

**FAZLULLAH b. RÜZBİHÂN**

(bk. HUNCI, Fazlullah b. Rûzbihân).

**FAZLURRAHMAN**

( فضل الرحمن )

(1919-1988)

Pakistanlı ilim ve fikir adamı.

Pakistan'ın kuzeybatısında yer alan Hezâre şehrinde dindar bir ailenin çocuğu olarak 21 Eylül 1919'da dünyaya geldi. Babası Mevlânâ Şehâbeddin Diyûbend Dârülulûmu mezunu olup Reşîd Ahmed Gangûhî, Şeyhülhind Mevlânâ Mahmûd Hasan gibi tanınmış âlimlerden ders alarak geleneksel İslâmî ilimlerde öğrenim görmüş olmakla birlikte, çağdaş eğitimi dinî açıdan sakıncalı bulan gelenekçi âlimlerin aksine İslâm'ın çağdaş gelişmelerle hesaplaşması ve böylece rekabet gücü kazanması gerektiğini savunuyordu. Fazlurrahman ilk öğrenimini, Pakistan'da "ders-i nizâmî" diye bilinen medrese eğitimi şeklinde babasının yanında gördü. Kendi ifadesine göre yenilikçi bir fikir adamı olarak yetişmesinde babasının önemli katkıları oldu (*İslâmî Araştırmalar*, IV/4, s. 227). On yaşında iken Kur'an'ı ezberledi. Daha sonra babasının teşvikiyle modern eğitime yöneldi; 1933'te, o zaman "üniversiteler ve bahçeler şehri" olarak bilinen Lahor'a yerleşen ailesinin yanında yüksek öğrenime başladı; bir yandan da babasından İslâmî ilimler sahasındaki tahsiline devam etti.

1940'ta Pencap Üniversitesi'nin Arapça bölümünden mezun olduktan sonra aynı üniversitede lisans üstü öğrenimine başladı. Arapça'ya olan hâkimiyeti ve ders-i nizâmî eğitimi sayesinde İslâmî ilimlerle münasebetini daha da geliştirdi. 1942'de yüksek lisansını tamam-



Fazlurrahman

ladıktan sonra aynı üniversiteye araştırma görevlisi olarak girdi. Burada başladığı doktora çalışmasını 1946'da gittiği İngiltere'de sürdürdü ve Oxford Üniversitesi'nde İbn Sînâ'nın *en-Necât* adlı eserinin "en-Nefs" bölümü üzerinde çalıştı. Amacı, uzun bir geçmişten beri ihmal edilen İslâm felsefesi alanında uzmanlaşmaktı. Tez konusu olan "en-Nefs" in tahlilini ve İngilizce tercümesini daha sağlıklı şekilde yapabilmek için Grekçe ve Latince'yi, Batı felsefesini kaynaklarından takip edebilmek için de Fransızca ve Almanca'yı öğrendi. 1949'da bitirdiği *Avicenna's Psychology* adlı doktora tezi yayımlanmıştır (Oxford 1952).

Fazlurrahman 1950'de İngiltere'nin Durham Üniversitesi'ne öğretim üyesi olarak tayin edildi. Burada İran kültür ve medeniyetiyle İslâm felsefesi okutmaya başladı. 1958 yılına kadar süren bu dönemde çalışmalarını İslâm felsefesi üzerinde yoğunlaştırdı. Bu sıralarda en çok ilgisini çeken düşünürler Ebû'l-Hasan el-Es'arî, Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazzâlî oldu. İlmî çalışmalarında önemli bir dönem sayılabilecek olan 1958'de İngiltere'den Kanada'ya giderek Montreal'deki McGill Üniversitesi Institute of Islamic Studies'de İslâmî ilimler doçenti olarak yeni görevine başladı. Eserlerinin kronolojik listesinden de anlaşılacağı gibi (Açıkgenç, *İslâmî Araştırmalar*, IV/4, s. 248-252) klasik İslâm felsefesindeki çalışmalarına ara vererek günümüz İslâm dünyasının meselelerine yöneldi. Nitekim klasik dönem İslâm felsefesiyle ilgili çalışmalarının son ürünü olan *Prophecy in Islam* adlı eserini bu tarihte yayımlamıştır. Fazlurrahman bu kitapta İslâm düşüncesindeki peygamberlik anlayışını tamamen felsefî bir yaklaşımla ele aldı ve Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Hazm, Gazzâlî, Şehristânî, İbn Teymiyye, İbn Haldûn gibi ilim ve fikir adamlarının bu hususu nasıl anladıklarını ortaya koydu.

McGill Üniversitesi'ndeki görevine 1961'e kadar devam eden Fazlurrahman, günümüz İslâm toplumunun meselelerini daha yakından tanımak amacıyla aynı yıl Pakistan hükümetinin davetini kabul ederek ülkesine döndü ve Karaçi'de İslâmî Araştırmalar Enstitüsü'nde bir yıl misafir profesör olarak ders verdi. Böylece 1961 yılı onun hayatında önemli bir dönüm noktası oldu; çünkü bu tarihten sonra ilmî metodolojisinin ürünlerini almaya başlayacaktı. Nitekim bu tarihten sonra yayımladığı

makale ve kitapları incelendiğinde hemen hemen bütün çalışmalarının İslâm toplumunun güncel meseleleriyle ilgili olduğu görülür.

Fazlurrahman 1962 yılında İslâmî Araştırmalar Enstitüsü'nün genel müdürlüğüne tayin edildi ve bu görevini 1968'e kadar sürdürdü. Bu sırada enstitünün yayımlamakta olduğu *Islamic Studies* dergisinin başeditörlüğünü de yaptı. 1961-1968 yılları arasında neşrettiği yirmiden fazla makale ve iki kitap buradaki çalışmalarının ürünüdür. 1965'te basılan *Islamic Methodology in History* adlı eseri hadis, sünnet ve fıkıh alanlarında yeni anlayışlarla ictihad yapmanın önemini vurguluyordu. Yine bu dönemde neşredilen *Islam* adlı eseri (London - New York 1966) İslâm düşünce tarihiyle âdeta hesaplaşıyordu. Bu yüzden eser Pakistan'da büyük bir infial uyandırdı. Aslında Fazlurrahman bir yandan ilmî faaliyetlerini sürdürüyor, bir yandan da dönemin devlet başkanı Eyyûb Han'ın danışmanlığını yapıyor ve böylece Pakistan'ın toplumsal yönden şekillenmesine katkıda bulunuyordu. Ancak dönemin bazı siyaset adamları, Eyyûb Han üzerinde büyük etkisi olan Fazlurrahman'ı hedef seçerek *Islam* adlı kitabında sarfettiği bir cümleden dolayı 10.000 rupi ödül koyarak katlini istediler. Bunun üzerine Fazlurrahman Pakistan'ı terkedip Amerika'ya gitti ve California Üniversitesi'nde bir dönem ders verdikten sonra 1969 Eylülünde Chicago Üniversitesi'nde İslâm düşüncesi profesörü olarak göreve başladı. 26 Temmuz 1988'de vefat edinceye kadar bu üniversitede akademik faaliyetlerinin yanında çevresinde toplanan öğrencilerle de ilgilenirdi. Bunların büyük çoğunluğunu değişik İslâm ülkelerinden gelen müslüman öğrenciler teşkil ediyordu.

**Temel Görüşleri.** Fazlurrahman 1969'da Chicago Üniversitesi'nde çalışmalarına başladığında, ilmî birikimi yanında bilhassa Eyyûb Han döneminde sürdürdüğü Pakistan Devleti'nin İslâmî konulardaki danışmanlık görevi sayesinde geniş bir tecrübeye sahipti. Onun devamlı olarak vurgulamak istediği husus, ilmî çalışmaların fikrî cihadla (eylemle) dengeli bir şekilde sürdürülmesidir. Zira İslâmî uyanış ve yenilikçilik tarihi incelendiğinde sırf ilmî meselelerden ziyade ahlâkî ve sosyal sorunların önde gelen etkenlerden olduğu görülür. Hatta ele alınan ilmî meseleler bile doğrudan gün-

lük hayatla ilgilidir. Şu halde İslâm uyanış hareketinde biri fikrî, diğeri eylemci olmak üzere iki akımdan söz etmek gerekir. Fikrî akımın sadece ilmî meselelerle uğraşmasına karşılık eylemci akım daha ziyade sosyal ve ahlâkî konulara eğilmiş ve toplumun meselelerini çözebilmek için bizzat eyleme yönelik önlemler almıştır. Fazlurrahman bu iki akımın uyumlu bir şekilde birleştirilmesini arzu etmiştir. Ona göre iki akım birbirini destekleyerek ilerlemeli, yani ilim ve fikir adamlarının ürettiği projeleri eylem adamları hayata geçirmelidir. Bu koordinasyon özellikle kurtuluş hareketlerinde gereklidir. Fazlurrahman çok önemli üç birikime sahipti: Klasik İslâm kaynaklarını bilmesi, Pakistan'daki görevi sırasında edindiği tecrübe, günümüz sosyal bilimlerine olan vukufu. Bu birikimler sayesinde ulaştığı sonuçlardan hiçbir şekilde taviz vermemiştir. Bundan dolayı ona karşı Pakistan'ın muhafazakâr kesiminden şiddetli tepkiler gelmiştir. Fazlurrahman'ın "şok tesiri" olarak tanımladığı temel fikir ve görüşlerini kendisinin kullandığı metodoloji çerçevesinde değerlendirmek gerekir.

a) **Fikrî Gelişimi ve Metodolojisi.** Fazlurrahman Chicago'ya gittiği ilk yıllarda tekrar klasik İslâm felsefesi alanındaki çalışmalarına döndü. Fakat bu sırada onun ilgisini İranlı filozof Molla Sadrâ çekmekteydi. Bunun birkaç sebebi olduğu söylenebilir. VI. (XII.) yüzyıldan sonra İslâm düşünce tarihi bazı istisnalar dışında özgün düşünürler yetiştirememiştir. Bu yüzden birçok müsteşrik İslâm düşüncesinin Gazzâlî'den sonra durakladığını ve yeni bir fikir üretmediğini ileri sürmüştür. Fazlurrahman önce müsteşriklerin bu görüşünün yanlış olduğunu göstermek istiyordu. İkinci olarak bizzat kendisinin klasik dönemde özgünlüğü olan, düşüncesi açısından çağımızla ilgi kurabilecek bir İslâm düşünürü arayışına çare bulmak istediği anlaşılmaktadır. Fazlurrahman aslında çağımızda Sadrâ gibi düşünürlerin yetişmesini istiyordu; ancak şartlar bu yönde gelişmemekteydi. Yetişen düşünürler ise ona göre İslâm'da yeni bir hamle gerçekleştirmeyi hedeflemiyorlardı. İslâm tarihinde bunun nasıl gerçekleştiğini göstermek amacıyla Sadrâ dışında birçok müslüman düşünür, mutasavvıf ve filozof üzerine araştırma yaptı. Nihayet şartlar onu tekrar felsefeye yöneltmişti. Chicago'da İslâm düşüncesi profesö-

rü olarak İslâm felsefesinde yeni arayışlar içerisine girdi. İngiltere'deki çalışmaları kendisini İslâm felsefe tarihinde VIII. (XIV.) yüzyıla kadar getirmişti. 1970-1975 yılları arasında Chicago'da yaptığı çalışmalar ise VIII. (XIV.) yüzyıldan zamana kadar olan İslâm düşüncesi tarihi üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu yöndeki araştırmaları o sırada yayımladığı makalelerin başlıca konusunu teşkil etmiş, nihayet 1975'te basılan *The Philosophy of Mulla Sadra* adlı eserinde son şeklini almıştır.

1975'ten sonra Chicago'daki faaliyetlerinde Fazlurrahman'ın özellikle İslâm'ın çağımızdaki meseleleriyle ilgilendiği ve bunlara fikrî planda çözümler öneren eserler kaleme aldığı görülür. Bu arada, gezip gördüğü, sosyal, kültürel ve siyasî yapılarını yakından tanıma imkânına kavuştuğu İslâm ülkelerinin karşı karşıya bulunduğu meselelerin çözümü konusundaki görüşlerini üç önemli eserde ortaya koymuştur. Bunların ilki olan *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis, Chicago 1980), "İslâm'ın çağdaş sorunlar karşısındaki görüşünü ortaya koymak için temel kaynak Kur'an olmalıdır" şeklindeki tezi daha somut biçimde sergilemektedir. Ona göre İslâm düşünce tarihinde bunu sadece kelâmcılar ve özellikle de Sünnî kelâmcıları yapmıştır. Ancak onlar da konuya yaklaşımları sistematik olmadığından İslâm'ın dünya görüşünü bir bütün olarak ortaya koyamamışlardır. Onun bu kitabı ise Kur'an'ın en temel konularını (Allah, tabiat, insan, toplum vb.) ele alıp bunları yeni bir yöntemle ortaya koymaktadır. İkinci eser *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*'dur (Chicago 1982). Genel olarak İslâm eğitim tarihini inceleyen bu eser, zamanımızda İslâm ülkelerinde eğitimin çağdaşlaşma konusunda nasıl bir yol takip ettiğini araştırmaktadır. Bir önceki eserde somut biçimde uygulanan tefsir yöntemi bu kitabın girişinde kuramsal olarak ifade edilmiştir. Bu çalışmasında ele aldığı önemli bir konu, daha önce yayımlanan bazı eserlerinde İslâm hukuk ilimlerinin üç önemli dalında yöntem sorununa çözüm getirmiş oluyordu. Bunlardan ilki *Islamic Methodology in History* adlı eserinde geliştirdiği "hadis yöntemi", ikincisi yine bu eserde başlayıp 1982'de yayımladığı *Islam and Modernity* adlı kitabında tamamladığı "fıkıh yöntemi", üçüncüsü de *Major Themes of the*

*Qur'an* adlı eserinde uygulayıp *Islam and Modernity*'de kuramını ortaya koyduğu "tefsir yöntemi"dir. Nihayet bu üç alanda billürleşen metodolojisinin bir uygulaması olarak düşündüğü *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism* adlı son eserini yayımlayamadan vefat etmiştir.

Fazlurrahman'ın fikrî gelişmesinin başlıca üç merhaleden geçtiği söylenebilir. 1. Bunalım dönemi. Öğreniminin son zamanları ile ilk hocalık yıllarında geçirdiği şüphe dönemidir. Kendisi, 1940'ların sonları ve 1950'lerin başlarında yaşadığı bu bunalım döneminde felsefe çalışmalarının da etkisiyle geleneksel inançlarının darmadağın olduğunu söyler (*İslâmî Araştırmalar*, IV/4, s. 227). 2. Oluşum dönemi. 1958'de McGill Üniversitesi'nde ders vermeye başlamasından itibaren on yıllık bir süreyi kapsayan bu dönemde Fazlurrahman esas olarak İslâmî bakımdan gelenekçilikle çağdaşlık arasındaki uçurumu kapatmak için gereken metodolojiyi geliştirmeye çalışmıştır. 3. Çözüm dönemi. Chicago Üniversitesi'nde hocalık yaptığı yıllara (1969-1988) rastlayan bu devre, çağdaş İslâm dünyasının fikrî ve içtimâî meselelerinin çözümlenmesini, İslâmî birikimin ve genel olarak İslâmî ilimlerin söz konusu meseleleri çözmeye elverişli kılınması için gerekli olan metodolojiyi kuramsal planda geliştiren ifade ettiği dönemdir. Fazlurrahman'ın bunalım döneminde yaşayarak farkına vardığı geleneksel eğitimle çağdaş eğitim arasındaki boşluk, onun felsefe çalışmalarıyla gittikçe genişlemiş olmakla birlikte İslâm'ı anlama gayretini de kamçulamıştır.

b) **Geleneksel Düşünce ve Toplumsal Değişim.** Fazlurrahman kendi hayat hikâyesinde ifade ettiğine göre Hz. Peygamber'in hayatını ve Kur'an'ı incelemesi, Kur'an'ın mahiyetini ve gayesini kavramada onun düşünce dünyasında yeni ufuklar açmış, böylece Fazlurrahman topyekün İslâmî geleneği yeni baştan değerlendirme imkânına kavuşmuştur. Ona göre gelenekler önemliydi; çünkü bunlar devirlerindeki büyük şahsiyetlerin verimli faaliyetleri için kalıplar sağlıyordu. Ancak dinî geleneğin sonraki nesillerin sağlıklı düşünme ve gelişmelerine katkıda bulunabilmesi için ona bu nesillerce "yeniden hayatîyet kazandırılması ve islah edilmesi" gerekiyordu. Bu nasıl gerçekleştirilebilirdi? Fazlurrahman'ın fikrî gelişmesinin ikinci safhasında ce-

vabını bulmaya çalıştığı bu soru onun düşünce hayatının en önemli meselesi olmuştur. Aynı soru Fazlurrahman'ı İslâm'ın temel kaynaklarını yeniden yorumlama-ya ve bunun için gerekli olan metodolojîyi kurma çabalarına sevk etmiştir.

Fazlurrahman'ın bütün fikir sistemi değişimin bir zorunluluk olduğu ilkesine dayanır. Toplumsal değişme tarihi bir gerçektir. Müslümanların geri kalması bu gerçeği tam olarak anlayamamalarından kaynaklanmıştır. Şu halde müslüman düşünür toplumsal değişimin mahiyetini araştırmalı, onun itici güçlerini tesbit ederek bunu İslâmî temellere oturtmalıdır. Ancak böyle bir yöntemle hazırlanan kalkınma projeleri İslâm toplumunu refaha kavuşturabilir. Sömürgeleştirilen, dış borçları had safhaya ulaşan, cehaletin kol gezdiği İslâm ülkelerinin bu kötü durumdan kurtulmasının çareleri öncelikle İslâm tarihinin kendi dinamizminde aranmalıdır. İslâm'ın ilk çağına bakıldığında Hz. Peygamber'in, toplumsal gelişmenin itici güçleri olarak yorumlanabilecek üç önemli noktada durduğu görülür. Bunlar tevhid, insanın kendine ve topluma karşı sorumluluk duygusu ve âhiret inancıdır. Fazlurrahman bunların ilkinin "Kur'an'a yönelme", ikincisini "sosyoekonomik durum", üçüncüsünü de "sadece fertlerin değil toplumların da tarih önünde muhakemeye çekilmesi" olarak ifade etmektedir. Son iki hususun ancak tevhidle temellendirilmesi mümkün olduğundan birinci noktanın ayrı bir öneme sahip olduğu açıktır.

Günümüz müslüman toplumları meselelerini ancak yeniden Kur'an'a dönerek ve ondan hareket ederek çözebilirler. İslâm'ın çağımızdaki dünya görüşü de bu noktadan hareketle ortaya konmalı, bu dünya görüşü çerçevesinde canlı ve kendini devamlı yenileyen bir düşünce hareketi oluşturulmalıdır. Çünkü toplumsal değişme bir gerçek olduğuna ve İslâm dini bunu reddetmediğine göre değişimin gayri İslâmî bir şekilde gelişmesini önlemek için birçok İslâmî anlayışın da toplumsal değişmeye paralel olarak geliştirilmesi, başka bir deyişle yenilenmesi gerekir. Toplumsal değişimin etkisiyle yenilenmeyecek, dolaşısıyla değişime uğramayacak olan sadece Kur'an ve hadisten çıkarılan "genel İslâmî ilkeler"dir.

Fazlurrahman bu görüşlerini en çarpıcı örnek olmak üzere, günümüzde müs-

lûmanların en önemli ekonomik sorunlarından biri olan ribâ (faiz) konusuna uygular. Bugünkü ekonomik ortamda acaba faizsiz banka olabilir mi? Ayrıca banka sistemi olmayan bir toplum ekonomik açıdan kalkınabilir mi? Bu sorular Fazlurrahman'a göre ekonomide uzmanlaşmış kişilerce cevaplandırılmalıdır. Eğer onların bu sorulara verecekleri cevap "evet" ise ribâ sorunu kökünden çözümlenmiş olacaktır; "hayır" ise o zaman müslüman âlim, "Banka faizi Kur'an'ın ribâ diyerek uygulamaya koyduğu yasak içine girer mi?" meselesini çözmek durumundadır. Ancak Fazlurrahman faiz gibi terimleri ribâ kelimesine karşılık olarak kullanmama hususunda titizlik göstermektedir. Ona göre faiz sadece anlam yönünden değil uygulama açısından da ribâdan farklıdır. Buna karşılık geleneksel ribâ tanımında meselenin çözümü için sunulan bir ilke şudur: "Alacaklıya fayda sağlayan her türlü kazanç ribâdır" (*Islamic Studies*, III/1, s. 21-43). Bu ilkeye göre borçlu alacaklıya bir hediye dahi verse yine ribâ sayılır. Çok özel ve aşırı ahlâkî-hukukî yoruma dayanan bu ribâ tanımı her durum ve ekonomik şart için uygulanamaz. Aslında ribâ ya-sağı bu aşırı tanımı ile de hiçbir zaman İslâm hukuk ve ekonomisi tarihinde uygulanmış değildir. Şu halde günümüz ekonomik şartları için Kur'an'ın ribâ anlayışının bankacılık işlemleri de göz önünde tutularak yeniden tanımlanması gerekir.

c) **Hadis ve Sünnet.** Fazlurrahman'a göre sünnet temelde davranışla ilgili bir kavramdır. Ancak örnek olarak seçilmiş bir davranışa sünnet denebilir. Bu açıdan onun "kaidevi" (normative) özelliği davranışla ilgili yönünden önce gelir. Öte yandan "örnek davranışa harfiyen uyma" sünnet kavramının asıl mânasında bulunmamaktadır. Şu halde kavram olarak sünneti içeriğinden ayırmak gerekir. Müsteşrikler, sünnetin muhtevasının tamamen Arap örf ve âdetlerinden oluştuğunu ve ilk devir müslümanlarının bu muhtevayı kendi şahsî görüş ve ihtihadları sayesinde hıristiyan, yahudi ve Pers kaynaklarını da kullanarak geliştirdiklerini ileri sürmüşlerdir (*Islamic Methodology in History*, s. 1-5). Eğer bu görüş sünnetin kavram olarak da Hz. Peygamber devrinde bulunmadığını ileri sürüyorsa kesinlikle yanlıştır. Çünkü henüz İslâm'ın ilk günlerinde bile sünnetin kavram olarak varlığı Kur'an'dan

anlaşılmaktadır. Zira Kur'an Resûl-i Ekrem'e sadece uymayı emretmekle kalmıyor, aynı zamanda onu örnek almayı tavsiye ediyordu. Bu anlamda Hz. Peygamber'in davranışı örnek olarak gösterilmektedir (meselâ bk. el-Ahzâb 33/21; el-Kalem 68/4).

Daha İslâm'ın ilk günlerinden beri sadece kavram olarak değil içerik olarak da mevcut olan sünnetin içeriği Hz. Peygamber'in vefatından sonra gittikçe zenginleşti. Resûl-i Ekrem'in zamanında sünnetin içeriği pek geniş olmadığı gibi mutlak bir şekilde her benzer olay için kural olarak da anlaşılacaklardı. Çünkü sünnet kavramı olarak mutlak ve kaide koyucu olduğu halde içerik olarak böyle değildir. Sünnetin içeriği ancak hüküm çıkarmakta yol gösterici örnekler şeklinde anlaşılmalıdır. Bu bakımdan Hz. Peygamber'den gelen sünnet içerik açısından sadece onun davranışları değil aynı zamanda onun yorumlarıdır.

İslâm tarihinin özellikle I ve II. asırlarının düşünce açısından çok hareketli geçtiğine işaret eden Fazlurrahman bu iki asrı "ictihad asırları" saymaktadır. Zira ictihad "hür ve bağımsız düşünce" olarak tanımlanabilse de burada sözü edilen düşüncenin temelini Kur'an ve kavram olarak sünnet oluşturmaktadır. Ancak bu yöndeki düşünce hareketleri ictihadın çok hızlı bir şekilde artması-na yol açmış ve İslâm toplumunda birlik tehlikeye düşmüştür. Bunun farkına varan fakihler icmâ ilkesini geliştirmiş, böylece toplumda kolektif şuur teşekkül edince toplum yeni baştan dinamizme kavuşmuştur. Onun için denebilir ki ictihad icmâ giden tabii bir yoldur. Fakat ictihad yöntemi icmâin oluşması için çok yavaş işleyen bir süreçtir. Bir başka söyleyişle icmâ mekanizma olarak üretilen düşüncelerin bir tek dünya görüşü oluşturmasını hedeflediği için çok yavaş işlemektedir. Halbuki III. (IX.) yüzyıldan sonra idareciler İslâm birliğinin teşekkülü için daha hızlı işleyen bir mekanizmaya ihtiyaç duyuyorlardı. Bunun için de her şeyden önce düşüncede ve hukuk sisteminde bir birliğe ihtiyaç vardı; fukaha da aynı şekilde daha hızlı işleyen bir icmâ mekanizması peşindeydi. Bu gelişmelerin sonucu olarak III. yüzyılda hadis rivayetlerinin hızla arttığı görülür.

Hadis hareketlerinin daha Resûl-i Ekrem devrinde başladığı şüphesizdir. Zira Araplar şairlerin, kâhinlerin ve kabile

ileri gelenlerinin sözlerini ezberler ve bunları nesilden nesile aktarırlardı. Bu geleneğin, Allah'ın Kur'an'da müslümanlara örnek olarak gösterdiği Hz. Peygamber'in söz ve davranışları için uygulanmadığını ileri sürmek akıl dışı bir görüş olur. Dolayısıyla hadisin tarihî gerçekliği kuşkudan uzaktır. İlk zamanlarda hadisler, fikhî veya kelâmî görüşlere delil ve kaynak olarak kullanılmaktan ziyade ümmetin günlük meselelerine çözüm getirmeye ve günlük uygulamalardaki aksaklıkları gidermeye yönelik tedbirler almaya yarıyordu. Bu dönemde mevcut hadisler, içinde bulunulan duruma göre idareciler ve kadılar tarafından yorumlanmakta, sonuçta "yaşayan sünnet" diye anılabilecek olan genel birikim (gelenek) ortaya çıkmaktaydı (*Islamic Methodology in History*, s. 32). Ancak hadisin bir ilim olarak teşekkülü belli bir birikimle III. yüzyılda mümkün olmuş ve böylece hadis icthadda sünnetin yerini almaya başlamıştır.

Fazlurrahman sünneti, içeriği açısından "mutlak sünnet" ve "yaşayan sünnet" (yaşanan sünnet) şeklinde ikiye ayırmıştır. Mutlak sünnet bizzat Hz. Peygamber'in söz ve davranışları, yaşayan sünnet ise İslâm toplumunun mutlak sünnet çerçevesinde uygulama alanına çıkardığı sünnettir (*a.g.e.*, s. 14-18, 30). Hadis hareketlerinin ortadan kaldırma hedeflediği sünnet de bu ikinci kısımdır ve bu tutum birçok bakımdan zararlı olmuştur. İlk önce icthad hareketlerini baltalayarak İslâm düşüncesini donuklaştırmıştır. Zira muhaddisler hadisi mutlak anlamda kullanıyor ve yorum yapmıyorlardı. Halbuki insan davranışları benzerlik arzetsen bile hiçbir zaman aynı olamaz. Çünkü iki aynı davranış aynı ortamlarda değişiklik gösterir ve böylece aralarındaki benzerlik kaybolur. Meselâ Hz. Peygamber savaş ganimetlerinden mücahidlere eşit pay verdiği gibi süvarilere atları için ayrı bir pay daha vermiştir. Bu uygulamanın amacı, müslümanları o sırada savaşlar için büyük ölçüde ihtiyaç duyulan at yetiştirmeye teşvik etmektir. Daha sonra atların çoğalmasıyla ihtiyaç ortadan kalkmış ve onlar için ganimetten pay vermeye gerek kalmamıştır. Nitekim Ebû Hanîfe bu yönde icthad etmiştir. İmam Mâlik de sünneti yaşayan sünnet olarak algılamıştır. Bu bakımdan yaşayan sünnet sadece Resûl-i Ekrem'in davranışlarını değil aynı zamanda sahâbe ve tâbiinin

icthadlarını da içerir. Aksi halde yaşayan sünnet değil sadece kuramsal sünnet olurdu. Bu açıdan yaşayan sünnet bir bakıma müslüman toplumun örf ve âdetler sistemini de içine almaktaydı. Hz. Peygamber'in vefatından sonra bu anlayıştan uzaklaşıldığı için gelişen kavram olarak sünnetten icthad yoluyla yaşayan sünnete ve oradan kıyas, re'y gibi çok etkin yöntemlerle icmâa varan süreç ters çevrilmiştir. Bu ters sürece göre önce sunî olarak oluşturulan bir icmâdan mutlak sünnet ve hadise dayanılıyor, oradan icthada da kapı açılıyordu. Dikkat edilirse bu durumda esasen mutlak hadis çerçevesinde dondurulmuş bir icmâ anlayışı varken hiçbir düşünce hürriyeti olmadığı için gerçek icthad da dolaylı olarak ortadan kaldırılıyordu.

Günümüz müslümanlarının düşünce donukluğundan kurtulabilmesi, sünneti tekrar yaşayan sünnet anlayışına döndürmekle mümkündür. Ancak bunun için kıyas, re'y gibi klasik yöntemlerin geliştirilmesi ve belki bunlarla birlikte yeni yolların da bulunması gerekmektedir. İcmâ ise bir yöntem olmayıp sadece tabii şekilde kendiliğinden oluşan bir süreçtir ve onu sunî olarak oluşturmaya çalışmak ancak istibdat doğurur.

d) Tefsir ve Tefsir Usulü. Fazlurrahman tefsiri İslâmî ilimlerin çok önemli bir disiplini olarak değerlendirir. Çünkü tefsir Kur'an'ı Kur'an olarak anlamaya çalışan tek disiplindir. Müslümanlar Kur'an'ı kesin bir rehber şeklinde seçmek zorunda olduklarına göre önce onu doğru biçimde anlamaları gerekir. Kur'an'ı gereği gibi anlayabilmek için nasıl bir tefsir ilmine ihtiyaç bulunduğu sorusunun cevabı ise bir tefsir yönteminin geliştirilmesini zorunlu kılar.

Tefsir usulünün en temel hedefi Kur'an'ı bir bütün şeklinde anlamak olmalı, bunun için de tefsirde terkîpçi bir yöntem takip edilmelidir (*Major Themes of the Qur'an*, s. XII, XV). Geleneksel tefsirler bu ilkeyi gereği gibi uygulayamadıkları için temel bir Kur'ânî görüş geliştirememişlerdir. Esasen geleneksel tefsir yöntemleri gerçekte yöntem olmaktan da uzaktır. Zira yöntem aslında soyut bir çabadır ve ancak uygulanınca somutlaşır. Halbuki geleneksel tefsir yöntemlerinde soyut hiçbir çaba görülmez. Dolayısıyla tefsir usulünde uygulamadan doğan Kur'an'ın yazımı, cem'i, tesbiti ve sebeb-i nüzûl, muhkem-müteşâbih, nâsîh-mensûh, garîbû'l-Kur'an, i'câzû'l-

Kur'an, müşkilû'l-Kur'an vb. konular işlenmiştir. Bütün bu konular, ancak Kur'an'ın bir bütün olarak anlaşılması için soyut olarak geliştirilen bir yöntem çerçevesinde işlenmelidir. Böylece Fazlurrahman, tefsir usulündeki meseleleri iki noktada toplamaktadır: Metodoloji ve tefsir tarihi.

Fazlurrahman, çağdaş tefsir usulünün yalnızca Kur'an'ın doğru anlaşılması meselesiyle ilgilenmesi ve edebî üstünlüğü, belâgatı gibi konularla vakit kaybetmesi gerektiği düşüncesindedir. Esasen vahiy ürünü olan Kur'an şüphe yok ki bir sanat şaheseridir ve bir mucize olarak daima müminlere güzellik ve yücelik ilham etmektedir. Fazlurrahman'ın önerdiği tefsir yöntemi birbirini takip eden iki temel hareketten ibarettir. İşe ilk olarak Kur'an'ın indirildiği zamandan başlanmalı, oradan kendi devrimize dönülmelidir. Zira yirmi yılı aşkın bir zaman süreci içinde indirilen Kur'an âyetleri, ilkin Hz. Peygamber dönemindeki modeli oluşturan Mekke toplumunun sorunlarına gönderilen ilâhî bir cevaptır. Kur'an'ın açık beyanlarına göre o toplumun "vahim meseleleri" şirk, fakirlerin sömürülmesi, ticarî ahlâksızlık ve topluma karşı sorumsuz davranışlar olduğundan Kur'an öncelikle bu yanlışlıkları gidermeyi amaçlamıştır. Daha sonra Medine döneminde nisbeten yeni meselelerle karşılaştığı için Kur'an öğretisinin muhtevası da genişlemiştir. Tefsir yönteminin içerdiği ilk hareket, müfessirin âyetleri kendi sosyokültürel bağlamı içinde anlayıp değerlendirmesini, her âyetin asıl gayesinin ne olduğunu kavramasını sağlayacaktır. Fazlurrahman, bu noktada büyük önem taşıyan esbâb-ı nüzûl konusundaki malzemenin İslâm âlimleri tarafından hiçbir zaman doğru ve amaca uygun olarak değerlendirilmediğini ileri sürer (*İslâm ve Çağdaşlık*, s. 91). Hem Kur'an'ın bir bütün olarak ne demek istediğini anlamak, hem de özel durumlara cevap teşkil eden belli ilkelerini kavramak tefsir yöntemi hareketinin ilk merhalesini oluştururken, içtimâî ve tarihî geçmişinde incelenen belli âyetleri ve çok defa bu âyetlerde zikredilen hükümlerin sebeplerini araştırarak Kur'an'ın bütünlüğü içinde genel ilkeler çıkarmak ikinci merhalesini teşkil eder. Her iki merhalede de Kur'an'ın bir bütün olarak ortaya koyduğu dünya görüşünün mahiyeti yeterince göz önünde tutulmalıdır ki belli âyetlerden anlaşılan mâna, çıkarılan

kural ve ilke, ileri sürülen görüş diğer âyetlerle tutarlı olsun ve uyum içinde bulunsun. Zira Kur'an'ın hiçbir fikri diğeriyle çelişmemektedir. Fazlurrahman'ın önerdiği tefsir yönteminin ilk hareketi özelden genele, yani âyetlerden Kur'an'ın genel ilkelerinin, değerlerinin ve nihaî gayelerinin ortaya çıkarılıp sistemleştirilmesine; ikinci hareketi de bu genel görüşten kendi zamanımızda formüle edilerek uygulanması gereken şu andaki duruma yöneliktir. Buna göre tefsir yönteminin ilk merhalesinde ortaya konan genel ilke, ikinci merhaledeki içtihat-tarihî ortamla uyum sağlayacak şekilde birleştirilmelidir. Tarih alanında olduğu kadar bugünün sosyokültürel alanları konusunda da çok iyi bilgilenmiş olmayı gerektiren bu yöntem takip edilerek mevcut durum değerlendirilebilir ve onda gereken değişiklikler yapılabilir. Böylece Kur'an'ın emir ve yasakları da zamanımızda yeniden etkinlik ve canlılık kazanır (a.g.e., s. 76). Ancak onun bu metodolojisi, çok iyi bir Kur'an tarihi bilgisi yanında günümüz sosyal bilimlerinde de yeterli bir birikimi gerektirmektedir.

Buna rağmen müfessirin ortaya koyduğu bütüncül Kur'an anlayışı ile de işler bitmemektedir. Çünkü ortaya konan bu yeni anlayış çerçevesinde bir ahlâk ve değerler sisteminin oluşturulması yanında Kur'an'ın ekonomik ilkelerinin ve dünya görüşünün de sistemleştirilmesine ihtiyaç vardır. Bundan dolayı müfessirle birlikte müslüman filozof, ekonomist, sosyolog ve diğer bilim adamları ortak bir çaba içerisinde çağdaş İslâm düzenini kurmaya çalışmalıdırlar. Ayrıca İslâm hukuk sisteminin yeniden gözden geçirilmesi ve tefsir usulü ile uyum sağlayacak bir hukuk metodolojisinin de geliştirilmesi gerekmektedir.

e) **İslâm Hukuku ve Fıkıh Usulü.** Fazlurrahman İslâm hukukunun dinamizmini icthadın oluşturduğunu, icthadın bulunmadığı yerde uygulamaya yönelik İslâm hukukunun söz konusu olamayacağını belirtir; ayrıca icthadın hukuka hasredilemeyeceğini söyler. Zira müslümanın bütün fikrî çabaları icthaddır. Fazlurrahman bu genel anlamda icthadı, "içinde bulunulan duruma uygulanabilecek şekilde kural içeren bir nassın veya geçmişteki emsal bir durumun anlamını kavrama ve o kuralı, bulunan yeni çözüm vasıtasıyla yeni durumu da içerecek şekilde teşmil, tahsis veya -gere-

kiyorsa- tâdil etme çabası" şeklinde tarif etmektedir (a.g.e., s. 77).

Fıkıhın ibadetler hakkındaki hükümleri içeren kısmı artık sabitleşmiş ve kesinlik kazanmış olduğundan bunlarda icthad etmeye çok az ihtiyaç bulunduğunu söyleyen Fazlurrahman, asil icthad etme ihtiyacının hukukî ceza ve kurallar kısmında hissedildiğini, ayrıca rastgele icthadları önlemek ve İslâm hukukunda birliği sağlamak için tefsir usulünde olduğu gibi bütüncül bir fıkıh usulünün geliştirilmesi gerektiğini belirtir. Onun fıkıhtaki yöntemi şu ilkeye dayanmaktadır: Kur'an'ın her zaman geçerli olma özelliği yani mutlaklığı, onun özel çözümlerine değil sadece genel ilkelerine aittir (a.g.e., s. 96). Aslında ona göre bu ilke yeni tesbit edilmiş değildir. İmam Mâlik, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf gibi ilk devir fakihleri yanında İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtîbî gibi daha sonraki bazı fukahada da bu ilkeyi etkin bir şekilde kullanmışlar, fakihlerin çoğu ise sadece bunu benimsemekle yetinmişlerdir. Çağdaş İslâm hukuku içinde bu ilkenin yeniden canlandırılması şarttır. Fazlurrahman'a göre bu ilkeyi temel alan fıkıh yönteminin tefsir yöntemiyle bütünlük arzemesi için aynen tefsirde olduğu gibi önce âyetlerin nâzil olduğu zamanın konuyla ilgili toplumsal şartları göz önüne alınmalı, Kur'an'ın somut olayları işleyişinden başlayıp bir bütün olarak hedeflediği genel ilkelere doğru giden bir hareket takip edilmeli, sonra da bu genelleme düzeyinden, günümüzde geçerli olan konuyla ilgili mevcut toplum şartları göz önüne alınarak şu anda uygulanmak istenen özel yasamaya doğru hareket edilmelidir.

Fıkıh yönteminde uygulanan hareketlerin tefsir yönteminde uygulanan hareketlerden farklı olduğu açıktır. Zira fıkıhta pratik uygulama esas olduğu halde tefsirde kuramsal anlama temel amaçtır. Bu durumda fıkıh yöntemi Kur'an'ı bir bütün olarak anlamayı temelinde buldurmalıdır. Bunun için de en temel ilke şudur: "Kur'an'ın hedeflediği toplum Allah-merkezli (teosantrik) bir toplumdur". Yani Fazlurrahman şunu savunmaktadır: Toplumda hâkim olan irade sadece Allah'ın iradesi olmalıdır. Kur'an'ı bir bütün olarak anlayan tefsirin bunu ortaya koyacağı açıktır. Bu temel ilkeler hiçbir zamanda ve yerde değişmeyeceği için önerilen fıkıh yöntemi İslâm toplumunda birlik sağlayacak (icmâ), fakat şahsî

düşünce farklılıklarını da engellemeyecektir.

Geleneksel fıkıh usulü anlayışındaki bir noktayı eleştirirken Fazlurrahman sürekli âyet ve hadis iktibas etmenin yersiz olduğunu savunmaktadır. Çünkü müslüman, Kur'an ve Sünnet'i tamamiyle kendi benliğine sindirdiği için zaten ileri süreceği hukuk kuralının bunlarla çelişmeyeceği açıktır. Nitekim Hz. Peygamber'den sonraki ilk nesil müslümanlarının, mevcut duruma doğrudan ilişkili olmadıkça tek tek âyetler iktibas etmedikleri, bir bütün olarak Kur'an'ı yaşayıp gerçekleştirdikleri, tecrübeler ışığında karar verip çözümler ürettikleri görülmektedir. Buna karşılık sonraları gelenekçi fakihler, Kur'an'daki genel hükümlere ve ilkelere öncelik vererek çözüme ulaşmak ve böylece Kur'an'ın değer ve ilkelerini sistemli bir şekilde çikarmaya çalışmak yerine yetersiz yöntemlerle uğraşmış ve tek tek nasrlara talıplı kalmışlardır.

f) **Felsefe, Kelâm ve Tasavvuf.** İslâm'ın temel hedefi, Allah'ın iradesini topluma hâkim kılma idealini fiilen gerçekleştirmektir. Ancak toplumu düşünce ve eylem birliğine götürürken ferdi düşünce farklarını da engellemeyen ilkeleri tesbit etmenin zorunluluğu ortadadır. Bunun için de Fazlurrahman gerek tefsir gerekse fıkıh ilimlerinde Kur'an'ın bir bütün olarak ele alınmasının lüzum ve önemini ısrarla vurgular. Âyetlerin tek tek yorumlanmasından doğabilecek çelişik anlayışlar böyle bütüncül bir yaklaşımla giderilebileceği gibi Kur'an bir birlik içinde incelendiğinden ortaya konan anlayış da Kur'ânî olacaktır. Bu Kur'ânî anlayış aynı zamanda Kur'an'ın dünya görüşünü temsil edecektir. Aksi takdirde ortaya konacak dünya görüşü sistemsiz olacağı gibi içindeki kavramlar düzensiz, anlamları ise açık ve berrak şekilde belirginleşmekten uzak kalacaktır. Şu halde İslâmî denilebilecek bir dünya görüşünün sistemli ve açık bir şekilde ortaya konmasına ihtiyaç vardır. Fazlurrahman'a göre bu görev felsefeye düşmektedir. Çünkü düşünceye netlik kazandıran ve dünya görüşünü sistemleştiren disiplin felsefedir. Öte yandan İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi Aristocu filozofların sistemli dünya görüşü geliştirmeleri aslında İslâm açısından büyük bir başarıdır. Aynı başarıyı İbnü'l-Arabî gibi mutasavvıflar da sergilemişlerdir. Ancak gerek Aristocu-Yeni Eflâtuncu sis-

tem gerekse süfîlerin sistemi Kur'an'ı hareket noktası olarak almadığından müslümanlar her iki dünya görüşüne de sahip çıkmamışlardır. Bu açıdan kelâmcıların Kur'an çıkışlı dünya görüşlerini sistemleştirememiş olmaları İslâm adına bir kayıptır. Fazlurrahman, İslâm tarihinde ortaya çıkan bazı filozofların dinî beyanları sembolik ifadeler saymaları, âlemin yaratılmışlığı ve cismânî hasır gibi konularda geleneksel dinî kabullere aykırı görüşler ileri sürmeleri gibi başlıca kusurlarına işaret ettikten sonra, Gazzâlî ve İbn Teymiyye gibi düşünürlerin filozofların bu eksikliklerini ortaya koyarken değişik bir felsefenin de olabileceğini göstermeleri gerektiği halde felsefeyi tamamen inkâr etmelerinin İslâm düşüncesinin önemli bir fikrî yönünü âdeta yok ettiğini belirtir (*Islamic Methodology in History*, s. 118-125).

Fazlurrahman'a göre müslümanlar, Mu'tezile ile Cebriyye'nin temsil ettiği aşırı uçların orta yolunu bulmak için çaba sarfetmiş ve elde edilen görüşler Ehl-i sünnet'in ilk zamanlarda oluşturduğu isabetli kararlarla hem sosyopolitik düzeyde hem de ahlâkî ve fikrî seviyede topluma bir canlılık kazandırmıştır. Ancak hemen bir asır içinde Ehl-i sünnet'e ait görüşler Kur'an ve Sünnet gibi değişmez ilkeler olarak müslümanların zihinlerinde yer etmeye başlamış, böylece donuk bir fikrî ve sosyopolitik sistem haline gelmiştir. Bu durum önce ahlâkî donuklaşma ve bozulmaya, ardından sırasıyla dinî, içtimaî, iktisadî ve ilmî alanlarda gerilemeye yol açmıştır. Ahlâken çözülmeye başlayan İslâm toplumunda II. yüzyılın sonları veya III. yüzyılın başlarında (IX. yüzyılın başları) mânevî bir tepki olarak tasavvuf doğmuştur. Ancak bundan üç asır sonra her İslâmî okulun öğretileri katlaşıp yerleşince tasavvuf da "sadece din içinde din olarak değil aynı zamanda din üzerinde din olarak" İslâm toplumunda yer etmiştir (*a.g.e.*, s. 106). Fazlurrahman, süfîlerin mesleklerini Hz. Peygamber ile sahâbîlere dayandırmasını yanlış bulur. Zira ne Peygamber ne de sahâbîler süfî idi. Bâyezîd-i Bistâmî'nin veya İbnü'l-Arabî'nin hayat tarzını ve görüşlerini hiçbir sahâbîde görmek mümkün değildir. Tasavvufun tek yönlü zühdü, tekâmül için öngördüğü birtakım "ahlâkî cimnastikler"i Kur'an ve Sünnet anlayışına zıttır (*a.g.e.*, s. 107-108).

Fazlurrahman'ın görüşlerinden şu sonuç çıkarılabilir: İslâm medeniyetinin yeniden kurulması ve canlandırılması için büyük bir düşünce hareketi başlatılmalıdır. Şu anda bütün müslüman toplumların yapmaya çalıştığı gibi Batı bilim ve teknolojisini ithal etmekle hissedilir hiçbir gelişme kaydedilemez. Zira bilim ve düşünce ithal yoluyla geliştirilemez, ancak kendi içimizde yeşerebilir. Bunun için de gereken şart, öncelikle düşünceye dayanan felsefe yanında diğer insan ve toplum bilimlerinin de Kur'an'ı temel alarak hızla geliştirilmesidir.

Fazlurrahman'ın temel İslâmî meselelerle ilgili olarak ileri sürdüğü, gelenekçi anlayışla bağdaşmayan görüşleri çeşitli İslâm ülkelerinde ve bazı Batılı bilim çevrelerinde ilgiyle takip edilmiş, özellikle 1961'de Pakistan'a dönmesi ve 1962 yılı Ağustos ayında İslâmî Araştırmalar Enstitüsü'nün müdürlüğüne getirilmesinden sonraki faaliyetleri ve yazıları, hakkında ciddi tartışmaların doğmasına yol açmıştır. Bazı eser ve makalelerinde (meselâ bk. *İslâm*, s. 267-295) geniş bir tanıtma ve değerlendirmeye tâbi tuttuğu modernizmi yer yer tenkit etmesine, "modern üniversitelerde yetişen ve bir İslâm âlimi olmayan modernist"i mâziyi yeterince yorumlayacak güçte görmemesine, bilhassa modernizmin varış noktasında aldığı şekil olan modern Batıcılığı tam anlamıyla bir laiklik sayarak karşı çıkmasına rağmen kendi görüşleri de bazı noktalarda modernizmle, hatta yer yer Batıcılık'la çakışmış, bu yüzden de modernist ve Batıcı olmakla, şarkiyatçıları taklit etmekle suçlanmıştır. Bilhassa Kur'an-ı Kerim'in vahiy ürünü olduğunu tartışmasız kabul etmekle birlikte Hz. Peygamber'le Kur'an arasındaki ilişkinin hâricî ve mekanik olmayıp kalp ile anlam ilişkisi olduğunu, yani vahyin anlam olarak Resûl-i Ekrem'in kalbine indiğini, onun dili ve kelimeleriyle ifadeye döküldüğünü ileri süren görüşü açıkça, "Kur'an hem mâna hem de lafız bakımından Allah kelâmıdır" şeklindeki geleneksel inançla çelişiyordu. Bundan dolayı onun vahiy hakkındaki bu düşüncesi, "Kur'an Allah ve Muhammed'in ortaklaşa meydana getirdikleri bir eserdir" şeklinde yorumlandı. *İslâm* adlı kitabının ilk bölümü İslâmî Araştırmalar Enstitüsü'nün aylık dergisi olan *Fikr o Nazar*'da neşredilince *el-Beyyinat* gibi yayın organlarında mü-

ellife "münkir-i Kur'an" a kadar varan suçlamalar yapıldı.

Fazlurrahman sünnetin kaidevî oluşu ve bağlayıcılığı konusunda muhafazakârlarla aynı görüşü paylaşmasına rağmen hadis mecmualarına girmiş olan özellikle hukuk, ahlâk, siyaset, iktisat gibi meselelere dair birçok hadisin lafız olarak Hz. Peygamber'e ait olmayıp gerçekte devrin sorunlarına çözümler getirmek üzere üretilmiş veya "formüle edilmiş" olduğu ve bunların bir tür ictihad değeri taşıdığı, asıl önemlerinin de buradan geldiği yolundaki görüşleri de hem hadis ilminde titiz çalışmalarla geliştirilen kıstasları hiçe saydığı, hem de İslâm'ın dinî ve sosyal kurumlarının tamamını tehlikeye düşürdüğü gerekçeyle muhafazakâr çevrelerde ciddi tepkilere yol açtı. Ayrıca bankacılık, faiz ve ribâ, ceza hukuku, aile hukuku, aile planlaması, kadın hakları, miras hukuku, zekât, mekanik kurban kesimi, namaz vakitlerinin sayısı gibi konularda geleneksel anlayış ve uygulamaları aynen devam ettirmek yerine ilk iki asırda olduğu gibi mevcut ihtiyaçları, sosyal gelişme ve değişimleri de dikkate alarak yeniden Kur'an'a dönmek suretiyle onun sosyal ve ahlâkî amaçları doğrultusunda çözümler üretmek gerektiği yolundaki düşünceleri muhaliflerince Kur'an'ın formal yapısını reddetme, İslâm'ın uygulanmasında tarihî tecrübe ve birikimi hiçe sayma ve sonuçta dinde reform yapma şeklinde yorumlandı. Bu yüzden başta Cemâat-i İslâmî'nin lideri Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî olmak üzere Karaçi'nin etkili vâizi İhtîşâm el-Hak, parlamento üyesi Mevlevî Ferîd Ahmed, *Dawn* gazetesinin editörü Eltaf Hüseyin gibi tanınmış kişiler sözlü ve yazılı beyanları, basın toplantıları vb. faaliyetleriyle Fazlurrahman'ın görüşlerini ve uygulamaya yönelik tekliflerini tenkit ve protesto ettiler. Buna karşılık dönemin Devlet Başkanı Muhammed Eyyüb Han başta olmak üzere Dışişleri bakanlarından Manzûr Kadîr, Adalet bakanlarından S. M. Zafer, üst düzey bürokrat ve yazar Ya'kûb Şah, Pakistan'ın önde gelen din âlimlerinden Karaçi müftüsü Muhammed Şefî, Lahor'daki İslâm Kültür Enstitüsü'nün müdürü Halife Abdülhamîd, *Fikr o Nazar*'ın editörü Muhammed Server, Doğu Pakistanlı Ebü'l-Hâşim, yenilikçi Gulâm Ahmed Pervîz gibi siyaset, bilim ve fikir adamları farklı ölçülerde

de olsa Fazlurrahman'ı destekleyen davranışlar sergilemişlerdir. Siyaset sahasına da yansayan bu tartışmalar zaman zaman Fazlurrahman aleyhinde gösteriler yapılmasına, tehdit mektupları yazılmasına, hatta başına ödül konulmasına kadar varmış ve sonunda onu Pakistan'ı terketmek zorunda bırakmıştır.

Lehinde veya aleyhindeki bu ön yargılı tartışmalara rağmen Fazlurrahman'ın fikirlerini objektif bir yaklaşımla ilmî ve akademik düzeyde değerlendiren çalışmalar henüz gerektiği ölçüde yapılmış değildir. Bu durum, bir yandan onun yanında vefat etmiş bir ilim ve fikir adamı olmasından, bir yandan da İslâm dünyasının, Fazlurrahman tarafından gündeme getirilen dinî, ilmî, sosyal ve siyasi meselelerin sağlıklı tartışılabilmesi için yeterince berraklaşmış bir atmosfere kavuşmamış bulunmasından ileri gelmektedir. Bununla birlikte başta Türkiye ve Endonezya olmak üzere bazı İslâm ülkelerinde ve Amerika'daki müslüman bilim çevrelerinde Fazlurrahman'ın düşünce ve faaliyetlerinin ilmî eserlere ve doktora tezlerine konu teşkil ettiği görülmektedir (bk. bibl.).

**Eserleri.** 1. *Avicenna's Psychology* (Oxford 1952). Fazlurrahman'ın doktora tezi olup İbn Sînâ'ya ait *Kitâbü'n-Necât* adlı eserin "en-Nefs" bölümünün tenkitli neşriden ibarettir. Ayrıca bu bölümün İngilizce tercümesi yanında metnin tahlilini, Aristoc ve Fârâbî gibi diğer bazı filozofların görüşleriyle karşılaştırılmasını da içermektedir. 2. *Prophecy in İslâm: Philosophy and Orthodoxy* (London 1958; Chicago 1979). İslâm tarihinde birçok filozof ve kelâmcının peygamberlik anlayışlarını inceleyen bu eserde her görüşü değerlendiren önemli mütalaaalarda bulunmaktadır. 3. *Avicenna's De Anima* (London 1959). İbn Sînâ'ya ait *eş-Şifa* adlı eserin "Kitâbü'n-Nefs" bölümünün tenkitli neşridir. 4. *Islamic Methodology in History* (Karachi 1965; İslamabad 1976, 1984). Daha önce *Islamic Studies* adlı dergide yayımlanan beş makalenin kitap haline getirilmiş şeklidir. Eserde sünnet, icihad, icmâ, hadis ve toplumsal değişme gibi konular ele alınmaktadır. Eserin üçüncü bölümünde İslâm düşünce tarihinde felsefî düşüncenin doğuşu, Ehl-i sünnet'in oluşumu, kelâm ve tasavvufun nasıl geliştiği ortaya konmaya çalışılmıştır. 5. *Islam* (London 1966; Chicago 1979). On dört bölümden meydana gelen eserin birinci bölümünde Hz. Peygamber'in hayatı, ikinci bölü-

münde Kur'an ele alınmakta, diğer bölümlerde de sünnet ve hadis, fıkıh, İslâm felsefesi, tasavvuf, İslâm eğitimi ve İslâm'ın günümüzdeki durumu incelenmektedir. İslâmiyet'i tanıtmayı amaçlayan eserde asıl muhatapların müslümanlar olduğu anlaşılmalıdır. İslâm dini müslümanlara yeniden tanıtılmak istenmektedir. Yer yer müsteşriklerin İslâmiyet hakkındaki görüşlerinin de eleştirildiği eser Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın tarafından ortaklaşa Türkçe'ye çevrilmiştir (Ankara 1981, 1993). 6. *Letters of Shaikh Ahmad Sirhindi* (Karachi 1968). İmâm-ı Rabbânî'nin *Mektûbât*'ından seçmeleri ve İngilizce uzun bir giriş bölümünü ihtiva etmektedir. 7. *The Philosophy of Mulla Sadra* (Albany 1975). Molla Sadrâ'nın felsefî sistemini ortaya koyan bir eserdir. 8. *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis 1980, 1989, 1994). Eserde Kur'an'a göre Allah, ayrıca insan, toplum, iyi ve kötü, vahiy, peygamberlik ve ilk müslüman toplumu gibi konular sadece Kur'an açısından ve ilgili bütün âyetler ele alınarak bütünlük arzedecek şekilde işlenmektedir. Kitap Alparslan Açıkgenç tarafından *Ana Konularıyla Kur'an* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (Ankara 1987, 1993). 9. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago 1982). Bir İslâm eğitim tarihi gibi kabul edilebilecek olan bu kitap Fazlurrahman'ın tefsir yönteminin kuramını ortaya koymaktadır. Sonuç kısmında uzunca bir değerlendirmeyi de içeren eser çağdaş İslâm toplumlarında İslâm'ın geleceği meselesini tartışmaktadır. Eseri Alparslan Açıkgenç ile M. Hayri Kırbaçoğlu *İslam ve Çağdaşlık* adıyla Türkçe'ye çevirmişlerdir (Ankara 1990). 10. *Health and Medicine in Islamic Tradition* (New York 1987). İslâm'daki bazı sağlık kavramlarının tanıtımını yapan bu eser tıbbî nebevî hakkında bilgi vermekte ve müslümanların tıp ilmine yaptıkları katkıları ele almaktadır.

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

Türkçe'ye de çevrilmiştir (Açıkgenç, *İslâmî Araştırmalar*, IV/4, s. 248-252).

#### BİBLİYOGRAFYA:

Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, London 1958; a.m.f., *Islamic Methodology in History*, İslamabad 1984, s. 1-5, 14-18, 30, 32, 106, 107-108, 118-125; a.m.f., *Major Themes of the Qur'an*, Minneapolis 1980, s. XII, XV; a.m.f., *İslâm ve Çağdaşlık: Fikrî Bir Geleneğin Değişimi* (trc. Alparslan Açıkgenç — M. Hayri Kırbaçoğlu), Ankara 1990, s. 76, 77, 91; a.m.f., *İslâm* (trc. Mehmet Dağ — Mehmet Aydın), Ankara 1993; a.m.f., "Kısa Otobiyografi" (trc. Bekir Demirkol), *İslâmî Araştırmalar*, IV/4, Ankara 1990, s. 227-231; a.m.f., "Eyüb Han Döneminde Bazı İslâmî Meseleler" (trc. Mevlüt Uyanık), a.e., IV/4 (1990), s. 301-310; Taufik Adnan Amal, *İslam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Bandung - Endonezya 1989; Alparslan Açıkgenç, "İslâmî Uyanış ve Yenilikçilik Düşüncüsü: Fazlur Rahman'ın Hayatı ve Eserleri (1919-1988)", *İslâmî Araştırmalar*, IV/4 (1990), s. 232-252; a.m.f., "İslâm Dünyasının Çağdaş Sorunları ve Bir Düşünür: Fazlur Rahman (1919-1988)", *TY*, X/37 (1990), s. 11-18; X/38 (1990), s. 32-40; Mehmet Aydın, "Fazlur Rahman ve İslâm Modernizmi", *İslâmî Araştırmalar*, IV/4 (1990), s. 273-284; Frederick M. Denny, "Fazlur Rahman: Muslim Intellectual", *MW*, LXXIX/2 (1989), s. 91-101; Muhammad Khalid Masud — Ali Raza Naqvi, "Obituary Notes", *IS*, XXVII/4 (1988), s. 397-399; İbrahim Özdemir, "The Concept of Islamic Tradition in Fazlur Rahman's Thought", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, IX/2, Herndon 1992, s. 243-261.



ALPARSLAN AÇIKGENÇ

#### FAZLÜ'İ-İTİZÂL

(فضل الإعتزال)

Kâdî Abdülcebbar'ın  
(ö. 415/1025)

Mu'tezile'nin  
üstünlüğüne dair eseri  
(bk. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR).

#### FECİR

(الفجر)

Güneşin doğmasından önce beliren  
tan yeri ağarması.

Arapça'da "yarmak, bir şeyi iki parçaya ayırmak, açığa çıkarmak, suya yol vermek" gibi anlamlara gelen fecir (fcer) isim olarak güneşin doğmasından önceki tan yeri ağarmasını ifade eder. Türkçe'de "şafak sökmesi, gün ağarması, sabahın alaca karanlığı" denilen bu olay, gece ile gündüzü birbirinden ayırdığı veya gündüz aydınlığını ortaya çıkardığı için fecir diye adlandırılmıştır. Fecir vakti fikihta, özellikle sabah namazının vaktinin girdiğini veya sahur vaktinin bitip oruç tutma (imsak) zamanının başladığı