarlar. Bu gibi olayların ardından

⁸ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 9.

⁹ Alparslan Açıkgenç, "Fazlurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12: 280.

¹⁰ Duru, "Fazlu'r-Rahman El-Ensari'nin Kelamı Görüşleri", 445.

Fazlurrahman Pakistan'dan ayrılarak Amerika'ya gitmiş ve önce California Üniversitesi'nde ardından ise Chicago Üniversitesi'nde İslam düşüncesi alanında derslerini sürdürmüştür.¹¹ Bu noktada, içinde bulunduğu fikrî ortamın onun düşüncelerine henüz hazır olmadığı anlaşılmaktadır.

Fazlurrahman vefat ettiği 26 Temmuz 1988'e kadar Chicago Üniversitesi'nde akademik faaliyetlerine devam etmiş ve pek çoğu İslam ülkelerinden gelen öğrencilerine ders vermiştir.¹² Hayat hikayesine bakıldığında onun felsefi ve kelami meselelere yeni bir bakış açısı getirmeye çalışan bir düşünür olduğu anlaşılmaktadır.

1.2. ESERLERİ

Fazlurrahman'ın 11 kitabı bulunmaktadır. Bunlardan on tanesi hayattayken bir tanesi ise ölümünden sonra basılmıştır. Eserleri şunlardır:¹³

1. Avicenna's Psychology (İbn Sina'da Psikoloji): Fazlurrahman'ın doktora tezidir. İbn Sina'nın *Kitâbun-Necât*'ının "Nefs" bölümünün tenkitli neşridir. Tezinde Aristo ve Farabi gibi filozofların konuyla ilgili görüşlerini karşılaştırmıştır.

2. Prophecy in İslam: Philosophy and Orthodoxy (İslam'da Nübüvvet: Felsefe ve Gelenek): Kendi düşünce hayatının oluşumunda oldukça etkili olduğunu belirttiği bu eserinde, İslâm tarihi sürecinde İbn Hazm, Gazâlî, Teymiyye, Farabi ve İbn Sina gibi filozof ve kelamcılarının peygamberlikle ilgili görüşlerini incelemiştir.

3. Avicenna's De Anima (İbn Sina'nın *Kitabu'n-Nefs*'i): İbni Sina'nın "Kitabu'ş-Şifa" adı eserinin "*Kitâbü'n-Nefs*" kısmının tenkitli neşriden ibarettir.

4. Islamic Methodology in History (Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu): Bu çalışma, 1962-1963 yıllarında sünnet, içtihat, icma, hadis ve sosyal değişim gibi konulara yer verdiği İslami Araştırmalar Enstitüsü Islamic Studies adlı

¹¹ Fazlurrahman, *İslâm*, çevr. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 9.

¹² Açıkgenç, "Fazlurrahman", 280.

¹³ Bilal Kuşpınar, "Fazlurrahman'ın Eserlerinin Genel Tanıtımı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 4/4 (Ekim 1990), 332-333; Açıkgenç, "Fazlurrahman", 286.

çalışmada yayınladığı makaleler ile birlikte “Sonraki Asırlarda İctihad” adlı eserinin birleşiminden oluşmaktadır.

5. İslam (İslâm): Fazlurrahman’ın, İslam düşüncesinde en çok ses getiren eseridir. İslâm hakkında aydınlatıcı, yorumlayıcı ve tanımlayıcı bilgiler verilen çalışmada muhatap alınan zümrenin Müslümanlar olduğu görülmekte ve İslam dininin Müslüman dünyaya yeniden tanıtılmasını amaçlamaktadır.

6. Letters of Shaikh of Ahmad Sirhindi (İmam Rabbanî’nin Mektubat’ı): Eserde İmam-ı Rabbanî’ye ait bazı mektuplarına yer verilmiştir.

7. The Philosophy of Molla Sadra (Molla Sadra’nın Felsefesi): Molla Sadra’nın felsefi düşünce sistemine yönelik eseridir.

8. Major Themes of the Qur’an (Ana Konularıyla Kur’an): Kitabın yazılış gayesi, Kur’an’ın Allah, insan ve cemiyet konularına ilişkin ifadelerini ana hatlarıyla açıklamaktadır. Bu eserde Fazlurrahman Kur’an’ın bilinen anlamıyla şefaati kabul etmediğini ve ‘Kur’an’ın bütüncül yapısının şefaate karşı bir tavır sergilediğini savunmaktadır. Yine ona göre Kur’ân insanı bir bütün olarak ele alarak hiçbir zaman ruh-beden ayrımı da yapmamaktadır.¹⁴ Bu düşünceler İslam dünyasında genellikle aykırı olarak ele alınan ve ötekileştirilen bir düşünce yapısını yansıtmaktadır.

Fazlurrahman’ın bu eseri, Kur’an’ın temel fikir ve doktrinlerini sistemli bir biçimde sunarak; Allah, insan, tabiat ve hayata ilişkin Kur’anî bakış açısını ortaya koymaktadır.¹⁵

9. Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (İslam ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleneğin Değişimi): Eser, Fazlurrahman’ın İslam eğitim tarihi hakkındaki görüş ve değerlendirmelerini içeren bir eğitim tarihi çalışmasıdır.

10. Health and Medicine in the Islamic Tradition (İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp): İslam düşünce literatüründeki sağlık ve tıpla ilgili kavramları tanımlayan eser, Müslümanların tıp ilmine yaptıkları katkılardan bahseder.

11. Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism (İslam’da İhya ve Reform: Bir İslam Fundamentalizmi İncelemesi): Ölümünden

¹⁴ Kuşpınar, “Fazlurrahman’ın Eserlerinin Genel Tanıtımı”, 331.

¹⁵ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, 24

sonra basılan bu eserde, ilk fırkalar ve sünni ortodoksinin oluşumu, siyaset ve tasavvuf, erken devir Orta Çağ'da reform; sufi reform ve Gazali'nin rolü, geç devir Orta Çağ'da reform ile Hindistan'da reformcu düşünce gibi konuları içermektedir.

Kaynaklar bütün bu sözü edilen çalışmalar dışında Fazlurrahman'ın 100'e yakın kitap, makale, ansiklopedi maddesi ve kitap tanıtımı çalışmalarının bulunduğunu kaydetmektedir.¹⁶ Burada söz konusu çalışmaların ayrıntılarına girilmeyerek genel anlamda İslam dünyasında ön plana çıkan eserleri kısaca tanıtılmıştır.

1.3. DÜŞÜNCE SİSTEMİ VE ETKİLERİ

Fazlurrahman sistemli düşünüşe sahip bir mütefekkir olarak karşımıza çıkmaktadır. Ona göre, İslam dünyasının 20. asırda içine düştüğü sıkıntılı durum İslami ilimlerin yenilik anlayışından uzak olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla onun düşünce sisteminin esasını İslami ilimlerde yenilik anlayışının teşkil ettiği söylenebilir. Bu bağlamda ona göre, tefsir ilminin yenilenmeye ve buna bağlı olarak ortaya çıkan sorunlarımıza yönelen Kur'anî bakışımızda da tecdide ihtiyaç duyulmaktadır. İslam'ın ilk asırlarında olduğu gibi günümüzde de Kur'an yorumlanmalıdır. Ardından Kur'an'dan çıkarılan genel prensipler günümüz meseleleri ile bütünleştirilerek ele alınmalı ve sorunlar bu zaviyeden hareketle çözüme kavuşturulmalıdır. Aksi halde ne sorunlar anlaşılabilir ve ne de onlara uygun çareler ortaya konulabilecektir. Bu yolda ilerlerken yaşadığımız devrin şartları öncelikli olarak dikkate alınmalıdır. Bir diğer ifadeyle ictihad müessesesi yeniden çalıştırılmalıdır.¹⁷ Bu ifadeler, İslami ilimlerde günümüz meselelerine de eğilen yeni bir bakış açısının düşünce boyutundaki tespitleridir.

Fazlurrahman, geleneksel İslam anlayışını eleştirdiği bir yazısında geleneksel anlayışın hem yeniden canlandırılması, hem de ıslah edilmesi gerektiğini ifade ederek düşüncelerini şöyle dile getirir: *“İslam neredeydi? Babamın bana öğrettikleri İslam değil miydi? Babam bana on dört asırlık bir geleneği sadece*

¹⁶ Kuşpınar, “Fazlurrahman'ın Eserlerinin Genel Tanıtımı”, 332.

¹⁷ M. M. Camalov, “Fazlurrahman'ın Hayatı ve Eserleri”, *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Mecmuası* 22 (Aralık 2014): 49-50.

aktarmıştı. Benim bir takım soru ve bu yolda doğan şüphelerim de bu İslam geleneğinin bazı önemli noktalarına yönelik olarak ortaya çıkmıştı. Bir zaman sonra her ne kadar Müslümanlar inançlarının hukuki ve manevi değerlerinin Hz. Peygamber'e indirilen vahyi içeren "Kur'an'a dayandığını iddia etseler de Kur'an'ın geleneksel hiçbir öğrenim boyutunda tek başına öğrenilmeyip sürekli tefsirlere bağlı olarak öğretildiğini fark ettim. Peygamber'in hayatı ile birlikte bizzat Kur'an'ı incelemem, onun içeriğini ve maksadını kavramada bana yeni bir derinlik kazandırdı. Böylelikle kendi geleneğimi yeniden değerlendirme imkânına kavuştum. Bundan hemen sonra geleneklerin, kendi devirlerindeki büyük şahsiyetlerin ve düşünürlerin yaratıcı faaliyetleri için birtakım kalıplar sağladıklarından dolayı yaşayan dinler için önemli olduğuna, ancak bu geleneklerin kendilerini insanlığın geri kalan kısmından fiilen tecrit ettiğine inanmaya başladım. Netice olarak, bütün dini geleneklere sürekli yeniden hayatîyet kazandırması ve ıslah edilmesi gerektiği inancını taşımaktayım."¹⁸ Anlaşılan o ki Fazlurrahman salt gelenekçi bakış açısından sıyrılarak meseleleri yeni bir ele alış biçimiyle yorumlayıp değerlendirmeye ve İslam anlayışının böylece oluşturulmasına daha ziyade önem vermektedir. Onun amacı gelenekten yola çıkarak bu geleneğin modern dünyada ıslah edilmiş bir şekliyle çağımıza sunmaktır.

Dolayısıyla Fazlurrahman'a göre klasik İslâm usulü yetersiz olup yeni bir metodoloji geliştirilmelidir. Geleneksel ilim usulünü modern eğitimde öğrendikleriyle karşılaştırdığında arada birtakım çelişkiler olduğunu fark eden Fazlurrahman'ın bakış açısının, genelde İslâm metodolojisi özelde ise hadis ve sünnet ile ilgili yorum ve görüşlerinde geleneksel anlayış ile büyük ölçüde uyumsuzluk ortaya çıktığını söylemek mümkündür.¹⁹ Bu noktada onun, tarihsellik ve gelenekçilik bakış açısından kurtularak dinamik bir din anlayışı sunmaya çalıştığı görülmektedir.

Fazlurrahman'ın klasik modernizm alanının Ortadoğu kanadıyla ilgili en geniş çalışmayı yapan Hamilton Gibb'den etkilendiği bilinmektedir. Nitekim Gibb, 1945 yılına kadar uzanan İslami modernist döneme şu eleştirilerde bulunmuştur:

¹⁸ *The Courage of Conviction* 155.

¹⁹ Ebubekir Sifil, "Hadis Tarihi Bağlamında Bir Fazlurrahman Eleştirisi", *Fazlurrahman'ı Doğru Anlamak*, haz. Ahmet Tahir Dayhan, (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2011), 149.

Modernistler, öncelikle başarının sosyal tekâmül ile toplumun derin psikolijisi arasında kurulması gereken bir dengeye bağlı olduğunu kavrayamamışlardır. İkinci olarak, onlar bilimsel yaklaşımın en belirgin niteliği olan tarihi tenkit metodunu ihmal etmişlerdir. Bu metodu İslâmî malzemeye uygulayan şarkiyatçı düşünörlere de şüpheyle yaklaşmışlardır. Metot yokluğu, onları kendi tarihlerine ait başarıları abartmaya götürmüş, bu arada Batı tarihini anlamaktan da mahrum kalmışlardır. Üçüncü olarak, onlar Batıyı bir bütönlük içerisinde görerek değerlendirmemişlerdir. Örneğin Batı'ya ait rasyonalizmden çok az etkilendikleri halde, milliyetçilikle ilgili olması yönünden Batı romantizmi etkisi altına girmişlerdir.²⁰ Fazlurrahman'ın da aynı paralelde yeni bir metot ve bakış açısıyla Batı düşüncesinin geçirdiği aşamaları da göz önünde bulundurarak meselelere modernist bir yaklaşım sunduğu anlaşılmaktadır.

Fazlurrahman'ın düşünce sisteminin oluşmasında önemli bir yer tutan H.A.R. Gibb'e göre, İslâm dünyasının modernleşme sürecinden önceki dönemi bütünüyle durgunluk ve çöküş devri olarak nitelenemez. Bu zaman diliminde görölen gelişmeler, modern İslâm düşüncesini doğrudan etkilemiştir. Ona göre bu süreçteki canlılığın nedeni, daha önce tasavvuf ile "Sünnîlik" arasında kurulan bir tür dengenin tasavvuf lehine bozulmasıyla ortaya çıkan tepkilerdir. Gibb'e göre, Vehhâbilik bu tepkilerin doğurduğu oluşumlar için bir model harekettir. Gibb'in Vehhâbî anlayışı Hanbelî mezhebinin doğal bir sonucu olarak nitelendirmesi ve bu bağlamda üstü kapalı bir şekilde 18. asır tecdit hareketlerini Hanbelî tavrın Vehhâbilik'te tecessüm ederek yaygınlaşması olarak yorumlaması hatalı bir yaklaşım olarak görölmektedir.²¹

Görünüşe bakılırsa Gibb'in tespitleri çerçevesinden hareket eden Fazlurrahman da, 1950'li yıllarda görölen tecdit hareketleriyle "Müslöman modernizmi" arasında bir halef-selef ilişkisi olduğunu vurgular. Fazlurrahman bütün tecdit hareketlerini tanımlayan kavramlar geliştiren ve bu hareketleri bir İslâm medeniyeti tarihi yorumu içinde harmanlamaya çalışan ilk müelliftir. Fazlurrahman, Gibb'in modern dönem öncesi tasavvufun oluşturduğu tepkinin Vehhâbilik benzeri akımların ortaya çıkmasına neden olduğu iddiasını İslâm medeniyet tarihinin

²⁰ Aydın, "Fazlurrahman ve İslam Modernizmi", 276.

²¹ Eyyüp Said Kaya, "Batı Gözüyle Modernleşme Arifesinde Tecdid", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 25 (2011): 31-32.

neredeşye bütününe yayar. Fazlurrahman'a göre tasavvuf geleneğini "çok daha Sünnî" bir çizgiye taşıyan neo-sûfizm, modernleşme öncesinde tecdit hareketlerine temel içeriklerini kazandırmıştır. Neo-sûfizm tabiriyle günümüze kadar devam eden bir tasavvuf tarihi tartışmasını başlatan Fazlurrahman, tecdit hareketlerinin çıkış nedenini İslâm dünyasının siyasî, ekonomik ve toplumsal meselelerine çözüm bulma arayışı olduğunu ifade eder.²² Dolayısıyla her iki düşünürün de İslam'da tecdid hareketlerini tasvib ederek Müslüman modernizmini tesis etme gayreti içerisinde oldukları söylenebilir.

Fazlurrahman'a göre tefsir, Kur'an'ı anlama üzerine çalışan en önemli disiplindir. O, Müslümanların Kur'an'ı gereği gibi anlamalarında bir usûle yani metoda ihtiyaçları olduğunu vurgular. Bu çerçevede tefsir usûlü de tefsir ilmi kadar önem arz eder. Ayrıca çağdaş tefsir usulünün en temel görevi, Kur'an'ın estetik güzelliğı, edebî üstünlüğü ve belagatinden ziyade tamamen Kur'an'ın anlaşılmasına matuf olmalıdır.²³ Burada onun Kur'an'ın dış görüntü ve estetik unsurlarından ziyade içeriğini öncelendiğı anlaşılmaktadır.

İslam'ın ilk devirlerinde içtihat noktasında yaygın bir anlayışın bulunduğunu ifade eden Fazlurrahman, İmâm Şafiî (ö. 204) ve sonrasında içtihat kapısının kapandığını ve Müslümanların geri kalmalarının bir nedeninin de içtihat ve icmâ kurumlarının geliştirilememiş olmasından kaynaklandığını savunmaktadır.²⁴ Ona göre, İslam dünyası, gelenek konusunda çok katı davranması nedeniyle onu tenkit etmeye yönelik her tutuma şüpheyle yaklaşmıştır. Gerek kendi içinden çıkıp gerekse bu geleneğı tenkit eden birileri ortaya çıktığında, kolayca onu "hain", "baticı", "batının sözcüsü" ve "yerli şarkiyatçı" olarak nitelendirmiştir. Aynı zamanda söz konusu yaklaşımlarıyla zuhur eden İslam modernistleri İslam'ı batı terminolojisi içerisinde tanımlayan kötü niyetli kişiler olarak da yaftalanmışlardır. Böyle bir suçlamayla birlikte bu yaklaşıma kuvvet kazandıran geniş ve güçlü muhafazakâr psikolojinin de Müslüman modernistin pek çok hususta elini kolunu

²² Kaya, "Batı Gözüyle Modernleşme Arifesinde Tecdid", 32-33.

²³ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 35-36; Mustafa Karataş, "Fazlurrahman'ın İslâmî İlimlerde Metodoloji Arayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2005): 92-93.

²⁴ Fazlurrahman, *Islamic Methodology in History*, *Islamic Research Institute*, (İslâmâbâd: 1984), 20-21.

bağlayan bir unsur olarak belirlediğini söylemek mümkündür.²⁵ Dolayısıyla ona göre bir bakıma İslam düşüncesi eleştiriye açık olmalı ve bu tip yaklaşımlar bir zenginlik olarak görülmelidir. İslam dünyasının gelenek konusunda ki katı tutumları sebebiyle içtihat ve icma kurumları geliştirilmeyerek bu katı tutumun Müslüman modernistlerin hür düşüncelerine engel teşkil ederek Müslümanların batı karşısında geri kalmalarında büyük bir rol oynamıştır.

Fazlurrahman yenilik konusunda Pakistanlı İslam Âlimi Muhammet İkbal'in düşünceleriyle aynı noktada olup İslam dünyasının bir yeniliğe ihtiyacı bulunduğunu belirtmektedir. Bu yenilik ise, İslam'ı yeniden düşünme ve yeniden hayata yansıtma faaliyeti olan İslamcı bir yenilikle mümkündür. Bu, Batı'nın körü körüne taklidi ve Batı'nın her yaptığına hayranlıkla kabul edilmesiyle değil, İslamiyet'in manevi ruhu ile Batı ilminin uyumlu bütünleşmesiyle gerçekleşebilir.²⁶ Bir diğer ifadeyle söz konusu düşünürler, kendi köklerinden bir hareket ve Batı ilminin bir araya gelebileceğini vurgulamaktadır.

Fazlurrahman'ın temel İslâmî meselelere ilişkin değerlendirmelerinin, gelenekçi anlayışla örtüşmeyen görüşlerinin farklı İslam ülkeleri ve bazı Batılı bilimsel çevrelerde ilgiyle takip edildiğini görmekteyiz. Fazlurrahman modernizmi zaman zaman eleştirmesine, “modern üniversitelerde yetişen ve bir İslâm âlimi olmayan modernist”leri geçmişi sağlıklı bir şekilde yorumlayacak güçte görmemesine, tam olarak bir laiklik saydığı modern Batıcılığa karşı çıkmasına rağmen kendi görüşlerinin de bazı hususlarda modernizmle, çoğu yerde Batıcılıkla çakıştığı ve bu yüzden modernist ve Batı taklitçisi olmakla suçlanmaktan kurtulamamıştır. Bu noktada Kur'an'ı bir vahiy ürünü olarak tartışmasız bir şekilde kabul etmekle beraber Hz. Peygamber ve Kur'an arasındaki ilişkinin hâricî ve mekanik olmayıp kalp ile anlam ilişkisi olduğunu, bir diğer ifadeyle vahyin mana itibarıyla Resûl-i Ekrem'in kalbine indiği, onun dili ve sözcükleriyle ifadeye döküldüğü şeklindeki yaklaşımı açıkça, “*Kur'an hem mâna hem de lafız bakımından Allah kelâmıdır.*” şeklinde ifadesini bulan geleneksel anlayışla çelişmiştir. Dolayısıyla onun vahiy görüşü, “*Kur'an, Allah ve Hz. Muhammed'in ortaklaşa*

²⁵ Aydın, “Fazlurrahman ve İslam Modernizmi”, 282.

²⁶ Mevlüt Uyanık, “Muhammed İkbal'e Göre Çağdaşlık Kavramı”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 7/1 (Kış Dönemi 1993-1994): 89-93.

meydana getirdikleri bir eserdir.” şeklindeki yorumları neredeyse Kur’an’ın inkarına bile kapı açabilen yaklaşımlar olarak eleştirilmiştir.²⁷ Bu noktada ona göre Kur’an vahiy ürünü olmakla birlikte Hz. Peygamber diliyle topluma aktarıldığını ifade etmesinin kendi dönemindeki kelam anlayışı içerisinde kabul görmeyen bir tavra neden olduğu söylenebilir.

Fazlurrahman’a göre, dini maksatlara hizmet ederken, İslami yöntemler çerçevesinde felsefi ve teolojik aktiviteden bahsettiği İslami entelektüallikte, hür ve bağımsız çalışmalar yapmak ve bu yolda bir yenilenmenin kapısını açmak aslında farz-ı kifayedir. Elbette bütün Müslümanların İslami inançtan farklı ve bağımsız olarak orijinal rasyonel düşünceye angaje olmalarını bekleyemeyiz. Ancak İslami birikimin böylesi bir rasyonellik düzleminde yeniden düşünülmesi de bir esastır, bu yüzden de bazıları onu yapmak zorundadır.²⁸ Bu noktada kendisi de başta olmak üzere İslam düşüncesine yeni bir bakış açısı getirmenin bir bakıma din nazarında zorunluluk olduğunu ifade etmiştir.

Fazlurrahman’ın bir diğer görüşü ‘sünnet’e ilişkindir. Ona göre, “*Hadis metinlerinin çoğu, ilk nesil Müslümanların sünnet-içtihat süreci içerisinde getirdikleri yorumlarından başka bir şey değildir. Diğer bir ifadeyle, ilk devirlerin yaşayan sünneti hadis aynasında yansımıştı. Ancak bunlara, gerekli raviler silsilesi eklenmişti. Fakat aralarında önemli bir fark vardı: Sünnet, davranışa yönelik kuralları amaçlayan temelde pratik bir olgu iken; hadis, sadece hukuki içtihatların değil, aynı zamanda dini inanç ve ilkelerin de aracı haline gelmişti.*” Dolayısıyla Fazlurrahman’a göre hadis bilimi, eğilim noktasında genişlemeye yönelik olup yeni durumlarda karşılaşılan yeni sorunlara çare bulabilmek için sürekli yeni hadisler bulup ortaya koymak zorundadır. Öncelikle ilk devirlerde yaşayan sünnet anlayışını yeniden oluşturmak gerekmektedir. Ardından bu anlayışa dayanarak günümüzde uygulanabilecek canlı bir “yaşayan sünnet”i yani Peygamber döneminde ki uygulamaların ilk dönemde ki fakihler tarafından yorumlanıp bir kültür oluşturması gibi ondan sonra gelen neslin de ortaya çıkartmak zorunda olduğunu belirtmektedir. Ancak bütün bunlar elbette Kur’an’dan bağımsız olarak yürütülemez. Bu nedenle

²⁷ Açıkgenç, “Fazlurrahman”, 285.

²⁸ Ruhattin Yazoğlu, “Müslüman Bir Aydın Olarak Fazlurrahman”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2001): 309.

aynı metodolojik tahlil Kur'an'ı anlamak için de uygulanacaktır.²⁹ Fazlurrahman bu ifadelerinde gerek Kur'an ilimlerinde gerekse hadiste uygulanacak metodolojik tahlillerle İslam dünyasına yaşayan İslam'ı anlatmak gerektiğini vurgulanmaktadır.

Fazlurrahman, İslamın ilk yüzyılında kullanıldığı şekliyle geçerli olan orijinal sünnet kavramını yeniden canlandırmaya çalışmıştır. Şayet bu gerçekleşirse ona göre, gerek hukuki gerekse felsefi bir kuram veya öğretinin geliştirilmesinde Nebevi Gelenek(sünnet) yine uygun bir kaynak olarak kullanılabilir. Ancak başta da belirttiğimiz üzere, ona göre, bir kuram veya öğreti, ancak bir bütün olarak “*Kur'an ve Sünnet'in öğretilerinden çıkarıldığı ölçüde İslami*” olacaktır. Bu bağlamda sünnete uygulanan fikri metodolojik çabanın bir benzerini, Kur'an'ı anlamak için de uygulamak gerekmektedir.³⁰ Bu ifadeler aslında dini nasların Hz. Peygamber devrindeki anlayışa dayanan yeni bir kuramla topluma sunulmasını içermektedir.

Fazlurrahman, sünnetin bağlayıcılığı hususunda gelenekçilerle aynı düşüncede olmasına karşın hadis literatürüne giren bilhassa hukuk, ahlak, siyaset, iktisat gibi hususlara ilişkin pek çok hadisin lafız itibarıyla Hz. Peygamber'e ait olmayıp aslında çağın meselelerine çözüm sunmak için üretilen veya “formüle edilen” ve bir tür içtihat değeri taşıyan ifadeler olduğunu savunmuştur. Söz konusu görüşleri, gerek hadis ilminde titiz çalışmalarla ortaya konulan kriterleri önemsemediği gerekse İslâm'a ait dinî ve sosyal müesseselerin tamamını tehlikeye düşürdüğü gerekçe gösterilerek muhafazakâr çevrelerce tepkiyle karşılanmıştır. Bunun yanı sıra bankacılık, faiz ve ribâ, zekât, ceza hukuku, aile hukuku, aile planlaması, kadın hakları, miras hukuku, mekanik kurban kesimi, namaz vakitlerinin sayısı gibi hususlarda geleneksel yaklaşım ve uygulamaları sürdürmek yerine ilk iki asırda olduğu gibi mevcut ihtiyaçlar, sosyal gelişme ve değişimler dikkate alınarak yeniden Kur'an'a dönmek suretiyle onun sosyal ve ahlâkî maksatları çerçevesinde çözümler sunmak gerektiğine ilişkin düşünceleri de muhaliflerince tepkiyle karşılanmıştır. Kur'an'ın formel yapısını reddettiği, İslâm'ın uygulanmasına ilişkin tarihî tecrübe ve birikimi hiçe saydığı ve neticede dinde reform yapmak istediği

²⁹ Alparslan Açıkgenç, “İslami Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü: Fazlurrahman'ın Hayatı ve Eserleri (1919-1988)”, 244-245.

³⁰ Açıkgenç, “İslami Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü: Fazlurrahman'ın Hayatı ve Eserleri”, 236.

eleştirilerine maruz kalmıştır. Bu nedenle Cemâat-i İslâmî'nin lideri Mevdudî, Karaçi vaizi İhtişâm el-Hak, meclis üyesi Mevlevî Ferîd Ahmed, Dawn gazetesi editörü Eltaf Hüseyin gibi ünlü kişiler yaptıkları açıklamalarla Fazlurrahman'ın görüş ve önerilerini tenkit ve protesto etmişlerdir. Buna karşılık dönemin Devlet Başkanı Muhammed Eyüp Han olmak üzere pek çok din âlimi, siyaset bilim ve fikir adamı onun yanında yer alsalar da siyaset alanına da taşınan bazı yoğun aleyhte gösteri ve tehditlerinin Fazlurrahman'ı doğduğu topraklardan uzaklaşmaya mecbur ettiği anlaşılmaktadır.³¹ Bir diğer ifadeyle onun hadis literatüründe yer alan ve Hz. Peygamber'e ait olmadığını iddia ettiği sözler nedeniyle kendi toplumunda eleştiri ve tehditlere maruz kaldığı anlaşılmaktadır.

³¹ Açıkgenç, "Fazlurrahman", 286.

İKİNCİ BÖLÜM

FAZLURRAHMAN'IN DİN ANLAYIŞI

2.1. DİN KAVRAMI

Din kavramı, “Tanrı’ya, doğaüstü güçlere, çeşitli kutsal varlıklara inanmayı ve tapınmayı sistemli hale getiren toplumsal bir kurum, diyanet” ve “bu özellikteki inançları kurallar, kurumlar, töreler ve semboller adı altında toplayan, sağlayan düzen” olarak tanımlanır.³²

Din, akıl sahiplerini peygamberlerin bildirdiği hakikatleri kabul etmeye çağıran ilâhî bir kanun olup insanın evrendeki varlıkları müşahede ederek duyular üstü ilâhî hakikatleri kavramasını ifade eder.³³

Bir başka tanımda din, insan hayatını, insanın içinde yer aldığı evrenle belli oranda doyurucu ve anlamlı bir ilişki kurma ve insani işlerin sürdürülmesinde bilgelik sağlama çabasıdır.³⁴

Ayrıca din, doğaüstü bir tanrısal güç veya varlığa ilişkin inançların, bu varlıkla ilgili manevî eğilimlerin ve Tanrı’ya yapılan ibadetlerden oluşan bir bütün olan din, her şeyi yaratan ve kontrol eden ilahi ve aşkın bir gerçekliğe inanarak ibadet etmeyi ve insanların kendilerine yönelecekleri ve davranışlarını düzenleyebilecekleri idealler oluşturma girişimini ifade eder.³⁵ Bu tanımlama dinin gerek inanç boyutunu gerekse ibadet ve ahlak boyutunu ifade eden bir yaklaşımı yansıtır.

Çağdaş Müslüman düşünürlerden Muhammed Abduh’a göre din, insanın evrendeki varlıkları gözlemleyerek duyular üstü ilâhî hakikatleri kavramasını ifade eder. Bu ilâhî hakikatlerden biri de peygamberlik müessesesidir. İnsan ancak peygamber mesajı vesilesiyle ilâhî hakikatin içeriğini kavrar ve bütün davranışlarının

³² Türk Dil Kurumu Sözcükleri, “Din”, erişim: 10 Nisan 2019, <http://sozluk.gov.tr>.

³³ Günay Tümer, “Din”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9: 314.

³⁴ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, 13. Baskı (Ankara: Adres Yayınları, 2009), 11

³⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 3. Baskı (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 240.

karşılığını başka bir âlemde göreceği bilgisini edinir. Reşid Rıza'ya göre din, bireyin kendi gayretiyle öğrenemediği, yalnızca vahiy aracılığıyla elde edebildiği hakikatler bütünüdür. Seyyid Hüseyin Nasr ise dini insanı hakikate bağlayan şey olarak ifade eder. Din, temelde biri doktrin, diğeri metot olmak üzere iki unsuru içerir. Bu bağlamda din ilk olarak mutlak hakikati nisbî olandan ayıran bir doktrindir. İkinci olarak hakikat üzerine düşünme, mutlak olana bağlanma, insan varlığının gaye ve manasına uygun bir şekilde Allah'ın iradesi çerçevesinde yaşama metodudur.³⁶ İşte din ve dine ilişkin kavramların akledilmesi felsefe ve din bağlantısının ve buna dair düşünce sisteminin gündeme gelmesine olanak sağlamaktadır.

Din, insanoğlunun yeryüzüne gelişinden itibaren var olmuş ve yaşamının şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Yaratıcı ile yaratılan arasındaki bu ilişkide Yaratıcı'nın insanoğlunu yarattıktan sonra bir an için bile başıboş bıraktığı düşünülemez. İnsanlık tarihi tecrübesi göstermiştir ki, dinsiz yaşamış bir toplum bulunmamaktadır. Dolayısıyla, bir dine inanma, toplumların en temel özelliğidir. Din, hangi isimle anılırsa anılsın fert ve toplum huzuru açısından daima gerekli bir müessese olmuş, kendisine ihtiyaç duyulmuş ve hiçbir zaman ondan uzak olunmamıştır.³⁷ Bu durum dinin evrensel ve tüm zamanlar için geçerli bir mefhum olduğunu göstermektedir.

Hiç şüphesiz Budizm, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'a inanan kişilerin dinden anladıkları farklı farklıdır. Ancak genel anlamda din, bir kutsal varlığa inanmak, onun emirlerine bağlanıp yasaklarından kaçınarak hayatını ona göre düzenleme sistemidir. Bu bağlamda din, öncelikle bir inanç sistemidir. En ilkel dinlerde bile içinden çıktığı toplumu düzeltme ve düzenleme gayesi ortaya çıkar. Dolayısıyla din mefhumu toplumdan soyutlanamaz. Din, aşkın ve mukaddes bir varlığa kendi iradesi ve seçimiyle teslimiyeti, O'nun emirlerine bağlanarak tabi olmayı, yaşamını ona göre düzenlemeyi ifade eder. Dinin hedefi yalnızca bireysel huzur olmayıp Yaradan'ın rızasını kazanmak için Yaradılan'a hizmeti de içerir. Kişinin dinî şuur kazanmasında, iradî olarak bağlanmanın yanı sıra kalbî duyuların

³⁶ Tümer, "Din", 315.

³⁷ Hans Frayer, *Din Sosyolojisi*, çvr. Turgut Kalpsüz, (Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları, 1974), 77.

yaşanması ve fikrî faaliyetler de önem arz eder.³⁸ Bu yönüyle din aktif yönü olan bir inanç sistemi olarak ön plana çıkmaktadır.

Tarihsel süreçte din, toplumun davranış prensiplerini tespit eden önemli müesseselerden biri olarak öne çıkar. Bu anlamda birey ve toplum psikolojisi üzerinde kalıcı davranış değişikliklerine neden olan din, farklı yönleri bulunan insanoğlunun manevî hayatında sağlıklı olması adına dine yönelik yanlış çıkarımlarda bulunmasının önüne geçmeyi amaç edinir.³⁹ Burada da görüldüğü üzere din gerek birey gerekse toplumsal düzeyde ahlak merkezli davranış değişikliklerini amaçlayan bir inanç sistemidir.

2.2. FAZLURRAHMAN'IN DİN ANLAYIŞI

Fazlurrahman, İslam medeniyetinin yeniden teşekkül edip hayat bulması için büyük bir düşünce hareketinin başlatılması gerektiğini savunur. Günümüzde bütün Müslüman toplumlarda görülen Batı bilim ve teknolojisinin ithal edilmesi anlayışıyla hiçbir mesafe kat edilemez. Bu, bir bakıma bilim ve düşünce ithalatı olduğundan İslam toplumu böylelikle gelişemez, yalnızca kendi içinde yeşerebilir. Bu noktada yapılması gereken, ilk etapta düşünceye dayalı felsefe ile birlikte diğer insan ve toplum bilimlerinin de Kur'an temelli olarak süratle geliştirilmesidir. Zira dini geleneğin gelecek nesillerin sağlıklı düşünme ve gelişimlerine katkı sağlayabilmesi için onun kendi çağında “yeniden hayatiyet kazanması ve ıslah edilmesi” gerekmektedir. Ona göre günümüz sorunlarına çözüm bulma noktasında İslam'ın temel dayanak noktası Kur'an olmalıdır. İslâm düşünce tarihine bakıldığında bu ilkeyi yalnızca kelamcılar ve özellikle de Sünni kelamcılar uygulamıştır. Fakat onların da meseleye yaklaşımı sistematik olmadığı için İslâmi dünya görüşünü bir bütün halinde dünyaya sunamamışlardır.⁴⁰ Bu ifadelerin dinin İslam toplumunun idrakine yeniden sunulması gerektiğini ifade eden bir problem cümlesi olduğu görülmektedir.

³⁸ Süleyman Hayri Bolay, “Felsefe ve Din”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2013/1): 37.

³⁹ Hayati Hökelekli, “Gençlik ve Din”, *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, ed. Hayati Hökelekli, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 27.

⁴⁰ Açıkgenç, “Fazlurrahman”, 281, 285.

Fazlurrahman'a göre, İslam kelamını yeniden meydana getirme yolunda atılacak ilk adım İslam'da kelimeler alanına ilişkin gelişmelerin tarihi bir tenkidinin yapılmasıdır. Bu tenkit yöntemi, farklı kelami ekollerin Kur'anî dünya görüşünden ne derece saptıklarını açığa çıkaracak ve yeni bir kelâma doğru yol gösterici olacaktır. Tarihsel süreçte akılcı geleneğin temsilcisi olarak görülen Mu'tezile ve gelenekçi Eş'arî ekoller zorunlu olarak geçmişin izlerini taşıyan ve mensup oldukları dini ekole sadık kalan bir yapıya sahiptirler. Bu noktada Allah'ın sıfatlarının inkârı gibi Mu'tezili yaklaşımın Kur'an'ın öğretilerine sadık olduğu ise savunulamaz. Bir diğer örnek olarak cüz'i iradeyi kabul etmeyerek Allah'ın kâdir-i mutlak olarak ilahi emir ve yasaklarında bir gayelilik aranmayacağını iddia eden Eş'arî reaksiyonun da Kur'an'ın Allah, insan yahut tabiat alanındaki öğretilerini temsil ettiği savunulamaz. Bir kelâmî sistem kendi içerisinde elbette mantıken tutarlı olabilir ancak diğer yandan da akaid esaslarını belirlediğini iddia ettiği dine de bütünüyle ters düşebilir.⁴¹ Bu bağlamda Fazlurrahman'a göre, kelam ekollerinin eleştiri süzgecinden geçirilerek kelam sistemine eklenmesi zorunludur. Hiç şüphesiz insan ürünü olan söz konusu ekoller zaman zaman Kur'an ve sünnet çizgisinden çıkarak yanlış anlamalara yol açmış olabilir.

Ona göre Müslümanlar, kelami konularda Mu'tezile ile Cebriyye tarafından temsil edilen aşırı uçların orta yolunu bulmak için gayret göstermiş ve ortaya konulan görüşler Ehl-i sünnet'in İslam'ın ilk dönemlerinde oluşturduğu isabetli kararlarla gerek sosyopolitik düzeyde gerekse ahlâkî ve fikrî düzeyde sosyal hayata bir canlılık vermiştir. Fakat bir asır sonra Ehl-i sünnet'e ait kararlar Kur'an ve Sünnet gibi değişmez ilkeler olarak değerlendirilmiş, böylelikle statik bir fikrî ve sosyal sistem haline dönüşmüştür. Bu durum öncelikle ahlâkî donuklaşma ve bozulmaya, daha sonra sırasıyla dinî, sosyal, ekonomik ve ilmî alanlarda geriliğe neden olmuştur. Ahlâkî çözümlenin başladığı İslâm toplumunda 9. asrın başlarında mânevî bir tepki olarak tasavvuf ortaya çıkmıştır. Fakat bundan üç asır sonra İslâmî okulların öğretilerinin katılıp yerleşmesiyle tasavvuf da “*yalnızca din içinde din olarak değil aynı zamanda din üzerinde din olarak*” İslâm toplumunda yer edinmiştir.⁴²

⁴¹ Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, 235.

⁴² Açıkgöç, “Fazlurrahman”, 285.

Dolayısıyla ona göre statik din anlayışı da dinamik din anlayışı da bir bakıma kelami bakış açısındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır.

Bu bağlamda Fazlurrahman, İslam tarihi boyunca devam eden yorum ve icthadi usûle karşı çıkararak, yeni ve özgün bir usûl teklifinde bulunmaktadır. Bu yeni yöntemde, nassın görünüşteki anlamından ziyade, arkasındaki ilke ve sebep esas alınmaktadır. Dolayısıyla meselelerin çözümünde içtihadı dayalı bir yöntem uygulanmalıdır. İctihat ile birlikte Kur'an hükümlerinin yeni tarihsel şartlara göre farklılaşabileceğini de kapsayan bu metodoloji, Kur'an'ın tarihselliği tezine dayanır.⁴³

Dolayısıyla Fazlurrahman'ın din anlayışı, temelde Kur'an'ın merkeze alınarak yeni bir yöntemle yeniden çağımıza sunulması gerektiği tezinden hareket etmektedir. Bu noktada, din anlayışını şekillendiren Allah, Kur'an, vahiy, peygamber, insan, akıl, ruh, alem, evren, ölüm ve ahlak görüşünde modernist bir İslami bakış açısının yansımaları görülür.

2.2.1. Din Tanımı

Fazlurrahman'a göre insanoğlu, din alanında, insan zihninin veya insan ruhunun derinliklerini alakadar eden değerler, inançlar, kabuller ve duyguları içeren bir fenomen ile karşı karşıya bulunmaktadır. Hiç şüphesiz dinlerde de gözlemlenebilir ifadeler, değerlendirilebilir araçlar ve kurumsallaşmış görünümeler bulunur. Ancak sorun bu ifadelerin, vasıtaların ve görünümelerin anlamında yatmaktadır. Ayrıca Fazlurrahman, belli bir dinin inananlarının kendi dinlerini yeterince anlayıp anlamadıklarını da sorgular. Bu noktada Smith'in ifade ettiği "*Dışarıdan birisinin bir din hakkındaki ifadesi, eğer o din mensupları tarafından doğrulanırsa o ifade doğru kabul edilmelidir.*" şeklindeki görüş, Fazlurrahman'a göre önemli bir cevaptır. Ancak ona göre burada dikkate alınması gereken asıl önemli nokta bir dönem Müslümanların İslâm için önemli ve doğru gördükleri şeyler, bir önceki veya sonraki dönemlerde vurgulananlarla farklılık arz

⁴³ Şevket Kotan, "Fazlurrahman'ın İctihad Teorisi", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 5/22 (Mayıs-Ağustos 2008): 93

edebilmektedir.⁴⁴ Yani dini meselelere ilişkin dönemseller doğrular farklı bir dönemde ve zeminde yerini başka doğrulara bırakabilir.

İslam filozofları vahiy düşüncesinde, aslen Yunan düşüncesine ait olan ve hakikatte Hellenizme ait bilgi nazariyesini temel aldılar. Bu noktada sezgi gücü sağlam olan biri, hakikati bir çırpıda kavrayarak onu sembollere döker. Ardından da genel kitlenin anlamasına öncülük eder. Peygamber de *'ahlakî iyiliği takip ederseniz, ruhunuz, mutluluk adı verilen gerçek ruhî hürriyete kavuşacak demek yerine, eğer faziletli olur ve şu şu filleri yaparsanız cennete girecek ve cehennemden alevlerinden kurtulacaksınız'* demiştir. Ancak felsefenin kabul ettiği âlemin ezeliiliği, Allah'ın mahiyeti, ahiretin keyfiyetine ilişkin yaklaşımlar tenkit ve redde açıktı. İslam felsefe geleneğinde Fârâbî yalnızca düşünürlerin ruhlarının ölüm sonrası baki kaldığını düşünmüş, ölümle birlikte bedenın yok olacağını savunmuştur. Bu kabul, Yunan-Hristiyan düşüncesindeki maddi şeylerle ruhani şeylerin arasını kesin olarak ayırma anlayışında yer alır. Bir diğer düşünür İbn Sinâ ise bedenlerin tekrar dirilmeyeceğini ancak bütün ruhların ölüm sonrası baki kalacağını savunmuştur. Bu bağlamda bedenın dirilmesinin, peygamberin zihninde doğan hayalî bir 'mit' olduğunu iddia etmiştir. Peygamber bu mit yardımıyla düşünmekten aciz halk kitlelerinin ahlakî yapılarını etkilemeye çalışmıştır. Bu durum dinî ve aklî iki hakikat varmış gibi bir görünümü ortaya çıkarmıştır. Onlara göre dini hakikat, akli hakikatin kendisidir ancak o, çıplak akli formüllerle ifade edilmek yerine hayalî sembollerle ortaya çıkar. Hakikat'ın kitleleri etkilemesi ve onlarca kabul görmesi, onun bu sembolik tezahürü nedeniyle.⁴⁵ Dolayısıyla Fazlurrahman, felsefenin inanç esaslarının bazı keyfiyetlerine yönelik yaklaşımları tenkit ve redde açık olup İslam filozoflarının vahiy düşüncesinde Helenizm'e ait olan bilgi nazariyesini temel aldıklarını belirtir. Ona göre, İslam filozofları kitlelerin ahlaki arınma noktasında dinin hayali sembollere yer verdiğini ve bu sembolik ifadelerin toplumu etkisi altına alarak onlar tarafından kabul görmesini sağlamıştır. Onlara göre Peygamber de bu mit vasıtasıyla ahlaki hakikati sembollerle ifade etmiştir.

⁴⁴ Fazlurrahman, *İslâmî Yenilenme, Makaleler II*, çvr. Adil Çiftçi, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 46.

⁴⁵ Fazlurrahman, *İslam*, 167-168.

Fazlurrahman'ın ele aldığı bir kavram da 'iman' kavramıdır. Fazlurrahman'a göre, iman aklî bilgidен yoksun olamaz. *"Kendi arzularını tanrı edinen ve Allah'ın bilgisine rağmen yoldan çıkarttığı kimseyi gördün mü?"*⁴⁶ ayeti de iman bilgi sentezini vurgulamaktadır. Bilmek, İman'ın zorunlu gerekliliğidir. Fazlurrahman'a göre iman kalp veya kalp-zihin meselesidir. İman ile amelin ayrı tutulması da Kur'an mantığına aykırıdır. Nitekim Kur'an'da iman ve amel mefhumları birlikte geçer. İyi amel olmaksızın tek başına imandan bahsetmek mümkün değildir.⁴⁷ Bu bağlamda temelinde iman olmayan davranışları değersiz gören Fazlurrahman, Allah'a ulaşmada aklın yanında kalp ve ilhama da yer vererek iman-akıl-amel bütünlüğünü ön plana çıkarmaya çalıştığı görülür.

Fazlurrahman'ın 'İslam' anlayışı ise şöyledir. 'S-l-m' kökünden gelen İslam kelimesi barış, huzur, güvenlik, esenlik manalarında kullanılır. Özne olarak Müslim ise kendisini Allah'a teslim eden anlamındadır. *"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."*⁴⁸ Dolayısıyla bütün kâinatın Allah'a teslim olma açısından Müslim olduğu ifade edilmektedir.⁴⁹

Fazlurrahman, İslam kavramının iman ile bir bütünlük arz ettiğini belirtir. Nitekim Allah'ın emir ve yasaklarına teslimiyet temelde inançsız olarak gerçekleşemez. *"Bizim ayetlerimize inanlar teslim olanlardır."*⁵⁰ ayeti de bu durumu desteklemektedir. Bu çerçevede iman ve İslâm özdeş olup bunlara sahip olana barış ve güvenlik verir. Ayrıca standart İslâm akidesi bize şunları söyler: *"İman; Allah'a, meleklerle, kitaplara ve son hükme inanmak iken İslâm; imanun açık ikrarı, namaz kılma, zekât verme, oruç tutma ve hacca gitmekten ibarettir."* Fazlurrahman'a göre bu ayırım Kur'an mantığına aykırıdır. Şayet İslâm'ın somut hale getirilmesi iman ve İslâm'ın ayrılması ve kavramsal anlamda birbirinden kopacak tarzda imanun dışavurumu ya da somutlaşması anlamında kullanılıyorsa buna karşı çıkar. Fazlurrahman'a göre imanun somut ifadesi olarak İslâm ve bu ifadenin organize

⁴⁶ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), Casiye Suresi, 45/23.

⁴⁷ Fazlurrahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler I*, 17-18

⁴⁸ Ali İmran Suresi, 3/83.

⁴⁹ Fazlurrahman, *İslâm*, 23.

⁵⁰ Zuhur Suresi, 43/69.

olmuş şekli olarak “Müslim”, toplum olarak anlaşılırsa zorunlu olarak doğrudur ve Kur’an da bunu desteklemektedir. Tek başına iman yeterli olmayıp organize olmuş normatif bir topluma mutlaka ihtiyaç vardır. İslâm da imanın normatif bir toplum aracılığıyla açık, somut ve organize edilmîş bir şekilde kendisini dışa vurumu olarak nitelendirilebilir. Ümmetin bireyleri de iman ve onun nuruyla eğitilmelidir. Bir birey imana sahip olabilir fakat dışarıya aksetmedikçe tam bir iman olduğu söylenemez.⁵¹ Bu ifadelerle göre imanın somut yansıması olan İslami anlayış normatif kurallarla bir toplumda hayat bulmuyorsa bir anlam ifade etmemektedir.

2.2.2. Dini Kavramlar ve Anlam Dünyası

Fazlurrahman’ın dini literatüründe ele aldığı belli başlı dini kavramlar arasında vahiy, peygamber ve ruhani elçi kavramları önemli yer tutar. Bu kavramlar onun Kur’an’ın modern topluma sunulması idealinde de tanımladığı önemli terimlerdir.

Fazlurrahman’a göre Kur’an, Allah’ın, tarih içinde oluşan eden hadiselerle, yani Peygamber dönemindeki ahlaki ve sosyal sorunlara ve özellikle o dönemde ticaretle ilgilenen Mekke halkının meselelerine Peygamber’in zihni aracılığıyla verdiği ilahi cevaplar olduğu için, tarihsel bir metin özelliği taşır. Bu nedenle onun nesnel anlamı, yalnızca onun tarihselliği temelli doğru bir yöntemle ortaya konulabilir.⁵²

Fazlurrahman’a göre Kur’an’ın ilk inen surelerinde, o toplumun vahim meseleleri, şirik, fakirlerin sömürülmesi, ticari ahlaksızlığın topluma karşı genel bir sorumsuzluk olduğu açıkça ifade edilmektedir.⁵³ Kur’an aslında bütün bunları birbirine bağlı meseleler olarak nitelendirmektedir.

O halde ona göre asıl olan, Kur’an’ın birer tarihsel çözüm ifade eden hükümleri değil, bunlarla gerçekleştirilmek istenen gayedir. Fazlurrahman’a göre, gayet açık bir şekilde ortaya çıkan toplumsal değişmeyi, gözlerini kapayarak

⁵¹ Fazlurrahman, *İslâmî Yenilenme Makaleleri I*, 19-24.

⁵² Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çevr. Hayri Kırbasoğlu-Alparslan Açıkgöç, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 73, 78.

⁵³ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 56.

görmezlikten gelip hâlâ Kur'an'ın kurallarını görünüşteki anlamı ile uygulamakta ısrarcı olmak, Kur'an'ın toplumsal ve ahlaki maksatlarını, kasıtlı bir şekilde yok etmek anlamına gelmektedir.⁵⁴ Dolayısıyla ona göre Kur'an'daki tarihsel çözümler birer gaye olup bu çerçevede modern topluma yeni hükümler sunulabilir.

Fazlurrahman'ın modern düşüncenin gelişim safhasındaki düşüncelerinde, İslami uyanış ve yenilikçilik anlayışında İktbal'in etkisi görülür. O, İktbal'in, Kur'an'da yer alan hukuka ilişkin ayetlerin ezeli ve değişmez olduğuna ilişkin yaklaşımı kabul etmekle birlikte Kur'an'ın yorumlanması ve içtihadı ön plana çıkaran fikrini benimsemiştir. İktbal'e göre Kur'an yorumu kadınlara ait görüşlerle sınırlı değildir. Yaşamın sürekli yaratma sürecini içermesi, hayatın dinamik akışı gereği Kur'an'ın tekrar tekrar yorumlanması gerektiği düşüncesindedir. Dolayısıyla ona göre içtihat yeniden yorumlama, yani Kur'an'ın dinamik ve uyarıcı yönlerini ortaya koyar. İctihada, istihsan ve icma eklenildiğinde ise hukukun dinamik bir yapı kazanacağını ifade eder.⁵⁵

Fazlurrahman'ın anlam dünyasında da, İktbal'in ortaya koyduğu düşünceler önemli bir yer teşkil eder. Ona göre İktbal'in felsefesi, tamamen Kur'an'a dayalı bir öğreti olarak nitelendirilmemekle birlikte, İslam kelâmına yeni bir yaklaşım gayreti olarak görülen, kısmen Kur'anî dünya görüşü tarafından şekillendirilmiş sistematik ve uyumlu bir metafizik düşünce girişimi olarak nitelenmektedir.⁵⁶

Fazlurrahman, geleneksel vahiy anlayışının en önemli kavramlarından biri olan Cebrail'i kendi vahiy anlayışında Kur'an'da geçtiği şekliyle 'Ruh', veya 'ruhânî elçi' tabirleriyle tanımlar.⁵⁷ Fakat ona göre bu meleke, doğuştan gelen bir yetenek olmayıp, Allah'ın Hz. Peygamber'in kalbine yerleştirdiği ve ihtiyaç anında ortaya çıkan bir melekedir: *"Herhalde ruh, Peygamberin kalbinde oluşan ve ihtiyaç olduğu zaman vahiy şekline dönüşen bir kuvve, bir duyu veya bir araç olarak yorumlanabilir. Fakat bu ruh, Allah tarafından indirilmektedir."*⁵⁸ Dolayısıyla Fazlurrahman'a göre vahiy, Peygamberin kalbinde oluşan ve ihtiyaç anında vahye dönüşen bir kuvvedir. O, İslam düşüncesinde ki geleneksel vahyin "dışsal" olduğu

⁵⁴ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 94.

⁵⁵ Celal Türer, "Muhammed İktbal'in Kur'an Tasavvuru", *Diyanet İlmî Dergi* 46/3 (2010): 68.

⁵⁶ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 212.

⁵⁷ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 192.

⁵⁸ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 198.

şeklindeki anlayışın aksine bu ilişkiyi içsel olduğunu ve Kur'an'da ki melek ile vahiy elçisinin birbirinden farklı anlamlarda kullanıldığını belirtir.

Bir diğer ifadeyle Fazlurrahman, vahyin “anlam” olarak Peygamber’in kalbine indiği, onun dili ve sözcükleriyle ifadeye döküldüğünü ifade etmektedir. Fazlurrahman’ın “*Kur’an hem mana hem de lafız açısından Allah kelamıdır.*” şeklindeki geleneksel vahiy anlayışıyla çelişen bu yaklaşımı, “*Kur’an, Allah ve Muhammed’in ortaklaşa meydana getirdikleri bir eserdir.*” şeklinde değerlendirilmiş ve “münkir-i Kur’an” olarak suçlanmıştır. Fazlurrahman ise bu anlayışın İslam dışı olarak değerlendirilemeyeceğini aksine Kur’an’ın bunu öngördüğünü ifade etmiştir. Ayrıca Şah Veliyullah ve İkbâl gibi düşünürlerin vahiyyle ilgili düşüncelerini de belirterek bu düşünceyi ilk ifade edenin kendisi olmadığını, gelenekte de yeri olduğunu ifade etmek istemiştir.⁵⁹ Dolayısıyla burada İslam Peygamber’ini de lafız noktasında işin içine katan bir bakış açısı görülmektedir.

Fazlurrahman peygamberlerin gönderilmesinin Allah’ın rahmetinin bir gereği ve insandaki ahlâkî idrak ve davranış eksikliğinin bir sonucu olduğunu düşünür. Peygamberler, hassas ve yıkılmaz kişilikleriyle ilahî tebliği sarsılma ve korku olmaksızın bildirmişlerdir. Onlar, insanları uyumsuzluk ve düşük ahlâkî durumdan, Allah’ı Allah, şeytanı da şeytan olarak göreceklere teyakkuz durumuna geçiren ve vicdanları silkeleyerek uyandıran olağanüstü kişiliklerdir.⁶⁰ Buna dayalı olarak ona göre peygamberlerin sağlam karakterli bireyler olarak toplumların idrak ve ahlaki eksiklerini gidermek üzere gönderildiğini söyleyebiliriz.

Benzer bir anlayış İkbâl’de de görülür. Ona göre de peygamber, “küçük bir pınardan fışkıran, sonra ruhani kuvvetleri sayesinde bütün ırmakları ve nehirleri kucağına alan ve muazzam bir zaferle hepsini uluhiyetin ummanına getiren bir akarsu” gibidir. Hakiki mümin de, peygamberde en yüksek mertebede mevcut olan bu ırmak sıfatını kendinde görmeli ve hiç durmadan yolunda ilerlemelidir.⁶¹

Fazlurrahman’a göre yasa koyma işini üstlenen kişi insanlarla iletişim kurabilmeli ve onlara hitap edebilmelidir. Fazlurrahman’ın da ifade ettiği gibi nebi,

⁵⁹ M. Abdulkadir Yılan, *Fazlurrahman’ın Vahiy Anlayışı*, (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2013), 2.

⁶⁰ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, 133.

⁶¹ Albayrak, “İkbâl’de Dinamik İnsan Anlayışı”, 247.

bütün insanlara dini bir misyonla gelmiştir. Peygamber mistik biri olmakla birlikte tarihi de şekillendiren bir karaktere sahiptir.⁶²

Yine ona göre Hz. Peygamber'in hayatını inceleyen hiçbir kimse onun gerek ruhi bir karakter olarak gerekse insanlığa dini bir önder olarak son derece olağanüstü ve idealini gerçekleştirdiği ruhi idealine tabi olan keskin idari ve siyasi zekasından etkilenmediğini söyleyemez. Böylelikle Allah'ın elçisinin eşsizliği takdir edilmiş olur.⁶³ Fazlurrahman'ın peygamberlik düşüncesinde, dini misyon sahibi peygamberlerin olağanüstü kişilikler ve eşsiz karakterler olduğu görülmektedir.

2.2.3. Allah ve Âlem Anlayışı

Fazlurrahman'ın Allah anlayışı Kur'an kaynaklıdır. Bu bağlamda ona göre Kur'an'da ortaya konulan Allah inancı doğrudan Allah'ı anlatmaya matuf bir usûl yerine insan merkezli, insanın kavrayabileceği kavramlara öncelik veren bir metottur.⁶⁴

Kur'an'dan hareketle, Fazlurrahman'ın Allah tasavvuru, "*sevgiden yoksun, soğuk, kaptisli hatta bazen insanları yanlış yola sevk eden kimi zaman da hidayet getiren zalimce bir güce sahip bir varlıktan çok yaratıcı, adaletli, merhametli, rızık verici bir Allah'tır.*" Mutezile insanı bütünüyle sorumlu yapmak amacıyla Allah'ın rolünü tamamen inkâr yolunu seçmiştir. Eşarîler ise Allah'ın kudretini hâkim kılmak amacıyla insanın gücünü tamamen yok saymışlardır.⁶⁵ Dolayısıyla Fazlurrahman Allah ve insanın, Mutezîlî ve Eşarî kelamcılarının düşündüğü gibi birbirine rakip olmadıklarını belirtmiştir. Ona göre Kur'an'da her iki tarafın hakkı verilerek sorumluluk ikiye ayrılmıştır.

Ona göre Kur'an bütünüyle insana odaklanan bir ilahi kitaptır. Fakat Kur'an'da Allah lafzının 2500'den fazla geçiyor olması Kur'an'ın Allah ve lafzına ilişkin bir kitap olduğu düşüncesine sevk etmemelidir. Allah'ın varlığı Kur'an açısından yalnızca amelidir. O yaratıcı, hidayet veren insanları hesaba çekecek

⁶² Fazlurrahman, *İslam*, 52.

⁶³ Fazlurrahman, *İslam*, 39.

⁶⁴ Hatice Kelpetin Arpağuş, *Fazlurrahman'a Göre Allah ve İnsan*, (İstanbul: Çamlıca Yayıncılık, 2010), 35

⁶⁵ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 30-50.

olandır. Ayrıca Kur'an'da zikredilen Allah içkin ve işlevsel bir ilahdır.⁶⁶ Dolayısıyla ona göre Allah, âleme her an müdahil olup faaliyette olan bir ilahdır.

Allah, tarihe yani toplumlara, çok-tanrıcılık, iktisadi-sosyal eşitsizlik ve cinsler arası eşitsizlik gibi konularda müdahalede bulunur. Bu çerçevede Kur'an, "Allah'ın koyduğu kurallar çerçevesinde ahlaki bir toplum oluşturma" gayesi güder. Günümüzde de şu veya bu şekilde, bu problemler kendisini göstermektedir. Kur'an'da kendini ifade eden Allah ise Müslüman toplumları bu sorunlara karşı çıkmaya zorlayan bir kuvvettir. Aksine insanın hiç bir meselesine cevap vermeyen bir varlık olan ve sonuçta Batı'da öldüğü ilan edilen Tanrı değildir. Bu nedenle, Kur'an'ın asıl hedefi "tek İlah, tek insanlık" ilkesini ortaya koymaktır.⁶⁷ Bu bağlamda içkin ve işlevsel Allah telakkisi ile statik bir Tanrı fikrine karşı çıkmaktadır.

İslam dininin temel maksadı da Allah iradesinin topluma hâkim kılınması düşüncesinin fiilen hayata geçirilmesidir. Bu noktada toplumu düşünce ve eylem birliğine sevk ederken bireysel düşünce farklarının da engellenmediği ilkeler belirlemek kolay değildir. Dolayısıyla Fazlurrahman tefsir ve fıkıh ilimlerinde Kur'an'ın bir bütün olarak ele alınmasını zorunlu olarak görür. Ona göre ayetlerin tek tek yorumlanması kaynaklı çelişen yaklaşımlar böyle bütüncül bir anlayışla giderilebilir. Böylelikle Kur'an bütünlük içerisinde incelenince ortaya konan yaklaşım da Kur'ani olur. Bu aynı zamanda Kur'an'ın da dünya görüşüdür. Aksi halde ortaya konulacak dünya görüşü sistemsiz olacağı gibi içerisindeki kavramlar düzensiz, anlamları ise açık ve berraklıktan uzak olacaktır.⁶⁸ Bu birlikteliğin sağlanmasıyla Allah'ın iradesi de hiç şüphesiz topluma yansımış olacaktır.

Fazlurrahman'a göre, Allah'ın çok anlamlı ve müteallik olduğu yer, insanoğlunun davranış sahasıdır. İnsan açısından Allah fikri, "müminlerin dostu ve dualara mukabele eden" gibi çok belirleyici, vazgeçilmez ve hayati bir önemdedir. Bu durum Allah'ın, diğer olgular arasından bir olgu olmayıp onlarla aynı mertebede bulunmadığını ortaya koyar. Allah, bu olguların bir bütün olarak hareket ettiği 'ilahi

⁶⁶ Yılan, *Fazlurrahman'ın Vahiy Anlayışı*, 34.

⁶⁷ Bülent Baloğlu vd., "Fazlurrahman ve Bir Kitabı Üzerine Bazı Düşünceler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1994): 229-236.

⁶⁸ Açıkgenç, "Fazlurrahman", 284.

makam'dır. O, evrenin anlamıdır. O, olgular toplamının dayandığı ve bu toplama değer, "başlangıç ve son" verendir. Kur'anî ifadeyle "*Allah, göklerin ve yerlerin Nuru'dur.*"⁶⁹ O olmadan, evrenin tek tek olguları bile olgu olarak kalmaz. O ne olduğu veya olabileceği için değil yapmakta olduğu şey için gereklidir.⁷⁰ Dolayısıyla Fazlurrahman'da insanoğlunun davranış alanında işlevsel bir Allah olduğu fikri bulunur.

Yine Kur'an, Allah tarafından kendisini ifade etmek amacıyla Peygambere vahyettiği bir kitap yani bir "*Allah otobiyografisi*" de değildir. Aksine Kur'an'da zikredilen Allah, insanda pasif bir hayranlık yahut vecd uyandıran değil, insanı mücadeleye yani "*iyiliği emredip, kötülükten sakınmaya ve sakındırmaya*" davet ve icbar eden bir varlık olarak tanımlanır. Allah, ne felsefecilerin bakış açısıyla yalnızca bir spekülasyon konusu yahut kelamcılarının bakış açısıyla istidlal yoluyla varılacak bir varlık da değildir. Her iki yaklaşım da hatalıdır. Bilhassa felsefi doktrinlere göre Allah dünyayı yöneten değil, onu izah eden bir "prensip" haline dönüştürülmüştür. Ancak, İbn-i Teymiyye'nin de açık bir biçimde belirttiği gibi, "*O, konuşur ve fiillerde bulunur.*"⁷¹

Bir başka ifadeyle Fazlurrahman'a göre filozoflar dinin mahiyeti hususunda aslında ilmî inceliği bulunan deliller vermişlerdir. Ancak onların savundukları tezde Allah, cansız bir ilke şeklinde nitelendirilmekteydi. Yani onlar Allah'ı, kudret ve sevgiden yoksun, salt zihnî bir varlık olarak tanımladılar. İlmi incelikte daha az becerikli olmalarına karşın kelamcılar ise, dinin anlattığı Allah'ın, tarihe müdahalede bulunan, insanlara fert fert ve toplu olarak yol gösteren, dualara icabet eden, diri ve etkin bir hakikat olduğunun farkındaydılar.⁷² Tanrı'yı cansız bir süje olarak değerlendiren filozoflara karşı kelamcılarının işlevsel bir Allah fikriyle hareket etmeleri Fazlurrahman için önemlidir.

Hiç şüphesiz Kur'an insana Allah'ın sonsuz kudret ve yüceliğinden bahseder. Allah, varlığı yaratan ve idame ettirendir ancak diğer varlıklar gibi bir

⁶⁹ Nur Suresi, 24/35.

⁷⁰ Fazlurrahman, "Kur'an'da Allah, Evren ve İnsan", 33.

⁷¹ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 41.

⁷² Fazlurrahman, "Kısa Otobiyografi", çvr. Bekir Demirkol, *İslami Araştırmalar Dergisi*, Fazlurrahman Özel Sayısı 4/4 (Ekim 1990): 227.

varlık da değildir. O, her şeye boyut ve anlam kazandıran sonsuz tek varlıktır.⁷³ Fazlurrahman Allah'ın yüceliği düşüncesini bir ayetle destekler: “Her şey yok olacaktır; yalnız Rabbinin celal ve ikram sahibi yüzü bâkî kalacaktır.”⁷⁴

Fazlurrahman'ın Allah ve âlem anlayışı çerçevesinde ele aldığı hususlardan birisi de evren anlayışıdır. Ona göre, evrendeki düzenli amaçlılık gereği Allah tabiat ve insana bütünüyle keyfi bir zorlamada bulunmaz. Kur'an'a göre, evren canlı, düzenli ve bütün oluşu ile Allah'ın ayetlerinden olup kanunları da “Sünnetullah” a tabidir. Bu nedenle, evren-Allah ilişkisi bütünün parçalarıyla ilişkisi gibidir; bunlar özdeş olmadığı gibi birbirinden de bütünüyle ayrılmazlar. Nasıl ki, insan kendi karakterini sahiplenmezlik yapamaz, alt üst edemez yahut onu tamamen bir tarafa atamazsa, Allah da tabiata bunu yapamaz.⁷⁵ Bu bağlamda Fazlurrahman, İslam geleneğinde ki “Mülk sahibi mülkünde istediği gibi tasarruf eder” düşüncesinin aksine, evrendeki düzenli amaçlılık gereğince Allah tabiat ve insana bütünüyle keyfi bir zorlamada bulunmadığını ifade eder.

Fazlurrahman'a göre Allah'ın evrene müdahalesi olmasaydı evrendeki düzen bu şekilde varlığını sürdüremezdi. Sonsuz kudret ve merhamet sahibi olan Allah'ın tabiatı insan için yaratması, onun hizmetine sunması O'nun en büyük lütfu olarak görülmelidir. Bununla birlikte kul bu durumu hatırlayarak ilahını unutmamalıdır.⁷⁶ Bu doğrultuda Allah'ın kudret, merhamet ve yaratmasının birbirine denk olmadığı ancak içi içe ve aynı olduğu da bir gerçektir. *Rahmetim ise her şeyi kuşatmıştır. Onu, bana karşı gelmekten sakınanlara, zekâtı verenlere ve ayetlerimize inananlara yazacağım.*⁷⁷ ayeti de Allah'ın rahmet yönünü ifade etmektedir. Allah'ın rahmeti insanı kendi haline bırakması değildir. Peygamberler göndermesi, kitaplar indirmesidir. Bu durum Allah'ın kullarına olan şefkatinin bir yansımasıdır. Fakat bütün bu lütuflara rağmen kul kötü davranışları tekrarlama yolunu seçerse Allah da bunun sonucu olarak onun kalbini mühürler.⁷⁸ Dolayısıyla kul evrendeki düzen neticesinde kendisine ulaşan ilahi uyarıları da dikkate alarak Allah'a iman etmesi

⁷³ Fazlurrahman, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, 18.

⁷⁴ Rahman Suresi, 55/26-27.

⁷⁵ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler III*, 16.

⁷⁶ Fazlurrahman, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, 18.

⁷⁷ A'raf Suresi, 7/156

⁷⁸ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler II*, 24

gerektiğinin bilincinde olmalıdır. Aksi halde ilahi emir ve yasaklara karşı nötr bir hale gelebilir.

Bütün bu izahatlar çerçevesinde Fazlurrahman'ın, evrendeki mükemmel düzene atıfta bulunarak Allah'ın varlığına ulaşmayı izah ederken teorik çözümlerde bulunduğu anlaşılmaktadır.⁷⁹ Allah'ın varlığına ilişkin yaklaşımlarında amacının nazarî olarak Allah'ın varlığını ispatlama olmayıp daha çok O'nun büyüklüğü ve belli bir amaca matuf cemalinin tasvir edilmesi olduğu anlaşılır.⁸⁰ Kur'an da, tabiat üzerinde tefekkür eden bir kimsenin Allah'a ulaşacağını ifade eder. Dolayısıyla bir kimse tabiattan yola çıkarak Allah'ın varlığına ulaşabilir.

2.2.4. İnsan Görüşü

Fazlurrahman, pişmiş çamurdan yaratılan insanın tabii bir varlık olduğunu ifade eder. Fakat onu diğer varlıklardan ayıran farkın Allah'ın kendi ruhundan üflemesi olduğunu belirtir.⁸¹ Bu bağlamda Fazlurrahman, Müslüman toplumun zorunlu öncülünün iman ve takva sahibi fertler olduğunu vurgular. Bir diğer ifadeyle iman ve takva sahibi fertler olmaksızın, Müslüman bir toplumdan bahsedilemez. Müslüman bir topluma sevk etmeyen bir iman ve takva, Kur'ani bağlamda anlam ifade etmez.⁸² Dolayısıyla ona göre Kur'an'ın öngördüğü toplum, iman ve takva sahibi insanların inşa ettiği veya zorunlu olarak oluşturduğu bir birlikteliktir.

Fazlurrahman'a göre başından sonuna kadar Kur'an'ın temel konusu, insanın gerek bireysel gerekse toplumsal davranışlarıdır. Kur'an'da “*Allah'ı unutup da Allah'ın da kendilerini kendilerine unutturduğu kimseler gibi olmayın.*”⁸³ ayetinden de anlaşılacağı üzere Allah'a iman, kesinlikle esastır, ancak bu, onun zatını araştırma hatasına düşmek için değil, insan kişiliğinin bütünlüğünü korumak ve geliştirmek amacına matuftur. Allah'ı unutan kendisini de unuttur ve kişiliği parçalanır. “*Üç kişi gizli konuşsa, dördüncüleri Allah'tır; beş kişi gizli konuşsa*

⁷⁹ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 40-41.

⁸⁰ Arpaguş, *Fazlurrahman'a Göre Allah ve İnsan*, 37.

⁸¹ Secde Suresi, 32/9.

⁸² Fazlurrahman, “Some Key Ethical Concepts of The Qur'an”, *Journal of Religious Ethics* 11/2 (1983): 185.

⁸³ Haşr Suresi, 59/19.

*altıncıları Allah'tır; bundan az, bundan çok da olsalar, her nerede bulunsalar, mutlaka Allah onlarla beraberdir*⁸⁴.” ayetindeki ifadede de görüleceği üzere Allah, yalnızca insan ile onun kalbi arasına değil, aynı zamanda insan ile insan arasına da girer.⁸⁵ Dolayısıyla Fazlurrahman'a göre, insan kendisini bizzat kendi şahsından yahut dışarıdan gelebilecek tehlikelere karşı muhafaza etmeli ve kendini Allah'ın kanununa teslim etmelidir. Güç ve potansiyeli Allah yolunda harcamalı ve böylelikle şahsiyetinin bütünlüğünü koruma altına almalıdır.

Fazlurrahman bu noktada, İkbâl'de olduğu gibi önce insanın kendi öz nefisini sezip ilgisini irdeleyerek, yaratılanın en üstünü olduğunu, kendisini, benliğini ve Allah'ı tanımayı bilmelidir. Bu aşamalardan geçilmesi benlik şuurunun gelişmesiyle ilgilidir. İkbâl'e göre benlik şuurunun en yüce noktaya çıkma hali Hz. Hz. Peygamber'de görülür. Fazlurrahman, İkbâl'in Hz. Peygamber'in aktivitesi ile Kuran'ın gerçek mesajını ve kişiliğin öz tabiatı arasındaki ilişkiyi yeniden keşfetmesinin O'nun vizyonu olduğunu ifade eder. Nitekim Hz. Peygamber Miraç'ta Allah'ın yüce katına çok yaklaştığı halde Kuran'ın deyişiyle gözü kaymadan ve sarsılmadan ayakta durabilmesiyle varlığına şehâdet eden en güçlü modeldir.⁸⁶ Daha önce de belirtildiği üzere Fazlurrahman, Hz. Peygamber'i bu yönüyle eşsiz bir karakter olarak nitelendirmektedir.

Fazlurrahman ayrıca tek, yüce ve kudretli bir Allah'a iman etmenin insana ruhen ve manen destek vermesinin yanında, bir takım sorunların ve hatta hastalıkların şifasında etkili olduğunu ve hastalıkların tedavisi inancının İslam geleneğinde önemli bir yer teşkil ettiğini, İslam tarihinden bize naklettiği misallerle izah etmektedir.⁸⁷

Fazlurrahman'a göre Allah'ın kanununu kabul eden kimsenin Müslüman olması gibi Kur'an da tabiatı Müslüman olarak nitelendirir. Çünkü tabiat da kendi içine konulan ilahi kanunlara itaat eder. Bu nedenle, tabiat karmaşıklık yoktur; aksine çok büyük ve düzenle örülmüş bir sistem bulunmaktadır. Tabiat otomatik olarak Müslüman olmasına rağmen, Allah bununla yetinmemiş, kendi iradesi ile

⁸⁴ Mücadele Suresi, 58/7.

⁸⁵ Fazlurrahman, *Kısa Otobiyografi*, 229.

⁸⁶ Ahmet Albayrak, “İkbâl'de Dinamik İnsan Anlayışı, 247-248.

⁸⁷ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 19.

İslam'ı seçmesi için insanı var etmiştir. İnsanın sorumluluğunun yegâne odak noktası ve yeryüzünde Allah'ın halifesi olmasını murad etmiştir. Ancak Kur'an'da insanın emaneti yani ahlâkî sorumluluğu henüz yerine getirmediği ısrarla vurgulanır. Bu emanet, niyetleri ne kadar iyi olursa olsun, tek tek iyi bireylerle gerçekleşemez. Dolayısıyla Allah'ın halifesi olma vazifesi, bir bütün olarak insanlığa düşmektedir. Bu maksatla, “yeryüzünde fesadı ortadan kaldıracak ve onu ıslaha çalışacak” ve yaşama şansı olan ahlaki bir temel üzerine bir sosyal düzen oluşturabilmek için “iyiliği emredip kötülüğü yasaklayacak” bir İslam toplumu teşekkül etmiştir.⁸⁸ Bu noktada insanoğlunun, karmaşadan sıyrılarak, ahlaki bir temelde insanî düzene ulaşmaya ihtiyacı bulunmaktadır.

2.2.5. Akıl-Vahiy İlişkisi

Fazlurrahman'a göre ahlaki bir toplum oluşturmayı hedefleyen Kur'an'ın, öncelikle “bilme”kle bunu elde etmesi mümkün olabilir. Bu manada O, kendisini rasyonalist akılcı bir düşünür olarak tanımlar.

Modernist bir düşünür olarak Fazlurrahman için vahiy konusu oldukça mühim bir konudur. Çünkü din ve toplumun yapısı ve işleyişiyle ilgili, tarihsel süreçte süregelen statiklermiş yapıdan birkaç taş yerinden oynatılmaya kalkıldığında, ‘Allah'ın dinini’ korumaya adanmış kimseler karşısına dikilerek onu dini tahrif etmekle suçlamışlardır.⁸⁹ Bu sebeple Fazlurrahman, vahiy konusuna ayrı bir önem vererek eserlerinde bu meseleye geniş yer ayırır.

Fazlurrahman'a göre, ana sorun daha akıl ve dinin uzlaşp uzlaşmayacağı konusunda düğümlenmektedir. Müsteşriklerin İslam medeniyetinin özünde bulunan kalite düşüklüğü tezinden hareket etmelerinin ise bu noktada çağdaş İslam toplumundaki statikliği ortadan kaldırarak modern İslam'ın fikren yeniden doğuşuna doğrudan doğruya zemin hazırladıkları söylenebilir. İslam'da yeniden düşünme gayretleri de bu bağlamda çoğalmıştır. Halbuki daha önceki ıslahat girişimleri, Orta Çağ'ın otoritelerini bir yana iterken, İslam'ın mirasıyla kaynaşacak pek az yeni

⁸⁸ Fazlurrahman, *Kısa Otobiyografi*, 229.

⁸⁹ Ali Kuzudişli, *Fazlurrahman İle Sünnet Tartışmaları*, (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2012), 18.

malzeme ortaya koymakta ve ilk devir İslâmiyet'ine dönmeye çalışırken ictihadın fiilen yapılması için gerekli olan alanı boş bırakmaktaydı.⁹⁰ Fazlurrahman bu boşluğun, günümüz modern medeniyetine ait düşünce ürünleriyle doldurulmuş durumda olduğunu ifade etmektedir.

Vahyin indirildiği topluma göre çok fazla değişikliğe uğrayan bir toplumsal dokuya sahip olan günümüz İslam toplumları için dinin yeniden yorumlanmasına duyulan ihtiyaç, daha yoğun bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Hiç şüphesiz bu durum Kur'an'la ilgili yeni bir bakış açısını zorunlu kılmaktadır. Temel mesele de bugünün düne nazaran farklılaşan parametreleriyle bir okuma metodu geliştirmektir.⁹¹

Fazlurrahman'a göre, vahiy "*Allah'ın iradesinin bir insanın bilinciyle buluşması*"dır. Bu buluşmada anahtar kavram "*Kutsal Ruh*"tur. Ona göre kutsal ruh, 'Ben'in olağanüstü genişlemesiyle oluşan bir meleke, bir kavrayış halidir. "*Huy olarak düşünceli, içine kapanık, sıkılgan, mesafeli ve derin düşüncelere dalan biri*"⁹² olan Hz. Peygamber'de, "*...doğuştan, insanların karşılaştıkları ahlâkî çöküntülere karşı yüksek bir duyarlılık vardı.*" O, kendisinin, peygamber olacağını bilmiyordu ve peygamberlik için bilerek yaptığı hiçbir hazırlık da yoktu. Ancak toplumdaki diğer insanlar gibi davranmayarak yalnız kalmayı seçti ve kendisini peygamber olmaya hazırladı. Yetim ve öksüz olması dahil, onun peygamberliğinin olabilmesi için gerekli bütün ruhsal ve toplumsal şartları hazırlayan Allah olduğu için, bütün bu doğal faktörler en nihayetinde Allah'a atfedilir.⁹³ Dolayısıyla vahyi indirerek insanlar arasından Hz. Muhammed'i peygamber olarak seçen irade Allah'tır.

Fazlurrahman'ın vahiy yorumu öncelikle tabii terim ve dinî terim kavramlarının bilinmesine dayanır. Tabii terim, olayların neden-sonuç ilişkisi içerisinde, çağdaş bilim anlayışı çerçevesinde izah edilmesidir. Örneğin yağmurun oluşumu tabii terimle, buharlaşan suyun soğuk bir hava katmanına gelerek orada sıvı hâle dönüşmesidir. Ancak Fazlurrahman'a göre yağmuru yağdıran ve tabii sebepler içinde çalışan yine Allah'tır.⁹⁴ Bu bağlamda Allah, yağmurun yağması için gerekli

⁹⁰ Fazlurrahman, *İslam*, 215.

⁹¹ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 78.

⁹² Fazlurrahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler I*, 41.

⁹³ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 184-185.

⁹⁴ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 185.

sistemi oluşturan varlık olarak değil de, tabii sebepler içinde çalışan bir varlık olarak nitelendirilmiştir.

Aynı olayın dinî terimle açıklanması yağmuru yağdıranın Allah olduğu şeklindedir. Dolayısıyla Fazlurrahman'a göre dinî terim, varılan en son açıklayıcı noktadır. Ona, tabii nedenlere tatmin edici bir şekilde ulaşıldıktan sonra başvurmak gerekir.⁹⁵

Fazlurrahman'ın konumuzla ilgili çok tartışılan görüşlerinden biri de Kur'an'ın tabii anlamda Hz. Peygamber'in sözleri olduğunu söylemesidir.⁹⁶ Ona göre *“Kur'an, nihâî anlamda Allah'ın kelimidir; ancak Hz. Muhammed'in Kur'an'la ilişkisi, bir ses kaydında olduğu gibi mekanik bir şekilde değerlendirilmemelidir. “Kur'an, hem bütünüyle Allah kelimidir, hem de olağan anlamda bütünüyle Hz. Peygamber'in kelimidir. O halde Kur'an, salt ilâhî kelimedir, ancak aynı ölçüde Hz. Peygamber'in iç kişiliği ile yakından münasebetedir. İlâhî kelam, Hz. Peygamber'in kalbinden süzülerek dışarı çıkmıştır.”*⁹⁷ Bu düşünceler pek çok tehditlere varan eleştirilere maruz kalmasına neden olmuştur.

Burada ifade edilen *“kalpten süzülerek çıkmak”* kavramı, insanın duygusal yönüyle ilgili bir faaliyet olmakla birlikte, beyinsel bir faaliyete de işaret eder. Fazlurrahman, ayetlerin dile döküldüğü yerin, Hz. Muhammed'in zihni olması nedeniyle, bu ayetlerin aynı zamanda Hz. Muhammed'e nispet edilmesi gerektiğini ifade eder. Bir diğer ifadeyle ayetlerin Hz. Muhammed'in zihninde oluşmasında, onun iç kişiliği tümüyle devre dışı bırakılmamıştır. Bu noktada, Garanik hadisesini örnek gösteren Fazlurrahman, Müslümanların aşırı sosyal baskı altında bulunmaları sebebiyle, Hz. Muhammed'in putların lehine bazı sözler söyleyebileceğini, bu durumun normal karşılanması gerektiğini ifade eder.⁹⁸ Ona göre bu örnekten hareketle Hz. Muhammed'in şahsiyetinin vahiydeki rolü anlaşılabilir. Halbuki gelenekçi bakışa göre, vahiy esnasında Hz. Muhammed'in hiçbir etkinliğinin olmadığı esasına dayanmaktadır.

⁹⁵ Kuzudişli, Fazlurrahman İle Sünnet Tartışmaları, 22.

⁹⁶ Fazlurrahman, *İslam*, 43; Adil Çiftçi, *Fazlurrahman İle İslam'ı Yeniden Düşünmek*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 52-53.

⁹⁷ Fazlurrahman, *İslam*, 45.

⁹⁸ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 181.

Fazlurrahman'a göre, Sünnîlik, "Kur'an hem tamamıyla Allah kelamı hem de doğal olarak Hz. Peygamber'in kelimidir." diyecek fikri yeterliliğe sahip değildi. Halbuki vahiy Hz. Muhammed'in kalbi üzerine geldiğine göre, nasıl onun dışında olabilir?⁹⁹ Hz. Peygamberin hissettikleri kalbî şeyler türünden olmasına karşın, bu hisleri doğrudan sözcüklere dökülmüştür. Çok kuvvetli olan bütün ruhanî hislerde durum benzer şekildedir.¹⁰⁰

İşte burada Fazlurrahman'ın Kur'an'ın lafza dökülmesinin peygamber aracılığıyla gerçekleştiğini ifade ettiği ve Hz. Peygamber'e de vahiyde bir hisse verdiği görülmektedir.

2.2.6. Ruh ve İşleyişi

İnsanı esas itibariyle ruhani nitelikte gören İslam filozofları için ahiretteki saadet ruhani mahiyette gerçekleşecektir. Örneğin İbn Sina'ya göre, insan ile ilgili son tahlilde bedene yer yoktur ancak şeriatin söyledikleri de inkâr edilemez. Fazlurrahman'a göre ise, şayet filozoflar biraz daha cesur ve Müslüman kafalı olsalardı, cesedin şu veya bu şekilde haşr olabileceğini ve bedensiz ruhun fazla bir anlam ifade etmediğini felsefî olarak kabul etmenin o kadar da imkânsız olmadığını anlardı.¹⁰¹ Dolayısıyla Fazlurrahman'a göre insanın ruh ve bedenden ayrı olarak düşünülmesi Kur'an mantığına aykırıdır.

İnsan ruh ve beden bütünlüğü içinde halife vasfıyla yeryüzüne gönderilmiştir. Fazlurrahman'a göre insanın bu dünyadaki gayesi imtihan ve şeytan ile mücadeledir. Çünkü insan diğer varlıklardan farklı yaratılarak en şerefli bir varlık mesabesinde birçok hususta donatılmıştır¹⁰² Fazlurrahman, insanın yaptıklarının sonucuna katlanacağı yer olan ahiret için cismani olmayı red etmeksizin bu hadisenin ruhani olacağını ifade eder.¹⁰³

Fazlurrahman'a göre, maddî ve manevî tarafı bulunan insanın, maddî yönünün beden; manevî yönünü ise ruh temsil eder. Ancak bu yönler bir bütün

⁹⁹ Fazlurrahman, *İslam*, 43

¹⁰⁰ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 189

¹⁰¹ Aydın, "Fazlurrahman'ın İslam Felsefesi İle İlgili Görüşleri, 152-153.

¹⁰² Fazlurrahman, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, 19.

¹⁰³ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 51-77.

oluşturur. Kur'an da Allah'ın insanı bu şekilde yarattığını ifade eder. Nitekim Kur'an'da da Allah, 'insana ruhunu üflediğini' buyurmaktadır.¹⁰⁴ Dolayısıyla o, insanın ruh ve beden olarak bir bütün olduğunu savunmaktadır.

Fazlurrahman'ın kavram haritasında ruh ile ilgili bir diğer kavram ise "Kutsal Ruh"tur. Hz. Muhammed'e vahiy getiren Kur'an'ın ifadesiyle "güvenilir ruh" olarak nitelendirilen "kutsal ruh"tur. Ancak o, Kur'an'da melekler ile kutsal ruhun birlikte geçtiği yerlerden hareketle de melek ile ruhun tamamen birbirinden farklı varlıklar olarak algılanması imkanının bulunmadığını ifade eder. Dolayısıyla ona göre, ruh, "*melek tabiatın en yüksek formu ve Allah'a en yakın olanı*"dır. Ona göre vahiy için melek gönderilmeyip, bunun yerine vahiy temsilcisinin Muhammed'in kalbine gelen ruh olduğunu belirtir. Bu amaçla o kendini destekleyen "Onu Ruh'u'l-emin, uyarıcılardan olman için, senin kalbine açık ve vazıh bir Arapça ile indirmiştir."¹⁰⁵ ayetinden hareketle ruhun Cebrail'e özdeş olduğunu dile getirir.¹⁰⁶ Dolayısıyla Fazlurrahman'ın dini terminolojisinde ruh kavramının karşılığının Cebrail olduğu anlaşılmaktadır.

2.2.7. Ahlak Görüşü

Fazlurrahman ahlakın, Kur'an'ın öngördüğü toplumun temeli olduğu düşüncesindedir. Bu nedenle eserlerinde birey ve birey ahlakının önemini vurgulamaya çalışır.¹⁰⁷ Ona göre bireyi birey yapan ve diğer fertlerden ayıran temel özellik onun ahlaki özelliğidir. Bunu oluşturan üç temel kavram ise iman, İslam ve takvadır. Fazlurrahman'a göre bu üç kavram Kur'an ahlakının en önemli ve merkezi kavramları arasında yer almaktadır.¹⁰⁸

¹⁰⁴ Secde Suresi, 32/9; Hicr Suresi, 15/29; Sad Suresi, 38/72.

¹⁰⁵ Şuara Suresi, 26/195.

¹⁰⁶ Hatice K. Arpağuş, "Yeni Bir Yöntem Arayışı Çerçevesinde Fazlurrahman'ın Vahiy Anlayışı", *İslam ve Yorum*, haz. Fikret Karaman, *Malatya İlahiyat Vakfı İlmî Araştırmalar Serisi 3/1*, (2017): 208-209.

¹⁰⁷ İbrahim Özdemir, "Fazlurrahman'a Göre Kur'an'ın Öngördüğü Toplumun Temeli Olarak Birey ve Ahlak", *İslam ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi*, (İstanbul: 22-23 Şubat 1997), 171.

¹⁰⁸ Özdemir, "Fazlurrahman'a Göre Kur'an'ın Öngördüğü Toplumun Temeli Olarak Birey ve Ahlak", 178.

Yine ona göre Kur'an'ın temel gayesi Allah inancının hâkim olduğu, ahlaka dayalı sosyo-ekonomik bir düzen oluşturmaktır.¹⁰⁹ Ayrıca İslami olma iddiasında olan ahlak ve hukuk sisteminin bunu hiçbir zaman göz ardı etmemesi gerektiğini ısrarla vurgular. Bu çerçevede, insanlık tarihi, temeli ahlak esaslarına dayalı belli kaidelere göre toplumlar ve medeniyetler kuran ve yıkan, bir süreçten müteşekkildir. Bunlar İlâhi kaynaklıdır ancak uygulamaları, tamamen insanın kolektif varlığıyla gerçekleşir. Kur'an'a gören bu kurallar “Allah'ın Sünneti”dir.¹¹⁰ Bir diğer ifadeyle Allah'ın sünnetini yani toplumsal kuralları ortaya koymak ve uygulamak insanoğlunun vazifesidir.

Fazlurrahman'a göre insana, doğruyu yanlıştan ayırt edebilme kabiliyetini veren takva sayesinde kendisinin farkında olan insan, potansiyel imkanlarını hayata geçirirken daima her yerde hazır ve nazır olan Allah ve Hesap gününde de yaptığı şeylerin hesabının sorulacağı düşüncesiyle davranışlarını yönlendirecektir.¹¹¹ Fazlurrahman burada ibadeti vurgulayarak bunun yalnızca namaz, oruç, hac gibi dini hayattaki uygulamalarla sınırlı olmaması gerektiğini, belki ahlak yasası altındaki insan faaliyetlerinin tamamını içerdiğini belirtmektedir.¹¹²

Filozoflara göre, *“bir ahlak ilkesi, kognitif yönden, tıpkı bir matematiksel önerme gibidir. Kognitif bir özelliğe sahip olmasına rağmen, dini-ahlaki tecrübe, öteki beşeri tecrübe şekillerinden köklü bir tarzda farklılık arz eder. Ahlaki fail açısından bakıldığında, bu tecrübeye otorite, anlam ve mübrem ihtiyaç vardır; oysa sıradan idraklerimiz bize sadece bilgi verirler.”* Filozofların ahlaka çok az ilgi göstermelerinin nedeni de budur. Batılı bazı ilim adamlarına göre, bunun bir diğer nedeni de filozofların şeriat karşısında, bir “yapınız-yapmayınız sistemi” ortaya çıkarmaktan çekinmiş olmaları ve böyle bir konumdaymış gibi görünmek istememeleridir. Fazlurrahman'a göre filozoflar metafizik yüksekliğin cazibesine o derece kapıldılar ki, ayakları yerde olan bir alana, yani ahlaka inmekte zorluk çektiler.¹¹³ Bu hususta Fazlurrahman, filozofları bir ahlaki sistem kurmak

¹⁰⁹ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 78

¹¹⁰ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 124.

¹¹¹ Fazlurrahman, “Some Key Ethical Concepts of The Qur'an”, 177.

¹¹² Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 261.

¹¹³ Aydın, “Fazlurrahman'ın İslam Felsefesi İle İlgili Görüşleri”, 152.

istememelerini eleştirerek ahlaki konulara yönelik çözüm üretmediklerinden bahseder.

Fazlur Rahman'ın her zaman ahlâkî olgunluğa sahip bir toplumu öne çıkarır. Bu toplumu ise erdeme sevk edecek olan, ayetlerdeki ifadesiyle İslam'dır. Kur'an'da yaşayan İslam, canlı bir halde olup yapılması gereken şey, Kur'an'ı tarihsel bağlamı içerisinde anlayarak onu bugünün şartlarına adapte etmektir. Bu bağlamda Kur'an'dan özel konulara ait özel hükümler çıkarmaktan ziyade, kişiye ve topluma ait genel kaideler çıkarmak gerekmektedir.¹¹⁴ Yani ahlaka ilişkin olarak da Kur'an merkezli çağdaş toplumsal hükümlerin çıkarılması gerekmektedir.

Fazlurrahman'a göre insan her zaman için kendi ahlaki yapısını ve alemdeki yerini göz önünde bulundurmalıdır. Takva haline ulaşan bir toplum, Allah'ın yeryüzündeki vasıtası, O'nun emanetçisi ve halifesi olur. Ancak zayıf duruma düşünce bu konumunu yitirir. Bu nedenle, hiçbir topluluk Allah'ın özel olarak seçilmiş insanları veya O'nun imtiyazlı çocukları ya da doğal gözdeleleri olduğu iddiasını söyleyemez.¹¹⁵

Kur'an'da ahlaka verilen önem de Fazlurrahman tarafından dile getirilmiştir. O, Kur'an'ın tam anlamıyla bir ahlaki öğreti olduğunu düşünür. Ancak ne yazık ki Müslüman alimler hiçbir zaman Kur'an'a dayanan bir ahlak sistemi oluşturamamışlardır. Hatta ona göre İslam alimleri, Kur'an'i bir ahlak ilmi ortaya koymaya asla teşebbüs etmemişlerdir. Halbuki Kur'an incelendiğinde O'nun ahlaki duyarlılığı herkesi etkiler. Nitekim ahlak Kur'an'ın özüdür. Ona göre, *“Kur'an ahlaki olanı somutlaştırma, genel ilkeleri özel durumlara uygulama ve ahlaki olanı hukuki veya yan hukuki emirler şeklinde ifade etme eğiliminde olmakla birlikte, ihtiva ettiği kanunların özünü oluşturan hedeflere ve ilkelere daima atıfta bulunur.”*¹¹⁶ Bu noktada Kur'an'daki ahlaki öğretiler çerçevesinde bir ahlak ilmi ortaya konulmalıdır.

Ancak Fazlurrahman öncelikle Kur'an ahlakına göre şekillenen ferdi ve bu fertlerden oluşan toplumu oluşturmayı görmezden gelerek; toplumcu, devletçi ve tepeden inmececi bir anlayışa hâkim olan İslami hareketlerin sonuçta “fos” çıkacağını

¹¹⁴ Kuzudişli, *Fazlurrahman İle Sünnet Tartışmaları*, 15.

¹¹⁵ Fazlurrahman, “Some Key Ethical Concepts of The Qur'an”, 182.

¹¹⁶ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 273.

belirtir. Bunun en belirgin neticelerinden birisi de, sekularizm kaynaklı ahlaki bunalım ve kirliliğin, sık sık Müslüman toplumlara da sirayet etmesidir.¹¹⁷

Kur'an, temelde insan faaliyetlerine ilişkin doğru bir ahlaki tutumun oluşmasına ilişkin bir tebliğ metnidir. Doğru hareket, ister siyasi, ister dini ve isterse sosyal olsun, İslam'a göre ibadet olarak nitelendirilir. Bu nedenle Kur'an, faaliyet için gerekli olan doğru bir zihin halini meydana getiren her çeşit ahlaki gerilime ve psikolojik tesire önem atfeder. Onun tabiriyle Kur'an esas gayesi, "*en yüksek derecede yaratıcı ahlaki enerjinin serbest bırakılmasının sağlamak*"tır. Böylelikle her tür determinizm ve kaderciliği reddeder. Sünni kelim görüşlerini ise determinist olmaları sebebiyle eleştirir. Ona göre bu anlayış daha sonradan İslam dünyasında ortaya çıkan ve İslam medeniyetinde duraklama, gerileme ve çökmeye sebebiyet veren ahlaki ve ruhani çöküntüye neden olmuştur.¹¹⁸ Ona göre ahlaki tutum, determinizm ve kadercilik dışında doğru fikri yaklaşımlarla oluşturulmalıdır.

İslami anlamda Kur'an'ın ahlakını yansıtan fertlerden oluşan bir toplum "*iyiliği emredebilir, kötülükten sakındırabilir*". Nitekim iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak için bireysel gayretin yanında, bir de toplumsal ve siyasi yön olmalıdır. Bu bağlamda iyiliği emredilmesi, yaptırılması ve kötülüğün önlenmesi ve gerekli durumlarda cezalandırılması siyasi bir otorite ve gücü gerektirir.¹¹⁹ Burada Fazlurrahman'ın ahlaki kuralları uygulayacak bir hukuki otoriteye atıfta bulunduğu söylenebilir.

Kur'an'da sıklıkla insanın psikolojik durumunun tasvir edilmesi, insana ahlaki bir hayat yaşamada ve ahlaklı olma yolunda rehberlik eden bir kitap olarak insanın aklıyla keşfedebileceği iyi ve kötünün metafizik ve mutlak boyutunu belirleyerek, bireyi kuşatan ve mutlu eden bir ahlak bilinci oluşturma maksadına yöneliktir. Onun ahlak anlayışının temelinde yer alan ve yaratılışı gereği kendisine verilen güçlerini ve Allah'ın koyduğu sınırları iyi kavramasının altında da insanın takva sahibi olması yatar. Nitekim "*insan, ne Allah gibi hürdür, ne de bir taş gibi biçaredir; o ne çok yüce ne de çok aşağıdır; ne her şeyi bilendir ne de hiçbir şey*

¹¹⁷ Özdemir, "Fazlurrahman'a Göre Kur'an'ın Öngördüğü Toplumun Temeli Olarak Birey ve Ahlak", 172.

¹¹⁸ Fazlurrahman, *İslam*, 335-343.

¹¹⁹ Fazlurrahman, "The Status of the Individual in Islam", *İslami Studies* 5/4 (1966): 328-329.

bilmeyendir. İşte ancak bu açık çerçeve içinde kalarak insan ahlaki enerjisini en üst düzeye çıkarıp gelişme gösterebilir ki, bu da takvanın özüdür”.¹²⁰

Bir diğer ifadeyle Fazlurrahman’a göre, Allah inancı insana yol gösteren ve onun kalbine Kur’an’ın takva olarak adlandırdığı ahlaki sorumluluk anlayışını yerleştiren bir ahlak anlayışına veya bir ahlaki değerler sistemine yol açmalıdır. Bir tanrı insanın ne aklına ne de kalbine hitap ediyor, ne de insan için bir değerler sistemi sunamıyorsa, böyle bir tanrı aslında “yok”tan da kötüdür ve “ölü” olmak, onun için daha iyidir.¹²¹ Bu ifadelerden hareketle Fazlurrahman’a göre ahlakın öznesinin takva sahibi olması hedeflenen bireyler olduğu söylenebilir.

Dolayısıyla onun öncelik verdiği konuların başında Kur’an ahlaki merkezli bireyi ortaya koyarak bu fertlerin oluşturacağı toplumun ahlaki boyutunu ortaya koymaktır. Ona göre, İslam düşünce tarihinde başta hukuk ve kelam olmak üzere, diğer İslami ilimlerin çoğu Kur’an ruhunu ve ahlaki boyutunu tam anlamıyla yansıtamamıştır. Bunun en dikkate değer neticelerinde biri de, bireyin sadece ibadet sırasında Allah’ı hissetmesi ve hayatın diğer bölümlerinde Allah’ı ihmal etmesi yani sekülerleşmesidir. Bu durum Müslüman bireyi bir taraftan ahlaki çöküntüye ve nihilizme, diğer taraftan da sekülerleşmeyle karşı karşıya getirmektedir.¹²² Ona göre, birey sadece ibadet esnasında değil her zaman Kur’an ruhunu ve ahlaki ilkeleri bünyesinde yaşatmalıdır.

Ona göre İslam kelamı ve hukuku, modern insanın ve toplumun ihtiyaçlarına cevap vermekle kalmayıp, onları nihilizmin maneviyat bozucu tesirlerinden kurtaracaksa, İslam’ın yeni bir ifadeye dönüştürme görevi ifa edilirken önemli bir ihtiyacın daha karşılanması zorunluluğu ortaya çıkacaktır. Yeniden inşa sürecinde özellikle dini ve ahlaki duygulara hak ettikleri yer verilerek bu duygular ana unsurlar olarak bütünle bir araya getirilmelidir.¹²³ Dolayısıyla dini ve ahlaki duygular, İslam kelamı ve hukukuyla birlikte yeni bir anlam kazanabilecektir.

¹²⁰Fazlurrahman, “Some Key Ethical Concepts of The Qur’an”, *Journal of Religious Ethics* 11/2 (1983): 181.

¹²¹ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 275.

¹²² Özdemir, “Fazlurrahman’a Göre Kur’an’ın Öngördüğü Toplumun Temeli Olarak Birey ve Ahlak”, 172.

¹²³ Fazlurrahman, *İslam*, 353.

2.2.8. Ölüm ve Ahiret Görüşü

Ölüm, Fazlurrahman'ın genel anlamda İslam'a ve onun temel kaynaklarına bakışının kendine has hususlarından biri olarak bir nevi varoluşsal bir şekilde yorumlanır. Ona göre ölüm, bütün fiillerden bizzat kendisi sorumlu olan ve hiçbir şekilde, Hz. Muhammed de dahil olmak üzere, bir insanın şefaatte bulunabileceği gibi bir beklentisi Kur'anî anlamda kabul edilmeyen insanın hesaba çekileceği aleme geçişi ifade eder. Ölüm kaçınılmaz olduğu için her insan böyle bir ahlaki sorumluluğu taşımalı ve onu kabullenmelidir ki, ölüm bir "düğün gecesi" olsun.¹²⁴ Bir diğer ifadeyle ona göre ölüm, insanın hesaplarının görüleceği aleme bir geçiş sürecidir.

Felsefede ölüm sonrası hayata ilişkin kullanılan en önemli kavramlardan biri eskatoloji kavramıdır. Bu kavram Yunanca 'eschatos'(son) ve 'eschata'(son şeyler) sözcüklerinden türemiştir. 'Logy' ilavesiyle 'eschatology' haline dönüşen bu kavram 'ahiret ilmi' 'uhrevî hayatın ilmi' şeklinde tanımlanır. Diğer bir ifadeyle 'eschatology' kavramı ahiret, ölüm ve ölümden sonraki hayattan bahseden ilim ya da ahiret ilmi olarak açıklanabilir.¹²⁵

Fazlurrahman'a göre de eskatolojik olarak insanların dirilmesi Kur'an'ın anlatımıyla ruh ve cesetle birlikte olur. Zira Kur'an'da geçen 'nefs' kavramı 'kendi/kendileri' anlamında bir bütün olarak insanı ifade eder. Bu bağlamda nefis, insanın iç benliği ve şahsiyetini teşkil eden, 'hayat-akl' merkezinde oluşan bir bedendir. Kur'an, ahiret hayatında bedensiz ruhlardan söz etmez. Yine Kur'an'da ruhani bir cennet ve cehennem tasviri de geçmez. Dolayısıyla ahirette hesap, cennet ve cehennem hayat beden ve ruh birlikteliği ile gerçekleşir.¹²⁶ Dolayısıyla o, insanın ruh ve beden olarak bir bütün olduğunu ve hesabın ruh ve beden bütünlüğü içerisinde gerçekleşeceğini savunmaktadır.

¹²⁴ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 125-129.

¹²⁵ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 183.

¹²⁶ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 191-192.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FAZLURRAHMAN'IN FELSEFE ANLAYIŞI

3.1. FELSEFE KAVRAMI

Felsefe, Yunanca'da sevgi manasına gelen “philia” ile bilgi manasına gelen “sophia” kelimelerinin birleşmesinden oluşan bir kavramdır. “Bilgelik sevgisi” ve “hikmet sevgisi” manalarında kullanılır.¹²⁷

Felsefe tanımları ele alınan konu göre ve felsefe tanımı yapan filozofa göre değişiklik arz eder. Felsefe, özü itibariyle akla dayanan, varlığın doğası, bilgi ve yaşam tarzına ilişkin sistematik ve eleştirel düşünme şeklini ifade eder.¹²⁸

Eflatun'un, “*Felsefe insanın gücü yettiği ölçüde Allah'a benzemesidir.*” şeklindeki teolojik içerikli tarifi de İslâm literatüründe geniş ölçüde yer alan tanımlardan birisidir.¹²⁹

Andre Lalante'a göre felsefenin ne olduğu felsefe lügatlerinde şöyle anlatılır: “*Felsefe, aklî bilgi, kelimenin en geniş anlamıyla ilimdir. İster bilgi sınıfını, isterse tüm insan bilgisini az sayıdaki yönetici ilkelere indirgemeye yönelen ve genelliğin yüksek bir derecesini sunan düşünce veya çalışmaların tümü, felsefeyi oluşturur. Nesnelere aynı ve tabiatın zıttı sayılması yönüyle, zihinle ilgili çalışmaların tümü felsefe olarak adlandırılır. Olaylara yüksekte bakmaktan, bireysel yararların üstüne yükselmekten ve dolayısıyla hayatın arızalarına sükunetle katlanmaktan ibaret olan manevi bir duruma da felsefe denir.*”¹³⁰ Bu tanımlardan da anlaşılacağı üzere zihinle ilgili eleştirel düşüncelerin tamamı felsefe olarak nitelendirilebilir.

Felsefenin kaynağı nedir? ya da Felsefe nerede başlamıştır? sorusu da bu hususta tartışmalı konulardan biridir. Felsefe tarihine bakıldığında Eski Yunan kültürü felsefenin çıkış yeri olarak görülür. Fakat bazı filozoflar bu yaklaşıma karşı

¹²⁷ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefeye Giriş*, 13. Baskı (Ankara: Akçağ Yayınları, 2004), 9

¹²⁸ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 176.

¹²⁹ Mahmut Kaya, “Felsefe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12: 311.

¹³⁰ Andre Lalante'tan akt. Murtaza Korlaelçi, “Din Felsefe Etkileşimi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (1999): 70.

çıkarak, Yunan filozoflarının Doğu'ya yaptıkları seyahatlerle pek çok konuda Doğu'dan etkilendiklerini savunurlar.¹³¹ Bu düşünce çerçevesinde felsefenin Batı Anadolu'daki eski bir İyonya şehri olan Milet'te ortaya çıktığı ve ardından Yunanistan'a geçerek orada geliştiği yaklaşımında bulunmaktadır.¹³² Bu bilgiler felsefenin kaynağına ilişkin farklı yaklaşımların olduğunun bir göstergesidir.

Yakın tarihimizin ünlü filozoflarından Takiyettin Mengüşoğlu(1905-1984)'na göre felsefenin ele aldığı meseleler şunlardır: *“Bilgi nedir? Onun niteliği ve ilgilendiği kaynak nedir? Bilimlerin ortak noktaları var mıdır, yok mudur? Doğa, varlık bütünü olarak nedir? Organik ve anorganik alanlar arasında nasıl bir ilişki bulunur? Sanat nasıl bir varlık niteliğine sahiptir? Sanat eserleri ile hayat ve insan arasında nasıl bir ilişki vardır? Dilin varlık niteliği, dilin varlık dünyası ile bağı; insanın varlık yapısı, kendisinin ne olduğu, onun kosmostaki yeri, onun varlık koşulları ve başka canlı varlıklarla olan bağı gibi problemler gerek olup biten gerekse olması gereken eylemlerle bunları yöneten ilkeleri, bu ilkelerin varlık nitelikleriyle olan bağlantısına; devletin var olan kurum olarak nasıl olması gerekir ve onun sorumluluğu nedir? Hak ve adaletin gerçekleşmesini sağlamak için ortaya konulan yasaların hak ve adalet gibi ilkelerle, bunların öteki ahlak değerleri ile nasıl bağlantısı vardır? Yasaların belirlediği özgürlükle ahlaki özgürlük, insanın otonomisi arasında nasıl bir bağ vardır ve benzeri problemlerle; din bilimleri, ümit ve inanmanın insan için ne anlam taşıdığı, insanla transcendantal varlık arasındaki bağı nasıl bir bağ olduğu; acaba transcendantal varlıkla insan arasındaki bağ, Pascal'ın deyişi ile bir olamaz mı? Ölüm nedir? İnsan hayatının bir anlamı var mıdır, yok mudur? Ruh ile beden arasında nasıl bir ilişki vardır? İnsan ot gibi biter ve ot gibi yiter mi? Yoksa onun sürüp giden hatta ölümden sonra da sürüp giden bir hayatı var mıdır? Kosmos sonlu mudur, yoksa sonsuz mudur? Kosmosun bir başlangıcı, bir kaynağı var mıdır? Dil nedir? Dil insanla birlikte mi doğmuştur? Neden bir değil de birçok diller vardır? Bilginin, canlının, devletin, hak ve adaletin kaynağı nedir? İşte bütün bu ve bunlara benzeyen problemlerle felsefe uğraşır.”*¹³³

¹³¹ Bolay, *Felsefeye Giriş*, 12-13.

¹³² Kaya, “Felsefe”, 311.

¹³³ Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 1. Baskı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1983), 20-26.

Dolayısıyla insan, tabiat ve insani ilişkilere ait bilgi, sanat, dil, ahlak, adalet, kanun, hesap verme gibi tüm meseleler felsefenin konuları arasında yer almaktadır.

Bu bağlamda felsefe doğal olarak, insan zihninde ilgi ve merak oluşturan ve insanı doğrudan ilgilendiren din fenomeniyle de ilgilenir. Allah'ın varlığı, peygamberlik ve vahyin niteliği, ruhun ölümsüzlüğü gibi temel dinî konuları kavrama, açıklama, yorumlama veya delillendirme noktasında ulaşabileceği yere kadar gitmek ister. Bu süreçte filozof, bir filozof olarak dinin lehinde veya aleyhinde olmaz. Filozofun görevi anlama, açıklama, tahlil ve tenkittir.¹³⁴ Dolayısıyla dini meselelerde felsefî bir yaklaşımda bulunabilmek için dindar yahut ateist olmak gibi bir zorunluluk söz konusu edilemez.

Fazlurrahman'a göre felsefe, insan yaşamı için devamlılık arz eden fikri bir ihtiyaçtır. O, insana her şeyden önce tahlilci ve tenkitçi bir ruh aşılır. Dolayısıyla yalnızca din ve ilahiyat için değil, diğer bilimsel disiplinler için de birçok imkan ve araçlar temin eder. Ona göre felsefeden kendisini mahrum eden bir toplum yahut kültür, fikri açlığa mahkûm olur. Hatta bir intiharla karşı karşıya gelebilir. Yine ona göre felsefe ile kelam anlayışı rakip hale gelmişlerdir. Hâlbuki kelamın asıl maksadı, Kur'an çerçevesinde bir dünya görüşü tesis etmek olduğuna göre, bunu felsefî düşünce yardımıyla daha kolay yapabilir. Elbette ki bu düşünsel süreçte bazı gerilimler ortaya çıkarabilir. Ancak aşırı boyutlara varmadığı sürece fikri ayrılıklar, bir toplumun ve kültürünün manevi sağlığı ve doğrunun ortaya çıkması açısından önem arz eder.¹³⁵ Bu bağlamda Fazlurrahman'ın felsefeyi gerek kendi başına gerekse başka alanlar için değerli olan bir faaliyet sahası olarak nitelendirdiği görülür.

3.2. METODU

Fazlurrahman'ın metodolojisi, temel ilkeler dışında, zamanın şartlarına göre Kur'an ve sünnetin yeniden yorumlanması gerektiğini savunan; İslâmî ilimler için alternatif bir yöntem oluşturan bir sistem olarak ele alınmalıdır.¹³⁶ Bu noktada onun

¹³⁴ Mehmet S. Aydın, "Din Felsefesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9: 339.

¹³⁵ Mehmet S. Aydın, "Fazlurrahman'ın İslam Felsefesi İle İlgili Görüşleri", *İslam ve Modernizm*, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997), 147.

¹³⁶ Arpağuş, *Fazlurrahman'a Göre Allah ve İnsan*, 23

temel düşüncesinin Kur'an temelli ıslah projesinin modern dünyada uygulanması olduğu söylenebilir.

Fazlurrahman, İslam dünyasındaki gerilemeye duyarsız kalmayarak canlanmanın ve yenilenmenin ancak yeni bir yöntem ile gerçekleşeceğini ifade etmiştir. Onun ortaya koymaya çalıştığı şey, statik din anlayışı yerine aktüel din anlayışıdır. Ona göre dinin aslı (usul) kısmı değişmez fakat fûrû kısmında değişiklik olabilir. O, geçmişte gerçekleşen uygulamaların sadece geçmişi ilgilendirdiğini ve o anı içine aldığı savunarak zaman ve mekânın sürekli değiştiğini düşünmektedir. Dolayısıyla geçmişte kullanılan yöntemler güncel meseleleri çözmeye yetersiz kalmaktadır. Çünkü bu yöntemler İslâm'ın temel kaynaklarının yanlış yorumlanmasına neden olmakta ve ele alınan yöntemde tarihilik ve oligusal durumları göz ardı edilmektedir.¹³⁷

O, Kur'an'ın anlaşılmasına yönelik, Kur'an'a parçacı değil bütünsel yaklaşmak, İslâm tarihine ve hadislere uygulanan tarihî tenkit metodunu Kur'an'a da uygulamak, Kur'an'ın ahlâkla ilgili ve evrensel hükümlerini ortaya koymak gibi ilkeler belirlemiştir.¹³⁸ Ona göre Kur'an'ın bütüncül bir şekilde ele alınması, Kur'an'ın bir birlik içerisinde incelenmesi anlamına geldiğinden ortaya konan anlayış da Kur'anî olacaktır. İslâm'ın ilk asırlarında oluşturulan dünya görüşü sistemleştirilmeksizin asırdan asra değişikliklerle birlikte bugüne kadar gelmiştir. Ayrıntılara boğulmuş ve dağınık olan İslami dünya görüşünü toparlamanın ve düşünceye netlik kazandırarak sistemleştirmenin görevinin ise felsefeye¹³⁹ düştüğünü ileri süren Fazlurrahman söz konusu İslami birikimin yorumlanmasının ve değerlendirilmesinin yöntemsel sürecini rasyonel düşünce vasıtasıyla yürütme gereğine inanmaktadır. Zira amaç bir sisteme dayalı yeni bir dünya görüşü inşa etmektir.

Fazlurrahman açısından Aristocu filozofların ve İbn Arabî gibi sufilerin söz konusu sistemli dünyayı kurmayı başardıkları bir doğru tespit olsa da, bu işi yaparken Kur'an'ı hareket noktası olarak almadıkları da bir gerçektir. Diğer taraftan

¹³⁷ Mücahide Zeynep Özçoban, *Fazlurrahman'da Metodoloji Sorunu*, (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2016), 4-5.

¹³⁸ Karataş, "Fazlurrahman'ın İslâmî İlimlerde Metodoloji Arayışı", 94-95.

¹³⁹ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 43-44.

kelamcılara baktığımızda onların da dünya görüşlerini sistemli hale getiremedikleri görülmektedir. Ona göre, kelim, felsefi düşüncenin Yunan felsefesinden İslâm'a girmesinde önemli rol oynayan fikrî düşünce olmuştur. Ancak Müslümanlar bu alanda da yine sistemli bir bakış açısı ortaya koyabilmiş değillerdir. İşte Fazlurrahman'ın bütün arzusu, Kur'an, tefsir, fıkıh, tasavvuf, kelim gibi tüm alanlara dair genel bir metodoloji kurmak olmuştur. Ancak kendisinden sonra ortaya çıkan fikirlere dikkat edildiğinde onun da tutarlı bir metodoloji oluşturamadığını söylemek gerekecektir. Zira onun İslâm'ın yeniden ihya ve inşası bağlamında ileri sürdüğü fikirlerinin bazı konularda problemlili yaklaşımları doğurduğu da bilinmektedir.¹⁴⁰ Bu düşüncelerin neler olduğuna ilişkin olarak ortaya çıkan eleştirilere çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde değineceğiz.

Fazlurrahman'a göre tefsir ilmi için yapılan metodoloji arayışı İslâm hukuku için de yapılmalıdır. İslam hukukunun temelinde içtihat olduğunu ifade eden Fazlurrahman'a göre, zaman ve zemin göz önünde bulundurularak hükümler kendi bağlamında bir çeşit serbestlik, yani tarihsel olgudan bağımsızlık yoluyla yorumlanabilir. Bu duruma delil olarak Hz. Ömer'in bazı uygulamalarını ele almak mümkündür.¹⁴¹ O, İslam tarihinden bazı içtihat örneklerinden hareketle İslam hukukunun yeniden toplumun idrakine sunulabileceğini düşünmektedir.

Fazlurrahman ayrıca ahlaki merkeze alan yeni bir kelâm sisteminin oluşturulması gerektiğini de ifade eder. Ona göre, pek çok çağdaşlık taraftarı, nadiren bir kelâm ve felsefe veya dünya görüşünden söz ederler. Örneğin Muhammed Abduh, eserlerinde Mu'tezili bir kelâmı diriltmeyi hedeflemiş olsa da kelâmın yeri asgari düzeydedir. Seyyid Ahmed Han da yeni bir kelâm anlayışı olmaksızın İslâm'ın öldürücü bir tehlike ile karşı karşıya kalacağını, Kur'an'a yeniden dönüş sağlanmadan Müslümanların sorunlarını çözemeyeceklerini ifade etmiştir.¹⁴² Dolayısıyla düşünce tarihindeki bu örneklerden hareketle Fazlurrahman'ın zihninde yeni bir kelim anlayışının oluşturulması gerektiği anlaşılmaktadır.

¹⁴⁰ Karataş, "Fazlurrahman'ın İslâmî İlimlerde Metodoloji Arayışı", 101-106.

¹⁴¹ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 38; Karataş, "Fazlurrahman'ın İslâmî İlimlerde Metodoloji Arayışı", 95.

¹⁴² Açıkgenç, "Fazlurrahman", 282.

Ona göre Müslümanların çağdaş dünyada söz sahibi olabilmeleri için de iki seçenek bulunmaktadır. Bunlardan ilki Batı'ya benzemek, diğeri ise İslâm'ı ve temel kaynakları yeni bir icthad metodu ile yorumlayarak hayatın bütün alanlarına yeniden dahil etmektir. Böylelikle çağdaş dünyaya, Kur'an'ın ahlakî ve sosyal maksatlarına uygun yeni kurum ve kurallara dayanan bir alternatif model takdim etmektir. Fazlurrahman'a göre tutulması gereken yol da bu ikincisi yoldur. Gelenekçi ve muhafazakâr tutum ve yaklaşımlarının ulaşacağı netice ise, İslâm dünyasında ve Müslüman hayatında giderek laisizm ve sekülerizm düşüncesinin hâkimiyet kurması anlamına gelecektir.¹⁴³

Bu bağlamda İslami bir dünya görüşünün sistemli ve açık bir biçimde ortaya konulması gerekmektedir. Fazlurrahman bu görevin felsefeye ait olduğunu belirtir. Çünkü felsefe, düşünceye netlik kazandıran ve dünya görüşünü sistemleştiren disiplindir. Diğer taraftan İbn Sina ve İbn Rüşd gibi gerek Aristocu sistem gerekse İbn Arabi gibi sufilerin sistemi Kur'an'ı hareket noktası olarak almadığından Müslümanlar her iki dünya görüşüne de sahip çıkmamışlardır. Bu noktada kelamcıların Kur'an merkezli dünya görüşlerini sistemleştirememeleri İslam adına bir kayıptır. Fazlurrahman, İslam düşünce tarihinde yer alan bazı filozofların dini beyanları sembolik ifadeler saymaları, alemin yaratılması ve cismani haşir gibi konularda geleneksel dini kabullere aykırı görüşler ileri sürmelerini eleştirir. Ancak ona göre, Gazzali ve İbn Teymiyye gibi düşünürler, filozofların bu eksikliklerini ortaya koyarken değişik bir felsefenin de olabileceğini göstermeleri gerektiği halde felsefeyi bütünüyle inkâr etmişler ve bu durumda İslam düşüncesinin önemli bir fikri yönü adeta yok olmuştur.¹⁴⁴ Fazlurrahman'a göre yapılması gereken şey, öncelikle düşünceye dayalı felsefe ile birlikte diğer insan ve toplum bilimlerinin de Kur'an kaynaklı bir metodolojiyle hızla geliştirilmesidir.

Fazlurrahman metodolojik anlamda kendi şahsi fikirlerini soyut ve kapsamlı bir şekilde sergileyen kendine has felsefi bir sistem oluşturmamıştır. Onun felsefi

¹⁴³ Hayrettin Karaman'ın İnternet Sitesi. "Klasik ve Çağdaş Tefsir-İctihad Usulleri" Erişim: 1 Mayıs 2019. <http://www.hayrettinkaraman.net/kitap/meseleler/0468.htm>

¹⁴⁴ Açıkgenç, "Fazlurrahman", 284-285.

anlayışı, aslında başkalarının fikirlerini yorumlama ve tenkit yapmak suretiyle bir tepki şeklinde gerçekleşmiştir.¹⁴⁵

Onun İslam düşünce tarihine ilişkin uyguladığı tarihsel metodu ise şu şekildedir:

“1. İslâmî geleneğin eleştirel bir çözümlemesini yaparak, objektif olarak miras aldığımız bu geleneğin nasıl şekillendiğini ortaya koymak,

2. İslâm’daki temel ilkeleri Kur’an ve sünnetten hareketle ortaya koymak ve bunların geçmişte sosyo-ekonomik ve siyasi şartlar içinde nasıl somut hale getirildiğini tespit etmek,

3. Son olarak bu temel İslâm ilkelerini çağdaş tarihsellik içerisinde bugüne, en iyi nasıl aktarılabilirliğinin ortaya konulmasıdır.”¹⁴⁶

Bu çerçevede Fazlurrahman, İslâm tarihi boyunca sürdürülen yorum ve içtihat yöntemine muhalefet etmektedir. Bunun yerine yeni ve özgün bir usûl teklif etmektedir. Bu yeni usûl, nassın görünüşteki anlamı yerine, arkasındaki ilkeyi ve sebebi esas alan bir yöntem olarak ön plana çıkar. Bu nedenle meselelerin çözümüne yönelik içtihada dayalı bir usûl takip edilmelidir. İctihat ile birlikte Kur’an hükümlerinin yeni tarihsel durumlara göre farklılık arz edebileceğini de içeren söz konusu metodoloji, Kur’an’ın tarihselliği temel tezine dayanmaktadır.¹⁴⁷ Bu yaklaşım hiç şüphesiz dinamik bir İslam düşüncesi anlayışının yansımasıdır.

Fazlurrahman, İslam Felsefesinin büyük düşünürlerini saygıyla takdir ederken tenkitleriyle de onlara karşı sert bir tutum sergilemiştir. Filozofları, İslam’daki dini gayeyi hakkıyla anlayamadıkları gerekçesiyle kınamış ve onların insana sadakatı emreden yaratıcı ve Hâkim olan Rabb’in haşyetli hükümlerinden çok az haberdar olduklarını vurgulamıştır. Onlar, bütün hissi zenginliğiyle dolu olan temel ve zorunlu İslami dini hayatı, varlığın hakikatı üzerinde felsefi bir anlayışa indirgemişlerdir. Böylelikle onlar için Allah, çoğu Müslümanın anladığı gibi, hayata

¹⁴⁵ Adams, “Bir Filozof Olarak Fazlurrahman”, 266.

¹⁴⁶ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler I*, 8.

¹⁴⁷ Kotan, *Fazlurrahman’ın İctihad Teorisi*, 93

yön veren ve her zaman emreden bir İrade değil de şahsiyeti olmayan mücerret bir kavram haline dönüştürülmüştür.¹⁴⁸

Dolayısıyla Fazlurrahman'a göre, filozoflar düşüncelerini genellikle toplumun dini anlayışına uydurmak istemelerine rağmen hakikatte başarısız olmuşlardır. Onların edebi bir şekilde ortaya koydukları felsefi nazariyelerde kaybolan şey, İslam'ın özünü temsil eden ahlaki ve sosyal görüştür. Fakat filozoflar İslam'ın gerçek ruhunu kaybetmekle kalmamışlar, aynı zamanda benimsedikleri tavırla, kendilerini üstün görme ve sınıf ayrımı anlayışı içerisinde olmuşlardır. Onlar, felsefi sistemleri içerisinde, kendilerini diğer Müslümanlardan üstün görmüşlerdir. Böyle yaparlarken, biri havas diğeri avam olan iki türlü hakikat fikrini neredeyse kabul etmişlerdir.¹⁴⁹ Fazlurrahman'ın bu düşüncelerinden hareketle gerek filozofların gerekse diğer düşünürlerin İslam'ın özüne inerek ortaya koydukları nazariyeleri topluma yalın bir şekilde ifade etmeleri gerektiği söylenebilir.

3.3. FELSEFEYE BAKIŞI

Fazlurrahman'a göre felsefe, insan hayatı için süreklilik arz eden fikrî bir ihtiyaç olup insana, öncelikle tahlil ve tenkit içerikli bir ruh aşılardır. O, yalnızca din ve ilahiyat alanları için değil, diğer ilmî disiplinler açısından da pek çok olanak ve vasıta sunar. Bu bağlamda felsefe, Fazlurrahman'a göre, gerek kendi başına, gerekse başka alanlar için kıymet ifade eden bir faaliyet alanıdır. Felsefeden kendisini yoksun bırakan bir toplum veya kültür, fikri açlığa mahkûmdur. Daha da öte bir tür yok olmayla da karşı karşıya kalacaktır. Onun açısından İslam dünyasında da benzer bir durum ortaya çıkmıştır denilebilir. Sünni anlayış, muayyen bir felsefe modeli olan İslam Felsefesinin aklın önüne derinlikli ve doğru tahlillerde bulunma adına açtığı imkân alanını yok sayarak onu "istenmeyen alan" ilan etmiştir. Böylelikle gerek kendisi, gerekse felsefe için hiç de faydalı olmayan bir durumun ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Felsefe ile birlikte o gün için geçerli ve baskın olan kelam anlayışı rakip hale gelmiştir. Oysa bu sonuç kaçınılmaz değildi. Kelamın temel maksadı, Kur'an'a dayanan bir dünya görüşü tesis etmek olduğuna göre, bu

¹⁴⁸ Adams, "Bir Filozof Olarak Fazlurrahman", 267.

¹⁴⁹ Adams, "Bir Filozof Olarak Fazlurrahman", 267.

felsefenin yardımıyla daha sıkıntısız bir şekilde yapılabilirdi. Bu tarz bir ilişki, bir takım gerilimler ortaya çıkarsa da bundan çekinmemek gerekmekteydi. Dolayısıyla Fazlurrahman'a göre aşırı boyutlara ulaşmadığı sürece düşünce farklılıklarının, bir toplumun ve kültürün manevi sağlığının ve hakikatin ortaya çıkması için önem arz ettiği asla gözden uzak tutulmamalıdır.¹⁵⁰ Bu ifadeler onun İslam'ın felsefenin de yardımıyla İslam toplumuna aktarılması yaklaşımını ve bu noktadaki düşünce farklılıklarının bir zenginlik olduğunu gösteren görüşlerini yansıtmaktadır.

Fazlurrahman, insanın nihai meselelerinin çözümünde metot olarak üç yöntemin olduğunu belirtir. Bunlar; ilim, felsefe ve dindir. Ona göre ilim ve felsefe güvenilir bir bilgi sunarak nihai meselelere doğru cevaplar veremezler. Onların vermekte oldukları veya verebildiği cevaplar en fazla kısmi hakikatlerin mahiyetinde tahminler olarak kalacak ve daima bir vehim olmanın ötesine geçemeyecektir. İlim ve felsefenin dışında tek yol olan din ise insanın nihai meselelerine cevap verebilecek tek kaynaktır.¹⁵¹ Görülüyor ki, Fazlurrahman salt felsefi ya da bilimsel çıkarımların haklılık ve önceliği gibi bir yaklaşıma yönelmemektedir. Onlar her ne kadar insanı hakikate ulaştırmada bir yol olsalar da her zaman son sözü söyleme hakkına “din” sahip olacaktır.

Fazlurrahman'a göre, İslâm merkezli bir dünya görüşünün sistemli ve açık bir şekilde ortaya konulması felsefe aracılığıyla olur. Çünkü felsefe, düşünceyi netleştiren, insan varlığını ve davranışlarını bütünüyle kavramaya çalışarak bunları sistemleştiren disiplindir. Diğer taraftan İbn Sîna, İbn Rüşd gibi Aristocu filozofların sistemli bir dünya görüşü geliştirmelerinin İslam düşüncesi için büyük bir başarı olduğunu kabul etmek gerekir. İbnu'l-Arabî de aynı başarıyı sergilemiştir. Fakat gerek Aristocu-Yeni Eflatuncu sistem gerekse sûfilerin sistemi hareket noktası olarak Kur'an'ı almadıklarından İslam dünyası her iki dünya görüşüne de sahip çıkamamışlardır. Bu noktada kelam alimlerinin Kur'an merkezli dünya görüşlerini sistemleştirememeleri İslam adına bir kayıptır. Fazlurrahman, İslâm tarihi sürecinde bazı filozofların dinî beyanları sembolik kavramlar olarak görmeleri, âlemin yaratılması ve cismanî haşir gibi hususlarda geleneksel dinî kabullere aykırı görüşleri

¹⁵⁰ Aydın, “Fazlurrahman'ın İslam Felsefesi İle İlgili Görüşleri”, 147.

¹⁵¹ Fazlurrahman Ansarı, *İlimden Felsefeden Dine*, çvr. Kemal Kuşçu, (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1967), 14-27.

kusur olarak görmüştür. Ancak Gazzâlî ve İbn Teymiyye gibi kelimcilerin filozofların bu noksanlarını ifade ederken farklı bir felsefi sistemin de sunulabileceğini ortaya koymaları gerektiği halde felsefeye ilişkin bütünüyle inkâr yolunu seçmelerinin İslâm düşüncesinde önemli bir fikrî yönü âdeta yok ettiği görüşünü taşımaktadır.¹⁵² Fazlurrahman bu ifadeleriyle aslında gerek kelimcilerin gerekse filozofların daha önceki değerlendirmelerinin İslami dünya görüşüne pek de istenilen katkıyı sağlamadığını ifade etmektedir.

Fazlurrahman'a göre felsefe, ilmi, ahlaki ve dini hayatımıza dair verileri tahlil ederek bütünlük arz eden bir fikre ulaştırır. Felsefenin söz konusu görevi ifa edebilmesi için hür olması gerekmektedir. Hürriyeti kısıtlayarak fikir ve bilgi üretimi beklemek boşunadır. Hür fikir, biraz da tabiatının gereği, bazı hususlarda, konulmuş sınırları geçerek aşırılığa kaçabilir. Bunu gidermenin yolu, fikri boğmak değil, onu sürekli bir şekilde tenkide tabi tutmaktır. "Hür fikir" ve "fikir" eş anlamlıdır; hürriyet ortadan kaldırılarak fikir yaşatılamaz. Burada "Kelim aklı" ile "felsefe aklı" birbirine karıştırılmamalıdır. Kelam aklı, sınırlıdır ve din-felsefe ilişkisinde destek görevi görür.¹⁵³ Dolayısıyla dini hayata ilişkin meselelerde kelamî akla destek olan özgür bir felsefe anlayışının bulunması gerekmektedir.

Fazlurrahman bir başka yerde filozoflarla kelimciler arasındaki ihtilaflı durumları dile getirir. Kendi ifadesiyle, *"1956'da İslam'da Peygamberlik adında bir kitap yazdım ve bu kitapta klasik kelimcilerle, dinin içeriği konusundaki teorilerini Yunan felsefesine dayanarak geliştiren Müslüman filozofların görüşleri arasındaki açık çelişki olan ihtilaflarını tartıştım. Filozoflar gerçekten ilmî inceliğe sahip deliller veriyorlardı, ancak onların savundukları tezde Allah, cansız bir ilke olarak kalmaktaydı. Yani onlar açısından, Allah, kudret ve sevgiden yoksun salt zihnî bir varlıktı. İlmî incelikte daha az becerikli olmalarına rağmen kelimciler, dinin anlattığı Allah'ın tarihe müdahalede bulunan, insanlara tek tek ve toplu olarak yol gösteren, duaları kabul eden, hayat sahibi ve her dilediğini yapabilen gerçek bir varlık olduğunun farkında idiler; yani İbn Teymiyye'nin veciz bir şekilde ifade ettiği gibi "O, konuşan ve dilediği her şeyi yapan bir Allah'tır."*¹⁵⁴ Bu ifadeler gelenekteki

¹⁵² Açıkgenç, "Fazlurrahman", 284.

¹⁵³ Aydın, "Fazlurrahman'ın İslam Felsefesi İle İlgili Görüşleri", 148.

¹⁵⁴ *The Courage of Conviction*, 155.

filozofların cansız ve statik Allah tasavvurunu eleştiren bir bakış açısını yansıtmaktadır.

Fazlurrahman'a göre İslam filozofları ve mutasavvıfları tarafından oluşturulan fikri alan, Kelamcılara nazaran bir bütünlük arz etmekteydi. Ancak felsefenin gördüğü bütünlük Kur'an'dan çıkarılan bir bütünlük olmayıp Kur'an'a giydirilen bir bütünlüktür. Çünkü filozofların zihni yapıları yeterince "İslami", yahut Kur'an'i değildi. Filozoflar, Kur'an'da ifade edilen ahlaki duygu ve tecrübenin canlılığını anlayamadılar. Onlar düşündüler ki bir ahlak ilkesi ile bir matematik önermesi arasında fark bulunmamaktadır. Dini ahlaki tecrübenin elbette kognitif yani bilişsel bir yanı vardır, ancak yine de o, öteki bütün tecrübelerden köklü bir farklılık arz eder. Sıradan bilgi faaliyetlerinde biz yalnızca bazı bilgiler elde edebiliriz. Halbuki dini-ahlaki tecrübeye mana, değer, maksat, otorite ve açıklık bulunmaktadır. İslam filozoflarına ait ulûhiyet anlayışı ise "Yunan felsefesi" nden hareketle bir ele alış biçimidir. Yani bu felsefe anlama faaliyetinde kaynak olup hareketi kendisinden başlatmaktadır. Tanrı burada yaratan ve hayat veren bir varlık olmayıp alemi açıklayan bir ilke durumundadır. Onların eserleri gözden geçirildiği zaman ahlaka ne kadar az dikkat çektikleri hemen görülür. Bir takım Batılı araştırmacılara göre bunun nedeni, filozofların ahlaki emir ve yasakları şeriata bırakmalarındır. Fazlurrahman'a göre bu görüş kısmen doğru olsa da, sorun o kadar basit değildir. Filozoflar ulaştıkları metafizik zirveye öyle bir aşkla sarılmışlardır ki, aşağıya inip ahlak konularına zaman ayırmaya fırsat bulamamışlardır. Halbuki onlar, bizzat şeriatın ön dayanaklarını dikkate alan ciddi ve objektif bir çalışma ortaya koyabilselerdi, hem daha farklı bir felsefe ortaya koyar, hem de Sünni anlayışın zenginlik kazanmasına olanak tanırlardı. Böyle bir yaklaşım sergilenmediği için Sünnilik tek taraflı olarak felsefeye hücum etmiş ve sonunda da bizzat kendi kendini fikrî kısırlık ve manevî yoksulluğa hapsedmiştir. Halbuki Kur'an'a dayalı dindarlık anlayışının bir parçası da serbest fikrî faaliyettir. Burada "serbest" kavramıyla kastedilen "sınırsızlık" değildir. Nitekim halis bir düşünce sadece belli bir sınır dahilinde gerçekleşir. Bu noktada Fazlurrahman'a göre böyle bir fikir kelam kanalıyla değil felsefe kanalıyla oluşup gelişebilirdi.¹⁵⁵ Ona göre, felsefi düşüncüyü harekete geçirerek şeriat ilkelerini göz

¹⁵⁵ Mehmet S. Aydın, "Fazlurrahman ve İslam Modernizmi", *İslami Araştırmalar Dergisi* 4/4 (Ekim 1990): 279.

önünde bulunduran bir bakış açısı sünni doktrinin gelişmesine katkıda bulunabilir. Fazlurrahman'a göre insan her şeyden önce ahlaki bir varlık olup dinlerin de hiç şüphesiz insanları belli bir ahlaki ideale ulaştırma gayretleri bulunur. Bu ise felsefe yolu kullanılarak gerçekleştirilebilir.

Fazlurrahman, İslam eğitim sistemini özelde ise bu sistemin Ehl-i sünnet içeriğini eleştirirlerken hareket noktası olarak Kur'an'ı esas almıştır. Onlara göre bilimsel bilgi ve evrenin keşfi Kur'an için birinci derecede önemi haiz iken Ortaçağ medrese sisteminin bu yönü ihmal etmesi affedilemez bir hatadır. Kur'an bu husustaki yaklaşımını açıkça ortaya koymasına rağmen Ehl-i Sünnet bu yaklaşımı görmezden gelmiştir.¹⁵⁶

Ayrıca söz konusu düşünürler asırlardır Kur'an etrafında toplanan sayısız serhçi ve yorumcunun Allah kelamının dinamik ruhunu boğdukları ve taşlaştırdıkları inancını taşımaktadırlar. Öyle ki İktbal'e göre, ulemanın Müslümanları getirdiği nokta doğrudan doğruya Kur'an'ın manasına nüfuz edemeyen bir toplum oluşturmalarıdır.¹⁵⁷ Böylelikle Kur'an'dan uzaklaşarak İslam'a da yabancılaşan bir toplum ortaya çıkmış olmaktadır.

Bu noktada tıpkı İktbal'de olduğu gibi Fazlurrahman'ın da ideali, İslâm Medeniyetinin yeniden ihyasını gerçekleştirmektir. İktbal, Müslümanları uyandırmak ve dinamik hale getirmek için yaşamın bütün safhalarını içeren çok boyutlu bir ruh hamlesi gerçekleştirmek gerektiğini düşünmektedir. Bu ruh hamlesinin yakıtı ise aşk olacaktır.¹⁵⁸

Bu noktada Fazlurrahman, modernist düşünürlerin ortaya koydukları yaklaşımı şöyle açıklar. 9. asırdan 13. asra kadar Müslümanlar arasında ilmin ve ilmi zihniyetin gelişmesi, Kur'an'ın insanı ve evreni araştırmaya teşvik etmesinin bir sonucudur. Orta çağ sonlarında Müslümanlar arasındaki araştırma ve inceleme ruhu kesintiye uğramıştır. İslam alemindeki ilmî çalışmalar Batı'ya kaymış ve böylelikle Batı dünyasının ilerlemesi karşısında İslam ülkeleri sömürgeleştirilmiştir. Bu

¹⁵⁶ Fazlurrahman, *Kısa Bir Hikâyem-İslâmî Yenilenme Makaleler III*, çevr. Adil Çiftçi, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 97.

¹⁵⁷ Annemarie Schimmel, *Çağın Mevlasası Muhammed İktbal*, çevr. Senail Özkan, (İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2001), 88.

¹⁵⁸ Ahmet Albayrak, "İktbal'de Dinamik İnsan Anlayışı", *Divan Dergisi* 5 (1998/2): 242.

durumda Müslüman dünyası zaten kendilerine ait olan ilmi Batı dünyasından geri almalıdırlar.¹⁵⁹ Bir diğer ifadeyle tıpkı Orta çağlarda olduğu gibi günümüzde de Kur'an merkezli bir ilmi zihniyet oluşumuna ihtiyaç duyulduğu söylenebilir.

Fazlurrahman göre, bir taraftan Batıya bağlılığı reddedip diğer taraftan onun ilmî, iktisadî ve siyasî başarılarına hayranlık bulundurma fikri bir arada bulunmaması gerekir. Bu düşünce Fazlurrahman'a göre, İslam'ın modernleşme sürecine ve modern insanın ilgi ve ihtiyaçlarına cevap verebilecek bir yeterliliğe kavuşmasına sürekli engel oluşturmuştur. Çünkü ona göre karşıtlık ve hayranlık bir arada sürdürülemez.¹⁶⁰ Dolayısıyla Fazlurrahman İslam modernleşmesi kendi değerlerinin farkında olarak, ilk dönemlerde ki gibi tekrardan Kur'an'da ki ilmi ve araştırmayı teşvik etmesinden yola çıkarak ve kendi değerlerinin farkında olarak gerçekleşebilir.

3.4. FELSEFE ANLAYIŞININ KÖKENİ

Açıkgenç'e göre, Fazlurrahman'ın fikrî gelişimi başlıca üç merhaleden geçmiştir:

“1. Bunalım dönemi: Bu dönem öğreniminin son zamanları ile ilk hocalık yıllarında geçirdiği şüphe dönemidir. Kendisi, 1940'ların sonları ve 1950'lerin başlarında yaşadığı bu bunalım döneminde felsefe çalışmalarının da etkisiyle geleneksel inançlarının darmadağın olduğunu ifade eder.

2. Oluşum dönemi: 1958'de McGill Üniversitesi'nde ders vermeye başlamasından itibaren on yıllık bir süreyi kapsayan bu dönemde Fazlurrahman esas olarak İslâmî bakımdan gelenekçilikle çağdaşlık arasındaki uçurumu kapatmak için gereken metodolojiyi geliştirme gayreti içerisinde olmuştur.

3. Çözüm dönemi: Chicago Üniversitesi'nde hocalık yaptığı yıllara (1969-1988) rastlayan bu devre, çağdaş İslâm dünyasına ait fikrî ve sosyal sorunların çözümlenmesini, İslâmî birikimin ve genel olarak İslâmî ilimlerin söz konusu sorunları çözmeye elverişli kılınması için gerekli olan metodolojiyi kuramsal planda geliştirip ifade ettiği dönemdir. Fazlurrahman'ın bunalım döneminde yaşayarak

¹⁵⁹ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 108.

¹⁶⁰ Fazlurrahman, “The Impact of Modernity of Islam”, *Islamic Studies* 5/2 (June 1966): 117-120.

farkına vardığı geleneksel eğitimle çağdaş eğitim arasındaki boşluk, onun felsefi çalışmalarıyla gittikçe genişlemiş olmakla birlikte İslâm'ı anlama gayretini de kamçulamıştır."¹⁶¹ Söz konusu sürecin Fazlurrahman'ı gelenekçilikten modernizme dönüşümünü sağlayan bir düşünsel süreç olduğu anlaşılmaktadır.

Fazlurrahman, cahil ve haksız tenkitçilere karşı İslam mirasını ve filozofların önemini savunmuştur. Fakat, toplumun tarihini yıkmaya veya kendi düşüncelerine hıyanet etme pahasına bile olsa bilgisizce bir savunmanın kesinlikle karşısında yer almıştır. Fazlurrahman, Müslümanlar arasında Farabi ve İbn Sina gibi şahsiyetlerin temsil ettiği Meşşai Felsefesinin, yaygın olan Ehl-i Sünnet görüşü karşısında ikinci planda kaldığını görmüş ve bunu söylemekte hiç tereddüt göstermemiştir. Bununla birlikte, Ehl-i Sünnet'in kendi gelişme sürecinde, rasyonal geleneğin rolünü ret ederek ve sınırlandırmasını da fark edip eleştirmiştir. Dolayısıyla o, İslam tarihindeki filozofların rolünü ve onları toplumun diğer kesimleriyle ilişkilerini ortaya koymakla birlikte kendi düşüncesi, zamanının mevcut anlayışına ters düşüp, İslam geleneğine duyulan büyük saygıyı zayıflatsa bile ilmi araştırmasının neticelerini doğrudan doğruya sunma cesaretini de göstermiştir.¹⁶² Bu noktada Fazlurrahman'ın statik düşünce yapısını eleştiren ve yeri geldiğinde İslam geleneğiyle çatışan bir tutum sergilediği söylenebilir.

Fazlurrahman, tarihsel anlamda felsefeciler ve sâfilerin bir "bütünlük" oluşturmakla birlikte bu bütünlüğün Kur'an'dan hareketle oluşmaması nedeniyle oldukça zayıf bir yapıya sahip olduğunu belirtir. Bu nedenle modern dönemde Kur'an'ın "bütün"lüğünün daha da zayıfladığını ifade eder. Bu durumun ortaya çıkmasında, çağdaş fikir akımlarının baskısı, İslam toplumunun değişmesi ile ortaya çıkan durumların zorlaması, ülkelerinin işgal edilmesi nedeniyle ortaya çıkan kopukluk ve onların fikirlerinin benimsenmesi de etkili olmuştur. Diğer yandan Fazlurrahman, modern anlayışa şiddetle karşı çıkan ve yenilenmekten ziyade savunmacı bir yapıya sahip olan kimselerin de ortaya çıktığını ifade eder.¹⁶³ Bir diğer ifadeyle Fazlurrahman'a göre, İslam toplumu üzerindeki bu baskı unsurlarını ortadan kaldırarak felsefi düşüncenin önünü açabilecektir.

¹⁶¹ Açıkgenç, "Fazlurrahman", 381.

¹⁶² Adams, "Bir Filozof Olarak Fazlurrahman", 268.

¹⁶³ Fazlurrahman, *İslam ve Modernizm*, 3-7.

Fazlurrahman'ın, eserlerinde İslâm düşüncesindeki kavramları tamamen felsefî bir yaklaşımla ele aldığı görülür. Örneğin peygamberlik anlayışları bağlamında İslam geleneğinde yer alan Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Hâzım (ö. 1064), Gazâlî, Şehristânî (ö. 1153), İbn Teymiyye (ö. 1328) ve İbn Haldûn (ö. 1046) gibi ilim ve fikir adamlarının bu hususu nasıl anladıklarını ortaya koymuştur.¹⁶⁴ Bu bağlamda onun İslam düşünce geleneğindeki pek çok düşünürü okuyarak onların görüşlerine yer verdiği anlaşılmaktadır.

Fazlurrahman'ın, sünni İslâm'ın 'sağ' kanadı olarak tanımladığı Hanbeliler ile Hadis Ehli'nin gerek aklî felsefenin gerekse nazarî tasavvufun açıkça karşısında olduklarını ifade eder. Fakat ona göre tasavvuf, 12. ve 13. yüzyıllarda İslam dünyasını hissî, rûhanî ve zihnî yönden kendisine çekince, hadis alimleri de tasavvufî güçleri bütünüyle görmezlikten gelemeyerek sünni İslam'la uzlaşmaya ve ona olumlu yönden katkıda bulunması mümkün olan ne kadar tasavvufî unsur varsa kendi metodolojilerine dahil etmeye çalıştılar. Bu noktada öncelikle tasavvufun ahlâkî gücüne önem verildi ve onun zikir veya murakabe usulünden bazı şeyler benimsendi.¹⁶⁵ Dolayısıyla felsefe ve tasavvuf gibi hareketlerin, modern toplum üzerinde benzer etkiyi göstermesi diğer İslam düşünürlerinin de bu alanlara katkı sağlamasına yardımcı olabilir.

Fazlurrahman'a göre filozofların felsefî akılcılığına karşı Gazâlî felsefî metotla cevaplar vermiştir. Her ne kadar Gazâlî, Yunan kaynaklı İslâm felsefesini eleştirse de, bu felsefeden bazı inançları kabul etmiştir. Fazlurrahman'a göre Gazâlî, sufilik ile kelâm arasındaki senteze vurgu yaparak İslâm'ın asli dini boyutlarına geri götürülmesi gerektiğini savunmuştur. Bu anlayışa göre kelâm, sistematik olarak mantık ilkelerine göre yeniden değerlendirilmelidir. Ona göre Gazâlî sonrası geliştirilen sistematik kelâm daha sonra gelen bilim adamlarınca çok fazla irdelenmemiştir. Sistematik kelâmın filozofların öğretisini kabul ettiği nokta katı determinizm ve insan hürriyetinin topyekûn inkârı doktrinini olmuştur.¹⁶⁶ Bu ifadeler kelâm düşüncesinde yeni bir anlayışın hâkim olması gerektiğini savunan bir düşünürün yaklaşımı olarak ön plana çıkar.

¹⁶⁴ Fazlurrahman, *Ana Komularıyla Kur'an*, 9.

¹⁶⁵ Fazlurrahman, *İslam*, 194-195.

¹⁶⁶ Fazlurrahman, *İslam*, 155-160.

Ona göre ahlaki bir toplum oluşturmayı hedefleyen Kur'an'ın, öncelikle "bilme"kle bunu elde etmesi mümkündür. Bu anlamda O, kendisini rasyonalist olarak tanımlar. Ona göre Kur'an'ın tanımı da mümkündür. Bunun bir uzantısı olarak da Kur'an'ın nesnel anlamının bilinebileceğini, dolayısıyla ihata edilebileceğini de vurgulamaktadır.¹⁶⁷ Bu ifadeler Fazlurrahman'ın bilgiye atfettiği önenin bir göstergesidir.

3.5. DİN VE FELSEFE

Fazlurrahman'ın din ve felsefe hakkındaki görüşlerini ele almadan önce genel olarak İslam düşüncesinde din ve felsefeye dair düşüncelere bakmak konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Din ve felsefe birbirleriyle alakalı olan ve aynı amaca hizmet eden iki alandır. Bu alanlar birbirinden ayrı düşünülemez gibi birbirinin yerine de geçemezler. İkisinin de gayesi, insana bilgi vermek ve ona hakikati tanıtmaktır. Fakat bu iki alanın kaynakları ve yöntemleri farklıdır. Dinin kaynağı ilahidir; felsefenin kaynağı ise insandır. Felsefe, akla dayanırken din, vahye dayanır. Dinde soruların kesin yanıtları olup felsefe de kesin yanıtlar ve kesin bilgi olmaz. Felsefe cevaplardan ziyade sorulara önem verir.¹⁶⁸ Dolayısıyla her iki alanın dini ve felsefi meselelere çözüm bulma yolları farklılık arz etmektedir.

Din ve felsefeye ait düşünceler, Eski Yunan'dan günümüze, teolog ve filozoflar tarafından tartışılan en temel meselelerden birisidir. Nitekim geçmişten günümüze hem bir dine inanan hem de felsefi düşünceye ilgi duyan pek çok düşünür, zihinsel berraklığa ulaşmak için, iki düşünce biçimi arasındaki odaklanmış ve bir birey olarak karar verip her iki düşüncenin konumunu ve bu düşünceler karşısında kendi tavrını belirleme tutumu içerisine girmiştir. Bu durumun özgün örnekleri tek-tanrılı dinler olan Yahudi, Hıristiyan ve İslam dünyasındaki teolojik ve felsefi düşünce hareketlerinde görülmüştür.¹⁶⁹

¹⁶⁷ Mehmet Çiçek, *Molla Fenari ve Fazlurrahman'ın Kur'an'a Yaklaşımları*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2009), 241.

¹⁶⁸ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 13.

¹⁶⁹ Hasan Aydın, "Sicistani ve Hariri'nin Eleştirileri Işığında İhvan Es-Safa'da Din-Felsefe İlişkisi", *Kelam Araştırmaları* 7/1 (Ocak 2009): 57.

Felsefi düşüncenin başlangıcı insanoğlunun kendisini, çevresindeki olayları ve eşyaları alışılmış inanç ve bilgi kalıpları ile değil de ciddi bir şekilde anlayarak yorumlama gayretine giriştiği dönemlere uzanır. Felsefi bilgi, derin bir bilgi birikimi ile elde edilebilir. Nitekim felsefe, ele aldığı konular arasında yer alan yaratılış, varlık, insan, devlet, hukuk, ahlak, bilgi, siyaset ve sanat gibi problemler hakkında belli bir dönem sonra düşünmeye başlamıştır. Ancak insan bizzat kendi iç alemiyle ilgili olarak kendi dünyasında metafizik sorulara cevap vermeye çalışmıştır.¹⁷⁰ Bu süreçte insanoğlunun, felsefi açıdan düşünmeye başlamadan önce inanç problemini ele aldığı ve bunu çözüme kavuşturma gayreti içerisinde olduğu söylenebilir.

Felsefe, aklî prensipler çerçevesinde şüphe etme, düşünme ve tenkit etme esasına dayanır. Dinin esası ise, manevî bir haz duyma ve o hazı, huzuru sürekli yaşamaktır. Felsefede, ele alınan meseleler ile uğraşılırken belli ilkelerle bir fikir etrafında düşünülür. Ancak dinî duygu yaşanırken insanoğlu kendisini mabudun huzurunda hissederek ibadet eder. Bu bağlamda din açısından düşünme, insanoğlunu ölüm ötesi hallere kadar ulaştırabilir. Dinde tefekkürde bulunmak da sevaptır, çünkü ibadet olarak kabul edilir. Her ne kadar “*Din ve felsefe sütkardeşdir*”¹⁷¹ denilse de aslında birinde şüphe ve tenkit esaslı bir ameliye diğeri inanca götüren bir tefekkür hali görülmektedir.

Fazlurrahman’ın kelami akla destek olan hür bir felsefe anlayışı İkbâl’de de görülür. İkbâl’e göre felsefe, ruhu gereği serbest ve sınırsız bir araştırmayı içerir. Dolayısıyla felsefe her yetkiye ve yetkiliye şüpheyile bakması nedeniyle vazife olarak insan düşüncesinde tartışılmamış farazi ve tahminlerin sığınaklarını ortaya çıkarır. Felsefe söz konusu bu araştırma sonucunda, ya inkarda kalır veya saf aklın mutlak hakikate ulaşmaya gücünün yetmediğini kavrar.¹⁷² Muhtemelen Fazlurrahman ve İkbâl bu noktada, aklın/felsefenin yetersizliğini ve son sözü söylemede dinin/vahyin önemini göstermeye çalışmaktadır.

İnsanoğlunun bu dünyadaki kimliği, varlığının gerçek manası, amacı ve varoluş sebebinin zihninde oluşturduğu soruların yanıtını bulabildiği din müessesesi

¹⁷⁰ Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) Yayınları, 1994), 9.

¹⁷¹ Bolay, “Felsefe ve Din”, 38.

¹⁷² Celal Türer, *Muhammed İkbâl’de Din Felsefesi*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1992), 22.

aynı zamanda bir felsefedir, yani felsefi bir yönü bulunmaktadır. Ancak her felsefe bir din değildir.¹⁷³ Bu çerçevede her iki kurum birbirinin alternatifi değildir. Ancak her ikisinin de hakikate ulaşma ortak gayesi noktasında faaliyette bulunmaları mümkündür.¹⁷⁴

Din ve felsefenin ortak problemleri olarak değerlendirilen konuları ele alan din felsefesinin üzerinde durduğu ana başlıklar da ise şekildedir: Allah'ın varlığı, sıfatları, Allah-âlem ilişkisi, yaratma, vahyin imkânı, ölümden sonra hayat gibi Metafizik problemler; Epistemolojik problemler, Din-bilim, din-ahlâk, din-sanat vb. ilişkilerinden kaynaklanan problemler ve dinler arası ilişkilerden kaynaklanan problemler.¹⁷⁵

Din, daima düşünmeyi dolayısıyla bir bakıma felsefeyi emretmektedir. Kur'an'da, *“Allah, O, dilediğine hikmeti verir ve kime hikmet verilirse o kimse birçok hayra nâil olmuş demektir. Bunu ise ancak derin kavrayış sahibi olanlar düşünüp anlarlar.”*¹⁷⁶; *“O halde ibret alın, ey akıl sahipleri!”*¹⁷⁷; *“Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemle tartış. Kuşkusuz senin rabbin, yolundan sapanların kim olduğunu en iyi bilendir. O, doğru yolda bulunanları da çok iyi bilir.”*¹⁷⁸; *“(Allah) ona yazmayı, hikmeti, Tevrat'ı ve İncil'i öğretecek.”*¹⁷⁹ gibi ilim ve düşünmeyi teşvik eden ayetlerin sayısı 750'nin üzerindedir. Ayrıca Kur'an'da “akıl” ve türevleri 49, tefekkür 18, tedebbür 4, kalp sahipleri 16, kalp 132 ayette geçer.¹⁸⁰ Bu durum Kur'an'da insanoğlunun düşünmeye ve dolayısıyla felsefeye sevk edildiğini ortaya koymakla birlikte hakikati anlamada aklın önemine vurgu yapar.

Fazlurrahman'ın felsefi düşüncesinin temelinde de görüldüğü gibi İslam dünyasının felsefi ilimlere yönelişi, bu ilimleri ele alışı ve ortaya konulan ürünlerin

¹⁷³ Günay Tümer, “Çeşitli Yönleriyle Din”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (1987): 220.

¹⁷⁴ Cevdet Kılıç, “Felsefe Din, Vahiy Akıl İlişkisi Bağlamında Din Kavramı ve Günümüz Din Toplum İlişkileri”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1999) : 117.

¹⁷⁵ Aydın, “Din Felsefesi”, 340.

¹⁷⁶ Bakara Suresi, 2/269.

¹⁷⁷ Haşr Suresi, 59/2.

¹⁷⁸ Nahl Suresi, 16/125.

¹⁷⁹ Al-i İmran Suresi, 3/48.

¹⁸⁰ Korlaelçi, “Din Felsefe Etkileşimi”, 72.

önemli bir kısmı, dinin temel kaynakları olarak kabul edilen Kur'an ve hadisin derin izlerini taşır. Dolayısıyla felsefenin ele aldığı başlıca konular arasında yer alan Tanrı, varlık, insan, bilgi, nefis, ahlâk ve siyaset gibi konularda filozofların ortaya koyduğu görüşlerin Kur'an ve hadisler dışarıda tutularak anlaşılması düşünülemez.¹⁸¹ Bu bağlamda İslam düşüncesi açısından felsefenin, İslam düşünürleri açısından Kur'an ve hadis merkezli bir anlam arayışı olduğu söylenebilir.

Bazı İslam düşünürleri felsefenin kaynağının ilahi olduğunu, nebevî hikmetin bir yansıması ve yorumu olduğunu savunurlar. Bu çerçevede Kur'an'da kendisine hikmet verildiği ifade edilen Lokman, Hz. Davud döneminde Şam'da yaşamış, Yunanlı filozofu Empedokles ondan hikmet dersleri almış, ardından ülkesine döndüğünde varlığın kökenine ilişkin ilk bakışta ahiret hayatını inkâr gibi görünen felsefî düşünce sistemini oluşturmuştur. Bu yaklaşımın bir tezahürü olarak felsefeyi İslâm toplumuna sempatik gösterme arzusuyla İbn Nedîm'in naklettiği bir anekdot da zikredilir. Rivayet odur ki, Halife Memun rüyasında gördüğü Aristo'ya, “İyi (hüsn) nedir?” diye sorar; Aristo, “Akla göre iyi olandır.” der. “Sonra hangisidir?” deyince, “Şeriata göre iyi olandır” cevabını verir. “Daha sonra hangisidir?” sorusunu ise, “Halka göre iyi olandır” diyerek cevap verir.¹⁸² Bu örnekler hiç şüphesiz, felsefenin İslam toplumunda kökleri olan eski bir sistem olduğunu ortaya koyma çabasına matuftur.

Fetih hareketleriyle İslâm coğrafyasının genişlemesi, Müslümanların Helenistik, İran, Hint ve diğer kültürlerle kendi hâkimiyetlerini pekiştirmek için karşı kültürlerin bilgi birikimine de sahip olmaları gerektiğini düşündüler. Ayrıca söz konusu kültürlerle yaşanan bir takım teolojik tartışmalarda Müslümanlar, kendi inanç ve düşüncelerini sistemli bir şekilde savunmak ve İslamiyet'in üstünlüğünü kanıtlamak durumundaydılar. Bu nedenle eski dünyanın ilim ve düşünce ürünlerinin Arapça'ya çevrilmeye başlandı. 8. yüzyıldan itibaren başlatılan ve yaklaşık 300 yıl süren tercüme faaliyetleri sonucunda seksen kadar alim ve filozofun eseri Arapça'ya çevrildi. Bu çalışmalar kısa zamanda ürünlerini vererek Müslümanlar arasından

¹⁸¹ Harun Anay, “Felsefe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12: 320.

¹⁸² Kaya, “Felsefe”, 311.

büyük âlim ve filozoflar yetişti.¹⁸³ Bu âlimler tarafından ortaya konulan felsefi eserler de hiç şüphesiz farklı kültürlerin teolojik yaklaşımlarına bir cevap niteliğinde olmakla birlikte düşüncelerinin sistemli bir şekilde müdafaa etme girişimi olarak görülür.

İslam felsefe geleneği içerisinde, dinî eğilimi ağır basarak bu nedenle felsefeye eleştirel yaklaşan ve onun değerini yadsıyanlar; hem felsefe hem de dine eşit ağırlık tanıyarak her ikisini aynı hakikatin farklı dillerle ifadesi olarak görüp din ve felsefe arasında koşutluk kurmaya çalışanlar; kurulu dinlere karşı çıkmakla birlikte, tabii/doğal din anlayışına meylederek büyük oranda felsefeye yönelenler; felsefe ve dinin tümüyle farklı etkinlikler olduğunu ileri sürerek her ikisinin de anlamlı ve önemli olduğundan hareketle birini diğerine karıştırmamak gerektiğinin altını çizen pek çok düşünür ve düşünce tarzı ortaya çıkmıştır. Bu düşünce harmanı içerisinde, Gazzâlî ve İbn Teymiye felsefeye yönelik eleştirileriyle; Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd, İbn Bacce, İbn Tufeyl din ve felsefeyi uzlaştırma çalışmalarıyla; Ebû Bekr Zekeriyâ er-Râzî, İbn er-Ravendî, kurulu dinleri reddedip felsefeye yönelmeleriyle; Sicistânî, Ebû Hayyân et-Tevhidî ise, din ve felsefenin birbirinden tamamıyla farklı alanlar olduğunu ifade etmeleriyle dikkat çekmişlerdir.¹⁸⁴ Dolayısıyla İslam felsefe geleneğinde din ve felsefeye dair farklı düşünce biçimleri geliştirilmiştir.

20. yüzyıla gelindiğinde Batı'nın ağır siyasî, iktisadî ve kültürel hegemonyası altındaki Müslüman fikir adamlarının Batı düşüncesi karşısındaki tavrı da farklılık göstermiştir. Bu çerçevede Batı düşüncesine karşı çıkanlar, onu kabul edenler ve seçmecilikten yana olanlar şeklinde üç gruptan söz etmek mümkündür. Bunlardan üçüncü grupta yer alanlar kendi düşünce ve kültür değerleriyle felsefî ya da modernist düşünce akımları arasında belirledikleri benzerlik veya paralellikten yola çıkarak yeni bir sistem kurmayı; yeni bir yorum getirmeyi amaçlamışlardır. Örneğin felsefe tarihçisi Yusuf Kerem, Aristo ve İslam Meşşâîleri'nden aldığı kavramlarla yeni bir bilgi teorisi geliştirmek istemiştir. Muhammed Aziz el-Habâbî ise yeni bir kelâm ilmi geliştirmek amacıyla Kant başta olmak üzere Yeniçağ filozoflarının düşüncelerinden etkilenmiştir. Yine bu gelenek içerisinde yer alan

¹⁸³ Kaya, "Felsefe", 312-313.

¹⁸⁴ Aydın, "Sicistani ve Hariri'nin Eleştirileri Işığında İhvan Es-Safa'da Din-Felsefe İlişkisi", 58.

Fazlurrahman da, geleneksel anlayışla modernist yaklaşımlar karşısında Kur'an ve Sünnet'i yeniden yorumlamak gerektiği düşüncesiyle yola çıkmış ve bu doğrultuda eserler kaleme almıştır.¹⁸⁵ Bu durum İslam düşünce tarihinde felsefeye ilişkin günümüze kadar çok farklı yaklaşımların olduğunu göstermektedir. Ayrıca Fazlurrahman gibi yeni bir bilgi metodolojisi ve modernist bir bakış açısı sergileyen düşünürler de bu gelenekte kendilerine farklı bir yer edinmişlerdir.

Bu durumun benzeri daha önce Fazlurrahman'ın görüşlerinde de yansımaları bulan yaklaşımı ifade eder. Kara'ya göre Modernist İslamcı olarak ön plana çıkan Fazlurrahman'a göre, İslam dünyasının kurtuluşuna da vesile olacak anlayışın belli başlı prensipleri şöyledir. Öncelikle Müslümanlar bir saf inanç sahibi olmalıdır. Bunun için yeni ve selefi bir "tevhid" anlayışı benimsemek, batıl inançlardan ve hurafelerden uzaklaşmak, gelenek bağından ise büyük ölçüde kurtulmak gerekmektedir. Bir diğer prensip, eğitim anlayışında güncelliğini yitiren dersler yerine günümüz ihtiyaçlarına cevap veren müspet ilimler ve felsefe anlayışı hâkim kılınmalıdır. Bir diğer prensip, bir takım batıl inanç ve hurafelere neden olan tasavvufun ıslah edilmesi gerektiğidir. Son prensip ise İslam dünyasındaki yaygın ahlak anlayışının değiştirilmesidir.¹⁸⁶ Bu prensipler 20. yüzyılda İslam düşünce dünyasına yönelik modernist bir bakış açısının farklı yıllarda yenilenmesi olarak da görülebilir.

Bu noktada Fazlurrahman'ın da benzer şekilde vurguladığı düşünce esaslarının öncülü olan İktbal'in fikirleri Albayrak'a göre, özellikle çözülmüş toplumlar için geleceğin müjdesi olma niteliği taşımaktadır. Manen çökmüş milletleri eski büyüklüklerine kavuşturacak esasları hazırlamaktadır. Bu nedenle İktbal, tükenmiş toplumlara bir hayat iksiri sunmaktadır. İnsan tabiatındaki sınırsız güçlere büyük inancı olan İktbal bu inançla insanın yücelmesini hedefleyen mesajlar vermektedir. İktbal'e göre, atom güç ve niteliğini taşıyan insan ruhu, ahlâk ilkelerine sadakatle uyulması şartıyla, en büyük açılımları yapabilecek kudrettedir. İktbal'e göre dinamik insan yani insan-ı kâmil "*Olağanüstü bireysel cesaret ve fedakarlıkla, insanî değerleri yok etmeye sıvanmış zihniyetlerin karşısına çıkacak ve ürkütücü bir*

¹⁸⁵ Kaya, "Felsefe", 319.

¹⁸⁶ İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi: Metinler/Kişiler I*, (İstanbul: Risale Yayınları, 1986), 14-15

hastalığa yakalanmış modern insanı yeniden hikmetle buluşturması mümkün olacaktır."¹⁸⁷ Burada ifade edilenler, ahlaklı insan temelinde bilginin hikmetle kaynaşarak yeni bir modern insan tipi oluşturma amacına matuftur.

Fazlurrahman'ın içinde bulunduğu yenilikçi İslam düşüncesi, teorik anlamda, dinamik uluhiyet, alem ve insan anlayışına dayanır. Bu anlayış çerçevesinde klasik İslam felsefesinin tavrını da ise tenkit eder. Ona göre, filozofların hayat karşısındaki bütünüyle entellektüalist-mistik yaklaşımlarında insanın nihai maksadı, hakikatin müşahede edilmesi idi. Filozofların realitesi, değişmeyen ezeli hakikat üzerineydi. Fazlurrahman'a göre, bu bütünüyle ele alındığında, Kur'an'ın insanını ifade etmiyordu. Sünnilik ise faaliyetçi bir bakışa sahipti. Onun da savunduğu nihai hakikatin bir bakıma değişmez ve ezeli olduğunu ifade eder. Fakat ona göre, ahlaki eylemde gerçeklik kazanan ahlaki hakikattir. Diğer bir ifadeyle, Sünnilik sadece "var olan" bir hakikat kavramını değil, "buyuran" bir ilkeyi esas almıştır. Felsefe ise bu konuda yeterli hassasiyeti göstermediği için onun mevcut yapısı içinde şeriatın statüsü tehlikeli bir konuma girmekte¹⁸⁸ olduğunu ileri süren Fazlurrahman'a göre hakikatte asıl olanın ahlaki bir değerinin varlığıdır.

Fazlurrahman'a göre Filozofların Tanrısı, Kur'an'ın ifadesiyle "*her an ayrı bir işte olan*"¹⁸⁹ ve "*Fe'alun limâ yurîd*"¹⁹⁰ olarak nitelendirilen Allah'tan ziyade, Aristoteles'in Yeni Eflatuncu renge bürünen "ilk muharrik"i idi. Âlem de her an yaratılan bir "olaylar toplamı" olmaktan çok ezelden tayin ve tespit edilmiş blok yapı idi.¹⁹¹ Dolayısıyla Filozoflar "dilediğini yapan" bir Allah tasavvurunun aksine Yunan felsefesinden hareketle uluhiyet anlayışını bu şekilde ifade etmeye çalışmışlardır.

Fazlurrahman'a göre, İslâm düşüncesini geliştirme yolunda atılacak ilk adım, İslam düşüncesine ait fikirlerin tarihî bir tenkidini yapmaktan geçmektedir. Ona göre bu tenkit, İslam'daki farklı kelâmi fraksiyonların Kur'an'ın dünya görüşünden ne derece saptıklarını ortaya çıkaracak ve yeni bir anlayışa doğru bize yardımcı olacaktır. Fazlurrahman bu konuda bir misal de verir: "*Batinilerin ve*

¹⁸⁷ Albayrak, "İkbal'de Dinamik İnsan Anlayışı", 252.

¹⁸⁸ Aydın, "Fazlurrahman'ın İslam Felsefesi ile İlgili Görüşleri", 151.

¹⁸⁹ Rahman Suresi, 55/29.

¹⁹⁰ Büruc Suresi, 85/16.

¹⁹¹ Aydın, "Fazlurrahman'ın İslam Felsefesi ile İlgili Görüşleri", 151.

birçok tasavvufî çevrenin kelâmî düşüncedeki bazı fantezi görüşleri bir kenara bırakılacak olursa; birbirlerine karşı olan akılcı (Mu'tezile) ve gelenekçi (Eş'arî) ekoller bu son derece hassas konuda etkili bir ders verirler. Bir taraftan bütün kelâmî görüşlerin zorunlu olarak geçmişin izlerini taşıdığı kabul edilmeli fakat diğer taraftan bu görüşlerin en azından temsil ettiklerini iddia ettikleri dinin fikirlerinin temel yapısına sadık kalmaları de beklenmelidir. Ancak, kim Allah'ın sıfatlarının inkârı gibi Mu'tezili görüşlerin Kur'an'ın öğretilerine sadık olduğu iddiasında bulunabilir? Hatta daha da öte insanın gücünü inkâr ederek Allah'ın kadiri mutlak olduğunu ilahi emir ve yasaklarda bir amaçlılık aranmayacağı iddiasında bulunan Eş'arî reaksiyonunun; Kur'an'ın Allah, insan veya tabiat konusundaki öğretisini temsil ettiği iddiasında bulunulabilir mi? Bir kelâm sistemi kendi içerisinde pekâlâ mantık olarak tutarlı olabilir ancak diğer yandan da akait esaslarını belirlediğini iddia ettiği dine bütünüyle 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 düşünürlerinin gerçekten bir şeyi yapan yalnızca Allah olduğu için insanın gerçekten değil yalnızca mecazi anlamda bir fiilin faili olabileceğini ispat etmek maksadıyla her zaman yeni deliller bulma konusunda birbirleriyle rekabet ettiği bir kelâm sistemi hakkında bir kimse ne söyleyebilir?"¹⁹²

Dolayısıyla Fazlurrahman'a göre, kelâmî ekoller eleştiri süzgecinden geçirilerek kelâmî sisteme eklenmelidir. Çünkü insan ürünü olan ekoller de bazen Kur'an ve sünnet çizgisinden çıkarak yanlış anlaşılmalara yol açmış olabilir.

Fazlurrahman felsefî anlayışı gereği, Kur'an'ın bütüncül bir şekilde ele alınmasını savunur. Ona göre Kur'an bir bütünlük içerisinde incelendiğinde ortaya konulan anlayış şeklide Kur'anî olacaktır. Bu noktada Fazlurrahman'a göre ayrıntılı ve dağınık olan dünya görüşünü toplama, düşünceye netlik kazandırma ve sistemleştirme görevi felsefeye aittir. İslâmiyet'in ilk devirlerinde ortaya konulan dünya görüşü sistemleştirilmeden asırdan asıra intikal ederek günümüze kadar ulaşmıştır.¹⁹³

Ona göre, bilimler arasında daha büyük önem, felsefeye ve genelde insanlığa ve somut fiziki bilimler yerine sosyal bilimlere yapılmalıydı. Çünkü

¹⁹² Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 235

¹⁹³ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 43-44.

İslamiyet’i moderniteye eklemleyecek kapsayıcı bir dünya görüşü oluşturmada Müslümanlara en iyi yardım edebilecek olan felsefe gibi bilimlerdir.¹⁹⁴

Fazlurrahman’a göre, İslam düşüncesinde Kur’an’ın öngördüğü ve oluşturmak istediği birey ve topluma gereken önem verilmemiştir. Bununla birlikte Kur’an’a dayalı bir ahlak felsefesi de meydana getirilememiştir. Bu durumun zorunlu bir neticesi olarak, başta hukuk ve kelim olmak üzere, diğer İslami disiplinlerin çoğu Kur’an’ın ruhunu ahlaki boyutuyla tam olarak yansıtamamışlardır. Bunun en belirgin neticelerinden birisi, bireyin sadece ibadet esnasında Allah’ı hissetmesi ve hayatın diğer dilimlerinde Allah’ı ihmal etmesi yani sekülerleşmesidir. Bu durum Müslüman bireyi bir taraftan ahlaki çöküntü veya nihilizm, diğer taraftan da sekülerleşmeyle yüz yüze getirmektedir. Fazlurrahman, Kur’anî ahlakın temeli olarak takva kavramına atıfta bulunurken bu tür bir düalizme ve sekülerleşmeye giden yolları da tıkama gayreti içerisinde olmuştur.¹⁹⁵

Ona göre, filozoflar dini bilgi alanının bu özelliğini kavramada başarısız oldular. Sonuç olarak teoloji ile felsefe arasında paralelliğe ilişkin, onların hiç bir yaklaşımı netice vermedi. İslam filozofları, *“bütünüyle Hellenize edilmiş bir Allah fikrini dünyayı idare eden bir Yararıcıdan ziyade onu izah eden bir prensip; yani ahlaki ve dinamik bir emir olmaktan öte entelektüel bir formül olarak karakterize ettiği şeye bağlandılar.”*¹⁹⁶

Fazlurrahman’ın İslam Felsefe düşüncesi tahlilinde ortaya koyduğu derinliğin en önemli unsuru, İslam düşünce tarihiyle birlikte dünya yani eski Yunan Felsefe mirasına tamamen aşına olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁹⁷

Bu noktada o, İslâm düşüncesinin Yunan felsefesinden etkilendiğini kabul etmekle birlikte, bu düşünce yapısının İslami olması nedeniyle farklılık arz ettiğini

¹⁹⁴ Charles J. Adams, “Fazlurrahman ve Klasik Modernizm”, *İslam ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi*, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997), 84.

¹⁹⁵ İbrahim Özdemir, “Fazlurrahman’a Göre Kur’an’ın Öngördüğü Toplumun Temeli Olarak Birey Ve Ahlak”, *İslam ve Modernizm Fazlurrahman Tecrübesi*, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997), 172.

¹⁹⁶ Ruhattin Yazoğlu, “Müslüman Bir Aydın Olarak Fazlurrahman”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2001): 311.

¹⁹⁷ Charles J. Adams, “Bir Filozof Olarak Fazlurrahman”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 4/4 (Ekim 1990): 265-266.

ifade etmektedir.¹⁹⁸ İslam felsefesinin ayrı ve belirgin kimliğini kurmak için çaba sarf ederek Yunan kaynaklı olmasına rağmen felsefenin, İslami platformda yerini nasıl alıp, İslami bir amaca nasıl hizmet ettiğini göstermeye çalışmıştır. Bu konudaki hedefi, ona göre şöyledir: *“Bu felsefi sistemin inşa edildiği kaynaklar ya Yunan asıllı ya da Yunan fikirlerinden çıkarılmıştır. Bu sebeple ya temel kaynaklar yönünden ya da muhteva yönünden tamamen Helenistik’tir. Ancak, mevcut yapısı ve sistemin bizzat kendisi kesinlikle İslami şekildedir.”*¹⁹⁹ Fazlurrahman burada kendi metafizik bakışı çerçevesinde İslam’ın dinî metafiziğiyle uyuşmaya çalışır Elbette bu süreç, akılcı Yunan geleneğinde yer alan felsefi kaynaklar elverdiği sürece mümkündür.

Kültürlerin etkileşimini göz önünde bulundurulduğunda İslâm felsefesinin diğer felsefi sistemlerden etkilenmesi doğaldır. Fakat İslâm dünyasında Kur’an ve sünnetin varlığı, dinin temel ilke ve esasların mutlak olması sebebiyle bu etki sınırlıdır. Hiç şüphesiz Yunan felsefesi ile İslâm düşüncesi arasında da uyuşması zor hususlar bulunmaktadır. İslâm filozofları olarak nitelendirilen düşünürler de bu meseleleri ortadan kaldırmak hususunda çaba göstermişler ve Yunan felsefi ile İslâm akidesini birleştirmek istemişlerdir. Fazlurrahman, Yunan felsefesi üzerine pek çok filozofun sistemli bir insan görüşü ortaya koyduğunu ifade eder. Bu anlayışın temelinde İslâm’ın bazı inançları ile Yunan düşüncesinin sentez edilmesi gayreti bulunmaktadır.²⁰⁰

Bu çerçevede İbn Sina’yı değerlendirirken daha önce İbn Sina üzerine çalışan çoğu kimsenin, onun Tanrı’nın varlığını, mahiyetine (Zatına) bir ilave olarak inandığını ifade ettiler. Halbuki İbn Sina, varlık ve mahiyet arasındaki bu tarz bir ilişkiyi diğer yaratılmış bütün varlıklar için savunmuştur. Ancak Tanrı’nın varlığı O’nun bütün yarattıklarından farklı olup Tanrı’nın Zat’ının kendisini gerçekleştirecek herhangi bir şeye ihtiyacı olacağından elbette bahsedilemezdi. Dolayısıyla İbn Sina metafiziğinde mahiyet ve varlık hususunda temel bir ayırım olsa da Tanrı söz konusu olduğunda bunlar bir ve aynıdır. Fazlurrahman’a göre de İbn Sina doğru ve tam anlaşılırsa, onun *“Tanrı’nın mahiyetinin, onun Varlığı olduğu”* ve

¹⁹⁸ Fazlurrahman, *İslam*, 181.

¹⁹⁹ Adams, “Bir Filozof Olarak Fazlurrahman”, 271.

²⁰⁰ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 242.

“bu ikisinin aynı olduğu ve aralarında hakikatte bir fark olmadığı” tezini savunduğu anlaşılacaktır.²⁰¹

Aslında Fazlurrahman, İbn Sina'nın söylediklerini, açık, okunaklı ve ikna edici bir şekilde sunmaya çalışan bir düşünürdür. Bu ise, ortaya konulan fikirlerin özüne vakıf olup onları tamamen anlamının bir neticesidir.²⁰² Bu noktada Fazlurrahman'ın, İbn Sina düşüncesine yönelik yanlış anlaşılmaları düzeltmeye çalıştığı görülür.

Fazlur Rahman, İbn Sina ile selefi Farabi arasındaki düşünce farklılıklarını ortaya koyarak bu düşünürlerin eski filozoflar ve özellikle de Aristo felsefesine bağlılıklarını göstermiştir.

Fazlurrahman'a göre, İbn Sina'nın öğretisinin özü, onun bilgi elde etme derecelerini ele alan öğretisinde ortaya çıkar. Bu bağlamda İbn Sina, idraki dörde ayırır:

“1. Duyusal; maddedeki ferdi suretlerin idraki,

2. Hayal etme; maddede bulunmadan, ancak bununla birlikte maddi nesnelere görüntüleri olarak var olabilen, suretleri algılamak,

3. Vehim; haz, acı, iyi ve kötü gibi maddi nesnelere bitişmiş etkin soyut (mücerret) melekelerin idraki,

4. Akletme; herhangi bir şekilde maddi nesnelere bağlı kalmaksızın saf suret ve makulleri kavrama.” Aristo'nun bilgi nazariyesi kaynaklı bu yaklaşım, İbn Sina'yı en yüce melekelerin, yani aklın, geniş bir tahliline götürmüştür. Bütün bunlar İbn Sina'nın sezgi aracılığıyla her şeyin bilgisine bir anda sahip olan Peygamber'in kabiliyetine ilişkin bilgi nazariyesinde doruk noktasına ulaşır.²⁰³ Böylece, büyük filozofun bilgi tahlilinin odak noktası Fazlurrahman'ı felsefe ile dinin ilgi alanlarını birleştiren bir duruma getirir.

Bu noktada Fazlurrahman'ın İbn Sina'nın bilgi nazariyesine getirdiği katkı, onun İslam felsefesi düşüncesinin ilk olumlu ve yapıcı tarafı olarak kabul edilirse;

²⁰¹ Adams, “Bir Filozof Olarak Fazlurrahman”, 270.

²⁰² Adams, “Bir Filozof Olarak Fazlurrahman”, 269.

²⁰³ Adams, “Bir Filozof Olarak Fazlurrahman”, 270-271.

büyük İslam akılcılarının felsefi duruşlarını ortaya koyma yolundaki çabası da ikinci bir katkı olarak görülebilir. Nitekim İslam Meşşai felsefesinin temelleri eski Yunan'dan gelen mirasın içinde yattığı gibi, Müslümanların kullandığı felsefi terimler, anlattıkları meseleler, kullandıkları tartışma yöntemleri hep Eski Yunandan alınmadır. Filozoflar eskilere o kadar minnettar ve onların tartıştıkları şeylerle o kadar ilgilidirler ki, toplumun çoğunluğu onlara katılmamış ve çoğu ise adeta onların İslam'la hiçbir ilgisi olmadığı imajını vermişlerdir. Tarihi yönden, toplumun çoğunluğu onları daha ziyade bu kavramlar içinde düşünmüş, çoğu defa onları dinsiz olarak görmüş, kabul edenler ise, onları, İslam hayat ve düşüncesi temelinde ikinci planda kabul etmişlerdir.²⁰⁴

Ona göre *“bizatihi felsefe, büyük bir ihtimalle, hakikat ve onun mahiyeti hakkında bir inanç vücuda getirmez.”* Fazlurrahman, yaygın klasik felsefi anlayıştan da kopmayarak felsefenin, ilmi, ahlaki ve dini hayatımızın verilerini tahlil ederek bütünlük arz eden bir fikre ulaştırdığını vurgular. Onun felsefeye yüklediği bu fonksiyon, aynı zamanda İktbal'in de savunduğu bir yaklaşımdır. Fazlurrahman'a göre felsefenin söz konusu görevi ifa edebilmesi için özgür olması gerekir. Hürriyeti kısıtlayarak fikir ve bilgi üretimi ummak beyhude bir çabadır. Elbette hür fikir, biraz da tabiatı gereği, bazı meselelerde, konulan sınırları geçerek aşırılığa gidebilir. Bu, fikrin doğal bir sonucudur. Bu durumu ortadan kaldırmanın yolu ise, fikri boğmak değil, onu sürekli olarak eleştiriye tabi tutmaktır. *“Hür fikir ve “fikir” eşanlamlıdır; hürriyeti ortadan kaldırarak fikri yaşatmayı düşünemezsiniz.”*²⁰⁵

Fazlurrahman'a göre İslam felsefesi, Gazzalî'nin hücumlarıyla yıkıma uğramış değildir. Bunun aksine 17.-18. yüzyıllara kadar inişli çıkışlı bir süreç takip etmiştir. Felsefenin zayıflamasının asıl sebebi ise, Sünni düşüncenin isteklerini tatmin edemeyerek yaşama gücünü kaybetmiş olmasından kaynaklanmaktadır.²⁰⁶ O, İslam felsefesinin aslında tasavvufun etkisiyle büyük bir değişim yaşadığını ifade eder. *“Objektif hakikatin mahiyetini anlamak için gösterilen akli bir çaba”* olan felsefe, O'na göre ruhanî bir çaba şeklini almıştır. Bu yolu tercih etmek ona göre

²⁰⁴ Adams, “Bir Filozof Olarak Fazlurrahman”, 271.

²⁰⁵ Aydın, “Fazlurrahman'ın İslam Felsefesi ile İlgili Görüşleri”, 147-148.

²⁰⁶ Fazlurrahman, *İslam*, 165, 177.

hakikatin insan zihninde yarattığı problemleri çözmekten daha kolay olmuştur. Fakat bu anlayış insanlara huzur vermiş, pek çok kesim tarafından kabul edilmiştir.²⁰⁷

Fazlurrahman'ın felsefi anlayışı içerisinde, din felsefecilerinin kafasını meşgul eden soruların cevapları da bulunmaktaydı. Vahyin doğası nedir? Vahiy, modern bakış ile bağdaşır mı? Belki de onun kişisel ve klasik modernistlerle ilişkisi bakımından en temel soru şuydu: Dinsel bilginin, bilginin diğer türleriyle ilişkisi nedir? “Bilginin birliğini” kuşatan yeni bir metafizik arayış belki de bu soruya cevap vermek üzereydi. Fazlurrahman'a göre, Abduh'un bakış açısı olan “*ne doğrudan birbirine sataşan ne de diğerini etkileyen 'iman' ve bilim bilgisini*”, bilginin farklı alanlarını öğreten seküleristlerin bakış açısından çok da farklı olmadığını düşünüyordu. Çünkü biri, ebedi ve değişmez dinsel hakikatlerle, diğeri ise dünyevi ve değişken sorunlarla uğraşmak durumundadır. İman her daim muhafaza edilmesi gereken bir alan olup bilimin bulgularıyla hiçbir zaman yıpratılmaması gerekmektedir. Bilginin bu ikili durumu, Fazlurrahman'da ilahi hakikatlerle gerçekliğin tümüyle uzlaştırılması fikri olarak ortaya çıktı. Ona göre bilgi, bütün kâinatı tek bir yaratıcı güç perspektifi altında gören bir birlik içinde olmak zorundadır. Nitekim halk baskısı sonucunda Eyyüp Han'ın, ona destek vermeyi bırakması ve onun Pakistan'dan sürülmesinin sebebi de vahyin doğasına ilişkin görüşlerine muhalefet edilmesiydi.²⁰⁸

Fazlurrahman hermenötiği vahiy konusunda geleneksel yorumlardan farklı olarak Kur'an'ı yeniden yorumlama şeklinde ortaya çıkmıştı. O, ilahi metin konusunda olduğu gibi peygamberlik konusunda da farklı bir yorumda bulunmuştur. O, kendinden önceki silsilenin yaklaşımı gibi peygamberin vahyi almasının tamamen içsel olduğunu, fiziksel olmasının mümkün olmadığını vurgulamıştır. Fakat Fazlurrahman'ı diğerlerinden ayıran husus, vahyin peygambere ulaşmasının nasıllığı noktasıdır. Fazlurrahman gibi kendinden önceki ulema da olayın psikolojik olduğunu, iletinin Cebrail veya melek olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak Fazlurrahman, bu durumun peygambere ulaşmasının tamamıyla peygamberin dışında gerçekleştiğini söyleyerek bu silsilede yer alan düşünürlerden ayrılmaktadır. Burada

²⁰⁷ Fazlurrahman, *İslam*, 192.

²⁰⁸ Adams, “Fazlurrahman ve Klasik Modernizm”, 88.

kendisinin felsefi alt yapıdan hareketle Kur'an merkezli açıklama yolunu tercih ettiği görülür.²⁰⁹ Buradan hareketle Fazlurrahman'ın yeni bir yöntem ortaya koymaya çalıştığı ve bu düşünce eyleminin geleneksel İslam düşüncesiyle birçok noktada uyuşmadığı görülür.



²⁰⁹ Arpaguş, *Fazlurrahman' a Göre Allah ve İnsan*, 164

SONUÇ

Fazlurrahman'ın din ve felsefe anlayışında ortaya çıkan temel özellik Kur'an'ın ruhuna uygun rasyonel çözümler ve bu çerçevede yeni bir metot eksikliğini vurgulamış olmasıdır. Bu çerçevede çözümün kaynağı akıl ve Kur'an'dır. Felsefi düşüncenin temel taşı olan akılcılık ona göre modern İslam dünyasının karşılaştığı bir sürü meselenin çözümü için de bir anahtar niteliğindedir. O İslam düşüncesinin ilk oluşum dönemine ve temel müesseselerine rasyonellik ruhunun nüfus ettiğini belirterek, Müslüman çağdaşları arasında, felsefi bakış açısı olarak akılcılığa dönüş ve aklın kıymetini yeniden canlandırma amacını güden bir düşünür olarak ön plana çıkmıştır.

Gerek doğu gerekse batı kültürüne hâkim bir düşünür olarak pek çok meselede olduğu gibi felsefi meselelere de kendi anlayışı çerçevesinde çözüm önerileri geliştirmeye çalışmıştır. Ona göre İslam düşüncesi açısından felsefe, Kur'an ve hadis merkezli bir anlam arayışı olarak nitelendirilebilir. Nitekim Kur'an da insanoğlunun düşünmeye ve dolayısıyla felsefeye sevk edildiğini ortaya koymaktadır.

Geleneği modern biçimde okuma yolunu seçen Fazlurrahman, yalnızca gelenekçi bakış açısına bağlı olmanın dışına çıkarak meseleleri yeni bir bakış açısıyla yorumlayıp değerlendirmeye ve İslam anlayışının böylece oluşturulmasına önem vermektedir. Ona göre, Dini geleneğin gelecek nesillere katkı sağlayıp onların sağlıklı düşüncelerini sağlayabilmesi için kendi çağında “yeniden hayatiyet kazanması ve ıslah edilmesi” gerekmektedir.

Geçmiş dönemlerde kullanılan yöntemlerin günümüz sorunlarını çözmede yetersiz kaldığını ifade eden Fazlurrahman geleneğe saygı duymakla birlikte modern çağın şartlarına uygun yeni bir bakış açısına ihtiyaç duyulduğunu ifade etmiştir. Bir diğer ifadeyle Fazlurrahman, dini düşünce ile modern hayatı uzlaştırma ve bu yönde özgün metot ortaya koyma gayreti içerisinde olmuştur. Ona göre tıpkı İslam'ın ilk devirlerinde olduğu gibi zamanın ihtiyaçlarına göre İslami uygulamalar Kur'an temelli akli metotlarla yeniden yorumlanarak topluma sunulmalıdır. Bu bağlamda Fazlurrahman, içtihat kapılarını kapayan fıkıh öğretilerini tenkit ederek, hiçbir zaman

içtihadın kapanmasını onaylayan bir sebep olmadığını vurgulamıştır. Ona göre geçmiş dönemlerde kullanılan usuller günümüz meselelerinin çözümünde yetersiz olduğundan, vahyin ruhuna mutabık rasyonel çözüm yolları üretmek için yeni bir metot arayışına girmek gerekmektedir. Aksi takdirde İslam dünyasının 20. Asırda içine düştüğü sıkıntılı durumdan kurtulamayacağını ve Müslümanların geri kalacaklarını belirtmiştir.

Bu çerçevede Fazlurrahman, geleneğin nas ve rivayet merkezli ele alınarak olgunun ve tarihin dışlanması eleştirilmiştir. O, Kur'an'a bütünsel yaklaşarak, tarihi tenkit metodunun uygulanmasını ve ahlakla ilgili evrensel ilkeler çıkarılmasını belirterek Kur'an'da ki tarihsel çözümlerin birer gaye olup günümüz toplumuna yani modern çağa yeni hükümler sunabileceğini ele alır. O'na göre, klasik dönem kelâm ekollerinin Kur'an merkezli tarihi tenkidinin yapılmasını ise zorunludur.

İçkin ve işlevsel Allah telakkisini savunarak statik bir Tanrı fikrine karşı çıkan Fazlurrahman kendisini bir yandan İslam düşüncesinin "ıslahatçı" söyleminin devamı olarak kabul ederken diğer taraftan modern dönemin İslam düşüncesine kattığı "yapıcı" etkilerden de istifade eden bir düşünür olarak tanımlar. Ona göre, modernite İslam ile uzlaştırılabilir. Onun amacı yaşayan bir din olarak İslam'ı çağına sunmaktır.

Fazlurrahman'a göre İslam, felsefenin yardımıyla İslam toplumuna aktarılmalı ve bu noktadaki düşünce farklılıkları bir zenginlik olarak değerlendirilmelidir. Ona göre dini hayata ilişkin meselelerde kelâmî akla destek olan özgür bir felsefe anlayışının bulunması gerekmektedir.

Allah'ın varlığına ilişkin yaklaşımlarında onun amacı nazarî olarak Allah'ın varlığını ispatlamak olmayıp daha ziyade O'nun büyüklüğü ve belli bir hedefe yönelik cemalinin tasvir edilmesi şeklindedir. Ona göre Kur'an da belirtildiği üzere tabiat üzerinde tefekkür eden bir kimse Allah'ın varlığına ulaşabilir.

Ahlak felsefesi anlayışında Fazlurrahman, filozofların bir ahlaki sistem kurmak istememelerini eleştirerek ahlaki konulara yönelik çözüm üretmediklerinden bahseder. Kur'an'ın temel gayesi "Allah inancının hâkim olduğu, ahlaka dayalı sosyo-ekonomik bir düzen" olup, bireyi birey yapan ve diğer fertlerden ayıran temel öğretinin de Ahlak olduğunu ifade eden Fazlurrahman'a göre Kur'an'daki ahlaki öğretiler çerçevesinde bir ahlak ilmi ortaya konulmalıdır. O, temelinde iman

olamayan davranışın değersiz olduğunu belirterek İslam'ın imanın normatif bir toplum aracılığı ile dışa vurumu olduğunu ve soyut yansıması olduğunu ifade eder.

Fazlurrahman insanın ruh ve beden olarak bir bütün olduğunu ve hesabın ruh ve beden bütünlüğü içerisinde gerçekleşeceğini savunmaktadır. Bu dünyada mükafat ve cezanın tam olarak verilemeyeceğinden bir son yargı ahlaki yönden zorunludur. Allah merhametinden dolayı bazı günahları sadece kendisi affedebilir olacağından dolayı bir aracıya ihtiyaç yoktur. Onun nihai gayesi, Kur'an merkezli ahlaklı insan temelinde bilginin hikmetle kaynaşarak yeni bir modern insan tipi oluşturma amacına matuftur. Son tahlilde yukarıda belirtilen görüş ve yaklaşımları açısından Fazlurrahman'ın, İslâm düşüncesine yeni bir yaklaşım ve anlayış getirmeye çalıştığı, bu anlayışın ise geleneksel İslam düşüncesiyle birçok noktada uyuşmadığı söylenilebilir.

KAYNAKÇA

Açıkgenç, Alparslan. “Fazlurrahman”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 280-381. Ankara: TDV Yayınları 1995.

Açıkgenç, Alparslan. “İslami Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü: Fazlurrahman’ın Hayatı ve Eserleri (1919-1988)”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 4/4 (Ekim 1990): 236-245

Adams, Charles J. “Bir Filozof Olarak Fazlurrahman”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 4/4 (Ekim 1990): 84

Adams, Charles J. “Fazlurrahman ve Klasik Modernizm”. *İslam ve Modernizm Fazlurrahman Tecrübesi*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997.

Albayrak, Ahmet. “İkbal’de Dinamik İnsan Anlayışı”. *Divan Dergisi* 5 (1998): 242

Anay, Harun. “Felsefe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 320. Ankara: TDV Yayınları 1995.

Arpaguş, Hatice K. “Yeni Bir Yöntem Arayışı Çerçevesinde Fazlurrahman’ın Vahiy Anlayışı”. *İslam ve Yorum*, Haz. Fikret Karaman. (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı İlmî Araştırmalar Serisi, No: 1, 2017), 3:208-209.

Arpaguş, Hatice Kelpetin. *Fazlurrahman’a Göre Allah ve İnsan*. İstanbul: Çamlıca Yayıncılık, 2010.

Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. 13. Baskı. Ankara: Adres Yayınları, 2009.

Aydın, Hasan. “Sicistani ve Hariri’nin Eleştirileri Işığında İhvan Es-Safa’da Din-Felsefe İlişkisi”. *Kelam Araştırmaları* 7/1 (Ocak 2009).

Aydın, Mehmet S. “Din Felsefesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 340. Ankara: TDV Yayınları 1994.

Aydın, Mehmet S. “Fazlurrahman ve İslam Modernizmi”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 4/4 (Ekim 1990): 279

Aydın, Mehmet S. “Fazlurrahman’ın İslam Felsefesi ile İlgili Görüşleri”. *İslam ve Modernizm*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997.

Baloğlu, Bülent vd. “Fazlurrahman ve Bir Kitabı Üzerine Bazı Düşünceler”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1994): 229-236

Berman, Phillip L. *The Courage of Conviction*. New York: Ballantine Books, 1985.

Bolay, Süleyman Hayri. “Felsefe ve Din”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (2013): 37

Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefeye Giriş*. 13. Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.

Camalov, M. M. “Fazlurrahman’ın Hayatı ve Eserleri”, *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Mecmuası* 22 (Aralık 2014): 49-50

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. 3. Baskı. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

Çiçek, Mehmet. *Molla Fenari ve Fazlurrahman’ın Kur’an’a Yaklaşımları*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.

Çiftçi, Adil. *Fazlurrahman İle İslam’ı Yeniden Düşünmek*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.

Demirkol, Bekir. “Kısa Otobiyografi (Fazlurrahman)”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 4/4 (1990): 229

Denny, Frederick Mathewson. “Bir Dava Adamı Olarak Fazlurrahman”. *İslam ve Modernizm: Fazlurrahman Tecrübesi*. 22-23 Şubat 1997. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997.

Duru, Zeynep. “Fazlu’r-Rahman El-Ensari’nin Kelamı Görüşleri”. İstanbul: *Temel İslam Bilimleri Araştırmaları*, 2018.

Fazlurrahman Ansari. *İlimden Felsefeden Dine*. çev. Kemal Kuşçu. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1967.

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

Fazlurrahman. *Kısa Bir Hikâyem-İslâmî Yenilenme Makaleler III*. çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.

Fazlurrahman. "Some Key Ethical Concepts of The Qur'an", *Journal of Religious Ethics* 11/2 (1983).

Fazlurrahman. "The Impact of Modernity of Islam". *Islamic Studies*. 5/2 (June 1966).

Fazlurrahman. "The Status of the Individual in Islam". *Islamic Studies*. 5/4 (1966).

Fazlurrahman. *Ana Konularıyla Kur'an*. çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.

Fazlurrahman. *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp*. çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Fazlurrahman. *İslam ve Çağdaşlık*. çev. Hayri Kırbaşoğlu-Alparslan Açıkgenç, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.

Fazlurrahman. *Islamic Methodology in History*. İslamâbâd: Islamic Research Institute, 1984.

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

Fazlurrahman. *İslami Yenilenme Makaleler I*. çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

Fazlurrahman. *İslâmî Yenilenme Makaleler II*. çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.

Fazlurrahman. *İslâmî Yenilenme Makaleler III*. çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.

Fazlurrahman. “Kısa Otobiyografi (Fazlurrahman)”, çev. Bekir Demirkol, *İslami Araştırmalar Dergisi* 6/4 (Ankara 1990).

Fruyer, Hans. *Din Sosyolojisi*. Trc. Turgut Kalpsüz. Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları, 1974.

Hayrettin Karaman’ın İnternet Sitesi. “Klasik ve Çağdaş Tefsir-İctihad Usulleri” Erişim: 1 Mayıs 2019. <http://www.hayrettinkaraman.net/kitap/meseleler/0468.htm>

Hökelekli, Hayati. “Gençlik ve Din”. *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*. ed. Hayati Hökelekli. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.

Kara, İsmail. *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi: Metinler/Kişiler I*. İstanbul: Risale Yayınları, 1986.

Karaman, Hayreddin vd. *Kur’an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003,

Karataş, Mustafa. “Fazlurrahman’ın İslâmî İlimlerde Metodoloji Arayışı”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2005): 92-93

Kaya, Eyyüp Said. “Batı Gözüyle Modernleşme Arifesinde Tecdid”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 25 (2011): 31-32

Kaya, Mahmut. “Felsefe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 311. Ankara: TDV Yayınları 1995.

Kılıç, Cevdet. “Felsefe Din, Vahiy Akıl İlişkisi Bağlamında Din Kavramı ve Günümüz Din Toplum İlişkileri”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (1999): 117

Korlaelçi, Murtaza. “Din Felsefe Etkileşimi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (1999): 70

Kotan, Şevket. “Fazlurrahman’ın İctihad Teorisi”, *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Mayıs-Ağustos 2008): 93

Kuşpınar, Bilal. “Fazlurrahman’ın Eserlerinin Genel Tanıtımı”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 4/4 (1990): 332-333

Kuzudişli, Ali. *Fazlurrahman İle Sünnet Tartışmaları*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2012.

Mengüşoğlu, Takiyettin. *Felsefeye Giriş*. 1. Baskı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1983.

Özçoban, Mücahide Zeynep. *Fazlurrahman’da Metodoloji Sorunu*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.

Özdemir, İbrahim. “Fazlurrahman’a Göre Kur’an’ın Öngördüğü Toplumun Temeli Olarak Birey ve Ahlak”. *İslam ve Modernizm Fazlurrahman Tecrübesi*, İstanbul: 22-23 Şubat 1997.

Schimmel, Annemarie. *Çağın Mevlana’sı Muhammed İkbal*. çev. Senail Özkan. İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2001.

Sifil, Ebubekir. “Hadis Tarihi Bağlamında Bir Fazlurrahman Eleştirisi”. *Fazlurrahman’ı Doğru Anlamak*. Haz. Ahmet Tahir Dayhan. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2011.

Taylan, Necip. *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) Yayınları, 1994.

Tümer, Günay. “Çeşitli Yönleriyle Din”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (1987): 220

Tümer, Günay. “Din”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 314. Ankara: TDV Yayınları 1994.

Türer, Celal. *Muhammed İkbal’de Din Felsefesi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992.

Türk Dil Kurumu Sözcükleri. “Din”. Erişim: 10 Nisan 2019. <http://sozluk.gov.tr>.

Uyanık, Mevlüt. “Muhammed İktal’e Göre Çağdaşlık Kavramı”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 7/1 (Kış Dönemi 1993-1994): 89-93

Yazoğlu, Ruhattin. “Müslüman Bir Aydın Olarak Fazlurrahman”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2001): 311

Yılan, M. Abdulkadir. *Fazlurrahman’ın Vahiy Anlayışı*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.

