

MODERNİZM, MODERNLİK VE METNİ ANLAMA

Burada konumuza açıklık kazandırmak amacıyla modernizm, modernlik ve metni anlama sorununa sırasıyla ışık tutmaya çalışacağım. Bu ön çözümlerimin araştırmam bağlamında bizi “Fazlur Rahman” konusunda sağlıklı bir sonuca ulaştıracığı kanaatindeyim.

İlk olarak modernleşme, modernizm, modernlik kavramları üzerine bazı irdelemelerde bulunacağım. Bu kavramların; özelde Fazlur Rahman genelde ise İslam dünyası için, büyük dönüşümleri ifade ettiğini düşünüyorum. Müslümanlar modern dönemde Batı'yla karşılaştıklarında şaşkına döndüler, anlam dünyalarında sarsıntılar meydana geldi. Başlarına geleceklerin hesabını yapmaya başladılar. Etkileşim İslam toplumu olmakla birlikte, daha özel olarak karşılaşmanın insanların bilincinde yapmış olduğu etkiyi, dönüşümü anlamaya, aktarmaya çalışacağım.

Modernizm, 16. yüzyıl sonu ile 2. Dünya Savaşı'nın başlangıcına kadar olan dönemde, bilhassa sanat ve edebiyatta meydana gelen büyük çaplı değişimleri tanımlamakta kullanılan bir terim sayılmaktadır. Öte yandan modernizmin açıkça sınırı belirlenmiş bir tanımı yoktur. 2. Dünya Savaşı'ndan beri gerçekleşen değişimleri tanımlamak için postmodern terimi kullanılıyorsa da bazı düşünürler modernizmin hâlâ sürdüğünü iddia ederken, bazı yazarlar da modernizmin ölümünün söz konusu tarihten çok daha önce gerçekleştiğini belirtmektedirler (Marshall 1999, 508). *Modernizm* genel olarak, geleneksel olanı yeni olana tabi kılma, yerleşik ve alışılmış olanı yeni ortaya çıkana uydurma eğilimi gösteren tavra, *benin* ve *öznel*liğin temele alınmasıyla, bilgimize duyulan aşırı güvenle, gerçekliği olduğu şekliyle bildiğimiz inancıyla ve tüm insanların her yerde aynı olduğu *apriori* kabulüyle belirlenen felsefi tavra verilen genel adıdır. (Cevizci 1999, 443).

Modernizm bir değişimi ifade ediyor. *Modernlik* ise yaşanan topyekûn bu değişimin, içinde bulunduğumuz değişimin sürekliliğini ifade etmektedir. Bununla birlikte Touraine'ye göre, modernlik sadece değişim ve dönüşüm silsilesi değildir; akılcı, bilimsel, teknolojik ve idari etkinliğin ürünlerinin yaygınlaştırılmasıdır (Touraine 2002, 24). İşte bu nedenle modernlik toplumsal yaşamın çeşitli bölümlerinin giderek artan

farklılaşmasını içerir. Bu bölümler ise siyaset, ekonomi, aile yaşamı, din ve özellikle de sanattır.

Modernlik fikri, toplumlardaki *Tanrı* inancının yerine *bilimi* koyarak, dinsel inançlara -en iyi olasılıkla- ancak özel yaşam dahilinde bir yer ayırır. Modern toplumdan bahsedebilmek için bilimin teknolojik uygulamalarının olması yeterli değildir, buna ek olarak entelektüel etkinliğin, siyasal propagandalar ya da dinsel inançlardan korunması; yasaların tarafsızlığının kişileri torpile, adam kayırmaya, particiliğe, yolsuzluklara karşı koruması, kamu ve özel yönetimlerin kişisel bir iktidarın aracı haline gelmemesini gerektirir (Touraine 2002, 44-45).

Modern toplum hem bireyi, hem de kutsal olanı, kendi kendini üreten, kendi kendini denetleyen ve kendi kendini düzenleyen bir toplumsal sistem adına saf dışı bırakır. Modernliğin en çok kişilerin kimlikleri üzerinde etki ettiği söylenebilir. Bununla ilgili olarak Berger ve Lukman'a göre *modern kişilik* alışılmışın dışında, tuhaf denilebilecek derecede farklılıklar arz eder. Modern toplumdaki sosyal dünyaların çokluğu nedeniyle bu dünyalardan her birinin yapısı, güvenilmez ve dengesiz gibi gelir. Oysa pre-modern (modernlik öncesi) diye vasıflandırılan toplumların insanları, yaşamlarını daha tutarlı sürdürmekte idiler.

Bu nedenle içinde yaşadığımız dünyanın koşulları onların bireylerine değişmez ve kaçınılmaz gibi gözükürdü. Halbuki modern birey; sosyal dünyalarının çokluğu karşısında bu dünyaların birbirine göre olan konumlarını değerlendirmeye zorlanır (Berger, 2002, 91). Modern bireyin aşırı derecede ferdiyetçiliği söz konusudur. Kişiliği taşıyan birey, değerler hiyerarşisinde son derece önemli bir yere sahiptir. Bireysel özgürlük, özerklik ve birey hakları en önemli, vazgeçilmez, ahlaki değerler olarak kabul görür ve bunlar arasında bulunan birey hakları, bireyin yaşam biçimini mümkün olduğunca özgür bir biçimde planlama hakkıdır (Berger 2002, 93).

Modernist düşünce, insanları *aklın* keşfettiğini ve insanların bizzat o aklın da tabi olduğu doğal yasalarca yönetilen bir dünyaya ait olduğunu belirtir. Halkı, insanların oluşturduğu her şeyi, doğal yasalara uygun bir

biçimde işlerlik gösteren ve insanüstü bir vahye ya da bir karara başvurma yoluyla meşrulaştırma biçimlerinden kurtarılması gereken bir toplumsal oluşumla özdeşleştirir (Touraine 2002, 49).

Modernizm ve modernleşme aynı zamanda bizim sessizliğimizi de bozmuştur. Eskiden sessizlik içinde yaşıyorduk, şimdi gürültü içinde savaşıyoruz; eskiden yapayalnızdık, şimdi kalabalığın içinde yitmiş bir durumdayız; pek az mesaj alıyorduk, şimdi mesaj bombardımanına tutuluyoruz. Modernlik bizi içinde yaşadığımız yerel kültürün dar sınırlarından çekti aldı. Bir yandan bireysel özgürlük dünyasının, öte yandan da kitle toplumu ve kültürünün içine attı (Berger 2002, 201).

Modern toplumun çoğulcu yapısı, bireyi her gün biraz daha göçmen, sürekli değişen, hareket eden bir varlık durumuna getirmiştir. Her günkü yaşamında birey birbirinden pek farklı hatta zaman zaman birbiriyle çelişki içinde olan sosyal muhtevalar içinde yüzer gibidir. Yaşamı boyunca birey bu sosyal dünyalar içinde âdeta bir kuş gibi uçar durur. Modern bir toplumda insanlar yerlerinden edilmekle kalmadıkları gibi müstakil bir yerde de bulunmazlar (Berger 2002, 204).

Bu nedenle, yersiz yurtsuz ve kimsesiz kalmış olan bu insanların en büyük sorunu tekrar topluma entegre olabilmektir. İnsanların toplumla olan zayıf bağları onları geçmişe ve geçmişin değerlerine özlem duymaya yöneltebilir. İstikbalde gerçekleşebilecek bir kurtarma operasyonu sonucu entegrasyonun tekrar gelişebileceği zayıf da olsa ümit edilebilir (Berger 2002, 177).

Batı dışı toplumların Batı ile olan ilişkilerinde karşılaştıkları sorunları ifade eden modernizmi Türkçeye *çağdaşlaşma* olarak çevirmek *modernite* ile *modernizmi* birbirine karıştırdığı için birtakım sorunlara yol açmaktadır. Çünkü modernizmin öncelikle Avrupalılaştırma ve Batılılaştırma kavramlarıyla yakın ilişkisi söz konusudur.

Arkoun'un belirttiği gibi, modernite hadisesini son dönemlerdeki bilimsel ve teolojik ilerlemeler bağlamında anlayarak belirli bir zaman ve mekâna (Batı) hasretmek doğru değildir. Çünkü tarihin her döneminde, her düşünce sisteminde gerçekten modern yöntemlere tekabül eden uygulamalar vardır, dolayısıyla o düşüncenin de kendine özgü bir

modernitesinden söz edilebilir. Arkoun, buna h. 3./ m.9. asırda yaşamış olan Cahız'ın düşünce yapısı ve yöntemlerini örnek verir. O halde modernite, salt zamanla sınırlı bir olgu değildir. Bu çerçevede Gazali ve İbn Rüşd'ün kendi dönemlerinde oldukça modern oldukları da görülecektir, demektedir (Uyanık 1997, 201).

Modernleşme aslında 1907 yılında Roma Katolik Kilisesi tarafından bir inançsızlık olarak görülen, modern bilim ve tarihsel araştırmalar ışığında İncil, Hıristiyan dogmaları ve geleneksel öğretilerin yeniden tanımlanmasına yönelik muhtelif hareketlerden herhangi birini tanımlamak için kullanılmıştır. Burada din ve bilimi uzlaştırma çabası ve inancın tarihsel bir eleştiriye tabi tutulması, söz konusudur (Uyanık 1997, 206). Bu süreç sonucunda ulaşılan nokta "modernleşme" olarak sunulmuş ve diğer toplumların bu çerçevede, Batı dünyasını örnek alması talep edilmiştir. Nitekim İslam toplumu da uzun süredir bu baskı altındadır.

1. Modernizm Bağlamında İslam

Çalışmamızın bu bölümünde, Fazlur Rahman'ın İslam tarihi boyunca etkinlik göstermiş İslami hareketleri sınıflandırma biçimini, bu hareketlerin özellikleri, ortak yanları ve ayrılıklarını incelemeye ve Fazlur Rahman'ın moderniteyi algılayış biçimini aktarmaya çalışacağız.

Fazlur Rahman, İslam dünyasındaki reform hareketlerinin başlangıcı olarak Orta Arabistan'daki Vehhâbi hareketini göstermektedir. Ayrıca 17. asrın ilk çeyreğindeki Hintli arif Şeyh Ahmed Sirhindi'nin böyle bir hareketin kuramsal zeminini oluşturduğunu söylemektedir. Sirhindi, özellikle tasavvufun hem kuramsal hem de pratik düzlemde içerisine düşmüş olduğu *suiistimal* ve *istismara* tepki göstererek ve Moğol sultanı Ekber'in kardeşleri Ebu'l-Fazl ve Fevzi'nin fikrî desteği altındaki eklektizmin ortaya çıkardığı bir ortamla mücadele ederek sûfilerin dinsel açıdan *aşırı müsamahacılığına* ve bazı tam bağımsız aydınların *sınır tanımaz liberalizmine* karşı toplumsal, ahlaki ilkeleriyle şeriatın (dinin) iddia ve hakikatlerini savunuyordu (Rahman 2002, 40).

Bu hareketten sonra Arabistan'daki Vehhâbi hareketi halk arasındaki yaygın tasavvufi inanişâ ve İslam dışı bidat ve hurafelere karşı sert bir tavır

gösterdi. Bu hareket İbn Teymiyye'den etkilenmişti ama bazı noktalarda da ondan ayrılıyordu. Mesela; Vehhâbiler, İbn Teymiyye'nin aksine, tasavvufun tüm şekillerini reddettiler. Teymiyye gibi içtihadı savunmuşsalar da *nasslar üzerine tefekkürden* kaçınmışlardır (Rahman 2002, 44).

Fazlur Rahman'a göre bütün modernist öncesi ihyacı hareketlerin doğuşu İslam toplumunun kendisinden kaynaklanmıştır. Bu hareketler toplumsal bozulmayla ortaya çıkan kötülükleri yok etme fikrinden ve çeşitli ahlaki endişelerden doğmuştur. Fazlur Rahman bu vurgusuyla; günümüz İslam toplumunu ve Müslümanların yeniden düşünme ve yeniden inşa çabalarını gözlemleyen birçok insanı bunların Batı etkisinin bir neticesi olduğu kabulüne iten ortak bir yanılgıya işaret etmektedir. Böyle bir sonuç çıkarmayı mümkün kılabilir gözükse bazı mülâhazalar olabilir. Hemen her alanda İslam ülkeleri Batı karşısında bir gerileme yaşadılar ve sonuçta doğrudan veya dolaylı olarak Batı'nın hâkimiyetine girdiler. Bu siyasal hâkimiyet ve onun oluşturduğu psikolojik faktörlerden dolayı Müslümanların akli ve bilimsel düşünce planında Batı'ya ve bu düşüncenin doğurduğu dinî sorunlara mukabelesi; Müslümanların siyasal açıdan üstün konumda buldukları ilk dönemlerdeki mukabele kadar yapıcı olmamıştır. Birçok Müslüman aydın da sıradan bir yabancı gözlemci gibi bu kanıya inanmaktadır (Rahman 2002, 46).

Fazlur Rahman, İslam dünyasında modernist düşüncenin kurucu temsilcisi olarak Cemalettin Afgani'yi görür. O, Müslümanları Batı karşısında sadece siyasal olarak direnmeye teşvik etmedi, çağrısı aynı zamanda, kendi ülkelerinde halka dayanan istikrarlı yönetimler kurmaya ve modern, *bilimsel* ve *felsefi* bilgiyi üretmeye yönelikti. Büyük çaplı bir mütefekkir olmakla birlikte faaliyetleri, İslami modernizm üzerinde etkili olmuştur. Onun Müslümanlara aktarmış olduğu şey manevi tavrındaki insaniyetçiliktir (Rahman 2002, 47).

Modern reformist düşüncenin dayanaklarını modernist öncesi *ıslahat hareketi* sağlamıştır. Bundan dolayı 19. ve 20. yüzyıllardaki mütefekkirlerin tasfiyeci-ıslahatçı bir evveliyatı vardır. Fazlur Rahman'a göre Afgani'den başka diğer iki önemli isim Mısır'da Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Hind-Pakistan alt kıtasında Seyyid Ahmed Han'dır (Rahman 2002, 47-48).

Modernist öncesi ıslahat hareketlerinin ittifakla içtihadı başvurmaları, modernist düşünürlerin işine başlaması için gereken ilhamı temin etmiştir. Örneğin bu hareketlerin tasavvufun aşırılıklarını reddetmeleri modernistlere iyi zemin hazırlamıştır (Rahman 2002, 47). Modernist düşüncenin en önemli iki temsilcisinin Abduh ve Seyyid Ahmed Han olduğunu belirten Fazlur Rahman, her iki düşünürün bilimsel dünya görüşünü kabul etmeye teşvik ve elbette bunun uzantısı olarak, *hurafe* ve *mucizelere* inanmaktan vazgeçirmek gibi hususiyetlerine değinir.

Muhammed Abduh, mucizelerin imkânına bir genel ilke olarak kabul edilmelidir demekle birlikte; her bir mucize iddiasına, ya akli ya da tarihsel gerçeklere dayanarak şüpheyi yaklaşılabileceğini söyler. Ahmet Han'ın cevabı ise çok farklıdır. O, her şeyden evvel, tabiatın uyumu (ya da tabiata uygunluk) prensibini koyar. Ona göre kainat hiçbir doğüstü gücün müdahalesine imkân vermeyecek kadar birbiriyle bağlantılıdır. Ahmet Han, gerçekte, 19. asırda revaçta olan bir tür *deizmi* savunuyordu (Rahman 2002, 49).

Aslında modernistlerin önündeki ana sorun, toplumu bu çerçevede gerçekten değiştirmeyi başarıp başarmayacakları değildir, bu yüzden modernistlerin çabaları hükümsüz kalmıştır; onlar, sorunların her yönüyle, düşünsel gerçeklerle yüzleşmeyip, sorunun etrafını dolaşmaya çabalamakta ve yüzeysel bir kılıfa dayandırmak zorunda kalmışlardır. Mesela modernist, Kur'an'ın çok eşliliğe gerçekte hiç izin vermediğini göstermeye çalışmakta ve Kur'an'ın çok eşe dair iznini tarihe uymayan ve bazen de Arab dilinin yapısını tahrif eden açıklamalar icat ederek yok saymaktadır. Hâlbuki Fazlur Rahman'a göre modernist şunu söyleseydi daha sağlam zeminde olacaktı: Kur'an çok eşe izin vermiştir; ama tek eşliliğin çok eşlilikten daha uygun olduğunu gösteren şart ve sınırlamalar da koymuştur. Bu nedenle de Kur'an'ın bu konudaki nihai hedefi tek eşliliğe doğrudur. Modernist, sosyo-ekonomik hayat ve siyasal kurumlarla bütün yasal düzenlemelere, peygamberlerin sosyal ve tarihsel şartlarına gereken dikkat ve önemi samimiyetle gösterebilse daha sağlam bir gerçekler zeminine oturacaktı (Rahman 2002, 56).

Modernizm, azimli ve sürekli bir düşünce gayretini gerektirdiği ve zorunlu olarak da nispi bir kanaat farklılığına vesile olacağı için entelektüalizm ve modernizmin önü kapatılmış ve bir ölçüde de fundamentalizm güçlenmiştir. Buna dayanarak düşünürümüz İslam toplumunun “*dengeyi dâhili gelişme aleyhine harici dayanışma lehine bozduğunu*” söylemektedir (Rahman 2002, 53). Bu açımdan hareketle, Fazlur Rahman, İslami toplumda herhangi bir hareket; *düşünsel temele* dayanmadıkça toplumun gelişmesi beklenemez, düşüncesindedir.

Her ne kadar amaçlanan seviyeye ulaşamamışsa da bu yolda, bu konularla ilgili olarak birçok eser verilmiş ve küçük çapta toplumsal değişme meydana geldiği kanaatindedir (Rahman 2002, 55). İslam dünyasında yaşanan bütün sıkıntıların kaynağının şu husus olduğu inancındadır; modern eğitilmiş Müslüman, kendi geçmiş mirası hakkında ancak ortalama bir yabancı gözlemci kadar azıcık bir bilgiye sahiptir. Bu Müslüman, kendi kültürünün cahili olmakla birlikte, modern Batı eğitiminin ürünüdür. Bu nedenle o başarılacak her şeyde Batı'nın tesirini görmeye çalışmakta ve İslam'ın, Müslümanların hiçbir katkısının olmayacağını ilk planda düşünmektedir (Rahman 2002, 44).

Bütün bu yorumların ışığında, insan, modernizm öncesi ıslahat hareketlerinin modernistlere kaynaklık etmiş olacağını mantıksal olarak düşünebilir ama İslam modernistlerini onlardan ayıran nokta *İslam'ın ilk dönemine vurgu yapmaları ve içtihadı* hararetle savunmalarıdır (Rahman, 2002, 45). Ayrıca şu noktanın da göz önünde bulundurulması gerekmektedir: Mutlak Batıcılık, yani Batı'yı bütünüyle benimseme, Müslüman toplumda davranışsal, ahlaki ve kültürel bir temel kurulmadıkça başarılı olamazdı. Bu da tevarüs edilen şeylerin İslam'ın kendisiyle ne kadar uygun olup olmadığına bakılarak Batılı değerlerin alınabileceğini gösterirdi. Yenilenmenin yapılması zorunludur. Ancak modernistler tarafından başlatılan hareketlerin zamanla Batıcılık ya da tamamen seküler olana kaydıkları gözlemlendi (Rahman 2002, 51). Artık çoğu günümüz reformcusu, gelenek vasıtasıyla değişimi savunmaktadır. Geleneğin bu yönde kullanılışı 19. ve 20. asrın başlarındaki modernizme kadar gider. Ama bu yöntemin çeşitli sakıncaları vardır. Asıl yetersizliği ve

tehlikesi şudur: *Geleneğe başvurmakla kişi geleneği kuvvetlendirmektedir.* Geleneğin rasyonel olarak yorumlanıp, ondan günümüz Müslümanlarının soru ve sorunları için sonuçlar çıkarılması uygun yöntem olabilirdi. Fazlur Rahman geleneğe başvurunun olduğunu inkâr etmiyor. Ama bunun *mekanik* bir başvuru olduğunu yani herhangi bir çözüm üretmediğini söylemektedir. Oysa eğer çözüm üretilseydi, bu faydalı olmanın ötesinde *toplumsal değişmeyi* de tahrik edebilirdi (Rahman 2002, 70–71).

Modernist düşüncenin yükselişe geçmesinin sebeplerini de düşünürümüz şöyle sıralamaktadır: Birincisi, modern eğitimle gelen yeni fikirlerin, yetişmiş temsilcileri üretebilmesi için olgunlaşma süre ve sürecine ihtiyaçları vardı. Modernliğin temsilcilerinin nispeten olgunlaşmamışlıkları modern fikirlerin benimsenmesinin ve bunların modernist düşünce vasıtasıyla nihayetinde özümsemesinin önünde büyük bir engel teşkil etti. Buna bağlı başka faktörler de şunlardır: Modernizmin ilk kurucu ve müdafilerinin modern Batı medeniyetinin olağanüstü yükselişinin ardındaki *derin fikrî ve ahlaki etkenleri kavrayamamışlardır.* Onlar, bu canlılığın yüzeydeki (modern demokratik kurumlar, herkese eğitim ve kadınların özgürlüğü gibi) görünümünü nazarı dikkate almışlardır (Rahman 2002, 52). Diğer bir ifadeyle, yeni değerler ve kurumlara sağlam bir zemin hazırlayamadılar. Bu sağlam zemin ise geleneksel İslam düşüncesini içeriden geliştirmektir (Rahman 2002,53–54).

İslam modernizmi M.S. Aydın'a göre, herhangi bir aydının ortaya koyduğu veya koymak istediği bir düşünce veya davranışın adı olmadığı gibi, dinin bir kısmını atıp, geri kalanını zamanının şartlarına uydurmak da değildir. İslam modernizmi Batı'dan alınan ve onu İslam'ın bazı yönleriyle birleştiren faaliyet olarak görülmemelidir (Aydın 1990, 273). Başka bir deyişle, İslami modernizmin öteki “eklektik” tanımlardan ayrıldığı önemli noktalar gözardı edilmemelidir.

İslam modernizminin merkezi tezi şu şekilde özetlenebilir: Temel kaynakları olan Kur'an ve sünnete dayandırıldığı, bu kaynakların ışığında oluşan topyekûn tarihî mirasın, ilmi ve rasyonel (akli) bir süzgeçten geçirilerek anlaşıldığı ve yorumlandığı takdirde İslam; tarihî, içtimai gelişme sürecinin ortaya çıkardığı değişme hadisesinin doğurduğu problemleri

çözmeye, o sürecin altında ezilmeye değil, ona yön vermeye kadir bir inanç sistemidir (Aydın, 1990, 277). Bu anlamda İslam modernisti olarak telakki edilenlerin eserlerinde sıkça rastladığımız “İslam’ı yeniden düşünme”, “yeniden yorumlama”, “yeniden inşa”, “yeniden anlama”, “yeniden hayata hâkim kılma” vb. ifadelerin hepsi Fazlur Rahman’ın rasyonalizmine ve modernizmine işaret eder (Çiftci 1997, 58).

Fazlur Rahman, hepimiz gibi, modernite dediğimiz ve en az üç asırlık bir teşekkül devrine sahip olan bir “yeni dünya”da yaşamaktaydı. O, gelenekle henüz tam karşılaşmadığımız *yeni hayat* arasında kopuşun farkındadır. İnanılanlarla yaşanan arasındaki, *düşünsel boşluk* meydana gelmiştir; “Yeni hayatlar yaşamaktayız; ama İslam ile terkiğini yapmadan, İslamiliğini sorgulamadan” (Çiftci 1997, 59). Bu manada modernite bir meydan okuyuştur. Bu okuyuşun bütün sosyo-psikolojik çıkarımları karşımıza “Batı tarzı eğitim” ile çıkmıştır. Bundan dolayıdır ki, İslam modernizmi *geleneksel eğitim* ile *Batılı eğitim* arasındaki karşılaşmadan doğmuştur (Çiftci 1997, 61).

Fazlur Rahman ise İslam modernizminden: insanların; prensipler ışığında yeniden eğitilmelerini ve yeni yaşama dünyasının sorunlarına İslami cevaplar bulunmasını kasteder (Çiftci 1997, 62).

Modernizm tanımlamaları ve İslami çağdaşlığın ne olduğu konusunu irdeledikten sonra bu bölümün başında da değindiğimiz yenilikçi-ıslahatçı hareketlerin zayıflıkları konusunda Fazlur Rahman’ın birkaç görüşünü belirterek bölümümüzü bitirebiliriz. Düşünüre göre, modernistler geleneksel İslam’ın bütün bağlayıcılığını reddediyorlardı. Modernist öncesi *ihyacılar* ise, neredeyse *Kur’an* ile eşit bir otorite olarak geleneksel şekilde *Hadise* sahip çıkmakla kalmayıp, evvelki Müslüman nesillerinin icmalarına da neredeyse mutlak bağlayıcılık atfetmişlerdi (Rahman 2002, 88).

Fazlur Rahman bütün eserlerinde sağlıklı, Kur’an’a dayalı bir toplumsal değişimin olmasının birçok engeli olduğunu söylemektedir. Bu engeller hem *içsel* olabilir -ki Fazlur Rahman, bu hareketlere *fundamentalist* ve diğer bir tabirle *yeni ihyacılık* demektedir- hem de *dışsal faktörler* olarak da *emperyalist* zihniyet ve de bunun akademik piyonları olan *oryantalistler* olabilir. Düşünür, *yeni ihyacılığın* birçok yönden

savunmaya geçtiğini söylüyor: Hem Batıya savaş açılmıştır ve Batıcılık yapanlar *kâfirlikle* suçlanmış, hem de *geleneğe* karşı çıkmışlardır. Yeni ihyacılar göre, bu iki tesirden kurtulmadıkça halis bir Müslümanın yetişmesi mümkün görülmemektedir (Aydın 1990, 278).

Fazlur Rahman'a göre, Müslümanların modern dünyada varolabilmelerinin iki yolu vardır: Ya bütünüyle Batı'ya entegre olmak ya da İslam'ı *yeni bir ictihad metodu* ile *yorumlayarak yeniden hayatın bütün alanlarına sokmak*. Böylece çağdaş dünyaya, insanlığa seküler olmayan, fakat İslami geleneğe değil Kur'an'ın ahlaki ve sosyal amaçlarına uygun yeni kurum ve kurallara dayanan alternatif bir model sunmak (Rahman 1990, 306).

Bütün bir İslam tarihini eleştiren Fazlur Rahman-ister modernizm öncesi ihyacılık, ister klasik modernistler, ister yeni ihyacılar olsun-bütün bu hareketlerin sonuç olarak hizmetleri gözardı edilemez olmasına rağmen, İslam toplumlarında istenilen canlılığı sağlayamadıklarını düşünür. Düşünürün bakış açısından anlaşılabilir; Müslümanlar kendilerinkileri ve Batınlıkleri de dahil bütün fikirleri, *nesnel* olarak incelemeyi öğrenmedikçe, modern dünya ile başarılı bir şekilde yüzleşmenin hiçbir yolu yoktur; dahası, Müslümanlar olarak ayakta ve hayatta kalmaları dahi şüpheli bir hâle gelecektir (Rahman 2002, 92).

İslam ve modernizm ilişkisini Fazlur Rahman çerçevesinde olduğu gibi sunmaya çalıştıktan sonra incelememizin bu bölümünde çağcıl filozof Gadamer'in metne, yorumlamaya bakışı ile Fazlur Rahman'ın metni ve yorumu ele alış tarzı üzerinde durulacak ve önerilerine dikkat çekilecektir.

2. Gadamer ve Anlama

Çağdaş yorum kuramında *nesnelci okul*, inceleme konusunu yazan kişinin kastettiği *anlam* ne ise, ilk önce onu araştırıp anlamaya çalışmamız gerektiğini söylemektedir. Bu okulun temsilcilerinden E. Betti'ye göre, anlama süreci ilk başta, aslında eseri üretme sürecinin *tersi* bir durum arz etmektedir. Şu anda anlamaya çalıştığımız bir eser bizi, eseri üreten ve aslında bu manaların ait olduğu düşünceye götürmelidir; ama bu fikirler birbirinden kopuk değil, belki tutarlı bir bütünlük arz edecek ve anlamaya

çalışan kişinin zihninde tekrar yaşatılacak şekle dönüşecek (Gadamer 1975, 59).

Gadamer, "nesnelci okul"un görüşüne *psikolojicilik* ve öznel olduğu gerekçesiyle karşı çıkmıştır. Gadamer'in usulüne göre, tüm anlama çabaları, zaten anlamaya çalışan kişinin bir hazırlık geçmişini; daha ilk başta varsaymaktadır. Dolayısıyla ilk başta bilim adamının bu *önşartlanmanın* farkında olması gerekiyor. Anlaşılan şahıs olarak beni böyle önşartlayan, Gadamer'in *fülî tarih* dediği şeydir; yani o sadece araştırma konusu olan nesnenin tarihi etkisi değil, aynı zamanda benim varlığımın bizzat dokusunu oluşturan bütün etkilerin hepsidir.

Anlama her zaman, bir *nesneye* ilişkin olduğu kadar, kaçınılmaz olarak, bir *özne* içindir de; ve bu tür bir bilgide *bilenin* kendi varlığının gündeme gelmesi kaçınılmazdır (West 1998, 108). Anlamanın bu özel kutbunun farkına varmak, belirli bir kültürel ufuk içinde karşılıklı anlamanın bile muhakkak addedilmeyeceğini kabul etmek anlamına gelir. Tarihsel bir metnin yorumunun kendisi dahi, yorumcunun çağdaşları tarafından anlaşılacak durumundadır. Tam ve gereği gibi ifade edildiğinde, yorumun anlamı yorumun yakalama iddiasında bulunduğu metinden daha açık değildir.

Yorumda, yöntem dogmatizminin istediği şekilde nesnellik sağlamaya muktedir olan, sabit ve transcendental bir öznellik kutbu yoktur. Ama anlama her zaman kaçınılmaz olarak, kendisi de anlamın başarısına bağlı olan tarihsel olarak konumlanmış, öznel arası yaşama dünyasında vuku bulur (West 1998, 152).

Metinlerden ve geleneklerden ayrılmaz olan üretkenliğin, anlamın kesinlikle *tüketilemez* olması gibi başka bir sonucu daha vardır. Tek bir yorum, bir eserin anlamını, bütünüyle ve tüm yorumlama ufuklarından başka, tüm zamanlar boyunca kesin sonuçlu olarak geçerli olacak şekilde, asla yeniden yakalayamaz. Bir yorumcu nihai, biricik ve edebî olarak geçerli bir yorumu asla amaçlamaz. Eserin amacı, işte bu manada tüketilemezdir. Öte yandan tüm bu yorumların aynı ölçüde geçerli olduğu anlamına da gelmez. Gerçekte, Gadamer her metnin ya da eserin muayyen

bir anlamı olduğunu kabul eder. Aksi takdirde, yorumlama sürecinin önünde hiçbir engel kalmayacaktır.

Gadamer için, bir eserin anlamı, daha ziyade Kant'ın felsefesindeki "*kendinden şey*"e benzer (West 1998, 155). Gadamer'in sürekli tekrar ettiği şey tüm *önyargılardan* bağımsız, onları bir tarafa bırakan bir anlama sürecinin olmayacağıdır. Bu yorumlama süreci, çabası mekânsal ve zamansal uzaklıktan da öte, anlayan kişinin kendisini çevreleyen tarihsel koşullar dolayısıyla *nesnel* bir anlama olarak değerlendirilemeyeceğidir (West 1998, 152).

Gadamer'in bu *ontolojik* yorumu dünya içindeki insanın varlığını aydınlatması bakımından önemlidir. Her şeyden önce kesinlikle *daha iyi* ve *daha kötü* ya da *doğru olmayan* yorumlar olsa bile, belli bir metnin tek bir doğru yorumu yoktur. Anlama daima bir anlamı tarihsel olarak konumlanmış belirli bir yorumlayıcı ufkun perspektifinden anlamayla ilgili bir konu olduğu için, indirgenemezcesine bağıntısaldır. En iyi halde, söz konusu perspektifin farklı yorumlarıyla birlikte var olabilen, doğru yorumdan söz etmek olanağı vardır (West, 1998, 153).

Bu yaklaşımın önemli tezi; Aydınlanmacıların da çok defa ihmal ettikleri, önyargılarımızı istediğimiz zaman atabiliriz, düşüncesinin yanlışlığını ortaya koymasıdır. Önyargılar bizim istediğimiz zaman bir kenara atabileceğimiz *araçlar* değildir, *önyargular* bizim kendi biyografik varlığımızı tamamlayan, bize bir *anlama ufku* kazandıran şeylerdir (Rahman, 1999, 37).

Gadamer, fiilî tarih konusunda şöyle demektedir: Görüleceği gibi, ileri sürdüğümüz delilin ağırlık noktası, bu etkin tarih tarafından belirlenme özelliğinin, hâlâ tarihsel ve bilimsel bilinci etkisi altında tutması ve bu etkinin onun mümkün olan her türlü bilgisinin ötesinde olmasıdır. Gadamer'e göre yorumun görevi, işte bu ön şartlanmayı *açıklamaktır*. O halde "felsefi yorum bilim açısından, tarihsel ile dogmatik usul arasındaki farkın mutlak hiçbir geçerliliği yoktur (Rahman 1999, 57).

3. Fazlur Rahman ve Anlama

Fazlur Rahman'da anlama problemi ise, bir açıdan İslam'ın varoluş, kendini yenileme ve Müslüman bireyin sorunlarına cevap arama problemidir. Ona göre bu çaba, *gayretli ve samimi yorumlama sürecini* gerektirir.

İslam'ın günümüz dünyasında bir akide/inanç ve davranış sistemi olması isteniyorsa ve Müslümanlar bu konuda samimilerse -bundan şüphe edilebilir- **yeni bir düşünsel temel kurulmalıdır**. Müslümanlar bugün İslam'ın kendilerinden ne istediğini çekincesiz içtenlikle ve yasaksızca tartışmalı ve Kur'an'ın ışığında yeni bir değerlendirmeye tabi tutmalıdırlar. Bu süreçte göze alınması gereken *tehlikeler* de vardır, ancak bunlar büyütüldükleri kadar önemli değildir. *Öznellik* tehlikesi olabilir ama bu kaçınılmazdır. Ancak öznellik en azından asgariye indirilebilir. Fazlur Rahman, bu öznellik tehlikesine karşılık şu yöntemi önerir:

- a) Kur'an'ın maksadını tespit edebilmek için sağlam ve dürüst bir *tarihsel* yaklaşım kullanılmalıdır. Kur'an'ın *metafiziksel* yanı *tarihsel* yaklaşıma kolayca izin vermeyebilir; fakat ikinci yönü kesinlikle buna uygundur. Öncelikle Kur'an *kronolojik* bir düzlemde incelenmelidir. Önce ilk vahiylerin incelenmesi; sonraları ortaya konulan tedbirler ve kurumlardan bağımsız olarak yeterince doğru bir kavrayış kazandıracaktır. Bu yöntemin yararı ayrıntılar bir yana, Kur'an'ın kastının sistemli tutarlı/bütüncül bir tarzda açığa çıkmasını sağlayacaktır.
- b) Sonraki kademedeki Kur'an'ın hukuki bildirimleri/yasaları ile bu yasaların yerine getirmesi beklenen *gayeler* arasında bir ayırım yapmak lazımdır.

Fazlur Rahman'ın burada kastetmiş olduğu husus; tarihsel bir olaya cevap olarak gelmiş bir vahiy belgesinin özel bağlamından ziyade, kastettiği *genel ilkelerdir*. Yoksa o olayın kendisi değildir. Hâlbuki bildirimlerin anlaşılmasında da ayrılıklar olabilir ama bu en aza indirilebilir.

- c) Son olarak; sosyolojik şartları oluşmuş toplumsal çevrenin yani Peygamber'in hareket ettiği ve faaliyet gösterdiği ortamın göz önünde tutularak Kur'an'ın hedefleri anlaşılmalı ve belirlenmelidir. Bu eski ya da yeni ve kendi içlerinde tutarlı görünseler bile öznel Kur'an yorumlarına bir son vereceği kanaatidir (Rahman 1999, 76). Bu anlama sürecini -hiç iman olmadan da- doğru bir anlayışla tarihi değerleri açısından kavramak mümkündür.

Yorumlama süreci ikili bir hareketten oluşmaktadır. Önce Kur'an'ın indirildiği zamana gitmeli, sonra tekrar oradan kendi zamanımıza dönmeliyiz. Çünkü Kur'an 6. asır toplumuna Peygamber Muhammed vasıtasıyla gönderilmiş bir kitaptır. Onların sorunlarına 23 yıllık bir süreyle gelmiş bir cevaptır. Bu noktada Fazlur Rahman doğal olarak metnin; *yeniden anlaşılması, yorumlanması* gibi bir ikili hareket durumu ileri sürmektedir.

O hâlde ikili hareketten birincisi iki aşamayı içerir: İlk aşama bir belgenin/ayetin tarihî ortamını ve çözüm getirdiği sorunu iyice araştırmak, onun delaletlerini veya manasını anlamaktır. Şu halde ilk aşama hem Kur'an'ın bir bütün olarak ne demek istediğini anlamak hem de özel durumlara cevap teşkil eden belli ilkelerini kavramaktan ibarettir. İkinci aşama ise Kur'an'ın özel cevaplarını genelleştirmek, onları genel ahlaki-toplumsal amaç-hedeflerin ifadeleri olarak ortaya koymaktır (Rahman 1999, 58).

Bu yaklaşım çerçevesinde ilk Müslümanların görüşleri incelenebilir. Yalnız bu görüşler Kur'an'ın kendisi yanında *ikincil* planda kalmalıdır. Bu, o eserlerin yardımından mahrum kalmak anlamında alınmamalı. Düşünürümüz eğitim sistemini eleştirirken, *Kur'an*'ın kendisinin medrese eğitiminde hiçbir zaman *doğrudan okutulmadığına* dikkat çeker. Böyle bir yaklaşımın nasıl bir faydası olur. Ona göre, bu tarz hareket bize Kur'an'ın bütünsel olarak anlaşılmasını sağlayacaktır. Çünkü İslam tarihinde bu çok az başarılmıştır.

İkinci faydası da farklı görüşlerin en aza indirilmesini sağlayacaktır. Önerdiği yorum metodundaki ilk hareket (özelden genele) yani Kur'an'ın

bazı belgelerin değerlerinin ortaya çıkarılıp sistemleştirilmesine yöneliktir. İkinci hareket ise (genelden özele) yani çıkarılan bu genel görüşlerin uygulanması gereken, şu andaki duruma yöneliktir.

Diğer bir ifadeyle, çıkarılan *genel ilke*, *şu andaki somut toplumsal-tarihsel ortamla uyum sağlayacak bir şekilde bütünleştirilmelidir*. Bu da, yine şu andaki durumu çok iyi incelememizi ve onu oluşturan çeşitli unsurları çok iyi tahlil etmemizi gerektirir (Rahman 2002, 94).

Bu ikili hareketin iyi bir şekilde başarılması, Kur'an'a günümüzde etkili bir şekilde canlılık kazandıracaktır. Bu ikili hareketten birincisi *tarihinin*, ikincisi ise *sosyal bilimcinin* abasını gerektirecektir. Bu ikinci hareket birinci hareketi düzeltici (l) görevi yapacaktır. Eğer vardığımız sonuçlar şimdiki uygulamada başarısız iseler, o zaman ya mevcut durumu doğru olarak değerlendiremedik ya da Kur'an'ı anlamada başarısız olduk anlamına gelecektir.

İşte bu ikili süreç ve yükümlülükler Kur'an'ı anlamada bizi hedeflenen *amaçlara* götürecektir. Gadamer ise böyle bir metodun bizi *hakikate* gtreğine inanmamaktadır. Tartışma konusu olan da budur. Geçmişin nesnel olarak araştırılıp bilinmesi, yeterince delil mevcutsa, *ilke* olarak mümkündür. Verilen cevabın kendisi ise değerleri içerir (Rahman 2002, 134).

Ferhat KÖMÜR

* Yazarın bu seriyi tamamlayacak gelecek sayı yazısının başlığı:

“*Bazı Hukuki Sorunlar*”. Kaynakça bu yazıda verilecektir.