

# Fazlur Rahman'ın İctihad Teorisi

Şevket KOTAN\*

---

Atıf/©: Kotan, Şevket, (2008). Fazlur Rahman'ın İctihad Teorisi, Mîlel ve Nihal, 5 (2), 87-101.

**Özet:** Fazlur Rahman, İslâm tarihi boyunca sürdürülen yorum ve icthad usûlüne muhalefet ederek, yeni özgün bir usûl teklif etmektedir. Bu yeni usûl asırlar içerisinde Müslümanların tecrübelerine dayalı olarak teşekkül eden fıkıh usûlünün aksine nassın lafzını ve görünüşteki anlamı yerine bunun arkasındaki amacı esas almaktadır. Sorunların çözümüne yönelik olarak icthadın dayandığı temel tek tek nasslar ve onların anlamları değil bu amaç olacaktır. Kur'ân ahkâmının yeni tarihsel durumlara göre değişebileceğini de içeren bu metodoloji, Kur'an'ın tarihselliği temel tezine dayanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Fazlur Rahman, tarihsellik, icthad, nass, fıkıh usulü.

---

Geleneksel icthad teorisine, İslâm tarihi içerisinde ilk olarak Fazlur Rahman'ın temelden karşı çıktığı söylenebilir. Fazlur Rahman'dan önceki eleştiriler daha çok, bu temeli kabul etmekle birlikte icthad usulünün bazı eksik yönleriyle ya da icthad yollarıyla ilgili tartışmalara ilişkin olmuştur. Hâlbuki Fazlur Rahman'ın icthad teorisi, detaylara ilişkin bazı fikir ayrılıklarına rağmen tarih boyunca ulemanın görüş birliğine mazhar olmuş bir nazariyenin temelden olumsuzlanması anlamına geliyor.

---

\* Dr., Araştırmacı-Yazar

Fazlur Rahman'ın icthad görüşünü ve geleneksel teori ile olan gerilim noktalarını anlamak için öncelikle geleneksel İslâm icthad teorisi hakkında kısa bir giriş yapmak yararlı olacaktır. Sözcük anlamı bakımından bir işi başarmak için mümkün olan en son çabayı harcamak anlamına gelen icthad, bir fıkıh usulü kavramı olarak, fakihin, ayrı ayrı delillerinden ameli hükümleri istinbat etmek için bütün imkânını harcaması anlamını ifade ediyor. Bazı usulcüler ise icthadı, fakihin, hem şer'î delillerden hükümleri istinbat etmek hem de hükümleri tatbik etmek için bütün çabasının harcaması ve imkânlarını kullanması olarak tanımlamışlardır.<sup>1</sup> İctihadın uygulanması, Hz. Peygamber'in sünneti ve sahabenin uygulamaları örnek alınarak geliştirilen bir usûle göre yapılmıştır. Bu konuda Tirmizî'de geçen ve Peygamber'in tutumunu açıklayan Muaz hadisi ile Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in tatbikatları örnek teşkil etmiştir. "Muaz bin Cebel'den rivayet edildiğine göre, Peygamber (a.s.) kendisini Yemen'e kadı olarak gönderirken; "Bir olayla karşılaşırsan nasıl hükmedeceksin" diye sormuş, o da; "Allah'ın kitabı ile" demiştir. Peygamber, "Ya kitapta bulamazsan?" deyince Muaz; "Allah'ın Peygamberinin sünneti ile" diye cevap vermiştir. Peygamber; "Allah'ın Peygamberinin sünnetinde de bulamazsan?" buyurmuş, o da; "reyimle icthad yaparım" cevabını verince, Peygamber (a.s.) Muaz'ın göğsüne eliyle vurmuş ve "Resulünün elçisini, onun razı olacağı şekilde muvaffak kılan Allah'a hamdolsun" diye dua etmiştir."<sup>2</sup> Hz. Peygamber'in sünnetine titizlikle riayet etme anlayışına sahip olan sahabenin, gerek Hz. Peygamber döneminde gerekse onun vefatından sonra icthad konusunda aynı yolu takip etmiş olması şaşırtıcı değildir. Nitekim bu konudaki rivayetlere bakıldığında, Hz. Peygamber'den sonra Müslümanların idaresine tayin edilen ilk iki halifenin de bu sünneti aynen devam ettirdikleri görülmektedir. "Hz. Ebu Bekir de bir işle karşılaşınca, önce Allah'ın kitabına bakar ve onda bir şey bulursa onunla hükmederdi. Kitapta bir şey bulamazsa, sünnete başvurur ve onda bir şey bulursa onunla hükme-

<sup>1</sup> Bkz. Ebu Zehra, Muhammed, *İslam Hukuku Metodolojisi, "Fıkıh Usûlü"*, çev, Abdulkadir Şener, İstanbul, 1983, s. 325.

<sup>2</sup> Bkz. Tirmizî, Ahkam, 3.

derdi. Sünnette de bir şey bulamazsa, büyük sahabileri toplar, istişarede bulunurdu. Eğer onlar bir görüş üzerinde birleşirse, buna göre hükmederdi. Hz. Ömer de böyle yapardı. Hz. Ömer, Ebu Musa el-Eş'arî'ye gönderdiği mektupta şöyle demiştir: "Terreddüde düştüğün ve kitap ve sünnette bulamadığın meseleleri iyi anlamaya ve bir birine benzeyen şeyleri tanımaya çalış ve benzediği takdirde kıyas yap."<sup>3</sup>

Aynı şekilde, Hz. Peygamber ve sahabenin tatbikatını esas alarak teşekkül eden fıkıh usûlünde de çözülmesi gereken bir sorun söz konusu olduğunda, icthad ehliyetine sahip ulema, bu sorunun çözümü için sırası ile kitap ve sünnet, icma, sahabe fetvaları ve kıyasa başvurarak bu sorunu çözmeye çalışır. Ayrıca fıkıh usûlünün teşekkül sürecinde hükümlerin uygulanması ve özellikle kıyas konusunda yapılan tartışmalar neticesinde de istihsan, örf, mesalih-i mürsele, istishab, zerayî' ve önceki şeriatler gibi ilave deliller ortaya çıkmıştır. Dikkat edilecek olursa, bu usûlde bir birinden farklı iki kaynak vardır: Nass ve İslâmi akıl. Kur'an, sünnet, üzerinde icma hâsıl olmuş olsun ya da olmasın, sahabe fetvaları nassı teşkil ederken, kıyas dâhil diğer deliller, akli istidlal usûllerini teşkil etmektedir. Yukarıda icthadın tanımında geçtiği gibi, icthad sadece olmayan hükmün istihracında değil, aynı zamanda var olan bir hükmün tatbikinde de gerekli bir amelîyedir. Hükmün tatbiki de ancak akli yorum ile gerçekleştiğinden, yeni bir mesele hakkında icthad söz konusu olduğunda, o mesele, gerek her hangi bir nassın hükmü altına sokulsun, gerekse de hükmü akli istidlal yollarından biri ile tespit edilsin, her iki halde de yapılan iş akli bir faaliyetdir. Bu bakımdan icthad faaliyeti bir bütün olarak akli bir faaliyetdir ve İslâmi akıl kavramını kullanmanın önemi burada ortaya çıkmaktadır. Gerek ortaya çıkan ve icthadın konusu olan mesele ile nassın doğru bir ilişkisinin kurulmasında, gerekse de yeni bir hükmün elde edilmesi faaliyetinde başrolü oynayacak olan akıl her hangi bir akıl değil, dolayısıyla İslâmi akıl olmalıdır. İslâmi akıl denilirken, hem inanmış bir mü'minin akli olma bakımından hem de İslâm'ın temel maksatla-

<sup>3</sup> Bkz. Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, s. 68.

rını kavrama konusunda ehliyet sahibi olacak kadar ilmi donanıma sahip olma bakımından özel bir kategoriden söz ediliyor demektir. Yoksa burada bir saf akıldan söz edilmiyor. İslâmî akıl, İslâmî bir dünyanın ve dünya hayatının temin edilmesinin güçlü aktörünü ifade ediyor.

Fazlur Rahman'ın icthad teorisi yukarıda özetlenmeye çalışılan İslâm'ın geleneksel yorum teorisindeki esaslar yerine, onun "yaşayan sünnet" kavramında temellenmektedir. Yaşayan sünnet kavramı Hz. Peygamber'in sahih sünneti yanında, ilk devir Müslümanlarının nebevi modele bağlı kalarak serbestçe ortaya koydukları çok sayıda fikir ve tatbikatlarını kapsayan bir kavramdır. Dolayısıyla yaşayan sünnet, cemaatin yorum ve icthadlarıyla birlikte toplumun örf ve adetlerini de ifade etmektedir.<sup>4</sup> Ona göre "Peygamber'in sünneti" baştan itibaren etkili bir kavram olmakla birlikte muhteva ve sayı olarak çok zengin olmadığı gibi özel bir anlam da ifade etmiyordu. Sünnet kavramı, Hz. Peygamber'den sonra sadece bizzat Hz. Peygamber'in sünnetini değil, aynı zamanda nebevi sünnetin yorumlarını da ifade etmektedir. Bu nedenle sünnet kavramı bu anlamda, sürekli bir gelişme süreci olan ümmetin icmasının bir uzantısı olup icmayı da içermektedir. Fazlur Rahman bu görüşünü, sünnet kavramının, İmam Malik zamanında "üzerinde görüş birliğine varılmış uygulama" anlamında kullanıldığına dayandırmaktadır.<sup>5</sup> Çünkü Sünnet terimi, Hz. Peygamber'in sünnetini ifade ettiği zamanlarda bile, sahabenin görüş birliğini ifade eden "sahabenin sünneti"ne de sünnet denilmeye devam edilmiştir. Bu bakımdan sahabenin ittifakı, hem sahabenin sünneti hem de sahabenin icmasıdır.<sup>6</sup> Fazlur Rahmana göre ilk devir Müslümanlarına yeni bir meseleye dair bir soru sorulduğunda, onlar konu ile doğrudan ve açık bir şekilde ilgili olanları hariç, genelde tek tek ayet ve hadislerle müracaat etmiyor, bu sorulara yerel gelenek ve görenekleri göz önünde bulundurarak,

<sup>4</sup> Ünal, İsmail Hakkı, *Fazlur Rahman'ın Sünnet Anlayışı ve Yaşayan Sünnet Üzerine*, İslâmî Araştırmalar Dergisi, c. 4, s. 4. Ankara, 1990.

<sup>5</sup> Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara, 1995, s. 27.

<sup>6</sup> Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, s. 31.

kendi yaşantılarında bizzat rehberleri olan ve onların tüm varlıklarını kuşatan Kur'an'ın genel öğretilerinin bütünlüğünden elde edilen sonuca göre cevaplar veriyordu.<sup>7</sup> Bu nedenle bir doktrin veya bir kurum, Kur'an ve sünnetin bütününden kaynaklandığı ölçüde gerçek anlamda İslâmi'dir.<sup>8</sup>

Fazlur Rahman'a göre, Ortaçağ Hadis literatürünün ileri sürdüğü gibi Hz. Peygamber'in, insan hayatının bütün alanları ile ilgili mutlak ve spesifik bir sünnet bırakmayışının gerekçesi, onun esas vazifesinin kanun koymak ve bir kurallar dizisi oluşturmak yerine, insanlık için ahlaki bir ıslahatçı olmasıdır. Bu nedenle o, zaman zaman çözümlenemeyen durumlarda kaldığı münferit davalar için verdiği kararlar dışında, genel bir yasamaya ender olarak ve sadece İslâm davasını güçlendirmek için başvurmuştur. Nitekim Kur'an'da da genel yasama, İslâm öğretisinin son derece küçük bir bölümünü oluşturmakta ve hukuki kurallar vaz eden bu kısım, indiği çevrenin özelliklerini yansıtmaktadır. Örneğin Kur'an'ın savaş ve barışla ilgili hükümleri tamamen yöreseldir; dolayısıyla bu hükümleri gerçek anlamda doğrudan hukuki metin kabul etmek yerine, dolaylı hukuk malzemesi olarak görmek daha uygun olur.<sup>9</sup>

Fazlur Rahman, ilk devir Müslümanlarının yaptığı gibi bir sorunun karşısında tek tek delillerden hareket ederek sorunu çözmek yerine Kur'an'ın bütününden hareketle sonuca gitmek gerektiği görüşünü, İmam Şatbî ve İmam Muhammed'in bu meyandaki bazı görüşlerine dayandırarak temellendirmektedir. O bu temellendirmeyi, geleneksel icthad teorisinin baştaki iki kaynağı olan kitap ve sünnetin, geleneksel teorinin kullandığı şekilde kullanılmayacağını göstermek için yapmaktadır. Bu, aynı zamanda onun geleneksel icthad teorisine yönelttiği temel eleştirilerden biridir. İmam Şatbî, tek tek naslara dayanılarak yapılacak istidlalin sağlıklı olmayacağını, çünkü nasların tek başlarına mutlak delil sayıla-

<sup>7</sup> Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık, (İslam Eğitim Tarihinde Fikrî Bir Geleneğin Değişimi)* çev. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara, 1990, s. 100.

<sup>8</sup> Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 99.

<sup>9</sup> Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, ss. 22-23.

mayacaklarını, kati delilin, ancak bir konudaki doğrudan ve dolaylı bütün delillerin toplamından istikra yoluyla elde edilebileceğini savunmaktadır. İmam Muhammed ise, onun aktardığına göre, “bir nassın hüküm çıkarmaya mehaz (kaynak) olmasının, onu nasıl anladığımıza bağlı olduğunu ve bu yüzden tek bir nassın birden fazla mesele için delil teşkil edebileceğini açıkça belirtmiştir. Bunun için delil olma ihtimali olan metinler, “ne anladığımıza bağlı olarak nass” olurlar,” görüşündedir.<sup>10</sup>

Geleneksel İslâm icthad teorisinin, nassların yorumlanması ve yeni durumlar için yeni hükümlerin istihracında en çok başvurduğu şer’i delillerden biri olan kıyasa gelince, ona göre İslâm’ın ilk yüzyılından ikinci yüzyılın yarısına kadar, doğal olarak çok karmaşık sonuçlar doğuran ve böylece birçok fıkhi görüşün ortaya çıkmasına neden olan bir yöntem olarak kıyasın, bütünlük arz eden sonuçlar doğurması beklenemez. Çünkü bu metodun uygulanmasında bir fakih, Kur’an ve sünnetin belli bir nassını esas alırken bir başka fakih aynı meselede başka bir ayet ya da hadisi kıyasa esas alabiliyordu. Ona göre, “hâlbuki bu tür yetersiz metotlarla uğraşmak yerine fukaha, Kur’an’ın değer ve ilkelerini sistemli bir şekilde çıkarmaya çalışsalar, her halde sonu daha iyi olurdu.” Böylece görüş ayrılıkları daha asgariye indirilebilir ve daha da önemlisi, bu ayrılıklar daha mantıklı ve savunulabilir bir düzeyde oluşurlar; bu da ayrı görüşler arasında fikir teatisinin daha kolay olmasını sağlardı. Fakat böyle olmayınca, sonuçta fukaha Şafii’nin şu görüşünü kabul etmek zorunda kaldı: “Sadece bir senetle bize ulaşan garib tek bir hadis bile olsa nass, bağlayıcıdır ve böyle bir nassa karşı akıl ile te’vil ve kıyas kullanılamaz.” Bu fikrin egemen olması ile de aşırı bir şekilde hadis üremiş, bu ise, dar anlamda hukuk düşüncesinin, geniş anlamda ise dini düşüncenin düzenli gelişmesinin sona ermesi ile neticelenmiştir.<sup>11</sup>

Müslümanların ve İslâm toplumunun hayatında yeni meseleler ve yeni durumlar karşısında hayatın “İslâmileştirilmesi” için nassın uygulanması ve kıyasın istihdamı konusunda fukahanın

<sup>10</sup> Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 103.

<sup>11</sup> Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, ss. 103-104.

uygulamasına yönelttiği bu eleştiri ile Fazlur Rahman'ın, geleneksel icthad teorisinin dayandığı ana temellerden üçünü işlevsiz hale getirmek istediği anlaşılmaktadır. Yukarıda geçtiği gibi, Kur'an ve hadis nasslarının hayatın olayları karşısında az, dolayısıyla yetersiz kalacaklarını ifade ederken ve Şatıbî ve İmam Muhammed'den yaptığı alıntılarla da eldeki az sayıdaki bu nassların tek başlarına bizi kat'i sonuçlara götürmelerinin mümkün olmadığını temellendirmeye çalışırken, geleneksel icthad teorisinin hüküm kaynaklarından ikisi olan Kur'an ve hadisin, fıkıh usûlünün hüküm istinbatında kullandığı şekilde kullanılmayacağını savunmaktadır. Kıyasın ise zaten karmaşık ve yarardan daha çok zararlı sonuçlar doğuran ve İslâm düşüncesinin donmasına sebep olan bir yöntem olduğunu savunarak Müslümanların bin dört yüz yıllık tecrübesinin beyhude bir tecrübe olduğunu göstermek suretiyle kendisinin yeni icthad teorisine bir zemin kurmaya çalışmıştır.

Peki, doğru ve her daim işlevsel olacak olan bir icthad yöntemi nasıl olmalıdır? Bu sorunun Fazlur Rahman'a göre doğru olan cevabını vermeden önce, onun bu konudaki düşüncelerini üzerine bina ettiği temel bir düşüncesine değinmek gerekir. Bu temel düşünce, Kur'an'ın tarihselliğidir. Fazlur Rahman' göre Kur'an, Allah'ın, tarih içinde cereyan eden durumlara, yani Peygamberin zamanındaki ahlaki ve toplumsal durumlara ve özellikle onun zamanında ticaretle uğraşan Mekke toplumunun sorunlarına Peygamber'in zihni vasıtasıyla verdiği ilahi cevaplar olduğu için,<sup>12</sup> tarihsel bir metindir. Bu nedenle onun nesnel anlamı, ancak onun tarihselliğinin temel alındığı doğru bir yöntemle ortaya çıkarılabilir. Aynı zamanda Fazlur Rahman'ın tefsir yöntemi olan bu yöntem, iki türlü hareketi içermektedir: Önce kendi zamanımızdan Kur'an'ın indiği zamana gitmeli; sonra oradan tekrar kendi zamanımıza dönmeliyiz. Kur'an "çoğunlukla somut tarihi olaylar içerisinde karşılaşılan belli sorunlara cevap teşkil eden, ahlaki, dini ve toplumsal açıklamaları (pronouncements) içeren bir hitap olarak bazen sadece bir soruya ya da bir meseleye cevap vermekle yetinir,

<sup>12</sup> Bkz. Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, ss. 73, 78.

ancak (genellikle) bu cevaplarda gelen hükmün illeti (ratio legis) bazen açık bazen de kapalı olarak zikredilmiştir.”<sup>13</sup> Bununla birlikte Kur’an bazen genel kanunlar da vaz etmiştir. Ancak gerek özel durumlara cevaplar şeklinde olsun gerekse de genel kanunların vaz edilmesi şeklinde olsun, bunların nesnel anlamları Kur’an’ın içerisinde nazil olduğu tarihsel ortamın anlaşılmasına bağlı olduğundan bu tarih ile birlikte yaşanmakta olan tarihin de anlaşılacak yorumlanmasını içeren ikili hareket önem kazanmaktadır.

İkili hareketten birincisi, iki aşamayı içerir: (i) Ayetlerin tarihi ortamlarının ve çözüm getirdikleri sorunların iyice araştırılarak, bunların taşıdıkları önem ve mânâlarının anlaşılması. Bunun için Kur’an’ın nazil olduğu çevreden daha geniş çevrelerin, toplum, din, adet ve kurumlar bakımından incelenmesi yanında, İslâm’ın doğuşu esnasında Arabistan’da ve özellikle Mekke şehri civarındaki hayatın, Pers-Bizans savaşları dâhil bütün yönleri ile incelenmesi gerekir. Bu aşamada, Kur’an’ın bir bütün olarak ne demek istediğinin yanında, özel durumlara cevap teşkil eden ilkeleri de anlaşılacak olacaktır. (ii) Kur’an’ın belirli özel cevaplarının genelleştirilerek, genel ahlaki-toplumsal ilkelerin ifadeleri olarak ortaya konulması. Bu genel ilkeler, tarihsel ve toplumsal geçmişi içerisinde incelenen belli ayetlerden ve çoğu zaman bu ayetlerde zikredilen hükmün illetlerinden süzülerek çıkarılabilir. Tefsir usûlüne ilişkin ilk hareket, özelden genele, yani Kur’an’ın bazı ayetlerinden onun genel ilkelerinin, değerlerinin ve uzun vadeli gayelerinin ortaya çıkarılıp sistemleştirilmesine yönelik, ikinci hareket ise, genelden özele, yani elde edilen genel görüşten, şimdiki zamana formüle edilerek uygulanması gereken şu anki duruma yöneliktir. Bu da geçmiş yanında şimdiki durumu da çok iyi incelememizi ve onu oluşturan unsurları çok iyi tahlil etmemizi gerektirir. İşte “hem geçmiş hem de şimdiki zamanı içeren bu fikri çaba veya cihad, ıstılah olarak “ictihad” olarak adlandırılmıştır. İctihat, kural içeren bir nassın veya geçmişteki emsal bir durumun mânâsını anlama ve o kuralı öyle bir şekilde teşmil, tahsis ya da aksi halde tadil ederek değiştirme çabasıdır ki bulunan yeni çözüm vasıtası-



la bu kural, yeni durumu içersin". Fazlur Rahman'a göre icthadın bu şekilde tanımlanması, bir nassın veya emsal bir durumun bir ilke olarak genelleştirilebileceğini ve böylece bu ilkenin de yeni bir kural olarak formüle edilebileceğini ifade etmektedir. O şöyle devam ediyor: "Bu da demektir ki, geçmişteki bir nassın veya emsal bir durumun manası ile şu andaki durum ve etkin gelenek, yeterince nesnel olarak bilinebilir ve zaten geçmişin tesiri altında oluşan bu gelenek, yine geçmişin kuralsal (normative) anlamı ile belli ölçüde nesnel olarak değerlendirilebilir. Bundan şu sonuç çıkar; gelenek, uygun tarihsel nesnellikle (objective) incelenebilir ve onu sadece şimdiki zamandan değil, aynı zamanda onu oluşturduğunu varsaydığımız kuralsal (normative) etkenlerden (factors) de ayırt edebiliriz." <sup>14</sup>

Peki, Kur'an'ın anlaşılmasına dair söylediği bu şeylerle Fazlur Rahman'ın gerçekte kastı nedir? Ona göre bu fikri çaba ile Kur'an'ın nesnel anlamına ulaşıldıktan sonra, görülecektir ki Kur'an pek fazla genel ilke getirmek yerine genelde belli ve somut tarihsel meselelere çözüm getirmekte, bu çözümlerin sebepleri ise, açık ya da ima yoluyla bu çözümlerin arka planında sunulmaktadır. Dolayısıyla nesnel anlamın elde edilmesine yönelik çaba, icthad için elverişli zemini meydana getirecektir. Bu zemin, "Kur'an'ın emirlerini tam mânâsıyla kendi bağlamları içinde ve evveliyatı açısından anlayarak, Kur'an ve sünnetin getirdiği hükümlerin arka planındaki ilkeleri ve değerleri bulup çıkarmakla" oluşacaktır.<sup>15</sup> Kur'an'ın bu tarihsel çözümlerin arkasında sunulan temel ilkesinin sosyo-ekonomik adalet ve temel insan haklarındaki eşitlik olduğu ortaya çıkınca, o zaman icthadın dayanacağı temel umde tespit edilmiş olacaktır. İslâm'ın beş esası bile sosyal adaleti ve insan eşitliğine dayalı bir toplum kurmayı hedeflediğine göre bu umde sosyal adalet ve insan eşitliğidir. O halde aslolan, Kur'an'ın birer tarihsel çözüm olan hükümleri değil, bunların gerçekleştirmek istediği gaye olduğuna göre, Fazlur Rahman'a göre, "gayet belirli bir şekilde cereyan etmekte olan toplumsal değişme-

<sup>14</sup> Bkz, Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, ss. 73-77.

<sup>15</sup> Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 92.

yi, gözlerini kapayarak görmezlikten gelip hâlâ Kur'an'ın kurallarını görünüşteki mânâsı (literal) ile uygulamakta ısrar etmek, Kur'an'ın toplumsal ve ahlaki gayelerini, kasten yok etmek demektir.<sup>16</sup> Söylediklerini somutlaştırmak için verdiği örneklere bakılınca bu söyledikleri ile Kur'an ahkâmının tarihsel olduğunu ve bu ahkâmın her yeni tarihsel durumda sosyal adaleti gerçekleştirmesi, eski tarihsel duruma ait olması itibarı ile mümkün olmadığından yeni hükümlerle değiştirilmesi gerektiğini kastetmektedir. O bu tezini şöyle örneklendiriyor: "Kadınlar ne kadar eğitim görürse görsünler, onların mahkemedeki şahadeti erkeğinkinden değersizdir demek, Kur'an'ın toplumsal değişimdeki hedeflerine insafsız bir hakarettir. Bunun gibi diğer hükümler de kıyaslanabilir."<sup>17</sup>

O, Hz. Peygamber'in, kabilelerle sınırlı dar bir alanda görev yapması hasebiyle uyguladığı ahkâmı, geniş toprakların ve bütün halkların söz konusu olduğu bir yerde uygulamaya kalkışmanın, Hz. Peygamberin bütün hayatı boyunca uğrunda savaştığı gerçek adalet ilkelerinin ihlali anlamına geleceğini iddia ederken,<sup>18</sup> açık şekilde Kur'an ahkâmını bir kabile toplumunun hukuku seviyesinde ele aldığını göstermektedir. Bu iddiasını da oldukça uç bir örnekle açıklayarak savunduğu ictihad görüşünün boyutlarını izah ediyor: "Mesela Kur'an'ın yasakladığı riba düzeni ile modern bankacılık ve faizi aynı saymak, iki şeyi açıkça karıştırmaktır; çünkü faiz, modern 'gelişimci ekonomi' kavramı çerçevesinde olan ve tamamen farklı fonksiyonu olan özel bir düzenlemedir. Zekât da hiçbir İslâm ülkesinde uygulanmamaktadır, çünkü onlar başka vergi sistemlerine alışmış durumdadırlar."<sup>19</sup>

Buraya kadar anlatılanların gösterdiği kadarıyla Fazlur Rahman'ın ictihad teorisi, geleneksel ictihad anlayışının aksine lafzî değil lafzın arkasındaki mânâyı esas alan bir teoridir. Çünkü her ne kadar fukaha, hüküm istihracında maslahat ilkesini temel olarak almışsa da, lafzî anlamı aşan yorumlara sahih gözüyle bakıl-

<sup>16</sup> Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 94.

<sup>17</sup> Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 94.

<sup>18</sup> Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, s. 187.

<sup>19</sup> Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, İstanbul, 1992, s. 369.

mamış ve açık hükmün iptali asla söz konusu olmamıştır. Açık hükmün tehir edilmesi yoluna ise, ancak bu hükmün uygulanmasını engelleyen meşru şeraitin ortaya çıkması durumunda başvurulmuştur. Hâlbuki Fazlur Rahman'a göre nasıl ki ilk iki asır Müslümanları karşılaştıkları sorunlar karşısında tek tek Kur'an ayetlerinden istidlalde bulunmak ve onların lafzi anlamlarına bağlı kalmak yerine Kur'an'ın genel mânâsına göre hareket ediyor idiyse, o halde her devirde Kur'an'ın yorumu konusunda Müslümanların yapacakları şey yine aynıdır. Bir farkla ki, meydana gelen tarihsel mesafeden dolayı sonraki devir Müslümanlarının, ikili hareket metoduna göre Kur'an'ın nazil olduğu tarihsel ortamı anlamaları ve ancak buradan edindikleri genel ilkelerden hareketle karşılaştıkları sorunlara çözümler getirmeleri gerekir. Bu ise, yaşayan sünnet kavramının her devirde gerçekleştirilmesi anlamına gelir. Nitekim sonraki devirlerde icihadın gerçekleştirilmesi konusunda o şöyle diyor: "Cemaat belli bir tarihi durumda, Hz. Peygamberi eyleme geçiren ruhun yönetiminde vahyi etkili bir şekilde yorumlayacak ve ona anlam verecektir. Burada önemli olan Hz. Peygamberi harekete geçiren ruhtur. Yoksa asla dış görünüş değildir."<sup>20</sup> Fazlur Rahman, Şafiî dönemine kadar ilk devir Müslümanlarının bir sorunla karşılaştıklarında, mevcut sorunla doğrudan ilişkisi olmadıkça Kur'an'dan örnek vermediklerini, eğer Hz. Peygamber'in hayatından somut bir örneğe dayanma imkânları yoksa Kur'an'ın hedefleri konusundaki genel bir anlayışa dayanarak hareket ettiklerini belirterek buna örnek olarak Hz. Ömer'in bazı uygulamalarını göstermektedir. Mesela Hz. Peygamber genelde Arabistan'ın fethinde alınan yerleri ganimet olarak dağıtmasına karşın Hz. Ömer, Irak'ı fethederken bunu ganimet olarak dağıtmayı reddetmiştir. Fazlur Rahman'a göre o, Hz. Peygamber'in kabile toprakları ile ilgili uygulamasının burada geçerli olmadığını hissettiğinden böyle davranmıştır. Bu konuda yapılan baskılara karşı durmak için de konuyla doğrudan ilişkisi olmayan Haşr suresinin 9. ayetini okuyarak delil getirmiştir.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, s. 33.

<sup>21</sup> Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 101.

Fazlur Rahman'ın, tefsir, yorum ve icthad anlayışını serimleyen bu görüşlerinden özet olarak anlaşılan, her bir tarihsel durumda cemaat, geçmiş tarihsel durumu iyice anlayarak Kur'an ahkâmının arkasındaki gerçek deruni-külli-evrensel mânâyı, yani Hz. Peygamber'i harekete geçiren ruhu kavrayacak, sonra da karşılaşılan sorunlar, bir mutabakatla serbestçe bu ruha göre çözümlenecektir. Bunu yaparken ne Kur'an ve hadisin lafzi anlamına ve görünüşteki hükümlerine ne de geçmiş Müslümanların tarihin her hangi bir devrindeki uygulamalarına bağlı kalacaklardır. Nitekim daha önce değinildiği gibi, Şafî dönemine kadar ilk devir Müslümanları da böyle davranmışlardır.

Görüldüğü gibi Fazlur Rahman'ın icthad görüşünün, neredeyse Müslümanların bin dört yüz küsur yıllık tecrübesini yansıtan fıkıh usûlü ve bu usûldeki icthad görüşüyle hiçbir alakası yoktur ve tamamen özgündür. Onun bu konudaki görüşlerini yer yer Hz. Ömer, İmam Şatıbî, İmam Muhammed ve İzz bin Abdisselam gibi sahabi ve fukahaya dayandırması da bu durumu değiştirmiyor. Çünkü daha önceki bir araştırmamızda da ortaya koymaya çalıştığımız gibi<sup>22</sup> söz konusu bu şahsiyetlere ait görüşlerin, onun bu yeni icthad teorisine temel olması mümkün değildir. Bu şahsiyetlerin tamamının görüşleri geleneksel fıkıh usûlü çerçevesi içerisinde bir yere oturan ve tabir yerindeyse klasik fıkıh usûlü sistemine dâhil olan görüşlerdir. Nitekim söz konusu çalışmamızda tarihselci argümana Şatıbî üzerinden meşruiyet aranması ile ilgili yaptığımız değerlendirmede bu durum açıkça ortaya çıkmaktadır: “ Çünkü Şatıbî, Kur'an'ın “arabîliği” ve şeriatın “ümîliği”ne yaptığı vurgularıyla birlikte Kur'an ahkâmı konusunda tarihselci teolojinin durduğu yerin tam karşı tarafında durmaktadır. Şatıbî, tarihselci okumanın tarihsel, dolayısıyla değişken diye gördüğü ahkâmı “zaruriyat”tan saymakta<sup>23</sup> ve bu hükümlerin, hâcî ve tahsinî olanlarla birlikte “mutlaka bütün mükellefler ve her türlü yükümlülük ve ortam için ebedi, külli ve genel” olduklarını

<sup>22</sup> Kotan, Şevket, *Kur'an ve Tarihselcilik*, İstanbul, 2001.

<sup>23</sup> Ebu İshak Şatıbî, (İbrahim b. Musa el-Lahmî el-Gırnafî) *El-Muwafakat fi Usûli's-Şeria*, I-II, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1997, s. 325.

ifade etmektedir.<sup>24</sup> Bilindiği gibi bu, baştan beri ulema-fukahanın temel paradigmasıdır ve bu paradigma Şâtıbî'nin eserinin de tamamına egemendir. O halde mantıklı sonuç şu olmalıdır: Şâtıbî'nin hiçbir sözü bu paradigma ile tearuz arz edecek bir mânâya hamledilemez; ve her sözü bu paradigmayı tamamlayacak, destekleyecek bir okumayı gerektirir. Yeri geldikçe arz ettiğimiz gibi Şâtıbî, ahkâmın külli ve ebedi olduğuna inanmakta ve değişmenin ancak İslâm fıkhnının belirlediği çerçevede söz konusu olabileceğini ifade etmektedir.<sup>25</sup> İncelendiğinde görülmektedir ki Şâtıbî örneğindeki durum diğer şahsiyetler için de geçerlidir. Nitekim Hz. Ömer'in uygulamalarına ilişkin yorumlarının da, daha çok teorisine meşruiyet kazandırma ihtiyacının eseri olan zorlama yorumlar oldukları açıktır. Çünkü mesela Hz. Ömer, Müellefe-i Kulûb'a Hz. Peygamberin Kur'an'a dayanarak zekattan verdiği payı keserken, Kur'an'ın bir hükmünü iptal etmemiş, sadece bu hükmün uygulanma koşullarının ortadan kalktığını görerek uygulamadan kaldırmıştır. Çünkü bu uygulama öyle bir hal almıştı ki İslâm davasını güçlendirme işlevinden daha çok İslâm davasına zarar verme işlevini görmekteydi. Bu statüde kalmak artık bedavadan gelir sahibi olmak anlamına geliyordu. Kaldı ki Hz. Ömer'in bu ve benzeri uygulamaları, İslâm fakihleri tarafından bilinmiyor değildi; bilinmelerine rağmen bu uygulamalara böyle bir anlam yüklenmemiş, ahkâmın uygulanma şartları ve makasıda hizmet edip etmedikleri bağlamında değerlendirilmiştir.

Fazlur Rahman'ın icthad teorisinin temeli olan tarihselciliği için genel bir değerlendirme yapmak gerekirse kısaca şunlar söylenebilir: Fazlur Rahman, tarihsellik kavramının klasik yorum geleneğinde yer almamasını eleştirmekte ve bu anlamda başta Kur'an olmak üzere, ortaya çıkan tüm anlamların gerisinde tarihsel olayları bir zemin ya da *vasat* olarak görmektedir. Ancak onun esbab-ı nüzul açısından tarihsel olaylara bakanlardan farkı şudur: Klasik yorum geleneğinde esbab-ı nüzul daha çok *vesile* anlamında ele alınmakta ve ayetin anlamını belirleyen, yani söz konusu anla-

<sup>24</sup> Şâtıbî, *El-Muvafakat fi Usûli'ş-Şeria*, s. 350.

<sup>25</sup> Bkz. Kotan, *Kur'an ve Tarihselcilik*, ss. 270-271.

ma tüm zamanlar için dâhil olan, anlamın inşasında rol alan bir husus olarak görülmemektedir Hâlbuki Fazlur Rahman'ın tarihselciliğinin özü, tarihsel olayları ayetlerin anlamını kuran, onu inşa eden bir unsur olarak görmesi, yani ayetlerin anlamıyla tarihsel olaylar arasında organik bağ kurmasıdır. Ancak ayetlerin tarihsel olayların sınırları içinde tutuklu kalmamasına bir çıkış yolu bulmak için *amaç* (makasid) kavramına başvurmuş gibi görünmektedir. Bu amacı kavramanın imkânı olarak da kartezyen bilgi kuramına başvurmakta ve Kur'an'ın tarihsel anlamının ve bu anlamın arkasındaki amacın *saf kavrayış* düzleminde elde edilebileceğini iddia etmektedir. Fazlur Rahman, bizim Kur'an'ın indiği dönemden farklı bir ortamda yaşadığımızdan hareketle Kur'an ayetlerinin anlamının belirlenmesinde tarihselliği, "ayetlerin anlamı kadar gerçek" olarak ele aldığından Kur'an'ın tarihselliğini savunmaktadır. Dolayısıyla tarihsel ortam değişince, ona göre ayetlerin bu tarihsel ortam sayesinde kazandığı anlamı, dolayısıyla fonksiyonelliği de biter. Fakat buna rağmen Kur'an ayetleri, tarihsel anlamlarını kaybetmekle birlikte amaç bildirmeleri açısından tüm zamanlara hitap etmeye devam ederler. Böylece ayetler, somut tarihsel bağlarından kurtularak her tarihsel ortamda yeniden doldurulmayı bekleyen içi boş evrensel kavramlara dönüşür ve yeni bir fonksiyonellik kazanmış olurlar.

Fazlur Rahman, ayetlerin tikel, yani kendi ortamlarındaki anlamını belirleme ve arka planlarındaki amacı günümüze taşıma noktasında aslında tarihselcidir. Tarihsellik kavramını ise, kendi tarihselciliği için bir tür araç olarak kullanmaktadır. Oysa genel bir tarih teorisi veya ideolojisi olarak tarihselcilik, tarihselliği bir tür araç olarak kullandığında, kendisini amaç haline getirmiş olur. Ne var ki nesnel sonuçlara götürülen bir anlama ülküsü, Fazlur Rahman'ı, kendi içinde paradoksal bir tarihsellik-tarihselcilik kavram çiftini aynı anda istihdam etmeye götürmüş gibi görünüyor. Ama şu soru açık kalıyor: Eğer Fazlur Rahman'ın düşündüğü gibi her anlamın gerisinde onun kurucu unsuru olarak duran tarihsel olaylar varsa, bu durumda tarihselciliğin ideolojisini belirleyen "evrensel geçerlilik iddiasındaki anlam"ın gerisinde yine tikel tarihsel

olaylar mı vardır? Şayet durum buysa o halde tarihselciliğin evrensellik ve nesnellik iddiası boş bir iddia olmaktan öteye gidemez. Eğer tikel tarihsel olaylar değil de tarihselcilik ideolojisini genel bir tarih bilinci üretiyorsa, o zaman tarihselcilik, anlamın gerisinde onu inşa eden bir tarihsel olayın varlığını zorunlu gören kendi hareket noktasıyla çelişiyor demektir. Yani bu durumda tarihselcilik, tarihsel olayların somutluğundan, gerçekliğinden, içi doluluğundan uzak kurgusal, ideolojik ve içi boş bir faraziyeye dönüşür. Eğer böyleyse, bu onun yorum ve icthad nazariyesinin temelsiz kalacağına işaret eder.



### Fazlur Rahman's Theory of Innovation

---

**Citation/©:** Kotan, Şevket, (2008). Fazlur Rahman's Theory of Innovation, Milet ve Nihal, 5 (2), 87-101.

**Abstract:** Opposing the understanding of innovation and commentary carried out throughout history of Islam Fazlur Rahman offers a new authentic methodology. Contrary to the traditional methodology of jurisprudence based on experience of the Muslims for centuries, this new methodology bases on the aim of dogmas instead of their literal meanings. This aim, not every single dogma or literal meanings of them, is to be taken as the base of innovation to solve the problems. This methodology which consists of the understanding of change of the Qur'anic judgments depending on historical cases is mainly based on thesis of historicity of the Qur'an.

**Key Words:** Fazlur Rahman, historicity, innovation, dogma, methodology of jurisprudence.

---

