



**ÇAĞDAŞ BİR İSLÂM DÜŞÜNÜRÜ OLARAK
FAZLURRAHMAN'IN KELÂMÎ ANLAYIŞI**

**Ebuzer BAYRAM
YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM
DALI KELÂM VE İTİKADİ MEZHEPLER**

Danışman: Prof. Dr. Mehmet Salih

GEÇİT AĞRI -2022

Her hakkı saklıdır.

T.C.
AĞRI İBRAHİM ÇEÇEN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
KELÂM VE İTİKADİ MEZHEPLER

Ebuzer BAYRAM

ÇAĞDAŞ BİR İSLÂM DÜŞÜNÜRÜ OLARAK FAZLURRAHMAN'IN
KELÂMİ ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEZ YÖNTİCİSİ

Prof. Dr. Mehmet Salih GEÇİT

AĞRI -2022

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iii
ABSTRACT	iv
MASTER’S THESIS.....	iv
ÖNSÖZ.....	v
KISALTMALAR DİZİNİ	vi

BİRİNCİ BÖLÜM

1. GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Konusu	3
1.2. Araştırmanın Amacı	4
1.3. Araştırmanın Önemi.....	4
1.4. Araştırmanın Yöntemi.....	4
1.5. Araştırmanın Hipotezleri.....	4

İKİNCİ BÖLÜM

2. FAZLURRAHMAN’IN HAYATI İLMİ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ.....	6
2.1. Hayatı	6
2.2. İlmî Şahsiyeti.....	8
2.3. Eserleri.....	10
2.3.1. Avicenna’s Psychology. (İbn Sina’da Psikoloji)	11
2.3.2. Prophecy in İslâm: Philosophy and Orthodoxy (İslâm’da Nübüvvet, Felsefe ve Gelenek)	11
2.3.3. Avicenna's De Anima (İbn Sina’nın Kitabı’n-Nefs’i)	11
2.3.4. İslâmîc Methodology in History (Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu).....	11
2.3.5. İslâm (İslâm)	12
2.3.6. Letters of Shaikh Of Ahmad Sirhindi (İmam Rabbanî’nin Mektupları) ..	12
2.3.7. The Philosophy of Molla Sadra (Molla Sadra’nın Felsefesi)	12
2.3.8. Major Themes of the Qur’an (Ana Konularıyla Kur’ân).....	13
2.3.9. İslâm and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition(İslâm ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleneğin Değişimi)	13
2.3.10. Health and Medicine in the İslâmîc Tradition (İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp).....	13
2.3.11. Revival and Reform in İslâm A Study of İslâmîc Fundamentalism (İslâm’da İhya ve Reform Hareketleri: İslâm Fundamentalizmi İncelemesi) ...	14

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. FAZLURRAHMAN'IN KELÂMÎ KONULARA İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ

3.1. Kelâm'ın Tarifi ve Amacı	15
3.2. Fazlurrahman'ın Ulûhiyyet Anlayışı	17
3.2.1. Allah'ın varlığı konusunda fikirleri	17
3.2.2. Vahiy anlayışı	19
3.2.3. Kader konusunda fikirleri	23
3.3. Nübüvvet Konusunda Fikirleri	28
3.3.1. Nübüvvetin muhtevâsı ve gerekliliği hakkında görüşleri	28
3.3.2. Mu'cize ile ilgili görüşleri	33
3.3.3. Şefaât ile ilgili görüşleri.....	38
3. 4. Âhiret.....	41

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. FAZLURRAHMAN YENİ İLMÎ KELÂM (MODERN KELÂM)

4.1. Geleneksel Kelâm Anlayışına Tenkitleri.....	45
4.2. Yeni İlmî Kelâma Bakışı	48
4.2.1. Sekülerizm anlayışı.....	52
4.2.2. Kadının konumu	54
4.2.3. Kelâm açısından hukuk ve ahlâk anlayışı.....	59
4.2.4. Kelâm felsefe ilişkisi	66
4.3. İslâm Modernizm Anlayışı	69
4.4. Modern Kelâm Önerisi	74

5. SONUÇ

KAYNAKÇA	80
ÖZGEÇMİŞ.....	84

ÖZET
YÜKSEK LİSANS TEZİ
ÇAĞDAŞ BİR İSLÂM DÜŞÜNÜRÜ OLARAK FAZLURRAHMAN'IN
KELÂMİ ANLAYIŞI

Ebuzer BAYRAM
Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mehmet Salih GEÇİT
2022, sayfa:86

Jüri: Prof .Dr. Mehmet Salih GEÇİT
Doç. Dr. Mehmet Emin YURT
Doç. Dr. Sedat YILDIRIM

Geçmişten bugüne kadar bütün dinler hakkında ortaya atılan birçok düşünce meydana gelmiştir. Bunların bazıları kitaplara dayalı olsa da birçoğu insanların kendi çıkarları doğrultusunda şekillenmiştir. Küçük yaşlardan itibaren İslâmî ilimlerle ilgilenen Fazlurrahman bütün bu noktaları incelemeye başlamış ve kendine göre gördüğü yanlışların nasıl düzeltileceğine dair önerilerde bulunmuştur. Bu konuda birçok eser yazan Fazlurrahman'ın fikirlerine katılanlar olduğu kadar katılmayanlarda da vardır. Fakat görüşlerine katılmayanların sayısının daha fazla olduğu görülmektedir. Bunun sebebi Fazlurrahman'ın her konuya farklı bakış açısı getirmeye çalışmış olmasından ve geleneği sert bir şekilde eleştirmesinden kaynaklanmaktadır. Özellikle İslâm kaidelerden hadîs, kader, mucize ile ilgili söyledikleri toplumdaki İslâm inancını zedeleyecek niteliktedir. Fazlurrahman toplumun, Kur'ân temelli yapısının daha önemli olduğunu belirterek geleneğin getirmiş olduğu birikimi yeri gelmiş yok saymış yeri gelmiş ağıt bir şekilde eleştirmiştir. Fazlurrahman, Kur'ân merkezli anlayışla ayetlerin insanlara öğretilerini kendi bakış açısı ile tarihsel bir anlayış ile belirtmeye çalışmıştır. Fazlurrahman, eserlerinde geleneği her konuda eleştirdiği için onun bu tarzını yeni bir dini anlayış olarak algılayanlar da olmuştur. Bu çalışmanın amacı Fazlurrahman'ın kelâmî fikirlerini ve anlayışlarını ortaya koyarak günümüz kelâm anlayışına dair görüşlerini incelemek ve değerlendirmektir.

Anahtar Kelimeler: Fazlurrahman, Kelâm”, “Yeni İlm-i Kelâm”, “Kelâmda Sosyal Konular

ABSTRACT

MASTER’S THESIS THE KALAMİ UNDERSTANDING OF FAZLURRAHMAN AS A CONTEMPORARY İSLÂMIC THINKER

Ebuzer BAYRAM

**Advisor: Prof. Dr. Mehmet Salih GEÇİT
2022, pages:86**

**Jury: Prof .Dr. Mehmet Salih GEÇİT
Doç. Dr. Mehmet Emin YURT
Doç. Dr. Sedat YILDIRIM**

From the past to the present, many ideas have emerged about all religions. Although some of them are based on books, many of them are shaped by people's own interests. Fazlurrahman, who was interested in Islamic sciences from an early age, started to examine all these points and made suggestions on how to correct the mistakes he saw in his own way. While there are those who agree with the ideas of Fazlurrahman, who wrote many works on this subject, there are also those who disagree. However, it is seen that the number of those who do not agree with their views is higher. The reason for this is that Fazlurrahman tried to bring a different perspective to each subject and criticizes the tradition harshly. Especially what they say about the hadith, destiny and miracle from the Islamic rules is of a nature to damage the Islamic belief in the society. Fazlurrahman stated that the Qur'an-based structure of the society is more important, and lamentably criticizes the accumulation brought by the tradition. Fazlurrahman tried to indicate the teachings of the verses to people with a historical understanding with his own perspective, with a Qur'an-centered understanding. Since Fazlurrahman criticizes the tradition in every aspect in his works, there are also some who perceive this style of his as a new religious understanding. The aim of this study is to examine and evaluate Fazlurrahman's views on today's kalam understanding by revealing her ideas and understandings.

Keywords: Fazlurrahman, Kalam”, “New Science of Kalam”, “Social Issues in Kalam

ÖNSÖZ

Kelâm düşünürleri geçmişten günümüze İslâm'ın yayılması ve gerekirse onun korunması yolunda zihni çaba gösterip gayret eden kişiler olmuştur. Modernleşmeyle hayatımıza yer edinen bu çağda ise bu çaba dinin korunması açısından kendini daha fazla göstermiştir. Çağdaş bir düşünür olan Fazlurrahman birçok konuda olduğu gibi kelâm alanında da kendi şahsına münhasır bir yol takip edip yeni bir bakış açısı ortaya koymaya çalışmıştır. Bu çalışmadaki hedefimiz kelâmın ana konularından olan ulûhiyyet, nübüvvet, âhiret ve yeni ilmi kelâm konuları üzerine duran Fazlurrahman'ın görüşlerini bir bütün olarak ele alıp görüşlerinin dayandığı noktaları aktarmaktır.

Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde hayatı, eserleri ve ilmi şahsiyetini ele aldığımız Fazlurrahman'ın eğitim anlayışı ve etkilendiği şahsiyetler ışığında diğer görüşleri tespit edilmiştir. İkinci bölümde kelâmın ana konularından ulûhiyyet anlayışı içerisinde Allah inancı, vahiy anlayışı ve kader anlayışı, nübüvvet bakış açısı ve âhiret konuları bir bütün olarak tespit edilip incelenmiş ve bu konuda gerekli tartışmalarla görüşlerinin kaynağı belirtmeye çalışılmıştır. Üçüncü bölümde ise Fazlurrahman'ın güncel kelâm konularından olan yeni ilmi kelâm anlayışını ve günümüz kelâma bakışı tespit edilmiş, klasik kelâma dair eleştirileri izah edilip değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmada gösterdiği sabrıyla bana her türlü desteği veren değerli danışman hocam sayın Prof. Dr. Salih GEÇİT'e ve tez sırasında desteklerini esirgemeyen jüri üyelerinden Doç. Dr. Sedat YILDIRIM, Doç. Dr. M. Emin YURT hocalarıma ve her zaman her koşulda yanımda olup nasihatleri ile bana yol gösteren kıymetli üstadım Arş. Gör. Emrullah BOLAT abime şükranlarımı sunar; her koşulda desteğini hissettiğim değerli eşim Rajaa BAYRAM'A teşekkürlerimi borç bilirim.

Ebuzer BAYRAM

AĞRI-2022

KISALTMALAR DİZİNİ

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g,m	:Adı geçen makale
a.s.	:Aleyhisselam
bkz.	:Bakınız
bs.	:Baskı
C.	:Cilt
Çev.	:Çeviren
Ed.	:Editör
DİB.	:Diyanet İslâm Başkanlığı
Dr.	:Doktor
Doç.	:Doçent
Dib.	:Diyanet İşleri Başkanlığı
Haz.	:Hazırlayan
Hz.	:Hazret
Prof.	:Profesör
S.	:Sayı
s.	:Sayfa
s.a.v.	:Sallallahu Aleyhi ve Sellem
yay.	:Yayınları
Ter.	:Tercüme
TDV.	:Türkiye Diyanet Vakfı

BİRİNCİ BÖLÜM

1. GİRİŞ

İslâm dini dünyada var olduğundan bu yana ilme ve bilime teşvik etmiştir. Bu sayede birçok ilim dalları ortaya çıkmıştır. Bu ilim dallarından en önemlilerinden biri olan kelâmda İslâm'ın ilk yıllarından itibaren hayatımızdaki yerini almıştır. İlk Müslümanlardan olan ashabın ve tâbiîn'in inançlarının genel olarak saf ve temiz olmaları, peygamberin (s.a.v) sohbet halklarında bulunup onun bereketinden feyz almaları ve peygamberin dönemine yakın bir çağda yaşamaları aynı zamanda hadîs ve ihtilafların fazla olamaması, son olarak güvenilir âlimlere danışma imkânına sahip olmaları sebebi ile kelâm ilmi ve diğer ilimlere ihtiyaç duymamışlardır. Durum böyle devam ederken Müslümanlar birbirine düşmüş ve aralarında fitne çıkmaya başlamıştır. (Cemal ve Sıffin savaşları yaşandı).¹İslâm âlimlerinin çoğuna karşı gelmeleri yaygınlaşmıştır. Müslümanlar heva ve heveslerine meyletmeye başlamıştır. Fetva ve olaylar çoğalarak önemli hususlarda din âlimlerine müracaatta bulunma ihtiyacı hissedilmiştir. O zaman İslâm âlimleri içtihat, istidlal, nazar, istinbat, kısım ve bölümler tertipleme. Kaide ve esaslar sergileme, delillere dayanarak meseleleri çoğaltma, itirazları cevapları ile birlikte çözme, ıstılah ve tabirleri belirleme, mezhep ve ihtilafları açıklama işiyle meşgul olmuşlardır. İslâm âlimleri Bu hususta Mufasssal ve muayyen delillerden çıkarılan amelî hükümlerden bahseden ilme: “Fıkıh” itikadî hükümleri, delillerine dayanarak anlatan ilme “Kelâm” adını vermişlerdir.²,

İslâm'ın fetih hareketlerinin yaygınlaşması ile birlikte felsefi eserler Arapçaya tercüme edilerek Müslümanlar arasında yaygınlaşmıştır. Kelâmcılar İslâm'ı dâhili ve harici tehlikelerden korumak için fitne konusu olan hususlarda filozoflara cevap vermek için Allah'ın mâhiyeti isim ve sıfatları gibi konularda farklı bakış açılarıyla yöntemlerle cevap vermeye başladılar günümüze kadar devam eden bu ilerleyiş hiçbir şekilde durmadı. Dünyanın birçok yerinde gerçekleşen bu çıkışlar Pakistan'da

¹ Bkz. Murat, Sarıcık, *Bütün Yönleri İle Birlikte Dört Halife Dönemi*, Nessil Yayınları, 6. Baskı, İstanbul, 2013, s.368.

² Sa'düddin, Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi Şerhu'l-Akaid*, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, 10. Baskı, 2020, ss.93-96.

Fazlurrahman ile bir daha gerçekleşmiştir. Fazlurrahman da dönemin siyasi ve kültürel yapısına rağmen farklı bir bakış açısı ile konuları ele almaya başlamıştır.

Fazlurrahman'ın kelâm anlayışı bugüne kadar bir bütün olarak ele alınmamış ve tek tek incelenmemiştir. Bu sebepten dolayı kelâm alanındaki görüşleri bir bütün olarak değerlendirilip incelenmesi ihtiyacı hissedilmektedir. Zira Fazlurrahman kendi döneminde İslâm geleneğinin kaidelerini tenkit edip çağdaş bir anlayışla yeniden yorumlamıştır. Tabi, Fazlurrahman'ın bazı aşırı uç görüşleri nedeni ile onun eleştirilerin merkezinde kalmasını hatta sürgün edilmesine bile neden olmuştur. Bu görüşlerin birçoğunu Kur'an merkezli bir temele alan Fazlurrahman güncel kelâm konularını günümüz çağdaşlık anlayışı ile değerlendirmiştir.

Fazlurrahman birçok yönü ile çalışmalar yapılan bir düşünür olarak görüşleri İslâm dünyasının birçok coğrafyasına yayılmış, hâlen tartışılan aynı zamanda kendisi de birçok İslâmî değeri tartışmaya açan bir şahsiyettir. Fazlurrahman doğu ve batı kültürünü birebir yaşamış ve karşına çıkan sorunlara kendi bakış açısı ile çözümler üretmeye çalışan bir düşünürdür.³ Bu yüzden kelâm alanında gelenek ve günümüzün tenkidini yapmış, sorunları ele almış ve kendisinin uygun gördüğü bir metotla çözümler üretmiştir. Kelâm alanının sistemli bir şekilde günümüz koşullarına uygun olması gerektiğini savunan Fazlurrahman sık sık değineceğimiz Kur'an temelli anlayışı bütün eserlerinde göstermeye çalışmıştır.

Fazlurrahman'a göre İslâm medeniyeti yeniden canlanmak ve hayat bulmak istiyorsa büyük bir ilmi düşünce hareketi içerisine girmeli ve bazı Müslüman devletlerin yapmaya gayret ettiği gibi batının bilim teknolojisini kendilerine almakla ilerleme kaydedilmeyeceğini anlamaları gerekmektedir. Bu konuda bilimin ithal edilemeyeceğini sebebini onun ithal yolla gelmeyeceğini aksine kendi içirimizde yeşerebileceğinden kaynaklandığını belirtir. Fazlurrahman bilimin yeşerme yolunun da sosyal bilimlerin ve felsefenin Kur'an'ı temel alarak yeniden İslâm'da kurulması olarak görmektedir.⁴

³Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, (çev. Salih Akdemir), Ankara Okulu Yayınları, 7. Baskı, Ankara, 2019, s.7.

⁴Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, (çev. Alpaslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaçoğlu), Ankara Okulu Yayınları, 13. Baskı, Ankara, 2018, s.46.

Bu çalışmamızda Fazlurrahman'ın tanıtılması, araştırmacı yönünün delilleri ile ortaya konulması, kitaplarının analizi, kelâm anlayışı, kelâma bakış açısı hakkında genel bir perspektif vermeyi hedeflemekle beraber bu görüşlerin gelenekle çatışan yönlerini tespit edip kaynaklarını sunmayı hedefledik. Fazlurrahman dönemin siyâsi ortamında yetişmiş İslâmî ilimlerin bütün alanların da görüş bildirmiş ve kendi bakış açısı ile bulunduğu dönemin analizi yapan bir şahsiyettir. Kelâm alanındaki bütün görüşlerini ele aldığımız bu çalışmamızla ortaya çıkan tartışmaların sebeplerini sunmaya bu sebeplerin gelenek ile arasındaki ilişkileri incelemeye gayret edeceğiz. Çünkü Fazlurrahman klasik ve yenilikçi anlayışın ortasında bulunmuş, iki tarafa da köklü bir şekilde eleştirmiş yeni bir yol sunmaya çalışmıştır. Kelâmın fikri yapısına katkıları olan fakat eleştirileri yer yer sert olan, kendi döneminin ve günümüzün çağdaş anlayışına yön vermiş biri olarak onun kelâm anlayışını bir bütün olarak irdeleyip sunmaya gayret edeceğiz.

1.1. Araştırmanın Konusu

Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Fazlurrahman'ın hayatı eserleri yaptığı çalışmalar, kelâma bakış açısı ve ilmi yaşantısı kelâmî problemleri ele alınacaktır.

İkinci bölümde Fazlurrahman'ın kelâmında inanç esaslarında görüşleri, bu görüşlerin temel dayanağı bu görüşlerin tartışma konusu olmasının sebepleri sıralanacaktır. Aynı zamanda günümüze yansıma şekilleri karşılaştırılacak ve Fazlurrahman'ın etkilendiği ve etkilediği şahsiyetler hakkında bilgi verilecektir.

Üçüncü bölümde ise Fazlurrahman'ın kelâmî anlayışı doğrultusunda geleneksel ve modern kelâmın karşılaştırılması yapılacak ve Fazlurrahman'ın kelâmî görüşlerinin modern kelâma etkileri tespit edilecektir. Yeni ilmi kelâm çalışmalarına bakışı geleneksel ve modern kelâm çatışmasının sebepleri ele alınıp Fazlurrahman'ın modern kelâm önerisi geniş bir perspektif ile sunulacaktır.

1.2. Araştırmanın Amacı

Araştırmamızın amacı: Fazlurrahman'ın kelâmî anlayışını açık ve anlaşılır şekilde ortaya koymak, geleneksel ve modern kelâm arasındaki ilişkisini belirleyip Fazlurrahman'ın kelâm alanında ortaya koyduğu düşünceleri belirleyip etkilendiği ve etkilediği şahsiyetleri tespit etmektir.

1.3. Araştırmanın Önemi

Bu tez, Fazlurrahman'ın kelâmî anlayışını tanıtmayı ve bu anlayışı Kelâm sahası içinde incelenip değerlendirilmesi için önem arz eder. Zira Fazlurrahman birçok görüşünde yeni bir bakış açısıyla değerlendirmiştir. Bu bakış açısı İslâm dünyasında birçok ilmi şahsiyeti etkilemiştir. Görüşlerinin kaynağı ve sonuçlarını ortaya koymak gerekliliği hâsıl olmuştur Kelâmî problemlerle uğraşan Fazlurrahman'ın kelâm anlayışı konusunda bütün bir şekilde bir çalışma yapılmamış bu nedenle bu çalışma kelâm anlayışını bütün olarak ele aldığı dolay önemli katkıları sağlayacaktır

1.4. Araştırmanın Yöntemi

Araştırmamız Nitel araştırma yönteminden faydalanarak hazırlanmaya çalışılmıştır. Araştırma tekniklerimiz dokümanları İnceleme durumu tespit etme yöntemlerinden faydalanılmıştır. Alanda hâlihazırda yazılan çok sayıda kaynak incelenip değerlendirilmiş (makaleler, kitaplar, internet siteleri, tezler, vb.) ve değerlendirilen bu kaynaklardan çıkarılan sonuçlar doğrultusunda incelemeler yapılmıştır

1.5. Araştırmanın Hipotezleri

Bu çalışmamızda öncelikli hipotezimiz Fazlurrahman'ın diğer mütefekkirlerden hem metot olarak hem de fikirsel olarak farklı olmasıdır. Şayet bu çalışmamız istendik doğrultuda sonuçlanırsa herkes Fazlurrahman'ın en şeffaf hali ile tanımış olacak ve fikirse açıdan benimseyip benimsemeyeceklerine karar verecek bir yetkinliğe ulaşılacaktır.

Kavram, alanımız olan Kelâm ve İtikadî Mezhepler bilim dalında büyük bir önem ihtiva etmekle birlikte problem durumları alanımızın kalp atışlarını zonklatmaktadır. Bazı problem durumları şunlardır:

1-Fazlurrahman kimdir, neden önemlidir?

2-Fazlurrahman'ın kelâmî anlayışı nedir ve anlayışını farklı kılan nedir?

3-Fazlurrahman kelâma nasıl bakmaktadır?

4-Günümüz kelâm ile geleneksel kelâm arasında ilişki var mıdır?

5-Fazlurrahman'dan etkilenen düşünürler kimlerdir?

6-Kendisinden etkilenmiş düşünürler bütünüyle mi onu tasdik etmekte yoksa kendisine katılmadıkları hususlar var mı?

Konunu genel muhtevasını şu sorular ve araştırma problemleri çerçevesinde oluşturulacaktır: “Fazlurrahman kimdir. Neden önemlidir? Fazlurrahman'ın kelâmî anlayışı nedir ve anlayışını farklı kılan nedir? Fazlurrahman kelâma nasıl bakmaktadır? Modern kelâm ve geleneksel kelâm uzlaştırılması gereken unsurlar mıdır yoksa) birbirinden ayrı mıdır? Fazlurrahman'dan etkilenen düşünürler kimlerdir? Kendisinden etkilenmiş düşünürler bütünüyle mi onu tasdik etmekte yoksa kendisine katılmadıkları hususlar var mı? Gibi hipotezler ele alınacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

2. FAZLURRAHMAN'IN HAYATI İLMİ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

2.1. Hayatı

Fazlurrahman, 21 Eylül 1919 Pakistan'ın kuzeybatısında ki Hezâre şehrinde doğdu. Tam adı Fazlurrahman Mâlik'tir. Dindar bir aileye mensup olup İslâmî ilim geleneğini sürdüren bir çevre içerisinde büyümüştür. Namaz, oruç gibi ibâdetleri büyük hassasiyetle yapan bir aileye sahiptir.⁵ Nitekim babası Pakistan'ın önemli kurumlarından olan Mevlânâ Şehâbeddin Deoband medresesi Dârül-Ulûmu mezunu idi. Ve o zamanın Mevlânâ Reşîd Ahmed Gangohî, Şeyh'ul-Hind, Mevlânâ, Mahmûd el-Hasan gibi meşhur Hint âlimlerden ders almıştır.⁶ Geleneksel İslâmî ilimlerde öğrenim görmesine rağmen, İslâm'ın çağdaş gelişmelerle hesaplaşması ve böylece rekâbet gücü kazanması gerektiği görüşündedir. Fazlurrahman ilköğrenimini Pakistan'da "ders-i nizâmî" olarak bilinen geleneksel medrese eğitimi şeklinde bizzat kendi babasından eğitimini aldı.⁷ Öğrenimine çok küçük yaşta başlayan Fazlurrahman'ın babası onu daha sonra çağdaş eğitim yapan bir kuruma gönderdi. İlköğrenimini Hezâre'de tamamladıktan sonra Lahor'a gelen ailesinin yanında yükseköğrenimine başlamış ve bu arada Fazlurrahman Ders-i Nizamî çalışmalarına devam edip İslâmî ilimlere olan ilgisini sürdürmeye devam etmiştir.⁸

1940'ta Pencap Üniversitesi'nin Arapça bölümünü başarı ile tamamladıktan sonra aynı üniversitede yüksek lisans eğitimine başladı. Arapçaya hâkim olması ve ders-i nizâmî eğitimi sayesinde İslâmî ilimlerle olan bağlantısı gittikçe artmaktaydı 1942'de Pencap üniversitesinde mastırını başarı ile tamamladıktan sonra aynı üniversiteye araştırma görevlisi olarak atandı. 1946'da doktora yapmak üzere İngiltere'ye gidinceye kadar bu görevine devam etti. Fazlurrahman ilmi araştırmalara olan ilgisinin büyüklüğü sebebiyle çalışmaları için Oxford Üniversitesini gitmiştir.

⁵Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler I*, (çev. Adil Çiftçi), Ankara Okulu Yayınları, 5. Baskı, Ankara, 2018, s.8.

⁶Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, s.9.

⁷Alparslan, Açıkgenç, "Fazlurrahman," TDV Yayınları, İslâm Ansiklopedisi, Ankara, 12 cilt, 1995, ss.280-286.

⁸ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, s.10.

Buradaki çalışmalarında İslâm felsefesinde derinleşmeyi amaç edinmiştir. Doktora tezi İbn-i Sînâ'nın psikolojisi üzerinde olduğu için hem modern hem de orta çağ psikolojisi üzerine çalışmıştır. İbn-i Sînâ psikolojisi üzerine doktora tez çalışması için seçtiği Kitâbu'n Necât'ın ‘ ‘ Ruh ‘ ‘ bölümünün tam bir tahlilini İngilizce çevirisini yapmak için Yunanca ve Latince öğrenmiş ve çalışmasını 3 yılda tamamlamıştır.⁹

Öğrenimini bitirip 1950'de İngiltere'nin Durham Üniversitesi'ne öğretim üyesi olarak görevine başladığı yıllarda genellikle İslâm felsefesi ile ilgilenmiş ve burada öğrencilerine İran kültürü, medeniyeti ile İslâm felsefesi okutmuştur. Çalışmalarında genellikle İslâm felsefesi üzerine yoğunlaşmıştır. Bu üniversitedeki akademik görevine 1958'e kadar devam etmiş ve orta çağ İslâm felsefesi üzerine birçok makâle ve kitap yayınlamıştır. , İbn-i Sînâ, Gazâlî, Eş'arî, Farâbî ilgisini en çok çeken orta çağ müslüman düşünürlerdir. 1958'de Fazlurrahman Kanada'da (Montreal) McGill Üniversitesi İslâmî ilimler enstitüsünde doçent olarak yeni bir akademik görev üstlenip burada görevine başladı.¹⁰

Fazlurrahman Kanada'da İslâm düşüncesindeki araştırmaları ve çalışmalarına devam etmiş ve sonunda yine memleketi olan Karaçi'ye 1961'de dönmüş ve 1962 yılında İslâmî Araştırmalar Enstitüsü'nün müdürlüğüne devlet başkanı Eyyûp Han tarafından atanmış ve burada İslâmî Araştırmalar Enstitüsünün yayınlamakta olduğu İslâmîc Studies (İslâmî Araştırmalar) adlı derginin baş editörlüğünü yapmıştır.¹¹ Karaçi'de İslâmî Araştırmalar Enstitüsü'nde bir yıl misafir profesör olarak ders verdi. 1961 ve 1968 yılları arasında editörlüğünü yaptığı dergideki çalışmalarının katkısıyla yirmiden fazla makâle ve iki kitap ortaya çıkmıştır. 1961 yılı onun hayatında önemli bir dönüm noktası oldu. Bu tarihten sonra ilmi metodolojisinin ürünlerini almaya başladı ve bu tarihten sonra yayımladığı makâle ve kitapları incelendiğinde bütün çalışmalarının İslâm toplumunun güncel meseleleriyle ilgili olduğu anlaşılır.¹²

İslâm adlı eseri İslâm geleneğinin düşünce yapısı ile yüzleşmesinden dolayı bu eser Pakistan'da büyük bir tepkiye yol açtı. Fazlurrahman, bir taraftan ilmi faaliyetlerini sürdürüyor, bir taraftan da dönemin devlet başkanı olan Eyyûb Han'ın

⁹ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, s.10.

¹⁰ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, s.11.

¹¹ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, s.12.

¹² Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, s.15.

resmi danışmanlığını yapıyor ve Pakistan'ın toplumsal yönden şekillenmesine katkıda bulunuyordu. Fakat dönemin bazı siyasetçileri, Cem'ât-i İslâmî lideri Mevdûdî başta olmak üzere gelenekçi anlayış ve hükümet karşıtı olan muhalifler, Eyyûb Han üzerinde de büyük etkisi olan Fazlurrahman'ı İslâm adlı kitabında vahiyle ilgili sarf ettiği sözlerden dolayı dinden çıktığını söylemiş ve bir cümlesinden dolayı 10.000 rupi ödül koyarak katlini istemişlerdir.¹³ Bunun üzerine Fazlurrahman Pakistan'ı terk edip Amerika'ya gitmiş, eğitimine de orada devam etmiştir. California Üniversitesi'nde çalışmalarına devam eden Fazlurrahman orada bir dönem ders verdikten sonra 1969 Eylül ayında Chicago Üniversitesi'nde İslâm düşüncesi profesörü unvanı ile göreve başlamıştır. Vefat edene kadar görevine devam eden Fazlurrahman 26 Temmuz 1988'de vefat etmiştir.

2.2. İlmi Şahsiyeti

Fazlurrahman Pakistan'da Eyyûb Han döneminde devam ettirdiği Devletin İslâmî konulardaki danışmanlık vazifesi sayesinde devlette iyi bir tecrübeye sahipti.¹⁴ Babasının kendisine öğretmiş olduğu geleneksel anlayışı sorgulamaya başlayan Fazlurrahman, babasının kendisine on dört asırdır var olan bir geleneği aktardığının farkına varır. Toplumun devamlı bir değişim sürecinde olduğunu savunarak değişim her yönde olması gerektiği ve Kur'ân temelli bir değişim inşasının topluma yansıtılması gerektiğinin tespitini ortaya koymuştur.¹⁵ Eserlerinde değişimin mâhiyeti konusunda pek bilgi verilmesi de bu konuda çağdaş ve tarihsel bir anlayış benimsemiştir. Genel anlamda tefsir, hadîs, fıkıh ve kelâm alanlarında ayrı ayrı işlenmesi gereken bir şahsiyet olmuştur. Hemen hemen İslâm kâidelerini tek tek ele almış bu kâidelerin günümüz problemlere yansımaları tenkit etmiş ve Kur'ân temelli bir toplum oluşturmayı hedeflemiştir.

Fazlurrahman, müslümanların inançlarını Kur'ân'a dayandırdıklarını iddia ettiklerini fakat geleneksel öğrenim kurumlarında Kur'ân'ın hiçbir zaman tek ilim olarak öğretilmediğini, Kur'ân'ın yanında tefsirlere de bağımlı kaldığını idrak

¹³Fazlurrahman, *İslam*, (çev. Mehmet Dag, Mehmet Aydın), Ankara Okulu Yayınları, 13. Baskı, Ankara, 2018, s.42.

¹⁴ Açıkgeçenç, "Fazlurrahman", TDV Yayınları, İslâm Ansiklopedisi, s.280.

¹⁵ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, s.11.

eder. Fazlurrahman bu hususu kendi açısından eleştirir. İslâm'ın değişmez akîdelerinin bile hukûkî ahlâkî ilkeler bağlamında toplumun yapısına göre mâhiyeti değişmese bile değişen yönleriyle topluma uyarılması gerektiği görüşündedir. Eserlerinde buna değinse de genel anlamda Fazlurrahman'ın sistemli olarak geliştirdiği bir din teorisi bulunmamaktadır. Fazlurrahman, Müslümanların tefsire yönelmesinin sebebini, onların Kur'ân'a önem vermemesi olarak belirtir. Fazlurrahman, müfessirlerin yapmış oldukları yorumlara güvenmek ve bu yorumları mutlak doğru olarak kabul etmek yerine insanın kendi aklı ile Kur'ân'ı anlamaya gayret etmesi gerektiğini savunur.¹⁶

Fazlurrahman Pakistan'da iyi bir eğitim almış, geleneksel anlayışa karşın kendisinin birçok entelektüel gibi haricen motive edilmiş tavizlere inanmadığını belirterek insanın hümanist yönlerini özgürlük arayışı prensibiyle ortaya çıkarmayı amaçlamıştır. Kendi ifadesi ile Pakistan'da kamu alanın hemen bütün alanlarında halktan bilgi saklayan iki yüzlü atmosfere karşın entelektüel anlamda radikal bir duruş sergilemenin kendisine daha büyük bir güven verdiğini ve kendisinin şok tedavisi görevi gördüğünü belirtir.¹⁷Fazlurrahman bütün eserlerinde sık sık değindiği Kur'ân'ın esas alındığı bir dünya görüşünü hedeflemiştir. Fazlurrahman bu dünya görüşünü toplumun dinamiklerinden ahlâkî, adâlet ve eşitlik kavramlarının Kur'ân temelli bir anlayışla topluma yansıtmayı amaçlamıştır.

Fazlurrahman yaşadığı dönemde batı dünyasında gelişen olayları yakından izlemiş, zamanın siyâsi, fikri, toplumsal, kültürel gelişmeleri takip edip yaşanan gelişmeleri Kur'ân'dan yola çıkarak değerlendirmiştir. Fazlurrahman'ın araştırmalarında eserlerinde yaşadığı dönemin etkisi mevcuttur. Örneğin: 19. ve 20. yüzyılda var olan beşeri bilimlerin genel olarak yaklaşım sergilediği tarihsel bakış açısını bütün çalışmalarına yansıtmıştır.¹⁸Fazlurrahman batılı İslâm araştırmacıların uyguladığı metodunu Müslümanların geçmiş fikrî birikimine İslâm kaynaklarından olan Kur'ân'a, hadîse uygulamıştır. Fazlurrahman'ın tarihsel metodu genel hatlarıyla geleneğin tenkitli bir çözümünü yaparak onun nasıl şekilleneceğini izah etmek, İslâm'daki temel ilkeleri ve kâideleri ortaya çıkarmak aynı zamanda bunların geçmişi,

¹⁶ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, s.12.

¹⁷ Fazlurrahman, *İslam'da İhya ve Reform Bir İslam Fundamentalizmi İncelemesi*, (çev. Fehrullah Terkan), Ankara Okulu Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2022, s.20.

¹⁸ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler I*, s.7.

siyâsi ve ekonomik durumda nasıl somutlaştığını belirlemek ve son olarak temel İslâmî ilkeleri günümüzdeki çağdaş tarihsellik içerisinde en uygun şekilde nasıl yerleştirebileceğini ortaya koymaktır.¹⁹

Fazlurrahman kariyerinin ilk yıllarında ilgisini İslâm felsefesi üzerine yoğunlaştırmış sonra dikkatinin büyük bölümünü kelâm alanına ayırmıştır. Fazlurrahman kelâm alanında Şah Veliyyullah, Gazâlî ve İbn-i Teymiyye gibi şahsiyetleri esas almıştır.²⁰ Fazlurrahman'ın genel olarak Kur'ân çalışmasında ahlâk ilgisini çekmekteydi. Eserlerinde ve makâlelerinde ele aldığı İslâm düşünürlerinden El-Farâbî, İbn-i Sînâ, Ahmet Sihrin'di. Gazâlî, İbn Teymiyye, Şah Veliyyullah gibi şahsiyetlerin düşüncelerini sık sık örnek vermiştir. Çağdaş ve reformist düşünürlerden Cemâlu'd-dîn el-Efgânî ve onun yorumcusu Muhammed Abduh gibi reformcularla kendisini özdeşleştirmiştir. Hindistan'daki düşünürler arasında Sir Seyyîd Ahmed Hân ve Muhammed Şiblî Nu'mânî ve Pakistan'ın meşhur şair-filozof Muhammed İkbâl gibi şahsiyetleri eserlerinde ele almış onları incelemiştir. Türk düşünürler arasında sık sık Namık Kemal ve Ziya Gökalp'i zikretmiştir.²¹

Fazlurrahman, toplumun devamlı olarak bir değişim süreci içinde olduğunu ve bu değişim sürecini ele alarak toplumsal değişmeyi incelemiştir. Fazlurrahman toplumsuz bir fert olmayacağını Kur'ân'ın insan davranışına yönelik emirlerinde, dâim bir toplum anlayışı olduğunu belirtmiştir. Fazlurrahman insanın kendi mâhiyetini çok iyi bilmesi ile değişimi kontrol altında tutabileceğini Kur'ân'ın da insan mâhiyetinin tahliline önem verip insanı kendi benliğinin muhâsebesini yapmaya teşvik ettiğini belirtir.²²

2.3. Eserleri

Fazlurrahman'ın 11 eseri mevcuttur. Eserlerinin on tanesini hayatı boyunca yazmış, diğer eseri de vefatının ardından basılmıştır. Eserleri kronolojik olarak aşağıdaki gibidir.

¹⁹ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleleri I*, s.8.

²⁰ Fazlurrahman, *İslam'da İhya ve Reform Bir İslam Fundamentalizmi İncelemesi*, s.22.

²¹ Fazlurrahman, *İslam'da İhya ve Reform Bir İslam Fundamentalizmi İncelemesi*, s.23.

²² Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, s.21.

2.3.1. Avicenna's Psychology. (İbn Sina'da Psikoloji)

Fazlurrahman'ın bu çalışması aslında bir doktora tezidir. Sonradan eser İbn-i Sînâ'ya ait "Kitâbu'n-Necât" adlı eserinin "en-Nefs" bölümünün felsefî notların geniş bir şekilde yer aldığı tenkitli neşridir. Aynı zamanda bu bölümün İngilizce tercümesi yanında metnin tahlilini, Aristo ve Farâbî gibi diğer filozofların görüşleriyle karşılaştırılması da yer almaktadır.²³

2.3.2. Prophecy in İslâm: Philosophy and Orthodoxy (İslâm'da Nübüvvet, Felsefe ve Gelenek)

Fazlurrahman, bu çalışmasında birçok filozof ve kelâmcının peygamberlik konusu ile ilgili görüşlerini inceler. İncelediği görüşleri detaylı bir şekilde değerlendiren Fazlurrahman önemli incelemeler yapmaktadır.²⁴ Fazlurrahman eserde konuyu üç başlık şeklinde ele alır. Bu başlıklardan birincisi: Akıllar teorisi. İkinci başlık ise Nübüvvet, son başlık Felsefî Doktrin ve Ehl-i Sünnet'tir. Fazlurrahman son kısımda Şehristânî, Gazâlî, İbn-i Hazm, İbn-i Haldun'un ve İbn-i Teymiyye nübüvvet konusu ile ilgili görüşlerini mütalaa eder.²⁵

2.3.3. Avicenna's De Anima (İbn Sina'nın Kitabı'n-Nefs'i)

İbni Sina'ya ait olan "Kitabu's-Şifâ" adlı eserin "Kitâbü'n-Nefs" bölümünün tenkitli bir neşridir.²⁶

2.3.4. İslâmîc Methodology in History (Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu)

Fazlurrahman'ın bu eseri 1962 yılında ve 1963 yılı haziran ayına kadar İslâmî Araştırmalar Enstitüsü'nün İslâmîc Studies adlı çalışmasında yayınladığı makâlelerden ve bu makâlelere eklenen "Sonraki Asırlarda İctihat" adlı çalışmadan meydana gelmektedir. Fazlurrahman, her ne kadar bu makâlelerin Kur'ân, sünnet, içtihat ve icmâ ile ilgili tarihsel gelişimden bahsedeceğini söylese de Kur'ân konusu burada incelenmemiştir. Eserde hadîs, sünnet ve fıkıh alanlarında farklı bir anlayışla içtihat yapmanın önemini irdemiştir. Sünnet, içtihat, icmâ, hadîs ve toplumsal değişme gibi konular ele alıp değerlendirmektedir. Aynı zamanda İslâm

²³Kuşpınar, "Fazlurrahman'ın Eserlerinin Genel Tanıtımı", c. 4, sayı: 4, s.332.

²⁴Açıkgenç, "Fazlurrahman", TDV Yayınları, İslâm Ansiklopedisi, ss.280-286

²⁵Kuşpınar, "Fazlurrahman'ın Eserlerinin Genel Tanıtımı,"s.332.

²⁶Açıkgenç, "Fazlurrahman", TDV Yayınları, İslâm Ansiklopedisi, ss.280-286.

düşünce tarihinde felsefî düşüncenin doğuşu, Ehl-i Sünnet'in oluşumu, kelâm ve tasavvufun nasıl geliştiği ortaya konmaya çalışılmıştır.²⁷

2.3.5. İslâm (İslâm)

Fazlurrahman'ın en çok eleştirilen eserlerinden biridir. Eser toplamda 14 bölümden oluşmaktadır. Fazlurrahman'ın, bu eseri genel anlamda İslâm düşünce yapısı ile geleneğin yapısının yüzleşmesini içermektedir. Eserde değerlendirilen konu başlıkları şu şekildedir: Kur'ân, Hadîsin Kaynakları ve Gelişimi, Hukukun Yapısı, Muhammed, Şeriat, Sûfî Organizasyonlar, Diyalektik Teoloji ve Dogmanın Yükselişi, Mezheplerin Yükselişi, Modernin Yükselişi, Felsefî Hareketler, Eğitim, Miras ve Beklentiler, Modernistler Öncesi Reform Hareketleri'dir. İlk baskısı 1966'da çıkan bu eserin 1979'daki ikinci baskısından sonra 14 yıllık zaman zarfında ortaya çıkan hadîseleri değerlendirdiği bir sonsöz (epilogue) vardır. İkinci bölümde Kur'ân başlığında, Kur'ân'ın Öğretisi, Kur'ân Nedir? Kur'ân Tefsirleri bölümleri Kur'ân'da Yasama, gibi konular bulunmaktadır.²⁸ Eserin içindeki konuların, Pakistan'daki müslümanlar ve âlimlerce geleneğin her yönden tenkit edilmesi olarak algılandığından Pakistan'dan sürgün edilmiştir.

2.3.6. Letters of Shaikh Of Ahmad Sirhindi (İmam Rabbânî'nin Mektupları)

Fazlurrahman'ın bu eserinde İmâm-ı Rabbânî'nin yazmış olduğu bazı mektupları içermektedir. Fazlurrahman tarafından kapsamı geniş bir girişle basılmıştır.²⁹

2.3.7. The Philosophy of Molla Sadra (Molla Sadra'nın Felsefesi)

Felsefî bir eser olan bu eser Molla Sadra'nın felsefî sistemini üç başlık altında ele almış. Birinci başlık ontoloji, varlık ve onun mâhiyetini ele almış. İkinci başlık teoloji kısmında yani Allah'ın sıfatlarının üzerinde durmuştur. Son bölümde ise Molla Sadra'nın psikolojisini bilgi teorisi çerçevesinde değerlendirmiştir. Eser,

²⁷ Kübra, Çakmak, *Fazlurrahman'ın İslamic Methodology In History İsimli Eserindeki Hadislerin Tahrîci ve Değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi, 2015, s.6.

²⁸Fazlurrahman, *İslam*, s.5.

²⁹Kuşpınar, "Fazlurrahman'ın Eserlerinin Genel Tanıtımı,"s.333.

Fazlurrahman'ın McGill üniversitesinin ilk yıllarında tekrar felsefi çalışmaları yaptığına dair bir işaret olarak da bilinir.³⁰

2.3.8. Major Themes of the Qur'an (Ana Konularıyla Kur'an)

Fazlurrahman'ın Kur'an ve tefsir denince akla gelen ilk eseridir. Eser sekiz bölümden ve sonradan eklenmiş iki ekten oluşmaktadır. Eserin genel olarak Bölümleri: Allah, Vahiy, Peygamberlik ve Âhiret, Toplum Olarak İnsan, Kişi Olarak İnsan, İslâm Toplumunun Doğuşu, Şeytan ve Kötülük, Tabiat adlarını taşır. Ekler ise Ehl-i Kitap ve Dinlerin Farklılığı'dır. Bu ekler aynı zamanda müslüman toplumun Mekke'deki dînî durumundan bahseder. Fazlurrahman'ın bu eserindeki amacı, Kur'an'ın aktarmış olduğu temel fikirleri ve öğretileri sistemli bir şekilde sunmaktır. Fazlurrahman; bu eseri Allah, tabiat, insan ve hayat hakkındaki konuları Kur'an'ın perspektifinde sergilemeyi hedefleyerek yazdığını söyler. Aslında eserin konu başlıkları Kur'an'ın esas konularını aktarmaktansa Fazlurrahman açısından ilgili başlıkların nasıl algılandığını gösterir niteliktedir.³¹

2.3.9. İslâm and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (İslâm ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleneğin Değişimi)

Fazlurrahman'ın bu eseri İslâm'ın eğitim tarihi olarak da kabul edilebilecek bir eserdir. Bu eserde Fazlurrahman tefsir usulünü ve Kur'an'ın anlayışını aktarmaktadır. Eser Fazlurrahman'ın Kur'an metodolojisini detaylı bir şekilde ele alıp açıklamaktadır. Genel olarak İslâm eğitimi ve tarihi hakkında Fazlurrahman'ın görüş ve incelemelerinden oluşan bu kitap son bölümde ise "Umutlar ve Öneriler" başlığı çerçevesinde İslâmî ilimlerin yeniden şekillenmesine yönelik değerlendirmeleri aktarmayı hedeflemiştir.³²

2.3.10. Health and Medicine in the İslâmîc Tradition (İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp)

Fazlurrahman bu eserinde İslâm düşüncesinde var olan sağlık ve tıpla ilgili kavramların, konuların nasıl idrak edildiği ve tıpla ilgili düşüncelerin müslümanlar

³⁰Kuşpınar, "Fazlurrahman'ın Eserlerinin Genel Tanıtımı,"s.333.

³¹Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, (çev. Alparslan Açıkgöç), Ankara Okulu Yayınları, 16. Baskı, Ankara, 2018, s.10.

³²Kuşpınar, "Fazlurrahman'ın Eserlerinin Genel Tanıtımı,"s.332.

tarafından nasıl anlaşıldığını anlatır. Hastalık, sağlık, kader, ıstırap, gibi temel kavramları inceler. Eserinde İslâm'da aklın, bedenın ve ruhın niçin önemsendiğini izah eder. İslâm dininin müslümanlara nasıl tavsiyelerde bulunduğunu ne gibi sorumluluklar yüklediğini eserinde bahseder. Özellikle hadîslerin sıhhatini merkeze alan Fazlurrahman, tıp ve sağlık konusunu sistematik bir usulde incelemiştir.³³Fazlurrahman kitabın birinci kısmında genel bir İslâm dünya görüşünden sağlık ve hastalık ile ilgili konuları ele alıp değerlendirmiştir. İkinci kısımda tıbbın İslâmî değerlerinden bahsetmiştir. Üçüncü kısımda tıbb-ı nebevî konusuna değinmiştir Dördüncü ve beşinci kısımlarda toplumda yer alan tıp ahlâkını ve sağlık hizmetlerini ele alıp Kur'ân perspektifinde konuya değinmiştir. Altıncı bölümde ise güncel olan doğum, ölüm, kürtaj, cinsellik gibi çeşitli konuları ele alıp değerlendirmiştir.³⁴

2.3.11. Revival and Reform in İslâm A Study of İslâmîc Fundamentalism (İslâm'da İhya ve Reform Hareketleri: İslâm Fundamentalizmi İncelemesi)

Fazlurrahman hayatta iken bu eseri bitirememiştir. Eser, sonradan İbrahim Musa tarafından basılmıştır. Eserin basımı ile ilgili İbrahim Musa, eseri basmadan bir takım şüpheleri olduğunu sonradan Fazlurrahman'ın eşi tarafından kitabın basılması noktasında destek olduklarını belirtir.³⁵ Beş ana bölümden oluşan bu eserin birinci bölümünde ilk fırkalardan ve Sünni âkidenin oluşumundan bahsetmiştir. Eserin İkinci bölümde ise irca gelişmeleri çerçevesinde siyaset ve tasavvuf konularına değinilmiştir. Diğer bölümlerinde Orta Çağ reformunda erken dönem ve geç dönem konularını ele almış ve bu dönemde Gazâlî'nin etkilerini ve Hindistan'daki reformcu düşünceyi değerlendirip aktarmaktadır''³⁶

Fazlurrahman'ın basılmış olan kitapları dışında hayatı boyunca 100'e yakın makâle, kitap tanıtım çalışmaları ve ansiklopedi maddeleri vardır.

³³Fazlurrahman, *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, (çev. Adnan Bülent Baloglu, Adil Çiftçi), Ankara Okulu Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 2016, s.11.

³⁴ Çakmak, *Fazlurrahman'ın İslamic Methodology In History İsimli Eserindeki Hadislerin Tahrîci Ve Değerlendirilmesi*, s.9.

³⁵Kuşpınar, "Fazlurrahman'ın Eserlerinin Genel Tanıtımı", s. 332.

³⁶ Çakmak, *Fazlurrahman'ın İslamic Methodology In History İsimli Eserindeki Hadislerin Tahrîci Ve Değerlendirilmesi*, s.10.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. FAZLURRAHMAN'IN KELÂMÎ KONULARA İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ

3.1. Kelâm'ın Tarifi ve Amacı

Kelimenin çoğulu olarak bilinen kelâm sözlük anlamında “yaralamak, etkilemek” manasına gelmektedir. Kelâm kavramı aslında kelâm kökü ile türemiş olan bir isim veya “bir fikri tam olarak anlatan söz” anlamına gelmektedir.³⁷ Kelâm ilminin konuları hakkında, amacına göre birçok farklı tanımları yapılmıştır. İslâm kelâmcılarından Fârâbî'nin tanım şu şekildedir: “Kelâm sanatı, din kurucusunun açıkça belirttiği belli düşünce ve davranışları teyit edip bunlara aykırı olan her şeyin yanlışlığını sözle gösterme gücü kazandıran bir tartışma yeteneğidir.”³⁸ Aslında Fârâbî bu tanımla kelâmın gayesinin dini korumak olduğunu belirtmiştir Gazâlî ise kelâmı Ehl-i Sünnet âkidesini koruyan ve ehl-i bid‘at tarafından yapılan eleştirilere cevap vererek savunan muhafaza eden bir ilim olarak görmektedir.³⁹ İbn-i Haldûn'un ise kelâmı, “inanç esaslarını aklî delillerle tartışarak üstün kılmaya ve akâid alanında selef ile Ehl-i Sünnet yolundan yüz çeviren bid‘atçıları reddetmeye dâir bilgileri içeren ilim” diye tanımlamıştır.⁴⁰

Fakat müteâhirîn döneminde yaşayan kelâmcılar bahsedilen yaklaşımı pek doğru bulmamışlardır. Bu yaklaşımın, sünnî bir esasla ilişkili olsun veya olmasın itikâdi anlamda İslâm dininin doğrudan doğruya temellendirilmesi olarak görmüşlerdir. Dolaylı yoldan ise amelî olan hükümlerini aklî delillerle temellendirmeyi amaçlayan faaliyetlerin bütün kelâm kapsamının içine dâhil edilmesi gerektiğini söylemişlerdir.⁴¹ Günümüze kadar birçok farklı tanımlarla gelen kelâm ilmi İslâm'ın fikhî ve itikâdi konularını delillere dayandırarak temellendirmeye çalışmıştır.⁴² Kelâm ilmi mâhiyeti bakımından her dönemde tartışma konusu olmuştur.

³⁷ Yusuf, Şevki Yavuz, "Kelâm," TDV Yayınları, İslâm Ansiklopedisi, 25. Cilt, 2022, s.196.

³⁸ Şevki Yavuz, "Kelâm," s. 196.

³⁹ El-Gazâlî, *el-Münkız Mine'd Dalal, Dalaletten Hidayete*, (çev. Şemsettin Yeltekin), Gelenek Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2015, ss.33-36.

⁴⁰ İbn Haldun, *Muḳaddime*, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, 12. Baskı, İstanbul, 2016, s.820.

⁴¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm", s.197.

⁴² Taftazani, *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi*, ss.93-96.

İslâm'ın dinamik yapısı olan kelâm ilmi farklı bakış açılarıyla değerlendirilmiş ve günümüze kadar varlığını devam etmiştir.

Genel olarak kelâm tarihi üç evrede ele alınır. Bu evreler: mütekaddimîn, müteâhirîn ve yeni ilm-i kelâm dönemidir. Mütekaddimîn dönemi hicri II. yüzyılın başlarından itibaren olan dönemden başlayıp Gazâlî'ye kadar olan dönemdir. Bu dönemde Haricilik, Mu'tezile, Cebriye, Mürcie ve Şia, Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik gibi kelâm akımlarının mevcut olduğu dönemdir. Her bir ekol kendine ait literatürler geliştirmiştir.⁴³ Müteâhirîn dönemi Gazâlî ile başlayıp XIX. yüzyıla kadar olan dönemdir. Bu dönemde felsefe ile yakın bir ilişki kurulmuş. Bu dönemde İslâm'ın özüne karşı yapılan saldırılara İslâm filozoflarının nazar, maârif, mantık, metafizik ve fizik görüşlerinden faydalanılmıştır. Bu döneme çözüme, donukluk veya cem, tahkik dönemi de denilmiştir. Bu dönemde geçmişte kelâma alınan eserler üzerinde şerh ve ta'likler yazılmıştır. XIX. yüzyıldan günümüze kadar olan dönemde yeni ilm-i kelâm dönemi denilmektedir.

Yeni ilm-i kelâm döneminde İslâm'ı kapsayan saldırılar daha çok şiddetlenmiş. Özellikle Avrupa merkezli ortaya çıkan aydınlanma düşüncesi çerçevesinde materyalist akımlar aşkın ve metafizik olan her şeyi reddeden bir anlayışla hareket edip dinle bağlantısı bulunan her türlü kavramı gündemlerinden çıkarmaya çalışırlar. Bu seküler anlayışla birlikte inkâra dayalı ideolojik akımlar meydana gelmiştir. Bu yüzden bu yeni ilm-i kelâm anlayışı Kur'ân ve nübüvvet konusunda ortaya atılan şüphelere cevap verme ihtiyacı hâsıl olmuştur. Özellikle bu dönem kelâmcıların bu yeni akımlarından deizm, sekülerizm, laiklik, kutsal tabiat, kadın konusunu ele alıp İslâmîyet'in değerlerini zayıflatmaya çalışanlara karşın cevaplar verilmesi gerekmektedir.⁴⁴

Kelâm ilmi kesin deliller getirerek şüpheleri ortadan kaldırmaya güç yetiren bir ilimdir. Kelâm ilmi İslâm'ı inançları doğru delillere dayanarak tespit etmek, ihtilaf edilen konuları akıl ve nakil yolunu kullanarak çözüme kavuşturmayı hedefler.⁴⁵ Özellikle İslâm'ın ilk yıllarından sora Helenistik felsefî akımların

⁴³Altıntaş, Ramazan, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2003, s.27.

⁴⁴Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, s.28.

⁴⁵Ekrem, Uysal, (ed.), *Sistematiik Yaklaşımla Kelâm Araştırmaları I-II*, KmYayınları, İstanbul, 2021 s.18.

düşüncelerin yaygınlaştığı zamanlarda müslümanların itikâdî yönleri tehlikeye girmiştir. Kelâm ilmi sayesinde ilmi şüpheler bir nebze çözüme kavuşturulmuştur. Kelâm ilmi imân edilmesi gereken hususlarda inanç esaslarında mü'minlere bilgi verir.⁴⁶

3.2. Fazlurrahman'ın Ulûhiyyet Anlayışı

3.2.1. Allah'ın varlığı konusunda fikirleri

İslâm imân esaslarından biri de Allah'ın varlığı ve onun mâhiyetidir. İslâm'ın ilk yıllarında peygamberimiz (s.a.v) hayatta olduğundan sahâbeler Allah ile ilgili sorularını bizzat Hz. Muhammed'e (s.a.v) sorabiliyorlardı. Hz. Muhammed'in (s.a.v) vefatıyla birlikte İslâm dünyasında ilk fikir ayrılıkları oluşmaya başlamıştır. Halîfe konusunda ilk başta hukuki olan fikir ayrılıkları sonra Şia tarafından imânî bir fikir ayrılığı olarak görülmüştür.⁴⁷ Felsefenin de İslâm dünyasına girmesi ile beraber Allah'ın varlığının mâhiyeti sıfatlarının mâhiyeti sorgulanmaya başlamıştır. Mu'tezile o dönemde Allah'ın isim ve sıfatlarının bir ve tek olduğunu sıfatlarının tevhit inancının gereği olarak birbirinden ayrı var olamayacağını savunmuştur.⁴⁸

Günümüze kadar İslâm kelâmcıları birçok farklı yöntemlerle Allah'ın varlığını delillerini ortaya koymuştur. Fazlurrahman, Allah'ın mâhiyeti ve sıfatları konusunda İslâmî gelenekten bağımsız olarak görüş ortaya koymuştur. Fazlurrahman Kur'an'ın ortaya koymaya gayret ettiği Allah inancının aslında Allah'ı insanlara doğrudan anlatmaya yönelik bir yol seçmediğini belirterek bunun aksine bizzat insanı ve insan aklının kavrayabileceği kapsam ve kavramları merkeze almayı hedeflemiştir.⁴⁹ Fazlurrahman'ın Allah anlayışı, sürekli olarak insana ve insanın ahlâkî problemlerine veya zaafıyla ilgili hususlara değinmiş ve bu hususlara dikkat çekmiştir. O, insan merkezli bir Allah inancını yani insandan tamamen bağımsız sunulan bir Allah inancının, doğru olmayacağını belirtir.⁵⁰

⁴⁶ Ekrem Uysal, *Sistematik Yaklaşımla Kelâm Araştırmaları I-II*, s.18.

⁴⁷ Bekir, Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, Damla Yayınevi, 5. Baskı, 1996, s. 21.

⁴⁸ Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, s.174.

⁴⁹ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.30.

⁵⁰ Hatice, Karpaguş, *Fazlurrahman'a Göre Allah ve İnsan*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2010, s.29.

Fazlurrahman, Allah bilincinin ve tekliğinin temel işlevlerinden birisi olarak evrende var olan düzenin hakikatini ve değerini meydana çıkarmak olduğunu, evrende var olan düzende hiçbir boşluğun kuralsızlığın ve karmaşanın olmadığını belirtir. O evrenin canlı ve bütün bir şekilde olduğunu ve bunu ise Allah'ın tekliğini, kudretini ve büyüklüğünü gösterdiğini ifade eder. Allah aslında var olan her türlü mükemmeliyeti temsil eder. Fakat aynı şekilde bu mükemmellik kavramı evrenin her zerresinde bulunması Allah kavramının temel mantığının sonucu⁵¹görüştüğüdür. Fazlurrahman, Allah'ın 'salt aşkın' bir şekilde olduğunu düşünmenin Kur'ân'dan çıkarılmış bir yargı olmadığını, bunun kelâmî tartışmaların ürünü olduğunu belirtir. Fazlurrahman'a göre Allah sadece 'en-aşkın' bir varlık olmayıp aynı zamanda 'en-içkin' bir varlık olmalıdır. Fazlurrahman, Allah'ın içkinliğinin doğal ya da insanı hareket ve davranışların bilfiil onun tarafından yerine getirilmesi olmadığını bunun aksine evrendeki bütün var olan hareketler, O'nun aşkını aynı zamanda içkinliğini de bize gösterdiğini Allah kavramının aslında olgu ve olayları oluşturmada tabiat ya da insanın ne rakibi ne ikâmesi olduğunu aslında bunların işleyişine dışarıdan müdahale eden olduğunu belirtir.⁵²

Fazlurrahman, Allah'ın olgular arasında bir olgu olmadığını, bunun aksine, onun olgulara anlamlılık bahşeden onlara yeni bir boyut kazandıran ve onları bir düzen hâline sokan olduğunu belirtir. Bu yüzden, Allah'ı devreden çıkardığımız zaman kaybedeceğimiz şey, anlamlılık, düzen ve amaçlılık olduğunu ifade eder. Fazlurrahman Kur'ân'ın açısına göre Allah'ın bu özelliği o kadar çok önem arz etmektedir ki Allah'ı hata edip unutanlar en sonunda kendilerini bile unuturlar. Yani Allah'ı unutanların şahsi ve toplumsal kişilikleri darmadağın olmaktadır. Çünkü kendi şahsi çabaları ile varlık düzeni ve bütünlüğü ile uyumlu ve anlamlı ilişki kuramazlar⁵³ diye belirtir.

Fazlurrahman, Allah'ın müteallik ve çok anlamlı hâle geldiği yerin, aslında insan davranışları olduğu görüşündedir. İnsan fikrî yapısında Allah kavramı, insan

⁵¹Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler III*, (çev. Adil Çiftçi), Ankara Okulu Yayınları, 3. Baskı, Ankara, 2018, s.13.

⁵² Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler II*, (çev. Adil Çiftçi), Ankara Okulları Yayınları, 5. Baskı, Ankara, 2018, s.25.

⁵³ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler II*, s.26.

duâsına ve çabalarına karşılık veren mü'minlerin dostu gibi çok belirleyici, vazgeçilmez ve hayati bir önem arz eder. Bu da gösteriyor ki Allah aslında onlarla aynı mertebede olmayıp diğer olgular arasında bir olgu değildir. Allah, bahsettiğimiz olguların bir bütün şekilde hareket ettiği usuldür. O, kâinatın anlamıdır. O, olguların toplamının dayandığı ve bu toplama değer bahşeden ya da "başlangıç ve son" verendir diye ifade eden Fazlurrahman, Kur'ân'da 'Allah, göklerin ve yerlerin nur'udur.⁵⁴ O, olmaksızın evrenin tek tek olguları bile olgu olarak kalamazlar. Başka bir ifade ile Allah fikri işlevseldir. Allah ne olduğu veya olabileceğinin aksine yapmakta olduğu şey için zaruridir,⁵⁵ görüşündedir.

3.2.2. Vahiy anlayışı

Vahiy وحى kökünden türemiş bir mastardır sözlük anlamı; yazı, işaret, elçilik yazılmış olan şey, gizli ifade etme, ilham ve başka birine iletilen mesaj gibi manâlara gelmektedir. Arapçada i'mâ, sürat, melek, emr, çabuk, ateş ba's, Allah'ın kalbe "ilkâ"sı, anlama, hükümdar, ağılatma gibi başka anlamları da vardır. Süratli ve gizlilik içinde bildirimde bulunmak vahiy kavramının temel anlamlarından birini oluşturmaktadır.⁵⁶ İslâm öncesi Araplarda vahiy kavramı kâhin ve şairlerin cinlerle olan irtibatlarını ifade etmekteydi. İslâm literatüründe ise, Allah'ın peygamberlerine gizli ve süratli bir şekilde bildirdiği, aynı zamanda insanların dünya ve âhret saadetlerini de kapsayan bildirim anlamındadır.⁵⁷

Fazlurrahman, hicri ikinci ve üçüncü yüzyıllarında Hıristiyan inancının da etkisiyle vahyin mâhiyeti konusunda, Müslümanlar arasında önemli fikir ayrılıklarının olduğunu belirtir. Bu sırada oluşum aşamasındaki Sünni İslâm'ın, vahyin objektifliğini sözlü niteliğini muhafaza etmek için, vahyin dış hakikat yönüne önem verildiğini belirten Fazlurrahman, Sünni anlayışın, "Kur'ân hem tamamıyla Allah kelâmıdır hem de olağan anlamda tamamıyla Hz. Muhammed'in (s.a.v) kelâmıdır." sözünü söyleyecek fikrî bir olgunlukta olmadıklarını savunur.⁵⁸Fazlurrahman, geleneğin

⁵⁴ Nur Suresi, 24/35.

⁵⁵ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler II*, s.33.

⁵⁶ Abdulkadir, Yılan, *Fazlurrahman'ın Vahiy Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, Çorum, 2013, s.16.

⁵⁷ Yılan, *Fazlurrahman'ın Vahiy Anlayışı*, s.16.

⁵⁸ Fazlurrahman, *İslâm*, s.78-79.

getirdiği vahiy anlayışının aksine vahiy, Cebrail ve Hz. Peygamber arasındaki ilişkinin içsel/ruhsal yönden olduğunu belirtir. Fakat bu fikrini Kur’ân’dan yola çıkarak oluştururken kendisinin Kur’ân’a bütün olarak bakmadığı görülmektedir. Aynı zamanda Fazlurrahman’ın konuyla ilgili olan yorumlarında çeliştiği görülmektedir.⁵⁹

Fazlurrahman vahyin indiriliş şeklini anlatırken “Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder. Şüphesiz O, yücedir, hüküm ve hikmet sahibidir.”⁶⁰ âyetinden hareketle vahyin tenzili hususunda Allah’ın insanlar ile doğrudan konuşmadığını, bunun aksine Allah’ın insanlarla konuşma yolunun Hz. Peygamberin kalbine ruhu göndermesiyle olduğunu belirtir. Bu sayede ruh, Hz. Peygambere hakikati gösterip vahyin kelimelere dökülmesini sağlar; Tabi bu, Hz. Muhammed’in şahsi arzu ve hevesinden konuşmadığını belirtir. Fazlurrahman Peygambere gelen sesin aslında akustik özellikte olan fizikî yönden bir ses olmadığını, bunun zihnî ve fikrî bir ses olduğunu ifade eder. Aynı zamanda peygambere gönderilen ruhun, vahiy elçisi şekline büründüğünü ve bu sayede peygambere vahyi ilettiğini fakat vahiy elçisi hangi şekilde olursa olsun vahyi gerçekte gönderenin bizzat Allah olduğunu belirtir.⁶¹

Fazlurrahman, vahiy ve vahiyi getiren elçinin ruhanî bir formda olduğunu ve peygamberle olan bağlantılarının ise içsel olduğunu belirtir. Ona göre, Allah ile peygamber arasındaki iletişimde Cebrail üçüncü somut bir varlık olarak kabul edilirse, Kur’ân’ın getirmiş olduğu vahiy fikrini temelden yıkacağını belirtir. Çünkü var olan, “tâbî emr” değişerek “ahlâkî emr”, hâline gelir ki ahlâkî sorumluluğu da geçersiz kılar.⁶² Fazlurrahman'a göre vahiy, Allah'ın insanlara olan emrini bildirmesidir. Emrin hayata tatbik edilmesi için öncelikle insanlar tarafından anlaşılması gerekir. Bu anlaşılma da vahyi almada Peygamberin zihni anlama melekesi ve o meleke ile nasıl bir bağlantıya sahip olduğu önemli bir husustur. Fazlurrahman, bu konuya örnek olarak Miraç olayını ele almaktadır.

⁵⁹ Yılan, *Fazlurrahman'ın Vahiy Anlayışı*, s.38.

⁶⁰ Şûra Suresi, 42/51.

⁶¹ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.159.

⁶² Adil, Çiftçi, *Fazlurrahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*, Kitâbiyât Yay. Ankara, 2001, s.65.

Fazlurrahman Hz. Peygamber'in vahiy tecrübesine değinen âyetlerden yola çıkarak, ulaştığı sonuçlar şunlardır. İki farklı zamanda Hz. Peygamber'in başından geçen olayları göstermektedir. Bu olaylardan ilk olanı Hz. Peygamber, vahiy meleğini çok yüksek bir ufukta görmüştür. Vahiy meleği olağanüstü, nerdeyse baskı altında olan bir güce sahipti. Diğer olayda ise Cebrail'i, cennetteki Sidretu'l-Muntehâyanî en uzak ufukta görmüştü. Belirtilen her iki durumda da Hz. Peygamber'in göğe yükselmesi yerine Cebrail'in indiği belirtilmektedir. Her iki durumda da fiziksel formda yani bir yerden başka bir yere gidiş halinin aksine, bu olaylar ruhanî olarak gerçekleşmiştir. Çünkü yaşanan bu vahiy tecrübeleri genel olarak Hz. Peygamber'in şu'runun ve kişiliğinin genişlemesini ve yücelmesini içermektedir. Aslında Fazlurrahman yaşanan olaylarda belirtilen âtîfin sonsuzluğa olduğunu ve bu olay en yüksek ufuk olsa da en uzak ufkun bahsedilen hususunun, aslında Hz. Peygamber'in iç benliğinin varlık âleminin tümünü algılayacak şekilde genişlemesidir.⁶³

Fazlurrahman, Miraç ile ilgili diğer âyetlerden de yola çıkarak, vahiy süreciyle ilgili ulaştığı ilkeler şunlardır: Vahiy tecrübeleri temel olarak rûhîdir. Peygamber vahiy almadan zaten hazır bulunuşluğuyla genişler, var olan hakikati içsel yönden alır. Bu içsel alış ne Hz. Peygamberin ne de vahiy temsilcisinin fiziksel yönden bir gidiş gelişi kastetmemektedir. Fiziksel yönden bir gidiş geliş olmasa da bu 'hakikat' Hz. Peygamberin kendisine ait olan hislerin ötesinde aşkın bir kaynağa aittir. Bu rûhî tecrübe sadece 'kalp' işi olsa bile, aynı zamanda da bütündür. Fazlurrahman, Kur'ân kelâmının hem bütün yönüyle Allah'ın kelâmıdır hem de var olan anlamda bütünüyle Hz. Muhammed'in kelâmıdır, anlayışını Kur'ân'a dayandırsa bile başka düşünürlerden de bu konuda istifade ettiğini müstakil çalışmalarında ifade etmektedir.⁶⁴

Fazlurrahman, ruh ve melek kavramlarını vahiy çerçevesinde değerlendirmekte ve bu hususu açıklarken Kur'ân'ı temel alarak açıklamaya çalışmaktadır. Fakat Fazlurrahman'ın bu konuda yaptığı yorumlar göz önüne alınırsa bazen kendi içinde çeliştiği görülmekte, anlaşılması zor bir durum arz ettiği görülmektedir. Örneğin bir eserinde: “Bu yüzden Hz. Peygamberimize vahiy için

⁶³Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, ss.149-150.

⁶⁴Yılan, *Fazlurrahman'ın Vahiy Anlayışı*, s.44.

melek gönderilmediği kesindir. Zira O'na vahiy, güvenilir ruh yani Rûhu'l-Emin olarak da belirtilen Kutsal Ruh (Rûhu'l-Kudus) tarafından getirilmiştir.”⁶⁵ Başka bir eserinde ise: “Onlar (peygamberler) sadece vahyin alıcısıdır. Allah hiçbir vakit insana doğrudan konuşmaz ya ona bir melek, elçi gönderir ya bir ses işittirir, ona ilhamda bulunur.”⁶⁶ diye belirtmektedir. Eserin “İşte bu ana kitabın yani emrin özü, ruh veya kutsal ruhtan gelmektedir. Bu da peygamberlerin kalbine ulaşarak vahyi teslim etmektedir. Başka bir deyişle ruh buradan Allah'ın emriyle melekler ile peygamberlerin kalplerine indirilir”⁶⁷ şeklinde kendisiyle çelişen ifadeler kullanmaktadır.⁶⁸

Fazlurrahman, Kur'ân'dan yola çıkarak melek kavramını tanımlarken, Hac Suresi 75. âyette geçen anlamları dikkate almadığı gözden kaçırıldığı görülmektedir. Zira âyette “Allah meleklerden de elçiler seçer, insanlardan da. Şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.” denmektedir. Âyeti, Tâberi şöyle yorumlamaktadır: “Allah'ın peygamberlerine vahyi iletme vb. işler için meleklerden elçiler seçtiği gibi, kullarına kendi emir ve yasaklarını tebliğ etmek üzere insanlardan da elçiler görevlendirdiği ve her şeyin bilgisinin kendi katında mevcut olduğunu belirtmektedir.”⁶⁹ “Kur'ân'ı anlama hususunda bütüncül bir yaklaşımı her defasında belirten Fazlurrahman, geleneği bu konuda parçacı ve lâfızcı olmakla suçlamış,⁷⁰ kendisi de melek yorumunda geleneği eleştirdiği konuma düşmüştür.⁷¹

Fazlurrahman, bu konuda Hz. Peygamber'e vahiy getiren elçinin melek olmadığını ispatlamak amacıyla “Dediler ki: Bu ne biçim peygamber ki yemek yer, çarşıda, pazarda dolaşır. Ona bir melek indirilseydi de bu onunla beraber bir uyarıcı olsaydı ya!”⁷² âyetini alarak delil göstermesi, melek kavramı konusunda zorlama bir yorum yaparak bu sonucu çıkardığını göstermektedir. Onun bu yaklaşımı, Kur'ân âyetlerini kendi düşünce tarzına göre alarak delil olacak şekilde yorumladığını

⁶⁵Fazlurrahman, *Ana Konuları Kur'an*, s.157.

⁶⁶Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleleri III*, s.19.

⁶⁷Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleleri III*, s.158.

⁶⁸Yılan, *Fazlurrahman'ın Vahiy Anlayışı*, s.46.

⁶⁹ Hac Suresi, 22/75.

⁷⁰Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık, Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, s.74.

⁷¹ Yılan, *Fazlurrahman'ın Vahiy Anlayışı*, s.46.

⁷²Furkan, 25/7.

göstermektedir. Kur'ân-ı âyetlerinin, özellikle gaybi konularda betimleyici olmaktan ziyade insanın yapmış olduğu davranışlarını tutumlarını belli bir amaca yönlendirmeyi hedeflediğini söyleyen ve aynı zamanda Kur'ân'ı da bu çerçevede yorumlamaya çalışan Fazlurrahman, âyeti yorumlarken aynı yaklaşımı sergileyememiştir.⁷³ Ruhu, Hz. Peygamber'in kalbinde oluşan ve ona ihtiyaç olduğu vakit vahiy şekline dönüşen bir “meleke” olarak da yorumlanabileceğini belirtmiştir.⁷⁴ Fakat böyle bir düşünce tarzıyla düşünürsek Fetret Dönemindeki Peygamber'in hâlet-i rûhîyesini ve İfk hadîsesi sonrası peygamberin olayın açıklığa kavuşması için vahyi beklemesini ve Peygamber'in hatalarından dolayı vahiy yoluyla uyarılmasını⁷⁵ bu yolla açıklayamayız.

Sonuç olarak Fazlurrahman'ın vahiy anlayışı genel anlamda şu esaslara dayanır: Allah, Hz. Peygambere Ruh'ul Emri'ni göndermiştir ve Allah onda bir “meleke” oluşturmuştur. Bu, aynı zamanda Hz. Peygamber'in, zihnini, iç benliğini, kalbini genişletti. Bu sayede Hz. Peygamber, ilâhî âlemle kalbî yönden bir bağlamda bulunmuş ve bu emrin kendisinde oluşturduğu bilinç ile ahlâkî ve küllî emirleri anlamıştır. Hz. Peygamberin emrin ruhu ile olan bağlantısı tamamıyla diridir. Bu sebeple o kendiliğinden konuşmaz ve O'nun konuştuğu şeyler Allah tarafından kalbine gönderilene mesajlardır. Emrin ruhu ile irtibat kurduğu zaman, peygamberde his, davranış, kelime aniden oluşur ve oluşan bu hususlar birbirinden ayrılamaz. Bu sebeple Kur'ân hem Allah'ın kelâmıdır hem de onun sözüdür, görüşündedir.

3.2.3. Kader konusunda fikirleri

Kader kavramı sözlükte: “planlamak, gücü yetmek ölçülü bir şekilde yapmak” anlamlarına gelmektedir. Terim anlamında ise Allah'ın olayları ve nesnelerin tamamını ezeli olan ilmiyle bilmesi ve belirlemesi anlamlarına gelir. Kader kavramından sonra gelen kaza kavramı ise sözlükte hükmetmek, yerine getirmek gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Terim olarak ise Allah'ın ezelde belirlediği nesne ve

⁷³ Yılan, *Fazlurrahman'ın Vahiy Anlayışı*, s.47.

⁷⁴Fazlurrahman, *Ana Konuları Kur'an*, s.157.

⁷⁵ Yılan, *Fazlurrahman'ın Vahiy Anlayışı*, s.47.

olayları uygun zamanı geldiğinde meydana getirmesidir.⁷⁶ İslâm tarihinde Hz. Muhammed'in vefatından sonra gelişen siyasî olaylar neticesinde kader ve kaza konuları bazı ihtilaflara sebep olmuştur. Bu konular çok tartışılmıştır. Özellikle Yezid b. Velid tartışmalı uygulamaları ve halkın isyanını engellemek için katı fatalizm ve aşırı kadercilik anlayışına sahip Cebriye mezhebi popülerliğini sağlamıştır.⁷⁷ Aynı zamanda kader konusunda tartışmaların artmasına ve şiddetlenmesine sebep olmuştur. Otorite halka kabul ettirildikten sonra Emevîler, Mürcie mezhebinin anlayışına ihtiyaç duymuştur.⁷⁸ Bu anlayışı halka yaymaya gayret etmişlerdir. Emevî döneminden sonrada kader ve kaza konusunu kelâmcılar günümüze kadar birçok farklı bakış açılarıyla ele alıp tartışmıştır.

Fazlurrahman, Orta Çağ müslümanlarında genel olarak güçlü bir cebriye anlayışı yayıldığını ve böyle bir cebri anlayışın müslümanlar arasında yayılmasının sebebinin Kur'ân olmadığı, bu anlayışın sebebinin müslüman coğrafyanın dışından gelen yabancı etkenler olduğunu ifade eder. Bu yabancı etkenlerin arasında Eş'arî Kelâm ekolünün büyük bir başarı olduğunu belirten Fazlurrahman Panteist Sufi anlayışı ve Farisiler gibi gelişen bir milletin kadercilik anlayışı ile bezenmiş görüşlerinin müslümanlar arasında kadercilik anlayışının yayılmasını sağladığını belirtir. Fazlurrahman bu ekollerin etkisi ile müslümanların Kur'ân'da geçen "kader" anlayışını, yorumlarken insan fiillerini de içine alan her şeyin daha önce de ilahî kudret olarak tespit ve takdir yönünden anladıklarını ifade eder.⁷⁹

Fazlurrahman bu durumun Kur'ân'da geçen kader anlayışının müslümanlar tarafından çok basit bir şekilde yanlış yorumu olduğunu belirtir. Fazlurrahman kader kelimesinin tanımını yaparken: "Kaderin, ölçmek anlamına geldiğini ve aslında kader kavramının ifade ettiği mânânın ise yalnız Allah'ın mutlak sonsuz olduğu hâlde diğer yaratılan bütün varlıklar yaratılmışlık mührü olan ölçülme özelliğini taşıdığını ve onların bu kabiliyetlerinin alanının, insanda olduğu gibi geniş olabilse bile onların bir

⁷⁶ Çağfer, Karadaş, *Kadere İman*, DİB. Yayınları, 4. Baskı, Ankara, 2018, s.13.

⁷⁷ Mehmet Salih, Geçit, *Ehli Sünnet Siyasal Düşüncesinin Oluşumu* (Ashâbu'l Hadis Örneği), Tıbyan Yayıncılık, 1. Baskı, 2015, İzmir, s.104.

⁷⁸ Geçit, *Ehli Sünnet Siyasal Düşüncesinin Oluşumu*, s.104.

⁷⁹ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.60.

sonu olduğunu belirtir. Fazlurrahman Kur’ân’ın bu kabiliyetler konusunda bizzat onların fiile dökülmelerinden bahsetmediğini konu edinen bu kabiliyetlerin kendileri olduğunu belirtir. Fazlurrahman Kur’ân’a göre Allah bir şey yaratacağı zaman o şeyin kabiliyetlerini ve davranış kanunlarını (emr ve hidâyet, mâhiyeti nature-tabiatı veya karakteri) içerisine yerleştirdiğini. Böylece o şeyin bir düzen içerisine olduğunu ve evrende bir etken durumuna geçtiğini belirtir.⁸⁰

Fazlurrahman kader konusunda insan irâdesini belirtme yönleriyle mu’tezile Ehl-i sünnet ve Mürcie gibi fırkaların görüşlerini ele alıp bu görüşlere eleştirilerini sıralamaktadır. Mu'tezile'nin, iddia edildiği gibi sadece akıl ile hareket etmediklerini aynı zamanda geleneksel İslâm anlayışının, âkidesini sistemli bir şekilde incelemek isteklerinden dolayı onların muhâkemelerinin geliştiğini belirtir. Fazlurrahman, İslâm dünyasının genişlemesi ile birlikte Ariflik, Mecûsîlik ve Maddecilik saldırılarına karşın Mu'tezile'nin İslâm'ın muhafazasını başarılı bir şekilde yaptıklarını belirtir.⁸¹

Fazlurrahman, Mu'tezile'nin İslâm dünyasına faydalarından sonra insan fiilleri konusunda Mu'tezile'nin aslında cebri anlayışa itiraz ederek meydana çıktıklarını ifade eder. Bu konuda insanın yapmış olduğu davranışların mutlak yaratıcısı olduğunu söyleyen mu'tezilenin insanın ödül-ceza övgü ve yergi ile Allah'ın adâletinin gerçekleşeceğini savunduğunu belirten Fazlurrahman, mu'tezilenin Allah'ın adâleti sağlanması için insan irâdesinin her yönden özgür olması gerektiğini savunduklarını ifade eder. Ayrıca Fazlurrahman Mu'tezile'nin irâde konusunda cebriyenin insan irâdesinin olmayışı düşüncesi ile Haricîlerin mürtekib-i kebîrenin kâfir olduğunu belirten düşüncesi arasında “el menzile beyne'l-menzileteyn” hâlindeki formülasyondur,⁸² görüşündedir.

Fazlurrahman Mu'tezili âlimlerin İslâm'ın birinci yüzyılında, Ortadoğu'da yaşanan ideolojik tartışmalara karşı İslâm'ı, Zerdüştlük'e Gnostisizm'e, Budizm'e ve Hristiyanlık'a karşı kuvvetli bir savunma yapmış müslüman entelektüeller olduklarını ifade eder. Fazlurrahman Mu'tezile'nin bu konuda etkin silahlarından birinin de

⁸⁰Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.61

⁸¹Saadet, Altay, ‘Kelâm İlminin Yeniden İnşası Bağlamında Fazlurrahman'ın Kelâm Eleştirisi’, Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, 25/2 ,Aralık 2021, s.865; Fazlurrahman, *İslam*, s.147.

⁸² Fazlurrahman, *İslam*, s.146.

Kur'ân'dan yola çıkarak fikirlerini Yunan kaynaklı felsefe ile temellendirmeye çalıştıklarını ve kendi zamanlarında geçerli olan insan irâdesinin aslında insanın özgürlüğü ve sorumluluğunun temel ilkesi olduğunu belirtir. Fazlurrahman, bir bakıma Mu'tezile mezhebinin kullandığı söylemlerde, insan özgürlüğü konusunda hümanizm izlerini taşıyan, Allah'ı ulûhiyyet sıfatından yoksunlaştıran bir tavır da olduklarını belirtir.⁸³Fazlurrahman, Mu'tezile'nin Allah'ın kudreti ve irâdesi üzerinde ısrarından dolayı Ehl-i sünnet'inde insanı her türlü güçten yoksun bırakma anlayışı konusunda kendilerini zorunlu hissettiklerini ve mu'tezilenin buna sebebiyet verdiğini söyler. Ehl-i sünnet'in sergilemiş olduğu bu bakış açısının aslında diğer bir aşırılığı temsil ettiğini belirtir.⁸⁴

Fazlurrahman sünni geleneğin insan fiilleri konusunda yaratıcılığının sağlamış olduğu ahlâkî ve mânevî tutuma yönelik kuvvetli bir engel teşkil ettiklerini belirtir. Bu konuda Allah'ın kudreti ve yüceliği üzerine ısrar edilmesinin, Ahmed b. Hanbel'e göre dini heyecanın onaylanmasından başka bir husus değilken, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Ebû'l-Hasen el-Eşârî gibi daha sonraki kelâmcılar ve onlardan sonra gelen halefler tarafından bu bakış açısının bir teolojik öğreti hâline getirilmiş olduklarını belirtir. Ancak Ehl-Sünnet'in belirttiği fikrî malzemelerin Mu'tezile'nin irâde konusundaki görüşlerinden daha iyi olmadığını, bu yüzden sünni öğretinin tek yanlı olarak determinizmin lehine gelişmiş olduğunu belirtir. Özellikle dördüncü ve beşinci yüzyılda salt rasyonalist olan müslüman filozofların, determinizmi daha da benimseyip geliştirdiklerini söyler. Bu determinizmin de nedensel (casual), rasyonel ve teistik formlarını özdeşleştirmek gerekçesiyle muazzam gerekirci bir evren ve insan yapısını ortaya çıkardığı kısmında eleştirir.⁸⁵

Fazlurrahman Ehl-i Sünnet'in, Allah'ın kudretini ve onun irâde gücünü yeryüzünde tesis etmek için, insanın irâdesini ve gücünü, reddeden, bu tavrını, Ehl-i Sünnet kelâmı ve hadîsi yoluyla yaptığını belirtir.⁸⁶Fazlurrahman bu konuda Eş'arîleri bin yıldır Ehl-i Sünnet âkidesinin savunucusu olduğunu belirtip Eş'arîlerin sadece insanlar değil tabiatta var olan hiçbir şey kendinden hareket etme kudreti var olmadığını,

⁸³ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, ss.101-102.

⁸⁴ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, s.101.

⁸⁵ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, s.102.

⁸⁶ Fazlurrahman, *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, s.63.

hem insanlarda hem de diğer mevcudâtın hareket etme gücü o esnada yaratıldığı ve sonrasında Allah tarafından o mevcudâtın ve insanlardan geri alındığını belirtir. Eş'arîlerin bu aşırı ilâhî gerekirci düşüncesi aslında Hz. Peygambere dayandırılarak ve bütün sünni hadîs kitaplarında var olan: "Allah ezelde bütün insan ruhlarını yarattığı zaman, onların bazılarını sağ eline aldı ve 'siz cennete gidin, umurumda değilsiniz' diyerek onları fırlattı ve diğerlerini de sol eline aldı ve 'siz cehenneme gidin, siz de umurumda değilsiniz' diyerek onları fırlattı."⁸⁷ hadîsi ile temellendirdiğini ifade eder.

Fazlurrahman irâde konusunda bütün mezhepleri irâde anlayışlarından dolayı tenkit etmiş, Ehl-Sünnet irâde anlayışını da Eş'arî'yi örnek göstererek Allah'ın kudretini tesis etmek için insanın irâdesini yok saydığını belirtmiştir. Fakat Fazlurrahman dönemin şartlarını ve oluşabilecek fitne ortamında Ehl-i Sünnet anlayışını izâh etmemiştir. Zira o dönemde cebri anlayışında Allah'ın yarattıklarına zulmettiği sonucu ortaya çıkmaktaydı. Dönemin kaderiye anlayışında ise Allah'ın yaratıkları arasında bir acziyet olduğunu göstermektedir.⁸⁸ Ehl-i Sünnet âlimleri müslümanlar üzerinde yıkıcı etkiye sahip bu iki uç görüşün hatalı olduğunu tespit etmiş ve birinci fırkanın delilleri ile ikinci fırkanın delilleri arasında bir fark olmadığını belirtmiş ve hak olan mezhebin her iki tarafın delillerini birleştiren ve hatalarından sâlim bulunan îtidalli bir görüşte bulunabileceğini kabul etmişlerdir.⁸⁹

Eş'arî'nin irâde konusunda böyle düşünmesinin kaynağı, Allah'ın fiillerle ilgili irâdesinin 'yaratma' mânâsına geldiği vakit, Allah'ın herhangi bir şeye "ol" diye emir vermesi halinde onu gerçekte de var etmek olacağından, Allah'ın sözünün aslında o söz ile kendisine hitap edilen nesneden ibâret bulunduğu sonucuna ulaşılabileceğinden kaynaklanmaktadır. Eş'arî'ye göre Allah'ın bir şeyi bilmesi onu yaratması anlamına geldiğini söylemek mümkün hâle gelecektir.⁹⁰ Bu yüzden Eş'arî'ye göre Allah'ın irâdesi şayet yaratma olsaydı "Biz bir şeyin olmasını irâde ettiğimiz zaman ona ol deriz, o da hemen olur." ⁹¹ âyeti aslında "Onu var ederiz, o da hemen olur" anlamına geleceğini ve bunun da anlamsız bir ifade olacağını söyler. O böylelikle

⁸⁷Fazlurrahman, *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, s.63.

⁸⁸ Topaloğlu, *Kelam İlmine Giriş*, s.286.

⁸⁹ Topaloğlu, *Kelam İlmine Giriş*, s.287.

⁹⁰Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil b. Ebî Bîşr. el-Lüma' fi'r-red alâ Ehli'z-zeyğ ve'l-bida': Eş'arî Kelâmı. (çev. Kılıç Aslan Mavil – Hikmet Yağlı Mavil). İstanbul: İz Yayıncılık, 2016. s.54.

⁹¹ Nahl 16/40

irâde-murat birlikteliğini ve ilahî irâdenin, irâde edilen hususa bağlı olduğu düşüncesini tenkit etmektedir.⁹²

Ebû Hanîfe'den sonra gelen Ehl-i Sünnet kelâmcıları ilahî irâde konusunda iki yönden ele almış ve ilahî irâdeyi teşrî ve tekvinî yönden ikiye ayırmışlardır.⁹³ Tekvinî irâde, hayrı- şerri iyiyi ve kötüyü, içine alan kaderle ilgili olan irâde çeşididir. Bu irâde aslında bütün hâdiselere geçerli olan meşîettir. "Kün" âyetinde olduğu gibi bu çeşit bir irâde neyle bağlantılı olmuş ise o şey hemen meydana gelir. Teşri-î irâde ise genelde dinî bir irâde olarak isimlendirilir. Bu irâde şekli Allah'ın bir şeye muhabbet edip sevmesi, ondan hoşnut olması ve onu emretmesi anlamındadır. O'nun bu husustaki irâdesi ile bir şeyi dileme îmâsı, o şeyin zorunlu meydana gelmesini gerektirmez. Yani tekvinî irâde hayır ve şerri kapsar. Teşri-î irâde ise sadece hayra ilişkindir. Kur'an'da "Allah, adâleti, iyiliği, akrabaya yardım etmeyi emreder."⁹⁴Ve başka bir âyette "Allah size kolaylık diler, size güçlük dilemez."⁹⁵âyetinde Allah'ın bize olan hitabı bu irâdeye örnektir. Allah iyi ve güzel olan hususlara hem rıza gösterir hem de iyi ve güzel olanı meydana gelmesi için kulun tercihi doğrultusunda irâde eder.⁹⁶

Sonuç olarak, irâde konusunda İslâm mezhepleri tam ittifak etmemiş fakat Fazlurrahman'ın kastettiği şekilde Eş'arî ve diğer Ehl-i Sünnet âlimleri irâde konusunu sadece belirttiği hadîse dayandırmamaktadır. Onlar, Allah'ın kudreti ve insan fiilleri konusunda insanın hiçbir yetkisinin olmadığı cebri bir anlayış benimsemediğini ve bu anlayışa karşı çıkıp insanın da yaptıklarından sorumlu olduğunu delilleri ile sunmaya çalışmışlardır.

3.3. Nübüvvet Konusunda Fikirleri

3.3.1. Nübüvvetin muhtevâsı ve gerekliliği hakkında görüşleri

Nübüvvet kavramı en genel anlamda Allah'ın insanlarla iletişim kurmak amacıyla insanlardan bir elçi göndererek iletişim kurma yollarından biridir. Bu

⁹²Hikmet, Yağlı Mavil, 'Kelâm İlminde İlahî İrade Tartışmaları'', Diyanet İlmi Dergi, Yıl 2021, Cilt 57, Sayı 1, 15.03.2021, s.289.

⁹³Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *Usûlü'l-Münîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe: İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, (çev. İlyas Çelebi), İstanbul, İFAV Yayınları, 2000, s.97.

⁹⁴Nahl 16/90.

⁹⁵Bakara 2/185.

⁹⁶Yağlı Mavil, 'Kelâm İlminde İlahî İrade Tartışmaları,' s.298.

iletişimin mâhiyeti’’ nübüvvet’’ başlığı çerçevesinde ele alınır. Arapçada “nubu”ve “neb” köklerinden türetilmiştir. Sözlük anlamı olarak “konum ve değeri yüksek olmak” veya “haber vermek” anlamlarına gelmektedir. “Nebî” ise elçilik görevini yerine getiren kimseler için kullanılır. “Resûl” kavramı ise bazı farklılıklar olsa da her iki kavramda Allah ile insanlar arasındaki iletişimi gerçekleştirmek için görevlendirilen insanları ifade etmektedir.⁹⁷ Nebî, kavramı Allah’tan kendisine vahiy indirilene ve inen vahyi insanlara bildiren haberci elçi anlamını ifade etmektedir. Resûl ise nebî anlamına ilâveten kendisine kitap gönderilen ve müstakil bir şeriatı olan elçi anlamına gelmektedir.⁹⁸

İnsanın bu dünyada var olduğundan beri kendi başına yetip yetmeyeceği kendi üretmiş olduğu değerlerin bireyi ve aynı zamanda toplumu adâletli ve mutlu hayat sürme aşamasında tatmin edip etmeyeceği nübüvvetin gerekliliği ile doğrudan doğruya ilgilidir. Tarih boyunca başta ilâhî dinler ve onların mensupları tarafınca savunulmuş bu konuda birçok farklı görüşler ileri sürülmüştür. Peygamberin gerekliliği iyi ve kötünün durumu ele alınarak tartışılmıştır. İyi ve kötü insanlar kendi akıllarıyla bilebilirler mi yoksa ilâhî bir kudret ilmi ile bilinmesi gerekir? Kelâm alanında “hüsün ve kubuh problemi” olarak bilinen ve bu çerçevede tartışılan bu mesele insanların peygambere olan ihtiyacı çerçevesinde ele alınıp irdelenmiştir.⁹⁹ Bu tartışmalarda bazı anlayışlar oraya çıkmıştır. Bu anlayışlar üç şekilde sıralanır Bunları: İyi ve kötünün ayırt edilmesini sadece akla dayandıran Mu’tezile, iyi ve kötüyü vahye dayandıran Eş’arîlik ve kısmi anlamda bu anlayışlar arasında bir denge gözetmeyi amaçlayan aynı zamanda vahye ve akla aynı derecede yaklaşan Mâtürîdîlik diye sıralayabiliriz.¹⁰⁰

Fazlurrahman ise nübüvvet konusunda belirttiğimiz kavramları Kur’ân’ı esas alarak açıklamıştır. Kur’ân’da geçen nebî kavramının İncil’de geçtiği gibi “gelecekte haber veren” anlamı taşımadığını aksine kelime olarak “haber verici” anlamına geldiğini Kur’ân’da ise nebî: “Allahtan haber getiren” anlamına geldiğini söyler. Genel anlamda nebî’nin, iyi olanlara müjde vermek için aynı zamanda insanları

⁹⁷ Şık İsmail, (ed.) *Kelam IV SistematiK Kelam Nübüvvet ve Âhiret*, Altınordu Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2019, s.13.

⁹⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Nübüvvet", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org>. s.287.

⁹⁹ Şık İsmail, (ed.) *Kelam IV SistematiK Kelam Nübüvvet ve Âhiret* s.35.

¹⁰⁰ Zübeyr, Bulut, "Hüsün Ve Kubuh Meselesinin Ahlak Terimlerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi", *Kelam Araştırmaları*, Cilt XIII, sayı 2, 2015, ss.634-654.

kötülüklerle karşı uyarmak vazifesiyle Allah tarafından gönderildiğini belirtir.¹⁰¹Fazlurrahman âyetlerden hareketle Kur'ân' konu edilen kısımda gönderilen bazı elçilerin hem resûl hem de nebî olarak geçtiğini bu yüzden iki kavram arasında kesin bir ayrım yapmak genel anlamda zor olduğunu, bu nedenle Allah tarafından nebî ve Resûl kavramının insanları hidâyete doğruya iletmekle görevli elçiler olduğunu belirtmektedir.¹⁰²

Fazlurrahman, nübüvvetin gerekliliği konusunda peygamberler göndermek Allah'ın rahmetinin tecellisi aynı zamanda insanda bulunan ahlâkî bir idrâk ve davranış eksikliğinden kaynaklanan bir sebepten dolayı olduğunu belirtir. Peygamberler kendilerinde bulunan ve onların kişiliklerini oluşturan hassas ve yıkılmaz tavırları ile sarsılmadan karşılarına çıkan engellere rağmen korkusuz bir şekilde ilahî gönderilen tebliği ilan etmişlerdir. Peygamberler, insanların bulunduğu uyuşukluk halinden kurtarıp onları düşük ahlâkî bir gerilimden uzak tutmakla görevli aynı zamanda Allah'ı, Allah olarak şeytanı da şeytan vasıflarıyla açıkça görebilecekleri bir teyakkuz durumuna geçirmek için onların vicdanları silkeleyerek uyandırmayı başaran olağanüstü şahsiyetlerdir.¹⁰³ Diyerek peygamberlik kurumunu aslında evrensel bir olgu olduğunu belirtir.

Fazlurrahman Kur'ân âyetlerinden¹⁰⁴ yola çıkarak Kur'ân'da her ne kadar adları zikredilmemiş olsalar bile Allah'ın dünyanın her kıtasına her bölgesine elçiler gönderdiğini ve bütün insanların peygamberlere inanmak ve onların söylediklerini takip etmekle yükümlü olduğunu belirtir. Bunun sebebinin ise gönderilen peygamberlerin ilk başta kendi kavimlerine elçi olarak gönderildiğini daha sonra o yöreye iletmış oldukları tebliğlerin sadece o yöreye mahsus olmadığını aynı zamandan evrensel bir özelliğe de sahip olduğundan kaynaklandığını belirtir. Böylelikle peygamberliğin bölünmezliğini sağladığını vurgular.¹⁰⁵Fazlurrahman'a göre tebliğin diğer insanlara ulaşması için peygamberlerin öncelikle kendi kavminin desteğini

¹⁰¹Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.137.

¹⁰² Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.138.

¹⁰³ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.135.

¹⁰⁴ Mü'min, 40/78; Nisa, 4/164.

¹⁰⁵ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.135.

alması şarttır. Aksi halde ilâhî tebliğin diğer insanlara ulaşma ihtimali azalır. Peygamberlerin tebliği diğer insanlara ulaşsa bile büyük bir kısmı tahrif edilebilir. Bu yüzden peygamberler ilâhî tebliğin diğer insanlara ulaşması evrensel nitelik kazanması için ellerinden gelen her türlü gayreti göstermekle yükümlü kılınmışlardır.¹⁰⁶ Çünkü peygamberler bu dünyada iyinin hâkimiyetini sağlamak adına başarılı olmaları gerekmektedir.¹⁰⁷

Fazlurrahman, peygamberlerin insan dışı birer varlık olmayıp normla insan olduğunu ve diğer insanlara göre özel yönlerinin vahyin alıcı olmasından kaynaklandığını belirtir. Fazlurrahman İslâm dininde Hz. Muhammed için peygamberler zincirinin sonuncusu olup, en büyükleri olarak kabul edildiğini ve Hz. Muhammed'i diğer peygamberlerden ayıran özelliğinin önceki peygamberlerden gelen mesajların vahiyde tamamlanmış olmasından kaynaklandığını belirtir. Fazlurrahman İslâm düşüncesinde Hz. Muhammed'e atfedilen birçok mucize olmakla birlikte onun tek bir mucizesinin benzersizliği ile Kur'ân olduğunu belirtir.¹⁰⁸

Fazlurrahman Hz. Muhammed'in peygamberliği kendisinin bilişsel bir hazırlığı ve çalışması vuku bir olay olmadığını kendisine peygamberliğin verilmesinin, onun açısından bir insanın aniden canlanıp hayata dönmesi gibi hazırlıksız ve şaşırtıcı bir olay olarak meydana geldiğini ve eğer hazırlıktan bahsedilecekse bu bilinçli olmadan yapılan bir hazırlık olması gerektiğini ifade eder. Fazlurrahman Hz. Muhammed'in kişiliği ve hayatı incelendiğinde insanlardaki ahlâkî çöküntülere karşı yüksek duyarlılık ve şuurlu olmayan hazırlığı oluşturan bir husus olarak kabul edilebileceğini belirtir.¹⁰⁹

Fazlurrahman, Allah tarafından peygamber olarak seçilen ve görevlendirilen Hz. Muhammed'in bu görevi yerine getirirken “kalbinde bir şey gizlemeden”¹¹⁰ ve “taviz vermeden açıkça”¹¹¹ tebliğ etmekle yükümlüdür ve bu yükümlülüğe

¹⁰⁶ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.135.

¹⁰⁷ Yılan, *Fazlurrahman'ın Vahiy Anlayışı*, s.47.

¹⁰⁸ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler III*, s.20.

¹⁰⁹ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.195.

¹¹⁰ A'raf, 7/2.

¹¹¹ Hicr, 15/94.

uyulduğunu ifade eder. Fazlurrahman, Hz. Muhammed'in hayatı incelendiğinde karşılaşılan bazı tutarsızlıklar varsa bile bunların garipsenmemesi gerektiğini çünkü peygamberin örnek olmasının ancak insan olmasına bağlı olduğunu ve insan olarak da peygamberin hayatında bazı tutarsızlıkların rastlanabileceğini belirtir. Fazlurrahman, bu tutarsızlıkların peygamberin insan için model olma özelliğine zarar vermediğini, onun normal sıradan davranışının bile insanlık için çok yüksek bir örneklik teşkil ettiğini ifade eder.¹¹²

Fazlurrahman, nübüvvet konusunda genel kabul gören bir kanâat belirlemenin zor olduğunu bir yandan mütekellim denilen skolâstik kelâmcılar olduğunu ve bunları dogmatik olduğunu bu dogmatikliği açıklamak için sınırlı da olsa aklın kullanımına cevaz verdiklerini ve bunları çoğunlukta olduğunu belirtir. Diğer yandan da aklı tamamen bir tarafa bırakan veya aklı sadece keskin bir şekilde akılcı görüşleri yıkmak için kullanan katı dogmatik olduğunu belirten Fazlurrahman, aklı tamamen reddeden ama pek yaygın olmayan bu düşünce tipinin dogmatizmi desteklemek için tarihsel olgulara ve deneyimlerden destek aldığını belirtir. Bu akımların en büyüğü olan ilkini Şehristânî'nin tarafından desteklendiğini ikincisinin de İbn-i Hazm tarafından temsil edildiğini belirtir.¹¹³

Fazlurrahman, bu iki akımın arasında olan ve aklı benimsemekle birlikte filozofları toptan reddeden ve aynı zamanda tasavvufa da karışı olduğunu belirttiği İbn-i Teymiyye'nin mânevî-ruhi değerleri benimseyip onaylayan etkili bir şahsiyet olduğunu belirtir. İbn-i Teymiyye'nin İslâm modernizmin ortaya çıkıp gelişmesinde ve İslâmî fundamentalizm (anti-classicism) ortaya çıkıp gelişmesine büyük katkısı olduğunu belirtir. Fazlurrahman, bu ekol ve şahsiyetlerin tümünün filozofların nübüvvet hadîsesine salt akılcı yaklaşımı reddetme konusunda birleştiğini, mütekellimin ekoluna mensup olanların ise peygamberin/nebînin akıl mükemmelliği fikrine ek karşı çıkmasa da akli ilkelere ziyade asıl vurguyu şeriat ilkeleri üzerine

¹¹² Mehmet Raif, Söylemez, *Fazlurrahman Düşüncesinde Metod Meselesi*, Doğrudan Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul, 2020, s.109.

¹¹³ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler IV*, (çev. Adil Çiftçi), Ankara Okulu Yayınları, 3. Baskı, Ankara, 2018, s.124.

yaptığını ve hünelerlerinin çoğunu mu'cizelerin imkânını mâhiyetini tartışmakla kullandıklarını ifade eder.¹¹⁴

Sonuç olarak, nübüvvetin gerekliliği ile ilgili Fazlurrahman insanların ahlâkî idrak ve davranış eksikliğinden dolayı peygamberlik müessesesinin varlığının zorunlu olduğunu ve onların gayesini Allahtan alarak hareket ettiğini, nübüvvetin ise aslında vehbî yönünün olduğunu fakat Peygamberlerinde şahsi gayret ve çabaları ile ve onların kapasitelerinin de bunda etkisinin olduğunu belirtmektedir.¹¹⁵ O yöntemini doğrudan Kur'ân temelli almaktadır. Fazlurrahman'a göre peygamberler, Allah'ın bu dünyadaki insanlığa müdahalede bulunmasının vasıtasıdır. Peygamber bu konuda aracıdır. Fazlurrahman'ın nübüvvet konusundaki anlayışı geleneğin getirdiği anlayışıyla benzer yönleri olsa da çoğu yönden bu anlayışı benimsememiştir. Geleneği getirdiği anlayışı benimsemektense yeni bir anlayış tarzı sunmaya çalışmıştır.

3.3.2. Mu'cize ile ilgili görüşleri

Mu'cize, sözlük anlamı “bir şeye güç getirememek” manasındaki aciz kökünden türetilmiş olan âciz bırakan anlamında kullanılan bir isimdir. Terim anlamında ise peygamberlerin getirmiş olduğu tebliğ karşısında inkâr edenleri aciz bırakan olağanüstü durumlardır.¹¹⁶ Mu'cize kavram olarak Kur'ân'da açık delil anlamında “burhan”, “âyet”, “beyyine”¹¹⁷ gibi kelimelerle ifade edilmiştir. Mâtürîdî mucizeyi, peygamberlerin vasıtasıyla meydana gelen ve bir benzerinin öğrenim yoluyla gerçekleşemeyen olağanüstü olay diye tanımlarken, Eş'arî süregelen olayların aksine meydana gelen hadîseler diye tanımlamıştır.¹¹⁸ Genel olarak Ehl-i Sünnet kelâmcıları mucizeyi peygamber olduğunu iddia eden bir kimsenin bu iddiasını kabul etmeyenlere karşı meydan okumak suretiyle eşyanın alışılmış düzenini bozarak meydana getirdiği olay şeklinde tanımlamıştır.¹¹⁹

¹¹⁴ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler IV*, s.124.

¹¹⁵ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler IV*, s.135.

¹¹⁶ Şık İsmail, *Kelam IV Sistematik Kelam Nübüvvet ve Âhiret*, s.89.

¹¹⁷ Beyyine, 98/1.

¹¹⁸ Şık İsmail, *Kelam IV Sistematik Kelam Nübüvvet ve Âhiret*, s.90.

¹¹⁹ Şık İsmail, *Kelam IV Sistematik Kelam Nübüvvet ve Âhiret*, s.91.

Fazlurrahman, mu'cizeyi Kur'ân'dan yola çıkarak ve çokça zikredilen “âyet/işaret” kavramıyla açıklamıştır. “Âyet” kavramın aslında Kur'ân'da "Allah'ın işaretleri" anlamında geçtiğini Fakat Kur'ân bu âyetlerden "tebyînü'l-âyât“ diye ifade ettiğini belirtir. Yani Allah'ın göndermiş olduğu âyetlerin açıklanması olduğun. "Âyet" kelimesinin genellikle Kur'ân âyetleri için ifade edildiği zaman Kur'ân âyetlerinin insanlar tarafından okunması üzerinde durulmakta ya da bunların “açık âyetler olduğundan bahsetmektedir.¹²⁰Fazlurrahman, bu kavramda iki hususa dikkat çekmektedir. Birinci husus: İşlevsel yönü olan âyetler, akıl ile izah edilebilir bir kavram görünse de akılla beraber imanın fonksiyonuna da ihtiyaç vardır. Kur'ân, bütün yönleriyle mu'cize olduğunu onun bu mu'cize yönünün hayata aktarılabilmesi için kalbî ve aklî bir tavır gerektiğini belirtir. Fazlurrahman âyet kavramının anlaşılması için dikkat edilmesi gereken diğer hususta ise tabiatüstü olayların yani işaretlerin büyü ve sihir kavramlarıyla karıştırılmaması gerektiğini belirtir. Fazlurrahman mucize ile büyüün olağanüstü kavramını ifade etme yönüyle birbirine benzer yönlerinin olduğu ifade edilse bile amaç, oluşum ve etki yönünden karşılaştırıldığında mucize ve büyü kavramlarının birbirinden farklı yönlerinin oldukları görülmektedir, diye ifade eder.¹²¹

Fazlurrahman, yaratılmış olan tabiatın ve vahiy yoluyla gönderilen âyetlerin bir mucize olduğunu Kur'ân'ın bize aktardığını belirtmektedir.¹²²Bundan sebep Kur'ân, tabiat ile vahiy arasında bir paralellik olduğunu ve bu paralellik yönlerinin tümünün Allah'a işarete bulunduğunu belirtmektedir. Fazlurrahman insanların, tabiatın normal bir şekilde çalışmasıyla ikna olmayıp tabiattaki gerçekleşen düzen ve âhenk 'in doğal nedenlerden kaynaklandığını düşündüğünü ifade eder.¹²³ Bu nedenle Allah bazı zamanlar doğal sebeplerin niteliğini bir süre askıya almış veya onların yönlerini değiştirmiştir. Örneğin, Dehşet verici sel, fırtına ve deprem gibi bazı hususlar, insanların kötü yola sapmaları hâlinde Allah'ın müşrikler ve inkârcılar için öngördüğü doğadaki alışılmışın dışındaki işaretlerdir. Bu işaretler Hz. İbrahim de ateşin soğuyarak emniyetli hale gelmesi ve Hz. Musa'nın firavunun karşısında esasının

¹²⁰ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, s.122.

¹²²Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, s.120.

¹²² Bakara 2/23; Yunus 10/38; Hud 11/13; İsra 17/88; Tur 52/33-34.; Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, s. 165.

¹²³ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, ss.118-119.

yılan şekline dönüşmesi halinde görülmüştür. Fazlurrahman, tabiatın normal akışına zıt olan işaretlere "tabiatüstü mucize" dendiğini ve bu tür mucizelerin ise vahyin sıhhatini ve peygamberin doğruluğunu kanıtlamak üzere Allah'ın izniyle gerçekleştiğini belirtmektedir.¹²⁴

Fazlurrahman'a göre Hz. Peygamberin yaşamış olduğu ruhi tecrübesinin sonraki dönemlerde özellikle Ehl-i Sünnetin teşekkül ettiği zamanlarda bazı hadîsler, hadîşçiler tarafından değiştirilerek Hz. Muhammed'in Miraç olayında bedenlenmiş canlı formuna sokulduğunu belirtir. Daha sonra bindiği hayvan, yedi gök tabakası her birinde kalışı Hz. Âdem'den Hz. İsa'ya kadar bütün peygamberlerle konuşması gibi bütün canlı ayrıntıların belirtildiğini ve dinin tamamen "ruhanileştirildiğini" ifade eder.¹²⁵ Fazlurrahman bütünüyle ruhi mahiyette gerçekleşen bir olayın bedeni bir bileşkesi olmadan meydana gelmesini kabul etmenin gerçekten imkânsız olduğunu belirtir. Fazlurrahman'ın miraç hadîsesini ele alarak Ehl-i Sünnet taraftarlarının Hz. İsa'nın göğe çıkışına benzetilip geliştirilmesini ardından hadîslerle de desteklenmesinin çeşitli kaynaklardan alınan tarihi bir kurgudan ibaret olduğunu ifade eder.¹²⁶

Fazlurrahman, bu durumun Hristiyan inancıyla rekabetten dolayı olduğunu belirtir. İslâm geleneğinin bu gibi çok şeyi mucize olarak lanse ettiğini belirten Fazlurrahman peygamberin ümmî olduğu konusunda geleneğin ısrarcı olduğunu ve bunu da vahyin saflığını ve özel oluşunu ispatlamak için yaptıklarını belirtir. Fazlurrahman Hz. Peygamberin önceden okuma-yazma bildiğini ispatlayacak ya da bunu çürütecek dolaysız bir delil mevcut olmadığını fakat onun bir tüccar olması ve ilk eşinin işlerini yürütmesi sebebi ile onun okur-yazar olduğunun dolaylı da olsa bir delili olduğunu sadece Yahudi ve Hristiyanlığın kutsal kitapları ile doğrudan bir tanışıklığının olmadığını belirtir.¹²⁷

Fazlurrahman, tabiatüstü gerçekleşen mucizenin sebebini ve hikmetini, dünyada var olan insanların tabii işaretlerden yola çıkarak Allah'ın varlığını fark

¹²⁴ Yılan, *Fazlurrahman'ın Vahiy Anlayışı*, s.51.

¹²⁵ Fazlurrahman, *İslam*, s.61.

¹²⁶ Fazlurrahman, *İslam*, s.62.

¹²⁷ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler I*, s.60.

edememelerine ve gerçekleşen tabiatüstü olayların gerçekleşmesini sıradan bir olay olarak anlayıp bunu doğal sebeplere dayandırmalarına bağlamaktadır. İnsanlar doğada var olan tabî işaretlerden yola çıkarak Allah'ın varlığının bulamaz ise Allah doğal sebepleri geçici bir müddet kaldırarak tabiatüstü bir mu'cize insanlara gösterir. Bu gibi sebeplerle karşı karşıya kalan insanlar da doğal sebeplerin ötesinde gerçek yaratıcının Allah olduğu farkına varırlar diye ifade etmektedir. Fazlurrahman, Kur'ân'ın peygamberin mucizelerinin değişik şekillerde olduğunu işaret ettiğini inkârcıların ise Hz. Peygamber'den iddiasını destekleyecek mucizeler göstermesini istediklerinde bütün tabiat olaylarını, karada ve denizde ortaya çıkan çeşitli olayları ve insanın aklı, Allah'ın varlığını belirten hakikî işaretler arasında yer aldığını ifade etmektedir.¹²⁸

Sonuç olarak, Fazlurrahman mucizeyi ruhani olarak kabul etmekle birlikte sahih hadîsler ışığında rivayet edilen olayları kendi tarzıyla yorumlamaktadır. Miraç hadîsenin sadece Hristiyanlığa özenip rivayet edildiği iddiası Müslüman toplumların o dönemki anlayışına ters düşmektedir. Zira Hz. Peygamber tüm davranış ve amellerde gayrı müslimlere benzememek konusunda Müslümanları çok kez uyarmış Kur'ân âyetlerinde bu desteklenmiştir. Örneğin: “Ey îmân edenler! Yahudileri ve Hristiyanları dost edinmeyin. Onlar birbirlerinin dostlarıdır. Sizden kim onları dost edinirse şüphesiz o da onlardandır. Allah zalimler topluluğunu hidâyete erdirmez.”¹²⁹ Âyeti de Hristiyan ve Yahudilere benzememe konusunda uyarmaktadır. Yine sahih hadîslerle bu husus desteklenmektedir. Peygamberimiz bir hadîsinde “Bizden başkasına benzemeye çalışanlar bizden değildir.”¹³⁰ Bu hadîs ve geçen âyetler o dönemdeki müslümanların Hristiyan veya Yahudilere benzemekten ne kadar çekindiğini bize göstermektedir.

Miraç hadîsesi ve diğer mucizelerin imkânına gelince bu olayı Fahreddîn er-Razî iki kısımda ele alıp incelemektedir. Birinci kısım miraç hâdisenin aklen mümkün olması, ikinci kısım ise hadîsenin doğrulanmasıdır. Aklen mümkün olma konusuna Razî, dönemin astronomi bilgilerinden de faydalanarak incelemeye çalışır. Yine havanın içerisinde olan bazı cisimler daha süratli bir şekilde hareket eder. Bazı

¹²⁸ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler I*, s.52.

¹²⁹ Maide 5/51.

¹³⁰ Tirmizî, *İsti'zân*, 7/2695.

cisimlerde daha yavaş bir şekilde hareket etmektedir. Mesela bir cisim olan Cebrail vahiy peygambere getirirken çok hızlı hareket edebilmektedir. Aynı şekilde diğer melekler ve cinlerin de hareketlerinin çok hızlı olduğu kaynaklarda aktarılmaktadır. Örneğin: Kur'ân'da geçen Belkıs'ın tahtının göz açıp kapama süresi içinde getirilmesi¹³¹ ve Hz. Süleyman'ın ordularının çok kısa bir süre içinde rüzgâr vasıtasıyla taşınması¹³² İsrâ ve Miraç olaylarının imkânına birer örnek teşkil etmektedir. “Belkıs'ın tahtı, Hz. Süleyman'ın ordusu ile melek, cin ve şeytanlar cisim olduğuna göre onlar için gerçek ve geçerli olan hususlar Hz. Peygamber'in İsrâ ve Miraç hadîsesi için de geçerlidir. Sonuçta bütün bunlar olayın aklen imkânını ortaya koymaktadır.”¹³³

Fazlurrahman sadece ruhani olarak gerçekleştiğini belirten kısımda ise Sahabe, Tabiîn ve Tebe-i Tabiîn'in çoğunluğu ve Ehl-i Hadîs ile Ehl-i Rey, Mu'tezile, Haricî ve Şîî ulemanın çoğunluğu, hâdisenin ruh-beden bütünlüğü içinde gerçekleştiği üzerinde ittifak etmişlerdir. Onlara göre şayet bu olay rüyada gerçekleşseydi hem o gün insanları hem de sonrasında gelenler için bu husus şaşırtıcı bulunmaz ve sonrasında tartışma konusu olmazdı. Nitekim müşriklerin İsrâ olayına yönelik itirazlarından anlaşılıyor ki bu husus ruh-beden bütünlüğü içinde gerçek bir vakıa olarak gerçekleşmiştir. Bu bahsedilen kesimin en güçlü delillerinden biride birbirinden bağımsız olarak birçok haber kaynağı tarafından bu olayın ruh-beden bütünlüğü şeklinde olmasının nesilden nesile aktarılmış olmasıdır. Bu olayın başka delili ise, şayet miraç hadîsesi ve diğer mucizeler rüya şeklinde gerçekleşseydi, müşriklerin buna bir itirazı olmazdı. Çünkü rüyada bu tür olağanüstü durumlar herkes için normal karşılanacak bir durumdur.¹³⁴

Peygamberin okuma yazma bildiğine dair görüşleri bir varsayımdır. Zira o dönemde ticaret ile uğraşan birçok okuma yazma bilmeyen insan vardır. Ticarete uğraşmak okuma yazma bilmeyi gerektiren bir durum değildir. Cumhuriyet döneminde doğuda birçok kişi ticarete uğraşır ve ticarete uğraşmasına rağmen okuma

¹³¹en-Neml, 27/40.

¹³²Sebe, 34/12.

¹³³ Bkz. Karadaş, Çağfer, “İsrâ-Miraç Hâdisesi: Mahiyeti ve Gerçekliği,” Kisbu İlahiyat Dergisi, Yıl 2019, Cilt, Sayı 1, s.59.

¹³⁴ Karadaş, “İsrâ-Miraç Hâdisesi: Mahiyeti ve Gerçekliği,” s.60.

yazma bilmedikleri görülmektedir. Günümüzde hâlen ticaret ile uğraşıp okuma yazma bilmeyen insanların varlığından söz edilmektedir. Yine Kur'ân'ı kerimde açıkça belirten “Sen bundan önce ne bir kitap okuyabiliyor ne de onu kendi elinle yazabiliyordun, öyle olsaydı gerçeği çürütmeye çalışanlar kuşkuya düşerlerdi.”¹³⁵ Âyeti de açıkça Hz. peygamberin daha önce okuma yazma bilmediğini belirtmiştir. Bu âyet ışığın da Hz. peygamberin hiç okuma bilmemesi yazmaması vahyin ilâhîliğinin garantisini teşkil etmektedir. Okuma yazma bilmeden geçmiş ümmetlerden kıssalar bildirmesi onun mucizelerinden biri olarak gösterilebilir.¹³⁶

Fazlurrahman'ın Kur'ân'dan yola çıkarak böyle bir kanıya varması geleneğin hadîs anlayışına tenkidinden kaynaklanmaktadır. Her ne kadar sıhhat konusunda tartışılacak rivayetler olsa bile Allah'ın kudreti ve takdirinin Kur'ân gibi bir mucizeyi getirdiği gibi miraç olayında ve bahsedilen diğer konularda da gücü yettiğini açıkça söyleyebiliriz. Ruh- beden bütünlüğü ile Allah'ın peygamberine göğe yükselmesi veya ona okuma yazma öğretmesi Allah'ın gücünün mâhiyeti göz önüne alındığında bunun gerçekleşmesi mümkündür. Çünkü Kur'ân'ı kerime bütüncül yaklaştığımız zaman birçok yerinde helâk edilen kavimlerin mucizevi bir şekilde helak edildiğini görmektediriz. Ayrıca Kur'ân'da geçen “Ey ateş! İbrahim'e serin ve esenlik ol.” dedik.¹³⁷ Âyeti de göstermektedir ki Allah her türlü mucizeye muktedirdir.

3.3.3. Şefaât ile ilgili görüşleri

Şefaât kelimesi ş-f-a şef/ kökünden gelen şefaât sözlükte “bir kişinin bağışlanması için aracılık etmek, ona yardımcı olmak veya bir başkasından yardım dilemek” manalarına gelmektedir.¹³⁸ İslâmî terim anlamı ise “Günahkâr olan mü'minin affedilmesi, günahı olmayanların ise derecelerinin yükseltilmesi için izin Allah nezdinde aracılık yapması” şeklinde tanımlanmaktadır.¹³⁹ Şefaât kavramı Kur'ân hadîslerde sıkça geçmektedir.¹⁴⁰ Kur'ân'ı kerimde şefaât konusu mezhepler

¹³⁵ Ankebut, 29/48.

¹³⁶ Ahmet, Önkâl, “Hz. Peygamber'in Ümmiliği,” Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl 1986, Cilt 2, Sayı 2, s.250.

¹³⁷ Enbiya suresi, 21 /69.

¹³⁸ Şık İsmail, *Kelam IV Sistematik Kelam Nübüvvet ve Âhiret*, s.309.

¹³⁹ Mustafa, Alıcı, Şefaât, TDV Yayınları, İslâm Ansiklopedisi, cilt 38 s.412.

¹⁴⁰ M. Fatih Kesler, “Kur'an Kerim ve Hadislerde Şefaât İnancı,” Tasavvuf İlmi Ve Akademik Araştırma Dergisi, 2004, Cilt 5, sayı:13, s.119.

tarafından çokça tartışılmıştır. Bunun sebebi Kur’ân’ı kerimde şefaât âyetleri iki anlamda da delil gösterilmektedir. Örneğin:“Kıyamet ve hesap gününe karşı tedbirinizi alın çünkü o gün, kimsenin kimseye en ufak faydası dokunmayacak hiç kimseden günahlarının affı için herhangi bir bedel/fidyeye kabul edilmeyecek hiçbir şefaât kimseye fayda vermeyecek günahlara da asla yardım edilmeyecektir.”¹⁴¹âyeti ve “işte bu yüzden onlara hiç kimsenin şefaati fayda vermeyecek.”¹⁴² âyetleri şefaati inkâr eden mezhep veya kişilerin delili olmuştur.¹⁴³

Şefaati Kur’ân ve hadîsler ışığında Allah’ın iznine tabi olarak var olduğunu kabul eden mezhep ve ekollerin delilleri ise şöyle sıralayabiliriz. ‘ ’ deki şefaât yetkisi sadece yerin /göğün mülk ve egemenliğine sahip Allaha aittir.’’¹⁴⁴“Rahmanın katında bir ahit olmadıkça hiçbir kimsenin bir başkasına karşı şefaât hakkı olmayacaktır.”¹⁴⁵“O, izin vermedikçe Allah katında hiç kimsenin şefaati fayda vermez”¹⁴⁶âyetleri şefaatin Allah’ın iznini bağılı olduğunu ve onun izin verdiklerinin şefaât edebileceğine işaret etmektedir.¹⁴⁷

Fazlurrahman şefaât kavramına kurtarıcı bakış acısıyla yaklaşmıştır. Kur’ân âyetlerinden yola çıkarak Kur’ân’ın“kurtarıcılığı” (saviorship) reddettiğini ve bunun gereği olarak Kur’ân âyetlerinin “şefaati” de reddettiğini belirtir. Hadîs kitaplarında şefaât kavramı ile ilgili birçok atıflar olmasına rağmen Kur’ân anlayışının halk arasında ve hadîslerde yorumlandığı gibi olmadığını bunun yerine Allah peygamberleri kendi ümmetlerinin amellerine şahit olarak getireceğini söyler.¹⁴⁸ Bunlara delil olarak Kur’ân’da geçen “Her ümmetten bir şahit ve seni de (Ey Muhammed) bunlara şahit olarak getirdiğimiz zaman ne olacak.”¹⁴⁹âyetini örnek göstermektedir. Fazlurrahman, Kur’ân’ın bütün yapısının aracılığa karşı olduğunu belirtir. Fazlurrahman Ehl-i sünnetin miladi 8 ve 9. yüzyıllarda kristalleşen bir anlayışla kâfirler ve gayri müslimler için şefaât mümkün değildir, günahkâr

¹⁴¹ Bakara, 2 /123.

¹⁴² Müddesir, 74/48.

¹⁴³ Şık İsmail, *Kelam IV Sistematik Kelam Nübüvvet ve Âhiret*, s.310.

¹⁴⁴ Zümer, 39/44.

¹⁴⁵ Meryem, 19/87.

¹⁴⁶ Sebe, 34/23.

¹⁴⁷ Şık İsmail, *Kelam IV Sistematik Kelam Nübüvvet ve Âhiret*, s.311.

¹⁴⁸ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, s.71.

¹⁴⁹ Nisa, 4/41.

Müslümanlar için şefaât mümkündür anlayışına Mu'tezile'nin de ilk başta bu görüşe karşı olduğunu sonradan bu görüşe onların da yaklaştıklarını belirtir. Fazlurrahman "kurtarıcılık" ve "aracılık" fikirlerinde çok güçlü psikolojik etken bulunduğunu söyler.¹⁵⁰

Fazlurrahman'a göre geleneksel olan İslâm anlayışının dayandığı Kur'ân'ın Allah'ın izin verdiği kişiler hariç başka kimsenin şefaâtçi olmayacağını belirten âyetler yanlış anlaşılmıştır. Fazlurrahman İbn-i Teymiyye'nin bu konuda aynı görüşte olduğunu belirterek şefaât âyetlerinde de geçen izin verme ibaresinin basitçe sadece kelime anlamından alınmaması gerektiğini, bu âyetlerin sadece merhameti olmaksızın onun huzurunda herkesin aciz ve çaresiz kaldığı yüce Allah'ın haşmet ve azametini tasvir etmek için kullanılmış belâğatlı ifadeler olduğunu belirtir. Bu ifadesine dayanak olarak "Ruh ve meleklerin sıra sıra durdukları günü (düşün) Rahmanın izin verdiğinden başka hiç kimse konuşamaz ve (o da konuşunca) doğruyu söyler."¹⁵¹ Âyetini göstererek âyetin anlaşılmasında izin verme ibaresi kelime anlamında ele alınırsa Allah'ın izni olmadan zaten hiç kimse konuşamayacaktır manasının ortaya çıkacağını belirtir. Bu yüzden Fazlurrahman'a göre bu gibi belâğatlı sözler Allah'ın sınırsız haşmetini tasvir etmektedir.¹⁵²

Sonuç olarak, Kur'ân'da geçen şefaât kavramını şahitlik olarak bahseden Fazlurrahman bazı hadisleri görmezden gelerek şefaât ile ilgili âyetlerin kelime manasını tevil etmiş ve kendisi de tevil konusunda aşırıya gidenlerin durumuna düşmüştür. Zira açıkça hadislerde şefaatin var olduğunu belirten birçok sahih rivayet mevcuttur. Örneğin: Enes bin Malik'in rivayet ettiği bir hadîste peygamberimiz: "Şefaâtım ümmetimden büyük günah işleyenler içindir." buyurmuştur.¹⁵³ Bu hadîs birçok hadîs âlimi tarafından rivayet edilmiştir.¹⁵⁴ Görüldüğü üzere şefaât kavramı İslâm dinin geleneğinde değil özünde mevcuttur. Fazlurrahman ve bazı kelâmcılar âyet

¹⁵⁰Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.72.

¹⁵¹ Nebe, 78/ 38.

¹⁵²Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.73.

¹⁵³Ebu Davut Süleyman b. Eşas es-Sicistânî el-Ezdî, Sünen-i Ebu Davud, tahk. Komisyon, Dârü ibn Hazm, Beyrut 1997, c. 5, ss.70-71.

¹⁵⁴Toktonaliev, Azat, " Âyet Ve Hadisler Bağlamında Şefaât Kavramı," *Akademiar Dergisi*, Ankara 2019, -Sayı: 7, s.172.

ve hadîslerde apaçık olan şefaati yanlış ve art niyetli kullananların verdiği zararlar münasebetiyle inkâr yoluna başvurmışlardır. Ancak şefaât konusunda İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu arasında icmâ vardır. Sadece tartışılan husus şefaât büyük günah işleyenler hakkında mıdır? Yoksa samimi mü'minler için midir? ¹⁵⁵Bu tartışma şu an için konumuz içinde olmadığından buna değinmeden İslâm'ın özünde olan ve Allah'ın iznine bağlı olan şefaât kavramı İslâm'ın geleneğinde değil İslâm'ın Şer'i delillerinde (kitap, sünnet, icmâ, kıyas) mevcut olduğunu belirtebiliriz.

3. 4. Âhiret

Âhiret kavramı İslâm dünyasında ve kelâm konusu olarak mâhiyeti en çok tartışılan konulardan biridir. Sözlük anlamı “son gün, son, sonra olan,” anlamlarına gelmektedir. İslâmî Terim anlamı ise dünya hayatından sonra başlayan ebediyen devam edecek ölüm sonrasındaki hayat olarak tanımlanır. ¹⁵⁶Âhiret kavramı Kur'ân'ı kerimde toplanma günü¹⁵⁷, diriliş günü, din günü ¹⁵⁸ceza günü, hüküm günü ¹⁵⁹gibi anlamlarda kullanılmıştır. Genel olarak âhiret kavramı kelâm ve felsefe kitaplarında başlangıç manasına gelen mebd'e'nin mukabili mead kavramı olarak kullanılmaktadır. ¹⁶⁰Âhiretin varlığı gayba ait bir konu olsa da insan vücudunun ve içinde yaşadığımız kâinatın bir sonu olması ölümden sonra tekrar dirilmenin ve âhiret hayatının sonsuz olması aklen mümkün ve hatta gerekli olduğu söylenebilir. ¹⁶¹

Fazlurrahman âhiret kavramını da diğer görüşleri gibi Kur'ân âyetlerini esas alarak açıklamaya çalışmıştır. Kur'ân'da âhiret kavramının en genel anlamda cennet nimetleri ve cehennem azabı olarak tasvir edildiğini belirtir. Fazlurrahman Kur'ân'ın cennet cehennem mükâfat ve ceza olarak âhiret hayatından bahsettiğini. Ve bu kavramların yanında “Allah'ın rızası ve gazabından” da sıkça bahsettiğini belirtir. Bu yüzden Fazlurrahman Kur'ân'da âhiret hayatını temel olarak belirleyen görüş, her

¹⁵⁵Ebul hasan el-Eş'ari el-İbane ve Usulu Ehli'S Sünnet, (çev. Ramazan Biçer), Gelenek yayınları, 1.Baskı, İstanbul, 2010, s.105.

¹⁵⁶ Şık İsmail, *Kelam IV Sistematik Kelam Nübüvvet ve Âhiret*, s.286.

¹⁵⁷ Mü'min, 40/15.

¹⁵⁸ Rum ,30 /56. Sad, 38/36.

¹⁵⁹ Kaf, 50/20. Saffat, 37/21.

¹⁶⁰ Şık İsmail, *Kelam IV Sistematik Kelam Nübüvvet ve Âhiret*, s.260.

¹⁶¹Süleyman, Toprak, *Âhirete İman*, DİB. Yayınları, 4. Baskı, Ankara, 2018, s.21.

insanın yapmış olduğu amellerin daha önce hiç hissetmediği şekilde şuuruna vadrırılacağı bir vaktin “saatin” (es-saa) gelmesidir Diye ifade eder. Bu durumda insanlar yaptıkları ve yapmadıklarını karşılarında görüp yaptıkları bütün ameller ve davranışlar hakkında karar verilmesini zorunlu olarak kabul edeceklerdir. Fazlurrahman, insanların genellikle âhiret hayatının gayelerine dikkat etmeyerek ve devamlı ahlâk kurallarını çiğneyerek kendi hususi meşguliyetlerine dalarak bencil maddi çıkarlar peşinde sürüklendiđini¹⁶²belirtir.

Fazlurrahman’a göre âhiret hedefte olan yüksek gayeler içindir. Bu nedenle insan davranışlarının yani amellerin tartılması önem kazanmaktadır. Âhirette maddi olan altın gümüş gibi madenlerin kıymetli malların tartılması yerine “amellerin” hesaba çekilmesi ve onların tartılması vardır. Fazlurrahman bu benzetmeyi Mekkeli iş adamlarına karşı acı bir mizah olarak yorumlamaktadır. Bu yorumun sebebi Kur’ân’ı kerimde geçen “Dünya hayatında sadece dış yüzü bilirler, âhiretten (dünya hayatının asıl yüksek gayelerinden) ise tamamen habersizdirler.”¹⁶³ âyetinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Mekkeli tüccarların bu dünya hayatının yüksek gayelerini terk etme pahasına para kazanmaktaki hünerleri onları daha yüce ve istikbale ait gayelerden alıkoyup alçak değerler ve düşük hedefler peşine sevk etmektedir.¹⁶⁴Fazlurrahman dünya ve âhiret arasındaki farkı Rad suresi 17. âyetten misal vererek anlatmaktadır. Rad süresinde tepelerden inen sel sularının üst kısmında bir köpük oluştuğunu sonra sular ovalara yayılınca sel sularının üstündeki kalın köpük tabakası iz bırakmadan kaybolduğundan aynı köpüğün madenlerin eritilmesinden sonrada oluştuğunu ve bunların geçici olduđundan¹⁶⁵ bahsetmektedir. Bu örnekten yola çıkarak dünya hayânın köpük insanlara asıl faydası dokunan bereketli toprağın âhiret hayatının olduğunu belirtir.

Fazlurrahman Mu’tezile kelâmcılarının amellerin tartma olayını çok önemseyip teşbih yerine gerçek kabul ettiklerini ve durum sonucunda aşırı bir ceza

¹⁶² Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, s.169.

¹⁶³ Rum,30/7.

¹⁶⁴ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, s.172.

¹⁶⁵ Rad,13/17.

nazariyesini geliştirdiklerini belirtir.¹⁶⁶ Ayrıca Fazlurrahman Mu'tezile kelâmcıların Allah'ın sonsuz olan rahmetini gerçek kabul edip insan davranışlarına misli ile karşılık olan ceza nazariyelerini değıştirmek yerine bu görüşü savunmaya ve sağlamlaştırmaya çalışarak dine karşı büyük bir zorlama gayreti içine girdiklerini belirtir. Fazlurrahman Kur'ân-ı kerimde geçen "Kimin tartıları ağır gelirse o memnun edici bir hayat içindedir. Kimin tartıları hafif gelirse onun yeri(haviye) çukurdur"¹⁶⁷âyetine dayanarak kişilerin amel defterinin önlerine serilerek elle tutulur bir tartmadan veya ölçmeden kesin olarak bahsettiğini belirtir. Fakat mutezilenin savunduğu "amele-karşı-ceza" (quid pro quo) görüşünün aksine Kur'ân'ın temel fikrinin esas aldığı Ehl-i sünnetin belirtmiş olduğu insanın yapmış olduğu davranışların bir bütün olarak ele alan bütünsel (holistic) fikrin anlaşılmasının gerektiğini belirtir.¹⁶⁸

Fazlurrahman Kur'ân' âyetlerinin kıyamet betimlemelerinden bahsederken genellikle bu dünya sisteminde oluşacak düzensizlik ve bozukluklardan yeryüzü ve gökyüzünde oluşacak olan karışıklık şeklinde geçtiğini belirtir. Bu âyetlerin Allah'ın mutlak hâkimiyetinin delili olduğunu ifade eder. Örneğin:"Kıyamet günü yeryüzü, tamamen Allah'ın avucu içindedir. Göklerde sağ elinde dürülmüştür."¹⁶⁹ âyeti Kur'ân'ın kâinatı mahvetmesinden değil, aksine onun yeni hayat biçimleri ve kâinatta yeni varlıkların yaratılması için bir düzenlemeye tabi tutulmasından ve görünüş itibariyle tebdilinden bahsettiğini ve Kur'ân'ın birçok yerine aynı anlam çıktığını belirtir. Bu görüşe delil olarak "Yeryüzünde bulunan her şey yok olacaktır. Yalnız Celal ve ikram sahibi olan rabbinin yüzü (Zâtı) bâki kalacaktır."¹⁷⁰ âyetini getirerek bu âyetlerin kâinat hakkında olmadığını kâinatın içinde olanlar hakkında bilgi verdiğini ve aynı zamanda kıyamet ile ilgili âyetlerin Allah'ın mutlak izzet ve Celâlini tasvir ettiğini belirtir.¹⁷¹

Fazlurrahman, bu dünyanın tamamen yok olmayacağını aksine insanların mutlu olacağı bir bahçeye (cennete) dönüştürüleceğini ve Kur'ân'ın dünyanın yıkılıp

¹⁶⁶Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.172

¹⁶⁷ Karia, 101/6-9.

¹⁶⁸Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.173.

¹⁶⁹ Zümer, 39/62.

¹⁷⁰ Rahman, 55/26-27.

¹⁷¹ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.175.

yok olmasından bahsetmediğini onun tedbil olacağından (transform) bahsettiğini belirtmektedir. Buna delil olarak “O gün yer başka yere, gökler de (başka göklere) değiştirilir.(yani tabiatları şimdikinden daha başka bir şekilde olur).”¹⁷²âyetini göstermektedir. Fazlurrahman Öbür dünyanın dişilerinin erkeklerinin yeniden yaratılacağını cehennem azabının günahın şiddetine bağlı olduğunu ve azabın şuurla ilgili olduğunu aynı zamanda azabın ise temel anlamda ruhani ve ahlâkî olduğunu belirtir.¹⁷³Fazlurrahman, âhiretteki azap ve mükâfatın sadece mânevî olmadığını bazı müslüman filozoflar (Fârâbî, İbniSina, İbn Rüşd) aksine âhirette beden ile ruhun birlikte olduğunu Kur’ân’ın ruh ve beden ikinciliğini öne süren bir insan tasvirine yabancı olduğunu, bu yüzden Kur’ân’ın tamamen ruhani bir cennet veya cehennem fikrini benimsemediğini belirtir.¹⁷⁴

Sonuç olarak, Fazlurrahman âhiret anlayışını da diğer görüşleri gibi Kur’ân’ı temel alarak anlatmaya çalışmıştır. Kur’ân’da gayet açık bir şekilde tasvir edilen kıyamet gününün insanın iç yapısını gözler önüne serdiğini, Allah’ın insanların bu hayatta ulaşmasını arzu ettiği durum olduğunu söyler. Böylece insanların kendi nefsinin bir röntgen gibi incelediğini ve hesaba çektiğini ve onların kendi noksanlıklarını da teşhis ettiğini belirtir. Aynı zamanda kendinin farkına varan ve teşhis eden insanın da âhirette düşüncelerinin ve içinden geçen fikirlerinin bütün insanların gözü önünde serilmesinden asla korkmadığını ve bu durumdan korkanın sadece içinden geçeni saklayan insan olduğunu ve böyle bir kimsenin kıyamet gününde korkmasının haklı olduğunu belirtir.¹⁷⁵

¹⁷² İbrahim, 14/48.

¹⁷³Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, s.176.

¹⁷⁴Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, s.177.

¹⁷⁵Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, s.186.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. FAZLURRAHMAN YENİ İLMİ KELÂM (MODERN KELÂM)

4.1. Geleneksel Kelâm Anlayışına Tenkitleri

Fazlurrahman, yaşadığı dönemin ve geçmiş yaşananların etkisiyle İslâm geleneğini birçok yönden tenkit etmiştir. Özellikle sünni akîde ve davranış sistemi (orthodoxy)¹⁷⁶ olarak tabir ettiği İslâm geleneğinin özünü oluşturan gelenekleri kaideleri eleştirip bir sistem oluşturmaya çalışmıştır. Fazlurrahman teşekkül döneminde peygamberin vefatından sonra ortaya çıkan “İslâm toplumunun uzlaşmacı mı yoksa dışlayıcı bir temele mi oturacağı, insanın hür ve sorumlu mu olduğu, yoksa davranışlarının önceden mi (Allah tarafından) belirlendiği, toplumun icmâ vasıtasıyla toplumsal bir ruh ile meseleler hakkında karar verip vermeyeceği yoksa yanılmaz imam ilkesini mi kabul etmesi gerektiği?”¹⁷⁷ Gibi tüm tartışmalara cevaplar bulunduğunu belirtir. Fazlurrahman, bu tartışmaların bazı yerleşik fikir ve davranışların benimsenmesiyle 3. ve 9. yüzyıl da sona erdiğini ve kabullenilen fikir ve davranışlara hadîs elbisesinin giydirildiğini geçerlilik ve doğruluk kazandırılıp yaygınlaştığını belirtir. Fazlurrahman sünnilüğün içeriğini düzenlemek için hadîs taraftarları diye nitelendirdiği ehli- hadîsin sorumlu olduğunu ve onların sünni sistemi oluşturduğunu belirtir.¹⁷⁸

Fazlurrahman, gelenek olarak adlandırdığı hususları kelâmın, fıkıhın hadîsin ümmetin günlük yaptığı işlerine problemlerine çözüm sunmaya ve günlük yaptıkları işlerin aksaklıkları gidermeyi amaçlayan tedbirlere yaradığını belirtir. Fazlurrahman bu dönemde idareciler ve kadılar tarafından mevcut hadîsler, içinde bulunulan duruma göre yorumlanmakta ve bunun sonucunda “yaşayan sünnet” diye anılabilecek olan genel birikim (gelenek) ortaya çıktığını belirtmektedir.¹⁷⁹ Fazlurrahman hemen hemen bütün görüşlerden geleneğin ayıklanması ve Kur’ân’a arz edilmesi gerektiğini

¹⁷⁶Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler III*, s.39.

¹⁷⁷Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler III*, s.39.

¹⁷⁸Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler III*, s.40.

¹⁷⁹Açıkgenç, "Fazlurrahman", TDV Yayınları, *İslâm Ansiklopedisi*, s.284.

belirtmektedir. Kelâmcıların Kur'ân çıkışlı bir dünya görüşünü sistemleştiremediğini belirtir.¹⁸⁰

Fazlurrahman'ın bazı kaidelere hadîs kisvesi altında ve gelenekten kaynaklandığını belirtmesinin sebebi siyâsi olayların hadîse bağlandığını söylemesinden kaynaklanmaktadır. Örneğin: Sahih bir hadîste Ebu Zer, Hz. Muhammed (S.a.v)'den şöyle buyurdu:“Cebrail (Aleyhisselam) bana geldi ve ümmetimden Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmaksızın ölen bir kimse cennete girer diye müjde verdi. Ben: “Zina da etse, hırsızlık da etse de mi?” dedim. O: “Zina da etse, hırsızlık da etse.” dedi¹⁸¹. Sahabe soruyu iki kez daha tekrarlar her seferinden peygamberden aynı cevabı alır. Fazlurrahman, bu hadîsi Kur'ân'a arz edip Kur'ân'ın vurgu ve ısrarının iyi ve sahih amel üzerine olduğunu ifade eder. Bu hadîsin Hristiyanlıkta olan gerçek lütuf ve kurtuluşun ameller ile değil imanla olduğu öğretisinin (The doctrine of justification by faith) İslâmî karışığının üretilmesidir diye ifade eder.¹⁸²

Şefaât ile ilgili âyetlerde kelime manasını almayan onu yorumlayan bir anlayış sergileyen Fazlurrahman konu ile ilgili örnek gösterdiği hadîsleri hep ilk anlamında almaya çalışmıştır. Sanıldığıının aksine bu hadîsi dönemin Müslüman âlimleri, kelâmcıları körü körüne alıp amelsiz bir imandan hiçbir zaman bahsetmemişlerdir. Özellikle imanın önemini bu hadîste vurguladığını aktarmışlardır. Hadîs âlimleri hadîsleri her zaman Kur'ân süzgecinde geçirip sahabenin anlayışını yakalamaya çalışmışlardır. O dönemde hadîs âlimleri aşırı ve uç giden fırkalardan kendilerini muhafaza etmek için Kur'ân ve sünnet perspektifinde hareket etmeye çalışmışlardır. Sanıldığıının aksine sadece şeklen hadîs almak yerine hadîsleri bir süzgeçten geçirip cerh ve tadil yönünden tarttıktan sonra senetlerine göre hadîsleri ayırmışlar ve hadîs kitaplarına kaydetmişlerdir.¹⁸³

Fazlurrahman Ehl-i Sünnet anlayışının en temel özelliğinin aşırı olan uçları bir arada tutmak olduğunu, müslümanların orta yoldan ayrılmamalarını sağlayan yapısı

¹⁸⁰ Açıkgeç, "Fazlurrahman", TDV Yayınları, İslâm Ansiklopedisi, ss.284-285.

¹⁸¹ Buhari, 1180; Tuhfetu'l-Eşraf, 11982.

¹⁸² Fazlurrahman, *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp Değişim Kilinik*, ss.61-62.

¹⁸³ Bkz. Recep, Emin Gül, "Hadis İlminde Cerh-Ta'Dil Mertebeleri," Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl 2015, Cilt 0, Sayı 43, ss.362 -386.

ile aslında Ehl-i Sünnetin bu yola sıkı sıkıya sarılma gayretinden ibaret olduğunu söyler. Geçmişten günümüze hala Ehl-i Sünnet ve'l cemaatinin ayakta olmasının sebebinin bu bağlanma olduğunu ifade eder. Bunun sebebi olarak Ehl-i Sünnetin “tasannun” gücünün canlı kalması ile birlikte sünni İslâm “Ortodoks” bir akîdeye ulaşmasını gösteren Fazlurrahman bu sayede eşi ve benzeri görülmemiş sosyal bir denge vücuda geldiğini ve toplumsal bir bütünleşme sağlandığını belirtmiştir.¹⁸⁴ Tabi Fazlurrahman burada Ehl-i Sünnetin daima kendini olduğundan daha değerli gösterip bütünlüğü sağladığını belirtmiştir. Ehl-i Sünnet kelâmı fazlurrahman’ın kastettiği gibi kendini değerli göstermekten ziyade her zaman itidalli bir yol ile Kur’ân sünnet bütüncüllüğü ile hareket ederek günümüze kadar varlığını sürdürmüştür.

Kelâmcıların Kur’ân’ı temel alan bir dünya görüşünü sistemli bir hale getirememelerinin İslâm adına bir kayıp olduğunu belirten Fazlurrahman, İslâm tarihinde günümüze kadar gelen bazı filozof kesiminin dinî ifadelerinin sembolik sözler saymaları, âlemin yaratılması ve cismanî anlamda haşır gibi konularda geleneksel dinî dogmalara aykırı fikirler ileri sürmelerinden kusurlarına belirttikten sonra İbn-i Teymiyye ve Gazzâlî gibi İslâm filozofların değişik bir felsefenin de olabileceğini insanlara göstermeleri gerektiği halde onların felsefeyi tamamen inkâr etmelerinin İslâm düşüncesinin fikrî yönünü âdetâ yok ettiğini belirtir.¹⁸⁵

Fazlurrahman, Müslüman kelâmcıların filozofların felsefesi kadar şaşalı İslâmî ilkelere daha bağlı ve Kur’ân’a dayalı yeni bir fikri felsefe ortaya koyamadıklarını, bunun yerine suni bir halde İslâm’a bağlı görünen ve birçok bakımdan felsefenin karikatürleri niteliğinde olan belli başlı bazı dogmatik hükümler koyabildiklerini belirtir. Buna örnek olarak da ölümü arkadan gelen fiziki dağılmadan sonra yaşamaya hale devam eden bir nevi “aslı atom” var olduğunu belirtmek ve Allah’ın bunun etrafında ya asıl bedenle aynı veya ona benzer bir beden yaratacağını ispat etmek suretiyle fiziki haşrı delillendirmek için öne sürülen fikri¹⁸⁶ göstermektedir. Kur’ân’ın açık felsefi özellikte bazı önemli öğretilerle sahip olduğunu belirten Fazlurrahman, bu öğretileri kullanıp tutarlı şümullü bir dünya görüşünü sistemleşmesi gerektiğini söyler. Bunun günümüze kadar Müslüman kelâmcılar tarafından yapılmadığını ve kesinlikle

¹⁸⁴ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, s.84.

¹⁸⁵ Açıkgenç, "Fazlurrahman", TDV Yayınları, İslâm Ansiklopedisi, s.286.

¹⁸⁶ Fazlurrahman, *İslam*, s.372.

yapılması gerektiğini söyler. Çünkü zaten Kur’ân’ın sistemli dünya görüşünü sağlayan bir katalizör görevini yapabilecek kapasitede ve özellikle olduğunu belirtir.¹⁸⁷

Sonuç olarak, Fazlurrahman Kur’ân’ın ana gayelerini topluma yansıtmaya açısından geleneğin zayıf kaldığını, bütüncül bir Kur’ân anlayışının oluşmadığını belirtmiştir. Ehl-i sünnetin ilâhî gerekircilik ile bir diğer ifadesiyle İslâm’ın yürürlükte olan siyâsi ahlâkî ve dini vaziyetine fiiliyatta karışmamak anlamında dini- siyâsi irca öğretisinin insan emeğinin olduğu bütün alanlarında müslümanların faaliyet ve katkısını aynı zamanda güç ve sınırını etkileyen unsur olduğunu belirtmiştir.¹⁸⁸ Tabi bu konuda Ehl-i Sünnet kavramını tam anlamak gerekir. Ehl-i Sünnet sadece Eş’arî kelâmından veya bir başka fırkanın tek başına oluşturduğu bir kavram değildir. Mâtürîdî ve dört mezhep imamın oluşturduğu Kur’ân ve sünnet çerçevesine bağlı kalarak güncel içtihatlar yapılan günümüze kadar müslümanların birliğini sağlayan bir çatıdır. Bu yüzden Kur’ân ve sünnet perspektifinde sorunlar onarılabılır. Zira Kur’ân âyetlerinde çok farklı anlamlar çıkaran kesimler olmaktadır. Bu yüzden sadece bir açıdan bakılması doğru bir sonuca götürmemektedir.

4.2. Yeni İlmi Kelâma Bakışı

Fazlurrahman, yeni ilmi kelâm anlayışında geçmiş dönem kelâm anlayışının tarihi bir tenkidi yapılması gerektiğini ve bu tenkit anlayışında Kur’ân’ı esas alıp Kur’ân’dan ne ölçüde sapılmış olunduğunun açığa çıkarılması gerektiğini belirtir. Fazlurrahman bu anlayışın Müslümanları yeni bir kelâma doğru götüreceğini ifade eder.¹⁸⁹ Fazlurrahman bütün kelâmı görüşlerin zorunlu olarak geçmişin izini taşıdığını fakat bu görüşlerin dinin temel yapısına sadık olmaları gerektiğini “Allah’ın sıfatlarının inkârı Allah’ın kudretinin insanların fiilleri alanının dışında bırakılması ve tabiat alanıyla sınırlandırılması gerektiği, Allah’ın günahları bağışlanmasının reddi gibi mu’tezile görüşlerinin Kur’ân’ın öğretilerine sadık olduğunu kim iddia edebilir?”¹⁹⁰ Sözleri ile vurgular. Fazlurrahman Eş’arî ekolünü de atomculuğu en temel

¹⁸⁷ Fazlurrahman, *İslam*, s.372.

¹⁸⁸ Fazlurrahman, *İslam Geleneğinde Sağlık Ve Tıp Değişim ve Kimlik*, s.69.

¹⁸⁹ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, s.235.

¹⁹⁰ Fazlurrahman *İslam ve Çağdaşlık Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, s.235.

iman akîdesi hâline getiren ve insan fiillerini yok saydığını belirterek bunların Kur'ân'a arz edilmesi gerektiğini belirtir.¹⁹¹

Fazlurrahman çağdaşçılık anlayışının tek tek sosyal politik ve sosyal konularla ilgilendiğini fakat politik ve toplumsal meselelerin konularını bir felsefe olarak ele alınmadığını belirtir. Örneğin: Demokrasi kavramını göstererek bu kavramın İslâmî olduğunu fakat bu kavramın içeriğini kapsayan insan hakları ve sosyal adalet kavramlarının demokrasi gibi ele alınıp tartışılmadığını, aynı şekilde eşitliğin vurgulandığını fakat onun mâhiyetinin ve sınırlarının sorun olarak görülmediğini, bu yüzden pek çok çağdaşçılık taraftarının modernist bir kelâm ve felsefeden veya dünya görüşünden nadir olarak söz ettiklerini ifade eder.¹⁹²

Fazlurrahman çağdaş anlayışı ifade ederken dönemin şahsiyetlerini tek tek ele alır. Muhammed Abduh 'un eserlerinde mutezile tipi akılcılığı tekrardan diriltmek için caba harcadığını fakat yine de kelâmın yerinin asgari düzeyde kaldığını söyler. Seyyid Ahmed Han'ın ise çağın gereksinimlerini karşılayan bir kelâma ümitsizce çağrıda bulunduğunu ve kelâmın yeniden formüle edilmedikçe bütün dinler gibi İslâm'ın da gerçek ve öldürücü bir tehlikeyle karşılaşacağı fikriyle kelâmı canlandırmaya çalıştığını ve onun çağrısı ile Muhammed Şiblinin “Kelâm ilmi (İlm al-kelâm)” isimli bir kelâm tarihi ve kelâm ve sistematik kelâm adında iki tane Urduca eser yazıldığını belirtir. Bu iki eserde Allah'ın varlığı, vahiy, peygamberlik gibi hususların delillerini yeniden belirleyip ortaya çıkarmaya çalıştığını ve bu çabasında Seyyid Ahmed han ve İbn-i Sina gibi filozofları esas aldığını ifade eder.¹⁹³

Fazlurrahman, kelâmda yeni yaklaşımı en etkili “İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Oluşturulması” adlı eseri ile filozof-şair Muhammed İkbal'in gerçekleştirdiğini belirtir. İkbalin İslâm tasavvufunda olduğu kadar batının da zeki öğrencisi olduğunu fakat İslâm kelâm geleneğinin veya çok fazla okuduğu Kur'ân alanında bir âlim olmadığını sadece Kur'ân'ın temel özelliğinin bir mânevî değerler modeline göre dünya düzenini yaratma ve tarihe yön verme amacına yönelik bir dinamizme ve eyleme ağırlık vermesi gerektiğini isabetli bir şekilde fark ettiğini fakat

¹⁹¹Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler III*, s.44.

¹⁹² Fazlurrahman *İslam ve Çağdaşlık Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, s.236.

¹⁹³ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, s.236.

İkbal'in yapmış olduğu bu yenilikçi teşebbüsünün hayli eskide kaldığını söyler. Çağdaş bilim adamlarının insanın dinamik bir irâde hürriyetine sahip olduğu görüşlerini çok ciddiye aldığını belirten Fazlurrahman, Muhammed İkbal ile hemfikir olmadığı kısmın toplumun ve fertlerin elde edebileceği yaratıcı enerjiyi nihai sonsuz kaynağı görüşünün ifade ettiği şekilden ve bunu Kur'ân'dan çıkarmaya çalıştığı metot olduğunu nelirtir.¹⁹⁴

On sekizinci yüzyıldan Arabistan'da Abdu'l Vehap liderliğinde Vehabi hareketiyle İslâm'ın son iki yüzyılda birkaç büyük dirilişçi hareket yaşandığını belirten Fazlurrahman Türkiye, Mısır ve Hindistan gibi ön cephede bulunan İslâm ülkelerinin özellikle batının fikri ve kültürel etkisinde bulunan bazı bölgelerinde İslâm modernizm hareketlerinin ortaya çıktığını ifade eder. Fazlurrahman ortaya çıkan bu İslâm modernizmi "klasik moderniz ve yeni-modernizm"¹⁹⁵ diye iki kısımda ele almaktadır. Klasik modernizmin kendini İslâm geleneğinden gelen on sekiz ve on dokuzuncu yüzyıl dirilişçiliğinin yani ihtyacığın ortaya koymuş olduğu temeller üzerine bina ettiğini belirten Fazlurrahman klasik modernizm, modernist sonrası ihtyacığ (post-modernist Revivalism) bir yandan etkilerken diğer yandan da onun meydan okumasıyla karşılaştığını ve aynı şekilde modernist sonrası ihtyacıktan etkilenen ve ona meydan okuyan yeni modernizm (neo modernizm) doğduğunu söyler. Fazlurrahman, bu hareketler arasında kesin bir çizgi çizmenin zor olduğunu fakat bunun yapılması gerektiğini belirtir.¹⁹⁶

Fazlurrahman, Vehabi hareketi başta olmak üzere onun gibi modernist-öncesi ihtyacı hareketlerin önceki asırlar boyunca hızlı bir şekilde inişe geçmesinden sonra İslâm'ın 'ilk hayat atışları' diye tabir etmiştir ve bunu sebebinin de İbn-i Teymiyye gibi bir şahsiyetten sonra asırlardır ilk defa bu hareketlerin ve benzerleri olan hareketlerin çıktığını belirtir. Bu hareketlerin yani yenilikçi akımların Batı Afrika'da Fulaniler, Kuzey Afrika'da Senusiler ve Hindistan'daki Pareleli gibi akımlar olduğunu ve bu çıkmış olan hareketlerin İslâm'ın esas temellerinden olan Kur'ân ve Hz. Peygamber'in hayat tarzını aynı zamanda onun modelini esas alarak geleneğin köklü bir sorgulamasına giriştiklerini belirtir. Fazlurrahman kısmi bir tehdit karşısında

¹⁹⁴ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, s.237.

¹⁹⁵ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler I*, s.94.

¹⁹⁶ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler I*, s.94.

geçmişin birikimi olan geleneğin bazı yerlerinin ıslah edilmesi ile Kur'ân'ın ışığında köklü bir sorgulamanın yapılması arasında fark olduğunu ve bunun sebebinin ise yerleşik durumun ve bu durumla bağlantılı tutum ve davranışların kapsamlı bir dönüşüme ihtiyacı olduğundan kaynaklandığını söyler Fazlurrahman bunun son derece güç ve zahmetli olduğunu belirtir.¹⁹⁷

Fazlurrahman'a göre müslüman toplumun çağdaş bir dünyada varlığını kanıtlayabilmesi için ancak iki yol vardır: Bu yollardan birincisi bütünüyle laik olan batı'ya uyum sağlamak, ikincisi İslâmî yeni bir içtihat metodu (sistematik, tarihsel yorum usulü) ile yorumlayarak yeniden hayatın bütün alanlarına içtihat metodunu sokmak. Böylelikle çağdaş dünyaya ve insanlığa laik/seküler olmayan İslâmî geleneği temel almayan, Kur'ân'ın ahlâkî ve sosyal amaçlarına uygun yeni kurum ve kurallara dayanan bir alternatif model tarzı gerçekleşmiş olur. Fazlurrahman'a göre tutulması gereken yol bu ikinci yoldur. Fazlurrahman muhafazakâr yaklaşım ve tutumlar ile gelenekçi anlayışın yaklaşımları aynı zamanda bazı Müslüman modernizelerin sessiz kalıp ikiyüzlü idarecilik geleneği kullanıp devam ettiren tavır ve yaklaşımlarının varacağı sonuç İslâm dünyasını ve müslüman hayatını giderek laisizmin ve sekülerizmin hâkimiyetine sürükleyeceğini belirtir.¹⁹⁸

Fazlurrahman Müslümanlar arasında çağdaş ve yenilikçi anlayışın yayılmamasının sebebini onların eğitim anlayışına bağlamaktadır. Eğitime az önem verilmesinden kaynaklı Müslüman ülkelerinde siyâsi, toplumsal ve ahlâkî durumun kötüleşip daha da tehlikeli hale geldiğini belirtir. Dini kurumların geleneksel eğitim sisteminin gereği gibi ıslah edilmedikçe yok olacaklarını ve ıslah edilmediği için çöküş içerisine girdiklerini belirtir.¹⁹⁹

İslâm dünyasının genel olarak sıkıntı çektiği sömürge döneminde yine de müslüman düşünürlerin eğitim sorunları hakkında belirgin düşüncelere sahip olduğunu belirten Fazlurrahman, bu düşünürlerden Muhammed ikbal, Abduh ve Ziya Paşa'yı örnek göstermektedir. Bu düşünürlerin ülkelerinde körü körüne takip edilen çağdaş eğitimi ve batının günümüzdeki hızla değişen değerlerini eleştirdiklerini ve bu

¹⁹⁷ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleleri I*, s.96.

¹⁹⁸ Hayreddin, Karaman, "İslam ve Modernizm Fazlurrahman Tecrübesi," İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 22-23 Şubat '97, İstanbul, s.158.

¹⁹⁹ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, s.161.

düşünürlerin eğitimin gereği gibi yerine gelmesi için bir amacının olması gerektiğini ve bu amacın sadece maddi gelişme ile özdeşleşmediğini belirttiklerini ifade eder. Fazlurrahman geleneksel eğitim anlayışının içine yeni bir hayat üflenmediği müddetçe sert ve ölü bir çekirdekten farksız olduğunu bu sebepten dolayı yeni oluşacak eğitim anlayışının geleneksel eğitimle özdeşleştirilemeyeceğini belirtir.²⁰⁰

Fazlurrahman, çağdaş bir anlayışın ise Kur'ân temelli olacağını ve sistematik bir çalışma yapılmadan Kur'ân dünya görüşünün ortaya çıkmayacağını belirtir. Fazlurrahman Ancak bu yoldan hareket edilirse Kur'ân'ın mesajı ile çağdaş konular arasında ilişki kurulabileceğini ifade eder. Fazlurrahman, Kur'ân'ın mesajının belli bir teorisinin diliyle söylemenin ne kadar cazip, anlamlı ve popüler görünse de bunu ayrı hususlar olduğunu belirtir. Fazlurrahman'a göre bir teori ne kadar mevzi ve mahalli olursa o kadar ebedî bir mesajın ifade edildiği bir araç olma özelliğini yitirir.

Sonuç olarak, Fazlurrahman yeni ilmi kelâmı tek yönden ele almaz. Eserlerinde modernizm başlığı altında değindiği yenilikçi ve reformist hareketlerin bir nebze olsun gerekli ıslahatı sağlasa da bunun yeterli olmadığını toplumun yapısına yeterince nüfuz etmediğini ve bunun sebebinin de eğitim anlayışından kaynaklandığını izah etmeye çalışır. Eğitim anlayışının geleneksel kaideleri devam etmeye çalıştıkça Kur'ân temelli bir anlayışın meydana gelmeyeceğini belirten Fazlurrahman, toplumun siyâsi ekonomik yapısının eğitime yön verdiğini bu yüzden çağdaşlaşma yolunda istenilen seviyeye gelinemediğini belirtir. Fazlurrahman olgulara dayalı bir araştırmanın yapılmadığı müddetçe ve bunun toplumsal verilerle ilgisi kurulmadıkça Kur'ân'ın görüşlerinin basit soyutlamalar olarak kalacağını belirtir.²⁰¹Fazlurrahman, Kur'ân'ın topluma yansımalarının ikinci yolu olarak sağlam ve dürüst bir tarihsel yaklaşımın yapılması gerektiğini Kur'ân'ın bize aktardığı metafiziksel yönünün tarihsel bir yaklaşıma izin vermese de onun sosyolojik yönünün buna uygun olduğunu belirtir.²⁰²

4.2.1. Sekülerizm anlayışı

Fazlurrahman, sekülerizmi tanımlarken onun meydana gelmesinin sebebinin şu şekilde izah eder: “Can çekişen tutuculuğun baskıları ve mevcut İslâmî modernizmin

²⁰⁰ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, s.162.

²⁰¹ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, s.247.

²⁰² Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler III*, s.86.

geri zekâlılık ve aptallıkları doğrudan sekülerizmi etkenlerdir.”²⁰³ diye ifade etmiştir. Fazlurrahman, sekülerizmin toplumsal ve siyâsi kurumların, hukukun İslâmî kaideleri hesaba katmadan yani Kur’ân ve sünnetin ilkelerinden hareket etmeden bu İslâmî ilkelerle canlı bağlantı kurmadan hayata uygulanması ve kabul edilmesi diye ifade etmektedir. İslâm dünyasında Sekülerizm konusunda yaygın bir zihin karışıklığının olduğunu belirten Fazlurrahman bu zihin karışıklığının kökeninin hakiki İslâm veya İslâm hakikati ile değil şerîatin açık veya örtülü bir şekilde Müslümanların geçmişiyle özdeşleştiğinden kaynaklandığını belirtir.²⁰⁴

H.A.R Gibb ve kısmen de W.C Smith’in yazmış olduğu eserlerine rağmen Müslüman tutucular ve bazı batılı yazarların sekülerizmi şerîatin içerisine getirilecek değişiklikler olarak algıladığını belirten Fazlurrahman, İslâm modernizmin bir anlamı varsa oda şeraitin içine çok yönlü büyük boyutlu bir değişikliğin getirilmesi ve bu şerîata getirilecek değişimin Kur’ân’ın hukuksal bildirimlerine bile dokunabileceğini belirtir. Fazlurrahman, şerîatta gerçekleşmesi gereken bu değişimin tek sınırının veya onu sınırlandıracak çerçevenin “Kur’ân’ın manevî ve ahlâkî temel ilkeleri ve toplumsal hedefleridir.” diye ifade eder.²⁰⁵

Fazlurrahman, Müslümanların şerîatı geçmişle örtüştürmesinden kaynaklı sıkıntıları belirtirken Mevdudi’nin şu sözünü örnek gösterir: “İslâm, pazarın ihtiyaçlarına uygun değişikliklerle başkalarına pazarlayacağımız malımız değildir.” sözünün ve Manfred Halpern’in “Şerîat artık ahlâkın ana kaynağı olan konumunu kaybetmiştir. Ve modern hukuklarda varlığını sürdüren yasa ve kuralları da artık ne ilâhîdir ne de nihâî öneme sahiptir.”²⁰⁶ Sözüyle aynı olduğunu belirtir. Fazlurrahman bunların mantıksız olduğunu dini hukuk ile seküler hukuk arasındaki farkın ölçütünün birincisinin Allah yapımı ikincisinin insan yapımı olduğu kabul edilirse o takdirde Müslüman hukukçuların ürünü olan klasik İslâm hukukunun da seküler kabul edilmesi gerektiğini belirtir.²⁰⁷

²⁰³ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler III*, s.90.

²⁰⁴ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler III*, s.90.

²⁰⁵ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler III*, s.91.

²⁰⁶ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler III*, s.91.

²⁰⁷ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler III*, s. 92.

Seküler tutum ve uygulamaların günümüz İslâm dünyasında önemli bir gerçeklik olgusu olduğunu belirten Fazlurrahman, bütün Müslüman ülkelerinde devlet kurumlarının fiili olarak işleyişini seküler olduğunu belirtir. Buna örnek olarak İslâmî olduğunu belirten Pakistan, seküler olduğunu ilan eden Türkiye ve hala konumu ilan edilmemiş Mısır'ı gösterir Fazlurrahman bu durumun sebebi olarak daha öncede ifade ettiği şeriatın içeriğinin ahlâkî hukukî bir düzlemde sürekli ve büyük boyutlu bir düşünme tarzına izin vermeyen ve vermeye niyeti olmayan tutucu güçleri görmekte ve onların bu davranışlarıyla sekülerizmi mecbur bıraktığı ya da sekülerizmin bu tutucu güçlere karşın doğal bir tepki olarak ahlâkî ve hukukî alanda oluştuğunu ifade eder. Fazlurrahman sekülerizmin açıkça ve ilke olarak benimsendiği Türkiye'de seküler anlayışın bir felsefî temele dayanmadığını tutuculuğa kesin bir alternatif şeklinde tarihsel olarak sekülerizmi, benimsendiğini belirtir.²⁰⁸

Sonuç olarak, Fazlurrahman İslâm dünyasında bu tutucu anlayış zayıflamadığı veya aydınlanmadığı müddetçe zamanla modernleşmiş sınıflarda gerçek/katıksız bir Sekülerizm anlayışı oluşması güçlü bir ihtimal olduğunu bu ihtimal gerçekleşmediği ve İslâm'a bağlılık devam ettiği takdirde modern sekülerizmin Müslümanların özümsemiği bütün unsurları kapsayacağını belirtir. Fazlurrahman İslâm'ın hakikat kaynağı olan Kur'ân ve sünnete zamanla bütünleştirilebileceğini bunun kurumsal olarak da mümkün olduğunu belirtir. Modern eğitim, sanayi ve kalkınmada yeni güçlerin hukuk ile alakalı meseleler yerine servet oluşturma yöntemleri, üretim araçlarının doğası, toplumsal adalet gibi hususlar etrafında toplandığını belirten Fazlurrahman Müslümanların ideolojik açıdan bu yeni güçleri yönlendirmek ve değişme hızını denetim altına almak için gerekli İslâmî bakış açısını göstermek hususunda hazırlıksız olduklarını belirtir.²⁰⁹

4.2.2. Kadının konumu

İslâm coğrafyasında ve günümüz sorunlarından biri olan İslâm'da kadının konumunda Fazlurrahman Kur'ân temelli yaklaşarak Müslüman kadınların, geleneksel anlayış yüzünden çoğunun hala birçok mahrumiyete maruz kaldığını ve bu mahrumiyetlerin İslâm dünyasının farklı bölgelerinin nüfuzuyla asırlar boyunca

²⁰⁸ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler III*, s.92.

²⁰⁹ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler III*, s.92.

devam ettiğini ve bu durumu İslâm bölgelerinde oluşan bir toplumsal unsurun ürünü diye ifade eder. Bu yoksunluklarının bazı kısmının hukuksal olduğunu ifade eden Fazlurrahman, her ne kadar bazı ülkelerde bu durum düzeltilmeye çalışılsa da bunun yeterli olmadığını ve kadının toplumsal konumunun Kur’ân’ın ahlâkî öğretisinden ziyade İslâm toplumların mizacı yönünün bir ürünü olduğunu ifade eder.²¹⁰Fazlurrahman bu görüşleri ile feminist bir anlayış benimsemiş ve kadının hukuksal toplumsal ekonomik alanlarda Kur’ân temelli yaklaşım kadın erkek eşitliğini her alanda olması gerektiğini belirtmiştir.

Fazlurrahman, batının kadınlar için bir model olduğunu savunmasa da kadının özgürleşmesinin hem batı hem de Müslüman toplumlar için bir sorun olduğunu ifade eder. Yeni hukuksal düzenlemelerin bir derece ilerleme kat ettiğini fakat etkilerinin yerleşik toplumsal tutumlar tarafından büyük ölçüde sınırlandığını belirtir. Kur’ân’ ayetlerinin kadın konusunda öğretisinin İslâm öncesi Arapların güçlü kesimleri tarafından suiistimal edilen fakirler, yetimler, esirler, kadınlar gibi toplumda bulunan ve toplumun daha zayıf katmanlarında bulunanların durumunu güçlendirme ve düzeltme gayretinin bir parçası olduğunu belirtir. Fazlurrahman, Arap toplumunda kadınların genellikle korkunç bir tehlikeyle karşı karşıya kaldıklarını ve bu tehlikenin sebebinin de birçok Arap kabilelerinde mevcut olan fakirlik veya onur meselesi bahane edilerek kızlarını diri diri toprağa gömdüklerinden kaynaklandığını, zaten genel kanaatin kız çocuklarının aileye gelmesi hoş karşılanmayan bir fazlalık, bir sığıntı olduğunu belirtir.²¹¹

Fazlurrahman, Arap yarımadasında olan kadınların konumunun tamamen düşük olmadığını yine bu ortama rağmen esir bir kadının bile mal mülk kazanabileceğini ifade eder. Fazlurrahman, kadının bulunmuş olduğu kötü uygulamalara Kur’ân’ın son verdiğini ifade eder. Arap toplumunda kadının daha doğduğu anda öldürülmeye aday olduğunu, babasının evleninceye kadar tahammül edilecek yük olarak gördüğünü belirten Fazlurrahman bu durumun sadece evleninceye kadar geçerli olduğunu, evlendiği zaman kocası tarafından hala utanılacak biri olarak görüldüğüne dair bilgi olmadığını aksine korunacak hatta sevilecek biri olarak

²¹⁰ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler II*, s.146.

²¹¹ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler II*, s.146.

görüldüğünü belirtir.²¹²Fazlurrahman Kur’ân’ın esas amacının kadının maruz kaldığı istismar ve kötü muamelelerin kaldırılması olduğunu ve toplumun kadın anlayışı ile Kur’ân’ın anlatmak istediği kadın anlayışının farklı olduğunu her fırsatta eserlerinde değinmiştir.

Fazlurrahman, kadının toplumdaki konumu konusunda Kur’ân âyetlerinin toplum tarafında yanlış anlaşıldığını belirtip hadîs külliyyatında Kur’ân’dan büyük sapmalar olduğunu ifade eder. Kadının şahitlik konusunda değinirken bakara 282’inci âyette geçen “Bir şahıs diğerinden ödünç para alırsa bunun yazıya dökülmesi ile kadınlardan birisi hata yaparsa diğeri ona hatırlatsın diye iki kadın bir erkeğin şahitlik etmesi”²¹³ diye ifade edildiğini belirterek bu âyette erkeğin ve kadının şahitlik hususunda genel bir yasa koymadığını Kur’ân’ın kastettiği anlamın bir mali mesele olduğu ve kadınlarında genellikle böyle mali meseleler veya işlerle meşgul olmadıkları için kadınlardan şahit gösterilmek isteniyorsa bir kadının yerine iki kadının gösterilmesinin ve mümkünse bir erkeğin şahit tutulmasının daha sağlıklı olduğunu, bu âyetten her şart ve durumda bir kadının şahitliği erkekten daha aşağıdadır şeklinde genel bir yargının hükmün çıkmasının söz konusu olmadığını ifade eder.²¹⁴

Fazlurrahman, kadın ile ilgili “Kimse Allahtan başka başkasına secde edemez, şayet eğer bir insanın başka bir insana secde etmesi caiz olsaydı kadına kocasına secde etmesini emrederdim.”²¹⁵ Hadîsini örnek göstererek Hz. Peygamberin eşleri ile ilişkileri hakkında bildiklerimize ters düştüğünden dolayı geçersiz addedilmesini belirtir. Fazlurrahman;“Onlar (hanımlarınız)sizin elbiselerinizdir sizde onların elbiselerisiniz.”²¹⁶âyetinden yola çıkarak Kur’ân’ın karıkoca ilişkilerinde genellikle sevgi ve merhamet ilişkisi olarak bahsettiğini ve kadının erkek için manevî bir destek olarak belirttiğini söyler.²¹⁷

Fazlurrahman, İslâm hukukunda ve hadîs külliyyatında cinsiyetlerin fitri eşitliksizlik yaşadığını belirtir fakat kadın erkek arasında fitri bir eşitsizlik olmasa da sosyo-ekonomik eşitsizliğe işaret eden bazı faktörlerin olduğunu, örneğin:“Onlar

²¹² Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler II*, s.147.

²¹³ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler II*, s.153.

²¹⁴ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler II*, s.153.

²¹⁵ Ebû dâvûd ,Nikah,40; tirmizi,,rada,10.

²¹⁶Bakara, 2/ 187.

²¹⁷ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler II*, s.154.

kadınlar için kocalarına karşı onlara yönelik vazifeleriyle tamamen orantılı haklar vardır fakat erkekler kadınlardan bir derece üstündür.”²¹⁸ Âyeti ile dinsel hayat dışında toplumsal alanda iki cins bir birine eşitse erkekler bir derece daha üstündür anlamına geldiğini belirtir. Fazlurrahman, bu âyette sebep illet belirtilmediğini sebep illetin başka bir âyette geldiğini ve bu âyette “Erkekler kadınlar üzerinde yöneticidirler çünkü insanın bazıları diğer bazılarından üstündür ve çünkü erkekler mal mülklerini (kadınlar için) harcarlar. Bundan dolayı ki iyi kadınlar sadık olanlar ve kocasının yokluğunda kocasına ait olanı Allah’ın istediği gibi koruyanlardır. Dik başlılığında korktuğunuz kadınlara nasihat edin, sonra onları yataklarında yalnız bırakın ve (sonunda da) hırpalayın. Ama eğer size itaat ederse onlara karşı haddi aşmayın çünkü Allah çok yüce ve büyüktür.”²¹⁹âyetiyle erkeğin daha üstün olmasının sebep illetinin ekonomik olarak evin geçimini sağlamasından kaynaklandığını belirtir.²²⁰

Fazlurrahman, âyette geçen daha üstün ibaresinin incelenmesi gerektiğini belirtir. Kur’ân’ın bazı yerlerinde sadece cinsiyetin diğerine göre değil peygamberlerinde eşit konumda olmasına rağmen bazılarının daha da iyi olduğunu ifade eden ayetlerin mevcut olduğunu bu yüzden daha üstün ibaresinin kişiler arasında doğuştan bir eşitsizliğe göndermede bulunmadığını ifade eder. Fazlurrahman, örnek verilen âyette asıl anlamın erkekler toplumsal olarak aktif asıl kişiler ve ekonomik geçim sağlayıcı vazifesini aynı zamanda ev harcamaları ve kadınların diğer masraflarını karşılamakla sorumlu tutulduğu için erkekler daha fazla hayat tecrübesine ve ameli bilgi kazanmış olduğunu. Bu yüzden erkekler kadınların işlerini idare etmede ve itaatsizlikleri durumunda onlara nasihat etme yataklarında yalnız bırakma ve son çare olarak hırpalama salahiyeti kazandıklarını belirtir. Bu anlamın toplum tarafında anlaşılması gerektiğini ifade eden Fazlurrahman, bu durumların esasen sosyo-ekonomik işlev olduğundan dolayı kadınlar erkeklerin sahip olduğu tecrübe ve bilgi birikimine ulaşırlarsa söz konusu olan üstünlüğün değişebileceğini ve Kur’ân âyetlerinde değişmeyeceğine dair aksi bir düşüncüyü ima edecek en ufak bir işaretin olmadığını ifade eder.²²¹

²¹⁸ Bakara, 2/228.

²¹⁹ Nisa, 4/34.

²²⁰ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler II*, s.155.

²²¹ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler II*, s.156.

Fazlurrahman, Kur'ân'ı durumdan saptırılan diye ifade ettiği çok eşlilik meselesinde yine Kur'ân'ı merkeze alıp Kur'ân'ın çok eşliliğe müsaade etmediğini Kur'ân'ın bütün ameli bildirimlerin sosyo-tarihsel olay bağlamında ortaya çıktığını bu yüzden bu bağlamda âyetin ele alınması gerektiğini belirtir. Fazlurrahman Kur'ân'ın çok eşlilik konusunda erginlik çağına ulaşmış oldukları halde sahip oldukları mal mülk vasilerince kendilerine verilmeyen yetim kızlar bağlamında bahsettiğini²²² belirtir. Vasiler onların mallarını kullanmaya devam edebilmek için evlenmeyi terci ettiklerini ve onların iyi mallarının kendilerinin kötü malları ile değiştirerek yetimlerin sahip oldukları malları yeme yoluna gittiklerini belirten Fazlurrahman, Kur'ân'ın bu yüzden vâsilerin yetimlerin mallarını gayrı meşru yoldan harcamaktansa onlardan dörde kadar evlenmelerine bir ehveni şer olarak izin verdiğini fakat bunu da vasiler ancak yetim kadınlar arasında adâleti sağlayabilirse evlenebilirler ibaresi ile şarta bağladığını ifade eder.²²³

Sonuç olarak, Fazlurrahman Kur'ân âyetlerinden ve tarihselci bakış açısından yola çıkarak İslâm'da kadının konumunun geleneksel anlayışın anladığı tarzda olmadığını delilleri ile ifade etmeye çalışmıştır. Kadının eşitliği şahitliği konusunda Kur'ân'ın açık olan âyetlerini kendi tarzıyla yorumlamaya çalışmıştır. Özellikle bazı yerlerde kendisi ile çelişen kısımları görmekteyiz. Örneğin: Kadının şahitliğinin Kur'ân'da iki kadına bir erkek olarak söylemesini ekonomik tecrübesizliğine bağlamakta fakat Hz. Hatice'nin ticaret yaptığı ve ticaret yapan kadınlarında olduğunu kendisi de ifade etmektedir. Bir diğer konu olan hadîs külliyyatında geçen "Ben vefat ettikten sonra kabrimin yanından geçsen ona secde eder misin? (Sahabeler) Hayır. Öyleyse (yaşarken de ölümlü olduğu bilinen insanlara) secde etmeyin. Eğer bir kimseye secde edilmesini emredecek olsaydım Allah, kadınlara karşı erkeğe bir hak verdiği için ona secde etmelerini emrederdim."²²⁴ Hadîsi'nin tam metnine bakıldığı zaman asıl anlatılmak istenen konunun Allah'tan başkasına secde edilemeyeceği ile ilgili olduğu görülmektedir. Bu sebeple peygamberimiz, (s.a.v) kadınların üzerlerindeki koca hakkının önemine vurgu yapmak için bu teşbihi yaptığı söylenebilir.

²²² Bkz. Nisa, 4/ 2-3.

²²³ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler II*, s.155.

²²⁴ Bkz. Ebû Dâvûd, Nikah, 40; Şerhi Avnu'l-Ma'bûd, 6/177; Tirmizî, Radâ', 10.

Fazlurrahman, çok evlilik konusunda ise âyeti yorumlarken sadece yetim kızlar için geçerli olabileceğini ve vasilerinin bu durumda onları eş alabileceğini belirtmiştir. Nitekim sadece yetim kızlar ibaresi alınırsa bu sefer yoksul ve kimsesiz kadınların durumu tartışılma konusu olacaktır. Kur’ân, müslümanları âyetin devamında adaletli olmanızdan korkarsanız “Bilesiniz bu sizin için daha hayırlıdır.” diyerek tek eşliliğe teşvik etmiştir. Fakat toplumsal koşulları da göz önünde bulundurursak savaşlarda ve kıtlıklarda dul kalan kişilerin o dönemde sahipsiz kalmalarına izin verilirse o zaman genel bir adaletsizlik söz konusu olmuş olur. Kur’ân mevcut olan çok eşlilik yapısını sınırlandırmış bir kanuna bağlamıştır. Zira evlilik kişiye verilen haktır. İslâm’da nikâhın şartlarından biride mehirdir. Bu sayede kadın oluşabilecek haksızlıklar karşısında kendini muhafaza edebilir hakkını koruyabilmektedir.²²⁵ Özellikle savaşlarda ortada kalanlar rahatsızlık sahibi olanlar erkeğin fitri yapısı gibi birçok etken sebebi ile Kur’ân sadece şartlar ve toplumun yapısı gereği çok eşliliğe müsaade etmiştir.²²⁶

4.2.3. Kelâm açısından hukuk ve ahlâk anlayışı

Fazlurrahman, İslâm âlimlerinin bir sistem şeklinde başka bir usulde Kur’ân’ı bir ahlâk ilmi ortaya koymaya teşebbüs etmediklerini hâlbuki Kur’ân’ı detaylı inceleyen bir kimsenin onun ahlâkî duyarlılığının etkisinde kendini alamadığını belirtir. Ahlâkı, kelâm ile hukuk arasında kesinlikle bulunması gereken zorunlu bir bağ olarak gören Fazlurrahman, Kur’ân ahlâkının olanı somutlaştırma ve genel ilkeleri özel durumlara uygulama konusunda ahlâkî olanı hukuki veya yarı hukuki emirler şeklinde anlatma özelliğinin olduğunu belirtir. Fazlurrahman Kur’ân’ın sadece genelleştirilebilir olan ahlâkî öğretilerle yetinmediğini aynı zamanda bunları gerçek örneklerle temellendirip ihtiva ettiği kanunların özünü oluşturan hedeflere ve ilkelere işaret ettiğini ifade eder.²²⁷

Müslümanların Kur’ân’ın ahlâkî ve hukuki yönleri arasında net bir ayrım yapma hususunda başarısızlıklarının iki kavramın birbiriyle karıştırılmasına sebebiyet

²²⁵ Bkz. Şükrü, Şirin, ‘‘İslâm Hukukunda Mehîr Davaları,’’ Maarife Dini Araştırmalar Dergisi, Yıl 2015, Cilt 15, Sayı 2, s.299.

²²⁶ Mehmet, Özgü Aras, ‘‘İslâm'a Göre Çok Evlilik,’’ Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl 2007, Cilt 24, Sayı 24, s.190.

²²⁷ Fazlurrahman *İslam ve Çağdaşlık Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, s.238.

verdiğini, bu yüzden ne bir ahlâk ilminin ne de bir hukuk ilminin kendi içinde birer disiplin olarak gelmediğini ifade eder. Fazlurrahman, İslâm hukukunun aslında çağdaş bir hukuk olmadığını asırlar süren bitmez tükenmez tartışmaların esnasında ortaya konup bir kenara atılmış bir hukuki malzeme mirası olduğunu belirtir.²²⁸ Fazlurrahman, hukuki bir sistemin kurmanın kesinlikle mümkün olduğunu fakat bu sistemin sadece bir kısmının mahkemelerde uygulanabileceğini belirtir. Fazlurrahman hukukun gündelik hayata hâkim olan yönünden dolayı sosyal değişmelerin ışığında yeniden yorumlanması gerektiğini aksi takdirde toplumun ya durgunlaşacağını ya da isyan edip laikliğe doğru meyledeceğini ve her iki durumda da kelâm, ahlâk ve hukukun bütün yapısının çökeceğini belirtir.²²⁹

Fazlurrahman, İslâm geleneğinde hukuk ve ahlâk arasında kesin bir farklılık hatta ayrılığın bulunduğunu bu ayrılığın hukukun inşacıları arasında ve tatbikçilerinde açıkça görüldüğünü belirtir. Özellikle amaçlarının insanlara hukuktan nasıl paçayı sıyracağını göstermek olan hiyel literatürünün bizzat varlığının ahlâk ve hukuk arasındaki belirgin bir kopmaya işaret ettiğini söyleyen Fazlurrahman, Gazâlî'nin de fikhî dini bir tutumla tatbik etmedikçe “salt bu dünya ilmi” olarak gördüğünü belirtir. Gazâlî'nin fikhin (hukuk) bir dünya ilmi olduğunu ve bunu söylerken bir olayla örneklendirdiğini Bu örneğin: “Bir şahıs Ebu Hanife ye, öğrencisi Ebu Yusuf'un zekât vermekten kaçınmak için ahlâken tartışılabilir bir yola başvurduğunu söyler. Ebu Yusuf malını, kendi mülkiyetinde bir yıl dolmadan (zekât kanunu bunu gerektirir) karısının üzerine geçirmekte ve sonrada karısı aynı şeyi kendi malı ile yapmaktadır. Bunu duyan Ebu Hanife şöyle der: “Ebu Yusuf bir fakihtir. (din ilminde ehil değildir)²³⁰ve bunun için böyle yapmakla yetkileri dâhilinde davranmaktadır.” şeklinde aktardığını belirten Fazlurrahman, bu örneği ele alarak Gazâlî'nin fikhin(hukukun)bir dünya ilmi olduğunu ve dolayısı ile gerçek din ilmi veya ilmu'l-ahire olduğunu hiçbir ilişkisini olmadığı şeklinde beyan ettiğini belirterek Gazâlî'nin Ebu Hanife'ye atfedilen cevabı mazur gördüğünü ve Gazâlî'nin insan davranışların sadece mânevî-ruhani tarafıyla ilgilenen bir sufi olduğunu belirtir. Fazlurrahman onun

²²⁸ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, s.238.

²²⁹ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, s.240.

²³⁰ Çeviride bu şekilde çevrilmiş Bkz. Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler I*, s.144.

Mizan’da, namazın da dans etme gibi bazı bedeni hareketler ve tavırlar içerdığını söylediğini belirtir.²³¹

Fazlurrahman Ebu Hanife’nin bir fakihin yapabileceğini söylediği şeyi görmezlikten gelmeyip kendisinin de yaptığı iddia edildiğini Ebu Hanife’nin makamın gerektiği sorumluluktan endişe ettiği için halifenin kendisin baş kadı olarak atamasını kabul etmediğini belirtir. Fazlurrahman, Gazâlî’nin tabir ettiği gibi fıkhn dinin merkezi olmasa da kesinlikle İslâm’ın temel prensiplerini bünyesinde barındırdığını belirtir.²³²Fazlurrahman hukuki kurallar ile ideal hukuk arasında bir ayrım olduğunu ve gerçek anlamda Allah’ın emri veya irâdesi ideal hukuk kapsamına girdiğini ifade eder. Fazlurrahman“fıkhn” teriminin müştaklarının Kur ’an ‘da sıklıkla kullanıldığını ve kastedilen anlamın peygamber tarafından bildirilen asıl meselenin anlaşılması olduğunu ve bunun da tamamen anlamayı ihsas ettiğini belirtir.²³³Fazlurrahman, sadece bir âyette fıkhn münhasıran din bağlamında kullanıldığını ve bu âyette müslümanların hep birlikte savaşımlara katılmalarını “her tabakadan bir topluluğun kendisini dinin daha derinden anlaşılmasında vakfedip(liyetefakkahu fi’d-din) savaştan dönenleri - onlarda bilgilensin diye -eğitmelerini”²³⁴âyette belirttiğini ifade eder.

Fazlurrahman, geçen âyette “fıkhn fi’d-din” kelimesinin ‘inanç sisteminin iyice anlaşılması’ anlamına geldiğini ve bunun davranış kurallarını kapsamakla beraber çok daha umumi ve kapsamlı olduğunu belirtir.²³⁵Fazlurrahman, hukuki kurallar ve ideal hukuk arasındaki ayrıma rağmen hem fıkhn hem de şeriatın genellikle muayyen olan kurallara eş tutulduğunu ve Allah’ın irâdesinin yani emrinin yerine getirilmesi ile bu kurallara uymak olarak görüldüğünü ve bunun böyle olmaması gerektiğini aksine insan davranışlarının nihai değerlendirilmesinin hukuki olmadığını bunu ahlâkî olduğunu ve hâkimlerin mahkeme kararları hatta müftülerin fetvaları ne kadar önemli olsa da ve bir anlamda ilâhî emirlerin irâdesine dayanıyor görünse de bunun ilâhî emirlerin birinci dışı vurumu olmadığını belirtir.²³⁶

²³¹ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler I*, s.145.

²³²Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler I*, s.145.

²³³Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler I*, s.146.

²³⁴ Bkz. Tevbe, 9/122.

²³⁵ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler I*, s.146.

²³⁶ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler I*, s 147.

Fazlurrahman, Kur'ân'ın sistematik bir yorumuna dayanan bağımsız bir disiplin olarak gerçek manada bir ahlâk ilminin gelişmediğini belirtir.²³⁷ Fazlurrahman İslâm'da merkeze fıkıh ilminin geçtiğini bu yüzden İslâm ahlâk ilminin ameli olduğu için hukukun içinde kaybolduğunu ve kendi başına bir disiplin olarak ayakta durma imkânı bulamadığını modern batının bunu seküler bir şekilde yaptığını ifade eder. Fazlurrahman, hukukun gelişimi dâhili ihtiyaçların dayattığı en belirgin Arap-Müslüman dehasını yansıtan bir oluşum olarak ifade ederken bu büyük oluşumun birtakım zayıflıkları ve eksiklikleri olduğunu belirtir.²³⁸ Fazlurrahman, bütün konularında belirttiği gibi bu eksikliklerin ve zayıflıkların sebebini çağdaş anlayışa uymamak ve Kur'ân perspektifinde sorunları ele almamaktan kaynaklandığını her fırsatta dile getirmiştir.

Fazlurrahman, kelâmın ortaya çıkışının hukuk ile ilgili olmadığını bunun tam bir teolojik sorunlar çerçevesine dayandığını ifade ederek Hasan El- Basri'nin Abdülmelik b. Mervan'a insanın irâde hürriyetini savunan ve kader anlayışına hücum eden mektubunu örnek göstererek, onun mektubunu yazdığı zaman niyetinin fıkıh hukukun metafiziksel öncülerini savunmak ve fikhî temize çıkarmak olmadığını, aksine Allah fikrini adaletsizlik ve abeslikten korumak için bir teolojik kaygı olduğunu belirtir.²³⁹ Fazlurrahman, burada hukukun kelâmın öncülüğü yapmadığını ve başlı başına bir disiplin olduğunu izah eder.²⁴⁰

Eş'arî'nin de kelâm ile hukuk arasında canlı bir ilişki ön gördüğünü belirten Fazlurrahman onun kelâm ile hukuku iki farklı bilgi türü olarak kabul ettiğini ve bir birleriyle karışmamasını savunduğunu söyler. Eş'arî 'ye göre iki alanda dine ait olmakla beraber her biri kendi alanında kendi hareket yörüngesinde sahip olduğunu ifade eden Fazlurrahman, hukukun tekillerde yani tarihsel oluşlarla ilgilendiğini kelâm meselelerin ise herhangi bir zaman veya mekânla kayıtlı olmayıp evrensel olduğunu belirtir.²⁴¹ Fazlurrahman, kelâm ile hukuk arasında ilişkinin ilk defa din ilimleri kavramı ortaya çıkıp bir din ilimleri sistemi ortaya çıkınca kurulduğunu söyler.²⁴²

²³⁷ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler I*, s.119.

²³⁸ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler I*, s.120.

²³⁹ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler II*, s.91.

²⁴⁰ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler II*, s.92.

²⁴¹ Fazlurrahman *İslami Yenilenme Makaleler II*, s.92.

²⁴² Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler I*, s.95.

Fazlurrahman İslâm hukukun (fıkıh) geçmişte fakihlerin şahsi çabalarının bir sonucu olması orta çağın son yüzyıldaki idarecilerinin özellikle Osmanlı idarecinin şeriatı kapsayan hükümlerinin dışında kalan konularında bazı kanunları yürürlüğe koyması sebebiyle hukukun kimin yorumlayacağı meselesinin İslâm toplumları için ciddi bir sorun oluşturduğunu belirtmiştir. Fazlurrahman, İslâm devletlerinin yapmış olduğu kanunlar temelde şeriat hukukunda var olan bazı genel ilkelere uygun düşse de hukukun kaynakları konusunda bir ikilik çıkmasının kaçınılmaz olduğunu ve bunun birçok İslâm ülkesine özellikle de en sistemli olarak Türkiye’de hukukun laikleşmesine zemin hazırladığını belirtmiştir.²⁴³

Fazlurrahman, dünyada ve İslâm ülkelerinde parlamenter sistemin de devreye girmesi ile kanun yapma işini dini birikimi olmayan siyâsilerin işi olduğunu fakat ulemanın ve onları destekleyenlerin kanun yapma işinin ulema kurumlarına verilmesi gerektiğini söyleyerek muhalefet ettiklerini ve onların yeni düzenlemeleri tersine çevirmesinin mümkün olmadığını belirtmiştir. Gerçek bir İslâm hukukunu ortaya koymanın tek çaresinin kamu vicdanını özellikle tahsilli tabakayı İslâmî değerlerle aydınlatmak olduğunu belirten Fazlurrahman, bu hususun İslâm ahlâkının esaslarını Kur’ân’dan yola çıkarak çalışmanın ve bu alandaki eserlerin halk kitlelerine yönlendirilmesine işaret ettiğini belirtir. Fazlurrahman, İslâm hukukunu ortaya koymak amacıyla gereken sürece ulaşmanın bir kestirme yolunun olmadığını İslâm hukukunun eski eserlerinin incelenmesinin bu ilerlemeye katkısı olacağını ve eğer ki İslâm hukuku ve içtihatları konusunda birinci sınıf bir eser yazılırsa bu eserlerin hukuk fakültelerinde normal ders olarak okutulabileceğini ve bu sayede İslâm hukuku ve ahlâkına ait pek çok anahtar kavramın hukuk mesleğini bilgilendireceğini belirtir.²⁴⁴

Fazlurrahman, usulü fıkıh teriminin Kur’ân, sünnet, içtihat ve icmâ kavramları ile değil Kur’ân’da açıkça ifade edilen veya onun işaret ettiği hüküm illetlerinden anlaşılabilir olan genel ahlâkî kurallar ya da prensipler için kullanılması gerektiğini ve bunun sebebinde usûl-i fıkıh veya hukuk ilkelerinin Kur’ân’daki emir ve yasakların, hükümlerin maksatlarının veya hedeflerinin düzenli bir şekilde ifade edilmesinin sonucunda ortaya çıkacak ahlâkî yekûnu olarak görmektedir. Yani Fazlurrahman

²⁴³ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, s.241.

²⁴⁴ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, s.241.

Kur'ân ve Hz. Peygamberin sahih sünnetinin hukukun temelini teşkil eden kaynaklar olduğunu içtihat ve icmânın da kelâmı, ahlâk ilmi ve hukukun yöntemi olarak görmekte bu yöntemle ilk aşamada inşa edilmesi gereken kısmın kelâm olduğunu belirtir. Fazlurrahman Kur'ân'ın değer yapısı ya da hedeflerinin ve amaçlarının (etik)ifadesi geldiğini belirtir.²⁴⁵

Fazlurrahman, Klasik İslâm hukukun nihai temel değerler ve araçsal değerleri birbirinden ayırt edemediği için farklı maksatlar taşıyan hükümler konusunda büyük bir karmaşa çıktığını belirtir. Fazlurrahman Kur'ân'ın bir Müslüman toplumunun oluşturulmasını ana hedefini yerine getirmesi için son derece lüzumlu gördüğünü ve tek tek faziletli fertlerle yetinmediğini aynı zamanda Kur'ân'ın bu Müslüman toplumun bir sosyo-siyâsi düzen kurma vazifesiyle görevlendirdiğini ve İslâm toplumun bu amaç için zorunlu bir araç olduğunu ifade eder. Fazlurrahman, sonralarda Müslüman toplumun icmânın yanılmazlığı zannıyla hareket edip icmânın yanılmaz ilan edilip hukuk alanında da en önemli güç olarak görülmeye başlandığını belirtmiştir.²⁴⁶

Fazlurrahman, icmânın yanılmazlık ilkesi ile hareket edenlerin bu yöntemle bir insanın İslâm'ı kabul ettikten sonra ondan ayrılmasını ölüm cezasını gerektiren bir suç hâline getirildiğini ve bu bağlamda Kur'ân'da geçen “evvelce inanıp sonra bunu terk eden, yine inanıp tekrar bu inancı tek bu inancı terk eden ve artık bu inançsızlıkta karar kılanları Allah ne affeder ne onlara doğru yolu gösterir.”²⁴⁷âyeti ile “İnanç konusunda zorlama olmaz artık gerçek ile gerçek olmayan ortaya çıkmıştır.”²⁴⁸âyetinde, inanç özgürlüğü prensibinin açık bir şekilde belirttiğini ifade eder. Fazlurrahman, bu hususun Kur'ân tarafından belirtilen değerler ve prensipler ile peygamberin vefatından sonra kısa bir sürede meydana gelen fetihler sonucunda ortaya çıkan İslâm devlet bilinci ve mantığıyla etkilenen hukukçular tarafından çıkarılan değerler ve ilkeler arasındaki çatışmaya güzel bir örnek olduğunu belirtir.²⁴⁹

²⁴⁵ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler I*, s.160.

²⁴⁶ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler I*, s.161.

²⁴⁷ Nisa, 4/137; Ali-imran, 3/90.

²⁴⁸ Bakara, 27/256.

²⁴⁹ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler I*, s.161.

Fazlurrahman, fetihlerden önce peygamberin vefatını öğrenen birçok Arap kabilesinin Medine merkezli siyâsi otoriteye başkaldırdığını ve eski kabile bağımsızlıklarına geri döndüklerini Müslüman tarihçilerin ve hukukçuların bu başkaldırıyı yanlış bir isimlendirme ile “irtidat-din değiştirme hareketi” olarak nitelendirdiklerini söyler. Ancak bu kabilelerin amacının İslâm’ı terk etmek olmadığı onların vergilerini Medine’deki merkezi otorite yerine kendi kabile teşkilatlarına vermek istediklerini ve onların bir müslüman’a farz olan namaz, oruç, hac gibi bütün emirleri yerine getirdiklerini belirtmiştir. Fazlurrahman, o kabilelerin başkaldırmalarının siyâsi olduğunu ve bu isyanın silah gücü ile bastırıldığını hukukçuların yanlış bir akıl yürütme ile bu olaydan İslâm dinini terk eden bir şahsın ölüm cezasına çarptırılması gerektiği sonucunu çıkardıklarını ve din değiştirme ile ilgili geleneksel hüküm kaynağının Kur’ân’ın olmadığını belirtir. Bu olayın İslâm devlet mantığının olduğunu Kur’ân ahlâk ilminin bu sorunların İslâm’daki nisbi yerini karara bağlayacağını ifade eder.²⁵⁰

Sonuç olarak, Fazlurrahman geleneksel diye tabir ettiği hukuk anlayışını Kur’ân ahlâk ilmi çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini ideal hukuk anlayışı ile hareket edip, Kur’ân’ın oluşturmak istediği toplum anlayışına ancak bu yolla ulaşılabilceğini belirtmiştir. Fakat Fazlurrahman’ın dinden çıkma çıkarımların esasını temellendirirken Kur’ân merkezli hareket edip inanç özgürlüğü esasına dayandırmaktadır. İslâm hukukçuları olaya inanç bağlamında tek bakmamıştır. Bu olayın ana sebebini şu şekilde izah edebiliriz.

Hiz. Ebu Bekir’in halife olduğu dönemde, mali bir yükümlülük olan zekâtı vermeyen insanlara savaş açmasının sebebi: Arap kabilelerinin zekâtı vermeye yanaşmaması ve bu konuda ısrar edip direnç göstermelerinden kaynaklanmaktadır. Hiz. Ebu Bekir’ o dönemde devlete karşı gösterilen bu direnci kırmak için zekâtı almak konusunda kararlı bir duruş sergilemiştir. İddia edildiği gibi yapılan savaş, zekâtı vermeyenlere farz olduğunu ispatlamak ya da inandırmak için yapılmamıştır. Bu olay meşru yönetime karşı yapılan haksız bir isyan ve bu isyanın bastırılmasıdır. Günümüzde de birçok güçlü devlet vergisini vermeye yanaşmayandan direnenden zorla almaktadır. Bu yapılan savaş inanç özgürlüğüne baskı anlamına gelmemektedir.

²⁵⁰ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler I*, s.162.

Sonuç olarak dinden dönenlerin öldürülmesi durumu dinden döndüğünden kaynaklanmamaktadır. İslâm hukukçuları, Dinden dönen kişilerin toplumu ifsad etmeye yönelik hareket ettiklerini ve çevrelerine ve topluma sürekli zarar verebileceğini öngördükleri için bu kişilerin öldürülmesi gerektiği kararına varmışlardır.²⁵¹

Dinden dönen (mürtedin) öldürülme gerekçesi olarak, genelde toplumu parçalaması ifsad etmesi ve maddi-mânevî olarak istikrarsızlığa sebep olmasından kaynaklanmaktadır. Dinden dönenin veya başkaldırının öldürülmesinin sebebi olarak ileri sürülen gerekçeler, dinden döndüğü için öldürülür tarzındaki bir sebepten ziyade, toplumsal hayatı bozması, ifsad etmesi ve İslâm Devletiyle savaşıması gibi birtakım nedenlere dayanmaktadır. Dolayısıyla sadece dinden döndü diye bir kimsenin öldürülmeyeceğini ve dinde zorlama yoktur ilkesinin aksine hareket edilmediği görülmektedir.²⁵² Dinden dönenin durumunu hadislerde açık bir şekilde ifade edilmiştir.²⁵³ Bu hadisleri temel alan İslâm hukukçuları böyle bir karar almıştır. Fazlurrahman'ın kastettiği iddalar aksine İslâm hukukçuları; Kur'ân ve hadis eksenli hareket edip böyle bir hüküm ortaya çıkarılmışlardır. Buda gösteriyor ki Fazlurrahman bazı konularda geleneğin yapısını eleştirirken Kur'ân'ı bir bakış açısını temellendirmek için zorlama bir çıkarım yaparak görüşlerini temellendirmiştir

4.2.4. Kelâm felsefe ilişkisi

Fazlurrahman İslâm'ın ilk asırlarında oluşturulan dünya görüşünü Müslümanlar tarafından sistemleştirilemediğini bu görevin felsefeye düştüğünü çünkü felsefenin düşünceye netlik kazandıran ve dünya görüşünü sistemleştiren bir disiplin olduğunu belirtir. Fazlurrahman felsefe, kelâm ve tasavvuf hareketlerinden en önemli unsurun felsefi düşünce olduğunu ifade eder. Fazlurrahman bu düşünce tarzının İslâm'da başlaması, İslâm medeniyetinde yeni bir devrin başlamasına yol açtığını ve aynı zamanda tüm insanlık düşünce tarihine yeni dönemlerin başlamasına sebep olgunu belirtir. Fazlurrahman İslâm felsefi düşüncesinin batı düşüncesini derinden

²⁵¹ Turan, Maşallah, “İslam'da İrtidat Sorunu ve Yol Açabilecek Psiko-Sosyal Problemler (Takiyye-Nifak Örneği)”, Kadim Akademi SBD, C. 2, S. 1, 2018, ss. 1-11.

²⁵² Turan, “İslam'da İrtidat Sorunu ve Yol Açabilecek Psiko-Sosyal Problemler, s.9.

²⁵³ Buhârî, Cihad, 149; İ'tisam, 28.

etkilediğini ve asırlarca batı düşüncesini yönlendirdiğini ve İslâm kültürünün fikri açıdan en zengin meyvelerini felsefi düşünce hareketi verdiğini ifade eder²⁵⁴

Fazlurrahman, Orta Çağ İslâm dünyasında bir dizi parlak ve özgün insan, Yunan felsefesi temeli üzerine sitemli bir kâinat ve insan görüşü inşa ettiğini ve bu görüşün İslâm'ın bazı inançları ile anahtar kavramlarını Yunan felsefesi arasında bir sentezde bulunarak hem kendilerini hem de birçok kültürlü Müslümanı tatmin ettiğini belirtir. Felsefenin pek çok konuda Sünniliğe hakarete bulunulduğunu belirten Fazlurrahman, bu sebeple İslâm dünyasının büyük bir kesim tarafından İslâmî eğitim sisteminde istenmeyen bir bilim dalı olarak kaldığını ifade eder. Fazlurrahman, sünniliğe hakaret eden kısmın felsefenin sadece bir türü olduğunu ancak sünniler tarafından felsefenin bütün türlerinin aynı şekilde görüldüğünü ve bu yüzden bu durumun hem sünniliğe hem de felsefeye büyük zararlar verdiğini ifade eder. Fazlurrahman, felsefenin İran'da yüksek seviyede gelişmeye devam ettiğini ancak Sünni ve muhafazakâr Şiilerin dışında geliştiğini ve bu yüzden Sünni ve muhafazakâr kesimin sık sık bir araya geldiğini belirtir.²⁵⁵

Fazlurrahman, felsefenin devamlı bir fikre ihtiyaç duyduğunu ve hem kendisi için hem de diğer branşlar için gelişmesine müsaade edilmesi gerektiğini çünkü felsefenin çok gerekli bir tahlilci –tenkitçi bir ruh aşıladığını ve sadece din ve kelâm için değil diğer ilimler içinde önemli fikri araçlar görevini yaparak yeni fikirler ürettiğini ve bu nedenle felsefeden kendini mahrum bırakan toplumların zorunlu olarak kendini yeni fikirler açısından açlığa hatta fikri bir intihara mahkûm ettiğini belirtir. Fazlurrahman, felsefenin fikirler üretmesinin onun tenkitçi-tahlilci faaliyetlerinin sonucu olduğunu ve bu faaliyette onun hür olması gerektiğini ifade eder. Fazlurrahman, felsefenin tanımını yaparken onun hakikat ve mâhiyeti hakkında herhangi bir “inanç” yaratmadığını felsefenin asıl görevinin tecrübelerin, duyuların estetik ve dini tecrübelerinin verilerini tahlil etmek olduğunu ve bu nedenle felsefenin kelâma rakip değil yardımcı olması gerektiğini belirtir. Fazlurrahman kelâmın da

²⁵⁴ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, s. 440.

²⁵⁵ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, s.242.

zaten gayesinin kısmen felsefenin temin ettiği fikri araçların yardımıyla Kur'ân'a dayalı bir dünya görüşü tesis etmek olduğunu belirtir.²⁵⁶

Fazlurrahman, bazı felsefi görüşler ve bazı kelâmî görüşlerin kendileri arasında bir gerilime sebebiyet verebileceğini bu durumda felsefi görüşün İslâm açısından tartışılabilir veya ayını şekilde kelâmî görüşünde tartışılması gerektiğini belirtir. Fazlurrahman her ne olursa olsun bu gerilimlerin kendisini haklı gören veya üstün gören bir kelâm adına felsefenin aynı şekilde kendini üstün gören felsefenin adına kelâmın aforoz edilmesine bir neden teşkil etmediğini ifade eder. Fazlurrahman, anlamsız olmamak şartıyla görüş farklılıklarına olumlu değer vermek gerektiğini bunun sebebini de sadece farklı ve karşıt görüşlerin karşı karşıya gelmesi ile hakikatin tedricen ortaya çıkmasına bağlar.²⁵⁷

Fazlurrahman göre Orta Çağ İslâm felsefesi muayyen bir felsefi sistem tipi olduğu için bu itibarı ile felsefenin her çeşidini aforoz etmenin doğru ve akıllıca bir iş olmadığını, belli görüş açlarına dayanan birtakım felsefeler aslında bir filozofun ortaya koyduğu faraziyeler belli bir filozofun en önemli gördüğü ve bu sebeple çözmeye çalıştığı sorunlar ki bunlar metafizik, ahlâk, bilgi teorisi, mantık veya başka bir alanla ilgili mevcut olabileceğini ifade eder. Fazlurrahman, bütün felsefelerin kelâmı ile veya kelâmın varsayımları ile çatışmak zorunda olduğunu söylemenin safça aynı zamanda tehlikeli bir oyun olduğunu belirtir. Fazlurrahman, Kur'ân için ilim(bilgi) aslında fikir üretmenin en yüksek olumlu değeri haiz bir faaliyet olarak görür. Çünkü ona göre böyle olmasaydı Hz. Peygamber kişinin ilmini arttırması için dua etmezdi ve Kur'ân usanmadan kâinatın, tarihin ve insanın kendi iç dünyasını didik didik edip araştırılmasını istemezdi.²⁵⁸

Sonuç olarak, Fazlurrahman kelâm ile felsefenin birbirine ihtiyacı olduğunu ve kelâmın sadece felsefenin bir türü yüzenden komple felsefe dışlamaması gerektiğini felsefenin tenkitçi ve tahlilci yapısı ile kelâmın daha fazla fikirler üretebileceğini felsefe ile kelâmın birbirini tamamlayan iki yanının olduğunu belirtir. Fazlurrahman felsefenin Kur'ân'ın araştırılan bilginin peşinde olun öğretisine uyduğunu bu konuda

²⁵⁶ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, s.242.

²⁵⁷ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, s.243.

²⁵⁸ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, s.243.

karşılıklı tartışmaların olabileceğinin bunun için aralarındaki gerginliğe sebep olmadığını ifade eder.

Fazlurrahman kelâmın ve felsefenin karşılıklı birbirine ihtiyaç duyduğunu geçmişte yapılan çatışma yerine kelâm ile felsefenin birbiri ile uzlaşması gerektiğini geleneğin bu konuda insafsızca davrandığını ifade eder. Fakat kelâm ile felsefenin çatışması geleneğin dışlaması ile değil felsefenin materyalist yapısından kaynaklanmaktadır. Felsefe ile kelâm arasındaki genel fark; kelâm İslâm inancını muhafaza etmek için fikirleri irdeler inceler felsefe ise var olan inancı sorgulamak için fikirleri inceler irdeler bu sebepten dolayı İslâm kelâmcıları felsefeyi dışlamamış dini ondan muhafaza etmeye çalışmıştır.

4.3. İslâm Modernizm Anlayışı

Sözlük anlamı “yeni, çağdaş, çağcıl, asrî, yenileşme, modern, modern kimse çağcıl kimse, gibi anlamlara gelen ‘modern’ kelimesi aslında Batı kökeninden gelmektedir. Aynı kökten türetilmiş olan “modernizm” kelimesi ise sözlük anlamı yenilik, modernlik çağcılık, yenileşme, asrîlik, muasırılık, çağdaşlık, gelenekçiliğe karşı olmak yeni şeylere düşkünlük ve yenilikçi eğilim gibi anlamlara gelir. Bu kapsamda taraftar olan veya bunları benimseyerek hayatını geçirenlere “modernist” denir.²⁵⁹İslâm modernizmi aslında herhangi bir Müslüman aydının ortaya koyduğu düşünce veya davranışın adı değildir. Birçok farklı İslâm coğrafyaların da birçok yenilikler meydana gelmiştir. Bu yenilikleri yapanların Müslüman olması yaptıklarının İslâmî modernizm kapsamına gireceği anlamına gelmemektedir.²⁶⁰

Batı genel anlamıyla aklı, bilimi, şuuru ön plana çıkararak modernizmi göstermeye çalışmıştır. Fakat Batıdaki bu anlayış zamanla aklın ve bilimin özgürlüğü adına hayâl gücünü, ruh zenginliğini, duyguyu ve gelenek ve inançları hiçe saymış ve zayıflamasına hatta yıkımına yol açmıştır.²⁶¹ İslâm dünyasında her ne kadar aynı

²⁵⁹ Mustafa, Sönmez, “İslâm Modernizmin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi (Afgânî ve Abduh’un Modernist Yönlerine Kısa Bir Bakış),” Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl 2002, Cilt 0, Sayı 18, s.149.

²⁶⁰ Aydın, Mehmet S., “Fazlurrahman ve İslâm Modernizmi,” İslâmî Araştırmalar, (Fazlurrahman Özel Sayısı), Ekim-1990, c. IV, sy. IV, s.274.

²⁶¹ Sönmez, “İslâm Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi,” s.150.

anlamda kullanılmışsa da Batıya nazaran farklı yansımaları da olmuştur.²⁶² Geleneği tümünden reddedenler olduğu gibi geleneğe bağlı kalınarak yenilikçi faaliyetlerde görülmüştür. Her ne kadar farklı tanımlar yapılmışsa da. İslâm modernizmin genel hatları ile tanımı şu şekildedir: “İslâm’ın temel kaynakları olan Kur’ân ve sünnete, selefin akîde ve uygulamalarına dönmek, bunları ve bu kaynaklara dayanan topyekûn tarihî mirası, ilmi ve rasyonel bir süzgeçten geçirdikten sonra günümüz hayat şartlarına göre yeniden yorumlayarak izah etmek ve uyarlamaktır.”²⁶³

Fazlurrahman modernizmi; modernizm görüşü öncesi ihya hareketleri klasik (İslâm) modernizm, yeni ihtiyacılık ve Çağdaş İslâm modernizm olarak ele almış²⁶⁴ ve bu hususları değerlendirmiştir. Fazlurrahman'a göre ilk dönem ihya hareketlerinin bazı zayıflıkları vardır. Fazlurrahman bu zayıflıkların ihtiyacılık hareketinin saf İslâm’a dönüş yüzünden biraz naif kalması ve modernizm öncesi ihtiyacılığın ciddi düşünce kısırlığı içinde entelektüalizm ve rasyonalizmin her çeşidine prensip olarak karşı olduklarından kaynaklandığını belirtir. Bu anlayışın İslâm dünyasının önemli bir kesiminde çok basit bir eğitim öğretim programının kabul edilmesine sebep olduğunu ifade eder. Fazlurrahman, modernizm öncesi ihtiyacılığın bu yolla hem kendisini kısırlığa mahkûm ettiğini hem de tesirleri hâlen sürüp giden bir eğitim anlayışının başlatıcı olduğunu ifade eder.²⁶⁵

Fazlurrahman, modern şartlarda İslâm’ın buyruğuna uygun davranmanın İslâm’ın yorumun tutması gereken yönünü işaret etmede klasik modernizmin hayli mesafe aldığını ancak bunun iki kusurlu malûl olduğunu biri ya da ikisinin daha sonraları yeni ihtiyacılık şeklinde tepkiye neden olduğunu ve klasik modernizmin ilk zayıflığının kendi yöntemini tam anlamıyla ifade edememesinden kaynaklandığını belirtir. Fazlurrahman, bu ifade etme şeklinin bazı konularda nispeten kendini gösterdiğini ve klasik modernizmin İslâm toplumu karşısında ıslahatçı ve batı karşısında savunmacı olmasının onun İslâm’ın sistematik ve topyekûn bir yorumuna girişmekten alı koyduğunu ifade eder.²⁶⁶

²⁶² Sönmez, “İslâm Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi,” s.151.

²⁶³ Aydın, Mehmet S. “Fazlurrahman ve İslâm Modernizmi”, İslâmî Araştırmalar, s.274.

²⁶⁴ Fazlurrahman, *İslam*, ss.21-27.

²⁶⁵ Fazlurrahman, *İslam*, s.22.

²⁶⁶ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler I*, s.106.

Fazlurrahman on dokuzun asrın klasik modernistlerinin ise İslâmî reformu kapsamlı bir girişim olarak tasvir ettiklerini ve bu modernistlerin hukuk, toplum ve siyasetin yanında düşünsel ahlâkî ve mânevî meselelerinde reform hareketlerinin içine aldıklarını şahitlik hukuku, kadının konumu, modern eğitim, anayasa düzenlemeleri bireysel düşünme hakkı olan, Allah, evren insan ve insanın hürriyeti meselesi ile meşgul olduklarını belirtir. Bu yenilikçi hareketlerin olağan üstü bir düşünsel şevk heyecan oluşturduğunu belirten Fazlurrahman liberaller ve tutucuların bu asırda savaşta olduğunu bazı düşünce yenilikçilerin hem karşı koyduğunu hem de destek verildiğini aynı zamanda hem cezalandırdığını hem ödüllendirildiğini ve son olarak sürgüne gönderilip sonradan arkalarından gidildiğini ifade eder.²⁶⁷

Fazlurrahman, yeni ihyacılığın özellikle İslâm dünyasının siyasal sosyal ve iktisadi meselelerinin Müslümanlar tarafından ciddiye alınmasını sağladığını, dolaylı yolla olsa da klasik modernizmin aşırı yönlerinin törpülenmesine ve zayıflıklarını giderilmesine katkı sağladığını belirtir. Fazlurrahman, yeni ihyacılık sayesinde geleneğin gücünün önemli ölçüde zayıfladığını ve bu sayede genç nesillerin İslâm dinine karşı olumlu hizmetlerinin olduğunu belirtmiştir.²⁶⁸

Fazlurrahman'a göre modernist hareketlerin her ne kadar hayatın bütün alanları ile ilgilenilmiş olsalar da bu hareketlere önem ve anlam veren asıl hususun onun temelde düşünsel olan şevki ve meşgul olduğu fikri ve mânevî meseleler olduğunu, bu yenilikçi hususları Müslümanların zihninde yeni ve güçlü bir duygu uyandırdığını belirtir. Fazlurrahman bunun sebebinin de fikri meselelerin asırlardır muhafazakâr Ehl-i Sünnetten ötürü durağanlık ve kendi kendine uyuşturma halinde kalmasına bağlamaktadır.²⁶⁹ Fazlurrahman, on dokuzuncu asırda düşünsel ve zihinsel meseleler öncelik verilmesinin sebebinin insan zihninde yeniden inşa ve terakkinin vazgeçilmez merkezi olduğunu kabul edilmesinden kaynaklandığını belirtir.²⁷⁰

Fazlurrahman, düşünsel modernizmin gelişme yolunda olduğunu Müslümanların birlik ve dayanışmanın Batı ile mücadelelerinde tehlikeye düşmeye izin vermemeleri gerektiği fikrinin son derece güçlü bir şekilde vurgulandığını ve ilan

²⁶⁷ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler III*, s.69.

²⁶⁸ Aydın, Mehmet S. "Fazlurrahman ve İslâm Modernizmi", *İslâmî Araştırmalar*, s.274;

²⁶⁹ Fazlurrahman, *İslam*, s.26.

²⁷⁰ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler III*, s.69.

edildiğini belirtir. Gerçekleşen bu modernizmin babasının yani kurucusunun Cemaleddin Afkanî olduğunu, Afkanî'nin her düzeyde dâhilî ıslahatlara çağrı yaptığını ve Batıya karşı sağlam bir birleşik bir cephe önerdiğini ifade eder. Fazlurrahman birlik ve dayanışma çağrısının siyâsi düzlemde dışa dönük iken ıslahatlar toplumsal düşünsel seviyede içe dönük olduğunu fakat zaman geçtikçe tutucu çevrelerin bu modernleştirici eğitim anlayışına tepkide bulundukça çağrıda bulunan kesimlerinde dayanışma çağrısının yönünü dışarıdan içeriye çevirdiklerini belirtir. Bunun sebebinin ise modernist reformların toplum içerisinde ayrılık ve bölünmelere yol açtığı anlayışından gelmesine ve herhangi bir ıslahatın kaçınılmaz sonunun bu olmasına dayandırmaktadır.²⁷¹

Fazlurrahman, klasik modernistin İslâmî yorum ve yönteminin özünü tamamen Kur'ân ve tarihi sünnetin temel çizgilerine dayanmak teşkil ettiğini ve tarihi sünnetin onun hayat hikâyesi olduğunu ifade eder. Modernizelerin umumiyetle hadîslere pek de dayanmama yoluna gittiklerini belirten Fazlurrahman, bunun sebebini bilimsel eleştiriye dayanmayıp hadîslerin birçok noktada kendi içlerinde çelişkili olmasından ve aynı zamanda birçoğunun Kur'ân ile uygunluk göstermemelerinden kaynaklandığını ifade eder. Modernistlerde Seyyid Ahmed han gibi bazı taraftarlarının bütün olarak hadîsi reddetme aşırılığına kadar gittiklerini ve geleneksel İslâm'ın bütün bağlayıcını ret ettiklerini belirtir. Fazlurrahman modernist öncesi ihtiyacıların ise tam tersini yaparak Orta Çağ ekollerinin otoritesini reddederek neredeyse Kur'ân ile eşit bir otorite olarak geleneksel şekilde hadîse sahip çıktıklarını ve hatta Müslümanların evvelki nesillerinin icmâlarını bile mutlak bağlayıcı olarak sahiplendiklerini belirtir.²⁷²

Fazlurrahman, batıda önem kazanan batılı eleştirmenlerin ve danışmanların İslâm'ın yüzüne vurdukları ya da benimsenmesi için tavsiye ettikleri bazı unsurları ki bu unsurlar demokrasi, toplumda kadının yeri gibi konuları klasik modernizmin seçmeci veya bütünlükten yoksun bir şekilde ele almaya götürdüğünü belirtir. Fazlurrahman, klasik modernistin ana fikrinin İslâm'ın sadece şartları gibi birkaç özel imtiyaz vazifelerin adı olmak yerine bütün hayatı kapsadığı fikriyle hareket edilmesi

²⁷¹ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler III*, s.71.

²⁷² Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler I*, s.103.

gerektiğini ve onların parçası olan yaklaşımlarına engel olmaları gerektiğini ancak bu şekilde faydalı olabileceklerini ifade eder.²⁷³

Fazlurrahman, modernistlerin ele aldığı bu seçmeci konuların durumun tabiatı gereği daha önce batıda ve batı için sorun teşkil eden hususlar olduğunu o konuları benimsemekte modernistlerin iyi niyetli olsa bile seçmeci ve parçacı vasıflarının onları hem batılılaşmış hem de batılaştırıcı oldukları şekilde kuvvetli bir izlenim bıraktığını ifade eder. Fazlurrahman bu hususla klasik modernizme tepki olarak ortaya çıkan yeni ihyacı hareketin İslâm modernizmin batıcı yönünü düzeltmesi açısından daha sağlıklı olduğunu ancak yeni ihyacıların da aşırıya kaçarak modernistlerin, İslâm'ın hayatın bütünü ile bağlantılı olduğu şeklindeki ana önermeleri hariç bütün modernist tezlerini ret ettiklerini ve böylece kendilerinin tutuculardan ve önceki ihyacıları ayırdıklarını belirtir. Fazlurrahman, yeni ihyacıların modernizmi katı bir şekilde reddiyle kendilerini hedeflerini belirleyemedikleri veya bir yöntem geliştiremedikleri konuma hapsettiklerini ifade eder.²⁷⁴

Sonuç olarak, Fazlurrahman modernizmin kendi bünyesindeki zayıflığının içteki sosyal güçlerin ve dış tesirlerin bir araya gelmeleri İslâm'ı savunma gayretine zemin hazırladığını ifade eder.²⁷⁵ Fazlurrahman'a göre İslâm dünyası gelenek konusunda katı bir tutum sergilediği için geleneği eleştirenle olduğu zaman onu "hain", "batının sözcüsü", "yerli şarkiyatçı" gibi vasıflar ile onları vasıflandırmış bunun sonucunda İslâm dünyası İslâm modernistini de İslâm'ı batının termoloji içinde kötü niyetli biri olarak değerlendiğini belirtmiştir. Böyle bir suçlamada batı modernistinden çok Müslüman modernistin çoğu yerde elini bağladığını belirtir.²⁷⁶ Fazlurrahman, tam anlamıyla Kur'ân'ın içtimai-ahlâkî nizamını kapsayacak yenilikçi bir anlayışın oluşmadığını ve bu anlayışın oluşması için Kur'ân'ın anlama ve yorumlama süzgecinde geçmesi gerektiğini belirtmiştir.²⁷⁷ Fazlurrahman aynı zamanda İslâm'ın sosyal ideallerinin yeniden ortaya koyan yapıcı ve cesur bir

²⁷³ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler I*, ss.106-107.

²⁷⁴ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler I*, s.107.

²⁷⁵ Fazlurrahman, *İslam*, s.338.

²⁷⁶ Aydın, Mehmet S. "Fazlurrahman ve İslâm Modernizmi," *İslâmî Araştırmalar*, s.274.

²⁷⁷ Fazlurrahman, *İslam*, ss.25-26.

hümanizme ihtiyaç duyulduğunu ifade ederek²⁷⁸ yenilikçi bir anlayışın bu hususları dikkate alarak oluşması gerektiğini belirtmiştir.

Modernizm konusunda İslâm dünyasında birçok şekilde uygulanmaya çalışılmıştır. Modernizm İslâm dünyasında birçok eleştiri almış tenkit edilmiştir.²⁷⁹ Modernleşme sürecinin bize ait olan her şeyin geçersiz kılınması olduğunu ve bu sürecin bütün hayata yansımış geçmişimiz bile bu süreçte varlığını koruyamadığını belirten Ebubekir Sifil, geçmişimizin ve geleneğimizin yanlışlar toplamından ibaret olduğunu belirtmiştir. Sifil, modernislerin bu düşüncesinin İslâm'ın geçmişte hiçbir dönemde doğru anlaşılamadığı İslâm'ın doğru anlaşılıp yaşanması için modernleşmenin zarurî olduğu söylemlerini fazlaca yaygınlaştığını, modern İslâm düşüncesi tepkisel yaklaşımıyla geçmiş ulemanın söylediklerini ve yazdıklarını yanlışlama çabası içerisinde olduğunu ifade eder.²⁸⁰

Bütün eleştirilere bakıldığı zaman modernizmi kullanarak İslâm'ın değerlerini hiçe sayanlar olduğu gibi itidalli şekilde hareket etmeye çalışanlar da olmuştur.²⁸¹ Fakat genel anlamda modernitenin anlayışı geleneklerden koparak oluşan yeni dünyaya ayak uydurmak olarak algılayanların sayısı azımsanmayacak kadar fazladır. Daha çok modernizmin Aydınlanma çağının getirmiş olduğu düşünsel değişim fikrinin ortaya çıkarmış olduğu ideoloji ve yaşam tarzını simgeleyen, egemenliği insana has kılan ve kurtuluşu dinde değil bilimde gören insan merkezli bir anlayış şekli²⁸² olarak İslâm dünyasında yer edinmeye çalışmıştır.

4.4. Modern Kelâm Önerisi

Fazlurrahman, reform hareketlerinin uzantılarının on sekizinci ve on dokuzuncu asırda İslâm dünyasında sıkça rastlanan bir fenomen olduğunu belirtir.²⁸³ Modernizmin yani modern faaliyetlerin İslâm dünyası üzerindeki ilk etkilerinin batılı ülkelerin Müslüman devletlerle askeri ve politik karşılaşma yoluyla

²⁷⁸ Fazlurrahman, *İslam*, s.343.

²⁷⁹ Konu İle İlgili Bkz. Ceyda Akbulut, Tanrıtanır, *Fazlurrahman Modernizm ve Tarihselcilik*, Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi, 2022 ss.35,36.

²⁸⁰ Ebubekir Sifil, *Çağdaş Dünyada İslami Duruş*, Rihle Yayınları, Ankara 1999, s.19.

²⁸¹ Tanrıtanır, *Fazlurrahman, Modernizm Ve Tarihselcilik*, s.35.

²⁸² Ali, Nar, *Dinde Yenilikçiler ve Buluşma Noktaları*, Yayınevi Bedir, İstanbul, 2001, s.33.

²⁸³ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler IV*, s.70.

yapıldığını ve bu karşılaşmalarda Müslümanların dolaylı veya dolaysız şekilde hep mağlup olduklarını ifade eder. Müslüman toplumlar arasında yaratılan ilk izlenimin Batının İslâm dünyası karşısında siyâsi ve askeri açıdan üstün olduğu fikrinden kaynaklandığını belirtir. Fazlurrahman, Müslümanların Batının üstünlüğünü çözümlemesinde Batının bilimsel faaliyet ve becerilerinin çok ileri olması hem askeri kudretinin hem de ekonomik üslûğünden dolayı üstün olduğunu düşünen Müslüman ülkelerin ya da ülkelerdeki yenilikçi kesimin modern batının bilimsel tekniklerini mümkün olduğunca çabuk ithal ettiğini belirtir.²⁸⁴

Fazlurrahman'a göre Müslümanların modernleşme çalışmalarında bizzat bilimsel tekniklerin alınıp uygulanması için diğer alanlarda bir yığın değişiklik yapılması gerekiyordu. Bu değişimi ifadelendirmek ve fiiliyata geçirme vazifesini modernistlerin üstlendiğini belirten Fazlurrahman, bir tür demokratik veya anayasal idare olmaksızın hem modern gelişmeler için hem de batı güçleri ile etkin bir mücadele yapmak için gerekli olan güçlü bir toplumsal birliği oluşturmanın imkânsız olduğunu ifade eder. Fazlurrahman modern bir toplum için bir bütün halkın güveninin kazanılması ve bir tür demokrasi ya da anayasal hükümetin kurulması gerektiğini belirtir. Fazlurrahman'a göre modern bilimsel tekniklerin sistemli bir şekilde öğrenilmesi ve uygulanması için modern dünya görüşünün kabulü gerekmektedir. Fazlurrahman, Her şeyden öte geleneksel düşünme alışkanlıklarında köklü bir değişimi gerektiğini ve bu değişimin gerçekleşmesi için siyasal reformların yapılması klasik İslâm siyaset kuramında değişiklikler yapılması ve yeni kurallara çabuk uyum sağlanması ile gerçekleşeceğini ifade eder.²⁸⁵

Fazlurrahman, geleneksel kelâm anlayışının sadece geçmişe ait olan fikirlerin tekrar tekrar aktarıldığını ve geleneksel kelâm anlayışının sadece bu çerçevede kısır döngüde kaldığını belirtir. Fazlurrahman durağan bir kelâm anlayışı yerine dinamik canlı fikirleri değerlendiren bir kelâm anlayışının olması gerektiğini bu kelâm anlayışı ile günümüz sorunları ele alınması değerlendirilmesi gerektiğini modern kelâmın bu yapıda olması gerektiğini savunur. Fazlurrahman modern kelâm anlayışı ile birlikte kelâmın yeniden kurgulanması gerektiğini ve geleneğin bize ulaştırmış olduğu

²⁸⁴ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler IV*, s.71.

²⁸⁵ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler IV*, s.71.

birikimin yeniden inceleyen bir kelâm anlayışının olması gerektiğini belirtir. Fazlurrahman bu anlayışı gerçekleştirmek için klasik kelâm anlayışlarını kendi bakış açısı ile ele alır değerlendirir. Fazlurrahman gelenekte devam eden kelâm anlayışının inanç, ahlâk noktasında atıl kaldığını ve günümüz çağdaş anlayışa cevap vermediğini ifade eder²⁸⁶

Sonuç olarak Fazlurrahman kelâmın inanç, ibadet, ahlâk eksenini etrafında yeniden inşa edilmesi gerektiğini ancak bu sayede kelâmın günümüz sorunlarına cevap verebileceğini belirtir. Geleneğin yapısının çoğu konuda yeterli olmadığını savunan Fazlurrahman kelâmın asıl vazifesinin fikirleri değerlendirmek olduğunu fakat geleneğin bu konuda kelâmı sınırlandırdığını her fırsatta izah etmeye çalışmıştır. Fazlurrahman kelâm ile hukuk arasında ve kelâm ile felsefe arasında ilişkinin daha da artması gerektiğini geleneğin geçmişte bunu sınırlandırdığını belirtir. Fazlurrahman insan davranışlarına etki etmeyen bir kelâm anlayışının Kur'ân ve sünnetin aktardığı insan davranışları öğretisine uyuşmadığını aksine insan davranışlarını kapsayan bir kelâm anlayışının amacına ulaşabileceğini belirtir.²⁸⁷

²⁸⁶ Altay, "Kelâm İlminin Yeniden İnşası Bağlamında Fazlurrahman'ın Kelâm Eleştirisi", s. 870.

²⁸⁷ Altay, "Kelâm İlminin Yeniden İnşası Bağlamında Fazlurrahman'ın Kelâm Eleştirisi", s. 871.

5. SONUÇ

Fazlurrahman'ın kelâmî anlayışını ve kelâma bakış açısını özetleyecek olursak Fazlurrahman diğer bütün alanlara baktığı gibi Kur'ân temelli bir anlayış sergilemeye ve Kur'ân'ın bütüncül yapısı ile konuları izah etmeye çalışmıştır. O, tarihselci bakış açısını her alanda göstermiş ve konulara bu çerçevede yaklaşmıştır. Geleneğin bakış açısının çağdaş anlayışa uymadığını ve Kur'ân perspektifinde olmadığını belirten Fazlurrahman, kelâmın aynı şekilde dinamiğinin güncel ve çağdaş olaylara göre şekillenmesi gerektiğini dile getirmiştir. Fazlurrahman'ın her ne kadar bazı tespitleri yerinde olsa da bazı kısımlarda, kendisi de geleneği eleştirdiği durumlara düşmüştür. Çünkü Kur'ân'ın bütüncül yapısına göre hareket etmek sadece çağdaş sorunlara çözüm getirmemektedir. Müslüman toplumların yapmış olduğu yanlışları geleneksel anlayışa bağlayan Fazlurrahman, bazı müsteşriklerin eleştirilerinden daha ağır ithamlarla geleneği eleştirmiş ve çözüm önerileri sunmaya çalışmıştır.

Üçüncü bölümde değindiğimiz ulûhiyyet, nübüvvet ve âhiret konularının işlenişi genel olarak şu çerçevede incelenebilir; Ona göre, İslâm medeniyetinin yeniden kurulması ve canlandırılması için büyük bir fikir hareketi başlatılması gerekir. Şu an müslüman toplumların yapmaya çalıştığı gibi batı bilim ve teknolojisini ithal etmekle hissedilir hiçbir gelişme kaydedilemez. Zira bilim ve düşünce ithal yolla geliştirilemez ancak kendi içimizde yeşerebilir. Bunun için de gereken şart, öncelikle düşünceye dayanan felsefe yanında diğer insan ve toplum bilimlerinin de Kur'ân'ı temel alarak hızla geliştirilmesi gerekmektedir. Fazlurrahman, bu perspektifle İslâmî ilimler disiplinlerinde hadîs, tefsir, fıkıh ve kelâm alanlarında döneminin sosyal ve ekonomik durumunu göz önüne alarak yeni bir bakış açısı ortaya koymaya çalışmıştır.

Dördüncü bölümde, değindiğimiz yeni ilmî kelâma dair görüşlerinde Fazlurrahman geniş bir tanıtma ve değerlendirmeye tâbi tuttuğu modernizmi yer yer tenkit etmiştir. Fazlurrahman modernistlerin Kur'ân temelli bir dünya görüşünü tam anlamıyla sağlayamadığını ve günümüz kelâm anlayışının bu çerçevede şekillenmesi gerektiğini belirtmiştir. Fazlurrahman, yeni ilmî kelâm konularının tam anlamıyla gelenekten bağımsızlaşamadığını, her ne kadar güncellenmeye çalışılsa da bunun tam manasıyla yapılamadığını düşünmektedir. Onun, görüşlerinde Kur'ân temelli anlayışı benimseyerek Kur'ân'a bütüncül bir şekilde yaklaşıp tarihselci bakış açısı ile

değerlendirmesi birçok tartışmaya sebebiyet vermiş ve görüşlerinin hâlen de tartışılmasına yol açmıştır.

Fazlurrahman, İslâmî ilimlerin mâhiyetlerini değerlendirmiş insan, toplum, toplumun yapısı gibi alanlarda bu ilimlerin gerekli çalışmaları gerçekleştiremediğini eserlerinde ele almaya çalışmıştır. Fazlurrahman, kelâmî konulardan; şefaat, vahiy, mu'cize gibi konuları ele alırken Kur'an anlayışı ile bir sonuç çıkarmaya çalışmış ve bu konularda var olan hadîsleri yok sayarak Kur'an'ı kendi tarzıyla yorumlamıştır. Özellikle çağdaşçılık yani modernitenin hayata tatbik edilmesi noktasında geleneğin zayıf kaldığını ve bu konuda yeterli yeniliği sağlayamadığını belirtmiştir. Fazlurrahman tarihselci bakış açısını ve Kur'an'a bütün bir şekilde bakma fikrini kelâm ilminde de göstermiştir. Kelâmın İslâm dünyasında önemli bir yeri olduğunu fakat bunu gerçekleştiremediğini durağan hâlinin devam ettiğini belirtir. Fazlurrahman kelâmın diğer ilimlerle ilişkisinin artması durumunda (kelâm-ahlâk kelâm-felsefe gb.) disiplinler arası irtibatlar sağlanarak kelâmın dinamik yapısına kavuşacağını ifade etmiştir.

Fazlurrahman'ın incelediği konularda farklı anlayışlara yönelmesinin sebebi müslüman coğrafyada ortaya çıkan siyâsi olaylar ve müslümanların durumu olmuştur. Bu anlayış her ne kadar toplumu ıslah etmek için olsa da İslâm'ın dinamiklerini sarsan bir yapıda olduğunu belirtmek lazım. Çünkü İslâm geleneğinin sağlamış olduğu bir birikim söz konusu ve bu birikimin özünü oluşturan Kur'an ve sünnet bir bütündür. Bu bütün yapıda İslâm bilimleri yıllar içinde kendini yenilemeye modern toplumun şartlarına göre şekillenmeye çalışmıştır. Fazlurrahman, bu modern anlayışı yeterli bulmamış, toplumun Kur'an temelli bir anlayış kazanması için gayret gösterdiğini belirtmiştir.

Fazlurrahman'ın yaşadığı dönemin etkisi ile hareket ettiği varsayılırsa önce klasik İslâm anlayışı ile eğitim alması sonra felsefe ile ilgilenmesi, Pakistan'ın siyâsi durumu, kendisinin siyâsi politikalar neticesinde sürgün edilmesi, müsteşriklerin eserlerini tahlil etmesi onu böyle aşırı anlayışlara yöneltmiş olabilir. Fazlurrahman'ın kastettiği gibi İslâm geleneği olaylara parçacı bir şekilde bakıp problemleri çözmeye çalışmamışlardır. Aksine İslâm geleneği parçacı değil bir bütündür. Geleneği İslâm'dan çıkardığımız zaman o vakit kime göre, kimin anlayışı gibi problemler ortaya

çıkacaktır. İslâm geleneği Kur'ân ve sünnet çerçevesinde günümüz problemlerine cevap vermekte ve kendi iç dinamiğini güncellemektedir. Fazlurrahman, bu iç dinamiği yeterli bulmamış her fırsatta geleneğin sorgulanıp Kur'ân'ın merkeze alınması gerektiğini belirtmiştir. Bu çerçevede hareket etmesi ve Kur'ân âyetlerini kendi bakış açısı ile değerlendirmesi onun görüşlerinin tutarlılığının ve tarafsızlığının sorgulanmasına sebebiyet vermiştir.

Sonuç olarak, Fazlurrahman kelâm ilmi ve kelâmın konularına dair görüşleri esas alındığında kendisi Müslümanların tutum ve davranışlarının Kur'ân temelli olmadığından dolayı bazı yanlışlar yapıldığını ve geleneksel kelâm anlayışının günümüz problemlerine cevap vermediğini kendi bakış açısıyla sunmaya çalışmıştır. Her ne kadar yer yer tespitleri doğru olsa da bazı noktalarda aşırı uç bir anlayış sergilemekten kendini alamamıştır. Özellikle kelâmî konuları ele alırken günümüz problemlerine cevap vermediğini belirtmiş, kelâmın geleneksel anlayış yöntemlerinden sıyrılıp yeniden şekillenmesi gerektiğini savunmuştur.

KAYNAKÇA

Açıkgenç, A., “Fazlurrahman”, DİA, XII, 286; Bilal, Kuşpınar, “Fazlurrahman’ın Eserlerinin Genel Tanıtımı”, İslâmî Araştırmalar, c. 4, sayı: 4.

Açıkgenç, A., “Fazlurrahman,” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Ankara, TDV Yayınları, 1995, 12/280.

Altay, S., “Kelâm İlminin Yeniden İnşası Bağlamında Fazlurrahman’ın Kelâm Eleştirisi”, Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, Yıl 2021, Cilt 25, Sayı 2, ss. 853 - 874,

Altıntaş, R., *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yayınları, 1. Baskı, İstanbul. 2003.

Toktonaliev, A., “Âyet Ve Hadisler Bağlamında Şefaât Kavramı”, Akademiar Dergisi, Ankara, 2019, Aralık - Sayı: 7.

Beyâzîzâde, A., *Usûlü’l-Münîfe li’l-İmâm EbuHanîfe: İmam-ı Azam Ebû Hanîfe’nin İtikadî Görüşleri*, (çev. İlyas Çelebi), İstanbul, İFAV Yayınları, 2000.

Bulut, Z., “Hüsün ve Kubuh Meselesinin Ahlâk Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi,” Kelâm Araştırmaları, cilt XIII, sayı 2, 2015.

Çakmak, K., *Fazlurrahman’ın İslâmîc Methodology In History İsimli Eserindeki Hadislerin Tahrîci ve Değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi, 2015.

Çiftçi ,A., *Fazlurrahman İle İslâm’ı Yeniden Düşünmek*, Kitâbiyât Yay. Ankara, Dergisi, 4/4, 1990.

Duru, Z., *Fazlurrahman El-Ensârî’nin Görüşlerinin Kelâmî Olarak İncelenmesi*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2019.

Ebu Davut Süleyman b. Eşas es-Sicistânî el-Ezdî, Sünen-i Ebu Davud, Tahk. Komisyon, Dârü ibn Hazm, Beyrut 1997, c. 5.

Ebu’l Hasan Ali b. Ebu Mansur Muhammed Maverdi, İ’lamu’n-Nubuvve, ta’lik:M.M Bağdadi, Beyrut ,1987.

El-Gazâlî, *el-Münkız Mine'd Dalal, Dalaletten Hidayete*, (çev. Şemsettin Yeltekin), Gelenek Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2015.

Ebü'l hasan el-Eş'ari, *el-İbane ve Usulu Ehli'S Sünnet*, (çev. Ramazan Biçer), Gelenek yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2010.

El-Bağdadi, Ebû'l-Mansur Abdulkahir b. Tahir et –Temimi, *el-Fark Beyne'l Fırak Mezhepler Arasındaki Farklar*, (cev. E. Ruhi Fığlalı), TDV Yayınları, Ankara, 2005.

El-Matûrîdî, Ebû Mansur, *Kitabu't-Tevhid*, (çev. Bekir Topaloğlu), İsam Yayınları, 11. Baskı, Ankara, 2018.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr. *el-Lüma' fi'r-red alâ Ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*: Eş'arî Kelâmı, (çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil), İz Yayıncılık, İstanbul, 2016.

Emin Gül, R., “Hadîs İlminde Cerh-Ta'Dîl Mertebeleri,” Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl 2015, Cilt 0, Sayı 43, ss. 362 – 386.

Fazlurrahman, M., *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, (çev. Adnan Bülent Baloğlu-Adil Çiftçi), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2. Baskı, 2016.

Fazlurrahman, M., *İslâm*, (çev. Mehmet Dag Mehmet Aydın), Ankara Okulu Yayınları, 13. Baskı, Ankara, 2018.

Fazlurrahman, M., *İslâmî Yenilenme Makaleler I*, (çev. Adil Çiftçi), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 5. Baskı, 2018.

Fazlurrahman, M., *İslâmî Yenilenme Makaleler II*, (çev. Adil Çiftçi), Ankara Okulu Yayınları, 5. Baskı, Ankara, 2018.

Fazlurrahman, M., *İslâmî Yenilenme Makaleler III*, (çev. Adil Çiftçi), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 3. Baskı, 2018.

Fazlurrahman, M., *İslâmî Yenilenme Makaleler IV*, (çev. Adil Çiftçi), Ankara Okulu Yayınları, 3. Baskı, Ankara, 2018.

Fazlurrahman, M., *İslâm'da İhya ve Reform, Bir İslâm Fundamentalizmi İncelemesi*, (çev. Fehrullah Terkan), Ankara Okulu Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2022.

Fazlurrahman, M., *Ana Konularıyla Kur'ân*, (çev. Alparslan Açık genç) Ankara Okulu Yayınları, 16. Baskı, Ankara, 2018.

Fazlurrahman, M., *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*,(çev. Salih Akdemir), Ankara Okulu Yayınları, 7. Baskı Ankara, 2019.

Fazlurrahman, M., *İslâm ve Çağdaşlık Fikri Bir Geleneğin Değişimi*,(çev. Alpaslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaçoğlu), Ankara Okulu Yayınları, 13. Baskı, Ankara, 2018.

Geçit, M. S., *Ehli Sünnet Siyasal Düşüncesinin Oluşumu*, (Ashâbu'l Hadîs Örneği), Tibyan Yayıncılık, 1. Baskı, İzmir.2015.

İbn-i b Haldun, *Muḳaddime*, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, 12. Baskı, İstanbul, 2016.

Karaman, H., *İslâm Ve Modernizm Fazlur Rabman Tecrübesi* , İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları 22-23 Şubat '97, İstanbul.

Terzioğlu, H., “İslâm'da Kadının Konumuna Modern Yaklaşımlar –Mûsâ Cârullah Örneği-”, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl 2016, Cilt 18, Sayı 33, ss. 91 – 109.

Karadaş, Ç., “İsra-Miraç Hâdisesi: Mâhiyeti ve Gerçekliği,” Kisbu İlahiyat dergisi Yıl 2019, Cilt , Sayı 1, ss. 55 - 73.

Karadaş, C..Kadere İman, Dib. Yayınları, 4. Baskı, Ankara, 2018.

Kesler, M. F., “Kur'ânı Kerim ve Hadîslerde Şefaat İnancı “ tasavvuf ilmi ve akademik Araştırma dergisi, 2004, cilt, 5sayı:13,

Önkal, A., “Hz. Peygamber'in Ümmiliği”, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl 1986, Cilt 2, Sayı 2.

Özgü, Aras Mehmet, “İslâm'a Göre Çok Evlilik,” Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat fakültesi dergisi, Yıl 2007, Cilt 24, Sayı 24.

Taftazani, S., *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi Şerhu'l-Akaid*, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, 10. Baskı, 2020.

Sarıcık, M., *Bütün Yönleri İle Birlikte Dört Halife Dönemi*, Nessil Yayınları, 6. Baskı, İstanbul, 2013.

Söylemez, M.R., *Fazlurrahman Düşüncesinde Metod Meselesi*, Doğrudan Yayıncılık, 1.Baskı, İstanbul, 2020.

Şık, İ., *Kelâm IV Sistematik Kelâm Nübüvvet ve Âhiret*, Altınordu Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2019.

Şirin, Ş., “İslâm Hukukunda Mehîr Davaları,” Maarife Dini Araştırmalar Dergisi, Yıl 2015, Cilt 15, Sayı 2.

Tanrıtanır, Akbulut, C., *Fazlurrahman, Modernizm Ve Tarihselcilik*, Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi, 2022.

Toprak, S., *Âhirete İman*, Dib. Yayınları, 4. Baskı, Ankara, 2018.

Turan, M., “İslâm’da İrtidat Sorunu ve Yol Açabilecek PsikoSosyal Problemler (Takiyye-Nifak Örneği)”, Kadim Akademi SBD, C. 2, Sayı. 1. 2018.

Yılan, A., *Fazlurrahman’ın Vahiy Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi , Hitit Üniversitesi, Çorum. 2013.

Yavuz, Y.Ş., "Kelâm", TDV Yayınları, İslâm Ansiklopedisi, cilt. 25. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/kelâm--ilim>, 2022.