

PROF. DR. FAZLUR RAHMAN VE *BAZI HUKUKİ SORUNLAR*

Yazıda değineceğim hukukî sorunlar, anılanlarla sınırlı olmayıp çoğaltılabilir. Ama Fazlur Rahman'ın yorum düşüncesine örnek teşkil edeceği kanaatindeyiz.

Fazlur Rahman'ın çeşitli hukukî mes'eleler hakkındaki görüşlerini sunmadan önce onun *Kur'an'ın hukukî emirleri* konusundaki yaklaşım biçimine kısaca değinmek gerekir.

Fazlur Rahman'a göre, toplumsal durumların hep aynı kalmayıp, değişmeye devam ettiğini anlamak ve kabul etmek durumundayız. Bu sebeple hukuk, sadece Kur'an'ın ahlaki gayeleri ve prensipleri ışığında değil, aynı zamanda toplumsal durumdaki *değişme* açısından da yorumlanmalıdır. Terkedilmeyecek veya değiştirilmeyecek olan şeyler bizzat *Kur'an'ın hedefleri ve prensipleridir*. Dahası bunlar toplumsal değişmeyi kontrol etmeli ve yönlendirmelidir; zira aksi takdirde bazı toplumsal değişmeler *sağlıklı* olmayacaktır. (Rahman 2002, 144 a)

Bunun için Kur'an'ın mesajı bütünlük içinde yorumlanmalı ve Kur'an'ın ahlaki öğretisi ortaya konulmalıdır. Oysa hukukî emirler, doğrudan uygulanmaya çalışılmıştır. Bu durumdan dolayı müslümanlar hukuk ile hiçbir irtibatı olmayan bir kelam geliştirmişlerdir. (Çiftçi, 262, 53) Fazlur Rahman'ın *Çokeşlilik, Şahitlik, Zekat ve Faiz* konusundaki yaklaşımlarına sırasıyla değinilecektir.

Çokeşlilik

Düşünürümüze göre, Kur'an vasilere, yetimlerin mallarını gayr-i meşru şekilde harcamaktansa onlardan dörde kadar evlenmelerine bir ehven-i şer olarak izin vermiştir. Bu hukukî hükme ilave olarak, Kur'an şu hükmü de getiriyor: Vasiler, bu yetim kadınlar arasında adaleti sağlayacaklarsa evlenebilirler, eğer adaletli davranamayacaklarsa yalnızca biriyle evlenebilirler. (Rahman 2000, 135 a)

Geleneksel anlayışlarda, metin tahlili düzeyindeki *izin*; yetim kızlar bağlamından çıkarılıp *umumileştirilmiştir*. Modernistler ise *izin* belgesindeki *yetimi, dul* olarak anlamışlardır. Onlar, *filolojik ve tarihsel gerçeklerin zıddına*, çok eşlilik izninin sadece dul sayısının arttığı bir durumda savaş sonrası durumda, verildiğini iddia ederler.

Kur'an'ın bu konudaki belgeleri; *Nisa* (Kadınlar) Bölümünde yer alan birkaç belgedir. Gelenekçi bu metinlere dayanarak, mademki Kur'an "bir eşten tamamen uzaklaşmayın" diyor, bundan kasıt birden fazla eşin birarada bulunabileceğidir, der. Gelenekçi bu belgelere dayanarak, modernistlerin ileri sürdüğü *adalet* şartına karşı çıkar.

Onlara göre adaletten kasıt, eşler arasındaki *maddi anlamdaki eşitlik*dir. (Rahman 2000, 317 a)

Modernistler ise esasen şuna inanıyorlardı: Kur'an *adaletli* davranmayı emrettiğinden ve bunun da temin edilmesinin imkansız olduğunu belirtmesinden dolayı, bu emir; çok eşlilikten ziyade, *tek eşlilik*dir. Fazlur Rahman buraya kadar modernistlere katıldığını ama fikrin ifade ediliş şekline katılmadığını söylüyor. Meselenin arka planı şöyle ifade edilebilir. Kur'an'ın bazı hukuksal prensipleri, onların yasalaştırılmasının arka planını teşkil eden çok sayıdaki olay tarafından kayıtlanmıştır. Onlar da ebedi olan bu hükümlerde bazen açıkça belirtilen bazen de kuvvetlice ima edilen toplumsal hedefler ve ahlaki değerlerdir.

Kur'an en çok dört kadınla evlenebileceğini söylemek suretiyle belli bir sınırlama getirmesine ve Arabistan'da düşük bir seviyede olan kadının durumunu düzeltmek için bir takım hükümler ortaya koymasına rağmen, çok evlilik müessesesini hukuken kabul etmektedir. (Rahman 2002, 135, a – 1997, 154-155)

Görüldüğü gibi Fazlur Rahman'ın yorumu tarihselci bir yorumdur. Bu durumda metnin yeni bir yorumlamaya tabi tutulması gerekiyor. Bununla ilgili şöyle diyor:

Modernistlerin açıkça ifade edemediği ve batılı tenkitçilerin de ihmal ettiği önemli bir nokta vardır: Kur'an Allah'ın ezeli kelamı olmakla beraber yine de öncelikle belli bir sosyal yapıya sahip olan muayyen bir topluma ancak o kadar ileri götürülebilirdi, daha fazla değil. Eğer Peygamber uygulanması imkansız yüksek ahlaki formüller ortaya atma yolunu seçmek isteseydi bunu pekala yapabilirdi. Fakat o taktirde, O, bir toplum kuramazdı. (Rahman 2002, 136 a)

Şahitlik (Tanıklık)

Şahitlik konusundaki eski uygulamalar, sivil bir davanın ispatlanması için iki erkeğin veya bir erkek, iki kadının şahitliğinin gerekliliğidir. Bu yasanın 2/282. belgesine dayandığı farzedilir; burada bir şahıs diğerinden ödünç para alırsa bunun yazıya dökülmesi ve *"(kadınların) birisi hata yaparsa diğeri ona hatırlatsın diye'* iki kadının ve bir erkek veya iki erkeğin ona şahadet etmesi gerekmektedir. (Rahman 2002, 137 a)

Fazlur Rahman kadının şahitliği konusunda hadislerde *büyük sapmalar* olduğunu söylüyor. Mesela Kur'an, bireysel olarak erkek ve kadının fazilet ve dinde ve bunların zıtları açısından eşit olduklarından öylesine düzenli olarak bahseder. Denilir ki hadiste Peygamber'in bir defasında bazı kadınlara, akıl ve din konusunda erkeklerden doğal olarak aşağıda bulduklarını söylediği iddia edilir. Bu Kur'an'ın *dindarlık* ve *dinsel değer*

açısından erkek ve kadının eşitliği hususundaki ifadelerine tamamen zıttır. (Rahman 2002, 137-138 a)

Fazlur Rahman'a göre, bir hadiste de Peygamberimiz'in bir defasında kadınların şahitliğinin yarısı olduğunu söylediği söylenir. Bu hadislerin mevzu olduğunu ortaya çıkaran şey, İslam'ın ilk dönemlerinde şahitlik hukukunun tesis edilmemiş olmasıdır.

Öyle görünüyor ki düşünür açısından Kur'an'ın kastettiği bunun bir *mali* mesele olduğu ve kadınlar da, genellikle, böyle meseleler veya işlerle meşgul olmadıkları için, eğer kadınlardan şahitlik yapmaları isteniyorsa bir kadından ziyade iki kadının şahit gösterilmesi ve eğer mümkünse en az bir erkeğin şahid tutulması daha sağlıklı olurdu. Bu maksadı görmek zor değildir. Eğer bizim akıl yürütmemiz doğruysa, toplumsal şartlar sadece kadınların erkeklerle eşit derecede eğitim aldıkları değil, iş ve mali muamelelerle daha aşına hale geldikleri kadar değişirse, niçin yasayı da değiştirmeyelim. Dolayısıyla bu ayetin, kadınların erkekler karşısında herhangi akli bir yetersizliğini ispat gibi bir niyeti hiç yoktur. (Rahman 2002, 137 b)

Zekat

Fazlur Rahman şahitlik konusunda olduğu gibi zekat konusunda da ilk dönem uygulamalarından büyük sapmanın görüldüğüne dikkat çekiyor. Söylemek istediği husus, zekatı verilecek malların *çerçevesinin genişletilmesi* ve bunun *vergi* şeklinde toplanmasıdır.

Zekatın harcama kalemleri savunma, iletişim, ulaşım ve hatta diplomatik harcamaları içerecek şekilde çeşitlidir. Peygamber dönemi toplumunun tüm toplumsal ihtiyaçları kapsadığı düşünülür. Bugün sadece "yoksul vergisi" şeklinde yanlış anlaşılıyor olsa bile... Zekat'ın tasarlandığı ve kendine tatbik edildiği ekonomi gelişmemiş bir ekonomi olduğundan, zekat bir şahsın birikmiş ve *artık servetine* konulan bir servet vergisi olarak düşünülmüştü (ve bazılarının zannettiği gibi yıllık gelire uygulanan bir vergi değildi).

Özellikle günümüzde yeni modern devlette mali sorumluluklar seküler vergilendirmeler haline dönüştürüldüğünden zekat tamamen isteğe dayalı bir yardım şekline bürünmüştür. (Rahman 2002, 74 b)

Fakat müslüman toplumların zekatı vergi olarak yeniden uygulama yönünde umumi bir talebi vardır; mesela Pakistan'ın son iki anayasasında bu göze çarparken, bazı Ortadoğu ülkeleri gönüllü zekat ödemelerini toplamak için bürolar bile açmışlardır. (Rahman 2002, 75-76 b)

Kendisi 1966'da Pakistan'da zekat sisteminin, hükümet harcamalarındaki büyük artış gözönüne alınarak onların yeniden belirlenip, sadece *birikmiş servetin* değil *yatırım halindeki servetin* de dahil edilip ve böylece vergi mükellefinin gerçek İslami gayesinin yerini bularak, vergiden kaçmayı asgariye indirmek için yeniden yürürlüğe konulmasıyla vergi düzeninin daha rasyonel hale getirilebileceğini ve işlerlik kazandırılabilirliğini kazaen söylediğinde ulema saflarından yükselen karşı çıkış yoğunluğunun hayret verici olduğunu söyler. Çünkü onların düşünsel faaliyetinin sıfır noktasında ya da mümkün olan en asgari seviyede tutma ve temel sorunları düşünüp çözmekten kaçınma gayretlerini İslami modernizmin en büyük zayıflığı sayar. (Rahman 2002, 75 b) Burada dikkat çekilecek nokta, sorunun fikren formüle edilmesine muhafazakarlar kadar aydınların da hayrete düşmeleri idi.

Ne varki klasik İslam hukukçuları, Peygamber'in bunu kendi toplumuna uygulama tarzına öylesine sıkı sıkıya yapışıp kaldılar ki bu yasa, *maksat* ve *etkisini* kaybetti. (Rahman 2002, 85 b)

Faiz (Riba)

Riba, Peygamber dönemi Arabistan'ında *tefecilik* kabilinden sömürücü bir sistem idi. Kur'an'ın belgelerinde açıkça gösterdiği ve hadislerin de desteklediği gibi bu sistemin ana özelliği borç verilen belli miktar bir paranın, kısa bir zaman diliminde kat kat çoğalmasıydı. Bu sebeple Kur'an, "*Ey inananlar! Katlarca arttırılmış ribayı hırsıyla yemeyin.*" (3/130) uyarısında bulunur. Bu işlemin olağan şekli şöyleydi: Bir şahıs başka bir şahıstan belirlenmiş bir zaman -diyelim ki altı ay veya bir yıl- için para ödünç alıyordu ve faizi de belirleniyordu. Genellikle vade sonunda alacaklı, borçluya gelip "borcunu geriye mi ödeyeceksin yoksa (ana miktarı arttıracak mısın?)" diye soruyordu. Eğer borçlu şahıs ödeme yapmazsa alacaklı kişi bir vade daha koyardı. Bu ertelemeler fazlalaşır. Sonunda borçlunun borcunu ödeyemeyeceği duruma gelir; hatta bütün *ev halkı* olarak alacaklının kölesi oluyordu. (Rahman 2002, 108 b)

Fazlur Rahman'a göre *riba* ticarete kullanılmıyor, ya da çok az kullanılıyordu. Kullanılan alanlar da şöyleydi; o ilk olarak tüketici düzeyde işliyordu: yoksul tüketiciler, ihtiyaçlarını "kredi ile" alıyorlardı ve bu kredi miktarı gittikçe artıyordu. İkinci olarak ziraat alanında mevcuttu; çiftçiler ekim mevsimi gelince yüksek faiz oranıyla ödünç tohum alıyorlardı. Üçüncü olarak da; herhangi yoksul bir kimse sağlık ihtiyaçları dahil zaruri ihtiyaçlarını karşılamak için borç para alıyordu.

Kur'an'da asıl yasaklanan *riba* şekli ziraatteki uygulamalardır. Çünkü ticaretteki *riba* lüks tüketim mallarına yöneliktir. Oysa ziraatteki *riba* yoksullara yöneliktir. Ribanın insanları vurduğu yerler tarım, kredi ile alınan tüketim maddeleri ve ihtiyaçlara yönelik basit borçlanma idi. Kur'an'ın ribayı "adaletsizlik/zulüm" olarak telkin etmesinin ardındaki sebep budur. (Rahman 2002, 109 b)

Ne varki müslüman hukukçuların çoğunluğu bu *riba yasağını* borç verilen paradaki bütün artışlara genel bir *yasak* koyma olarak yorumladılar: ticari amaçlarla olsun ya da olmasın... ana para kat kat artmayıp küçük bir yüzde ile artsa bile. Kendilerini bu şekilde kendi inşaları olan hapse tıkadıkları için daha sonraları (mecburen) aşırı "hayali hukuk hileleri"ne (hiyal) başvurdular ki bu kendi yasalarına uymak üzere kurulmuş olan bir toplum için yüz karasıdır. Bu hilelere başvurmak hukukun otoritesini zayıflatır ve nihayet güveni yok eder. O halde, öyle görülüyor ki, klasik hukukçuların çoğunun görüşü olarak faiz üzerindeki genel yasak, *riba* hakkındaki İslam'ın siyaseti söz konusu olduğu kadarıyla doğru değildi; çünkü *riba*, modern banka (faiz) sisteminden ayırılmak zorundadır. (Rahman 2002, 111 b)

Modern bankacılık sistemi Fazlur Rahman'a göre kalkınma yönelimlidir: halbuki *riba* toplumun yoksul kesimlerinin zenginler tarafından bir tür sömürsüydü ve en azından büyük ölçüde tüketim yönelimliydi. Aslına bakarsanız modern bankalar çok para karşılığında az para "satmak"la meşgul değildiler. Faiz: Borç verilen paranın bir kirası ya da bedelidir. Ama bankacılık kurumlarının faiz oranlarını denetim altında tutmak gerekir ve verilen borçlar da tüketime değil üretim teşebbüslerine yatırılmalıdır. (Rahman 2002, 112-113 b)

Bu bölümde hukukî sorunlar olarak ele alınan konularda Fazlur Rahman'ın görüşlerinin isabetliliğinin tartışmaya açık olduğunu söyleyebiliriz. Yanlış anlama ve anlaşılmalara veya doğru görüşün ortaya konması ancak sağlıklı bir tartışma kültürüne ulaşılmakla mümkün görünüyor.

YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

Bu bölümde Fazlur Rahman'a yöneltilen bazı eleştirilere yer vereceğim. Bu eleştirilerde genelde İslam dünyasının, özelde Türkiye düzeyinin konulara vukufiyetinin yetersiz olduğu ilk incelemelerde görülebilir.

Dinin Modern Bağlamda Okunmasının Sakıncaları

Burada Fazlur Rahman'a yöneltilen eleştirilere yer vermemin sebebi bütün bir geleneği eleştiriye tabi tutmuş bir düşünürün daha iyi anlaşılmasına, kavranmasına

yöneliktir. Bir düşünürün, İslam gibi şümüllü bir geleneği, dini -daha doğrusu tarihi anlama ve uygulamaları eleştirmesi büyük bir güvenin, araştırma ve çabanın ürünü olacağı muhakkaktır. Dolayısıyla karşı eleştirilerin olması da kaçınılmazdır. Yapılan eleştirilerin haklı yönleri olmakla birlikte hepsine katılmadığımı belirtmek isterim. Özellikle haksızca pozitivist yaklaşım ithamlarına.

Kur'an'ı anlamaya yönelik bütün çabaların muhtevası oldukça pozitivist bir belirlenime sahip görünmekte. Pozitivist anlama ise metnin; bizden bağımsız birçok anlamla malul olduğunu, bizim de metni anlayarak gerçek mahiyetini ortaya koyabileceğimize inanmaktadır. İslam modernistlerinin de Aydınlanmacı filozof John Locke'un tabula rasa tasavvuru ile malul olduğu unutulmamalıdır. (Çelik 1997, 141)

Çağdaş İslam için bu Prometheus, yani tarihin üstüne çıkabilen bu süpermen Kur'an'ın 1400 yıldır yanlış anlaşıldığını, böyle bir anlayışın ümmetin makus tarihini değiştirebileceğine inanır. Müslüman aydın istediği zaman tarihe gidebilen, istediğinde nesneliliği sağlayabilen müthiş güçlü bir *özne* olarak tanımlanmıştır. (Çelik 1997, 142)

Çelik'e göre bu anlayış müslüman, modernist aydına Tanrısal bir bakış açısı atfediyor. Bu aydın hidayet problemini salt bir *metodoloji* çabasına indiriyor!

Dolayısıyla Kur'an'ın anlaşılması *epistemolojik* bir çabaya indirgenmektedir. Bu doğru olamaz çünkü bu anlayış Kur'an'ın bireye hitap edebileceğini ve bu anlayışın ümmet hayatı içinde billurlaşmasına değil, bizatihi bireyin evrensel bir kategori olarak algılanmasına yol açıyor. Bu da Kur'an'ın bireysel görüşlere feda edilmesi anlamına geliyor. Bu tez Kur'an'ı iyi anlamayan dilbilimsel tahlilini yapmayan bireyin iyi müslüman olamayacağına götürüyor. Bu anlayış Kur'an'ın geliş gayesine aykırıdır. (Çelik 1997, 144)

Aslında hangi toplumda yaşıyorsak yaşayalım, zihnimizin çalışma koşullarını belirleyen kurallar vardır. Burada bu değerlerin teşhisi üzerinde iyi bir değerlendirme yapmak gerekiyor. Fazlur Rahman böyle bir analiz yapmamıştır. O, insanlığın birleşik değerleriyle İslami değerlerin nerede çakışacağı, paralelliğin nerede kurulacağını araştırmamıştır. (Aktay 1997, 311)

Fazlur Rahman'a göre, Kur'an hiçbir zaman nihaî hükümler vermemiştir; ancak bu hükümlerden bazı genel ilkeler çıkarılabileceğini söylüyor.

Böyle bir yaklaşımın modernizmi felsefî temelleriyle algılamadığı ortadadır. Yani Batıdaki gelişimi yeterince sorgulamadığı söylenebilir. Aslında bu Fazlur Rahman'ı kurtaran şeydir. Yani onun böyle bir temellendirmeye gitmemiş olmasıdır. Bu da bizim onu değerlendirirken biraz insafli davranmamızı sağlıyor. Çünkü Fazlur Rahman modernist

bir bakış açısıyla ortaya çıkan bir öznenin görüşlerini kabullenmeyecek kadar dinî kaygıları olan biridir. (Aktay 1997, 312)

Fazlur Rahman'a göre Kur'an'ı anlamak, *kavramaya* ait bir süreçtir, anlamayı hem iman edenler, hem de iman etmeyenler anlayabilir. Önemli olan nokta şudur: Kavramsallık ve geçici iman birbirinden ayırılabilir. Eğer Kur'anî hermönetiğe bakarsanız tam olarak kavrama ait olduğunu anlarsınız. Bu *kavrama hareketidir*: beyniniz ya da siz bu değerleri kavramaktasınız. Güçlük şu ki aktif anlama olayı Fazlur Rahman için tümüyle kavramsal olmadığı halde, bazı yazarlar bütünüyle kavramsal olduğu şeklinde yansıtmaya çalışmışlardır. Örneğin, Aref Ali Nayed eğer İslam geleneğine bakılsa anlamının kavramsal olmadığı ortaya çıkacaktır diyor. Çünkü anlama bizzatihi kalbidir. Bu Yunan'a göre akıl değildir. Bu kalbin "anlayacak kalplerin" bir faaliyetidir. Aslında hermönetik İslam geleneğinde yoktur. Hermönetik batıda geliştirilen ve Yunan ve eski pagan metinlerinin anlaşılmasına yönelik geliştirilen protesto gayretidir. (Nayed, 1997, 261)

Fazlur Rahman'ın moderniteye uymak için Kur'an'ı değiştirmemiz gerektiğine inandığı savı da doğru değildir. Kendisi modern zaman da *bu değerlerin* yeniden düzenlenebilecek kadar esnek olması gerektiğini söylemektedir. Ancak Fazlur Rahman'ın kendisi bu konuda çok az şey söylemiştir. Aref Ali Nayed'in ikinci eleştiri noktası ise Fazlur Rahman'ın ikili hareket teorisinin ikinci basamağıyla ilgilidir. Diyor ki; biz Kur'an'ın günümüz için uygulanabilecek değerlerini anladığımızı farzedelim bu nasıl olacaktır? Göklerdeki bu "doğaüstü değerler" ile somut gerçeklik arasındaki bağlantı nasıl kurulacaktır. Bu açık değildir. (Nayed, 1997, 262)

Mehmet Bayraktar'ın eleştirilerinin odağı da Nayed'in eleştirileriyle paralellik gösteriyor. Yani, anlama probleminin metodu ile ilgili düşünceleridir.

Burada Bayraktar'ın haksız bir eleştiri yaptığını düşünüyorum. Çünkü Fazlur Rahman'ın yaptığı şey *kavramsal* bir tartışma değildir. Sosyal gerçeklikle, zamanın gerekleriyle ilgili bir tartışmadır. Sadece ekonomik boyuta da indirgenemez ve Fazlur Rahman mutlaka değiştirelim de demiyor. Varolan gerçek bir durum varsa, sorun varsa Kur'an'ın bu konuda bize yardımcı olacağını söylemektedir. Bayraktar'ın ikinci eleştiri noktası da Fazlur Rahman'ın hem ayetler hem de hadisler konusunda bütünselliğin yakalanması tezinin yanlış anlamlandırılmasıyla ilgili tartışmadır. Bütünsellik nedir? Onu tam olarak açıklamıyor diyor. Yaptığı eleştiriye kendisi de uymuyor. Zekat konusunda delil olarak getirdiği uygulama biçimleri bütünselliği ifade etmiyor. (Bayraktar 1997, 265-266)

SONUÇ

Öncelikle Fazlur Rahman'ın *yoruma* ilişkin anlayışının *değişimi* ve *tarihi* dikkate aldığını söyleyebiliriz. Bu yaklaşım; süreç içinde toplumların *değiştiklerini*, dönüşüme uğradıklarını ve bu *değişim* sonucunda anlayış ve kurumların da *değişmesi* gerektiği varsayımına dayanır. Dolayısıyla, bizim *değişmeye* maruz kalan toplumsala ilişkin verilmiş hükümlerimizin de zaman içinde *değişeceğini* varsayar.

Aşkın hitabın hükümlerinin de geldiği toplumu dikkate alarak indiği söylenebilir. Fazlur Rahman'ın metin yorumuna ilişkin ikili hareket metodu: kısaca ilk olarak 1400 sene öncesine gitmek, hitabın muhatabı olan dönemi iyice anlamak, belgelerin iniş sebeplerini, bağlamını kavramak; ikinci olarak günümüze dönmek ve *çıkarsadığımız genel ilke ve prensipleri* günümüz toplumunda uygulamaktır. Fazlur Rahman, aynı zamanda bunun *kolay* olmayacağını düşünebilen bir düşünürdür.

Fazlur Rahman'ın vurgusu bu bağlamda *düşünsel* olarak bu işi başardığımızda *uygulamada da* başarılı olacağımız yönündedir.

Daha önceki bölümlerde işaret edildiği gibi, Fazlur Rahman'ın İslam dünyasındaki birçok hareketi eleştirdiği biliniyor. Eleştirilerinde büyük ölçüde haklılık payı bulunduğunu düşünüyorum. İslam düşünce tarihine yönelik tenkitlerini düşünce tarihimize bir katkı sayıyorum.

Kendisine yöneltilen eleştirilere gelince; görüşleriyle ilgili pek çok hususun en azından Türkiye örneğinde birbirine karıştırıldığı veya öyle sunulmak istendiği anlaşılıyor. Yöneltilen bu tenkitlerde özellikle sayın Prof. Dr. Mehmet Bayraktar'ın, seslendirmek istediklerinde kasdılık söz konusudur (Bayraktar 1997, 266). Bu sahifelerde daha fazla yer vermeyi uygun bulmuyorum.

İlginçtir Türkiye'de Fazlur Rahman'ın geleneğe yönelttiği ciddi tenkitler el üstünde tutulurken, metin yorumuna ilişkin önerisi yetirince kavranılmadan ve gayesi ihmal edilerek Türkiye'li bazı akademisyenlerce bir sekülerlik aracı olarak görülmüş ve pazarlanmak istenmiştir.

Fazlur Rahman, bu çiziktirme, çarpıtma ve tahriflerde sanki bir dünya görüşüne sahip değilmiş gibi değerlendirilmiş ve siyasi konjoktüre uyum sağlayabilmek için düşünürün *ahlakî bir toplum ideali* görmezlikten gelinerek, en iyi durumun mevcut statükolara uyum sağlayacak siyasetçilik olarak takdim edilmiştir. Gerçekten İslam dini sadece ahlaktan ibaret değildir. O'nun Kur'an'ın dolaylı bir hukuk malzemesi olarak görmesi de pek isabetli görünmemektedir. Dinin dinamik doğasını anlayabilmek, büyük ölçüde hitabın tabiatının dünya görüşü çerçevesinde anlaşılmasıyla mümkündür.

Fazlur Rahman'ın yeniliğe, değişime değerler çerçevesinde çözüm arayışı takdire değerdir ve sahip olduğu dünya görüşü ile çelişmemesi açısından doğrudur. Ancak, kavramsal olarak önerdiği yorum yolunun uygulama aşamasına ait örnekler ortaya koyamadığı için faydalı ancak eksik buluyorum. Yine de düşünce dünyamıza önemli bir katkı olduğunu yineliyorum. O, çağcıl bir düşünür olarak ne bir reformcu, ne bir liberal, ne de bir muhafazakardır. Sürekli arayış içinde olan ve bu arayışını değişimlere açık ve değersel değerlendirmelere açık tutmak isteyen bir ilim adamıdır.

Ferhat KÖMÜR

KAYNAKÇA

- Aktay, Yasin, "Modernist Yorumun Teknolojik Çıkarlar", *İslam ve Modernizm, Fazlur Rahman Tecrübesi* içinde, İ.B.B.K.İ.D.B. Yay.. İstanbul 1997.
- Bayraktar, Mehmet, "İslam ve Modernizm Bağlamında Fazlur Rahman Örneği". *İslam ve Modernizm, Fazlur Rahman Tecrübesi* içinde, İ.B.B.K.İ.D.B. Yay.. İstanbul 1997.
- Çelik. Ömer, "İslam ve Modern Aklın Kullanımı", *İslam ve Modernizm. Fazlur Rahman Tecrübesi* içinde, İ.B.B.K.İ.D.B. Yay.. İstanbul, 1997.
- Nayed. Aref Ali, "İslamModernizmi ve Hermönetik: Fazlur Rahman Örneği". *İslam ve Modernizm, Fazlur Rahman Tecrübesi* içinde, İ.B.B.K.İ.D.B. Yay.. İstanbul 1997.
- Rahman, Fazlur, *İslami Yenilenme, Makaleler III*, (Çev.: Adil Çiftçi), Ankara Okulu Yay., Ankara, 2002.
- _____, *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, (Çev.: Adnan Bülent Baloğlu). Ankara Okulu Yay.. Ankara, 1997.
- _____, *İslam*, (Çev.: Mehmet Aydın, Mehmet Dağ), Ankara Okulu Yay., 6. Baskı, Ankara, 2000.
- _____, *İslami Yenilenme, Makaleler I*, (Çev.: Adil Çiftçi). Ankara Okulu Yay., 2. Baskı. Ankara, 2000.
- _____, *İslami Yenilenme, Makaleler II*, (Çev.: Adil Çiftçi). Ankara Okulu Yay.. Ankara. 2002.