

KLASİK İCMA TEORİSİNE MODERN YAKLAŞIMLAR: FAZLURRAHMAN ÖRNEĞİ

Dr. Öğr. Üyesi Şule ERASLAN*

Özet: Klasik Fıkıh usûlü kaynaklarında icmâ “Ümmet-i Muhammeden olan müctehidler Hz. Peygamber’in (s.a.v.) vefatından sonra herhangi bir zaman dilimi içerisinde şeri bir hüküm üzerinde ittifak etmesi” şeklinde tanımlanır. Hz. Peygamber’in vefatından itibaren hiçbir alimin farklı fikir belirtmediği hususları tespit etme ve onları ictihad faaliyetinin dışına çıkararak İslam’ın temel değişmezlerini ortaya koyup, muhafaza altına alma fonksiyonu açısından bakıldığında, kavramın, klasik İslâm düşüncesinin teşekkülünde ve nesilden nesile aktarılışında hususi bir yer işgal ettiği aşikardır. Tek tek muhalif sesleri bir yana bırakırsak ulemanın ekseriyetinin üzerinde uzlaştığı, XIX. yüzyıla gelinceye kadar da mahiyeti ve pratik sonuçları itibarıyla emsaliyle bir algının konusu olan icmâ kavramının, XIX. yüzyılda ağır tenkitlere konu edilmesi, büyük ölçüde Müslümanların modern dünya karşısındaki yenilmişlik psikolojisinin bir neticesi gibidir. Geri kalmışlık psikolojisiyle modern dönem Müslüman aydınlarının, İslam dünyasının kurtuluşunu, Batı medeniyetinin çağdaş değer ve kurumlarını benimsemeye görmesi, klasik İslâm düşüncesini, onun kavram ve kurumlarını tenkitlerin merkezine yerleştirmiştir. Modern yenilikçi akımların, icmâ kavramının geleneksel muhtevasına yönelik eleştirileri, bu akımların gerçekleştirmek istedikleri, ancak geleneksel olanla irtibatlandırılması güçlük arzeden yeni dinî, hukukî, siyâsi ve sosyal düzenlemeler için muhalefet unsuru teşkil edebilecek geleneksel unsurların tasfiyesi amacıyla hizmet etmiş gözükmektedir. Diğer taraftan icmâ gibi klasik kavramları modern muhtevalarla yeniden tanımlama çabalarını yeni fikirlere bir tür meşruiyet zemini teşkil etmeye yönelik arayışlar olarak yorumlamak gerekir. Bu makalede Fazlurrahman örneğinden hareketle İslâm düşüncesinde biçiminin yenilenmesi talepleri ve bu talepler çerçevesinde icmâ kavramına yönelik tenkitler ile bu tenkitlerin muhtemel neticeleri ele alınmaktadır. Temel vurgumuz ise geleneksel kavramlara yönelik modern dönemde sergilenen yaklaşımların İslam düşüncesinde biçiminin sekülerleşmesine olan katkısı üzerinedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, İcma, İttifak, Fazlurrahman.

Modern Approaches to Classical Ijma Theory: the Example of Fazlurrahman

Abstract: In classical fiqh sources, ijma is defined as the “consensus of mujtahids of the Ummah of Muhammad on any religious provision in any time frame after the death of Prophet Muhammad (pbuh). When its function of introducing and preserving the unalterable characteristics of Islam by identifying the issues on which no Islamic scholar formed a different view and evaluating them outside the scope of ijihad is taken into consideration, it can be seen that ijma holds a special place in the formation and transmission of Islamic thought from generation to generation. Apart from the individual critics, the concept of ijma, on which the majority of the ulema agreed, had been positively perceived until the 19th century thanks to its nature and practical outcomes. However, the fact that ijma was subject to heavy criticism and was discredited especially in the second half of the 19th century, was mostly caused by the psychology of defeatedness of Muslims against the modern world. Because of the psychology of antiquated, the modern era Muslim intellectuals’ seeing the liberation of the Islamic world in adopting the modern values and institutions of Western civilization placed the classical Islamic thought, as well as its concepts and institutions, at the center of the criticism. It appears that the criticism of the conventional content of ijma by the modern innovative movements have served to the elimination of these conventional contents, which may constitute an opposition to the new religious, legal, political and social arrangements that these movements desire to achieve but are difficult to associate with the traditional perspective. On the other hand, the attempts to redefine classical concepts such as ijma with modern content should be interpreted as a search for a foundation of legitimacy for new ideas. In this article, after discussing the content of ijma, which is of great importance for the formation of classical Islamic thought but is subject to criticism, the demands for modernizing Islamic thought with reference to the Fazlurrahman example, the criticism towards the concept of ijma within the scope of these demands, and the possible outcomes of this criticism are dealt. Our main emphasis, however, lies on the contribution of the approaches exhibited towards the conventional concepts in the secularization of the Islamic thought.

Keywords: Islamic Law, Ijma, Consensus, Fazlurrahman.

* Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, suleeraslan@artvin.edu.tr. Bu makale Klasik İcmâ Teorisine Modern Yaklaşımlar isimli tezimizin bir bölümünden hareketle teşkil edilmiştir.

GİRİŞ

XIX. yüzyıl, özellikle de ikinci yarısı, İslâm düşüncesinin siyasi, sosyal ve ilmî hayatını ilerleyebilme adına tenkit eden ve bu alanlarda yenilik teklifinde bulunan modern fikir akımlarına sahne olmuştur. Yenilikçi akımların Ortadoğu kanadının en etkili isimleri Cemâleddin Efgânî (ö. 1314/1897) ve Muhammed Abduh'tur (ö. 1323/1905). Muhammed Abduh'un fikirleri başta talebesi Reşid Rızâ (ö. 1354/1935) olmak üzere, onu takip edenler tarafından tüm dünyada yaygınlaştırılmıştır.

XIX. yüzyıl modern yenilikçi hareketinin en temel hususiyeti İslam düşüncesindeki yenilenme taleplerini modern dönem öncesi tecdid hareketlerine referansla dile getirmesidir. Bu nedenle Gazzâlî (ö. 505/1111), İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Şah Velîyullâh Dihlevî (ö.1176/1762) gibi geleneksel tecdid hareketlerinin öncü şahsiyetleri olarak temayüz etmiş ulemaya, ilk kaynaklara ve selef-i salihin'in yoluna çağırdıkları, taklidi red edip ictihad yapmaya teşvik ettikleri gerekçesiyle sık sık atıfta bulunmaktadır.¹ Mısır ve Hindistan'daki yenilikçi akımları çeşitli referanslarla modern dönem öncesi tecdid hareketlerinin bir devamı olduğunu gösterme çabalarına, önceki tecdid hareketlerinin muhtevasını tenkide yönelik söylemlerin eşlik ediyor olması ise modern yenilikçi hareketle ilgili dikkat çekici bir diğer husustur. Modern dönem öncesi tecdid hareketleri dini, ilk saf haliyle anlamaya ve dini bidatlerden arındırmaya çalışmışlarsa da eleştirdikleri mukallitlerden farklı bir açılıma gidememiş olmakla eleştirilmektedirler.²

Modern hareketin Pakistan'da etkili bir ismi olan Fazlurrahman, klasik modernist hareket olarak isimlendirdiği Afgani-Abduh hareketinin genel çerçevesini, temel iddialarını ve referanslarını benimser. O da, modern yenilikçi hareketin, modern dönem öncesi tecdid hareketlerinin kesin surette bir devamı olduğu kanaatinde. Bu hareketlerin, esas itibarıyla Batı'nın Müslüman dünya üzerindeki tesirlerinin bir neticesi olarak ortaya çıktıkları iddiasını kabul edilemez bulan müellif,³ modern Batı medeniyeti ile temastan çok önce ortaya çıkmış tecdid hareketleri ile modern hareketler arasında şekil ve muhteva cihetinden yapılacak bir incelemenin her iki hareket arasındaki benzerlikleri ve dolayısıyla araların-

1 Reşid Rıza, "el-Muhaveretü't-tâsi'a" s. 361-363; Iqbal, *The Reconstruction*, s. 152; Turâbi, *İslâmî Düşüncenin İhyâsı*, s. 16, 20, 49; Fazlurrahman, *Islam and Modernity*, s. 30; Fazlurrahman, *Islam*, s. 197, 202; Fazlurrahman, "Buhran Dönemi Düşünürü: Şah Velîyullah," s. 132; Fazlurrahman, "Sorunlar ve Fırsatlar", s. 102.

2 Abduh, "el-İslâmü'l-yevmü ve'l İhticâcü bi'l-müslimîne ale'l-İslâm", III, 314.

3 Fazlurrahman, "Revival and Reform in Islam", s. 641, 642.

daki devamlılık ilişkisini ortaya koyacak nitelikte olduğunu iddia eder.⁴ Ancak Fazlurrahman'a göre modern dönem öncesi tecdid hareketleri, temelini Kur'an ve Sünnetin teşkil ettiği gerçek İslâm'a dönüşü savunsalar da, pratikte Peygamber'in sünnetiyle, ilk nesil Müslümanlarının temel düşünüş biçimlerini ve tatbikatlarını kastetmektedirler. Onlar her ne kadar ictihada çağrı yapmışlarsa da sırf bu yüzden İslâm'ın muhtevasını yenilemek adına pek fazla katkıları söz konusu olmamıştır.⁵ Modern yenilikçi fikirler ise, önceki tecdid hareketlerinin aksine ilk asırların saf İslâm anlayışından ilham alıp, ona modernist/yenilikçi bir muhteva kazandırmaya gayret sarfetmektedirler.⁶ Ancak Fazlurrahman, klasik modernist hareketin de her ne kadar başarı açısından önceki tecdid hareketlerini geçseler de⁷ hala bir takım metodolojik eksiklikleri bulunduğunu düşünmektedir.⁸ Bu nedenle kendi gayretinin bu metodolojik eksikleri gidermeye yönelik olarak Kur'an'ı doğru bir biçimde anlamayı mümkün kılacak bir yorum metodu geliştirme yönünde olduğunu ifade etmektedir.⁹

Burada genel olarak işaret etmeye çalıştığımız husus, aralarında Fazlurrahman'ın da bulunduğu modern yaklaşımların temel özelliğinin bir taraftan yenilik fikrinin meşruiyetini modern dönem öncesinde de tecdid hareketlerinin varlığına işaret etmek suretiyle teşkil etmeye çalışmaları, diğer taraftan önceki tecdid hareketlerinin muhtevasını tenkit ederek, o muhtevanın, daha kapsamlı bir yenilik hareketine engel teşkil etmesine tedbir almaya çalışmalarıdır. Bu geliştirilen tavrın husûsen icmâ kavramı için tezahürleri ise bu makalenin asıl mevzuunu teşkil etmektedir. İlerleyen kısımlarda Fazlurrahman özelinde, bir taraftan klasik manada icmân tenkit konusu edilişine ve bu tenkit sürecine geleneksel referanslar bulma gayretine diğer taraftan tamamen modern bir içeriği icmâ kavramı vesilesiyle benimsetme çabalarına ayrıntılı bir şekilde değinilecektir. Bu makalenin temel iddiası ise klasik icmâ teorisine yönelik tenkitlerin ve yeni bir icmâ tasavvuru ortaya koymaya yönelik girişimlerin iddia edilenin aksine tarihi İslâm tecdid geleneği çerçevesinde değerlendirilebilmesinin güçlüğüdür.

4 Fazlurrahman, "Revival", s. 642; Fazlurrahman, "The Impact of Modernity of Islam", s. 114; Fazlurrahman, *Islam*, s. 213.

5 Fazlurrahman, "Revival", s. 640.

6 Fazlurrahman, "Revival", s. 642.

7 Fazlurrahman, "Revival", s. 644; Fazlurrahman, *Islam*, s. 217.

8 Fazlurrahman, "Sorunlar ve Fırsatlar", s. 106.

9 Fazlurrahman, *Islam and Modernity*, s. 1, 4.

1. FAZLURRAHMAN'IN İCMA GÖRÜŞÜ

Fazlurrahman'ın görüşleri tetkik edildiğinde, O'nun, Şafii'ye kadar geçerli olduğunu düşündüğü ilk asırların icmâi, Şafii'nin müdahalesiyle şekillenen ortaçağların icmâ tanımı ve modern dönemde icmânın alması gereken şekli olmak üzere üç tür icmâdan bahsettiği görülür. Burada dikkat çekici olan ise, müellifin, ortaçağların icmâ anlayışı olarak atıfta bulunduğu Şafii ve sonrası icmâ anlayışını tenkit edip, reddederken, ilk asırların icmâ anlayışı ile modern dönemde icmânın alması gereken şekli arasında irtibatlar tesis etmeye çalışmasıdır. Aşağıda Fazlurrahman'ın ilk asır icmâ yorumunu, Şafii sonrası şekillenen icmânın klasik yorumu hakkındaki görüş ve tenkitlerini ve son olarak icmânın modern dönemde alması gereken şekli hakkındaki görüşlerini nakledip değerlendirmeye çalışacağız.

1.1. Fazlurrahman'ın İlk Asır İcmâ Yorumu / İctihadın Bir Türü Olarak İcmâ

Fazlurrahman'a göre ilk asırların icmâi, kaynağını şahsi icthadların teşkil ettiği yorumlanmış sünnetin, toplum tarafından zaman içerisinde genel kabulü şeklinde yani *toplumun icmâi* olarak tezahür etmiştir.¹⁰Bu izahta anahtar ifade kuşkusuz *yorumlanmış sünnettir*. Fazlurrahman sünneti *Nebevî sünnet* ve *yaşayan sünnet* şeklinde ikiye ayırır. *Nebevî sünneti* bizzat Peygamber tarafından bırakılan sünnet olarak açıklayan Fazlurrahman böylece bu manada bir sünnetin İslâm'ın başlangıcında mevcut olmadığını, sünnetin esasında Cahiliye dönemi Araplarının örf ve adetlerinin bir devamı olduğunu iddia eden Ignaz Goldziher, Snouck Hurgronje, Lammens, Margoliout, Joseph Schacht gibi bazı oryantalistlere karşı muhalefeti ortaya koyar.¹¹ Ancak O, nebevî sünnetin muhtevası hakkında yaptığı izahlarla klasik sünnet tasavvurundan da uzaklaşır. Fazlurrahman'a göre onun muhtevası ve karakteri ortaçağda Müslümanlar tarafından meydana getirilen hadis ve fıkıh literatüründe iddia edildiği gibi, insan hayatının bütün alanları hakkında, ayrıntılı hükümler şeklinde kati olarak vazedilmiş spesifik bir şey değildir. Aksine Hz. Peygamber her şeyden önce ahlakın yerleştirilmesi için insanlığa gönderilmiş bir ıslahatçıdır ve hususi niteliğe sahip az sayıdaki bazı meseleler için vermek durumunda kaldığı hükümler dışında genel bir teşrî niteliği taşıyan hükmü söz konusu değildir.¹² Fazlurrahman sayısı itibarıyla pek de zengin olma-

10 Fazlurrahman, *Methodology*, s. 14-15, 18-19.

11 Fazlurrahman, *Methodology*, s. 4-6; Fazlurrahman, *Islam*, s. 43, 68.

12 Fazlurrahman, *Methodology*, s. 9, 10; Fazlurrahman, *Islam*, s. 51.

dığını söylediği *nebevî sünnetin* şartlara göre yeniden yorumlanabilecek genel bir kavram olduğu iddiasındadır.¹³

Fazlurrahman sahabe, tabiun ve tebe-i tâbiun nesillerinin *ilmî* ve *siyâsî* otoritelerinin toplum içerisinde ortaya çıkan problemleri çözmek için *nebevî sünneti* kendi rey'leri veya şahsî düşünceleri ile serbest bir şekilde yorumlamak suretiyle ortaya koydukları çözümlerini ise *yaşayan sünnet* olarak isimlendirmektedir.¹⁴ Ulemanın icthadları ile siyâsî otoritelerin devleti idare ederken ortaya koydukları icthadlarını içeren yaşayan sünnet *toplumun icmâi ile özdeştir*. Yani kaynağını şahsi icthadların teşkil ettiği yorumlanmış sünnetin, toplum tarafından zaman içerisinde genel kabulü *toplumun icmâi*ni meydana getirir. Bu nedenle ikinci madadaki sünnet ile icmâ esas itibariyle birbiriyle özdeştir.¹⁵ İcma kavramıyla özdeş kabul ettiği bu *yaşayan sünnet* anlayışının Şafiî'ye kadar geçerli olduğunu iddia eden Fazlurrahman, görüşlerini İmam Malik ve Ebu Yusuf gibi ilk dönem alimlerine atıfla delillendirmeye çalışsa da bu gayreti tenkit konusu olmuş, yaklaşımının isabetsizliği ifade edilmiştir.¹⁶

Fazlurrahman'ın ilk asırların icmâinin icthad ile olan ilişkisini husûsen vurgulamasının XIX. yüzyıldaki icthad talepleri ve icthada yüklenen modern mana ile yakından ilgisi bulunduğu söylenebilir.¹⁷ XIX. yüzyılda icthad talepleri, gerek Fazlurrahman gerekse benzer yaklaşımı benimsemiş modern dönem müellifleri tarafından, içerisinde bulunulan zaman diliminin Müslümanların karşısına çıkardığı problemler itibariyle eskisinden çok farklı olduğu, bu dönemde siyâsî, ilmi, idari, sosyal, ekonomik, hayatın hemen her alanını teşkil eden mevzular hususunda yeni icthadlara ihtiyaç bulunduğu, Fıkıh ilminin bu konuları neredeyse tamamen ihmal etmiş olduğu, bu nedenle fıkıhın hem metot hem de birikim olarak modern hayat şartları ışığında yeniden gözden geçirilmesi gerektiği iddia edilmek suretiyle dile getirilir.¹⁸ Bu yeniden gözden geçirilmesi gereken meseleler arasında en çok söz konusu edilenlerin faiz yasağı, had cezaları, kadının sosyal hayattaki

13 Fazlurrahman, *Methodology*, s. 6, 10, 12.

14 "Yaşayan sünnet" tabiri ile Schacht'a ait "yaşayan gelenek" kavramı arasındaki benzerlikler ve farklılıklar için bk. İ. Hakkı Ünal, "Fazlurrahman'ın Sünnet Anlayışı Ve Yaşayan Sünnet Kavramı Üzerine", s. 286.

15 Fazlurrahman, *Methodology*, s. 6, 14, 15, 19, 30-31, 74.

16 Ünal, "Fazlurrahman'ın Sünnet Anlayışı", s. 288, 289. Fazlurrahman'ın İmam Malik ve Ebu Yusuf'a atıfları için bk. Fazlurrahman, *Methodology*, s. 13-14, 28, 31.

17 Modernizm öncesi icthad çağrıları ile modernistlerin çağrıları arasında önemli farklılıklar bulunduğu tespiti için bk. Hatiboğlu, *İslâmîda Yenilenme Düşüncesi Açısından Modernistlerin Sünnet Anlayışı*, s. 142.

18 Fazlurrahman, *Islam and Modernity*, s. 26, 29, 30, 37, 45; Reşid Rıza, *Tefsir*, V, 205-206, 192; Muhammed Abduh, "Re'yüh fi'l-fikh ve'l-fukahâ ve Süi Hâleti'l-Fukahâ", I-B, 944-945; Iqbal, *The Reconstruction*, s. 168; Turâbî, *İslâmî Düşüncenin İhyâsı*, s. 49-50, 11, 67, 68, 70, 72.

statüsü, çok evlilik mevzuu gibi konular olduğu görülür. Bu meselelerin modern hayatın gerekleri ışığında yeniden ictihadın konusu yapılması ve yeni bir çözüme kavuşturulması ne klasik icmâ tanımını muhafaza edilerek ne de ictihadın klasik metotları içerisinde kalınarak mümkün görülmemektedir.

Zira klasik manada icmâ, özü itibariyle ictihadın bir türü olmayıp, sağlıklı bir ictihad faaliyeti için yardımcı bir ilkedir. İcmanın asıl vazifesi Peygamberimiz'in (s.a.v) vefatından itibaren hiçbir alimin farklı bir düşünce beyan etmediği meseleleri tespit etmek suretiyle ictihada gerek bulunmayan alanları tespit etmektir.¹⁹ Sübutu ve delâleti kat'i bir nassın hükmü üzerinde gerçekleşen icmân fonksiyonu, hakkında kesin delil bulunan hükmü teyit etmek, böylece o hükmün çeşitli tefsir, tevil ve ictihad metotları ile yeniden yorumlanması suretiyle tahrifinin önüne geçmektir.²⁰ Zanni bir delil ya da ictihadi bir mesele üzerinde ittifaka gelince burada icmân gerçekleşmesinin anlamı, yine ulemânın tamamının ittifakıyla hükmün ictihad konusu olmaktan çıkması ve artık üzerinde söz söylenemeyecek değişmez alanı teşkil etmesidir.²¹

Kapsamlı bir yenilik hareketi, ictihadın sınırlarını belirleyen klasik icmâ tanımını muhafaza edilerek mümkün görülmediği gibi, arzu edilen yeniliklerin, klasik ictihat metotlarının sınırları çerçevesinde kalınarak gerçekleştirilmesi de mümkün görülmemekte, bu nedenle klasik icmâ teorisine yönelik tenkitlere yeni ictihad metotlarına dair teklifler eşlik etmektedir. Modern yenilikçi hareket, bu sebepten, Kur'ân ve sünnetten hüküm istinbâtında tek tek nasları ve husûsen onların lafızlarını ictihad faaliyetinin başlangıç noktası olarak seçme usûlüne karşıdır.²² Nitekim Fazlurrahman'a göre Kur'ân'ın ilk asırlarda epeyce serbest yorumları söz konusu olabilmişken hadisin ve teknik manada kıyasın ortaya çıkışı ile fukahâ, lafızlara gittikçe daha fazla bağlanmış ve Kur'ân'ın teşrîe dair ahkâmının şartları, yapısı ve iç dinamikleri her ne olursa olsun herhangi bir topluma uygulanabileceğini düşünmüşlerdir. Fazlurrahman'a göre Kur'ân'ın halihazırdaki teşrîe dair hükümlerinin lafzen değişmez/ezeli olduğu kastedilmiş olamaz.²³ Genel olarak modern dönem müellifleri husûsen de Fazlurrahman, lafız merkezli klasik ictihat anlayışının aksine şeriatın küllî kaidelerine dayalı bir ictihada ihtiyaç bulun-

19 Dönmez, "İcmâ", *DİA*, XXI, 428.

20 Keleş, *İslâm Hukukunun Kaynağı Olarak İcmâ*, s. 254; Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, s. 137.

21 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I,302; Gazzâli, *Mustasfâ*, I, 330.

22 Abduh, "Re'yüh fi'l-fikh ve'l-fukahâ ve Sûi Hâleti'l-Müslimin", I-B, 942; Fazlurrahman, *Islam and Modernity*, s. 29; Turâbî, *İslâmi Düşüncenin İhyâsı*, s. 11, 12; Görmez, *Mûsâ Cârullah Bigiyef*, s. 65; Musa Carullah Bigiyef, *Uzun Günlerde Oruç*, s. 29-30; Musa Carullah Bigiyef, *İslâm Şeriatının Esasları*, s. 94, 96.

23 Fazlurrahman, *Islam*, s. 39; Fazlurrahman, *Islam and Modernity*, s. 2.

duğunu ileri sürer. Ancak Fazlurrahman'ın genel ahlaki ilkeleri tespiti tarihselcilik adı verilen ve ilk modernistlerin yönteminden farklı daha umumi bir metodolojik yaklaşımın neticesidir.²⁴

Nasların lafızları merkezli bir ictihad anlayışı reddedildiği gibi sünnetin de klasik manada ictihada kaynaklık etmesine karşı çıkılır. Modern dönemde ictihad lehine sünnetin etkinlik sahasının daraltıldığı müşâhâde edilmektedir.²⁵ Hadis literatürüne yönelik modern muhalefetin önemli ismi Muhammed Abduh'un mütevâtir sünnet dışındaki bütün hadislerin şeri kaynak olma vasfını tartışmaya açan yaklaşımı²⁶ talebesi Reşid Rıza tarafından kapsamı çok daha geniş bir muhalefete dönüştürülmüştür.²⁷ Fazlurrahman'ın hadis ve sünnet kavramlarının klasik muhtevasına yönelik muhalefetini ise kısmen yukarıda naklettik. Bir kısmına ise müellifin Şafîi hakkındaki görüşlerini naklederken değinmeye çalışacağız. Klasik ictihad anlayışını aşmaya yönelik gayretler kıyas metodunu da tenkitlerin merkezine yerleştirmiş gözükmektedir. Klasik dönem ulemâsı deliller arasında bir hiyerarşi gözetir. Hakkında nas olan bir mevzuda kıyasa başvurulamaz.²⁸ Kıyas imkanı varken de maslahat ictihadına başvurulamaz. Zira kıyasın nasla olan irtibatı onu böyle bir irtibatın söz konusu olmadığı maslahat ictihadının üzerine çıkarır. Ancak modern dönemde şeriatın küllî kaidelerine dayalı bir ictihada ihtiyaç bulunduğu iddiasıyla bu deliller hiyerarşisi altüst edilmiş gözükmektedir. Fazlurrahman'ın kıyas metoduna yönelik temel iddiası kavramın fukahâ tarafından çerçevesi belirlenmiş klasik formunun modern dönem Müslümanlarının ihtiyaçlarını karşılayacak nitelikte olmadığıdır. Kıyas için çizilen metodolojik çerçevenin çok dar olduğu bunun da İslam dünyasındaki pek çok ihtilafı görüşe

24 Reşid Rıza, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 213; Turâbî, *İslâmî Düşüncenin İhyâsı*, s. 14; Iqbal, *The Reconstruction*, s. 163, 165-178; Fazlurrahman, *Islam and Modernity*, 5,6; Fazlurrahman, "İslâm Hukuk Metodolojisini Yeniden İnşaya Doğru", s. 93; Fazlurrahman, *Islam and Modernity*, s. 19; Fazlurrahman ictihad faaliyetinin hareket noktasını teşkil edecek genel prensipleri tespit için şu yöntemi teklif eder: "İlk önce içinde bulunan zamandan Kur'an-ı Kerim'in indirildiği zamana gidilmeli, sonra tekrar içinde bulunulan zamana geri dönülmelidir. Çünkü Kur'an Peygamber dönemi toplumuna, husûsen de temel meşgalesi ticaret olan Mekke toplumunun problemlerine Peygamberin zihni vasıta kılınarak verilen ilahi cevaptır." Fazlurrahman, *Islam and Modernity*, s. 5. "Bu ikili harekettten birincisi iki aşamayı içerir. İlki, ayetin nazil olduğu tarihsel ortamı ve çözüme kavuşturduğu meseleyi tetkik ederek onun anlamını kavramaktır. İkinci aşama ise, Kur'an'ın hususi cevaplarını umumileştirip onları genel ahlaki ve sosyal gayeler olarak ortaya koymaktır." Fazlurrahman, *Islam and Modernity*, s. 6. Fıkıh usûlündeki genel ilkeler ile Fazlurrahman'ın ileri sürdüğü genel ilkelerin kaynak metod bakımından farklı olduğu tespiti için bk. Koşum, *Nasları Anlama ve Yorumlamada Yöntem Sorunu*, s.143.

25 Merad, "İslah", *DİA*, XIX, 148.

26 Abduh, *Risaletü't-tevhid*, s. 201-202, 247.

27 Kavak, *Modern İslâm Hukuk Düşüncesi*, s. 162.

28 Apaydın, "Kıyas", *DİA*, XXV, 534.

kaynaklık teşkil ettiğini iddia eden Fazlurrahman, ulemânın kıyası kullanırken Kur'ân ve hadis metinlerinin lafızlarına sıkı sıkıya bağlı kalmak yerine Kur'ân'ın temel prensiplerini sistematik bir biçimde tespit etmeye gayret sarfederek ihtilafları asgariye indirebileceğini iddia etmektedir.²⁹ İctihad faaliyetini klasik metotlar çerçevesinde gerçekleştirmenin ortaya çıkaracağı sınırlılığı aşmaya yönelik bu gayretlerin önünde tek engel olarak icmâ kalır. Meseleyi bu açıdan ele aldığımızda klasik icmâ teorisine yönelik modern muhalefetin, ilk dönemlerde geçerli olduğu iddia edilen ve icmâ kavramı ile iç içe olan serbest icthad metodu ile meşrulaştırılmaya çalışılan modern değer ve kurumlar önündeki ulemâ/fukahâ engelini aşmaya yönelik çabaların en önemli ayağını teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Tüm bu nedenlerden dolayı klasik icmâ tasavvurunun, İslam dünyasının kurtuluşunu, kaynaklardan yeniden hüküm istinbâtında yani icthad hürriyetinde gören modern eğilimle çatışması kaçınılmazdır. Bu iki farklı zihniyetin çatışmasının neticesi olarak tamamen müspet manaları haiz icmâ kavramı³⁰ modern dönemde tam aksine tamamen menfi anlamlar yüklü olarak dile getirilmeye başlanmıştır.

Fazlurrahman'ın ribâ yasağını yeniden inceleme konusu yapması O'nun modern icthad anlayışının tipik özelliklerini izhar edici nitelikte olduğu gibi, klasik icmâ kavramına yönelik büyük muhalefetininve ilk dönem icmânın icthad ile olan ilişkisine yönelik hususi vurgusunun sebebinde de açıklar niteliktedir. Her şeyden önce riba konusunda mevcut icmân varlığını inkar etmeden bu meselenin yeniden tartışma mevzuu yapılmasının imkanı yoktur. İkinci olarak da bu gün Müslümanların ihtiyacına binaen riba hakkında yapılacak yeni bir yoruma ki -illa fukaha tarafından yapılması da gerekmiyor- toplumun genelinin tasvibini alması durumunda icmâ denmesinin imkanı doğmaktadır. Bu nedenle riba hususundaki akıl yürütmenin aşamaları şu şekilde gerçekleşmiştir: Ribâ meselesiyle alakalı icmâ³¹ göz ardı edilmiş ve klasik dönem ulemâsının tartışıp çözüme kavuşturduğu bir mesele, banka muâmelelerine meşrûiyet kazandırabilmek adına yeniden mesele haline getirilmiştir. Ayrıca riba hakkındaki hadislerin meselenin çözümü konusunda şeri delil teşkil etmesi tenkit edilmiş, kıyas metodu meselenin hükme bağlanışında kullanılmamış, ribâ ile alakalı yeni çözüm genel ilkeler düşüncesine bina edilmiştir.³² Fazlurrahman'a göre ribanın aksine bankacılık sistemi kalkınmayı hedefler, bankacılık da faiz borç verilen paranın bir nevi kirasıdır. Faizsiz bir

29 Fazlurrahman, *Islam and Modernity*, s. 25-26; Fazlurrahman, *Islam*, s. 198.

30 Görgün, *İlâhi Sözün Gücü*, s. 132, 152.

31 İbnü'l-Münzir, *Kitabu'l-İcmâ*, s. 66.

32 Fazlurrahman, "Ribâ and Interest", s. 1-43; Makalenin özeti ve değerlendirmesi için bkz. Eraslan, *Klasik İcma Teorisine Modern Yaklaşımlar*, s. 109-116; Fazlurrahman, *Islam*, 265; Fazlurrahman, *Methodology*, s. 79-80.

sistemin içerisinde bulunduğumuz şartlar içerisinde mümkün olup olmadığına karar vermek de ekonomistlerin işidir. Şayet mümkünse tesisi için gayret sarfedilir değilse modern bankacılık sistemini Kur'an'ın riba yasağı kapsamına almak da, bu sistemi Nebevi sünnetin lanetlediğini iddia etmek de tarihi gerçeklere aykırıdır. Kur'an ve sünnet onları katı bir şekilcilik içerisinde anlamamız için bize verilmiş değildir.³³ Benzer bir akıl yürütme kadının mirastaki payı, İslâm'daki çok evlilik mevzuu, kadının şahitliği ve had cezalarını gerektiren suçlar hakkında da sürdürülmüştür.³⁴

1.2. Fazlurrahman Nazarında Şafiî'nin İcmâ Anlayışı / İctihadın/İlerlemenin Manii Olarak İcmâ

Fıkıh usûlü ilminin klasik dönemi olarak genellikle hicri IV. yüzyılın başlarına işaret edilir.³⁵ Klasik usul eserlerinde icmân çeşitli tarifleri dikkat çekse de³⁶ zamanla, "Ümmeti Muhammedden olan müctehidlerin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra herhangi bir zaman dilimi içerisinde şeri bir hüküm üzerinde ittifak etmesi" şeklindeki tanımı klasik standart bir tanım halini almıştır.³⁷

Modern dönemde icmân klasik tanımına yönelik tenkitler, başta icmân fukahâya tahsisine olmak üzere, metafizik boyutuna, vukuuna ve bilinme imkanına, hücciyetine ve hücciyeti için getirilen delillere yönelik olmak üzere çok yönlü olup, bu başlıkların tamamı ya da en az bir tanesi hakkında tenkitleri bulunan modern dönem müellifleri arasında Fazlurrahman'ın (1919/1988) yanı sıra Reşid Rıza (1865/1935), Sir Seyid Ahmed Han (1817/1898), Muhammed İkbâl (1877/1938), Hasan Turâbî (1932/2016), Mûsâ Cârullah (1875/1949), Mahmûd Şeltût (1893/1963) gibi pek çok ismi saymak mümkündür.³⁸

İsimlerini saydığımız bu müelliflerin pek çoğu gibi Fazlurrahman'ın da klasik icmâ teorisine yönelik tenkitlerinin başında icmân müctehid fukahâya tahsisi gelir. Ona göre *ulemânın icmâi* kavramı, başlangıçta *toplumun icmâi* olarak tezahür eden ilk asırlardaki icmâ fikrinden tamamen ayrı olarak hicretin ikinci asrıdan sonra ortaya çıkmıştır ve bu yeni icmâ anlayışı vesilesiyle ulemâ hiç de kabul edi-

33 Fazlurrahman, "İslam ve İktisadi Adalet Sorunu", s. 110-112.

34 Fazlurrahman, "Kur'anda Kadının Konumu", s. 56.

35 Hallaq, *A History Of Islamic Legal Theories*, s. 2.

36 Debusi, *Takvimü'l-edille*, s. 28. Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsul*, IV, 20.

37 Salih, *Mealimü'ş-şeriat'l-İslâmiyye*, s. 19.

38 Eraslan, *Klasik İcma Teorisine Modern Yaklaşımlar*, s. 117 vd.

lemez bir şekilde teşri/yasama faaliyetini kendilerine ait bir vazife olarak kabul ettirmeye çalışmışlardır. Ancak bu yaklaşım Müslüman hukukunun tarihi gelişimi ile tezat teşkil etmektedir. Fazlurrahman, klasik icmâ tanımının en önemli özelliği olan icmâin ulemaya tahsisinin müsebbibi olarak Şâfiî'ye işaret eder.³⁹

Fazlurrahman'a göre ilk asırların icmâ anlayışını hicri II. asırdan sonra ortadan kaldıran Şâfiî'nin formal/biçimsel, total/bütüncül, ihtilafa kesinlikle müsaade etmeyen icmâ anlayışıdır. İlk asırların icmâının en önemli özelliği olan icthad ve icmâ arasındaki canlı, organik bağı koparan Şâfiî⁴⁰ bu tasarrufu ile *yaşayan sünnetin* de yok olmasına sebep olmuştur. Şâfiî, bunu kendisinden önceki ilmi çevrelerin icmâ anlayışlarına karşı çıkmak, icmâ büyük oranda temel meselelere hasretmek, icmâdan boşalan alanı da kendisine rivayet zincirleriyle ulaşılan ve lafzi bir şey olarak görev icra eden hadisle doldurmak suretiyle gerçekleştirmiştir.⁴¹

İlk asırların hür düşünce hareketine müdahale etmekle tenkit ettiği Şâfiî'yi "hadis şampiyonu" olarak tavsif eden Fazlurrahman, Şâfiî'nin, *yaşayan sünnetin* yerine hadisi ikame amacıyla başarılı bir kampanya yürüttüğünü⁴² ancak hadis olarak Hz. Peygambere isnad ettirilen malzemenin esasında hakim, fukaha, teorisyen, siyasetçi gibi ilk nesil Müslümanlarının, Müslümanların ihtiyaçlarını gidermek adına yorumladıkları Nebevi modelin (sünnetin) zaman içerisinde cemaatin ekserisinin kabulüne mazhar olmak suretiyle icmâ statüsü kazanan icthadlarından başka bir şey olmadığını yani hadis mecmualarının *yaşayan sünnete* ravi zincirleri ilave edilip Hz. Peygamber'e isnad ettirilmek suretiyle teşkil edildiğini ileri sürer.⁴³ Fazlurrahman hadis hareketinin iddia ettiği gibi hadisin Hz. Peygamberden nakledildiğini kabul etmediğini yani hadisin tarihiliğini reddettiğini ancak ona uydurma da demediğini, lafzen Peygamber'e ulaşmasa da ruhen ulaştığı için hadisle ilgili olarak "yeniden formülasyon" ifadesini kullanmayı tercih ettiğini kendisinin yapmaya çalıştığı şeyin de hadisi *yaşayan sünnete* yani başlangıçtaki şekline yeniden irca edip yorum yöntemleriyle içinde bulunulan an için ondan normlar ihdas etmek olduğunu özellikle belirtir.⁴⁴ Zira O'na göre *yaşayan sünnetin* hadis formuna sokulup Hz. Peygamber'e isnadıyla birlikte *yaşayan sünneti* ortaya çıkaran yaratıcı yorumlama süreci ortadan kalktı.⁴⁵

39 Fazlurrahman, "Implemenation of The Islamic Concept Of State", s. 206.

40 Fazlurrahman, *Methodology*, s. 23.

41 Fazlurrahman, *Islam*, s. 76; Fazlurrahman, *Methodology*, s. 23, 40.

42 Fazlurrahman, *Methodology*, s. 20-21, 40.

43 Fazlurrahman, *Methodology*, s. 71-76, 139.

44 Fazlurrahman, *Methodology*, s. 80.

45 Fazlurrahman, *Methodology*, s. 139-140.

Fazlurrahman, Şafii'nin serbest icthadların neticesi olan ve ileriye dönük bir karaktere sahip bulunan icmâ statik ve geriye dönük bir karaktere büründürdüğünü iddia eder. Zira Şafii'nin anlayışına göre icmâ ilk mezheplerinkinden tamamen farklı olarak ileride icthattan sonra gerçekleşen bir şey değil geçmişte zaten gerçekleşmiş bir şeydi.⁴⁶ Şafii'nin, gerek hadis hareketine meşruiyet kazandırmak için gerekse kendi icmâ anlayışını delillendirmek için ileri sürdüğü hadislerin hiç birisinin tarihi olarak Hz. Peygamber'e isnadının mümkün olmadığını ileri süren Fazlurrahman bu gayretleri, siyasi, teolojik ve hukuki ihtilaflar toplumun bütünlüğüne zarar vermeye başladığında birliği muhafaza adına ehl-i sünnet vel cemaati teşkil etmek için girişilen kampanyanın bir parçası olarak yorumlar.⁴⁷ Fazlurrahman'a göre Şafii ortaçağın sosyal ve dini yapısına istikrar kazandırmışsa da uzun vadede yaratıcılığı ve özgün düşünceyi yok etmiş zamanla da basık aracı haline gelmiştir.⁴⁸ Şafii'nin icmâ savunurken sarfettiği bir söz iken daha sonra ehl-i sünnet ve'l-cemaati teşkil etmek adına girişilen kampanyanın bir parçası olarak geliştirilen ve "benim ümmetim delalet üzerinde birleşmez" şeklinde hadis formuna sokulup Hz. Peygamber'e nispet edilen söze binaen teşkil edilen icmâın yanılmazlığı öğretisi ile de icmâ, tamamen geleneksel tahakkümün teorik temelini teşkil eder olmuştur.⁴⁹ Fazlurrahman ortaçağda öne sürülen icmâın bağlayıcılığı hakkındaki bir nesilde vuku bulmuş icmâın gelecek bütün nesilleri bağladığına dair görüşün de⁵⁰ ne Kur'an ne de sünnette herhangi bir delilinin bulunmadığını, icthad kapısının kapandığı ve önceki icmâın iptal edilemez olduğu inancının İslâmî ilerlemeyi durdurduğunu iddia etmektedir.⁵¹ Ona göre İslâm'ın Sünni yorumu elde edilen istikrarı muhafaza edebilmek adına toplumda tenkit geleneğinin gelişmesini mümkün kılacak imkanları hazırlamamış aksine mevcudu muhafaza amacına hizmet edip fikri gelişimi ataletle uğratan icmâ ve taklid kavramlarını geliştirmiştir.⁵² Muhafazakarlık kavramı ile de ifade etmenin mümkün olduğu ortaçağların icmâ düşüncesi O'na göre, İslam toplumunun ilerlemesinin önündeki en büyük güçtür.⁵³ Zira icmâın kabulü ile icthad kapısı kapanmış sonrasında da hiçbir fikir adamı icmâa dokunma cüretini kendisinde bulamamış-

46 Fazlurrahman, *Methodology*, s. 23-24.

47 Fazlurrahman, *Methodology*, s. 52-53.

48 Fazlurrahman, *Methodology*, s. 24; Fazlurrahman, *Islam*, s. 78.

49 Fazlurrahman, *Methodology*, s. 52-53; Fazlurrahman, *Islam*, s. 78.

50 Fazlurrahman, *Islam*, s. 262.

51 Fazlurrahman, "Implementation of The Islamic Concept Of State", s. 218.

52 Fazlurrahman, *Islam*, s. 201.

53 Fazlurrahman, *Islam and Modernity*, s. 146.

tır.⁵⁴ İzz. b. Abdisselam'ın recmin dayandırıldığı haberlerin güvenilir olmadığını ilan etmesinde, ya da hakkında neredeyse ittifak hasıl olmuş faizin yasak oluşunu reddedişinde olduğu gibi ya da aralarında Şah Veliyullah Dihlevî'nin de bulunduğu XVIII. yüzyıl düşünürlerinin devrim niteliğindeki ifadelerinde görüldüğü gibi zaman zaman bazı fukahâ yeni ve özgün görüşler ortaya koyma gayreti içerisinde olmuşsa da sünnilğin içine çekip yok etme kapasitesi muazzam bir hal aldığından sonuç alınamamış ve onların görüşleri şazz görüşler olarak devre dışı bırakılmıştır. Fazlurrahman'a göre İbn Teymiye'yi icmâ fikrine yönelik muhalefete zorlayan da işte bu durum olmuştur.⁵⁵

Görüldüğü üzere Fazlurrahman'ın nazarında Şafî'nin genel olarak klasik İslâm düşüncesine hususen de klasik icmâ fikrinin oluşuma katkısı tamamen olumsuzdur ve esas itibarıyla Şafî'ye dair bu bakış açısına modern dönemde sıklıkla rastlanır.⁵⁶ Fazlurrahman'ın, Şafî ile ilgili bu olumsuz bakış açısı tenkit konusu olmuş ve Şafî ile birlikte İslâm düşüncesinde temel bir sapma yaşandığını iddia etmenin İslâm tarihinin tamamının bir sapmalar tarihi olduğunu iddia etmekle eş anlamlı olduğu, bunun ise vehme dayalı bir varsayımdan başka bir anlam ifade edemeyeceği belirtilmiştir. Şafî'nin sünnet ile hadis kavramları arasında özdeşlik kurma gayretini Fazlurrahman'ın yaptığı gibi İslâm düşüncesinde temel bir hat değişikliği şeklinde değerlendirip mahkum etmek yerine⁵⁷ O'nun kendi dönemine kadar ki ilmi çevrelerde sünnet, hadis, icmâ ve rey kavramlarının kullanımındaki belirsizlikleri giderme gayreti içerisinde olduğunu⁵⁸ söylemek daha isabetli bir yaklaşım olacaktır. Zira Şafî'nin tenkidinden önce, mesela Hanefilerin mezhep içi⁵⁹ ve bölgesel ittifakları icmâ telakki ettikleri,⁶⁰ yine Hanefilerin husûsen Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in ittifaklarını icmâ olarak nitelendirdikleri,⁶¹ sahabe arasında şöhret bulmuş muhalifi de bilinmeyen sahabe kavline de benzer bir şekilde icmâa yakın bir değer verdikleri kaynaklarda yer alan bilgiler arasındadır.⁶² Yine

54 Fazlurrahman, *İslam*, s. 115.

55 Fazlurrahman İzz. b. Abdisselam hakkındaki bu dikkat çekici iddiası için herhangi bir kaynağa işaret etmiş değildir. Fazlurrahman, *İslam and Modernity*, s. 30.

56 Şafî'yi tenkit eden bazı makalelerin derlendiği bir eser için bk. *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafî'nin Rolü*, s. 89-148; 181-204; 205-216.

57 Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 83.

58 Aybakan, *İcmâ*, s. 110, 116, 136.

59 Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 16.

60 Özşenel, *Ebu Yusuf'un Hadis Anlayışı*, s. 7; Ebu Yusuf, *Kitâbü'l-Harâc*, s. 502-503; Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, s. 279. Özkan, *Hicri İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri*, s. 225, 227. Dönmeze göre ise "Ebu Hanife ve bir talebesine nispet edilen Kufe ehlinin icmânın bağlayıcı bir kaynak sayılacağına" dair iddialar asılsızdır. Dönmez, "İcmâ", XXI, 424.

61 Abdülaziz el-Buhari, *Keşfü'l-esrar*, III, 217.

62 Cessâs, *Usûlü'l-fıkıh*, III, 361-366; Serahsi, *Usul*, II, 105-110; Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", XVI, 16.

Hanefilerin sükuti icmâ delil olarak kabul etmeleri,⁶³ İmam Malik'in amel-i ehl-i Medine'ye icmâ değeri vermesi⁶⁴ icmâa dair Şafi öncesi telakkilerden bazılarıdır. Şafi'ye kadar ki ilmi çevrelerde icmâ, amel, ya da genel tatbikatlar adı altında nakledilenler çoğunluğun naklettiği bir şey kabul edildiğinden daha kuvvetli görülmemiş ahad haberler reddedilmekteydi.⁶⁵

Maliki ve Hanefilerin, icmâ iddialarıyla ahad haberleri reddetme temayülünü kabul edilemez bulan Şafi,⁶⁶ kendi dönemine kadar ki sünnet, hadis, icmâ ve rey kavramlarının kullanımının sorunlu olduğunu ve bu kavramların kullanımlarındaki belirsizliklerin ahad haberler dolayısıyla da Hz. Peygamber'in s.a.v. otoritesi aleyhine sonuçlar doğurduğunu düşünmektedir. Bu nedenle Şafi'nin yaptığı bu kavramların doğru kullanımları adına bir takım hususların altını çizmeye çalışmaktan ibarettir. Şafi'ye göre, her şeyden önce sünnetin kaynağını sadece Hz. Peygamberden nakledilmiş muttasıl merfu hadisler teşkil etmelidir. Sünnet ve hadis kavramları da eş anlamlı olarak kullanılmalıdır.⁶⁷ Şafi'ye kadar ki genel telakki ise sünnet kavramının, Hz. Peygamberin merfu hadislerini içerdiği gibi, sahabe ve tabiun sözlerini ve tatbikatlarını, selefin birtakım uygulamalarını da kapsadığı şeklindedir. Hadis de yine Hz. Peygamber'in yanı sıra gerek sahabeden gerekse sonraki nesillerden aktarılan rivayetler için kullanılmaktaydı.⁶⁸

Şafi'nin kavramların kullanımındaki belirsizlikleri gidermeye yönelik gayretinin neticesinde, fıkhnın klasik çağı dediğimiz dönemde artık yerel ittifaklara ya da çoğunluk görüşlerine icmâ denmesinin terk edildiği, usûlcülerin ekseriyetinin icmânın belli kişiler ve mekanlarla sınırlandırılmasına karşı çıktığı görülür.⁶⁹ Fıkhnın teşekkül döneminde Şafi tarafından temsil edilen icmâ düşüncesi ile klasik dönemin icmâ anlayışı arasında temel farklılık ise klasik dönem ulemâsının Şafi'nin aksine sahabe devrinden sonra da zannî bir hüküm (mesela kıyasa dayalı bir hüküm) üzerinde müctehidlerin ittifakını mümkün görmelerinden ibarettir.⁷⁰

63 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, III, 426; Serahsi, *Usul*, I, 303.

64 Abdülaziz el-Buhari, *Keşfü'l-esrar*, III, 446. "İmam Malik'in ümmetin icmâi şeklinde de bir icmâ anlayışının bulunduğu"na dair değerlendirme için bk. Özkan, *Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri*, s. 163-164.

65 Şafi, *Risale*, s. 534; Şafi, "Kitab Cimâ'i'l-ilm", s. 376.

66 Şafi, "Kitabü İhtilâfi Mâlik ve Şafiyyi", s. 245-246; Şafi, "Kitab Cimâ'i'l-ilm", s. 382-383.

67 Özaşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 115.

68 Özaşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 54-57, 83, 86, 89, 92, 106-107.

69 Bâci, *İhkâm*, s. 393; Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, 305; Amidi, *İhkâm*, I, 213; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 453.

70 Wael b. Hallaq, "On the Authoritativeness of Sunni Consensus", s. 428, 433, 449.

1.3. Fazlurrahman'ın Modern İcma Yorumu / İcma ve Modern Parlamenter Sistem

Fazlurrahman icmâ kavramının klasik muhtevasını tenkit edip reddettikten, ilk asırların icmânında kavramın klasik yorumuna temel teşkil etme özelliği bulunmayan aksine ondan tamamen ayrı olarak ictihadla iç içe bir icmâ anlayışı olduğunu iddia ettikten sonra, icmâ modern bir muhtevayla yeniden tanımlar. Modern muhtevadan kastımız ise kavramın modern parlamenter sisteme meşruyet kazandıracak bir şekilde tanımlanmasıdır.

Fazlurrahman'ın modern dönemde icmânın alması gereken şekli hakkında yaptığı açıklamalar şu şekildedir: O'na göre toplumun vekaletine dayalı teşrî yetkisine sahip bir meclisin çıkardığı doğru ya da yanlış olması muhtemel yasaların Müslüman toplumun iradesini yansıtması şartıyla toplumun icmâi olarak adlandırılması gerekir. Yasalar doğru ya da yanlış olabilir zira hiçbir şahıs ya da grup yanılmaz değildir. Ancak bu icmâ, icmân bağlayıcılığı hakkında ortaçağa ait hukuk düşüncesinde iddia edildiği üzere, bir nesilde vuku bulmuş icmân müteakip bütün nesilleri bağladığı şeklindeki bir icmâ olmayıp, değişebilen karakterde bir icmâdir. Meclis kararları değişebilirse de bu o kararın toplumun icmânını temsil ettiği gerçeğini değiştirmez.⁷¹

Bu icmâ yorumunda dikkat çeken husus kavramın fikhî-dini muhtevasını tamamen yitirip, siyâsî bir kavrama dönüştüğü ve modern ulus-devlet düşüncesinin siyâsî sâhâdaki tezahürü olan demokratik değerlere dayalı temsili sistemi ifade etmek üzere yeniden tanımlandığıdır. Kavramın bu yeni tanımının ve kurumsal formunun meşruiyetini tesis adına Fazlurrahman, icmâ/şûrâ şeklinde icmâ kavramı ile eş anlamlı kullandığı şûrâ kavramına müracaat eder.⁷² Ona göre şûrâ, kaynağını toplumun teşkil ettiği demokratik bir kaidedir⁷³ ve Kur'an onu bir karar verme mekanizması olarak getirmiştir.⁷⁴ Bu nedenle modernistlerin şûrâyı, halk iradesini yansıtan ve halkın kendi meseleleri hakkında karar verme mekanizmasına etkin bir şekilde katılımlarını sağlayan temsili bir yönetim biçimi olarak yorumlamaları çok isabetlidir.⁷⁵

İslam'ın ortaçağdaki yorumunu Kur'an'î öğretilerden büyük bir sapma olarak gören Fazlurrahman Kur'an'ın şûrâ ilkesinin de tahrif edildiğini ileri sürer. Kur'an'a

71 Fazlurrahman, *İslam*, s. 261-262.

72 Fazlurrahman, "Concept Of State", s. 206.

73 Fazlurrahman, "İslâm'da Başkaldırı Hukuku", s. 139.

74 Fazlurrahman, "Law and Ethics in Islam", s. 11.

75 Fazlurrahman, "İslâm ve Siyasi Aksiyon", s. 85-86.

göre şûrâdevlet yönetiminin başı konumundaki tek bir şahsın kendince münasip gördüğü ve hikmet sahibi olduklarını düşündüğü bir takım insanlarla istişare edip onlardan tavsiye alması, sonra da bu tavsiyelere uyup uymamak hususunda tamamen serbest olması anlamına gelmemektedir.⁷⁶ Kur'an'ın Müslümanları “*emruhum şûrâ beynehum*” olarak yani işlerini istişare ile çözüme kavuşturanlar şeklinde tavsiye istişare neticesi varılan kararların bağlayıcı olduğuna, yöneticilerin şûrâ sonucu ulaşılan kararları reddedemeyeceklerine açıkça delalet eder.⁷⁷ Ancak Fazlurrahman'a göre şûrâya dair yanlış yorum geçmişte öyle etkili oldu ki bu gün Müslümanlar Kur'an'ın şûrâ kavramına vermiş olduğu asıl manaya dönememektedirler.⁷⁸

Şûrâ ayeti hakkında yaptığı bu yorumunun sadece Kur'an'ın ifadelerinin gereği olmadığını, yorumunun aynı zamanda İslâm'dan önceki Arap kabilelerinin yasama süreci hakkındaki bilgilerimizle desteklendiğini söyleyen Fazlurrahman,⁷⁹ İslam öncesi Arap kabilelerinin istişare ile karar alma süreçlerine işaret eder. Şûrânın İslâm öncesi Araplarının demokratik bir kurumu olduğunu⁸⁰ kabile reislerinin mühim meselelerde kendi başına karar vermediğini, kabiledaki farklı boyların temsilcilerinin iştirakiyle ortak bir görüş etrafında birleşildiğini,⁸¹ dolayısıyla bu prensibi ilk ortaya çıkaranın Kur'an olmadığını, Kur'an'ın demokratik bir yasama/karar alma sürecini onayladığını ileri sürer. Kur'an'ın yaptığı temel değişiklik şûrâyı kabile kurumundan, ümmet kurumuna dönüştürmekten ibarettir. Kan bağı yerini inanç bağına bırakmıştır. Kur'an bu prensibi o kadar önemsemiştir ki, Hz. Peygamber'in mutlak otoritesine rağmen ondan “*İşleri karara bağlarken müminlerle istişare etmesini*” (3/159) istemiştir.⁸²

Fazlurrahman, icmâi, şûrâ ictihadının neticesindeki bağlayıcı çoğunluk kararı olarak yeniden tanımlayabilmenin meşrûiyet zeminini hulefâ-i râşidîn asrını şûrâ asrı olarak resmetmek suretiyle de teşkil etmeye çalışmaktadır. Esasında gerek Hz. Peygamber gerekse hulefâ-i râşidîn devrinde şûrâ kararlarının mutlak bağlayıcı bir ilke olarak yorumlanmadığı bir hakikattir. Hz. Peygamber'in Bedir savaşının nihayetinde ele geçirilen esirler konusunda çoğunluğun kararına uymadığı, zekat

76 Fazlurrahman, “Non-Muslim Minorities”, s. 19; Fazlurrahman, “İslâm ve Siyasi Aksiyon”, s. 81-82; Fazlurrahman, “İslâm'da Başkaldırı Hukuku”, s. 138; Fazlurrahman, “The Principle of Shura and the Role of the Ummah in Islam”, s. 5.

77 Fazlurrahman, “The Principle of Shura”, s. 5.

78 Fazlurrahman, “İslâm'da Başkaldırı Hukuku”, s. 138.

79 Fazlurrahman, “İslâm ve Siyâsi Aksiyon”, s. 82.

80 Fazlurrahman, “Law and Ethics”, 6; Fazlurrahman, “The Principle of Shura”, s. 4.

81 Fazlurrahman, “Non-Muslim Minorities”, s. 18; Fazlurrahman, “İslâm'da Başkaldırı Hukuku”, s. 137.

82 Fazlurrahman, “İslâm ve Siyâsi Aksiyon”, s. 80.

vermeyenlerle savaşmakta ısrar eden Hz. Ebûbekir'e karşı neredeyse icmâ vuku bulunduğu halde muhaliflerden hiç kimsenin Hz. Ebûbekir'e, istişâre edip sonucu gördüğü halde istişâreden çıkan sonuca aykırı hareket ettiği için itirazda bulunmadığı kaynaklarda yer alan bilgilerden bazılarıdır.⁸³ Ancak Fazlurrahman bu hadiseleri çeşitli izahlarla tevil etmeye çalışır.

Hulefâ-i râşidîn'in tatbikatının, önemli bütün meselelerde toplumun ileri gelen Müslüman fikir adamlarıyla istişâre etmek şeklinde tezahür ettiğini söyleyen Fazlurrahman, ilk şûrâ tecrübesi olarak Peygamber'in vefatını müteakiben onun yerine kimin geçeceği hususunda söz konusu olduğunu ifade eder.⁸⁴ Fazlurrahman şûrâ formunu aldığı söylediği bu istişâre geleneğinin genellikle tatbik edildiğini sadece bazen halife Ebûbekir veya Ömer, şûrâ üyelerinin ekseriyeti tarafından teklif edilen düşüncenin büyük bir siyâsî hata ile sonuçlanacağını düşündüklerinde küçük bir azınlığın desteklediği kendi düşüncelerini tatbik ettiklerini eklemektedir. Ancak onlar da daima çoğunluğu kendi düşüncelerinin doğru olduğuna ikna etmeye çalışmışlardır. Bu nedenle modern dönemde demokrasinin benimsenmesi bir tür meşrûlaştırma değil hakiki manada bir yeniden keşiftir zira Kur'ân, ümmetin veya temsilcilerinin işlerini istişâre ile çözüme kavuşturmalarını emretmektedir.⁸⁵

İlk asırların şûrâ prensibini icmâ kavramı ile eş anlamlı kullanıp, bu mana da bir icmâ ile modern temsili sistem arasında irtibat kurmak suretiyle girilen bu meşruiyet arayışının önünde cevaplanması gereken önemli bir soru bulunmaktadır. Şayet ilk asırların şûrâ prensibi modern parlamenter sistemin özünü teşkil ediyorsa, bu prensip tarihte kurumsal bir forma niçin kavuşamamıştır? Fazlurrahman'a göre XIX. ve XX. yüzyılın modernist Müslümanları anayasaya dayalı yönetim biçiminde ısrar edinceye kadar şûrâ prensibinin müessesesevi bir yapıya kavuşamamasının sebebi fukahâdır. Her ne kadar fukaha şûrâyı tatbik edecek veya tatbikine sebep olacak kadar siyâsî bir güce sahip bulunmuyor ise de, onlar hiç olmazsa, şûrânın zaruri unsurlarını ve yapısını formüle etme teşebbüsünde bulunabilirlerdi, fakat bunu hiçbir zaman yapmadılar.⁸⁶ Buna mükabil idaresine yönelik sürekli ayaklanmalarla baş etmek durumundaki Emevi yönetimi, hulefâ-i râşidîn asrının idare biçiminin pek çok niteliğini değiştirip hanedanlığı ihdas etti. Bu dönemde ve sonrasında siyasete toplumsal katılımı sağlamak tamamen

83 Abdülhamid Mütevellî, *Mebâdi' Nizâmi'l-Hükûm fi'l-İslâm*, s. 246.

84 Fazlurrahman, "İslâm ve Siyâsî Aksiyon", s. 80-81.

85 Fazlurrahman, "İslâm ve Siyâsî Aksiyon", s. 87.

86 Fazlurrahman, "Law and Ethics", s. 6.

uzaklaşdı, yönetenle yönetilen arasındaki aşığdan yukarıya olması gereken ilişki biçimi, tersine döndü.⁸⁷

İslam tarihinin idealize edilen döneminde yani Hz. Peygamber ve hulefâ-i râşidîn döneminde de şûrânın temsili bir meclis formuna kavuşmadığı gerçeği ise Fazlurrahman tarafından, Hz. Peygamber döneminde yegane otoritenin bizzat Peygamberin kendisi olması ile O'nun vefatından sonrası ise özellikle de İslâm hâkimiyetinin çok hızlı bir şekilde arttığı dönemlerde devam eden savaşlarla izah edilir. Fetihler muazzam boyutta, acilen çözüme kavuşturulması gereken problemler askeri nitelikte olduğundan şûrâ, halifenin, sahabenin ileri gelenlerinden müteşekkil bir grupla istişâre ettiği gayr-ı resmi bir hadise şeklinde tezahür etmiştir.⁸⁸ Fazlurrahman'a göre yaşanan tarihi tecrübenin aksine, şûrâ müessesesevi bir forma kavuşabilseydi, İslâm tarihi dini ve siyâsî açıdan köklü şekilde farklılık arzeder ve bunun gayr-ı Müslîm dünya için de önemli sonuçları söz konusu olurdu.⁸⁹ Böylece Fazlurrahman, modern parlamenter sistem şeklinde kurumsal niteliği haiz bir siyaset yapma modelinin İslâm'ın özüne aykırı olmadığını, böyle bir modelin İslâm tarihinde görülmeşiinin öze dair değil, yöneticilerin İslâm'ın hakikatinden uzaklaşmaları gibi harici sebeplerden ya da tarihsel bir takım şartlardan kaynaklandığını iddia etmekte, Batı medeniyetinin siyaset yapma şeklini her medeniyetin ulaşması gereken evrensel meşrû bir form gibi sunmaktadır.⁹⁰

Fazlurrahman tarafından modern parlamenter sistem şûrâ/icmâ kavramı ile meşrulaştırılırken, hilafet kurumu dinin özüne aykırı gayr-ı meşrû bir sistem olarak kabul edilir. Klasik şûrâ nazariyesi gibi hilafet nazariyesinin de Kur'ân'a atfedilemeyeceğini⁹¹ Kur'ân'da halife teriminin tekil veya çoğul olarak geçtiği yerler tetkik edildiğinde, onların, siyasi bir anlam ifade etmediğinin görüleceğini ileri süren Fazlurrahman, Kur'ân'ın esas itibarıyla bütün insanlığı Allah'ın yeryüzündeki halifeleri olarak isimlendirdiğinin altını çizerek.⁹² Halifelik sisteminin Kur'ân'dan bir temeli bulunmadığı iddiasını Peygamber'in sünnetinde de bu konuda tek bir beyanın bulunmadığı iddiası takip eder. "*Bana ve hak üzere olan halifelerime tabi*

87 Fazlurrahman, "The Principle of Shura", s. 5; Fazlurrahman, "İslâm ve Siyasi Aksiyon", s. 81.

88 Fazlurrahman, "The Principle of Shura", s. 5.

89 Fazlurrahman, "İslâm ve Siyâsî Aksiyon", s. 81.

90 Fazlurrahman'ın meseleye bu şekilde yaklaşım tarzı Müslüman fikir adamlarının ilerleme felsefesinin ne kadar da çok tesiri altında olduklarını göstermesi bakımından önemlidir. "İlerleme felsefesi insanlığın ve tarihin gelişmesinin doğudan batıya doğru seyrettiğini ve Avrupada sona ereceğini vurgular." Ahmet Davutoğlu, "Tarih İdraki Oluşumunda Metodolojinin Rolü", s. 7-8; Anthony Giddens, "Pozitivizm ve Eleştiricileri", s. 252.

91 Fazlurrahman, "The Principle of Shura", s. 5.

92 Fazlurrahman, "Non-Muslim Minorities", s. 19.

olun” şeklindeki hadisin uydurma olduğunu ileri süren müellif⁹³ böylece şûrâ ve hilafet kavramlarıyla ilgili klasik tasavvurun doğup geliştiği şartların tarihsel olduğu şeklindeki tezini⁹⁴ zayıflatabilecek dini delilleri devre dışı bırakmaya çalışır. Cemaluddin Afgânî ve Namık Kemal gibi modern dönem yenilikçilerini, halifelik ve sultanlık idarelerini ortaçağa ait ve o dönemler için geçerli idare biçimleri ya da İslâm’ın tahrifi ve ondan sapmış yönetim biçimleri olarak yorumlamalarından dolayı metheden Fazlurrahman, onların meseleye yaklaşımının isabetliliğinin altını çizerek de kendi fikirlerini güçlendirmeye çalışır.⁹⁵

Müellifin bu açıklamalarından, modern temsili demokrasiyi sırf idâri-kurumsal bir mekanizmaymış gibi gördüğü veya göstermeye çalıştığı anlaşılacaktır. Esasında siyâsî meşrûiyet meselesinin ilki, “bilgi-değer”, ikincisi, “hukûkî”, üçüncüsü “usul” olmak üzere üç boyutu vardır. İslâmî şûrâ/icmâ ilkeleri ile modern parlamenter sistem arasında yapılacak hakiki bir mukayesede bu üç boyut ayrı ayrı ele alınmalıdır. Mukayese bu üç boyut dikkate alınarak yapıldığında iki gelenek arasında benzerlikten ziyade çatışma halinin söz konusu olduğu görülecektir. Zira modern parlementer sistem sadece siyasi katılımdan ibaret olmayıp her iki sistem farklı “bilgi-değer” boyutuna sahiptir.⁹⁶ Zira modern Batı medeniyetini ve onun siyâsî kurumlarını ortaya çıkaran büyük zihniyet dönüşümünün temel özelliği kapsamlı bir sekülerizme dayanmasıdır.⁹⁷ Siyasi düzenin sırf beşeri bir inşadan ibaret olduğu düşüncesinin temelinde yatan, moderniteyle birlikte beşer aklının nihai meşruiyet kaynağı haline gelmesidir. Modern dönemde insan aklını aşan bir epistemolojik kaynaktan neşet etmiş değerlerin artık belirleyiciliği söz konusu edilmez olmuştur.⁹⁸

İslâm siyâsî geleneğinde ise devlet oluşumu Batı siyâsî geleneği içerisinde ortaya konan devlet anlayışından tamamen farklı bir siyâsî düşüncenin ürünüdür. Zira temelinde İslâm inanç sisteminden kaynaklanan ahlâkî ve sosyal idealler vardır ve devlet bu ideallerin gerçekleştirilmesi için sadece bir vasıta.⁹⁹ İslâm’da siyasal yönetim meselesinde, siyasal otoritenin bu otoriteyi elde ediş şekline ehemmiyet atfedilmediği görülür. Siyâsî otoriteye meşrûiyet kazandıran nasıl iktidara geldiğinden ziyade onun icraatının, hem hukûkî hem de ahlâkî anlamları ihtiva

93 Fazlurrahman, “Law and Ethics”, s. 11.

94 Fazlurrahman, “The Principle of Shura”, s. 5.

95 Fazlurrahman, “İslâm ve Siyâsî Aksiyon”, s. 86-87.

96 Davutoğlu, “İslâm ve Batı Medeniyetlerinde Meşrûiyet ve Çoğulculuk Meselelerinin Değer Boyutu”, s. 40.

97 Elmessiri, “Daha Kapsamlı ve Açıklayıcı Bir Sekülerizm Paradigmasına Doğru”, s. 56, 58, 80-81.

98 Okumuş, “Modern Siyaset Teorisinde Meşrûiyet Fikrinin Serencamı”, s. 118.

99 Davutoğlu, “Devlet”, *DİA*, IX, 236.

eden adalet kavramına uygun olup olmadığıdır.¹⁰⁰ İslâm siyaset teorisinde siyâsî otoritenin kurumsal yapısı üzerinde durulmaz. Üzerinde titizlikle durulan siyâsî otoriteyi elinde bulunduracak şahıs ve onun taşıması gereken vasıflardır. İslâm dünyasında siyâsî otoritenin başı olarak halife hem dini hem dünyevi işlerin yürütülmesi için Hz. Peygamber'e halef olan kişi olarak kabul edilir. Halkın halifeye bağlanması da dini bir vazife telakki edilir. Halifenin, ehl-i hal vel akdin seçmesi ile ya da mevcut halifenin kendisinden sonra halife olacak şahsı tayin etmesi yani veliahd tayini usûlü ile göreve gelmesi caizdir. Bu usûlün meşrûiyeti hususunda Hz. Ebûbekir'in, Hz. Ömer'i halife tayin etmiş olması zikredilir.¹⁰¹ Halife adayında aranacak şartların başında halifenin adalet sahibi olması gelir. İlim sahibi olması bile adalet vasfından sonra zikredilir. Bu şartlar arasında istişâre ise zikredilmez. Halifeyi makamından edecek olan durumların başında da yine onun adaletten ayrılması zikredilir.¹⁰² Modern dönemde ise aksine fıkhnın temel kaynaklarından biri olan icmâ kavramı vesile edilerek İslâmileştirilmeye çalışılan temel siyâsî mesele, devlet organizasyonunun teşekkülünde siyâsî katılımı etkin bir biçimde arttırmayı mümkün kılacak müesseselerin oluşturulmasıdır.¹⁰³ Bu nedenle İslâm siyaseti için farz düzeyinde olan adalet ilkesi yerine sadece bir tavsiye niteliğinde olan şûrâ kavramı geçirilmeye çalışılmaktadır. Bu değişim kavramlar hiyerarşisinde görülen önemli bir bozulmaya işaret eder.¹⁰⁴

Öyle görünüyor ki, ilk asırda icmân, *şûrâ ictihadıyla* eş anlamlı olduğu, modern demokratik sistemin de şûrâdan başka bir şey olmadığı şeklindeki bir akıl yürütmeye dayanan Fazlurrahman batı kaynaklı müessese ve değerlere geleneksel kavramlardan temeller bulmaya çalışarak onlara meşrûiyet zemini teşkil etmeye çalışmaktadır. Kavramlar arasındaki benzerliklerin olduğundan fazla abartılmasına mukabil, iki farklı dünyanın kavramlarını ortaya çıkaran birbirinden farklı sebepler ve bu kavramların dayandıkları farklı felsefi temeller ise tamamen göz ardı edilmiştir. İlk asır İslâm tarihinde demokrasiye dayalı modern siyâsî sisteme işaret eden unsurların aranması ya da İslâm tarihinin bir bölümünün modernliği içerdiğinin varsayılması Batı ve İslâm medeniyetlerinin dayandığı farklı fikri-felsefi temeller bakımından savunulabilir bir şey değildir. Ancak modern dönemde, İslâm'ın ilk asırlarındaki icmâ fikrini ve icmâa dayalı uygulamaları, icmân klasik tasavvuruna temel teşkil etme özelliği bulunmayan, aksine bu tasavvurdan

100 Kara, "Çağdaş Türk Düşüncesi Nasıl Ele Alınabilir", s. 66.

101 Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultaniyye*, s. 3-6.

102 Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultaniyye*, s. 4-5, 24.

103 Davutoğlu, "Devlet", IX, 240.

104 Kara, "Çağdaş Türk Düşüncesi Nasıl Ele Alınabilir", s. 66.

tamamen ayrı bulunan fikir ve uygulamalar olarak anlama ve anlatma gayretleri oldukça yaygındır.¹⁰⁵ Klasik dönem İslâm düşüncesi ile ilk dönem İslâm düşüncesi arasında gözetilen bu ayırım ve ikincinin birinciden bir tür sapma olarak takdimi bir taraftan klasik İslâm düşüncesinin tasfiyesine, diğer taraftan modern bir takım fikirleri Müslümanlara benimsetilebilmeye ilk asırdan meşrûiyet zemini teşkil etme amacına hizmet etmiş gözükmektedir.¹⁰⁶

1.3.1. Teşrî Selahiyeti Açısından Müslüman Toplum

Fazlurrahman şûrâ/icmâ kavramını demokrasiye dayalı temsili hükümet modeli olarak yeniden tanımlayınca, yeni çağ siyaset felsefesinin temel ilkesi olan ve temsili sistemin temelini teşkil eden halk egemenliğini ve bu egemenliğin siyaset sahasındaki somut tezahürü olan halkın teşrî selahiyetine sahip olup bu selahiyetini temsilcileri vasıtasıyla kullanmasını savunmak durumunda kalmıştır. Bu nedenle *Tanrı'nın hâkimiyeti* kavramını, modern manada toplum telakkisinin meşrûiyet zemini olarak yeniden yorumlayan Fazlurrahman, Mevdûdî gibi bazı müelliflerin iddia ettiğinin aksine *Tanrı'nın hâkimiyeti* kavramının millet egemenliğine ve milletin mutlak manada teşrî selahiyetine sahip olması fikrine engel teşkil etmediğini ileri sürer.¹⁰⁷ Aksine O'na göre doğru anlaşılması durumunda *Tanrı'nın hâkimiyeti* kavramı, teşrî hakkını kullanmaları için halka gerekli ahlâkî çatıyı sağlayan bir kavramdır. Böylece evrensel olarak geçerli kabul edilmiş ahlâkî ilkeler çatısı altında toplum mutlak manada kanun yapma hakkına sahip olur.¹⁰⁸ Zaten Kur'ân bir hukuk kitabı olmayıp, ilahi bir öğreti ve insanlığın rehberidir. Kur'ân'da bulunan hukuk kurallarına benzer kurallar, bütün zaman ve mekanlarda harfi harfine tatbik edilebilir de değildir.¹⁰⁹ Müslümanların adaletin ve dürüstlüğün gereğini yerine getirmeleri esas itibarıyla kesin bir şekilde Tanrı'nın hâkimiyetini kabul etmek manasına gelmektedir. Tanrı ne siyâsî bir hükümler gibi davranır ne de kanun koyucu gibi. Nihayetinde hâkimiyet Müslüman halkındır ve teşrî selahiyeti de Müslüman halka aittir.¹¹⁰

105 Eraslan, *Klasik İcma Teorisine Modern Yaklaşımlar*, s. 147.

106 Bu yaklaşım tarzı da Fazlurrahman'a has değildir. Pek çok modern dönem ulemasının “kaynaklara dönüş” teorisi ile ilk asırları idealize edip modern fikir ve kurumlar için bir kaynak olarak yorumlamaları hakkında detaylı değerlendirmeler için bk. Kara, “Tarih ve Hurafe, s. 92- 93; Erdem, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar*, s. 18; Türköne, *Siyâsî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, s. 115.

107 Fazlurrahman, “Concept Of State”, s. 208, 216.

108 Fazlurrahman, “Concept Of State”, s. 216.

109 Fazlurrahman, “Concept Of State”, s. 216.

110 Fazlurrahman, “Concept Of State”, s. 209

Ahlâkî ilkelere göre hareket etmek şartıyla siyâsî, sosyal, hukûkî sâhâda söz sahibi olanın toplumun kendisi olduğu iddiasına Fazlurrahman, delil olarak bazı ayetler nakleder. “*Ey Muhammed ümmeti! Dininiz sayesinde siz, insanların iyiliği için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. Çünkü iyiliği emreder, kötülüğe engel olur ve Allah’a inanırsınız*” (Âli İmrân 3/110), “*Böylece sizi dengeli (seçkin ve adaletli) bir ümmet kıldık ki, insanlara karşı (adaletin örneği ve hakikatin) şahitleri olasınız*” (Bakara 2/143), “*İçinizden hayra çağıran, iyiliği emreden, kötü olandan men eden bir ümmet (bir topluluk) olsun; işte onlar kurtuluşa erenlerdir*” (Âli İmrân 3/104), “*O (mümin) kimseler ki kendilerine yeryüzünde iktidar, mevki (ve servet) versek (şımarıp sapmazlar), namazı dosdoğru kılarlar, zekatı verirler, iyiliği emreder kötülüğü de nehyederler*” (Hac 22/41). Bu ayetlerin özellikle ilk üçü ulemânın klasik manada icmân hücciyetine delil olarak sunduğu ayetler olup, ayetlerdeki *ümmet* lafzı fukahâya hasredilmiştir dolayısıyla da yasama yetkisi ulemâya/fukahâyaya aittir.¹¹¹ Zira klasik İslâm düşüncesinde teşrî yani kanun yapma hakkı modern sistemlerin aksine siyâsî bir vazife değil ictimâî bir vazife olup, modern yasama sistemlerinin aksine ne seçilmiş olmak ne de çoğunluğu teşkil etmiş olmak teşrî hakkı için kriter olarak kabul görmemiştir. Tek şart Kur’ân ve sünneti yorumlamak için gerekli ilme sahip bulunmak yani yetki sahibi olmaktır. Bu nedenle de bu hak fakîhlerindir. Batı’da teşrî yetkisi devletin vazifesi ve onun inhisarında iken, İslâm’da devletin teşrî yetkisi yoktur. İslâm’da devletin vazifesi kanun koymak değil kanun koyma yetkisine sahip olanların ortaya koyduğu kanunlara uygun hareket etmektir.¹¹²

Ayetlerdeki *ümmet* lafzının fukahâ olarak yorumlanmasına karşı çıkan Fazlurrahman (Âli İmrân 104) ayet-i kerîme üzerinde ise daha çok durur. Ayetteki “*İçinizdenbir ümmet (topluluk) olsun*” ifadesinin “*siz bir topluluk olun*” ya da “*aranızda bir topluluk olsun*” şeklinde iki türlü okunabileceğini, fukahânın ekseriyetinin yaptığı gibi ikinci okuyuşu tercih edilmesi durumunda, ayette kasdedilenin ulema olduğunu söylemenin mümkün hale geldiğini, ancak Kur’ân’ın bu sorumluluğu sadece ulemaya yüklemiş olmasının mümkün olmadığını iddia eder. Zira daha önce zikredilen ayette bu ifadeler ümmetin sosyo-politik sorumluluğunu ifade ederken kullanılmıştır. Dolayısıyla da ayetlerde geçen *ümmet* lafzından kasıt *bütün bir Müslüman* toplum olup bu Müslüman toplumun temel sorumluluğu da *iyiliği emretmek ve kötülükten nehyetmek* şeklinde yeryüzünde

111 Serahsî, *Usûl*, I, 310-311; Bâci, *İhkâm*, s. 391-392; Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, 269; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, III, 444; Râzî, *Mahsûl*, IV, 20.

112 Said Halim Paşa, “İslâmîda Siyasî Teşkilât”, I, 185-186.

sosyo-politik bir düzen tesis etmektir. Bir seçkinler sınıfının üst bir bilgi, anlayış veya hikmet gerekçesiyle bu hususi vazifenin kendilerine ait olduğunu ileri sürbilmelerini mümkün kılabilecek en ufak bir ima söz konusu değildir.¹¹³

Fazlurrahman aksini iddia etse de devletin teşekkülüne ve idaresine katılma hakkına sahip olma anlamındaki vatandaş terimi, Müslüman siyasal deneyiminin bütünüyle dışındadır ve İslâm'ın siyâsî diline de yabancıdır.¹¹⁴ İslâm siyâsî düşüncesinde yönetici ve yönetilen tanımları ve bunlar arasındaki ilişki biçimleri modern tasavvurdan farklı olarak dini delillerin yorumuna dayanır. Klasik İslâm siyaset düşüncesinin mimarlarından olan Maverdi, *yöneticiyi*, dini referanslarla¹¹⁵ “Allah'ın mülkünde iktidar sahibi kıldığı, mahlukatın ve kullarının idaresini emanet ettiği kişi” olarak tanımlarken halkı da, “Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Resûl'e itaat edin ve sizden olan emir sahiplerine de...” (Nisâ 4/59) ayetine referansla *yöneticinin icraatlarına itaat etmesi vacib olan topluluk* olarak tanımlar.¹¹⁶ İslâm devletinde halk yöneticilerini beyat ederek seçse de halk egemenlik sahibi olmadığından bu hakkın beyat vasıtasıyla yöneticilere geçmesi söz konusu olmaz. Hz. Peygamber devlet idaresinin başı olarak Allah'ın egemenliğinin tesisine gayret sarfetmiştir. Yöneticiler Kur'ân'ın emirlerine uygun bir yönetim biçimi gerçekleştirdiklerinde Allah'ın iradesi gerçekleşir ve siyâsî yönetim meşrûiyet kesbeder. Aksi halde ise meşrûiyetini kaybeder. İslâm siyâsî düşüncesinde halkın iradesi önemliyse de esas olan Allah'ın iradesinin gerçekleşmesidir. İdarenin meşrûiyeti halkın iradesini yerine getirmesinden ziyade Allah'ın emirlerine uymaya ve yasaklarından kaçınmaya bağlıdır.¹¹⁷

1.3.2. Ulemanın Vazifesi

Ulemânın vazifesi teşrî değilse nedir sorusuna Fazlurrahman'ın cevabı, onların vazifesi, İslâmî öğretiyi toplumda yayarak toplumun dini liderliğini yapmak ve de topluma danışmanlık etmek şeklindedir. Ulema kendilerine mutlak olarak itaat edilmesi gerektiği şeklindeki iddialarından da vazgeçmelidir.¹¹⁸ Demokratik idare

113 Fazlurrahman, “The Principle of Shura”, s. 2, 3.

114 Lewis, *The Political Language of Islam*, s. 63.

115 Müellifin referansta bulunduğu ayetlerden bir tanesi şu şekildedir: “Ey Davud! Biz seni yeryüzünde halife kıldık. O halde, insanlar arasında adaletle hükmet, keyfe uy (up İlahî emre aykırı hüküm verme), yoksa (keyfi hüküm vermeler) seni Allah'ın yolundan saptırır.” (Sad 38/26).

116 Mâverdi, *Teshilü'n-nazâr*, s. 197-198.

117 Karatepe, *Osmanlı Siyâsî Kurumları Klasik Dönem*, s. 26.

118 Fazlurrahman, “İslâm ve Siyasi Aksiyon”, s. 90; Fazlurrahman, *Islam*, s. 261.

tarzının tatbikine muhalif olanların yönelttikleri, İslam devletinin idaresinin cahil halka bırakılamayacağı, halkın gerek yasama gerekse yürütme için uygun temsilcileri seçme güç ve kabiliyetine sahip olmadığı, en önemlisi de herhangi bir yasa teklifini Kur'ân'a göre hükme bağlamanın halkın ve de temsilcilerinin sahip oldukları bir uzmanlığı gerektireceği şeklindeki itiraza karşı Fazlurrahman,¹¹⁹ bazı uzmanlık gerektiren meselelerde ulemânın tavsiyelerine müracaat edilebileceğini ve bu tavsiyelerin çeşitli komiteler vasıtasıyla meclise arzedilebileceğini ancak ulemanın hakiki bağının toplumla olduğunun unutulmaması gerektiğini ifade eder. Ne Allah meclise hangi yasa'yı çıkarmaları gerektiğini doğrudan söyler, ne de ulemâ meclise herhangi bir şeyi doğrudan emredebilir. Yasama faaliyetini hakiki manada İslâmi yapan halkın İslami bir bilince sahip olmasıdır.¹²⁰ Müslüman halk İslam'ı bilmiyorsa bu yöneticilerin, daha çok da Müslümanların eğitiminden sorumlu olan ulemanın kabahatidir.¹²¹ Ayrıca Fazlurrahman'a göre Kur'ân, emirlerini yorumlamak için teknik bakımdan eğitilmiş insanların varlığını gerektirecek kadar anlaşılması güç bir kitap da değildir.¹²² Öyle olsaydı muhatabı bütün bir insanlık olmazdı. Kur'ân bir tür hukuk kitabı değildir, O'nun esas gayesi, insanları ahlaken üst seviyelere taşımak, insanlarda hakiki manada bir vicdan oluşturmaktır.¹²³ İslâmi bir demokrasinin usûlüne uygun bir biçimde işleyebilmesi için yapılması gereken şey de Müslümanların Kur'ân'ın temel gayeleri açısından bilinçlendirilmesidir. Şayet Müslümanlarda bu farkındalık oluşturulabilirse işte o zaman Kur'ân'ın hedeflediği şekilde bir şûrâ anlayışı hayata geçebilir.¹²⁴

SONUÇ

Genel olarak modern dönemin yenilikçi isimlerinin husûsen de Fazlurrahman'ın önceki tecdid hareketleri hakkındaki müspet kanaatleri ve referansları, onların, tecdid adına önceden çizilen çerçeve dahilinde hareket etme niyetlerine delâlet etmemektedir. Nitekim eskisinden çok daha kapsamlı bir yenilik hareketi adına önceki tecdid hareketlerinin muhtevası tenkit mevzûu yapılmıştır.

Klasik İslâm düşüncesinin yenilenmesi adına teklif edilen yegane metod içtihadı çağrı olmuştur. Modern dönem öncesi tecdid geleneğinde de ictihada çağrı

119 Fazlurrahman, "İslâm ve Siyâsi Aksiyon", s. 87.

120 Fazlurrahman, *Islam*, s. 261.

121 Fazlurrahman, "İslâm ve Siyâsi Aksiyon", s. 89.

122 Fazlurrahman, *Islam*, s. 261.

123 Fazlurrahman, "İslâm ve Siyâsi Aksiyon", s. 89.

124 Fazlurrahman, "Non-Muslim Minorities", s. 19.

söz konusudur, ancak Fazlurrahman'ın icthad düşüncesinin hareket noktasını çağdaş dünya ve onun ihtiyaç olarak dikte ettirdikleri teşkil eder. Ayrıca O'nun ne klasik dönem ulemâsının icthad için çizdiği sınırlar dahilinde hareket etme, ne de modern dönem öncesi tecdid hareketlerinin icthada yüklediği fonksiyonu aynen icra etme niyeti söz konusudur. Fukahâya ve naslardan hüküm istinbâtının klasik metotlarına yönelik tenkitleri, klasik dönem ulemâsının icthad için çizdiği sınırları aşmaya yönelik hamleler olarak vazife icra eder. Fazlurrahman'ın naslardan hüküm istinbâtına dair teklif ettiği yeni metodolojik yaklaşım ile serbest icthad için teşkil edilen meşrûiyet alanı çerçevesinde ilkten ya da yeniden icthadın konusu yaptığı meselelerin başında faiz yasağı, had cezaları, çok evlilik mevzûu gibi mevzûlar gelir. Fazlurrahman'ın ilk asırların icmânının icthad ile olan ilişkisine yaptığı hususi vurgu da bu açıdan bakıldığında çok önemlidir.

Klasik fıkıh usûlünün temel kavramlarından icmân tenkidinin husûsen önem arzemiş olması da yine serbest icthad talepleriyle ilgilidir. Klasik manada icmân icthadın bir türü olmayıp aksine icthadın sınırlarını tayin eden bir karaktere sahip olması, ayrıca kavramın klasik İslam düşüncesinin muhafazasındaki rolü, onun, Kur'ân ve sünnetten serbestçe hüküm istinbât edebilmenin önündeki en önemli engel olarak yorumlanmasına sebebiyet vermiş gözükmektedir. Fazlurrahman'ın Şafiî üzerinden icmâ kavramının geleneksel muhtevasına yönelik eleştirileri, gerçekleştirilmesini zaruri gördüğü, ancak geleneksel olanla irtibatlandırılması güçlük arzeden yeni dînî, hukûkî, siyâsî ve sosyal düzenlemeler için muhalefet unsuru teşkil etmesi muhtemel olan geleneğin dolayısıyla da bu geleneğin taşıyıcıları olan ulemanın tasfiyesi amacına hizmet etmiş gözükmektedir.

Genel olarak yenilikçi akımların husûsen de Fazlurrahman'ın, geleneksel kavramlara yönelik şiddetli tenkidlerine rağmen modern kavram ve kurumları geleneksel kavramları yeniden tanımlamak suretiyle benimsetmeye çalışmaları ise yeni fikirlere bir tür meşrûiyet zemini teşkil etmeye yönelik bir gayret olarak yorumlanabilir. İcmâ kavramı vasıtasıyla Müslümanlara benimsetilmeye çalışılan ancak dayandığı değerler sistemi itibarıyla geleneğe yabancı temel müessese halk egemenliğine dayalı modern parlamenter sistemdir. Fazlurrahman bu modern icmâ tanımının doğruluğuna referans kaynağı olarak İslâm'ın ilk asırlarına müracat etmektedir. Şafiî ve sonrası icmâ anlayışının aksine ilk asırlarda icmân icthadın bir türü olduğunu özellikle de şûrâ icthadı ile icmâ arasında sıkı bir bağın bulunduğunu iddia eden Fazlurrahman modern temsili sistemin de şûrâ icthadından başka bir şey olmadığını iddia etmektedir. Bu tarz bir akıl yürütmey-

le İslâm tarihinin bir kısmında demokrasiye ve modern hukuka dayalı modern siyâsî sisteme işaret eden unsurların aranması bu günden hareketle geçmişi değerlendiren oldukça problemlili bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır.

Neticede hem klasik icmâ kavramına yönelik muhalefeti ve bu muhalefetinin sonuçları açısından, hem de icmâ kavramına yeni form ve muhteva kazandırmak adına serdettiği görüşleri açısından olsun Fazlurrahman'ın yaklaşımını iddiasının aksine modern dönem öncesi islah-ihyâ hareketlerinin bir devamı olarak görme imkanımızın bulunmadığını söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed, “el-İslâmü'l-yevmü ve'l İhticâcü bi'l-müslimine ale'l-İslâm”, *el-Âmâlü'l-kâmile li'l-İmam Muhammed Abduh*, Haz. Muhammed Ammara, I-III, Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1979-1980.
- _____, “Re'yühü fi'l-fikhî ve'l-fukahâi ve Sü'i Hâleti'l-Fukahâ”, *Tarihu'l-Ustazi'l-İmam*, Haz. Reşid Rıza, I-III, Kâhire: Dâriü'l-Menar, 1925.
- _____, *Risaletü't-tevhid*, Haz. Reşid Rıza, Kahire: Dâriü'l-Menar, 1947.
- Abdulvahhab, Elmessiri, “Daha Kapsamlı ve Açıklayıcı Bir Sekülerizm Paradigmasına Doğru: Modernlik, İçkinlik ve Çözülme İlişkisi Üzerine Bir Çalışma”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*2/3 (Aralık 1997), 55-97.
- Amidi, Seyfeddin, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. I-II, Kahire: Matbaatu Muhammed, 1968.
- Apaydın, H. Yunus, “Kıyas”, *DİA*, Ankara: TDV Yayınları, 2002, XXV, 525-539.
- Aybakan, Bilal, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcma*, İstanbul: İz Yayınları, 2003.
- Bâcî, Ebû'l-Velid, *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl*, thk. Abdullah Muhammed Cuburî. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmi, 1986.
- Bardakoğlu, Ali, “Hanefî Mezhebi”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1997, XVI, 1-21.
- Bedir, Murteza, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2004.
- _____, *The Early Development of Hanafi Usûl al-figh*, Doktora Tezi, The University of Manchester, 1999.
- Bigiyef, Musa Carullâh, *İslâm Şeriatının Esasları: Değişkenler ve Sabiteler*, trc. Hatice Görmez, Ankara: Kitâbiyât, 2002.
- _____, *Uzun Günlerde Oruç*, trc. Yusuf Uralgiray, Ankara: Kazan Türkleri Yardımlaşma Derneği, 1975.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali Râzî, *Usûlü'l-fıkıh*, Thk. Uceyl Casim en-Neşemî, I-III, Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf veş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1405/1985.
- Davutoğlu, Ahmet, “Devlet”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1994, IX, 234-240.

- _____, “İslâm ve Batı Medeniyetlerinde Meşrûiyet ve Çoğulculuk Meselelerinin Değer Boyutu”, *Dünden Bugüne İslâm Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu*, Bursa: Ensar Vakfı Yayınları, 1990.
- _____, “Tarih İdraki Oluşumunda Metodolojinin Rolü: Medeniyetlerarası Etkileşim Açısından Dünya Tarihi ve Osmanlı”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 4 /7 (1999/2): 1-63.
- Debusi, Ebû Zeyd, *Takvimü'l-edille*, Thk. Halil el-Meys, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Dönmez, İ. Kafi, “İcmâ”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 2000, XXI, 417-431.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. Hüseyin, *el-Udde fî usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali Seyr Mübarekî, Riyad: Memleketü'l Arabiyyeti's-Suudi, 1993.
- Ebu Yusuf, Yakub b. İbrahim, *Kitâbü'l-Harâc*, thk. Muhammed Abdülhafız el-Menasir, Amman: Daru Künuzi'l-Ma'rifeti'l-İlmiyye, 2009.
- Ebu Zehra, Muhammed, *Ebu Hanife*, trc. Osman Keskioglu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1962.
- el-Buhari, Abdülazîz, *Keşfü'l-esrar an Usuli Fahrülislam el-Pezdevi*, nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billah el-Bağdadi, I-III, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1997.
- Eraslan, Şule, *Klasik İcma Teorisine Modern Yaklaşımlar*, Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2011.
- Erdem, Sami, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2003.
- Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer, *el-Mahsul fî ilmi usuli'l-fikh*, Thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî, I-IV, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Fazlurrahman, “The Impact of Modernity of Islam”, *Islamic Studies* 5/2 (Haziran 1966), 113-128.
- _____, “The Principle of Shura and the Role of the Ummah in Islam”, *American Journal of Islamic Studies* 1(1984), 1-9.
- _____, *Islam and Modernity: transformation of an intellectual tradition*, Chicago: The University of Chicago, 1982.
- _____, *Islam*, Chicago: University of Chicago 1979.
- _____, *Islamic Methodology in History*, İslâmabad: İslâmîc Research Institute, 1984.
- _____, “Law and Ethics in Islam”, *Ethics in Islam*, ed. Richard G. Hovannisian, Malibu: Undena Publications, 1985.
- _____, “Non-Muslim Minorities in an Islamic State”, *Institute for Muslim Minority Affairs* 7/1 (1986), 13-24. <http://dx.doi.org/10.1080/13602008608715961>.
- _____, “Revival and Reform in Islam”, *The Cambridge History of Islam*, ed. P. M. Holt-Ann K. Lambton, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- _____, “Ribâ and Interest”, *Islamic Studies* 3/1 (1964), 1-43.
- _____, “Implementation of The Islamic Concept Of State”, *Islamic Studies* 6/3 (1967), 205-223.
- _____, “Buhran Dönemi Düşünürü: Şah Veliyullah”, *İslâmî Yenilenme: Makaleler II*, der./trc. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

- _____, “İslâm Hukuk Metodolojisini Yeniden İnşaya Doğru”, *İslâmî Yenilenme: Makaleler II*, der./trc. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- _____, “İslâm ve Siyasi Aksiyon: Dinin Hizmetinde Siyaset”, *İslâmî Yenilenme: Makaleler I*, der./trc. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- _____, “İslâm’da Başkaldırı Hukuku”, *İslâmî Yenilenme: Makaleler I*, der./trc. Adil Çiftçi, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- _____, “Kur’anda Kadının Konumu”, *İslâmî Yenilenme Makaleler IV*, der./trc. Adil Çiftçi, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- _____, “Sorunlar ve Fırsatlar”, *İslâmî Yenilenme: Makaleler I*, der./trc. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017.
- _____, Fazlurrahman, “İslam ve İktisadi Adalet Sorunu”, *İslâmî Yenilenme Makaleler III*, der./trc. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.
- Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *Mustasfâ: İslâm Hukuk Metodolojisi*, trc. Yunus Apaydın, I-III, İstanbul: Klasik Yayınları, 2006.
- Giddens, Anthony, “Pozitivizm ve Eleştiricileri”, trc. Levent Köker, 251-298. *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, der. Mete Tunçay-Aydın Uğur, Ankara: Verso Yayınları, 1990.
- Görgün, Tahsin, *İlâhi Sözüün Gücü*, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003.
- Görmez, Mehmet, *Mûsâ Cârullah Bigiyef*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Hallaq, Wael b, “On the Authoritativeness of Sunni Consensus”, *International Journal of Middle East Studies* 18/4 (1986), 427-454.
- _____, *A History of Islamic Legal Theories: An introduction to Sunni usûl al-fîqh*, Cambridge: Cambridge University Press 1997.
- Hatiboğlu, İbrahim, *İslâmî Yenilenme Düşüncesi Açısından Modernistlerin Sünnet Anlayışı*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1996.
- İkbal, Mohammad, *The Reconstruction of Religious Thought In Islam*, New Delhi: Kitab Bhavan 1990.
- Kara, İsmail, “Çağdaş Türk Düşüncesi Nasıl Ele Alınabilir”, *Din İle Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2003.
- _____, “Tarih ve Hurafe: Çağdaş Türk Düşüncesinde Tarih Telâkkisi”, *Din İle Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2003.
- Karatepe, Şükrü, *Osmanlı Siyâsî Kurumları Klasik Dönem*, İstanbul: İşaret Yayınları, 1989.
- Kavak, Özgür, *Modern İslâm Hukuk Düşüncesi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Keleş, Ekrem, *İslâm Hukukunun Kaynağı Olarak İcmâ*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1994.
- Kırbaçoğlu, Hayri, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfi’înin Rolü*, Ankara: Kitâbiyât, 2003.
- Koşum, Adnan, *Nasları Anlama ve Yorumlamada Yöntem Sorunu: Fazlur Rahman Örneği*, İstanbul: İz Yayınları, 2004.
- Lewis, Bernard, *The Political Language of Islam*, The University of Chicago: London, 1991.

- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, *el-Ahkâmü's-sultaniyye ve'l-vilâyâtü'd-diniyye*, thk. A. Mübarek Bağdadî, Kuveyt: Dâru İbn Kuteybe 1989/1409.
- _____, *Teshlîü'n-nazâr ve tacîlüz-zâfe fi ahlâki'l-melik ve siyaseti'l mülûk*, thk. Rıdvan Seyyid, Beyrut: el-Merküzü'l-İslâmiyyü li'l-Buhûs ve Dâru'l-Ulûmi'l-Arabiyye, Nisan 1987.
- Merad, Ali, "İslah", *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1999, XIX, 143-156.
- Müteveli, Abdülhamid, *Mebâdiu Nizâmi'l-Hükûm fi'l-İslâm*, İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, ts.
- Nisâbüri, İbnü'l-Münzir, *Kitabu'l-İcmâ: İslâm Hukukçularınca Üzerinde İcmâ Edilen Konular*, trc. Abdülkadir Şener, Ankara: Gaye Matbaası, 1983.
- Okumuş, Ahmet, "Modern Siyaset Teorisinde Meşrûiyet Fikrinin Serencamı", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 2/8 (2000/1), 105-122.
- Özafşar, Mehmet Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Özkan, Halit, *Hicri İlk İki Âsırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.
- Özşenel, Mehmet, *Ebu Yusuf'un Hadis Anlayışı*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Reşid Rıza, "el-Muhaveretü't-tâsi'a: et-Taklid ve't-telfik ve'l-icmâ", *El-Menar*, 4/10 (1319/Temmuz 1901), 361-391.
- Said Halim Paşa, "İslâm'da Siyasî Teşkilât", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi: metinler kişiler*, Haz. İsmail Kara, I-III, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1986.
- Salih, Subhi, *Mealimü'ş-şeriatü'l-İslâmiyye*, Beyrut: Darü'l-İlm li'l-Melayin, 1975.
- Serahsî, Ebü Bekr Muhammed b. Ahmed, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefa Efgânî, I-II, Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî 1954.
- Şafîi, Muhammed b. İdris, "Kitabu Cimâi'l-ilm", *Kitâbü'l-Üm=Mevsuatü'l-İmam eş-Şafîi*. thk. Ali Muhammed-Adil Ahmed, I-X, Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 2001.
- _____, "Kitabü İhtilafi Mâlik veş-Şâfiyyi", *Kitâbü'l-Üm=Mevsuatü'l-İmam eş-Şafîi*, thk. Ali Muhammed-Adil Ahmed, I-X, Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 2001.
- _____, *Risale*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire: Dârü't-Türas, 1979.
- Turâbî, Hasan, *İslâmî Düşüncenin İhyâsı*, trc. Sefer Turan-Adem Yerinde, İstanbul: Ekin Yayınları, 1997.
- Türköne, Mümtazer, *Siyâsî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Ünal, İ. Hakkı, "Fazlurrahman'ın Sünnet Anlayışı ve Yaşayan Sünnet Kavramı Üzerine", *İslâmî Araştırmalar* 4/4 (1990), 285-294.