

Fıkhî Mezhepler Tarihi

İÇTİHAD-TAKLİD-TELFİK



DR. HASAN GÜMÜŞOĞLU

e
ensar

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



ENSAR NEŞRİYAT TİC. A.Ş.

© Eserin her türlü basım hakkı anlaşmalı olarak Ensar Neşriyat'a aittir.

ISBN : 978-605-9223-48-5

Sertifika No: 17576

Kitabın Adı

Fıkhî Mezhepler Tarihi
(İçtiḥad-Taklid-Telfik)

Yazarı

Dr. Hasan GümüŖođlu

Yayın Yönetmeni

Hüseyin Kader

Editör

Hüseyin KAHRAMAN

Kapak Tasarım

Halil Yılmaz

Baskı-Cilt

Pasifik Ofset

Cihangir Mh. Güvercin Cd. Baha İş Merkezi

Haramidere - Avcılar / İstanbul

Tel: 0 212 412 17 00

Sertifika No: 12027

1. Basım

Ocak 2016 / 2.000 adet basılmıştır.

İletişim

Ensar Neşriyat Tic. A.Ş.

Oruçreis Mahallesi Giyimkent Sitesi 12. Sokak No: 40/42 Esenler/ İstanbul

Tel: (0212) 491 19 03 - 04 Faks: (0212) 438 42 04

www.ensarneyriyat.com.tr ensar@ensarneyriyat.com.tr

FIKHÎ MEZHEPLER TARİHİ

- İÇTİHAD
- TAKLİD
- TELFİK

DR. HASAN GÜMÜŞOĞLU

İstanbul 2016

DR. HASAN GÜMÜŞOĞLU

1965 yılında Antalya-Gazipaşa'da dünyaya geldi. İlk ve orta öğretimini Gazipaşa'da, yüksek öğrenimi ise 1987 yılında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde tamamladı. 1993 yılında S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "İnsanlığın Nübüvvete Olan İhtiyacı" konulu tezi ile yüksek lisansını, 1998 yılında ise "İslam Akide Sisteminde İmâmet" konulu teziyle doktorasını yaptı.

İngiltere'de İngiliz Devlet Arşivlerinde (PRO) araştırmalarda bulundu. 2012 Nisan'ından itibaren Yalova Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

Yayınlanmış olan diğer eserleri:

1-İslâm'da İmâmet ve Hilâfet

3-İslâm Mezhepleri Tarihi

2-İntikalinden İlhasına Osmanlı'da Hilâfet

4-Modernizmin İnanç Hayatına Etkileri ve Jön Türklük

5- Devlet-i Aliyye'nin Sonbaharı

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	9
G İ R İ Ş	13
İCTİHAD VE MEZHEP	13
A) ASR-I SAADET'TE FIKIH	13
B) İCTİHAD	26
a) İctihadın Tarifi ve Şartları.....	27
b) Şer'i Delil Olması Açısından İctihad	29
ı) İcmâ ve İctihad	34
ıı) Sahabenin Görüşü ve İctihad	36
c) İctihad ve Şîa	39
C) FIKHÎ MEZHEPLERİN TEŞEKKÜLÜ	40
a) Hanefilik	42
ı) Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey Meselesi.....	47
ıı) Hanefilerin Sahabenin Görüşünü Delil Kabul Etmesi ...	63
ııı) Hanefi Mezhebine Ait Başlıca Eserler	66

b) Mâlikilik	68
c) Şâfiîlik.....	69
d) Hanbelîlik.....	71
ı) Muhaddis ve Fakih olarak Ahmed b. Hanbel	71
ii) Hanbelîler ve Tasavvuf.....	73
iii) Hanbelîlik ve Vehhâbiler	77

I. B Ö L Ü M

TAKLİD, İLTİZAM VE TELFİK

A) TAKLİD.....	83
B) DÖRT MEZHEPTEN BİRİNE MENSUBİYET	97
C) İLTİZAM ve İNTİKAL.....	109
D) TELFİK VE MEZHEPLERİN BİRLEŞTİRİLMESİ.....	117

II. B Ö L Ü M

MODERLEŞME DÖNEMİNDE FİKİH VE MEZHEP

A) MODERNLEŞME DÜŞÜNCESİ	129
B) HİNDİSTAN	134
C) MİSİR.....	139
a) Cemalettin Efgânî.....	139
b) Muhammed Abduh.....	145
c) Reşid Rıza	153
d) Modernist Fıkıh Düşüncesine Eleştiriler	161

D) OSMANLI.....	174
a) Reform Merkezli İctihad Düşüncesi	175
b) Fıkıh Merkezli İctihad Tartışmaları	190
c) Taklid ve Tefik Tartışmaları.....	205
SONUÇ	213
KAYNAKLAR.....	219

KISALTMALAR

A.e	aynı eser
a.g.e.	adı geçen eser
a.g.m.	adı geçen makale
a.mlf.	aynı müellif
a.s.	aleyhisselâm
A.y.	aynı yer
bkz.	bakınız
b.	bin, ibn
B.O.A.	Başbakanlık Osmanlı Arşivi
c.	cilt
çev.	tercüme eden
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
H.z.	Hazreti
İA	İslam Ansiklopedisi
Ktp.	Kütüphane
mkb.	Mektup
nşr.	neşreden
r.a.	radıyallahu anhu, radıyallahu anhüm
r.h.	rahmetullahi aleyh
s.	sayfa
s.a.v.	sallallahu aleyhi ve sellem
Sy.	sayı
ts.	tarihsiz
vr.	varak
vb.	ve benzeri
vd.	ve devamı
Y.E.E.	Yıldız Esas Evrakı

ÖNSÖZ

Kur'ân-ı Kerim, İslâmî hükümlerin kaynağı olmakla birlikte Hz. Muhammed'in (s.a.v) *mübîn* (beyan edici) ve *hâkim* (hüküm verici) gibi vasıflarının olduğu âyetlerde beyan edilmiştir. Resûlullâh (s.a.v.) vahyin olmadığı meselelerde kendisi bir beyanda bulunduğu yani bir nevi ictihad ettiği gibi, ashâb-ı kiram da Resûlullah'a (s.a.v.) meselesini arz etme imkanı bulunmadığı zamanlarda ictihad etmiştir. Benî Kurayza Gazvesi'ne giderken ikinci namazının kılınması hususunda olduğu gibi bazen sahâbe arasında ictihad farklılığı ortaya çıkmış ve her sahâbî kendi ictihadıyla amel etmişti. Ayrıca Hz. Muhammed (s.a.v.) Muâz b. Cebel'i (r.a.) Yemen'e gönderirken nasıl hüküm vereceğini sormuş ve onun "Kitap ve Sünnet'te bulunmayan meseleler hakkında kendi görüşüyle ictihad edeceğini" ifade etmesinden de memnun olmuştu.

Hz. Peygamber'den sonra yeni meseleler ortaya çıkmış ve naslar sınırlı olduğu için her mesele hakkında nاستan delil getirme mümkün olmamıştır. Bu itibarla Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ud, Abdullah b. Abbas (r.a.) başta olmak üzere bazı sahâbîler, ictihatlarıyla temayüz etmiştir. Sahâbîler arasında bazen ictihad farklılığı ortaya çıkmakla birlikte diğerlerinin ictihatlarını kötüleme veya yasaklama yoluna gidilmemiştir. Fakihler genel olarak "*Ashabımın/ümmetimin ihtilafı rahmettir*" hadisinden hareketle sahâbenin farklı görüşler ifade etmesini bir zenginlik olarak kabul etmişlerdir.

Özellikle Tâbiîn devrinden itibaren Kûfe ve Hicaz başta olmak üzere İslâm ülkesinin bazı beldelerinde Müslümanların bir meselesi olduğunda kendilerine müracaat ettiği bazı âlimler ictihatlarıyla, yettıştirdikleri talebeleriyle, verdikleri hükümler ve ictihad etmede takip ettikleri usûl ve esaslar ile bir ekol (mezhep) haline gelmişlerdi. Hicrî

üçüncü asrın ikinci yarısında müctehidlerin isimlerine izafe edilerek tedvin edilen icthadları yani mezhepleri yaygınlık kazanmaya başlamış ve dördüncü asırdan itibaren Ehl-i sünnet'e mensup Müslümanların büyük çoğunluğu, amelde dört mezhepten birine mensup olmuşlardır. Sonraki asırlarda ise bu dört mezhepten birine tâbi olunması hususunda icmâ gerçekleşmiş ve bunların dışındaki imamların görüşlerini taklid doğru bulunmamıştır.

Yaklaşık olarak on asırdır devam eden bu istikrarlı İslâmî hayat hakkında, on dokuzuncu asrın son çeyreğinden itibaren bir takım şüpheler oluşturulmaya çalışılmıştır. On beş asırlık İslâm tarihinde pek çok medeniyetler inşa etmiş olan Müslümanların bazı milletlere göre terakki edemediği iddia edilerek, bunun faturası adeta mezheplere dayalı İslâm anlayışına kesilmeye çalışılmıştır. Bu gayretlerin, Avrupa'nın İslâm coğrafyasının çeşitli hazinelerini keşfetmesinden ve sanayi devriminden sonra ortaya çıkan ham madde ihtiyacını karşılamak için Doğu'nun tabii kaynaklarına da göz dikmesinden hemen sonra gelmesi önem arz etmektedir.

Söz konusu dönemde İslâm dünyasına hâkim olan Osmanlı'nın ve Türk ulemâsının, İslâm'ı bilmeyip, Müslümanları geri bırakmakla itham edilmesi, Osmanlı sultanlarının icthad kapısını kapatmakla ve XVII. ve XVIII. yüzyıllarda varlığı iddia edilen İslâmî durgunluktan Osmanlı'nın sorumlu tutulmasının temelinde, İslâmî sebepler değil, oryantalist ve emperyalist düşünceler bulunuyordu. Bu dönemde gelişen din anlayışı, kendilerini "selefî" olarak ifade eden insanların çoğalmasına zemin hazırlamış, Efgânî, Abduh ve Rıza'nın önyak olduğu reformcu din anlayışı, "ıslahata en önce dinden başlamak zarurîdir" düşüncesinden hareketle fikhî dört mezhebin geçersizliğinden bahsetmiştir.

Modernist din anlayışının tesirinin yanı sıra geçtiğimiz asırda yaşanan gelişmeler Müslümanları klasik kaynaklarına bağlı kalarak yeni gelişen meselelere çare bulmaya zorlamıştır.

Bu çerçevede Osmanlı'nın son devrinde zarûret ve ihtiyaç halinde Hanefî mezhebinin dışında diğer üç mezhebin görüşlerinin telifik yapılmadan taklid edilerek fetva verilmesi resmen kabul edilmiş ve uygulamaya konulmuştur.

Elinizdeki çalışmada geçtiğimiz asırdan itibaren derin tartışmaların yaşandığı fikhî mezhepler ve meseleler hakkında temel kaynaklara atıfta bulunularak yapılan açıklamaları göreceksiniz. Yapıcı tenkitlere her zaman açık olduğumuzu belirtir, bu eserin ortaya çıkmasında ve okuyucuya ulaşmasında emeği geçen herkese teşekkür eder, bu gayretlerin hayırla vesile olmasını Allah Teâlâ'dan niyaz ederim.

Hasan Gümüsoğlu
Kısıklı, Ekim 2015.

GİRİŞ

İCTİHAD VE MEZHEP

A) ASR-I SAADET'TE FIKIH

İslâmî hükümlerin esası, Kur'ân-ı Kerim olmakla birlikte onu anlama ve ondan istinbat (hüküm çıkarma) hususunda beşerin hepsi aynı vasıf ve hususiyetlere sahip değildir. Bu sebeple de onunla sabit olan hükümlerin, şumûlü, keyfiyeti ve kemiyeti ekseninde bazı görüş ayrılıkları veya ictihad farklılıkları ortaya çıkmıştır. Bilindiği gibi Allah'ın resûlü olması itibariyle Hz. Muhammed'in (s.a.v) bu hususta hiçbir beşerin sahip olmadığı üstün sıfatları bulunuyordu. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) âyetleri tebliğ etmenin¹ yanında onun *mübîn*² (beyan edici) ve *hâkim*³ (hüküm verici) olduğu bildirilmiş ve onun hevâsından (nefsin arzusu) konuşmayıp, konuştuğunun vahiy olduğu⁴ beyan edilmiştir. Bu sebeple Kur'ân-ı Kerim, vahy-i metlûv veya vahy-i zâhir; Sünnet ise, vahy-i gayr-i metlûv veya vahy-i bâtın olarak ifade edilmiştir. Vahy-i metlûvün (âyet) bulunmadığı hususlarda Resûlullah'ın (s.a.v.) beyanının veya verdiği hükmün, onun ictihadı olduğu ifade edilmekle birlikte, Hz. Peygamber'in ictihadının âlimlerin ictihadından farklı olduğuna dikkat çekilmiştir.⁵ Fahr-i Kâinât'ın (s.a.v.) devrinde vahyin

1 Mâide, 5/67.

2 Mâide, 15/5; Nahl, 44/16.

3 Nisâ, 4/65, 105; Ahzâb, 33/36.

4 Necm, 53/3, 4.

5 Serahsî, Şemsüleimme, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *Usûlü's-Serahsî*, nşr. Ebu'l-Vefâ el-Efgâni, Beyrut 1993, II, 90; Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-Usûl*, İstanbul 1310, II, 4-5.

inmesi devam ettiği için ictihada fazla mahal bırakılmamış ve ictihad faaliyetleri; sahabe, tâbîn ve tebe-i tâbiîn devrinde yoğunluk kazanmıştır.

Ulemâ, Resûlullah'ın ictihadının müctehidlerin ictihadından farklı olduğunu belirtirken, onun İlâhî muhafaza altında olması ve ümmetinin kendisine tabi olmakla mükellef bulunması itibariyle hata yapmaktan korunduğuna işaret etmişler, Hz. Peygamber'in ismet sıfatına atıfta bulunmuşlardır.⁶ Bununla birlikte Hz. Muhammed'in (s.a.v.) sünnetinin vahye dayanıp dayanmadığı ve onun ictihad edip etmediği mevzuu fıkıhçıları oldukça meşgul etmiştir. İbn Hazm (456/1064), şeriatin hükümlerinin Allah Teâlâ tarafından açık bir şekilde beyan edildiğini belirterek, Hz. Peygamber'in ictihadını kabul etmemiş ve dinî hükümlerin tespitinde ictihadın yerinin olmadığını ifade etmiştir.⁷

Mu'tezile âlimlerinden bazıları da Hz. Peygamber'in ictihad etmediğini söylemekle birlikte âlimlerin ekserisi, onun vahiy bulunmayan bazı meselelerde kendi reyî ile ictihad ettiğini kabul etmişlerdir.⁸ Ayrıca bir müctehidin ictihadında isabet veya hata etmesi muhtemel olduğu halde, Hz. Peygamber'in ictihadının hatalı olması durumunda bunun Allah Teâlâ tarafından ikaz ve tashih edilmesi esasına işaret edilerek, onun ictihadında netice itibariyle isabetli olduğu beyan edilmiştir. Bir başka ifadeyle Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hatada karar kılmasının mümkün olmadığından hareketle onun ictihadlarına uymanın zarurî olduğu belirtilmiştir.⁹ Bu sebeple sair müctehidlerin ictihadına muhalefet caiz olduğu halde, Resûlullah'ın (s.a.v) sünneti ictihada dayansa bile onun vahy-i batın olduğuna işaret edilerek, muhalefet doğru bulunmamıştır.¹⁰

6 Âmidî, Seyfüddin Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, nşr. Abdurrazzâk Afifi, Riyad 2003, IV, 200-212.

7 İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire ts., VIII, 134.

8 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 91-6; Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tahir et-Temimî, *el-Fark beyne'l-fırak*, Beyrut 1990, s.132; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, Beyrut 2001, s. 33; Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh*, nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Ulvânî, Beyrut 1992, VI, 73, el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 200-212; Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-Usûl*, II, 5; Bursevî, İsmail Hakkı, *Kitâbü'n-Necât*, İstanbul 1290, s. 151.

9 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 91-6.

10 Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-Usûl*, II, 4-5; İzmirli, İsmail Hakkı, "İctihâdın Bâis-i Tevellüdü", *Sebilürreşâd*, XII/297 (8 Mayıs 1330), s. 190.

Kur'an-ı Kerim'in İslâm'ın ve önceki şeriatlerin bütün hükümlerini toplayan bir kitap olduğuna dikkat çeken İmâm-ı Rabbânî (k.s.) (1034/1624) şeriatın bazı hükümlerinin nassın ibaresi, işâreti, delâleti ve iktizâsı yoluyla anlaşıldığını ve bu hususta lügat ehli olan (Arapça ilmini iyi bilen) avam ve havastan herkesin müsavi olduğunu belirtir. Şeriatın bir kısım hükümlerinin ise ictihad yoluyla bilindiğine, işaret eden İmâm-ı Rabbânî, bu yolun ise Hz. Muhammed (s.a.v.), ashâb-ı kiram ve ümmetin diğer müctehidlerine mahsus olduğunu ifade eder. Ancak, o, Hz. Peygamber'in hayatında ictihad ile sabit olan hükümlerin vahyin devam ettiği bir zamanda olması itibariyle hata ihtimali bulunmayan katî hükümler olduğunu, sonraki devirlerdeki ictihatların, hataya ihtimali olması sebebiyle Asr-ı saadet'teki ictihatlar derecesinde olmadığını belirtir. İmâm-ı Rabbânî, Kur'an-ı Kerim'in bir kısım hükümlerini anlamaktan beşer tâkatinin âciz kaldığını belirtip, söz konusu hükümleri anlamanın sadece Hz. Muhammed'e (s.a.v.) mahsus olduğunu ifade ederek, Hz. Peygamber'in beşerin diğerlerinden farklı vasıflara sahip olduğuna işaret etmiş ve onun sünnetinin ehemmiyetine dikkat çekmiştir.¹¹

Resûlullah (s.a.v.), siyasî ve dünyevî bazı meseleler hakkında farklı zamanlarda ashabının görüşlerini sormuş, onlarla istişare etmiş ve onların görüşleri (ictihadları) arasında tercihte bulunmuştur. Hatta ashâb-ı kiram, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) vahye istinad etmeyen görüşlerine karşı bazen farklı görüşler de beyan etmişlerdir.¹² Sahabe-i kiram'ın bu nevi hareketleri, ona karşı bir hürmetsizlik olmayıp¹³, doğrunun ortaya çıkması ve hakkın uygulanması konusundaki hassasiyetlerinden kaynaklandığı için Hz. Peygamber, bazen bu hususta onları teşvik etmiştir. Meşhur Hanefî hukukcusu Şemsüleimme es-Serahsî'nin (483/1090) ifade ettiği şekilde şer'î bir hüküm asıl olarak rey ile değil de vahiy yoluyla sabit olur, şer'î hükümler naspetmekte hak, Allah Teâlâ'ya aittir ve Allah'ın hakkı zan ifade eden rey ile değil, katî hüküm ifade

11 İmâm-ı Rabbânî, Ahmed Fârûk es-Serhendî, *Mektûbât*, İstanbul ts. II, 92 (55. mkp.)

12 Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Füsûl fi'l-usûl* nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî, Kuveyt 1994, III, 239-40; Serahsî, *Usûlî's-Serahsî*, II, 91.

13 Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, IV, 35.

eden vahiyle sabit olur. Ancak harp, şûra ve muamelât gibi kul haklarına taalluk eden hususlar bundan farklıdır. Şerî bir delilin bulunmadığı bu nevi meselelerde kulların maslahatına uygun olanı yapıp, onların haklarını korumak ve müdafaa etmek matlup olduğundan, kulların ihtiyacı olan meselelerde, rey ile amel etmek caiz görülmüştür.¹⁴

Bilindiği üzere Peygamberimiz (s.a.v.) Bedir Harbi sonunda esir alınan kişilere tatbik edilecek hüküm hususunda ashabıyla istişarede bulunmuş ve esirlerin fidye mukabilinde serbest bırakılması görüşünü tercih etmişti.¹⁵ Ancak sonradan gelen âyetler¹⁶ Hz. Peygamber'in bu ictihadını tashih etmiştir.

Allah Teâlâ'nın "*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Resûle ve sizden olan ulu'l-emre (emir sahiplerine) itaat edin. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah' a ve âhiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resûlüne arz ediniz.*"¹⁷ âyeti ile "... Şayet onu Resûle ve kendilerinden olan emir (ilim) sahiplerine götürselerdi, elbette istinbatta bulunalar (hüküm çıkarma vasfını taşıyanlar) onu bilirlerdi"¹⁸ âyetinde Hz. Peygamber'in ve ümmetinden yeterli vasıflara haiz âlimlerin ictihad etme salahiyetine dikkat çekilmiştir. Nitekim Asr-ı saâdet'te Hz. Peygamber'e bir mesele arz edildiğinde, bazen vahyin gelmesini bekler, vahyin gelmemesi durumunda kendi rey ve ictihadiyla hüküm verirdi. Bunu değiştiren bir vahiy gelmemesi durumunda âlimler tarafından bu hüküm, vahiy menzilesinde kabul edilmiş ve katî bir hüccet haline geldiği ifade edilerek, ona muhalefet doğru bulunmamıştır.¹⁹

Asr-ı saadet'te Resûlullah'ın (s.a.v.) yakınında bulunmaması sebebiyle meselesini ona arz edemeyen sahâbîlerin kendi ictihatlarıyla amel ettikleri görülmüştür. Mesela Amr b. As (r.a.), seferde iken gusûl abdesti

14 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 92.

15 Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, nşr. Fatıma Yusuf el-Hıyamî, Beyrut 2004, II, 371; Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 2006, IX, 72-73; Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûlü'l-fıkıh*, VI,10.

16 Enfâl, 8/67-68.

17 Nisâ, 4/58.

18 Nisâ, 4/83.

19 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 90, 95-6.

alması icap etmiş, hava ise çok soğuk olup, hayati bir tehlike söz konusu olduğu için “... *Kendinizi helak etmeyin, şüphesiz Allah, size karşı çok merhametlidir*”²⁰ âyetini delil getirerek, teyemmüm yapmıştı. Bu durum Resûlullah’a (s.a.v.) arz edildiğinde o, Amr b. As’ın yaptığını, yanlış bulmamış²¹ ve Amr b. As, teyemmümle kıldığı namazı iade etmemiştir.²²

Benî Kurayza Gazvesi’ne giderken ikinci namazının kılınması hususunda sahabe arasında meydana gelen ihtilaf ashâb-ı kiramın farklı ictihatta bulunduklarını göstermektedir. Hendek Harbi’nin bitmesinden hemen sonra Cebrail (a.s.) Resûlullah’a (s.a.v.) gelerek, Allah Teâlâ’nın “Benî Kurayza Yahudilerine seferi emrettiğini” bildirince Peygamber Efendimiz, “Herkes ikinci namazını Benî Kurayza’da kılsın” şeklinde Medine’de ilan yaptırmıştı. Bu emri duyan sahabîler hemen yola çıkmışlarsa da bir kısmı ikinci namazını kaçırmamak için yolda kılmış, bir kısmı da namazın vakti geçtikten sonra Benî Kurayza’ya varınca kılmıştı. Bu iki farklı ictihattan Resûlullah (s.a.v.) haberdar olunca, onların yaptığının yanlış olduğunu söylememiş²³ veya bu yapılanların hata olduğunu beyan eden bir vahiy gelmemiştir.²⁴ Sahabîlerin bazıları “Hz. Peygamber namazın geçmesini istemez, bizim bir an önce Benî Kurayza’ya varmamızı istemiştir” şeklinde düşünüp, namazlarını yolda kılama ictihadında bulunmuşlar bir kısmı ise, Resûlullah’ın emrini, ikinci namazının sadece Beni Kurayza’da kılınabileceği şeklinde anlayarak, namaz vakti geçmiş bile olsa daha sonra kılmak ictihadında bulunmuşlardır.

Hz. Muhammed (s.a.v.) Muâz b. Cebel’i (r.a.) Yemen’e gönderirken nasıl hüküm vereceği mevzuunda aralarında geçen konuşma da Hz. Peygamber’in ashabının ictihadından memnun olduğunu göstermesi açısından ehemmiyet arz ediyor. Söz konusu konuşma hadis kitaplarında şu şekilde yer almıştı:

20 Nisâ, 4/29.

21 Buhârî, “Teyemmüm”, 7.

22 Cessâs, *el-Füsûl fi’l-usûl*, IV, 38; Aynî, Bedrüddin Ebû Muhammed, *Umdetü’l-kârî şerhu Sahihi’l-Buhârî*, Beyrut, 2001, IV, 51; Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref, *el-Minhâc fi şerhi Sahihi Müslim b. Haccâc*, Kahire 1930, IV, 63.

23 Buhârî, “Meğâzî”, 30.

24 İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, nşr. Mecdî Fethî es-Seyyid, Tanta 1995, III, 222 (1379).

Hız. Peygamber (s.a.v.):

Sana bir mesele arz olunduğunda nasıl hüküm verirsin?

Hız. Muâz (r.a.):

Allah'ın kitabıyla hükmederim.

Hız. Peygamber:

Allah'ın kitabında olmaz ise?

Hız. Muâz:

Resûlullah'ın (s.a.v.) sünnetiyle hüküm veririm.

Hız. Peygamber:

Resûlullah'ın (s.a.v.) sünnetinde de olmaz ise?

Hız. Muâz:

O zaman kendi reyimle ictihad ederim.

Bunun üzerine Fahr-i Kâinât (s.a.v.):

“Resûlullah'ın resûlünü (elçisini) Resûlullah'ın râzı olacağı şekilde muvaffak kılan Allah'a hamdolsun” demiştir.²⁵

Resûlullâhtan (s.a.v.) sonra sahâbiler, Kur'an-ı Kerim'de bulunmayan bir mesele karşılaştıklarında, öncelikle bu hususta Hız. Peygamber'in bir sünnetinin bulunup bulunmadığını araştırırlardı. Nitekim Hız. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra onun nereye defnedileceği konusunda ashap arasında farklı görüşler dile getirilmiş ancak, “*Peygamberler vefat ettikleri yere defin olunurlar*” hadisi zikredilince tartışmalar bitmiş ve Resûlullah (s.a.v.) Hız. Aişe'nin (r.a.) odasına defnedil-

25 Tirmizî, “Ahkâm”, 3; Ebû Dâvûd, “Edebü'l-kâdi”, 11; İbn Hanbel, *Müsned*, V, 230; Dârimî, *Sünen*, “Mükaddime”, 20; el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüsyn b. Ali, es-*Sünenü'l-kübrâ*, “Edebü'l-kâdi”, Hindistan 1355, X, 114; Tabarânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb, *Mu'cemü'l-kebir*, nşr. Hamdî Abdülmecid es-Selefi, Kahire ts., XX, 170.

mişti.²⁶ Aynı şekilde Hz. Peygamber'in geride bıraktığı malının miras hukukuna göre varislerine verilip verilmeyeceği mevzuunda da ihtilaf çıkmış, ancak Hz. Ebû Bekir (r.a.), bazı sahâbilerin rivayet ettikleri; "*Biz peygamberlere varis olunmaz. Bizim bıraktıklarımız sadakadır*"²⁷ hadisini dikkate alarak, Hz. Peygamber'in malını varisleri arasında taksim etmemiştir.²⁸

Resûlullah'ın (s.a.v.) cenaze namazının nasıl kılınacağı hususunda önceden bir tartışma yaşanmış ise de daha sonra, önce erkeklerin, ardından kadınların ve nihayet çocukların gruplar halinde, imam olmadan cenaze namazının kılınması hususunda anlaşılmış ve öyle yapılmıştır.²⁹

Hülefâ-i raşidîn devrinde Hz. Ebû Bekir'den (r.a.) itibaren, bir mesele olduğunda sahabe onun hakkında öncelikle bir nassın bulunup bulunmadığını araştırırdı. Hz. Ebû Bekir'e bir mesele arz edildiğinde Allah'ın kitabına bakar ona göre hüküm verir, Kur'ân-ı Kerim'de bulamaz ise o mesele hakkında sünnetten bildiği bir hüküm varsa onunla hüküm verir, bu da olmaz ise diğer sahabîlere, "Bana şöyle bir mesele geldi. Bu meselede Resûlullah'ın nasıl hüküm verdiği hususunda bir bilgisi olan var mı" diye sorar ve ona göre hüküm verirdi.³⁰ Mesela Hz. Ebû Bekir, ninenin mirastan alacağı hisse meselesini ashâbın ileri gelenlerinin bulunduğu bir mecliste sormuş ve Hz. Peygamber'in altıda bir verdiğine dair iki kişi şahitlik edince ona göre hüküm vermiştir.³¹

26 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, IV, 373 (2107); el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *Delâilü'n-nübüvve*, nşr. Abdülmü'tî Kal'acî, Kahire 1988, VII, 260.

27 Buhârî, "Humus", I, "Na fakat", 3, Müslim, "Cihad", 49,56.

28 Nesefî, Ebû'l-Muin Meymun b. Muhammed, *Tebsîratu'l-edille fi usûli'd-din*, nşr. Claude Salâme, Dımaşk, 1993, II, 862; Bağdâdî *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 15-6; Şehr istânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Abdülemir Ali Mehnâ -Ali Hasan Fâ'ur, Beyrut 1993, I, 31-3.

29 İbn Hişâm, *a.g.e.*, II, 1078; İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, nşr. Ali Muhammed Ömer, Kahire 2001, II, 251-3.

30 Dâr imî, *Sünen*, "Mukaddime", 20.

31 Gazzâlî, Ebû Hamid, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, nşr. Hamza b. Zühayr Hâfız, Medine, 1993, IV, 165.

Gerçekleştirilen fetihler neticesinde İslâm coğrafyası genişleyip, Müslümanların adedi artınca, yeni pek çok mesele ortaya çıkmış ve her mesele hakkında nastan delil getirmek de mümkün olmamıştır. Zira naslar sınırlı, meydana gelen olaylar ve meseleler ise sınırsızdır.³² Bu itibarla hakkında nas bulunmayan meseleleri, hakkında nas bulunanlara kıyas yapma bir başka ifadeyle ictihad yapma zarureti ortaya çıkmış ve usûl-fıkıh ilmi tedvin edilmiştir.

İbn Haldun, selevin ictihad esaslarını ve usûlünü belirleyen ilme ihtiyaçlarının olmadığını belirterek, “Resûlullâh’ın (s.a.v) zamanına yakın olmaları onları, nakil mevzuunda araştırma yapma ve maharetlerini ortaya koymaya ihtiyaç bırakmadı” diyerek³³ selevin hususiyetine dikkat çekmiştir.

İmâm Şâfiî (204/820), ictihad ve kıyasın Kur’ân ve Sünnet’e uygun hüküm çıkarmaya vesile olduğuna dikkat çeker ve ictihad ile ulaşılan hükmün şerî bir hüccet olduğu hususunda namazda Kâbe’ye dönmeyi emreden âyet ile istidlâl eder.³⁴ “Nerede olursanız olun, yüzünüzü Mes-cid-i Haram’a doğru çevirin”³⁵ âyetini hatırlatan Şâfiî (r.h.), Kâbe’yi görme imkanına sahip olmayanların, tabiattaki güneş ve ay gibi varlıkların durumlarına bakıp, kendi delil ve bilgilerini kullanarak, Kabe’nin yönünü belirlemeye çalışmakla mükellef olduğunu belirtir. Bir Müslüman, bu hususta gerekli gayreti gösterdikten sonra ictihadında isabet etmemiş olsa yani Kâbe’nin bulunduğu cihete dönmemiş olsa bile mükellefiyetini yaptığı için kibleye dönme şartını yerine gelmiş olur. Hâkim veya müctehidler farklı hükümlere ulaşmasının muhtemel olduğuna söyleyen Şâfiî, “Bir hâkim ictihad eder ve verdiği hükümde isabet ederse

32 Serahsi, Şemsüleimme Ebû Bekr Muammed b. Ebi Sehl Ahmed, *el-Mebsût*, Beyrut 1989, XVI, 62-3; İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, Beyrut 1992, s. 445-6; Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, I, 236.

33 İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 454.

34 Şâfiî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut ts., s. 487-90, 501.

35 Bakara, 2/150

iki ecir, hüküm verir de ictihadında hata ederse bir ecir vardır”³⁶ hadisini zikrederek her müctehidin sevap alacağını belirtir.³⁷

Hanefî fakihler de aynı şekilde müctehidin durumunu kıblenin yönünü belirlemeye çalışan kişinin durumuna benzeterek, ictihad edebilmek için lazım gelen ilim ve şartlara sahip bir müctehidin ictihadında isabet etmemiş olsa bile ictihadının sahih olduğunu söylemişlerdir.³⁸

Ebû Bekir Ahmed el-Cessâs (370/981) ve Şemsüleimme es-Serahsî gibi meşhur fıkıhçıların aralarında bulunduğu pek çok âlim, sahabe arasında ictihadî mevzularda meydana gelen ihtilafı, sonraki Müslümanlar için söz konusu farklı ictihatlardan birini tercih etmelerine imkan sağlayan bir fırsat olarak görmüşlerdir. Bu görüşün oluşmasında “*Ümmetimin/ashabımın ihtilafı rahmettir*” ve “*ashabım gökteki yıldızlar gibidir, hangisine uyarsanız hidayete ulaşırsınız*”³⁹ hadisleri esas alınmış ve onların her birinin ictihadının hak ve doğru olduğuna dikkat çekilmiştir.⁴⁰

“*Bir hâkim ictihad eder de verdiği hükümde isabet ederse iki mükâfat, hata ederse bir mükâfat*”⁴¹ hadisini dikkate alan âlimler, bir müctehidin hatasından dolayı kötülenmesini doğru bulmayıp, müctehidlerin bir mesele hakkında farklı hükümler ifade etmesinin ümmet için rahmet olduğunu belirtmişlerdir.⁴² Fakihler, müctehitlerin farklı ictihatlar-

36 Buhârî, “İ’tisâm”, 21; Müslim, “Akziye”, 15; Ebû Dâvûd, “Akziye”, 2.

37 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 494.

38 Cessâs, *el-Füsûl fi’l-usûl*, IV, 277; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr an Usûli Fahri’l-İslâm Pezdevî*, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Beyrut 1997, IV, 24-8.

39 Beyhâkî, Ahmed b. Hüseyin, *el-Medhal ila’s-Süneni’l-kübrâ*, nşr. Muhammed Ziyâürrahmân el-A’zamî, Riyad 1420, I, 148; Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Sahihi Müslim*, XI, 91-2; Ac-lûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü’l-hafâ*, Kâhire 1351, I, 64-66, 132; el-Münâvî, Muhammed Abdurraûf, *Feyzü’l-kadîr şerhu’l-Câmiu’s-sağîr*, Beyrut 1994, I, 209.

40 Cessâs, *el-Füsûl fi’l-usûl*, IV, 307; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, II, 107; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, III, 328-31; Âmidî, *el-İhkâm fi usûli’l-ahkâm*, IV, 233; Râzî, Fahreddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu’l-gayb*, Beyrut ts., XX-VII, 168; İbn Kudâme, Muvaffakuddin el-Makdisî, *Lüm’atü’l-i’tikâd*, Beyrut 1395, s. 44; Âlûsî, Şihâbüddin Mahmud, *Rûhu’l-Maânî*, Beyrut 1998, XXV, s. 32; İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *Reddû’l-muhtâr ale’d-Dürri’l-muhtâr şerh Tenviri’l-eb-sâr*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, Kâhire 1994, I, 167.

41 Buhârî, “İ’tisâm”, 21; Müslim, “Akziye”, 15; Ebû Dâvûd, “Akziye”, 2.

42 Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Sahihi Müslim*, XI, 92; İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, I, 139.

da bulunmakla birlikte hepsinin mükâfat almasını, aynı devirde birden fazla peygamber gönderilmesine benzetmişlerdir. Onların hepsinin Allah tarafından gönderilen peygamberler olması itibariyle şeriatlerinin hak olduğu ifade edilmekle birlikte, bir peygamberin haram dediği bir hususu bir başka peygamberin mübah görebildiğine dikkat çekilmiştir.⁴³

İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (478/1085), hakkın tek olduğunu ancak muayyen (belirli) olmadığını belirtmiş ve imamet meselesinde Hz. Ali'nin Hz. Muaviye ile (Allah ikisinden razı olsun) mücadelesinde isabet ettiğini, Hz. Muaviye'nin ise bu konuda hata üzere olduğunu ifade etmiş ancak, hatasında ma'zûr olduğunu belirtmiştir. Cüveynî, onun içtihadında hata ettiği halde ma'zûr olmasını, Hz. Peygamber'in *"bir müctehid için isabet ederse iki sevab hata ederse bir sevab vardır"* hadisine dayandırarak, imamet meslesinin furû-ı dinin yani fıkhnın bir konusu olduğuna dikkat çekmiştir.⁴⁴

İslâm hâkimiyetindeki toprakların genişlemesinin neticesinde insanlara İslâm'ın doğru bir şekilde öğretilmesinin ehemmiyeti arttığından Hz. Ömer (r.a.), kendi emriyle inşa edilen Kûfe şehrine hem kadılık hem de İslâmî ilimlerin tedrisini yapmak üzere Abdullah b. Mes'ud'u (r.a.) göndermişti.⁴⁵ İlmiyle temayüz etmiş sahâbileri Medine'de bırakarak onlarla meseleleri istişare etmeyi tercih eden Hz. Ömer, Abdullah b. Mes'ud'u Kûfe'ye gönderince *"İbn Mes'ud'u size gönderek sizi kendime tercih ettim"* demişti.⁴⁶ Abdullah b. Mes'ud, Hz. Peygamber'in kendisinden Kur'an öğrenilmesini tavsiye ettiği dört sahabeden birisiydi ve kırat, tefsir ve fıkhn ilmindeki dirayeti herkes tarafından kabul ediliyordu. O, ilme verdiği ehemmiyeti şöyle ifade etmiştir:

"Allah'a yemin olsun ki Allah'ın kitabından nerede nazil olduğunu bilmediğim bir sûre ve kimin hakkında nazil olduğunu bilmediğim bir âyet yoktur. Bununla

43 el-Mahlâvî, Muhammed Abdurrahmân İd, *Teshilü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, Kahire 1341, s. 323.

44 Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *Muğisü'l-halk fi tercihi'l-kavli'l-hak*, Kahire 1934, s.8-9.

45 İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-Ma'ârif*, Beyrut, 2003, s. 314.

46 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VIII, 130.

birlikte şayet Allah'ın kitabını benden daha iyi bilen ve deveye ona ulaşabileceğim bir kimsenin olduğunu bilsem ona giderim.”⁴⁷

Abdullah b. Mes'ud'un (r.a.) gayretleri sayesinde Kûfe, İslâmî ilimlerin öğretildiği bir merkez olmakla kalmayıp, onun yetiştirdiği talebeler, sonraları fıkıh ilminin özellikle de usûl-ı fıkıh'ın temelini oluşturacak esasları kaydederek, şer'i hükümlerin çıkarılmasında Kûfe'nin bir mektep ve ekol olmasına öncülük ettiler. İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin (r.a.) fıkıh ilminde temayüz etmesinde böyle bir ilmî ortamda büyümüş olmasının ve bu mirası devralmasının mühim bir tesiri vardı. Talebelerinin adedinin dört bine ulaştığı belirtilen Abdullah b. Mes'ud (r.a.), Kûfe'ye gelen Hz. Ali'yi (r.a.) binlerce talebesiyle beraber karşıladığı zaman Hz. Ali, “bu belde ilim ve fıkıhla dolmuş”⁴⁸ diyerek, Abdullah b. Mes'ud'un ve Kûfe'nin ilim ve fıkıh açısından ehemmiyetine ve üstünlüğüne dikkat çekmişti. Nitekim ilk dönem tarih ve tabakât müelliflerinden İbn Sa'd (230/845), Bedir Harbi'ne katılanlardan yetmiş, Biat-i Rıdvân'da bulunanlardan üç yüz sahabînin, Kûfe'ye yerleştiğini belirtir.⁴⁹

Zamanla kendi görüşüyle hüküm veren ve bu hususta ehil olmayan kimselerin çoğaldığına dikkat çeken Abdullah b. Mes'ud, bunların kendi görüşleriyle hüküm vermelerinin yerine sâlih kimselerin verdiği hükümlerle amel etmeleri gerektiğini ifade etmiştir. O, bu hususta şöyle demiştir:

“Sizden kime bir mesele gelirse Allah'ın kitabında onun hükmünü bulursa onunla hüküm versin, onda bulamaz ise Resûlullah'ın (s.a.v.) verdiği hükümle hüküm versin. Kur'ân ve sünnete olmayan bir mesele gelirse sâlih kimselerin verdiği hükümle amel etsin.”⁵⁰
Allah'ın Kitab'ında, Resûlullah'ın sünnetinde ve sâlih

47 Buhâri, “Fezâilü'l-Kur'ân”, 8.

48 Serahsî, *el-Mebsût*, XVI, 69.

49 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VIII, 132.

50 Dârimî, “Mukaddime”, 20; el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, “Edebü'l-kâdî”, X, 115.

zatların verdiği hükümlerde bir şey bulmaz isen kendi görüşünle ictihad et.”⁵¹

Serahsî, burada bahsedilen sâlih zatların Hz. Ebû Bekir ve Ömer (r.a.) olduğunu belirterek sahabe arasında onların farklı bir mevkide olduklarına dikkat çekmiştir.⁵²

Sahâbe devrinde ictihada mahal olan mevzularda herkesin aynı re'ye sahip olması, bir mecburiyet olarak görülmüyordu ve daha önce belirttiğimiz bazı sahâbilerin fikhî bir kısım meselelerde farklı görüşler ifade ettiklerine dair pek çok misal vardı.⁵³ Hülafâ-i Râşidîn bazı meselelerde kendilerinden farklı düşünen sahabilerin görüşlerinde bir sâkinca görmeyip onları kâdı tayin etmekten çekinmemişlerdi. Hz. Ebû Bekir, kendisiyle dedenin hissesi ve başka bazı meselelerde farklı görüşe sahip olan Zeyd b. Sâbit'i⁵⁴; Hz. Ömer (r.a.), kendisiyle bazı meselelerde muhalif görüşe sahip olan, Ubey b. Ka'b'ı (r.a.) ve uzun seneler vazifesini sürdüren Kâdı Şureyh'i (r.h.) kadı olarak vazifelendirmişti.⁵⁵ Aynı şekilde Hz. Ali de kendisiyle pek çok meselede farklı ictihadı olan Kâdı Şureyh'i Kûfe'de kadılık vazifesinde bırakmış, Abdullah b. Abbas'ı Basra'ya kadı tayin etmişti. Bütün bunlar sahabenin, ictihadî meselelerde ihtilaf etmeyi yani farklı görüşe sahip olmayı hatalı bir hareket olarak görmediğini, aksine her sahabînin kendi ictihadına uyması gerektiği esasını dikkate alıp, her müctehidin Allah katında isabet etmiş olduğunu kabul ettiklerini teyit etmektedir.⁵⁶

Ashâb-ı kirâmın hepsi birer yıldız olmakla birlikte bir kısmı bazı meziyetleriyle temayüz etmiş hatta Resûlullah (s.a.v) onların bu vasıflarına dikkat çekmişti. Meselâ Hulefâ-i Râşidîn hakkında; “*Size Allah'tan korkmanızı ve Habeşli bir köle de olsa devlet adamlarımızı dinleyip, itâat etmenizi tavsiye ederim. Sizden kim benden sonra yaşarsa şiddetli ihti-*

51 el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, “Edebü'l-kâdî”, X, 115.

52 Serahsî, *el-Mebsût*, XVI, 69.

53 Şâfiî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İdris, *el-Üm*, nşr. Rif'at Fevzi Abdülmuttalib, Mensûre 2001, VIII, 391 vd.

54 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 591-3.

55 İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 246.

56 Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, IV, 309-12; Âmidî, *el-lhkâm fi usûli'l-ahkâm*, IV, 233-5.

laflar görecektir. Öyle ise benim sünnetim ile râşid ve hidâyet üzere olan halifelerin sünnetine bağlanınız”⁵⁷ buyurarak, onların idarecilik vasfına işaret ederek, itaati emretmişti.

Hz. Peygamber bir başka hadislerinde bir kısım sahâbînin bazı hususiyetlerine dikkat çekerek, onların numune-i imtisal olduklarını şöyle ifade etmişti:

*“Ümmetime en merhametli olan, Ebû Bekir, onlar hakkında Allah’ın emirlerine en çok bağlı olan Ömer, en fazla hayâ sahibi olan Osman, Allah’ın kitabını en iyi okuyan Ubey b. Ka’b, ferâiz ilmini en iyi bilen Zeyd b. Sâbit, helal ve haramı en iyi bilen Muâz b. Cebel’dir. Her ümmetin bir emini vardır, bu ümmetin emini de Ebû Ubeyde b. Cerrâh’dır.(r.a.)”*⁵⁸

Bir başka rivayette “hüküm (kazâ) vermeyi en iyi bilen Ali’dir (r.a.)” ifadesi bulunmaktadır.⁵⁹

Sahabe devrinde, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Ali, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Mes’ud, Abdullah b. Abbas (r.a.) başta olmak üzere ictihatlarıyla temayüz eden sahabiler, zaman zaman bir birinden farklı bir ictihatta bulunmakla birlikte diğerlerinin ictihadlarını kötüleme veya yasaklama yoluna gitmemiştir.⁶⁰

Sahabenin görüşleri veya ictihatları sonraki devirlerde yapılan ictihatlarından farklı hususiyetlere sahiptir. Zira sahâbenin çoğu “Resûlullah’a (s.a.v.) bir yanlış veya yalan isnat etmiş olurum” korkusuyla hadis rivayetinden ve ictihatlarını Hz. Peygamber’e nispet etmekten çekinmişler ve “bu benim ictihadım (benim görüşüm), doğru ise Allah’tan; yanlış ise bendendir” demişlerdir. Dolayısıyla onların bir kısım tatbikat

57 Tirmizî, “İlim”, 16; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 8; İbn Mâce, “Mukaddime”, 6; *İbn Hanbel, Müsned*, IV, 174.

58 Tirmizî, “Menâkıb”, 33; İbn Mâce, “Fezâil”, 11; Beyhaki, *es-Sünenü’l-kübrâ*, “Ferâiz”, VI, 210.

59 Aclûni, *Keşfü’l-hafâ*, I, 108.

60 Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, IV, 227-8.

ve ictihadlarının Hz. Muhammed'e (s.a.v.) dayanması ihtimaline binaen sonraki ictihatlardan daha mühim kabul edilmiştir.⁶¹

Fakihler, “*Ashabımın/ümmetimin ihtilaflı rahmettir*” hadisinin meşhur olmasından hareketle sahabenin farklı görüşler ifade etmesini bir zenginlik olarak görmüşlerdir. Onlar Kur'an ve Sünnet'te hükmü bulunmayan bir meselede sahabenin görüşlerinin önemli olduğunu ifade etmişler ve görüşlerini hadis-i şerif ile de teyit etmişlerdir.⁶² Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî'nin (458/1066) Abdullah b. Abbas'tan rivayet ettiği hadiste Resûlullâh (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

*“Allah'ın kitabında size verilen ile amel etmeniz mümkün olduğu müddetçe onunla amel ediniz. Onu terk etmeye hiç kimsenin mazereti yoktur. Şayet Allah'ın kitabında yoksa o zaman benden bir sünnet geçerlidir. Eğer benim sünnetim yok ise ashabımın dediğine bakınız. Zira ashabım gökte yıldızlar makamındadır. Onlardan ne alırsanız hidayete erersiniz. Ashabımın ihtilaf etmesi sizin için rahmettir.”*⁶³

Bedir Harbi, Benî Kurayza Seferi ve Hudeybiye Müsalahası'nda vuku bulan ihtilaflardan anlaşılacağı gibi Asr-ı Saâdet'te ve sahabe devrinde fikhî ihtilaflar meydana geldiği için ictihattan dolayı ortaya çıkan ihtilaflar bidat ve dalâlet olarak değerlendirilmediği gibi bunlar bir rahmet olarak görülmüştür.

61 Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, IV, 336; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 14; Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, IV, 256.

62 Üsmendî, Muhammed b. Abdülhamid, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, nşr. Muhammed Zeki Abdülber, Kahire 1992, s. 576; Şârânî, Abdulvehhâb b. Ahmed, *Kitâbü'l-Mizân*, nşr. Abdurrahmân Umeyre Beyrut 1989, I, 174; Nablûsî, Abdülgani b. İsmâil, *Hülâsatü't-tahkik fi beyâni hükmi't-taklid ve telfik*, İstanbul 2000, s. 7; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, I, 167.

63 Beyhakî, *el-Medhal ila's-Süneni'l-kübrâ*, I, 147; ayrıca bkz: Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, I, 64.

B) İCTİHAD

a) İctihadın Tarifi ve Şartları

Lügatta, elinden gelen gayreti gösterip, bütün gücünü harcamak manasına gelen ve yapılan meşakkatli, zor işleri ifade için kullanılan⁶⁴ ictihad, deliller ile istinbat etme yollarından biri olarak, usûl-ı fıkıh ilminin temel mevzuları arasında yer almıştır. İmâm Şârânî, *Kitâbü'l-Mizân*'ın mukaddimesinde şeriatı, büyük bir ağaca; müctehid imamların görüşlerini ise o ağacın dallarına benzetmiş ve asıl olmadan fer'in, dal olmadan da meyvenin olmayacağını ifade etmiştir.⁶⁵

Usûl ilminde delillerle istinbat etme yollarından bahsedildiğine işaret eden ve bu yollardan birisinin de ictihad olduğunu belirten Molla Hüsrev (885/1480), öncelikle lügat itibariyle ictihadın meşakkatli bir işi yapmak için gayret etmek manasına geldiğine dikkat çekerek, kolay olan işleri yapmanın ictihad kelimesiyle ifade edilmediğini belirtmiştir. O, ictihadı, “şerî-ferî hükmü, delilinden istinbat etmek için başka gücünün kalmadığını hissedecek şekilde tâkatının tamamını harcamak” olarak tarif etmiştir. Fakîh ile müctehidin müteradif lafızlar olduğuna dikkat çeken Molla Hüsrev, mukallid bir kimsenin bazı hükümlerin delillerini bilebileceğine işaret etmekle birlikte, fakîhin bütün meselelerde istinbat etme melekeseine sahip âlim olduğunu belirtmiştir. Bu itibarla o, müctehidi, “her bir şerî-ferî hükmü delilden istinbat etme gücü veren melekeye sahip olan zât” şeklinde tarif etmiştir.⁶⁶

Ebü'l-Berekât en-Nesefî (710/1310) ise istidlâlin, ya metlûv (Kur'ân) ve gayr-i metlûv (sünnet) olan vahiy ile veya vahiyden başka bir şeyle yapıldığını, vahyin dışındaki istidlâlin ise ictihad olduğunu belirterek, müctehidlerin hepsinin ictihadının icma, bazısının ictihadının ise kıyas olduğunu ifade etmiştir.⁶⁷ Bu itibarla Hanefîler, kıyas yapmak için ictihada ihtiyaç duyulduğu halde, her ictihatta kıyasa ihtiyaç olma-

64 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, IV, 4; Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûlü'l-fıkıh*, VI, 6; Âmidî, *el-İhkâm fî usûlü'l-ahkâm*, IV, 197.

65 Şârânî, *Kitâbü'l-Mizân*, I, 59.

66 Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-Usûl*, II, 313-20.

67 Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfîzüddîn, *Keşfü'l-esrâr*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye Beyrut ts. I, 14.

masından dolayı, ictihadın kıyastan daha umumi olduğunu söylemişlerdir. Kıyas ile ictihad arasındaki en önemli fark; kıyasta aslın(nassın) bulunmasının şart olması, ictihadın ise nassın bulunduğu yerde geçersiz olmasıdır.⁶⁸ Nitekim *Meccele-i Ahkâm-ı Adliye*'de bu esas, "Mevrid-i nasda ictihada mesâğ yoktur"⁶⁹ şeklinde yer almıştır.

İctihad mevzuunda öncelikle müctehidde bulunması lazım gelen şartlara dikkat çeken Fahu'l-İslâm Pezdevî'nin (482/1089), bir müctehidin, vücûh ve manaları itibariyle Kur'an ilmine; metinleri, ittisal yolları ve manalarının vecihleri itibariyle Sünnet ilmine sahip olmasının ve bütün vecihleriyle kıyası bilmesinin şart olduğunu söylemiştir.⁷⁰

Gazzâlî, ictihad ehliyetinin şartlarını izah ederken, müctehidin birinci olarak sağlıklı dinî bir anlayışa sahip olması gerektiğini ifade ettikten sonra, ikinci olarak adalet sıfatının kaybolmaması için günahlardan kaçınan birisi olması gerektiğini ifade eder. Bu şartın müctehidin fetvasına/ictihadına güvenilmesi için şart olduğunu belirten Gazzâlî, diğer şartlara sahip olmakla birlikte bu sıfatı taşımayan kişi kendisi için ictihad edebilirse dee, adalet vasfını kaybettiği için onun fetvasının kabul edilmeyeceğini söyler.⁷¹

Ebü Tâlib el-Mekki (386/996) "*Bilmiyorsanız zikir (ilim) ehline sorun*"⁷² âyetini açıklarken, ilim ehli olmak için sadece kitaplardan araştırma yapmanın ve insanlardan şifahen bilgi almanın yeterli olmadığını belirtir. O, âlimin ilmiyle amel etmesinin, Allah için hususi vakitler ayırarak, kalbî ameller ile de meşgul olmasının mühim olduğuna dikkat çekerek, kalbini tasfiye ve tezkiye eden âlime, Kur'an'ın ve İslâm'ın ilminin inceliklerinin açığa çıkacağını ifade eder.⁷³

İctihada ehil olma mevzuunda Serahsî, özellikle nasların adedinin belirli, olayların ve meselelerin ise sınırsız olması itibariyle her

68 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 396.

69 *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, İstanbul 1300, s. 24.

70 Abdülazîz el-Buhârî, *A.e.*, IV, 20-4.

71 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, IV, 5.

72 Enbiyâ, 21/7.

73 Ebü Tâlib el-Mekki, *Kûtu'l-kulûb*, nşr. İbrahim Muhammed er-Rıdvânî, Kahire 2001, I, 375.

hükmün Kur'an ve Sünnet'te bulunmasının mümkün olmadığına dikkat çekmiştir. Bu sebeple o, ictihad yapacak kişinin naslarda hükmü bulunan mesele ile bulunmayanlar arasında kıyas yapma ve teemmül etme melekesinin ehemmiyetine işaret etmiştir.⁷⁴ İctihada ehil olma hususunda sonraki fıkıhçılar da genel manada önceki fıkıhçıların koyduğu şartları arayarak, belirli vasıflara hâiz ve bu hususta meleke kesp etmiş âlimlerin ictihadının geçerli olduğunu söylemişlerdir.⁷⁵

Dört mezhep imamının usûl, kavâid ve ictihadlarında, şer'î delillere bağlı kaldıklarında hiçbir bir şüphenin bulunmadığına işaret ederek, bunların ehemmiyetine işaret eden Ramazan el-Bûtî (1929-2013), son devirde sıkça gündeme gelen "maslahata dayalı yeni ictihatlar yapılması gerektiği" yönündeki düşünceleri doğru bulmaz ve bunun uygulanması durumunda karşılaşılabilecek tehlikeye dikkat çeker. İctihad için lüzumlu olan ilim ve takva gibi şartlar bulunması halinde onun kapısının hayra açılacağını belirten Bûtî, modernleşmenin tesiriyle ortaya çıkan bazı düşüncelerin Müslümanlar arasında şuurlu veya şuursuz bir şekilde kabul gördüğünü işaret ederek, ictihadın geçerli olabilmesi için her şeyden önce İslâm şeriatının kendi maslahatının gözetilmesi gerektiğini açıklar. O, bu esaslara riayet edilmeden kişinin kendi heva ve görüşü istikametinde ictihada kalkışmanın şer kapısını genişletmekten başka bir netice vermeyeceğini belirtir.⁷⁶

b) Şer'î Delil Olması Açısından İctihad

Ehl-i sünnet uleması, şer'î hükümlerin kaynağının Kur'an, Sünnet, İcmâ ve kıyas olduğu hususunda ittifak etmiştir. Kâdî Ebû Bekir Bâkılânî, Hanefî, Şâfiî ve Mâlikî ulemâsının cumhurunun ve Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin (324/936) kıyasın, umumî bir lafzı tahsis etme gücünü sahip delil olduğu görüşünde olduklarını ifade eder.⁷⁷

74 Serahsî, *el-Mebsût*, XVI, 62-3.

75 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, IV, 5 vd.; Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkıh*, VI, 20 vd.; Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 198 vd.; Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-Usûl*, II, 313-20.

76 Bûtî, M. Saîd Ramazan, *Davâbitü'l-maslaha*, Beyrut 1973, s. 412-4.

77 Bâkılânî, Kâdî Ebû Bekr Muhammed, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, nşr. Abdülhamid b. Ali, Beyrut 1998, III, 195.

İmâm Şâfiî, şerî hükümlerin kaynağından birisi olan kıyası, ictihad ile aynı manada kullanmıştır.⁷⁸ Ebû Muzaffer el-İsferâyîni (471/1078), Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'ın, Kur'ân-ı Kerim'i, Resûlullah'ın (s.a.v.) sünnetini, ümmetin icmâını ve kıyası, amelî konularda şer'i delil olarak kabul ettiğini, diğer fırkaların ise bunlardan birisini reddettiklerini söyleyerek, ehl-i necât olmak için bu esasların kabulünün zorunlu olduğunu belirtir.⁷⁹ Abdülkerim Şehristânî (548/1153) ise, sahabenin şer'i hükümlerin asıllarının Kur'ân, Sünnet, icmâ ve kıyas olduğunda icmâ ettiklerini ifade eder.⁸⁰

Hanefiler, şer'i delillerin ikincisi olan "sünnet" in sadece Hz. Muhammed'e (s.a.v.) tahsisini yeterli bulmamışlar ve sahabenin görüş ve uygulamalarını da sünnet kelimesinine dâhil etmişlerdir. Serahsî, Şâfiî'nin *sünnet* kelimesini mutlak manada sadece Hz. Peygamber'e tahsis ettiğine dikkat çekmiş ve onun kıyası sahabenin kavlinin önüne geçirip, onların kavline uymayı vacip görmediğine işaret ederek, "Bize göre şer'an sünnetten kastedilen, Resûlullâh'ın sünnet kıldığı ve sonra da sahabenin sünnet kıldığıdır" demiştir. Serahsî, "*Her kim iyi bir sünnet yaparsa (yol açarsa), onun ve onunla amel edecek olanların sevabı kıyamet gününe kadar o kimseye ait olur. Her kim kötü bir sünnet yaparsa, onun ve onunla amel edecek olanların günahı kıyamet gününe kadar o kimseye ait olur*"⁸¹ hadisinde sünnetin mutlak manada kullanıldığına dikkat çekmiştir. "Benim sünnetim ile râşid ve hidâyet üzere olan halifelerin sünnetine bağlanınız. Onlara sımsıkı sarılınız"⁸² hadisini zikreden Serahsî, selevin, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in yolu için sünnet kelimesini kullandıklarını belirtmiş ve Hz. Peygamber ile sahabenin sünnetine mutlak manada tabi olmanın gerekli olduğunu ifade etmiştir.⁸³

78 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 477.

79 el-İsferâyîni, Ebu'l-Muzaffer, *et-Tebîr fi'd-dîn*, nşr. Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut 1983, s. 185-6.

80 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 235.

81 Müslim, "İlim", 15, "Zekat" 69, Nesâî, "Zekat" 69.

82 Tirmizi, "İlim", 16; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 8; *Müsned*, IV, 174; İbn Mâce, "Mukaddime", 6.

83 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 113-4.

İmâm Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ise, ashâbü'l-hadis ve ehlü's-sünne, ehlü's-sünne ve'l-hadis, ehlü's-sünne ve'l-istikâme, tabirlerini *Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat* ifadesiyle aynı manaya gelecek şekilde kullanmıştır.⁸⁴ Eş'arî, *el-İbâne* adlı eserinde: “Biz yolumuzda Allah'ın kitabı, Peygamberimiz Hz. Muhammed'in (s.a.v.) sünneti ile sahâbe, tâbiîn ve hadis imamlarından rivayet olunan hususlara bağlıyız” diyerek de “Ehlü'l-hak ve's-sünnet”in temel esaslarını açıklar.⁸⁵

Ehl-i sünnet âlimler, hakkında nas bulunmayan meseleleri nas bulunanlara kıyas yaparak, yani icthad ederek, hükmünü orta koymak veya şer'an yasaklayan bir delil bulunmayan bir husus hakkında mubah hükmünü vermek için yüksek derecede fıkıh bilgisinin gerekli olduğunu ifade etmişlerdir.⁸⁶ “*Ey basiret sahipleri itibar ediniz*”⁸⁷ âyetini ve Resûlullah'ın (s.a.v.) bir kısım tatbikatını esas alan usûl-i fıkıh âlimleri, Asr-ı saâdet'ten itibaren Müslümanların hakkında nas bulunmayan meselelerin şer'î hükümlerinin elde edilmesinde kıyasın bir usûl olarak kullanıldığını ifade etmişlerdir.⁸⁸

Hz. Ömer, Kâdî Şureyh'e yazdığı mektupta hüküm vermenin usûl ve esaslarını bildirmiş ve bir mesele hakkında öncelikle Allah'ın kitabına bakmasını ve onunla hüküm vermesini ve bu hususta insanların sözüne iltifat etmemesini bildirmiştir. O, Kur'ân'da hüküm bulunmayan meselelerde Sünnet'e bakılmasını, onda bulunmaz ise bu hususta sahabenin üzerinde icmâ ettiği bir görüş varsa onunla hüküm verilmesini istemiştir. Hz. Ömer, sahabenin hiç görüş beyan etmediği bir mesele kendisine geldiğinde ise Kâdî Şureyh'e, dilerse kendi görüşüyle icthad ederek hü-

84 Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, Beyrut 1990, I, 345, 351; II, 163, 165, 166.

85 Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, nşr. Abbas Sabbağ, Beyrut 1994, s. 34

86 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 65-6.

87 Haşr, 59/2.

88 Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, IV, 30-3; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 125 vd; Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, IV, 133-4; Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fıkıh*, V, 26; Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, IV, 201.

küm verebileceğini veya (halifeye danışmak üzere) tehir edebileceğini ve tehir etmesinin daha hayırlı olacağını bildirmiştir.⁸⁹

Hız. Ömer, Ebû Mûsa el-Eş'arî'ye gönderdiği mektupta ilgili mevzu hakkında daha tafsilatlı açıklamalarda bulunarak İslam Hukukunda muhakeme usûlünün esaslarını açıklamıştı. Hız. Ömer mektupta Ebû Mûsa el-Eş'arî'ye Kur'an ve Sünnet'te bulamadığı meseleler hakkında çok iyi araştırıp düşünmesini, emsal hadiseleri bulmaya çalışmasını ve bunları birbirine kıyas yapmasını emretmiştir.⁹⁰

Kıyas yapmayı da ihtiva edecek şekilde şerî bir hükme ulaşma ameliyesinin geneli için kullanılan icthad, bir mezhebin teşekkülünün önemli unsurlarından birisidir. İctihad mevzuunda farklı görüşlerin olduğuna dikkat çeken Cessâs, Hız. Peygamber devrinden itibaren nassın bulunmadığı yerde, nas bulunan mevzulara bakılarak icthad yapıldığını belirtmiş ve icmân icthad yoluyla elde edilen bir delil olduğuna dikkat çekmiştir. Sonradan gelenlerin icmâa muhalefet etmesinin caiz olmadığını söyleyen Cessâs, özellikle Resûlullah'ın (s.a.v.) icthadının farklı meziyetleri olması itibariyle ona muhalif olmanın kesinlikle caiz olmadığını belirtmiş ve ümmetin en hayırlısı olan sahâbenin icthadının sahih olduğu hususunda icmâ bulunduğunu ifade etmiştir.⁹¹

Asr-ı saâdet'te açıkça beyan olunan, sahih ve sarîh bir nassa veya icmaa dayanan kesin bir delil ile sabit olan şerî hükümler hususunda icthada mahal olmadığından ihtilaf caiz görülmemekle birlikte, bunların fûrûuna ve tafsilatına dair meselelerde icthada imkan olduğundan bu hususlarda ihtilaf ve nizânın olması meşru kabul edilmiştir. Mesela başı mesh etmenin abdestin farzlarından bir olduğu hususunda icma olmakla birlikte meshin miktarı meselesinde müctehid âlimler ihtilaf etmiştir. Zira "başınızı mesh ediniz" mealindeki âyet, başın mesh edilmesi hakkında katî olduğu halde, farz olan miktar hakkında katî değildir. Hanefî-

89 Dârimî, *Sünen*, "Mukaddime" 20; İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihi*, nşr. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyri, Demmam 1994, II, 847.

90 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 315.

91 Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, III, 239-43, 264-5.

ler, bu âyeti mücmel olarak görüp, nâsiyeyi (başın ön kısmında bulunan saç) mesih hakkında varit olan hadis-i şerifi⁹², bu mücmeli açıklayan bir beyan kabul ettikleri için farz olan miktarın, başın bazısı (dörtte biri) olduğu yönünde ictihad etmişlerdir. Şâfiîler ise âyeti mutlak kabul edip, bir sınırlama getirmeksizin başın bazısını mesh etmenin farz için yeterli olduğu yönünde ictihad ederlerken Mâlikîler, başın hepsinin mesh edilmesinin farz olduğunu söylemişlerdir.⁹³

Serahsî, müctehidin ictihadında isabetli olabilmesi için Kur'an ve Sünnet'e ait ilimleri iyi bilmesinin yanında kıyası da bilmesi gerektiğini belirtmiştir. Her hadisenin Kitap ve Sünnet'te hükmünü bulmanın mümkün olmadığını ifade eden Serahsî, ictihad için sadece Kur'an ve Sünnet'i bilmenin yeterli gelmeyeceğini, misaller arasındaki benzerliklerin dikkatlice düşünülerek, kıyas yapılması gerektiğini ifade etmiş ve ictihad yapmak için farklı meziyetlere sahip olmanın ehemmiyetine işaret etmiştir.⁹⁴

Âyette geçen "itibar ediniz" cümlesinin kıyası anlattığına dikkat çeken Serahsî, "*Onu (münazaa ettikleri mevzuu) Resûle ve kendilerinden olan emir (ilim) sahiplerine götürselerdi, elbette istinbatta bulunanlar (hüküm çıkarma vasfını taşıyanlar) onu bilirlerdi*"⁹⁵ âyetinin de kıyasın cevazına delil olduğunu belirtmiştir. Serahsî, "emir sahiplerinden" kastedilenin âlimler olduğunu söyler ve istinbat etmenin, nass ile belirlenmemiş bir hususta bir âlimin kendi görüşüyle hüküm çıkarması olduğunu belirtip, bunun da kıyasın aynısı olduğunu ifade etmiştir.⁹⁶

Hülasa olarak İslâm'ın hâkim olduğu coğrafyanın genişlemesiyle birlikte Müslümanlar, farklı düşünce ve kültürlere sahip kesimlerle beraber yaşamak durumunda kalmışlar, bunun bir neticesi olarak da müteaddit yeni olay ve meselelerle yüz yüze gelmişlerdi. Bu sebeple hic-

92 Müslim, "Tahâret", 23.

93 İzmirli, İsmail Hakkı, "İctihâdın Bâis-i Tevellüdü", *Sebilürreşâd*, XII/297 (8 Mayıs 1330), s. 192.

94 Serahsî, *el-Mebsût*, XVI, 62-3.

95 Nisâ, 4/83.

96 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 125-128.

rî ikinci asrın ilk çeyreğinden itibaren yoğunluk kazanan ictihad faaliyetleriyle fıkıh ilmi gelişmiş; bazı âlimler, geliştirdikleri usûl ve esaslar çerçevesinde, yaptıkları ictihatlar ve verdikleri hükümlerle bir taraftan kendi görüşlerini bir sisteme oturturken, diğer taraftan bu sistemi iyi bilen ve kendilerinden sonra bunu devam ettirecek talebeler yetiştirmişlerdir.

1) İcmâ ve İctihad

Hız. Ömer'in Kur'ân ve Sünnet'ten sonra Müslümanların yaptığı icmân ehemmiyetine dikkat çekmesi⁹⁷ örneğinde görüldüğü gibi saha-be devrinden itibaren âlimlerin çoğunluğu icmân Müslümanların uy-mak zorunda oldukları bir delil olduğunda ittifak etmişler ve icmân gerçekleşmesinden sonra ona muhalif hareket etmeyi doğru bulmamış-lardır. İmâm Şâfiî ve Serahsî, icmânın şer'î bir delil olup, ilim icap ettiği hususunda nas bulunduğuna dikkat çekerek; "*Kim kendisine hidayet açıklandıktan sonra Resûlullah'a (s.a.v.) muhalefet eder, müminlerin yo-lundan başkasına uyarsa onu yöneldiği yolda bırakırız ve cehenneme so-karız. Orası ne kötü bir kalış yeridir*"⁹⁸ âyeti zikretmişlerdir.⁹⁹

Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Pezdevî de aynı âyeti zikrederek, icmân kesin olarak şer'î bir hükmü ispat ettiğini hevâ ehlinin dışında herkesin kabul ettiğini belirtmiştir.¹⁰⁰ Âlimler yukarıdaki âyetin dışında başka âyetleri¹⁰¹ ve pek çok hadisi zikrederek icmânın şer'î bir delil olduğunu ifade etmişlerdi.¹⁰² Bunlar arasında "*Ümmetim dalâlet üzere birleşmez, Allah'ın yardımı cemaatledir,*¹⁰³ *kim emirinde bir şey görür de hoşuna*

97 Dârimî, "Mukaddime", 20; İbnü'l-Kayyım, *I'lâmü'l-muvakkiin*, II, 115.

98 Nisâ, 4/115.

99 Râzî, Fahrreddin, *Menâkibü'l-İmâmi's-Şâfiî*, Kahire 1986, s. 156; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 315.

100 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 372-4.

101 Bkz: Bakara, 2/143; Âl-i İmrân, /11.

102 Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, IV, 264-5; a.mlf., *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, nşr. İsmetullâh İnâ-yetullâh Muhammed-Said Bektaş, Beyrut 2010; VIII, 21; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 65, 107; Burhâneddin el-Buhârî, Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz, *el-Muhitü'l-Bürhâni fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, nşr. Abdülkerim Sâmi, Beyrut 2004, VIII, 10; Abdülaziz el-Buhârî, *Keş-fü'l-esrâr*, III, 379-81.

103 Tirmizî, "Fiten", 7; Ebû Dâvûd, "Fiten", 1; İbn Mâce, "Fiten", 8; İbn Hanbel, *Müsned*, V, 145.

gitmez ise sabretsin. Hiç kimsenin cemaatten bir karış ayrılmaya hakkı yoktur. Kim cemaatten ayrılırsa câhiliyye ölümüyle ölür"¹⁰⁴ hadisleri yer almıştır.

Hanefî uleması, bu hadislerin bir kısmının haber-i ahâd olduğunu kabul etmekle birlikte selef ve ilim ehlinin bunları kabul edip, bazı râvîlerin gerekli şartları taşımadıklarına yönelik tenkitlere itibar etmediklerine dikkat çekerek, bunların icmâin şer'î bir huccet olmasına delalet ettiğini söylemişlerdir.¹⁰⁵

Eş'arî "*Biz yolumuzda Allah'ın kitabı, Peygamberimiz Hz. Muhammed'in (s.a.v.) sünneti ile sahâbe, tâbiîn ve hadis imamlarından riva yet olunan hususlara bağhıyız*" ¹⁰⁶ diyerek, Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'ın başta gelen esaslarını sıralamış ve sahabe ve tâbiine uymanın önemine dikkat çekmiştir.

Mu'tezile'den İbrahim en-Nazzam'ın icmâi huccet olarak kabul etmemesine¹⁰⁷, Kâdî Abdülcebbâr'ın ise icmâi Kur'an ve Sünnet'ten sonra huccet saymasına¹⁰⁸ bakıldığında bu hususta Mu'tezile arasında görüş birliğinin olmadığını söylemek mümkündür.

Abdülkâhir Bağdâdî (429/1036) ise Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'ın Kur'an, sünnet ve icmâin şeriatin hükümlerinin asılları olduğu hususunda ittifak ettiklerini; icmânın delil olmasını reddederek, ümmetin dalalet üzere icmâ etmelerini mümkün gören Mu'tezile âlimlerini tekfir ettiklerini belirtmiştir.¹⁰⁹ Gazzâlî ise, sahabenin nas olmayan meseleleri kendi rey ve ictihadiyle hallettiği hususunda icmânın gerçekleştiğini belirtmiş ve bunu tevatürle sabit olan ve şüphe bulunmayan bir gerçek olarak görüp, Hz. Ebû Bekir'in (r.a.) bu yolla hilafete geldiğine dikkat çekmiştir.¹¹⁰

104 Buhârî, "Ahkâm", 3, Müslim, "İmâre", 13.

105 Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, VIII, 21.

106 Eş'arî, *el-İbâne*, s. 34.

107 Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s.132.

108 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 51.

109 Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 327-8, 349.

110 Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, III, 506-7.

11) Sahabenin Görüşü ve İctihad

Hız. Muhammed'in (s.a.v.) vefat etmesi sebebiyle naslar tamam olup, yeni bir nas ihtimali ortadan kalktığı için sahabe devri, bu nasların kayıt ve muhafaza altına alınması açısından önemli olduğu gibi, onların sahih bir şekilde anlaşılması noktasında da ehemmiyet arz etmektedir. İslâm'ın çok hızlı bir şekilde yayılarak, farklı inanç ve hayat tarzına sahip insanların İslâm hâkimiyetine girmesi, sahabeyi yeni ve farklı meseleler hakkında hüküm verme mecburiyeti ile karşı karşıya bırakmıştır. Nasları bizzat kaynağından öğrenmeleri ve Resûlullâh'ın sohbetleriyle ulaştıkları kemâlât sebebiyle ashâb-ı kiram, yeni meseleler hakkında isabetli görüşler ortaya koyma bir başka ifadeyle icthad etme hususunda büyük muvaffakiyet göstermiştir. Bu sebeple Hanefî ulemâsı bir meselenin dinin zarûriyyâtından kabul edilmesi için onların devrinde bilinen bir husus olmasını lüzumlu görmüşlerdir.¹¹¹

Ashâb-ı kiram, âyet ve hadiste bulamadıkları meseleler hakkında kendi reyleriyle hüküm vermeden önce çoğu zaman Hız. Ebû Bekir ve Hız. Ömer (r.a.) gibi ileri gelen sahabeye sormayı önemli görür ve onların bir sözünü bulduğu zaman öncelikle onunla amel etmeyi tercih ederdi.¹¹² Mesela Abdullah b. Abbas (r.a.), ilmiyle temayüz eden bir sahâbî olmakla beraber, bir mesele hakkında Kur'an ve Sünnet'te bir hüküm bulamaz ise Hız. Ebû Bekir ve Hız. Ömer'den bu mesele hakkında bir haber varsa onu bildirir, değilse kendi görüşünü söylerdi.¹¹³

Tâbiînin ileri gelenleri, ashâb-ı kiramın fikhî meselelerde ihtilaf etmesini ve bir meselede farklı icthadlarda bulunmasını geniş bir rahmet olarak görmüşlerdir. Bu sebeple Ömer b. Abdülaziz (r.a.) (102/720), "Ben, Resûlullah'ın (s.a.v.) ashâbı ihtilaf etmemiş olsaydı buna sevinmezdim. Zira sadece bir görüş olsaydı insanlar buna uymakta sıkıntı yaşarlardı. Halbuki sahabenin her biri kendilerine uyulan imamlardır. Bir insan onlardan birinin görüşüne uysa bu bir genişlik olur" demiştir.

111 Tehânevî, Zafer Ahmed el-Osmânî, *Kavâid fi ulûmi'l-hadîs*, Lübnan 1972, s. 450, 453.

112 Serahsî, *c'l-Mebsût*, XVI, 69.

113 Dârimî, *Sünen*, "Mukaddime" 20.

“Fukahâ-i seb’a” olarak bilinen ve Medineli meşhur yedi fakihten birisi olan Kâsım b. Muhammed b. Ebû Bekir (r.a.) (107/725) “Allah Teâlâ, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) ashabının amellerindeki ihtilafıyla (bizi) menfaatlendirmiştir. Onlardan her biri yaptıkları amelde bir genişlik bulunduğunu ve kendisinden daha hayırlı olanın onu yaptığını bilirdi”¹¹⁴ diyerek, sahabenin ihtilafının ümmet için bir rahmet olduğuna işaret etmiştir.

Şah Veliyyullah Dihlevî’nin (1704-1766) dikkat çektiği şekilde selef (müctehid imamlar), sahabenin ihtilaf ettiği mevzularda mevcut görüşlerden herhangi birisiyle amelin meşruiyetinde değil, iki görüşten evlâ olanın tercihi hususunda ihtilaf etmişti. Bu itibarla onlar, sahabenin ictihad farklılıklarına ve fikhî ihtilaflarına atıf yapıp, onlardan birisini görüşünü tercih etmekle birlikte, onların hepsinin hidayet üzere olduğuna devamlı dikkat çekmişlerdir.¹¹⁵

Ashâb-ı kiramın fikhî meselelerde ihtilaf etmesini rahmet olarak gören İmâm Mâlik (179/795), tedvin ettiği hadis kitabı *Muvatta*’nın her yerde tek kitap olarak okutulup uygulanmasını doğru bulmamıştır. Kadıların farklı hükümler verdiğini gören Abbâsî halifesi, hukuk birliğini sağlamak için *Muvatta*’nın bir kânun kitabı haline getirilip, ülkenin her yerinde uygulanmasını isteyince İmâm Mâlik; “âlimlerin ihtilafı bu ümmete Allah Teâlâ’dan bir rahmettir. Herkes kendisinin sahih bulduğu görüşe uysun” demiştir.¹¹⁶

Müctehidler delillerden hangisiyle öncelikle amel edeceği hususundaki usûl ihtilafı, farklı hükümlerin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Kur’ân, Sünnet, icmâ ve kıyasın şer’î birer delil olduğu hususunda ittifak eden müctehidler, bunlar arasında Kur’ân ve Sünnet’in diğerle-

114 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni’l-ilm ve fazlihi*, II, 900-1.

115 ed-Dihlevî, Şah Veliyyullah, *el-İnsâf fi beyâni esbâbi’l-ihtilaf*, nşr., Abdu’l-Fettah Ebû Gude, Beyrut 1977, s. 108.

116 Şârânî, *Kitâbü’l-Mizân*, I, 176; Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ*, I, 66; ed-Dihlevî, Şah Veliyyullah, *Huccetullâhi’l-bâliga*, Beyrut 1992, I, 418, a.mlf., *el-İnsâf fi beyâni esbâbi’l-ihtilaf*, s. 38; Şâmî, Şemseddin Muhammed b. Yûsuf, *Sübûlü’l-hüdâ ve’r-reşâd fi sîreti hayri’l-ibâd*, nşr. Abdülmuiz Abdülhamîd, Kahire 1995, XI, 182.

rinden önce geldiğini kabul etmişler, bir teâruz esnasında sahabenin sözünün veya kıyasın esas alınması mevzuunda ise ihtilaf etmişlerdi.¹¹⁷ Bu çerçevede Hanefiler, Kur'an ve Sünnet'te hüküm bulunmadığı zaman öncelikle sahabenin görüşüne bakılmasını ve daha sonra ictihad edilip, kıyas yapılmasını istemişlerdir.¹¹⁸

Bir mesele hakkında sahabeden farklı rivayetlerin sabit olması durumunda, müctehid bunlardan birisini tercih ediyordu ki, mezhepler arasındaki ihtilafın çoğu nasları değişik anlamının yanı sıra bu nevi farklı rivayetlere dayanıyordu. Mesela umre ile haccın beraber ifa edilmesi mevzuunda sahabeden farklı görüşler nakledilmişti. Hz. Ömer'in hacc-ı temattu (hac zamanında umreyi yaptıktan sonra ihramdan çıkıp, hac için tekrar ihrama girmeyi) doğru bulmadığı hac ve umrenin ayrılarak farklı zamanlarda yapılmasını istediği rivayet edilmiştir. Sad b. Ebî Vakkas (r.a.) ise, "Biz Resûlullah (s.a.v.) ile beraber bu şekilde yaptık" demiştir. İmâm Mâlik, "Hz. Ömer, Hz. Peygamber'i Hz. Sa'd'dan daha iyi bilir" diyerek, Hz. Ömer'e uymuş ve hac ile beraber umre yapmayı mekruh görmüştü. İmâm-ı Şâfiî ise her iki sahâbînin de Hz. Peygamber'i bilen zatlar olduğuna dikkat çekerek, iki görüşü tevfiik edip, aralarında bir ihtilafın olmadığını belirtmiş ve hac ile umrenin beraber yapılmasını yasaklamayı doğru bulmamıştır.¹¹⁹

Hanefîler sahabenin kavlini takdim ettirirken, Şâfiîler sahabeyi taklid etmeyip, kıyası öne aldıklarından aynı meselede farklı hükümler ortaya çıkmıştır. Meselâ, kaçan bir köleyi üç günlük mesafeden efendisine teslim eden kişiye, Hanefîler, Abdullah b. Mes'ud'un sözünü esas alarak ücret ödenmesi gerektiğini söylerken, Şâfiîler, kıyas yaparak bu kişiye ücret gerekmediğini ifade etmişlerdir.¹²⁰

Sahabeden sonra tabiin devrinde fıkıh bilgisi ile temayüz eden âlimler, Kur'an ve Sünnet'te bulunmayan meseleler hakkında sahabe-

117 Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, III, 209

118 Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, VIII, 23.

119 Şâfiî, *el-Üm*, VIII, 586-7.

120 Delbûsî, Ebû Zeyd Abdullah Ömer b. İsâ, *Te'sîsü'n-nazar*, nşr. Mustafa Muhammed el-Kabbânî, Beyrut, ts. s. 113.

nin görüşlerini dikkate alırlar, onlardan bir rivayet bulunmaz ise kendi görüşleriyle ictihad ederlerdi. Ömer b. Abdülaziz (r.a.), bir mesele hakkında hüküm beyan eden zata, önce bunun Resûlullah'tan (s.a.v.) olup olmadığını sormuş hayır cevabını almıştı. Daha sonra, bu hükmün sırasıyla Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'dan rivayet edilen bir habere isnat edip etmediğini sormuş, bunlara da dayanmadığını öğrenince kendi görüşünü açıklayarak, söylenilen hükme muhalif bir hüküm ifade etmiştir.¹²¹

c) İctihad ve Şîa

İctihadın keyfiyeti ve geçerli bir delil olup olmadığı hususunda Ehl-i sünnet ile Şîa arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. İmâmete, tevhid ve nübüvvete benzer bir şekilde ehemmiyet atfeden¹²² Şîa'da, imam-lar aynen peygamberler gibi masum kabul edilip¹²³ imamların söz ve görüşleri nas gibi değerlendirildiğinden genel manada kıyas, şerî deliller arasında sayılmamış ve ictihad dinî bir hüküm elde etme usulü olarak görülmemiştir. Aslında Şîî âlimler, aslında şerî hükümlerin elde edilmesi için nazar ve istidlâlin zorunlu olduğunu ve bunu herkesin yapmasının mümkün olmadığını itiraf edilmekle birlikte bu gayreti ictihad olarak ifade etmekten çekinmişlerdir.¹²⁴ İctihad ve istihsan gibi usullerin kabul görmediği Şîa'da on iki imamdaki son imamın fiilen vazifesini yapma imkanı bulunmadığı gaybet döneminden itibaren ictihad düşüncesinin çıktığını söylemek mümkün ise de Şîî âlimler, İslâm'ın ilk dönemlerinde ictihadın bulunmadığını ifade ederek, genel olarak ictihada soğuk bakmışlardır.¹²⁵ İmamların görüşüne uygun olmayan icmâi huccet olarak kabul etmeyen Şîa'nın kıyası da delil görmemesi, fıkhnın

121 Dârimî, "Mukaddime", 20.

122 Rıza Muhammed Muzaffer, Şîa İnancıları, trc. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul 1978, s. 50.

123 Şeyh Saduk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Babeveyh el-Kummî, Şîa-İmamiyyenin İnanc Esasları, trc. E. Ruhi Fiğlalı, Ankara 1978, s. 113.

124 Muhammed Rıza Muzaffer, Usûlü'l-fıkhn, Kum 1360, s. 51.

125 el-Müsevî, Abdülhüseyn Şerafüddîn, nşr. Ebû Müctebî, el-İctihâd fi mukâbili'n-nass, Kum 1404, s.12,18.

alanını oldukça daraltmıştır. Zira kıyası olmayan kimsenin fikhının da olmayacağı belirtilmiştir.¹

Şia'da gerekli ilme sahip olmadan fetva ve hüküm vermek kötülenip bilgi sahibi olunmayan meselelerde âlime sorulması istenmiştir.² Bununla birlikte gâib imama vekâleten Şii âlimler tarafından yerine getirilen fikhî faaliyetlerin ictihad olarak ifade edilmesi doğru bulunmamıştır. Şia, Ehl-i beyt imamlarının Resûlullâh'tan (s.a.v) sonra onun vazifesini devam ettirdiğine inandığı için kıyas ve ictihad ile hüküm elde etmeyi kabul etmemiş, hatta imamların sözlerine ilâhilik vasfı isnat ederek, ictihad ve kıyas ile elde edilen hükümlerin geçersiz olduğunu iddia etmiştir.³ İsnâaşeriyye (İmâmiyye) Şia'sında Usûlî ekolünü kuran âlimlerinden biri olarak kabul edilen Ebû Ca'fer et-Tusi (460/1067), ifade ettiği hüküm zannî olduğu için kıyası bir delil olarak görmemiş ve geliştirdiği fıkıh sisteminde ictihada yer vermeyerek, bu hususta varid olan nas ve haberleri tevil ederek ret yoluna gitmiştir.⁴

C) FIKHÎ MEZHEPLERİN TEŞEKKÜLÜ

Ashâb-ı kiram, meseleleri halletme ve onlar hakkında hüküm vermede bir diğer ifadeyle ictihad etmek mevzuunda tâbiîn devrindeki âlimlere öncülük etmişlerdi. Tâbiîn ulemâsı, Ashâb-ı kiramın ictihad yaparken takip ettikleri usûl ve esasları takip etmiş, daha önce ifade ettiğimiz şekilde özellikle Abdullah b. Mes'ud'un Kûfe'de ilim meclislerine devam eden talebeleri arasından pek çok müctehid âlim yetişmiştir.

Kûfe'de olduğu gibi İslâm ülkesinin başka beldelerinde de Müslümanların bir meselesi olduğunda kendilerine müracaat ettiği bazı âlimler, ictihatlarıyla temayüz etmişler, yetiştirdikleri talebeleriyle, verdikleri hükümler ve ictihad etmede takip ettikleri usûl ve esaslar ile bir

1 Kevserî, Muhammed Zâhid, *Makâlâtü'l-Kevserî*, Kahire ts. s. 127.

2 Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen, *Tehzibü'l-ahkâm*, nşr. Hasen el-Müsevi, Tahran 1342, VI, 295.

3 Müsevi, *el-İctihâd fî mukâbilî'n-nass*, s. 15-8.

4 Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen, *Uddetü'l-usûl*, nşr. Rızâ el-Ensârî el-Kummi, Kum 1417, I, 350-56.

ekol (mektep) haline gelmişlerdi. Medine’de bulunan Abdullah b. Ömer ve Zeyd b. Sâbit (r.a.) gibi fakih sahâbîlerin ilmini tevarüs eden Saîd b. Müseyyeb ve Basrada Hasan el-Basrî, bunların en meşhurlarındandır.⁵ Ayrıca İbn Ebû Leylâ, Süfyân es-Sevrî, Leys b. Sa’d ve Abdurrahman b. Amr el-Evzâî, bu hususta tanınan âlimler olmakla birlikte ictihad ve görüşleri bir sistem dahilinde tedvin edilmemiş olduğundan bir mezhep olarak devam etmemiştir.

Tarih içerisinde Dâvûd ez- Zâhiri’ye (270/884) nispet edilen ve sadece nasları esas alıp, rey ve kıyasa karşı çıkmakla bilinen⁶ Zâhiriyye mezhebinin mensupları sınırlı da olsa varlığını sürdürmüştür. Zâhiriyye mezhebinin mühim âlimlerinden olan ve Kur’an ve Sünnet’in sadece metninden anlaşılan zâhirî mananın alınması gerektiğini söyleyen İbn Hazm, rey ile hüküm vermenin yanlış olduğunu belirterek, Muâz b. Cebel’den ictihad mevzuunda nakledilen hadisin sahih olmadığını ifade etmiştir. Dinî mevzularda kıyas ile hüküm vermeyi caiz görmeyen İbn Hazm, dinde sadece Kur’an ve Sünnet’in burhan olduğunu işaret ederek, ictihad ile dinî bir hüküm ortaya konulmadığına dikkat çekmiş ve ictihadın, Kur’an ile Sünnet’te var olan dinî bir hükmü bulmak için çalışmak manasına geldiğini söylemiştir.⁷ Zâhiriyye mezhebi, İbn Hazm ile Endülüs’te en parlak dönemini yaşadıktan sonra özellikle diğer dört mezhebin güçlenmesiyle birlikte itibarı azalmaya başlamış ve zamanla kayda değer mensubu kalmamıştır.⁸

Ehl-i sünnet Müslümanlar, amelî mevzularda Hanefilik, Mâlikîlik, Şâfilik ve Hanbelîlik olmak üzere dört mezhepten birine mensup olarak, İslâm’ın hükümlerini belirli bir sistem dahilinde yaşama yoluna gittiklerinden, söz konusu fikhî mezheplere kısaca temas etmek istiyoruz.

5 İbn Kuteybe, *el-Ma’ârif*, s. 240-76; Dihlevî, *Huccetullâhi’l-bâliga*, I, 413-4.

6 İbnü’n-Nedim, *el-Fihrist*, nşr. İbrahim Ramazan, Beyrut 1994, 267; İbn Haldun, *Mukaddime*, 449-50.

7 İbn Hazm, *en-Nübez fi usûli’l-fikhi’z-Zâhiri*, nşr. M. Zâhid Kevserî, Beyrut 2010, s. 514, 517, 527.

8 İbn Haldun, *Mukaddime*, 446-7

a) Hanefilik

İnşasından itibaren ilmî faaliyetlerin merkezi haline gelen Kûfe'nin imkanlarını bir fırsat olarak değerlendiren İmâm-ı Âzam, devrindeki seçkin âlimlerden fıkıh ve hadis öğrenmiştir. Onun ilmi, hocası Hammad b. Ebû Süleyman (120/738) vasıtasıyla, İbrahim en-Nehâî (96/714) ve Ebû Amır eş-Şa'bî'ye (104/ 722), onlardan da Kâdî Şureyh, Esved b. Yezid ve Alkame b. Kays yoluyla sahâbeye ulaşmaktadır. Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ud ve Abdullah b. Abbas (r.a.) bunların en meşhurlarıdır. İmâm-ı Âzam, hocası Hammad'ın vefatından sonra kırk yaşlarında iken onun yerine geçip ders vermeye ve ictihad yapmaya başlamıştır. O, vefatına (150/767) kadar ilimle meşgul olmuş ve kırka yakını müctehid seviyesinde olmak üzere dört bin civarında talebe yetiştirmiştir.⁹ Nitekim İbnü'n-Nedim, "Karada ve denizde, doğuda ve batıda, uzakta ve yakında ilmin tedvini Ebû Hanîfe (r.a.) sayesinde olmuştur"¹⁰ diyerek, onun ilim hususundaki ehemmiyetine dikkat çekmiştir.

İmâm-ı Âzam'ın, sahâbeden bazısı ile görüştüğü bilindiğinden tâbiinden kabul edilmiş¹¹ ve onun genç yaşlarında Enes b. Mâlik'i gördüğünde bir şüphenin olmadığı ifade edilmiştir.¹² Ebû Hanîfe'nin (r.a.), kuvvetli fıkıhı, naslardan hüküm çıkarmadaki büyük dirayeti ve keskin görüşü¹³ ile devrindeki diğer âlimlerden üstünlüğü birçokları tarafından takdir edilmiştir. İmâm Şâfiî "İnsanlar fıkıhta Ebû Hanîfe'nin ıyâlidir" diyerek, sonraki fakihlerin onun geliştirdiği esaslar doğrultusunda yettiğine dikkat çekmiştir. İmâm Mâlik de onun hakkında "Şu direkler ağaçtan olduğu halde şayet o, altın olduğunu iddia etse onun delilini getirir ve sizi ikna ederdi" diyerek delilleri kullanıp, hüküm çıkarmadaki maharetine dikkat çekmiştir.¹⁴ Bununla birlikte her âlimin kendi mez-

9 Muhammed Ebû Zehra, *Ebu Hanîfe*, trc. Osman Keskiöğlu, Ankara 2005, s. 39.

10 İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s. 251.

11 İbnü'n-Nedim, *A.e.*, s. 251; Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 11; Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 86.

12 Taşköprizâde, İsmâmeddin Ahmed Efendi, *Mevzüâtü'l-ülûm*, İstanbul 1313, I, 645.

13 Dihlevî, *Huccetullâhi'l bâliğa*, I, 419.

14 Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Târihu Bağdât* (Medinetü's-selâm), Kahire ts., XIII, 334-47, Taşköprizâde, *a.g.e.*, I, 652.

hep imamını daha üstün gördüğüne dair farklı ifadeleri¹⁵ de görmek mümkün olup, esasen bunu da tabîi karşılamak gerektiğini belirtmek gerekir. Zira bir Müslüman zaten doğru olduğuna inandığı bir mezhebe uyar ve üstün gördüğü müctehidi taklid eder.

İmâm-ı Âzam'ın devrinde ona haset ederek, hakkında kötü şeyler düşünen ve halifeye şikâyet ederek, onun cezalandırılmasını sağlayan kimseler çıktığı gibi onun verâ ve takvasının yanı sıra fıkıh ilmindeki dirayetini teslim edenler de bulunmaktaydı. Devrinin meşhur hadisçilerinden Ebû Muhammed Süleymân el-A'meş (148/765) İmâm-ı Âzam'a bazı meseleler sorup ondan hükümlerini aldıktan sonra bu hükümleri hangi delillere dayandırıldığını sormuş, o da "senin falandan, filandan rivayet ettiğin hadislerle" demişti. A'meş, bu hadisleri rivayet ettiği halde bu hükümleri kendisinin elde edememesini ve İmâm-ı Âzam'ın hüküm çıkarmadaki maharetini kabul ederek şöyle demişti: "Ey fakihler topluluğu sizler tabip, bizler eczacıyız.¹⁶ Ey adam sende bunun ikisi de var."¹⁷

Devrinde uydurma hadisleri rivayet eden kimselerin çoklughundan dolayı hadisçilerin yalancılıkla itham edildiklerine şahit olan İmâm-ı Âzam, ilimlerin hepsi ile ilgilenmekle birlikte bir kısmıyla daha çok meşgul olmuştur. O hadis ilmi tahsil ettiği halde, onları toplayıp rivayet etmekteki hassasiyeti dikkate alarak bu faaliyetlere fazla vakit ayırmamıştır.¹⁸ Önceleri kelâm ilmiyle yoğun olarak meşgul olan İmâm-ı Âzam'ın, daha sonraları amelî konulara merakı artmış ve gayretlerini fıkıh ilmine tahsis etmiştir. Onun fıkha olan ilgisi onu Hanefî mezhebinin kurucusu yapmakla kalmamış, daha sonraki âlimlere naslardan hüküm çıkarmada geliştirdiği usûl ile de öncülük etmiştir. Hakkında nas bulunmayan bir mesele kendisine geldiğinde, o meseleyi İmâm Ebû Yusuf ve

15 İmâm Şâfiî'nin fazileti hususunda benzer ifadeler için bkz: Râzî, *Menâkıbü'l-İmâmi'ş-Şâfiî*, s. 410 vd; İmâm Mâlik için: Kâdî İyâz, Ebu'l-Fazl, *Tertibü'l-medârik ve takribü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, nşr. Muhammed Sâlim Hâşim, Beyrut 1998, I, 19 vd.

16 Saymerî, Hüseyin b. Ali, *Ahbâru Ebû Hanîfe ve ashâbihi*, Beyrut 1985, s. 26-7; el-Mekkî, Muvaffak b. Ahmed b. Muhammed b. Said, *Menâkıbü'l-İmâmi'l-A'zam Ebi Hanîfe*, Haydarâbât 1321, I, 163.

17 el-Mekkî, *Menâkıbü'l-İmâmi'l-A'zam Ebi Hanîfe*, I, 165.

18 Ebû Zehra, *Ebu Hanîfe*, s. 33.

Muhammed başta olmak üzere kırk civarında seçkin talebelerinin bulunduğu fıkıh meclisinde müzakere eden İmâm-ı Âzam, herkesin kabul ettiği bir görüşe varıldıktan sonra kesin hükmü açıklamıştır.¹⁹

Kûfe'nin bir ilim şehri olmanın yanında Fars ve Yunan kültürünün hâkim olduğu mahalle yakın olması ve pek çok siyasî ve fikrî tartışmaların merkezinde bulunmasının, İmâm-ı Âzam'ın farklı meselelerde ictihatta bulunmasında büyük tesiri olmuştur. Onun pek çok meselelerin tartışılıp karara bağlandığı, yeni ictihatların yapıldığı ilim meclisi; daha sonra mezhebini devam ettirecek İmâm Muhammed eş-Şeybânî (189/805), Ebû Yusuf (182/798) ve Züfer (r.a.) gibi müctehid âlimlerin yetişmesine imkan sağlamıştır. İmâm-ı Âzam'ın bu talebeleri, hocalarının bıraktığı ilmî mirasa sahip çıkmakla kalmamışlar, mezhebin görüşlerini tedvin ederek, sistemleştirmişler ve sonraki nesillere geniş bir fıkıh külliyyatı bırakmışlardır.

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, İmâm-ı Âzam'ın görüşlerini dolayısıyla fikhî mevzuları kitab, bab ve fasıllar halinde tasnif ederek amelî mezheplerin fıkha ait kitaplarının bu şekilde yazılmasına öncülük etmiştir. O, *el-Hucce* adlı eserinde zaman zaman İmâm-ı Âzam'ın ictihatlarının yanında başka müctehidlerin görüşlerine de yer vermiş ve onlar ile kendi mezhebinin delillerini karşılaştırarak mezhebinin görüşlerini müdâfaa etmiştir.²⁰

Hakkında açıkça nas bulunmayan meselelerde ictihadı geçerli kabul eden İmam Muhammed, "Kıyasın sadece, hakkında sahih bir haber (eser) bulunmayan bir meselenin, hakkında haber bulunan meseleler arasında kendisine benzeyene bakılarak, hüküm verilmesi durumunda sahih olacağını" belirtmiştir.²¹ O, *Kitâbü'l-Âsâr*'da, İmâm-ı Âzam'a çok sık atıfta bulunup, "Ebû Hanîfe'nin görüşü bu, biz de onu alıyoruz"²²

19 Şârânî, *Kitâbü'l-Mizân*, I, 163, 209; Kevserî, *Makâlât*, s. 121.

20 eş-Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *el-Hucce alâ ehli'l-Medine*, nşr. Seyyid Mehdi Hasan el-Kilânî, Haydarâbad 1965, I, 1 vd.

21 Şeybânî, *el-Hucce alâ ehli'l-Medine*, I, 19.

22 eş-Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *Kitâbü'l-Âsâr*, nşr. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut 1993, I, 2, 14, 16, 24.

diyerek, onun ictihatlarına ittiba ettiğini sürekli belirttiği halde, zaman zaman İmâm-ı Âzam'dan farklı görüşlere de sahip olmuştur.²³ Bu itibarla Hânefi âlimlerin gerekli durumlarda, diğer müctehidlerin görüşlerine göre fetva verdiklerine işaret edilerek, onların mezhep taassubuyla hareket ettiğini söylemenin doğru olmadığı ifade edilmiştir.²⁴

Ebû Yûsuf, mâli mevzuların yanında devlet idaresi ve ceza hukuku gibi meselelere dair hükümleri topladığı *Kitâbü'l-Harâc*'da sadece İmâm-ı Âzam'ın ictihadlarına yer vermemiş, bazen yeni ictihatlarda da bulunarak mezhebin gelişmesini sağlamıştır. O, başkent Bağdat'ta başkadılık yapmasının da tesiriyle pek çok meseleyi hükme bağlayarak, Hanefî mezhebinin belirli bir nizam dâhilinde yayılmasında etkili olmuştur. Bu itibarla Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin gayretleriyle Hanefî mezhebi, teşekkülünü tamamlamış ve mezhebin esasları belirli bir sisteme oturtularak, istikrar kazanmıştır.

Hanefî mezhebine benzer bir şekilde Mâlikî, Şafîî ve Hanbelî mezhepleri de teşekkül sürecini tamamlamışlar ve genel manada hicrî ikinci asrın son yarısından itibaren bu mezhepler Müslümanların büyük kesimleri tarafından kabul görür hale gelmiştir. Kûfe merkezli gelişen Hanefî mezhebi, zamanla Irak, Anadolu, İran, Orta Asya ve Hint alt kıtası başta olmak üzere İslâm dünyasının değişik bölgelerine yayılmıştır. Ebû Hanife (r.h.) ve arkadaşları, ehl-i rey olarak isimlendirilmiş ise de bu, onların nasları dikkate almadığı manasına gelmeyip, naslardan hüküm çıkarma ve kıyas yapmadaki dirayetleri sebebiyle olmuştur.²⁵ Yukarıda belirttiğimiz gibi onlar, sarîh bir nassın veya sahabeden sağlam bir rivayetin sabit olması durumunda ona uymuşlar ve kendi reyleriyle (görüşleriyle) hüküm vermekten kaçınmışlardır.²⁶ Bunun misallerini İmâm Muhammed ve Ebû Yûsuf'un eserlerinde çok sık görmek mümkündür. Ayıca bu durum diğer üç mezhep için de geçerli olup onlar da sübutu

23 Şeybânî, *Kitâbü'l-Âsâr*, I, 631-2.

24 Tehânevî, *Kavâid fi ulûmi'l-hadis*, s. 461-2.

25 İbn Haldun, *Mukaddime*, 446.

26 Bursevî, *Kitâbü'n-Necât*, s. 144.

ve delaleti sahih bir nassın bulunması durumunda mezhebin görüşüne değil de nassa uyulması icap ettiğini belirtmişlerdir.²⁷

İmâm-ı Âzam, Ehl-i beyt'e karşı derin bir sevgi besleyerek, onları desteklemiş ve onlara yapılan haksızlıklara kendisini tehlikeye atarak bile olsa karşı çıkmıştır. Muhammed Bâkır (114/733) ve Cafer-i Sâdık (148/765) gibi Şiîlerce imâm kabul edilen ve Sünnîler tarafından da kendilerine büyük değer verilen zatlarla görüşüp onlardan istifade eden Ebu Hanîfe (r.h.); "*Biz sahâbenin her birini ancak hayırla anarız*"²⁸ diyerek sahâbeden birisine bile kötü sıfat yakıştırılmasına müsaade etmemiştir. Kısacası, İmâm-ı Âzam'ın Ehl-i beyt'e olan sevgisi onu, Ashâb-ı kirama ithamlarda bulunun Gulât-ı Şîa ve Şiî fikirler ile mücadele etmekten alıkoymamıştır.²⁹ O, Ehl-i beyt sevgisi ile Şiî görüşleri birbirinden farklı olduğunu göstermiştir.

İmâm-ı Âzam'ın talebeleri, bir taraftan Irak başta olmak üzere Mısır, Suriye ve Hicaz bölgelerinde kadılık yaparken diğer taraftan hocalarından aldıkları ilmi onun usûl ve esasları istikametinde öğretmeye devam etmişlerdir.³⁰ Özellikle Horasan ve Türkistan taraflarında çok daha tesirli olan talebeleri; Buhara, Semerkant, Belh başta olmak üzere Mâverâünnehir'e Kûfe'den sonra Hanefî mezhebinin ikinci merkezi olacak yolu açmışlardır. Meselâ İmâm-ı Âzam'ın ilim meclisinde Ebû Yusuf'un ders arkadaşı olan Ebû Mut'î el-Belhî (197/), *Fıkhu'l-ekber*'i rivayet etmiş ve Belh'de on altı yıl kadılık yapmıştır.³¹ Daha sonra Kâdî Ebû Yûsuf'un talebeleri de aynı yolu takip ederek, İmâm-ı Âzam'ın fikhını öğretmeyi sürdürmüşler, Kur'an ve Sünnet'e mutabık olması, sahabeye bağlılıktaki hassasiyeti ve çoğunluğun görüşüne verdiği ehemmiyet ile

27 İbn Berhân, Ebû'l-Feth Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Vüsûl ile'l-usûl*, nşr. Abdülhamid Ali Ebû Züneyd, Riyad 1984, II, s. 358.

28 İmâm-ı Âzam, *el-Fıkhu'l-ekber*, nşr. Mustafa Öz, İstanbul 1992, s. 4.

29 M. Ebû Zehra, a.g.e., s. 36.

30 Bezzâzî, Hâfizuddin Muhammed b. Muhammed Şihâb el-Kerderî, *Menâkıbü'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanife*, Haydarâbât 1321, II, 227-44.

31 Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed, *el-Cevâhiru'l-mudhiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, nşr. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Kâhire 1993, IV, 87.

temayüz eden Hanefî mezhebinin bölgeye hâkim olmasını sağlamışlardır.³²

Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in talebelerinden Ebû Mûsâ b. Süleyman el-Cüzcânî (200/816) hocalarının eserlerini bölgede tanıtip, Hanefî usulüne göre ders vermiştir. Onun yetiştirdiği talebeleri arasında bulunan Ebû Bekir Ahmed el-Cüzcânî'nin talebesi Ebû Nasr el-İyâzî'ye ise şehit olduğunda aralarında İmâm Mâtûrîdî'nin (333/944) bulunduğu kırk tane değerli talebe bırakmıştır.³³

1) Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Rey Meselesi

Âlimler, bir taraftan bazı nasları ve seleften gelen bir takım rivayetleri esas alarak, dinî meselelerde kişinin kendi aklına ve görüşüne göre fikir beyan etmesinin yasaklandığını belirtirken diğer taraftan yine aynı kaynaklardan delil getirerek, rey ve nazar olmadan bir meselenin dini hükmünü belirlemenin zorluğuna dikkat çekmişlerdir.³⁴ Genel olarak bir Müslümanın dinî mevzularda kendi heva ve hevesine göre görüş belirtmesi manasındaki rey kötülenirken, sahabe ve tâbiinden bazı fakihlerin yaptığı şekilde Kitap ve Sünnet'te bulunan esasların benzerlerine bakarak, naslardan hüküm elde etme (istinbat) manasındaki rey övgüye layık görülmüştür.³⁵ Nitekim İbnü'l-Kayyım, rey ile görüş belirtmeye şiddetle karşı çıktığı halde, re'yin, bâtil, sahîh ve iştibâh (şüpheli) olmak üzere üç nevinin olduğunu söyleyerek, re'ye dayalı belirtilen her nevi hükmü kötölemenin yanlış olduğuna dikkat çekmiştir. O, müctehid imamların güzel gördüğü şeyin Allah tarafından da güzel kabul edileceğini belirtmiş ve bu mevzuda İmâm Ahmed b. Hanbel'in Abdullah b. Mes'ud'dan rivayet ettiği "*Müminler bir şeyi güzel gördülerse o, Allah katında da güzeldir. Müminler bir şeyi çirkin gördülerse o, Allah katında da çirkindir*" hadisini zikretmiştir.³⁶

32 el-Mekkî, *Menâkıbü'l-İmâmi'l-A'zam Ebi Hanîfe*, II, 128.

33 Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, I, 6, 178; III, 492, 518-9.

34 Râzî, *Menâkıbü'l-İmâmi's-Şâfîi*, s. 402-8.

35 Kevserî, M. Zâhid, *Fıkhü ehli'l-İrâk ve hadisühüm*, nşr. Abdü'l-Fettâh Ebû Ğudde, Beyrut 2010, s. 8.

36 İbnü'l-Kayyım, *İ'lâmu'l-muvakkiin*, II, 122-5.

“Ehl-i rey” veya “ashâb-ı rey” tabirinin kötü bir sıfat olarak anlaşılmasının mühim sebeplerinden birisinin, sarîh ve sahîh naslar ile sabit olan itikâdî mevzular hakkında bidat ehli fırkaların kendi reylerine göre görüş açıklamaları ve onların ashâb-ı rey olarak isimlendirilmesinin olduğu söylenebilir. Abdülkâhir Bağdâdî, yetmiş üç fırkayı açıklarken bidat fırkaları anlattıktan sonra Fırka-i Nâciye olan yetmiş üçüncü fırkanın rey ve hadis fırkalarından oluşan Ehl-i sünnet ve’l-cemaat mezhebi olduğunu ifade eder ve rey ehli olmaya kötü bir mana yüklemes.³⁷

Şehristânî ise mezhepleri *Ehlü’d-diyânât ve’l-milel* ve *Ehlü’l-ehvâ ve’n-nihal* şeklinde ikiye ayırmıştır. *Erbâbü’d-diyânât ve’l-milel* ile ilâhi menşeli olan İslâm, Yahudilik ve Hıristiyanlığın yanı sıra ilâhi menşeli olması ihtimali bulunan Mecûsîlik gibi fırkaları, *Ehlü’l-ehvâ ve’n-nihal* (ve’l-ârâ) ile de filozofları, Dehriye’yi, Sâbiyye’yi, yıldız ve puta tapanlar ile Berâhime gibi nübüvveti inkar ederek, kendi aklına ve görüşüne dayanan kimseleri ifade etmiştir.³⁸ Bu ifadelerde görüldüğü gibi önceki âlimler, ehl-i rey aleyhinde söyledikleri sözler ile dada çok itikadî mevzularda sünnet yoluyla tevarüs edilen hususlara muhalif görüşler beyan eden Havâric ve Mu’tezile gibi bidat fırkaları hedef almışlar ve fikhî mevzularda hüküm elde etmek için ictihad yapan ehl-i reyî kastetmişlerdir.³⁹

İbn Kuteybe (276/889), *Te’vilü muhtelifi’l-hadis* isimli eserinde ashâbü’l-ke’lâm ve ashâbü’r-re’y başlığı altında öncelikle İbrahim en-Nazâm (221/835) ve Ebü’l-Huzeyl el-Allâf (227/841) gibi Mu’tezile kelamcılarının görüşlerini zikrederek, onları cumhurun görüşüne ve icmaa muhalif görüşlere sahip olmakla tenkit eder. Daha sonra ise mevzuu ashâbü’r-re’y’e getirerek, onların düşüncelerinin değişken olduğunu, kıyas ve istihsan yaptıklarını, bir şeye hüküm verip, daha sonra ondan döndüklerini zikreder. Bu çerçevede sıhhati ve nispeti tartışmalı bazı rivayetlere dayanarak İmâm-ı Âzâm’ı tenkit etmeye çalışır.⁴⁰

37 Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-firak*, s. 26.

38 Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, I, 19, 49-50, II, 305.

39 Kevserî, *Fıkhu ehlî’l-İrâk ve hadisühüm*, s. 15

40 İbn Kuteybe, Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te’vilü muhtelifi’l-hadis*, nşr. Ebu Usâme b. Selim, Kahire 2009, s. 76-132.

İbn Kuteybe'nin söz konusu görüşleri arasında bazı tutarsızlıkların olduğu görülmektedir. Zira o, *el-Ma'ârif* isimli eserinde ashâb-ı reyî sayarken Ebû Hanife, Ebû Amr Abdurrahmân el-Evzâî (157/774) ve Süfyân es-Sevrî (161/778) gibi fıkıhçıları kaydettiği gibi İmâm Mâlik'i de onların arasında, İmâm Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'i ise ne ashâb-ı hadis ne de ashâb-ı rey arasında saymıştır.⁴¹ Halbuki o, *Te'vilü muhtelifi'l-hadis* isimli eserinde ashâb-ı hadisi överken onların müctehid fakihler olduğunu belirtmiş ve Süfyân es-Sevrî, Evzâî ve Malik b. Enes'i onların arasında zikretmiştir.⁴² Muhtemelen o devirde, söz konusu ıstılahların manalarının netlik kazanmadığından İbn Kuteybe, ashab-ı rey'den bahsederken kelimcileri de işin içine kattığı halde sonraki devirlerde ehl-i rey denilince genel manada Iraklı fıkıhçılar anlaşılmıştır. Bununla birlikte ehl-i reyin hükmü, şumûlü ve hangi vasıfları taşıyan fakihlerin ehl-i rey veya ehl-i hadis olduğu hususu, ulemâ arasında ihtilaflı bir mesele⁴³ olduğundan, bir fakihin ehl-i rey olarak isimlendirilmesi veya bilinmesi sebebiyle onun, hadisleri gözardı etmekle itham edilmesinin ilmi bir zemini bulunmamaktadır.

İbn Abdilber (463/1071), fukahanın hepsinin nassın bulunmadığı yerde rey ile ictehad etmeyi ve kıyas yapmayı sahih kabul ettiğini belirttikten sonra kıyas yapmanın caiz olduğuna delil kabul ettiği âyet⁴⁴ ve hadisleri zikreder. Zeyd b. Sâbit ve Abdullah b. Abbas gibi sahabîlerin yaptıkları kıyaslara misaller veren İbn Abdilber, tabiînden İmam Şa'bî (104/723) ve İbrahim en-Nehâî gibi zatların kıyasın ehemmiyetini anlatan ifadelerine yer verir. O, daha sonra Müzenî'nin (246/877) şu ifadesini aktarır: "Fukaha, Resûlullâh'ın (s.a.v) asrından günümüze kadar Müslümanların işlerinden fıkha taalluk eden hükümlerin hepsinde kıyası kullanmışlar ve bu usul böyle devam edip gelmiştir. Fakihler

41 İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 277-93.

42 İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadis*, s. 80.

43 Erdem, Mehmet, Ehl-i Sünnet Fıkıh Mezheplerinin Hadis ve Rey Ekolü Olarak Sınıflandırılmasına Eleştirel Bir Bakış, *Dini Araştırmalar Dergisi*, VIII, S. 24, s. 106.

44 Mâide, 95/5

hakkın benzerinin hak, batılın benzerinin batıl olduğu hususunda icma etmişlerdir. Bu itibarla hiçbir insan için kıyası inkar caiz olmaz.”⁴⁵

Sıbt İbnü'l-Cevzî (654/1256), müctehid imamların birisinin bir meselede delil kabul edip, üzerine hüküm bina ettiği hadisin bir başka imam tarafından huccet kabul edilmemesinin cerh ve tadil konusundaki anlayış farklılığından kaynaklandığına dikkat çeker. Bunun tenkit edilecek bir tarafının bulunmadığına işaret eden İbnü'l-Cevzî, dört mezhep imamında birisinin sika (güvenilir) kabul ettiği bir ravinin bir başka imam tarafından cerh edildiğini belirtir. O, İmâm Ebu Hanîfe, Şafiî, Mâlik ve İbn Hanbel'den her birinin sahih kabul ettiği bir hadise diğerinin muhalif kalma ve kıyasla amel etme mevzuunda bir farklarının olmadığını ifade etmiş ve buna pek çok misal göstermiştir. Sıbt İbnü'l-Cevzî, dedesi ve aynı zamanda hocası olan Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'ye (597/1201) bazı hadisçilerin Ebû Hanife'yi niçin çok tenkit ettiklerini sormuş ve ondan “Çünkü o kıyas ile amel etti” şeklinde cevap almıştı. Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin, “Diğer müctehitler de kıyasla amel etti” sözüne karşılık, Ebü'l-Ferec, “Ancak o, diğerleri arasında en fazla kıyas yapan” deyince Sıbt, diğerlerinin kıyas yaptıkları kadar bile tenkit edilmediğini ifade ederek, İmâm-ı Âzam'a bu hususta haksızlık yapıldığına dikkat çekmiştir.⁴⁶

Ehl-i rey'in lehinde ve aleyhinde çok farklı görüşlerin ifad edildiği ve ehl-i hadis olduğu bilinen bazı âlimlerin bile zamana ve şartlara göre ehl-i rey diye itham edildiği gerçeğini dikkate aldığımızda mesele-ye farklı açılardan bakmanın mümkün olduğu söylenebilir. Biz konuyu uzatmadan İmâm-ı Âzam başta olmak üzere Hanefîlerin ehl-i rey olarak gösterilmesi hususuna açıklık getirmek istiyoruz. Zira İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve diğer Hanefî fıkıhçılar, “*hadisleri geri plana atan, kendi görüşüne göre hareket eden, ehl-i reyden bir kimse*” olmak ithamıyla çok sık muhatap olmuşlardır.

45 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihi*, II, 869-73.

46 Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer, *el-İntisâr ve't-tercîh li'l-mezhebi's-sahih*, nşr. M. Zahid el-Kevseri, Beyrut 2010, s. 7-8,

İmâm Muhammed eş-Şeybânî, hadislerin pek çoğu ile ameli terk ettikleri halde Medine ehlinin ehl-i hadis olarak bilinip, Hanefîlerin ehl-i rey olarak isimlendirilmesindeki tezada işaret eder ve ehl-i eser/ ehl-i hadis olarak tanınanların İmâm Mâlik'in rivayet ettiği hadislerin pek çoğunu terk ettiklerine misaller verir. Şeybânî, Mâlik b. Enes'in rivayet ettiği hadisleri delil getirerek, Hanefîlerin namaz kılan kimsenin önünden geçilmesine cevaz vermediklerine dikkat çeker ve aynı hadislerin ehl-i hadis tarafından istidlal edilmemesini tenkit ederek şöyle der:

“Bunlar, Medine ehlinin hadisleridir ki onların aleyhlerine delil olur. Bu hadisleri rivayet eden Mâlik b. Enes başta olmak üzere Medine ehlinin kendi rivayetleri olan bu hadislerle muhalif hüküm vermelerine rağmen, onlar nasıl ashâbü'l-eser (ehl-i hadis) oluyorlar. Bu hususta onların aleyhlerine daha pek çok hadis ile delil getirebilirdik. Ancak daha tesirli olması için kendi rivayet ettikleri hadisleri zikrettik. Bütün bunlar gösteriyor ki onlar, pek çok eseri (hadis, sahabe ve tâbiinin sözünü) terketmişler ve bir eser ve sünnet olmadan istihsan yapmışlardır (güzel gördükleri şeyi almışlardır).”⁴⁷

Aslında ehl-i rey olmak genel olarak dikkatli bir nazar ve derin görüş sahibi olmak manasında bir meziyet olarak ifade edilmiştir. Re'yin zan ve hevadan farklı olduğunu ve nazar ile kalpteki şüphenin zail olup hakkın galip gelmesiyle ilmin oluştuğuna dikkat çeken Ebû Zeyd ed-Debûsî (430/1039), ilim elde etme hususunda re'y ile kalp arasındaki ilişkiye dikkat çekerek, ilim elde etmede re'yin ehemmiyetine işaret etmiştir.⁴⁸

Serahsî, Kur'an ve Sünnet'te yer alan esaslar ile istidlal edildikten sonra rey ile amelin ehemmiyetine dikkat çeker ve fıkhnın bununla tamam olacağını belirtir. O, bu görüşüne delil olarak İmâm Muhammed'in “Hadisle amel ancak rey ile doğru olur ve rey ile amel de ancak

47 Şeybânî, *el-Hucce alâ ehli'l-Medine*, I, 222.

48 Debûsî, Ebû Zeyd, *Takvimü'l-edille fi usûli'l-fıkhn*, nşr. Halil M. el-Meyyis, Beyrut 2001, s. 466.

hadisle doğru olur” ifadesini göstererek, bunların birbirine muhalif şeyler olmayıp, birbirlerinin tamamlayan esaslar olduğuna işaret eder. O, “Bizim ashabımız hakikatte hem sünnete hem de re’ye temessük etmiştir. Onlar kendilerinin hadis ehli olduğunu iddia edenlerde görülme-yecek derecede sünnete tazimde bulunmuşlardır” diyerek⁴⁹ Hanefîlerin rey ehl-i olmasının sünneti mühim görmedikleri şeklinde anlaşılmasını doğru bulmamıştır.

Pezdevî ise, önceki Hanefî ulemâsının ilim ve fıkıh hususunda yüksek derece ve mertebelere sahip, Kitap ve Sünneti iyi bilen ve kendilerine tâbi olunan Rabbânî âlimler olduğunu belirttikten sonra onların “ashâb-ı hadis ve’l-meânî” olduklarını ifade etmiştir. Onların ashâb-ı meânî olduğunu ulemânın kabul ettiğini belirten Pezdevî onların bu sebeple ashâb-ı rey olarak isimlendirildiğini açıklamıştır. O, buradaki re’yin fıkıh manasına geldiğine işaret ettikten sonra Hanefî ulemâsının aynı zamanda ehl-i hadis de olduğunu da açıklamıştır. Pezdevî, bu görüşüne delil olarak, Hanefîlerin Sünnet’in Kitâb’ı neshedecek derecede güçlü bir delil olarak görmesini, re’y ile amelin yerine mürsel hadis ile ameli, mechulün rivayetini ve sahabenin sözünü kıyasa tercih etmelerini göstermiştir.⁵⁰

Muhtemelen ehl-i rey ile ehl-i hadisin ifade ettiği manada bir ittifak olmadığından dolayı Fahreddîn Râzî, bir yerde Şafiîlerin ashâb-ı hadis, Hanefîlerin ise ashâb-ı rey olarak isimlendirilmesini, Şafiîlerin hadise Hanefîlerin ise reye daha çok tâbi olduklarında delalet ettiğini söylediği halde, bir başka yerde ehl-i reyin üstün vasıflarından bahsetmiştir. İmâm Şafiî’den önce insanların ashâb-ı hadis ve ashâb-ı rey olmak üzere ikiye ayrıldığını belirten Râzî, hadis ehlinin; münâzara, mücadelede ve ashâb-ı reyin yolunu tezyiftten âciz kaldıklarına dikkat çekerek, onların dine kuvvet, Kitap ve Sünnete yardım hasıl edemediklerini belirtmiştir. Bu konuda rey ehlinin hizmetlerine işaret eden Râzî, onların sa’y ü gayretleri ve reyleri ile istinbat ettikleri hükümler ve bun-

49 Serahsi, *Usûlü’s-Serahsî*, II, 113.

50 Abdülâzîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, I, 28-30; Benzer ifadeler için bkz.: Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, II, 113.

ların tertibi hususundaki fikirleri neticesinde nasların teyid edildiğini ifade etmiştir.⁵¹

İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye (751/1350), re'yin, alâmetlerin teâruz ettiği bir meselede doğruyu bulmak için yapılan teemmül ve tefekkürden sonra kalbin gördüğü şey manasına tahsis edildiğini ifade etmiştir. Bu sebeple o, selefın re'yi sahih görüp, onunla amel ettiklerine ve fetva verdiklerine dikkat çektiği gibi, onu kötileyip onunla amel etmekten men ettiklerine de işaret ederek, ehl-i rey tabirinin sadece kötülemek için kullanılmasının doğru olmadığına işaret etmiştir.⁵²

Âlimlerin ashâb-ı hadîs ve eser veya ashâb-ı fıkıh ve nazar olarak ikiye ayrıldığına dikkat çeken Veliyyullâh Dihlevî (1176/1762), bu vasıfları birbirinden ayrılması mümkün olmayan iki kardeşe benzetmiş ve bunlardan birisinin diğerinden müstağni kalamayacağını ifade etmiştir.⁵³

Sünnet'in asıl ve temel olduğuna, fıkıhın ise onun üzerine inşa edilen bina olduğuna dikkat çeken Dihlevî, selef devrinde âlimlerin zarûret olmadan fetva ve istinbat için reye müracaat etmeyi hoş karşılamayıp, gayretlerinin büyük kısmını hadis rivayetine ve tedvinine harcadıklarına dikkat çekmiştir. Dihlevî mezheplerin teşekkül sürecinde müctehidlerin bir mesele hakkında Kur'an'dan bir delil bulduklarında onunla hüküm verip, onun dışına çıkmadıklarını, Kur'an'daki delilin farklı şekilde anlaşılmasının muhtemel olduğu yerde ise Sünnet'e müracaat ettiklerine işaret etmiştir. Müctehidlerin Allah'ın kitabında bir delil bulamadıkları takdirde Sünnet'ten bir delile tâbi olduklarını belirten Dihlevî, hadisin olduğu meselede müctehidlerin başka bir esere uymadıklarını veya icthad yapmadıklarını belirtmiştir. Dihlevî, bir meselede nastan bir delil bulunmaması durumunda, müctehidlerin Kur'an ve Sünnet'in umumunu teemmül edip, onların işaret ve iktiza ettiği manaları dikkate alarak ve o meselenin benzerlerine bakarak hüküm vermeye çalıştığını söyle-

51 Râzî, *Menâkibü'l-İmâmi's-Şâfiî*, s. 226, 389.

52 İbnü'l-Kayyım, *I'lâmü'l-muvakkiîn*, II, 124-5.

53 Dihlevî, *el-İnsâf fi beyânî esbâbi'l-ihtilâf*, s. 64.

miştir. O, Müctehidlerin bu usulü Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Abdullah b. Mes'ud (r.a.) gibi sahabîlerin ve tâbiînin fakihlerinden devraldığını ifade etmiştir. Dihlevî, müctehidlerin nastan bir delil veya seleften bir eser bulunması durumunda buna muhalif olmadıklarına dikkat çekmiş ve aralarındaki ihtilafın söz konusu delilleri anlama, istidlal ve istinbat usulündeki farklılıktan kaynaklandığını belirtmiştir.⁵⁴

İmâm Ebû Hanife'nin mezhebinde re'ye dayanan ictihadın çok olmasında iki sebebin büyük oranda tesirli olduğu söylenebilir. Birincisi onun yaşadığı Irak'ın, Hicaz'a nispetle çok farklı fikir, inanç ve kültürlerin kabul gördüğü, ferdî ve ictimaî hayatın karışık olduğu kozmopolit bir bölge olmasıdır. Bu durum, başta İmâm-ı Âzam olmak üzere Iraklı âlimleri çok farklı meselelerle karşı karşıya bırakmıştır ki, bu meselelerin çoğu hakkında nastan bir delil bulmak mümkün olmadığı için, onların hükümleri hakkında nas bulunan meselelere bakılarak veya nasların genel esaslarına muhalif olmayacak şekilde verilmiştir. Bu şekildeki istinbat, güçlü ve geniş bir re'ye dayanan yoğun ictihadî faaliyetlerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Hz. Peygamber'den itibaren Kur'an'ın ve Sünnet'in hakim olduğu Mekke ve Medine'de ise Müslümanlar, Irak'dakiler gibi farklı inanç ve sosyal hayat ile karşı karşıya kalmadıklarından naslarda yer alan esaslara uyarak hayatlarını devam ettiriyorlar ve bu hususta ciddi bir sıkıntı ile karşılaşmadıkları için de rey ile hüküm vermeye ihtiyaç duymuyorlardı.

Hanefî mezhebinde re'ye dayanan ictihadın daha çok olmasının ikinci sebebi de İmâm-ı Âzam başta olmak üzere Hanefî fakihlerin farazî fıkıh ile meşgul olmalarıydı. Hanefî mezhebinde, bela gelmeden tedbir almanın mühim olduğu düşünülerek, sadece vuku bulmuş olaylar hakkında değil, vuku bulması muhtemel olan meseleler hakkında da hükümler verilerek, sonraki nesillerin işi kolaylaştırılmıştır. İmâm-ı Âzam, "Niçin vuku bulmamış meseleleri araştırıp soruşturuyorsun" diyenlere ise "*Belâ gelmeden önce ona hazırlanıyoruz*" cevabını vermiştir.⁵⁵

54 Dihlevî, A.c., s. 46-55.

55 Hatib el-Bağlâdî, *Târîhu Bağdât*, XIII, 348.

Ehl-i Hicaz veya ehl-i hadis ise genel olarak Müslümanların sadece karşılaştığı meseleler hakkında naslarda bulabildikleri delili bildirmişler, hakkında nas bulunmayan veya vuku bulmamış meseleler hakkında görüş beyan etmekten kaçınmışlardır. Dolayısıyla gerek ehl-i rey olarak görülen Iraklı müctehidler, gerekse ehl-i hadis veya ehl-i Medine olarak isimlendirilen Hicazlı fakihlerden hiç birisinin hakkında metin ve senet itibariyle sahih bir nassın bulunduğu bir meselede, nassı ihmal ederek reyi ile hüküm vermesi söz konusu olmamıştır. Nitekim önceden belirttiğimiz şekilde Hz. Ebû Bekir'den itibaren sahabenin ileri gelenleri kendilerine sorulan bir mesele hakkında önce nas aramışlar, bulamadıkları takdirde ise ictihad etmişler ve “bu benim re'yimdir, doğru ise Allah'tan hata ise bendendir” demişlerdir. Bu itibarla İslâm'da mutlak manada rey ile hüküm vermenin kötülenmesi söz konusu olmayıp, nassın bir delil bulunduğu halde nassa göre değil de, kendi görüşüne göre hüküm verme yasaklanmış ve kendisine nassın ulaşmadığı bir meselede reyi ile görüş bildiren müctehidin hata etmiş olsa bile mazûr olduğu ifade edilmiştir.⁵⁶

Nas ve rey meselesinde değişik şartlar sebebiyle ortaya çıkan usûl farklılığı, bir bölge ile sınırlı olmadığı gibi zamanın değişmesiyle ortaya çıkan ihtiyaçtan da kaynaklanabiliyordu. Bu ihtiyaçlar amelî mevzular da olduğu gibi itikadî meselelerde de olabildiği için benzer farklılıklar o sahada da ortaya çıkmıştı. İmâm Mâlik'e, “*istivâ*” kelimesinden sorulduğunda verdiği cevap, Medine ehli'nin bu konudaki görüşünü veciz bir şekilde özetliyordu. O, *istivâ* kelimesi ile alakalı olarak; “*Manası malum, keyfiyeti meçhul, ona iman vâcib, ondan soru sormak bidat*” demişti. Ayrıca Ahmed b. Hanbel, Süfyân es-Sevrî gibi birçok âlim de bu mevzuda İmâm Mâlik gibi düşünmekteydi.⁵⁷

Selef veya ehl-i hadisin takip ettiği yol, bir Müslüman için sağlam ve güvenilir bir yol olmakla birlikte zamanla ortaya çıkan yanlış ve bidat görüşler, Müslümanların inancına zarar vermeye başlamıştı. İmâm-ı

56 İbnü'l-Kayyım, *I'lâmi' l-muvakkîin*, II, 99-102.

57 Şehristânî, *el-Milel*, I, 105, el-Âmidî, Seyfeddin, *Ebkârü'l-efkâr fi usûlü'd-din*, nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Kahire 2004, I, 461.

Âzam'ın belirttiği şekilde selef döneminde Müslümanların inançlarına bir saldırı söz konusu olmadığından silaha ihtiyaç duyulmamıştı. Hz. Peygamber ve sahâbe devrindeki şartların değiştiğini gören İmâm-ı Âzam, "Hz. Peygamber'in ashâbı, kendilerini öldürecek kimse bulunmayan ve silah taşımaya ihtiyaç duymayan kimselere benzer. Halbuki biz, bize kötülükte bulunan ve kanımızı helal sayan kimselerle karşı karşıyayız"⁵⁸ diyerek, günahlarından dolayı Müslümanları öldüren Haricîlere ve diğer bidat görüş sahiplerinin tehlikesine dikkat çekmişti.

İmâm-ı Âzam, sâhabe devrinde olsaydı bu nevi mevzularda tartışmaya girmeyeceğini belirttikten sonra, "ihtilaflı konuları konuşmamanın kişiyi tehlikeden korumayacağını" ifade etmiştir. O, selefî ve ehl-i hadisin yaklaşımının sonraki zamanlar ve farklı bölgeler için yeterli gelmeyeceğini görmüş ve "Kişi, insanların ihtilaf ettikleri konularda dilini muhafaza etse bile, işittiği hususlarda kalbindeki hisleri men edemeyecektir"⁵⁹ diyerek, bu meselelerde çözüm üretilmesi gerektiğine işaret etmiştir.

Dört mezhep imamının hepsinin Kur'ân ve Sünnet'e son derece bağlı kaldıklarını belirten âlimler, verdiği hükümlerde nasları değil de kendi re'yini esas aldığına dair İmâm-ı Âzam'a yapılan ithamların taassuptan kaynaklandığını söylemişlerdir.⁶⁰ Esasen İmâm Ebû Hanîfe'nin dışında başka fakihler de rey ehli olmakla ihâm edildiği gibi, birine göre ehl-i reyden olan başka birine göre ehl-i hadis kabul edildiğinden bu hususta bir fikir birliğinin olduğu da söylenemez. Mesela İbn Kuteybe, Ebû Hanîfe, Evzâî ve Süfyân es-Sevrî ile beraber Mâlik b. Enes'i ashâb-rey arasında saydığı halde⁶¹ İmâm Mâlik, Mısır fakihi ve muhaddis Leys b. Sa'd'a (175/791) yazdığı mektupta, onu Medine ehline yani ehl-i hadise muhalif fetva vermekle ithâm etmiştir.⁶² Leys b. Sa'd ise İmâm Mâlik'e yazdığı cevâbî mektupta Medine'nin fazilet ve hususiyetlerini

58 İmâm-ı Âzam, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, nşr. Mustafa Öz, İstanbul 1992, s. 14.

59 İmâm-ı Âzam, *A.e.*, s. 14.

60 Şârânî, *Kitâbü'l-Mizân*, I, 199-208; Bursevî, *Kitâbü'n-Necât*, s. 144; Tehânevî, *Kavâid fi ulûmi'l-hadis*, s. 193.

61 İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 279.

62 Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, I, 19.

kabul etmekle birlikte, Hz. Peygamber'in medhine mazhar olmuş sahabenin çoğunun Allah yolunda cihad için başka beldelere gittiğini belirtmiş ve onların Kur'an ve Sünnet'te bulamadıkları meselelerin hükümlerini kendi reyleriyle ictihad ederek verdiklerini ifade etmiştir. Leys, söz konusu sahabilerin Medine ehlinde farklı görüşlere sahip olduklarını ve farklı ictihatlarının olduğuna dikkat çekmiş ve esasen Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer ve Hz. Osman devrinden itibaren bu usûlün câri olduğunu belirtmiştir.⁶³

Abdullah Şârânî, şeriatin zahirine muhalif olan şeylerden uzak durma hususunda İmâm-ı Âzam'ın başta geldiğini belirtmiş ve hadislerle değer vermeyen bir kimseye İmâm-ı Âzam'ın "Sünnet olmasaydı hiç kimse Kur'an'ı anlayamazdı" dediğini nakletmiştir.⁶⁴

İmâm-ı Rabbânî ise, İmâm-ı Âzam'ın verâ ve takvâsının yanı sıra sünnete mütebaatinin bereketiyle ictihad ve istinbat hususunda başkalarının anlamaktan âciz kaldığı yüksek dereceye ulaştığına dikkat çekmiştir. O, ulemâ-i zâhirin, İmâm-ı Âzam'ın manaların inceliklerini anlamadaki yüksek dirayetiyle yaptığı ictihatların, Kitap ve Sünnet'e muhalif olduğunu iddia ederek, onun ve ashabının rey ehli olduğunu zannettiklerini belirtmiş ve bütün bunların onun ilminin ve dirayetinin hakikatine vasil olamamaktan, anlayış ve ferasetini bilmemekten kaynaklandığını ifade etmiştir.⁶⁵

İbn Abdilber, bazı hadislerin senetlerinin yanında metinlerinin de dikkate alınarak, amel hususunda ihtiyatlı hareket edilmesinin ve onları bazı kıstaslara tabi tuttuktan sonra amel edilmesinin İmam Ebû Hanîfe'ye mahsus olmadığını bu usûlün önceden başka âlimler tarafından da uygulandığına dikkat çekerek, bu hareketinden dolayı İmâm-ı Âzam'ın tenkit edilmesini doğru bulmaz. Nitekim o, Leys b. Sa'd'ın İmâm-ı Mâlik'in görüşleri arasında yetmiş meselede Resûlullâh'ın sünnetine muhalif hareket ettiğini ve kendi görüşüyle hüküm verdiğini tes-

63 Muhammed Hudâri Bek, *Târihu't-teşri'i'l-İslâm*, Beyrut 1967, s. 161-2.

64 Şârânî, *Kitâbü'l-Mizân*, I, 199-208.

65 İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, II, 94 (55. mkp.)

pit ettiğini belirtir. Hadis ashabının haddi aşıklarını ve İmâm-ı Âzam'ı tenkit ederken ifrata gittiklerini belirten İbn Abdilber, pek çok âlimin bazı âyet ve hadisleri bir takım tevillerle farklı anladıklarını veya kendi mezhebine mutabık olmayanları tevil ederek, dikkate almadıklarına işaret eder. Ümmetten hiçbir âlimin sabit olmuş bir hadisi senedindeki bir kusur veya nesih ve icmaa muhalefet gibi metinden kaynaklanan bir sebep olmadan inkar etmediğine dikkat çeken İbn Abdilber, böyle yapmış olan bir âlimin adalet vasfını kaybetmiş olacağını işaret ederek, sıradan bir âlimin yapmadığı hususu, bir imamın yapmasının hiç mümkün olmadığını söylemiştir.⁶⁶

İmâm-ı Âzam, hadis uydurmanın çoğaldığı bir ortamda mevzu olan veya âyetler ile teâruz oluşturan haberlere itibar etmemiş, sahih sünnetin bulunduğu yerde ise kıyası bırakarak, onunla amel etmiştir.⁶⁷ O, kendisi hakkında ileri sürülen iddiaları hayatı boyunca reddetmiş ve “Sünnete muhalefet mi ediyorsun?” diyene; “*Estağfirullah, Allah'ın peygamberine muhalefet edene Allah lânet etsin. Allah onunla bize ikram etti. Onun sayesinde bizi kurtardı*”⁶⁸ cevabını vermiştir.

İmâm Ebû Hanife, sahih sünneti sadece amelde değil birçok itikadî mevzuda da delil kabul etmiş, pek çok kelamcının aksine akâid ile alakalı hususlarda haberin mütevatir olmasını şart olarak görmemiştir. Mesela o, Mirac'ın hak olduğu belirtip, onu kabul etmeyenin bidat ve dalalet ehli olduğunu söylemiştir. İmâm-ı Âzam çoğu Mu'tezili'den olan bazı âlimlerin tevatür derecesine ulaşmadığı için kabul etmedikleri, kıyamet alâmetlerini, itikadî mevzular arasında sayıp, hak olduğunu belirtmiştir. O, bu hususta şöyle demiştir: “Kıyamet gününün alâmetlerinden olan, Deccal'in, Yécüc ve Mecüc'ün çıkması, Güneş'in battığı yerden doğması, Hz. İsa'nın (a.s.) semadan nüzülü vb. sahih haberlerle varid olduğu üzere haktır ve olacaktır.”⁶⁹

66 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihi*, II, 1080-1.

67 İmâm-ı Âzam'ın hadisleri terk ettiğine dair iddiaların asılsız olduğunu veya bu husustaki rivayetlerin yanlış anlaşıldığına dair bkz: el-Havârizmî, Muhammed b. Mahmûd, *Câmi'u mesânidi'l-İmâmi'l-Âzam*, Haydarabât 1332, I, 41-53.

68 Kevseri, *Te'nibü'l-Hatib*, s. 171; Ebû Zehra, a.g.e., 82.

69 İmâm-ı Âzam, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 77.

İmâm-ı Âzam, Kur'ân-ı Kerim'e aykırı olacak şekilde Hz. Muhammed'den (s.a.v) hadis rivayet eden kişiyi reddetmenin Hz. Peygamber'i reddetmek ve yalanlamak olmayıp, o kişinin sözünün geçersizliğinin ortaya çıkarılması olduğunu söylemiştir. O, Hz. Peygamber'in Allah adına bir şey uydurmasının veya Allah'a ve Kur'an'a muhalif bir şey söylemesinin mümkün olmadığını ifade ederek, Allah'a muhalif olanın O'nun peygamberi olamayacağına dikkat çekmiştir.⁷⁰

“Biz iştelim, işitmeyelim Resûlullah'ın konuştuğu her şey başımız ve gözümüz üstüne” diyerek hadislere uymanın lüzumunu açıkça belirten⁷¹ İmâm-ı Âzam, güvenilir râvilerden hadis almakta hiç tereddüt etmediği gibi, onların hadislerine ulaşmak için hususî gayret göstermiştir. Nitekim onun kendisinden yaşca küçük olan ve Medine'ye geldiğinde fıkıh meclisine katılan İmâm Mâlik'in rivayet ettiği hadislere ayrı bir ehemmiyet verdiği ve onun derlediği hadisleri ulaşmak için eline geçen fırsatları değerlendirdiği bilinmektedir.⁷²

İmâm-ı Âzam'ın rivayet ettiği hadislerin az olması onun hüküm verirken Sünnet'i diğer âlimlere göre daha az kaynak olarak kullanmasından olmayıp, onun hadis rivayet etmede aranan şartları diğer âlimlere göre daha sıkı tutmasından kaynaklanmıştır. Devrinde hadis uydurma faaliyetlerinin çokluğu sebebiyle İmâm-ı Âzam'ın bu tavrı genel manada doğru bulunmuş ve ehl-i hadisten kabul edilen âlimler dahi onun sahih hadis ile amel etmek hususundaki gayretini teslim etmişlerdir. Onun zayıf hadisleri kıyasa tercih ettiğine dair pek çok misal verilmiştir.⁷³ İmâm-ı Âzam'a yapılan ithamları haksız bulan Şârânî, bu ithamı yapan âlimi yıldızla, İmâm Ebû Hanîfe'yi de güneşe benzeterek, bu iddiaların onun feyz kaynağı olmasına bir zarar veremeyeceğini açıklamıştır.⁷⁴

70 İmâm-ı Âzam, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, s. 32.

71 Kevserî, M. Zâhid, *Te'nibü'l-Hatib alâ mâ sâkahu fi tercemeti Ebi Hanîfe mine'l-ekâzib*, Kahire 1990; s. 171.

72 İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân er-Râzî, *Kitâbü'l-Cerh ve't-Ta'dil*, Beyrut 1952, s. 3-4

73 Tehânevî, *Kavâid fi ulûmi'l-hadis*, s. 20; Siddik Hasan Han, *el-Hitta fi zikri's-Sıhahî's-sitte*, Beyrut ts. s. 135, 227.

74 Şârânî, *Kitâbü'l-Mizân*, I, 223.

Hadis mevzuunda Hanefilere yapılan ithamlar, Hanefî olmayan bazı âlimlerin de dikkati çekmiş ve bunun insafla bağdaşmadığı ifade edilmiştir. Güvenirlikleri (sika) konusunda hiç şüphe bulunmayan ve sonradan meşhur olmuş pek çok muhaddise göre hadis ilminde çok daha dirayet sahibi bulunan İmâm-ı Âzam, Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in isimlerine sahih hadis kitaplarında hiç yer verilmemesinin bir haksızlık olduğu ifade edilmiştir.⁷⁵

Meşhur Şâfiî âlimi İbn Hacer el-Heytemî (974/1567), Ebû Hanîfe ve ashâbı hakkında bazı âlimlerin kullandıkları “onlar ehl-i reydir” cümlesinin, “Hanefilerin kendi görüşlerini Resûllahın (s.v.a.) hadislerine veya sahabenin sözlerine takdim ettirdiği” şeklinde anlaşılmaması gerektiğini belirtmiş ve Hanefilerin bundan uzak olduklarını açıkça ifade etmiştir. Heytemî, İmâm-ı Âzam'ın bir mesele hakkında önce Kur'an'a, onda delil bulmaz ise Sünnet'e, orada da bulamaz ise sahabenin sözlerine baktığı ve onların görüşlerinin farklı olması durumunda Kur'an ve Sünnet'e en yakın olan sözü aldığı hususunun pek çok kanaldan geldiğini belirterek, bu hususta bir şüphenin bulunmadığını belirtmiştir. Heytemî, tâbiîn devrinin meşhur müctehidlerinin de aynı usûlü takip ettiklerini ifade ederek, bu hususta İmâm-ı Âzam ve ashabının tenkit edilecek bir tarafının olmadığını açıklamıştır.⁷⁶

İmam Ebû Yûsuf, “Resûlullâh'ın (s.a.v.) söylediği, onun söylediği gibidir” diyerek onun söylediklerinin hak olduğunu dikkat çekmekle birlikte Hz. Peygamber'den rivayet edilen her haberin onun hadisi gibi kabul edilmesini doğru bulmamıştır. O, bir hadis ile amel edilmesi için onun âmme tarafından bilinmesi gerektiğini söylemiş ve şaz rivayetlerden yani, âlimler tarafından bilinmeyen veya Kur'an'a ve Sünnet'e muhalif rivayetlerle amel edilmesinden kaçınılması gerektiğini ifade etmiştir. Ebû Yûsuf, bu görüşlerine delil olarak da “*Muhakkak ki benden hadis rivayetleri çoğalacaktır. Size Kur'an'a uygun olarak gelen şey bendendir, size Kur'an'a muhalif olarak gelen şey ise benden değildir*” hadisini zikretmiştir.⁷⁷ Bununla birlikte marûf ve meşhur hadislerle amel etme ve

75 el-Kâsımî, Cemâleddîn, *el-Cerh ve't-ta'dil*, Beyrut 1979, s. 31.

76 İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed, el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-hisân fî menâkibi'l-İmâmi'l-A'zam Ebi Hanîfe*, Bombay 1324, s. 30.

77 Ebû Yûsuf, *cr-Red alâ siyeri'l-Evzâi*, nşr. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî, Mısır ts., s. 24-5.

Kur'an'a muhaliftir diye hemen onları terk etmeme mevzuunda Hanefî müctehidlerinin, fikir birliği içerisinde olduğu belirtilmiştir.⁷⁸

Bir hadisin sahih veya zayıf olduğuna dair oluşturulan usullerin zannî olması ve zaman zaman muhaddis veya müctehidin tercihinine göre değişmesine işaret edilerek, bir hadisçi veya müctehidin diğerine muhalif olması sebebiyle kınanması yanlış bulunmuştur. Nitekim Müslim'in hadis usulünün bazı meselelerinde Buhârî'ye muhalefet ettiği görüldüğü gibi başka muhaddisler arasında da ihtilaflar olmuştur. Sonradan gelen hadisçilerin bir usûlü olduğu gibi hadislerin henüz tedvin edilmediği ve herkes tarafından kabul gören bir hadis usûlünün oluşmadığı dönemde yaşayan İmâm-ı Âzam ve talebelerinin de kendilerine göre bir hadis usûlü bulunmaktaydı. Bu sebeple önceden kendi usûlüne göre bir hadisle amel eden veya onu terk eden İmâm-ı Âzam'ın sonraki hadisçilerin oluşturduğu bazı usûl kaidelerine muhalif gözükmesi sebebiyle töhmet altında bırakılması doğru bulunmamıştır. Zira her iki durumda da tarafların yaptıklarının bir ictihad olduğu ve bir müctehidin diğer bir müctehide muhalif olmasında ise kınanacak bir hususun bulunmadığı belirtilmiştir.⁷⁹

İmâm-ı Âzam'ı hadisleri dikkate almamakla itham edenler veya onu ehl-i rey olarak isimlendirip kendilerini ehl-i eser veya ehl-i hadis olarak ifade edenlerin çoğunun, kıyasa müracaat ederek, pek çok meselede akli esas aldığı ve ictihad yaptığı bir gerçektir. Söz gelimi İbn Teymiye'nin (728/1328) eserlerine bakıldığında onun akıl ve kıyası kullanma hususunda diğer âlimlerden pek de geri kalmadığı görülür.⁸⁰ Hadis usûlünün genel esaslarını göz ardı ederek, zayıf olduğu bilinen pek çok hadisle amel etmekten çekinmeyen İbn Teymiye, genel kanının aksine görüşlerini sadece Kur'an ve Sünneti kaynak olarak açıklamamış, önceki âlimlerin görüşlerinden istifade ettiği gibi akla dayalı hükümler vermekten de çekinmemiştir.

78 Mehmet Ali Yargı, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, İstanbul 2009, s.160.

79 Tehânevî, *Kavâid fi ulûmi'l-hadis*, s. 99-100, 461.

80 İbn Teymiye, *Takiyyüddin el-Müsvedde fi usûli'l-fıkıh*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid, Kahire 1964, s. 515,520-21.

Abdülazîz el Buhârî (730/1331), ehl-i rey tabirinin “Hanefî ulemâsının hadislerle gereken ehemmiyeti vermediği” şeklinde yorumlanarak, onları kötülemek maksadıyla kullanıldığına dikkat çekmiştir. O, bu şekilde isimlendirmenin, aslında onların helal ve haramı bilme, üzerine hüküm bina etmek için nasları dikkatli bir şekilde nazar edip, tahlil yapma maharetlerinden kaynaklandığını belirterek, bu sıfatlardan aciz kalan kimselerin kendilerini ehl-i hadis, Hanefî ulemâsını ise ehl-i rey olarak vasıfladıklarını ifade etmiştir.⁸¹

İmâm Ebû Hanîfe ve arkadaşlarını ehl-i rey olarak isimlendirenleri şiddetle tenkit eden İmâm-ı Rabbânî, Hanefîlerin İslâm ümmetinin büyük çoğunluğunu oluşturduğuna dikkat çeker ve onları ashâb-ı rey olarak isimlendirmenin tehlikeli sonuçlarına işaret eder. O, Hanefîlerin, Kur’an ve Sünnet’e tâbi olmayıp, kendi görüşleriyle hükmettiklerini iddia etmenin, ümmetin büyük çoğunluğunu fıska, dalalete, bidate hatta İslâm toplumundan çıkmakla itham etmeye kadar varacağına dikkat çeker. Bunu ancak ne dediğinden haberi olmayan cahillerin veya dinin yarısını yok etmek niyetinde olan zındıkların söyleyebileceğini ifade eden İmâm-ı Rabbânî, İmâm-ı Âzam hakkındaki söz konusu iddiaların yanlışlığı konusunda şöyle der:

“İmâm Ebû Hanîfe, sünnete uyma, mevzuunda herkes-ten önde idi. O, tâbi olma hususunda mürsel hadislerin müsned hadisler gibi olduğuna inanır ve kendi görüşü üzerine onları takdim ederdi. Aynı şekilde o, Hay-ru’l-beşerin (Hz. Muhammed)’in (s.a.v.) sohbetinde bulunma şerefiyle nail oldukları fazilet dolayısıyla sahabenin sözünü kendi görüşü üzerine takdim ederdi. Halbuki başkaları böyle değildi. Bütün bunlarla beraber muhalifleri onun ehl-i rey olduğunu zannediyor ve (herkes onun ilminin kemâlini, vera ve takvasının üstünlüğünü itiraf ettiği halde) ona, edebe muhalif manalara gelebilecek lafızları nispet ediyorlar.”⁸²

81 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, I, 29.

82 İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, II, 95 (55. mkr.)

11) Hanefilerin Sahabenin Görüşünü Delil Kabul Etmesi

Sahabenin kavlini bağlayıcı bir delil olarak kabul eden⁸³ İmâm-ı Âzam, devrindeki diğer müctehidler gibi bir mesele hakkında öncelikle Kur'ân ve Sünnet'e bakarak hüküm vermiş, bunlarda bulamaz ise sahabeden bu meselede bir rivayetin olup olmadığını araştırmış ve varsa ona göre hüküm vermiştir. Aynı şekilde sonradan gelen Hanefî uleması da bu esaslara riayet edilerek hüküm verilmesini istemişlerdir.⁸⁴ Bir mesele hakkında sahabeden nakledilen bir haber bulunmaz ise bu durumda İmâm-ı Âzam, kendisi de tâbiinden olmakla “ben onları taklid etmem, onlar nasıl ictihad eden insanlarsa biz de ictihad eden insanlarız” demiştir. Bununla birlikte onun, sahabe devrinde ictihad etmekle ve fetva vermekle tanınan Kâdı Şureyh ve Hasan el-Basrî gibi zevatın ictihadını tercih ettiği ve onlardan bir rivayet bulamaz ise kendisinin ictihad ettiği belirtilmiştir.⁸⁵

İmâm-ı Âzam'ın yanında uzun müddet kalması sebebiyle onun fıkıh usûlünü çok iyi anlayan Ebû Yûsuf, anne ve babasından önce hocasına devamlı dua edip⁸⁶ ona hürmet göstermekle birlikte daha güçlü bir delil bulduğunda İmâm-ı Âzam'ın ictihadına değil de delile uymuştur. Mesela İmâm-ı Âzam, denizden çıkan, amber ve inci gibi süs eşyalarından vergi alınmasının lazım gelmediğine hüküm verdiği halde Ebû Yûsuf, bundan beşte bir vergi alınmasını, kalan beşte dördünün ise sahibine verilmesini istemiştir. Hz. Ömer'in, sahilde bulunan amberin beşte birinin vergi olarak alınmasını bildiren haberi kendisine ulaşan İmâm Ebû Yûsuf; “Biz, Hz. Ömer'den rivayet olunan ve Abdullah b. Abbas'ın da muvafakat ettiği esere⁸⁷ uyduk, ona muhalif olmayı doğru görme-

83 Şârânî, *Kitâbü'l-Mizân*, I, 159.

84 Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, VII I, 23 vd.; Şârânî, *Kitâbü'l-Mizân*, I, 224.

85 Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhitü'l-bürhânî fî'l-fıkhi'n-Nu'mânî*, VIII, 10.

86 Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdât*, XV, 457, 466.

87 İlk devirlerde Hz. Muhammed'in (s.a.v.) söz, fiil ve takrirlerinin yanı sıra, sahabe ve tâbiine ait her nevi haberi ifade için kullanılan ıstılah (M. Yaşar Kandemir, “Hadis” *DİA*, XV, 28).

dik”⁸⁸ diyerek seleften gelen sahih bir haber olması durumunda onunla amel etmiştir.

Aynı şekilde Ebû Yûsuf, önceden vakfın satılmasının caiz olduğu görüşünde iken daha sonra Hz. Ömer’in vakıf ile sözleri kendisine ulaştığında görüşünden rücu etmiştir. Hz. Ömer, Hayber’in fethinden sonra ganimet hissesinden kendine düşen arazi ile ilgili olarak, “Ey Allah’ın Resûlü! Öyle güzel ve kıymetli bir araziye mâlik oldum ki ömrümde böyle güzel ve kıymetli bir malım olmamıştı. Bu arazi hakkında ne buyursunuz” deyince, Fahr-i Kâinat Efendimiz: “İstersen aynını (arazinin kendisini) vakfet, meyve ve menfaatini de tasadduk eyle”⁸⁹ buyurmuştu. Hz. Ömer bunun üzerine, *aslı satılmamak, bağışlanmamak ve mirasla intikal etmemek* şartıyla söz konusu araziye ihtiyaç sahiplerinin yararına vakfetmişti.⁹⁰ Ebû Yûsuf, bu haberin sahih olduğunu gördükten sonra, “hiç kimsenin buna muhalefet etmesi caiz olmaz” demiş ve “şayet bu haber İmâm-ı Âzam’a ulaşmış olsaydı bununla hüküm verir ve vakfın satılabileceği görüşünden rücu ederdi” demiştir.⁹¹

Hanefî uleması da, hadiste “İnsanların en hayırlısı benim asrım-da bulunanlar, sonra onu takip asırda, daha sonra ondan sonraki asırda bulunanlardır”⁹² buyurulmasına dikkat çekmişler ve Hulefâ-i Râşidîn döneminde hususiyetle de Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer zamanında bilinmeyip, başka uzak beldelere gidilerek toplanan hadisler üzerine hüküm bina etmekten çekinmişlerdir. İslâm’ın anlaşılmasında ve tatbikinde sahabe, hususiyetle de Hz. Ömer devri müstesna bir mevkîe sahiptir. Bu itibarla Hanefiler tarafından, onların devrinde bilinmeyen ve sonradan başka beldelerde ortaya çıkan sahih bir rivayet, genel olarak şaz kabul edilmiş ve zarûriyyât-ı dinden sayılmamıştır.⁹³

88 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, Beyrut 1979, s. 70.

89 Buhârî, “Vasayâ” 28, IV, 14.

90 Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahihî'l-Buhârî*, Kahire 1972, XI, 303-4.

91 el-Askalânî, İbn Hacer, *Fethu'l-bâri bi-şerhi Sahihî'l-Buhârî*, nşr. Muhibbüddîn el-Hatib, Kahire 1986, V, 472.

92 Buhârî, “Şehadât”, 10; Müslim, “Fezâilü's-sahâbe”, 52.

93 Tehânevî, *Kavâid fi ulûmi'l-hadis*, s. 450, 453.

Mesela âlimlerin çoğunluğu Ebû Hüreyre'den rivayet edilen "Hz. Peygamber (s.a.v.) besmeleyi namazda cehrî (açıktan) okurdu"⁹⁴ hadisini esas alarak, namazda Fatiha ile beraber besmelenin açıktan okunmasının vâcib olduğunu söylemişlerdir. Hanefiler ise, Müslümanların her gün yapmakla mükellef olduğu ve büyük çoğunluğun yapa geldiği bir ibadet olan namaz hakkında bu rivayetin haber-i vahid olarak kalıp, meşhur olmamasını dikkate almışlardır. Hz. Peygamber'in "Beni nasıl namaz kılar görüyorsanız namazınızı öyle kılınız"⁹⁵ hadisini de delil getiren Hânefilere, namazda besmele açıktan okunmuş olsa bununun sahabe devrinde herkes tarafından bileneceğini söyleyerek, sahabenin tatbikini haber-i vahide tercih ederek, namazda besmelenin cehri okunmasını vacip görmemişlerdir.⁹⁶

Hanefî müctehidler, bir taraftan mevzu veya zayıf hadis ihtimaline karşı daha temkinli hareket ederek ictihad etmişler, diğer taraftan da vuku bulmamış meseleler hakkında da önceden görüş bildirerek sonraki nesillere geniş bir fikhî külliyyat bırakmışlardır. Çok farklı kültür ve inançların kavşağında bulunan Irak'ta yaşayan İmâm-ı Âzam, bulunduğu şartların da tesiriyle çok değişik olayla karşılaştığı için farklı pek çok meselede hüküm verdiği gibi vuku bulmamış olaylar hakkında da görüş bildirmiştir. Onun yetiştirdiği müctehid âlimler, hocalarının tesis ettiği usûl ve esasları tedvin etmekle kalmamışlar, binlerce talebenin yetiştiği Kûfe'deki bu ilim meclisini bir diğer ifadeyle bu ekolü/medreseyi devam ettirerek, Hanefî mezhebinin sistemli bir şekilde yayılmasını sağlamışlardır. İmâm Ebû Hanîfe'nin mezhebinin büyük itibar görmesinde onun takva ve verasının yanı sıra bakışının ve görüşünün isabetli olmasının, diğer imamlara göre sahabe devrine daha yakın olmasının ve fıkhnın Hz. Ali ve Abdullah b. Mes'ud (r.a.) gibi ilmiyle temayüz etmiş meşhur sahabîlere dayanmasının önemli tesiri olmuştur.⁹⁷

94 Dârakutni, I, 307.

95 Buhârî, "Ezân" 18.

96 el-Hafif, Ali, *Esbâbu ihtilâfi'l-fukahâ*, Kahire 1996, s. 71-2.

97 el-Makdisi, Muhammed b. Ahmed, *Ahsenü't-tekâsım fi ma'rifeti'l-ekâlim*, nşr. Michael Jan de Goeje, Leiden 1877, s. 127; Şârânî, *Kitâbü'l-Mizân*, I, 24-2; Tehânevî, *Kavâid fi ulûmi'l-hadis*, s. 309-10.

III) Hanefî Mezhebine Ait Başlıca Eserler

İmâm-ı Âzam'ın günümüze kadar ulaşan risaleleri akaid ve ke-lamlarla alakalı olup, Ehl-i sünnet kelâmının ilk ve temel kaynaklarından-dır. Bu risaleler arasında önemli bir yere sahip olan *el-Fıkhu'l-ekber'in* pek çok şerhleri yapılmıştır.⁹⁸ *el-Âlim ve'l-Müteallim*, *el-Fıkhu'l-eb-sat*, *Risâletü Ebi Hanîfe* ve *el-Vasıyye*⁹⁹ adlı diğer risaleler de Ebû Hanîfe'nin (r.a.) akâide dair görüşlerini ihtiva etmesi açısından ehemmiyet arz et-mektedir.

İmâm-ı Âzam'ın ilim meclisinde bulunan talebeleri tarafından belli kitab ve bab başlıkları altında ve belirli bir sistem dâhilinde der-lenen fikhî görüşleri sonradan kitap haline getirilmiştir. İmâm Ebû Yusuf'un çalışmamız esnasında kendisinden istifade ettiğimiz *Kitâbü'l-Âsâr* ve *Kitâbü'l-Harâc* isimli eserleri İmâm-ı Âzam'ın ictihatlarını ve ist-tinbat usûlünü ihtiva etmektedir. Ayrıca *Kitâbü'r-Red ale's-Siyerî'l-Evzaî*, *İhtilâfü Ebi Hanîfe* ve *İbn Ebû Leylâ* isimli eserler yer yer farklı mücte-hidlerin fetvalarını ihtiva etse de büyük nispette Ebû Hanîfe'nin görüş-lerini nakletmesi açısından mühimdir.

İmâm-ı Âzam'ın diğer talebesi Muhammed b. Hasan eş-Şey-bânî'nin kendisinden tevatür yoluyla naklettiği ve *Zâhirü'r-rivâye* olarak bilinen altı eser, Hanefî mezhebinde en mühim kaynaklarındadır. *el-Asl* (*Mebsût*), *ez-Ziyâdât*, *el-Câmiu'l-kebîr*, *el-Câmiu's-sağîr*, *es-Siyerü'l-kebîr* ve *es-Siyerü's-sağîr* isimli eserlerden müteşekkil olan bu kitaplara Ha-nefî âlimler tarafından pek çok şerhler yazılmıştır. Ayrıca Şeybânî'nin tevatür derecesine ulaşmadan naklettiği ve *Nâdirü'r-rivâye* diye bili-nen *el-Hucce ala ehl-i Medîne*, *el-Âsâr* ve *el-Keysâniyyât*, *el-Hârûniyyât*, *el-Cürcâniyyât*, *er-Rakkıyât*, *Ziyâdâtü'z-Ziyâdât* isimli eserler de Hanefî mezhebinin temel kaynaklarındandır.

98 Bkz.: Aliyyü'l-kârî, *Şerhu-kitâbi'l-Fıkhu'l-ekber*, Beyrut 1984; Beyâzizâde, Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min ibârâtü'l-İmâm*, nşr.Yûsuf Abdürrezzâk, Kahire 1949.

99 İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s. 251. Söz konusu risaleler, Mustafa Öz tarafından tercüme edi-lerek metinleriyle beraber, "İmâm-ı Azamın Beş Eseri", ismiyle yayınlanmıştır. İstanbul 1992.

Müctehid derecesinde önemli âlimlerden olan Ebû Ca'fer et-Tahâvî (321/933) Hanefî fıkhnın ilk ihtisarı sayılan *Muhtasar*'ında Hanefî mezhebine ait önceki temel kitapları hülâsa etmenin yanı sıra, kendi tercihlerine de yer vermiş ve mezhep mensupları arasında büyük itibar görerek birçok şerhi yapılmıştır. Hâkim eş-Şehîd'in (334/945), Şeybânî'nin söz konusu altı eserini bir araya getirerek yazdığı *el-Kâfi* isimli kitap, Şemsüleimme es-Serahsî tarafından çok geniş olarak(otuz cilt) şerh edilmiştir. *el-Mebsût* ismini taşıyan bu şerhte Hanefî mezhebine ait görüşlerin sistemli bir şekilde delilleri ortaya konularak tahlilleri yapılmıştır. Serahsî'nin mühim bir kısmını hapiste iken talebelerine yazdırdığı *el-Mebsût*, uslûb ve muhteva açısından klasik manada bir şerhten farklı olup, Hanefiler arasında büyük itibar görmüş ve Hanefiliğin yayıldığı coğrafyada büyük bir şöhrete sahip olmuştur.

Hanefî mezhebinin meşhur eserlerinden birisi de Ebu'l-Hasen el-Kudûrî'nin (428/1037) *el-Muhtasar*'ıdır. Hanefiler arasında *el-Kitâb* diye anılan söz konusu esere, metni izah etmek ve delillerini zikretmek maksadıyla Alâeddîn es-Semerkandî (539/1144) tarafından *Tuhfetü'l-fukahâ* isminde bir şerh yazılmıştır. Semerkândî'nin talebesi ve damadı Alâüddîn Ebû Bekr el-Kâsânî (587/1191) ise bu şerhi esas alarak *Bedâiu's-sanâi* isimli eseri telif etmiştir.

Hanefî mezhebinin en tanınmış eserlerinden bir diğeri de Kâsânî ile aynı asırda yaşayan Burhâneddîn el-Mergînânî'nin (593/1197) *el-Hidaye* isimli eseri olup, üzerine pek çok şerh ve haşiyeler yapılmakla birlikte Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm'ın (861/1457) *Fethu'l-kadîr li'l-aci-zi'l-fakîr* isimli şerhi daha fazla meşhur olmuştur.

Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ı ile beraber Hanefiler arasında mütûn-ı selâse olarak bilinen Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin *Kenzü'd-dekâik*'ini ve Burhânüşşerîa Mahmûd b. Sadrüşşerîa'nın *el-Vikâyesi*'ni de burada belirtmek gerekir.

Fatih Sultan Mehmet Han'ın "zamanın Ebû Hanîfe'si"¹⁰⁰ diye iftihar ettiği Molla Hüsrev'in *Dürerü'l-hükkâm* ve İbrâhim el-Halebi'nin (956/1549) *Mülteka'l-ebhûr* adlı eserleri ise Osmanlı Devleti'nde asırlarca temel hukuk kitabı olarak medreselerde okutulmuştur. Şemseddîn et-Timurtâşî'nin (1004/1596) telif ettiği *Tenvîru'l-ebşâr* ve Alâüddîn Muhammed b. Ali el-Haskefi'nin (1088/1677) buna yazdığı *ed-Dürri'l-muhtâr* isimli şerhi ile Ahmed b. Muhammed et-Tahtâvî'nin (1231/1816) *Hâşiye ala'd-Dürri'l-muhtâr* ve İbn Âbidîn'in (1252/1836) *Reddül-muhtâr ala'd-Dürri'l-muhtâr* isimli eserleri de yaygın olarak istifade edilen kitaplar arasındadır.

b) Mâlikilik

Hanefî mezhebi Kûfede gelişirken İmâm Malik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in görüşleri, başka şehirlerde Müslümanlar tarafından kabul görmeye başlamıştır. Medine'de bulunmanın imkanlarını iyi değerlendiren İmâm Malik, İmâm-ı Âzam'ın Medine'ye geldiği zamanlarda fıkıh meclislerinde bulunarak onun fıkıh ilminden istifade etmiştir.¹⁰¹

İmâm Mâlik, ayrıca Ebû Yusuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî gibi Hanefî mezhebinin meşhur âlimleriyle görüştüğü gibi, Leys b. Sâd ve Evzâî gibi başka müctehid âlimlerle ilim müzakeresinde bulunmuştur. İmâm Mâlik'in ilim meclisine, fıkıh ve hadis öğrenmek üzere İslâm dünyasının değişik yerlerinden pek çok talebe katılmış ve bu talebeleri onun görüşlerini tedvin edip, yaymıştır. Mâlikilik, Hicaz'da gelişmekle birlikte İmâm Mâlik'in uzun müddet yanında kalan talebeleri, Mısır'dan başlayarak Kuzey Afrika'da mezhebinin yayılmasına öncülük etmişlerdir.¹⁰²

Hicaz merkezli gelişen ve Medine'nin ilmî mirasını tevarüs eden Mâlik b. Enes, kendisine arz edilen her meselenin hükmünü hemen vermediği gibi henüz meydana gelmemiş farazî meselelerle alakalı da görüş

100 Taşköprizâde, İsmâeddin Ahmed Efendi, eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye, nşr. Ahmed Suphi Furat, İstanbul 1985, s. 118.

101 Kevserî, *Makâlât*, s. 121.

102 Muhammed Ebû Zehra, *Târihu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, Kahire 2009, s. 429.

beyan etmekten kaçınmıştır. Yabancı kültür ve inançların yer almadığı Medine’de yaşamasının da tesiriyle ilmî meseleleri tartışmayı pek sevmeyen İmâm Mâlik, görüşlerini nassın yanı sıra ashab ve tâbiinden gelen rivayetlere dayandırmayı esas kabul etmiştir. Bunlarda yer almayan mevzular hakkında kesin bir hüküm vermekten çekinen Mâlik b. Enes, bazen “zannımca böyle” demiş, bazen ise “bu mevzuda benim yanımda bir bilgi yok” diyerek, bilmediğini açıkça ifade etmiş ve beyan ettiği hükümleri elde ederken yani ictihatta bulunurken tatbik ettiği usûl ve esasları konusunda bir açıklama yapmamıştır. O kendisine sorulan meselelere verdiği cevapları yazmak isteyene “Bilmem ki; ben bu görüşümde sebat eder miyim? diyerek, görüşlerini yazılmasını doğru bulmamıştır.¹⁰³

İmâm Mâlik’in mirasını devam ettiren Osman b. Îsâ, İbnü’l-Mâcişûn, İbnü’l-Kâsım ve Eşheb el-Kaysî gibi talebeleri ile sonraki Mâlikî âlimleri sayesinde Mâlikî mezhebi, değişik beldelere yayılmıştır.¹⁰⁴ İmâm Mâlik’in bazı risaleler yazdığı¹⁰⁵ ifade edilmekle birlikte o, Muvatta ismindeki hadis kitabıyla meşhur olmuştur. Mâlikî mezhebinde Ebû Saîd Sahnun’un (240/854) telif etmiş olduğu *el-Müdevvene* isimli eser, çok büyük bir itibar görmüş ve üzerine pek çok şerhler yazılmıştır.

c) Şâfilik

Medine’de Mâlik b. Enes’in ilim meclislerini katılan ve ondan hadis öğrenen İmâm Şâfiî (r.a.), Mekke’de bulunan meşhur âlimlerden de ilim tahsil etmiştir.¹⁰⁶ Bir süre Bağdat’ta İmâm-ı Âzam’ın talebesi Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’in derslerine de devam eden ve onun eserlerini temin eden Şâfiî, daha sonra onunla münazarada bulunmuş-

103 Kâdî İyâz, *Tertibü’l-medârik ve takribü’l-mesâlik li-ma’rifeti a’lâmi mezhebi Mâlik*, I, 70-5.

104 İbnü’n-Nedim, *el-Fihrist*, 247-8.

105 Zehebi, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût, Beyrut 1982, VIII, 88-9.

106 İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah, *Hilyetü’l-evliyâ ve tabakatu’l-asfiyâ*, Beyrut 1988, IX, 68-70.

tur.¹⁰⁷ İmâm Şâfiî'nin bir deve yükü kitabı İmâm Muhammed'in bizzat kendisinden dinleyip kaydettiği belirtilmiştir.¹⁰⁸

Önceleri kendi derslerini takip eden Ahmed b. Hanbel'in hadis ilminde ulaştığı seviyeyi takdir eden İmâm Şâfiî, ondan hadis dinlemiştir.¹⁰⁹ İmâm Şâfiî; Mekke, Medine ve Bağdat başta olmak üzere zamanında ilim merkezi olan şehirlerde uzun müddet kalarak, değişik âlimlerin meclislerine devam etmiş, ancak sonradan onların görüşlerini tenkit ederek kendi mezhebini oluşturmaya çalışmıştır.¹¹⁰ Fıkıh ve usûl-i fıkıh alanında pek çok eser telif eden Şâfiî, özellikle Mısır'a geldikten sonra bazı ictihatlarını değiştirmiştir. Hayatının son zamanlarını burada geçiren İmâm Şâfiî'nin düşüncesi bu esnada istikrar kazanmış ve beş yıl yaşadığı bu devrede eserlerini yeniden yazarak¹¹¹, *mezheb-i cedîd/kavl-i cedîd* olarak da isimlendirilen görüşlerini bir sisteme oturtmuştur.¹¹²

İmâm Şâfiî'nin çalışmamız esnasında müracaat ettiğimiz *el-Üm ve er-Risâle*'nin dışında *el-İmlâ (el-Emâlî)*, *Siyerü'l-Evzaî*, *er-Red alâ Muhammed b. el-Hasen* ve *İhtilâfü'l-Irakıyeyn* gibi eserleri¹¹³ bulunmaktadır. Şâfiî fıkıhının sonraki nesillere aktarılmasında ve mezhep haline gelmesinde Yûsuf b. Yahyâ el-Büveytî (231/846), Ebu'l-Kâsım Osman b. Saîd Beşşar el-Enmatî (288/901), Muhammed b. Nasr el-Mervezî (294/906) ve İbn Süreyc'in (305/915), mühim emeği olmuştur. Mezhebe ait telif faaliyetleri, daha çok Müzenî'nin *el-Muhtasar*'ına yapılan şerhler şeklinde olmuş, ayrıca Cüveynî'nin *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezhep* ve Gazzâlî'nin *el-Basît fî'l-Für'u*, *el-Vasît* ve *el-Veciz* gibi eserleri Şâfiî-ler arasında oldukça meşhur olmuştur. Şâfiî mezhebinde “şeyhan” diye

107 İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ, *Menâkıbü'l-İmâm eş-Şâfiî*, nşr. Halil İbrâhim Mollâ Hâtır, Riyad 1992, s. 79-80.

108 Kevserî, *Makâlât*, s. 121.

109 İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakatu'l-asfiyâ*, IX, 106; İbn Ebî Ya'lâ, Ebû Hüseyin Muhammed, *Tabâkâtü'l-Hanâbile*, nşr. Abdurrahmân b. Süleymân, Riyad 1419, s. 13.

110 İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, 260; el-Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *Menâkübü's-Şâfiî*, nşr. Seyyid Ahmed Sadr, Kahire 1971, I, 246-254.

111 İbn Kesîr, *Menâkıbü'l-İmâm eş-Şâfiî*, s. 250.

112 Beyhakî, *Menâkübü's-Şâfiî*, I, 255 -6; İbn Berhân, *el-Vüsûl ile'l-usûl*, II, s.354; Râzî, *el-Malî-sûl fî ilmi usûlî'l-fıkıh*, VI, 133.

113 İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, 260.

tanınan Muhammed b. Abdülkerim er-Rafî (623/1226) ve Nevevî'nin eserlerinin ve gayretlerinin mezhebin genişlemesinde büyük tesiri olmuştur. Özellikle Selçuklular devrinde Nizâmülmülk'ün kurduğu Nizamiye medreseleri Şafî mezhebinin yayılmasında önemli bir vazife ifa etmiştir.

d) Hanbelilik

1) Muhaddis ve Fakih olarak Ahmed b. Hanbel

Bağdat'ta aralarında İmâm Ebû Yusûf ve İmâm Şafî gibi meşhur müctehidlerin bulunduğu âlimlerden fıkıh ve usûl-fıkıh dersi alan¹¹⁴ Ahmed b. Hanbel (r.a.), hadis tahsili için Kûfe, Basra, Mekke, Medine, Şam ve Yemen başta olmak üzere pek çok beldeye seyahatler yapmıştır. Kırk yaşına kadar hadis öğrenmeye devam eden İbn Hanbel, daha sonra hadis tedrisine başlamış, kendisinden hadis öğrenmek üzere gelen talebelerin adedinin beş bine kadar ulaştığı rivayet edilmiştir. Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce ve Nesâî gibi meşhur hadisçiler ondan hadis rivayet etmiştir.¹¹⁵

Özellikle temel hadis kitapları arasında yer alan *Müsned* isimli eseriyle hadis ilmindeki dirayeti herkes tarafından kabul edilen Ahmed b. Hanbel, fıkıh ilminde aynı şöhrete ulaşamamış ve fakihliği zaman zaman tartışma konusu olmuştur. Yukarıda bahsettiğimiz üç imama nazarın onun fikhî faaliyetleri ve görüşleri daha az kişi tarafından takip edilmiştir. Hatta İbn Cerîr et-Taberî (310/923) ve Debûsî gibi âlimler, fakihler arasındaki ihtilaftan bahseden eserlerinde pek çok müctehidin görüşlerine yer vermesine rağmen, Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini zikretmemiştir.¹¹⁶ İbnü'n-Nedim ise onu; Mâlikî, Hanefî ve Şafî fakihlerini ve eserlerini zikrettiği genel fakihler başlığı altında değil de ashâb-ı hadis fakihleri arasında zikrederek, onun hadis ilmindeki yerine dik-

114 Kevserî, *Makâlât*, s. 122.

115 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XI, 179-18.

116 Taberî, Ebû Cafer Muhammed İbn Cerir, *İhtilâfu'l-fukahâ*, nşr. F. Kern, Beyrut ts., s. 2 vd; Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, s. 11 vd.

kat çekmiştir.¹¹⁷ Muhammed b. Ahmed el-Makdisî (390/1000?) de *Ah-senü't-tekâsîm*' isimli eserinde fikhî mezheplerin; Hanefiyye, Mâlikiyye Şâfiyye ve Dâvudiyye şeklinde dört tane olduğunu söylemiş ve Hanbeliye'yi ashâb-ı hadisi arasında saymıştır.¹¹⁸ Bu nevi rivayetler Ahmed b. Hanbel'in fakihliğinin dolayısıyla bir mezhep imamı oluşunun bazı kesimler tarafında tartışma konusu yapıldığını göstermesi açısından dikkat çekmiştir.

Hadis-i şeriflerin dışında kendisinden başka bir şeyin yazılmasına müsaade etmeyen Ahmed b. Hanbel'in talebeleri; ifade ettiği fikhî görüşleri, unutmamak için yazmak isteyince onlara: "Bir şey yazmayın, ben kendi görüşümün yazılmasını doğru bulmuyorum. Zira benim bir mesele hakkında bir hüküm verip, daha sonra ondan dönmem mümkündür"¹¹⁹ demiştir.

İbn Hanbel, Kur'an, Sünnet ve sahabenin sözünden sonra kıyas ile hüküm elde etmeyi esasta kabul etmekle birlikte mecbur kalmadıkça kıyasa müracaat etmemiş, sünnetle ve rivayetle kendisine ulaşan haberlerle fetva vermeyi yeterli bulmuştur.¹²⁰ Muhtemelen bu yaklaşımından dolayı o, fikhın mevzularını ihtiva eden birkaç küçük risale telif etmiş ise de bunlarda kıyasa ve istinbata yer vermeyip, bu hususta varit olan nasları veya rivayetleri zikretmekle iktifa etmiştir. Ahmed b. Hanbel, mezhebinin görüşlerini, usûl ve esaslarını ihtiva eden bir kitap yazmadığı gibi, hayatı boyunca verdiği fetvaların kendi ismiyle tedvin edilmesini ve nakledilmesini veya yayılmasını da doğru bulmamıştır.¹²¹ İmâm Ahmed'in muhtemelen mesuliyetinden sakınmak için kendinin gözetiminde görüşlerinin tedvinine müsaade etmemesinin, ondan farklı rivayetlerin yapılmasında ve bir mesele hakkında pek çok değişik görüşün nakledilmesinde etkili olduğu söylenmiştir.¹²²

117 İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, 281.

118 el-Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlim*, s. 37.

119 İbn Ebi Ya'lâ, *Tabâkâtu'l-Hanâbile*, s. 80.

120 İbn Ebi Ya'lâ, *A.e.*, s. 14.

121 Muhammed Ebû Zehrâ, *Ahmed b. Hanbel*, Kahire ts. s. 194-5.

122 Kevserî, *Makâlât*, s. 121.

Ahmed b. Hanbel'in ictihattan men edilmesini ima ettiğine dair rivayetlerini, İbn Teymiye gibi bazı Hanbeliler, tevil ederek, bunun usûl-i dine ait meseleler için geçerli olduğunu belirtmişlerdir. Onlar, önceden herhangi bir imam tarafından görüş beyan edilmemiş bir mesele sorulduğunda ona ictihad yoluyla cevap verilmesinin daha doğru olacağını söylemişlerdir.¹²³

İmâm Ahmed'in fikhî veya usûl-i fikhî, diğer üç mezhep gibi tedvin edilmediğinden ondan nakledilen fikhî görüşler de diğer müctehid imamlara göre sınırlı kalmış, ancak sonradan yazılan eserlerle Hanbelî mezhebine ait bir fikhî oluşturulmuştur.¹²⁴ İbn Hanbel'in fikhî görüşleri ondan sonra talebeleri ve oğulları tarafından tedvin edilen ve genel olarak *Mesâil* adı verilen mecmualarda toplanmıştır. Ebû Bekir el-Hallâl (311/923), İmâm Ahmed'in fikhî görüşlerini ilk olarak fikhî kitaplarının telif tarzına uygun bir şekilde bir araya getirmiş, *el-Câmi li-ulûmi'l-İmâm Ahmed* isimli eseriyle mezhebi bir sisteme oturtmuştur. el-Hallâl, Ahmed b. Hanbel hayatında iken görüşlerinin yazılmasına müsaade etmediği için sonraki dönemlerde uzun yolculuklar yaparak, onun görüşlerini bizzat talebelerinin ağzından kaydetmeye çalışmış ve söz konusu hacimli eseri meydana getirmiştir.¹²⁵ Ebû'l-Kâsım el-Hırakî'nin (334/946) *Muhtasar*'ı Hanbelîler arasında büyük itibar görmüş, sonraki dönemlerde ise İbn Ebû Ya'lâ (526/1131), İbnü'l-Cevzî (656/1258), gibi Hanbelî âlimlerin mezhebin gelişmesinde mühim gayretleri olmuştur.

11) Hanbelîler ve Tasavvuf

Bir kısım Hanbelîlerin tarih içerisinde tarikat ve şeyhlere karşı takındıkları sert tavır sebebiyle Hanbelî mezhebi, dört mezhep arasında tasavvuf aleyhtarı olmakla tanınmıştır. Aslında Ahmed b. Hanbel'in böyle bir düşünceye sahip olduğunu veya bu istikamette bir hareket içerisinde bulunduğunu söylemek mümkün değildir. Kendilerini Hanbelî

123 İbn Teymiye, *el-Müsvedde fi usûli'l-fikh*, s. 543.

124 Mezhebin görüşlerini delilleriyle birlikte yer veren bir eser için bkz.: İbn Kudâme, Muvafakuddin Ahmed b. Muhammed el-Makdisî, *el-Kâfi*, nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Beyrut 1994, I-VI.

125 Kevserî, *Makâlât*, s. 122.

mezhebine ve İbn Teymiye'ye nispet eden Vehhâbîler, tasavvuf konusunda selefin ve Ahmed b. Hanbel'in yolundan ayrılıp, tasavvufa şiddetle karşı çıkmakla kalmamışlar, tarikat ehlini küfre nispet etmekten çekinmeyecek derecede nefret ihtiva bir hareket tarzı geliştirmişlerdir. Vehhabîler ve bazı Hanbelîler, Peygamber Efendimize ait Hırka-i şerif ve Sakal-ı şerif ile teberrük etmeyi veya salih zatlar ile tevessül etmeyi kabul etmeyip, yasaklamışlardır. Halbuki seleften ve İbn Hanbel'den bunların yaptıklarının aksine rivayetler sabit olmuştur.

Hız. Fatıma (r.ah.) Peygamber Efendimizin vefatında sonra kabri'ni ziyaret edip, ondan bir avuç toprak almış, gözlerine koyup ağlayarak şöyle demişti:

Hız. Ahmed'in türbesindeki kokuyu bir kez hissedene,
Artık yaşadığı müddetce, güzel kokular koklamasa ne çıkar
Senden sonra, üzerime öyle musibetler döküldü ki

Şayet onlar gündüzlerin üzerine dökülseydi, hepsi gecelere dönerdi.¹²⁶

Resûlullâh'ın (s.a.v.) kabrinde hayatta olduğuna inanan selef-i salihîn, Fahr-i Kâninât'ın hatırasına son derece hürmet ve tazimde bulunur ve ona çok büyük kıymet verirdi.¹²⁷ Halid b. Velid (r.a.) bereketlenmek için sarığının arasında devamlı Hız. Peygamber'in saçlarını taşır, savaş esnasında düşüp kaybolduğu zaman bereketinden mahrum kalmamak için hemen bulunmasını isterdi.¹²⁸ İmâm Mâlik ise Medine'den ayrılıp başka beldelelere gideceği zaman Resûlullâh'ın (s.a.v.) minberine gelir, ona eliyle dokunup, dua ederdi.¹²⁹

126 el-Heytemî, Ahmed b. Hacer el-Mekkî, *Tühfetü'z-züvâr ilâ kabri'n-Nebiyi'l-muhtâr*, nşr. es-Seyyid Ebû Ömer, Tanta 1992, s. 23.

127 el-Heytemî, Ahmed b. Hacer el-Mekkî, *Hayâtü'l-enbiyâ (s.a.) ba'de vefâtihim*, nşr. Ahmed b. Atiyye el-Ğamidi, Medine 1993, s. 76-8; a.mlf., *Tühfetü'z-züvâr ilâ kabri'n-Nebiyi'l-muhtâr*, s. 40-1, 46.

128 Şâmî, Şemsüddîn, *Sübüli'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-ibâd*, XII, 505.

129 Heytemî, *Tühfetü'z-züvâr ilâ kabri'n-Nebiyi'l-muhtâr*, s. 21.

Ahmed b. Hanbel'in Resûlullah'ın (s.a.v.) mübarek saçlardan bir teli teberrük için öpüp gözlerinin üzerine koyduğu bilinmektedir.¹³⁰ İbn Hanbel'e Peygamber Efendimizin (s.a.v.) kabrine (tebberüken) dokunma veya el sürme meselesi sorulduğunda bir rivayete göre "bu hususta bir şey bilmiyorum", bir başaka rivayete göre ise "bir beis yoktur" demiştir. O, Fahr-i Kâinat'ın minberine teberrük için dokunmayı ise caiz görmüş ve Abdullah b. Ömer'in (r.a.) minberi eliyle meshettiğini belirtmiştir.¹³¹

Hanbelîlerin tasavvufa karşı oldukları yönünde bir kanaatin oluşmasında İbn Teymiye ve Muhammed b. Abdülvehhâb'ın bazı ifadelerinin¹³² büyük tesiri olmuş, onları takip eden Vehhâbîler şiddet kullanarak tasavvufa ait esasları ve kurumları yok etmeye çalışmıştır. Muhammed b. Abdülvehhâb, Allah Teâlâ'nın sâlih kullarıyla yani peygamber veya evliya ile tevessül edilerek dua edilmesine şiddetle karşı çıkmış ve bu şekilde hareket eden Müslümanların şirke gittiğini söylemiştir. O, evliyayı vesile ederek, dua eden Müslümanları puta tapan müşriklere ve ruhban sınıfını ilahlaştıran Ehl-i kitab'a benzeterek, sâlih kimselerin yanında dua etmenin büyük bir şirk olduğunu iddia etmiştir.¹³³ Halbuki Ahmed b. Hanbel, hayır ve bereket elde etmek için Hz. Peygamber'in minberine dokunmuş, Hane-i saadetlerine el sürmekte bir beis görmemiş ve kendisi teberrük için Hz. Peygamber'in kullandığı kaptan su içmiştir.¹³⁴ O, yaslanarak otururken yanında salih zatlardan bahsedilince hemen doğrulup, düzgün bir şekilde oturmuş ve "Salih zatlar zikredilirken bizim serbest bir şekilde oturmamız doğru olmaz" demiştir.¹³⁵

Ahmed b. Hanbel'in tasavvuf ve tarikatların aleyhinde olmadığını gösteren en mühim delillerden bir başkası ise Kâdirî tarikatının kurucusu Abdülkâdir-i Geylânî'nin (561/1166) Hanbelî mezhebine ge-

130 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XI, 212.

131 Heytemî, *a.g.e.*, s. 21.

132 İbn Teymiye, Takiyyüddin Ahmed, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, nşr. Âmir el-Cezzâr-Enver el-Bâz, Mansûre 2005, II, 286-90, VIII, 197 vd.

133 Muhammed b. Abdülvehhâb, *Kitâbü't-Tevhid*, Suûdi Arabistan 1998, s. 19.

134 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XI, 212.

135 Askalânî, İbn Hacer, *Telzîbü't-telzîb*, Haydarâbât 1325, I, 130.

çerek, sadece fıkıhta değil akâid mevzularında da Hanbelî mezhebinin görüşlerini müdafaa etmesi¹³⁶ ve yaymaya çalışmasıdır. Abdülkâdir-i Geylânî'nin gördüğü bir rüya üzerine Hanbelî mezhebine geçtiği belirtilmiştir. Geylânî, rüyasında Ahmed b. Hanbel'in, Hz. Muhammed (s.a.v.) ve ashâb-ı kiramin bulunduğu bir mecliste mezhebinin çok zayıfladığını söyleyerek, Peygamber Efendimizden Abdülkâdir Geylânî'nin kendi mezhebinin destek olması istediğini ve Hz. Peygamber'in de bunu münasip bulması üzerine Hanbelî mezhebine destek vermeye başladığı ifade edilmiştir.¹³⁷ Abdülkâdir-i Geylânî'nin hem Şâfiî hem de Hanbelî mezhebine göre fetva verdiği¹³⁸ belirtilse de kaynakların çoğu onun yaşadığı asırda Hanbelîlerin imamı olduğunu belirtmişlerdir.¹³⁹

Bazı Hanbelîlerin, Abdülkâdir-i Geylânî'nin bir kısım ifadelerini şatahât neviden kabul edip¹⁴⁰ onu tenkitten uzak durdukları halde aynı tavrı Hallâc-ı Mansûr ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî gibi diğer mutasavvıflardan esirgemeleri hatta İbn Hanbel'in itikadı üzerine olmayan bir kimsenin veli olamayacağını söylemeleri¹⁴¹ dikkat çekmiştir. Tasavvuf ehli hakkında sert tenkitlerde bulunan Ebu'l-Ferec Abdurrahmân el-Cevzî (597/1201) ve İbn Teymiye, Abdülkâdir-i Geylânî'niyi züht ve takvasından bahsedip takdir etmişler¹⁴², başka Hanbelî âlimler de onun faziletine dikkat çekmenin yanı sıra en çok kerameti görünen veli ol-

136 Abdülkâdir el-Geylânî, *el-Ğunye li-tâlibi tariki'l-hak*, nşr. Muhammed Hâlid Ömer, Beyrut 1996, s.88-90

137 Muhammed Sâdık el-Kâdirî eş-Şihâbî es-Sa'dî, *Tefrihü'l-hâtır fî menâkibi's-Şeyh Abdülkâdir*, trc. Abdülkâdir b. Muhyiddin el- Erbilî, İskenderiye 1300, s. 49.

138 Şattanûfî, Ali b. Yûsuf, *Behçetü'l-esrâr ve ma'dinü'l-envâr fî menâkibi's-sâdeti'l-ahyâr*, nşr. Cemâleddin Fâlih el-Geylânî, Fas 2013, s.335; Tâzefî, Muhammed b. Yahyâ el-Hanbelî, *Kalâidü'l-cevâhir fî-menâkibi tâci'l-evliyâ ve ma'deni'l-asfiyâ*, Kahire 1356, s. 38.

139 İbn Receb, Abdurrahmân b. Ahmed, *ez-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, nşr. Abdurrahmân b. Süleymân, Riyad 1425, II, 190; Askalânî, İbn Hacer, *Gıbtatü'n-nâzır fî tercemeti's-Şeyh Abdülkâdir el-Ceylânî*, Kalküta 1903, s. 39.

140 İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdülhay el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, Beyrut 1993, VI, 334.

141 İbn Receb, *ez-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, II, 200.

142 Ebu'l-Ferec Abdurrahmân el-Cevzî, *el-Muntazam fî târhi'l-mülûk ve'l-ümem*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Ata-Mustafâ Abdülkâdir Ata, Beyrut 1992, XVIII, 173; İbn Teymiye, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, II, 186.

duğunu ifade etmişlerdir.¹⁴³ Abdülkâdir Geylânî'nin Kâdiri tarikatının kurucusu olmakla birlikte sahabe ve selef-i salihinin itikadı üzere olduğunun ifade edilmesi¹⁴⁴, tasavvufun esaslarının şeriatin rükünlerine muhalif olduğunu söyleyerek, tasavvuf ve tarikat aleyhtarı bir tavır takınan Hanbelilerin yaklaşımının mesnetsiz olduğunu göstermektedir.

Ebü'l-Kâsım el-Hırakî'nin *Muhtasar*'ına yazdığı el-Muğnî isimli şerhiyle Hanbelîler arasında büyük itibara sahip olan Muvaffakuddîn İbn Kudâme (620/1223) Abdülkâdir-i Geylânî'nin hayatının son günlerinde ders halkasında bulunmuş ve ondan tasavvuf hırkası giyerek, Geylânî'nin tasavvuf anlayışını devam ettirmiştir. İbn Kudâme, Abdülkâdir-i Geylânî'den daha çok kerameti anlatılan ve kendisine tazimde bulunulan bir kimse işitmediğini ifade etmiştir.¹⁴⁵ Hanbelî bir âlim olarak onun kalbin hallerinden ve hastalıklarının tedavisinden bahsettiği¹⁴⁶ *Muhtasaru Minhâci'l-kâsîdîn* isimli eseri ve tasavvufun esaslarını açıklayıp, evliyanın hayatlarından bahsederek, onların kerametlerinin hak olduğuna dair deliller getirdiği¹⁴⁷ *er-Rikka ve'l-bükâ* adlı eseri bu hususta büyük bir ehemmiyete haizdir.

III) Hanbelîlik ve Vehhâbîler

Muhammed b. Abdülvehhâb, Ahmed b. Hanbel'in yolundan gittiğini söylese de onun görüşlerinden pek çok noktada ayrılmıştır. İbn b. Hanbel, âdil veya zalim olsun halifeye itaati zorunlu görmüş ve sultana karşı isyan etmeyi doğru bulduğu halde Vehhâbîler, halife olan Osmanlı sultanlarına isyan etmişlerdir. Ayrıca İmam Ahmed ve Hanbelî âlimler, Kible ehlinden bir kimseyi günahı sebebiyle küfre nispet etmediklerini açıkça ifade etmişler ve amellerinden dolayı bir Müslümanın İslâm dışı-

143 Şattanûfi, *Behçetü'l-esrâr*, s. 336; İbn Receb, *ez-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, II, 192; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, VI, 331.

144 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XX, 442.

145 İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VI, 332.

146 Muvaffikuddîn İbn Kudâme, *Muhtasaru Minhâci'l-kâsîdîn*, nşr. Vehbe ez-Zühayli, Beyrut 1998, s.156 vd.

147 Muvaffikuddîn İbn Kudâme, *er-Rikka ve'l-bükâ*, nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf, Beyrut 1994, 346 vd.

na çıkarılamayacağını beyan etmişlerdir.¹⁴⁸ Bu itibarla Hanbelîlerin büyük günah işlemesi sebebiyle bir Müslümanın cehennemde kalacağına şahadet etmedikleri halde Vehhâbîlerin, günahı sebebiyle bir Müslümanı şirke nispet etmesini, Hanbelî mezhebi ile irtibatlandırmak mümkün değildir.

İbn Hanbel, Ehl-i kible'den olan bir kimsenin âhiretteki durumu hakkında "cennetlik" veya "cehennemlik" diye bir hüküm vermeyi yanlış görmüştür. Devamlı günah işleyen ve tevbe etmeden ölen bir Müslümanı Allah'ın affedebileceği gibi azap da edebileceğini belirten Ahmed b. Hanbel, Ehl-i kible'den bir muvahhidin büyük veya küçük günah işlemiş olsa bile cenaze namazının kılınıp dua edilmesini istemiş ve azabın sadece kâfirlere mahsus olduğu ifade etmişti.¹⁴⁹ İbn Abdülvehhâb ve Vehhâbîler ise basit bir gûnahtan dolayı Müslümanı şirk ve küfre nispet edip, öldürülmesini câiz görmüşler, halifeye isyan ederek, Müslümanlarla şiddetli bir mücadeleye girmişlerdir.¹⁵⁰

İbn Abdülvehhâb, âyet ve hadislerin çok sert ve dar yorumlarını yaparak, Müslümanların asırlardır şirke dolayısıyla küfre gittiklerini söylemiştir. İbn Abdülvehhâb, tevhidin fazileti konusunu anlatırken "*Ol kimseler ki iman ettiler ve imanlarına bir zulüm karıştırmadılar*"¹⁵¹ âyetini ve kelime-i tevhidin fazileti ile alakalı hadislerin bir kaçını zikrettikten sonra şirkten kurtulmak için dil ile ifadenin yeterli olmadığını ve amelin de şart olduğunu söylemiştir. O, ameli imanının hakikatine dahil ederek; ibadetlerde eksiği olan veya günah işleyen Müslümanın küfre gittiğini belirtmiştir.¹⁵²

Muhammed b. Abdülvehhâb, Allah Teâlâ'nın sâlih kullarıyla yani peygamber veya evliya ile tevessül edilerek dua edilmesine şiddetle karşı çıkmış ve bu şekilde hareket eden Müslümanları müşrik olarak nitele-

148 İbn Ebî Ya'lâ, *Tabâkâtü'l-Hanâbile*, s. 57-8.

149 el-Lâlekâî, Hibetullah b. el-Hasen b. Mensur, *Şerhu-usûli-İtikâdu Ehli's-Sünne ve'l-Cemâu*, Beyrut 2007, s. 94-6.

150 Geniş bilgi için bkz.: Gümüşoğlu, *İslâm Mezhepleri* İstanbul 2013 s. 267 vd.

151 el-Enâm 6/82.

152 Muhammed b. Abdülvehhâb, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 9-11.

miştir. O, evliyadan olan kulları vesile yaparak, dua eden Müslümanları Asr-ı saadet'te puta tapan müşriklere ve ruhban sınıfını ilahlaştıran Ehl-i kitab'a benzetmiş, hatta sâlih kimselerin yanında dua etmenin daha büyük bir şirk olduğunu iddia etmiştir.¹⁵³

Selefi sâlihîn, Hz. Peygamber ile hayatında tevessülde bulunduğu gibi vefatından sonra da tevessül bulunmuştur. İmam Mâlik, Mescid-i Nebevî'de Abbâsî halifelerinden Ebû Ca'fer el-Mensûr'un (159/775) sesini yükselterek münazara ettiğini duyunca şöyle demiştir: “*Ey Emirül-müminin! Bu mescitte sesini yükseltme, zira Allah Teâlâ “Sesinizi Peygamberin (s.a.v.) sesinden yükseltmeyin”*¹⁵⁴ âyetiyle insanlara bunun adabını bildirdi. Resûlullâh'a (s.a.v.) vefatından sonra da hayatındaki gibi hürmet edilmesi lazımdır.” Ayrıca Halife ona, “Kibleye dönüp öyle mi dua edeyim? yoksa Resûlullâh'a (s.a.v.) dönerek mi dua edeyim? diye sorunca İmam Mâlik şu cevabı vermiştir: “Hz. Peygamber'den yüzünü niçin çeviriyorsun? O senin vesilendir. Baban Âdem Aleyhisselâmın da kıyâmet gününde Allah Teâlâ'ya vesilesidir. Bu itibarla ona dön ve ondan şefa'at iste, Allah onu sana şefaatçı kılacaktır.”¹⁵⁵ İmam Mâlik bu görüşüne delil olarak da şu âyeti okumuştur:

“*Biz her peygamberi muhakkak ki Allah'ın izniyle kendilerine itaat edilmek üzere gönderdik. Şayet onlar kendilerine bir haksızlık yaptıklarında sana gelseler de Allah'tan günahlarının bağışlanmalarını isteseler ve Peygamber de onlar için istiğfarda bulunsaydı, elbette Allah'ı tevbeleri çok kabul edici ve çok merhametli bulacaklardı.*”¹⁵⁶

Meşhur müfessir Şihâbüddin Mahmud el-Âlûsî (1270/1854), “*Ey iman edenler, Allah'tan sakının ve O'na yaklaştıracak vesile arayın*”¹⁵⁷ âyetinin tefsirinde, konuyla alakalı geniş malumat vermiştir. Âlûsî, Hz. Peygamber ile tevessül eden kimseleri şirke nispet etmek bir tarafa, bun-

153 Muhammed b. Abdülvehhâb, A.e., s. 19.

154 Hucûrât, 49 /2

155 Şâmi, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fi sireti hayri'l-ibâd*, XII, 486-7.

156 Nisâ, 4/64.

157 Mâide, 35 /5.

ları dalâlete nispet etmenin bile zorluğundan bahsederek, İbn Teymiye ve İbn Abdülvehhâb'ın bu konudaki görüşlerini tenkit etmiştir.

Âlûsî, tevessül konusundaki farklı görüşleri aktardıktan sonra netice olarak; “*Hayatta iken veya vefatından sonra Allah'a yaklaşmak için Hz. Peygamber ile tevessül etmekte bir beis görmem*” diyerek tevessülün hükmünü açıklamıştır. O, “Ya Rab! İhtiyacımın giderilmesi için Hz. Muhammed ile tevessül ediyorum, ona olan sevgini ihtiyacımı gidermede vesile kıl” demek ile “Ya Rab! Şunu yapman konusunda rahmetinle tevessül ediyorum, şu hususa rahmetini vesile kıl” demek arasında bir farkın olmadığını belirtmiştir. Usûlüne uygun yapılmaması durumunda tevessülün sakıncalı olabileceğini söyleyen Âlûsî, bir Müslümanın gerçekte Allah'tan geleceğini bilerek sâlih ve veli bir zat ile tevessül etmesinin, Hz. Peygamberle tevessül etmesi gibi caiz olduğunu ifade etmiştir.¹⁵⁸

158 Âlûsî, Şihâbüddin Mahmud, *Rûhu'l-Maânî*, Beyrut 1998, VI, 187-8.

I. B Ö L Ü M
TAKLİD, İLTİZAM VE TELFİK

A) TAKLİD

Taklid kelime olarak, takma, asma, kuşatma, birinin fiil ve hareketinin veya şekil ve suretinin aynını yapmaya, benzemeye veya benzetmeye çalışma, bir şeyin sahtesini yapma gibi manalara gelmektedir.¹⁵⁹ Takma ve asma manasından hareketle “gerdanlığı boynuna takma” işini anlatmak için kullanılan taklid, ıstılahta “başkasının sözünü delil olmaksızın kabul etmek” manasına gelmektedir. Taklide böyle bir mananın yüklenmesinde, bir meselede başkasını taklid eden kişinin (mukallid) o meselenin doğruluğunu veya neticesini (mesuliyeti) taklid edilen kişinin (müctehid) boynuna yükleme düşüncesi etkili olmuştur.¹⁶⁰

Hanefî fıkıhçısı Debûsî, taklidi; “kişinin doğru ve yanlış olma ihtimali olduğu halde bir ayırım yapmadan, nazar ve istidlâlde bulunmadan duyduğu ve gördüğü şeyde isabetli olduğunu takdir ederek, başka birine tabi olması” şeklinde açıklamış ve taklidi dört kısma ayırmıştır:

- i) Ümmetin vahiy sahibi olan peygamberi taklidi.
- ii) Âlimin fakihler arasında üstünlük kazanan âlimi taklidi.
- iii) Müslümanların genelinin kendi asrındaki âlimleri taklidi.
- iv) Çocukların babalarını, küçüklerin büyüklerini taklid etmesine benzeyen taklid.

İlk üç kısımdaki taklidi sahih kabul eden Debûsî, bu nevi taklitlerin aslında bir nevi istidlâlde dayandığı için geçerli olduğunu söylemiş-

159 Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, Dersââdet 1317, s. 427

160 Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *el-Bürhân fî usûli'l-fıkh*, nşr. Abdulazîm ed-Dib, Katar 1399, II, 1357; Gazzâlî, *Müstesfâ*, IV, 139; Cürcânî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifât*, nşr. Abdurrahmân Umeyra, Beyrut 1987, s. 93; Dimyatî, Ebû Bekir b. Muhammed Şatta, *İlânetü't-tâlibin*, Mısır 1326, V, 218.

tir. O; âmminin, âlim ile cahil kimse arasında ayrım yaparken bir nevi istidlâl yaptığını ancak, bütün deliller arasında temyizde bulunmasının zorluğu sebebiyle bunu yapamadığına dikkat çekerek; avamın, âlimi taklidinin bir zorunluluk olduğunu belirtmiştir. Debûsî; dördüncü kısmındaki taklidin hiç bir nazar ve istidlâle dayanmadan, nefsin hevâsına tabi olmak manasına geldiği için batıl olduğunu ifade etmiştir. O, bu manadaki taklidin Allah Teâlâ'nın kâfirleri kötölemek sadedinde beyan ettiği “*Biz büyüklerimize ve bizden öncekilere tabi olduk*”¹⁶¹ mealindeki âyetlerde açıklanan hususa benzediğine dikkat çekmiştir.¹⁶²

Kelâm âlimleri itikadî mevzularda taklidin doğru olmadığına işaret edip, nazar ve istidlale dayalı bilginin önemine dikkat çekmişlerdir. İmâm Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*'in başında itikadî konularda taklidin batıl olduğunu, insanların körü körüne bir taklitle, kendi dediklerini doğru, başkalarının dediklerini yanlış kabul ettiklerini ve bunun da delile değil, önceden birisini taklide dayandığını belirtir. Mâtürîdî, itikadî mevzularda yanlış taklidin sahibi için özür teşkil etmeyeceğini, dolayısıyla dinî konularda bir burhana ve doğru kendisiyle bilinen aklî hüccete itimat edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.¹⁶³

Mâtürîdî'nin söz konusu ifadelerinden itikadî konularda taklidin değil de delile dayalı bilginin lüzumu anlaşılmakta ise de bir başkasının sözünü doğru kabul ederek inanan kimsenin imanının geçersiz olduğunu söylemek kolay değildir. Nitekim meşhur Mâtürîdî kalamcısı Ebû'l-Yüsr Muhammed Pezdevî, delil ile Mekke'ye gidenle bir başkasını takip ve taklid ederek Mekke'ye varan insanın da neticede maksadına ulaştığını belirterek, hidayet yolunda taklidin geçerliliğini ifade etmiş ve mukallidin imanının sahih olduğunda ümmetin icmâ ettiğini söylemiştir.¹⁶⁴

İmâm Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin, imanın taklitle olmasını yeterli bulmayıp, istidlâlle dayanması gerektiğini söylediği rivayet edilmiş ise

161 Bakara, 2/ 17; Mâide, 5/104; Ahzâb 33/67; Zuhurf, 43/22.

162 Debûsî, *Takvimü'l-edille fi usûli'l-fıkh*, s. 388-91, Benzer ifadelere için bkz: Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 173.

163 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 3.

164 Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed, nşr. H.P. Lins, *Usûlü'd-dîn*, Kahire 1963, s. 153.

de Eş'arî'nin, taklid yoluyla itikâdî esasları kabul edene kâfir denilemeyeceğini ifade ettiği de belirtilmiştir.¹⁶⁵ Nitekim Teftazânî, Eş'arî'nin itikâdî konularda istidlâlın zarureti üzerinde durmasının kâmil iman için geçerli olduğunu söyleyerek, Eş'arî'nin bu mevzudaki görüşlerini tevîl etmiştir.¹⁶⁶

Mukallidin imanının sahih olmadığı yönünde Eş'arî'den nakledilen rivayete şüphe ile yaklaşan Tâcüddîn es-Sübki (İbnü's-Sübki) (771/1370), şek ve vehim ihtimaliyle beraber başkasının sözünü delil olmadan kabul etmenin itikadi mevzularda kâfi olmadığını, ancak kesin bir itikad ile kabul etme durumunda taklidin yeterli geldiğini ifade etmiştir.¹⁶⁷ Gazzâlî de kişinin nazar ve istidlal ile uğraşmadan bir anda iman nurunun kalpte parlamasıyla hidayete erebileceğini söylemiş ve bu nurun Hz. Peygamber'in sohbetinde bulunmakla, Kur'an okumakla, kalbi tasfiye etmekle arttığını belirtmiştir.¹⁶⁸

Gazzâlî, Resûlullah (s.a.v.) ve sahâbe devrinde insanların kelâmî delillerle uğraşmadıklarını, Peygamber Efendimizi tasdik ederek Müslüman olduklarına dikkat çekerek, imanda delilleri öğrenmeyi ve kelâmî metotla meşgul olmayı şart koşan kelâmcıları tenkit etmiştir. Gazzâlî; bu kelimcilerin Allah'ın kullarına olan geniş rahmetini dar gösterdiğine işaret ederek, nazar ve istidlâl yoluyla imana ulaşılabileceğini ancak, iman için bunun şart olmadığını, hatta her zaman nazar ve istidlâlın kişiyi imana götürmeyeceğini, bazen bu yolda yapılan tartışmaların muhatabın inatlaşmasına ve küfürde devamına sebep olabileceğine dikkat çekmiştir.¹⁶⁹

165 Bağdâdî, Abdülkâhîr, *Usûlu'd-Dîn*, s. 255, Beyrut 1981; en-Nesefî, *Tebsîratu'l-edille fî usûli'd-dîn*, I, 39-40; İbnü's-Sübki, Tâcüddîn, *Raf'u'l-hâcib an Muhtasar-ı İbni'l-Hâcib*, nşr. Ali Muhammed Muavvaz-Adil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut 1999, IV, 585.

166 Teftazânî, Şerhu'l-Makâsîd, II, 221.

167 İbnü's-Sübki, Tâcüddîn, *Cem'u'l-cevâmi' fî usûli'l-fikh*, nşr. Abdulmun'im Halil İbrahim, Beyrut 2002, s.124; a.mlf. *Raf'u'l-hâcib an Muhtasar-ı İbni'l-Hâcib*, IV, 585.

168 Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *Faysalü't-tefrika*, "Mecmuatu Resâil-i'l-İmâm el-Gazzâlî", Beyrut 1994, s. 93.

169 Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 93.

Mukallidin imanını sahih gören kelâmcılar imanla ilgili âyetlerin mutlak olmasının yanında Resûlullah (s.a.v.) ve sahâbenin uygulamalarına bakmışlardır.¹⁷⁰ Ebu'l-Muîn en-Nesefî (508/1115), yeis halinde imanda olduğu gibi taklidî imanı geçersiz kılacak bir durumun olmadığını belirtmekte ve buradan hareketle Mâtûrîdî'nin, mukallidin imanını faydalı kabul ettiğinin anlaşılabileceğini söylemektedir.¹⁷¹

Ehl-i sünnet âlimler, taklidî imandan tahkikî imana geçmenin önemini belirtmekle birlikte genel olarak mukallidin imanını muteber kabul etmişlerdir. Ameldeki dört büyük mezhep imamı başta olmak üzere birçok selef ulemâsı ise delile dayanmadan başkasını taklit ile imanın sahih olduğunu ancak, nazar ve istidlâli terk etmelerinden dolayı günah işlediklerini söylemişlerdir.¹⁷² Nesefî, iman edenin nail olacağı mükâfatları beyan eden âyetlerde, imanın hakikî veya taklidî şeklinde ayrılmadığına dikkat çekerek, mukallidin imanının geçerli olduğunu ifade etmiştir. O, imanı taklide dayanan kişinin nazar ve istidlâli terk etmesinden dolayı günahkâr olacağını, ancak sonunda cennete gideceğini belirtmiştir.¹⁷³

Taklidin farklı tariflerinin yapıldığına dikkat çeken Alâüddîn es-Semerkandî, taklidi: “aklî veya naklî bir delil olmasa bile cahil bir kimsenin tereddüt ve şüphe etmeksizin kesin bir şekilde inandığı için, ilmine ve takvasına güvendiği bir âlime tabi olması” şeklinde açıklamıştır. Taklidin itikâdî (tevhid) ve amelî (şerî) mevzularda olduğuna dikkat çeken Semerkandî, taklid yoluyla şek ve şüphe olmaksızın kesin bir itikadın meydana gelmesi durumunda bu imanın sahih olduğunu, ulemâ ve avamdan pek çok Müslümanın imanın bu şekilde olduğunu belirtmiştir. Semerkandî, delillere vâkıf olarak basiretle elde edilen bir itikadın çok kıymetli olduğunu, ancak bunun her Müslüman için farz-ı

170 Gazzâlî. Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, Kahire 1972, s. 189-90; Nesefî, *a.g.e.* I, 34-5; Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 222; Aliyyü'l-kârî, *Şerhu'l-Fık-hı'l-Ekber*, s. 217.

171 Nesefî, *a.g.e.* I, 26.

172 Bağdâdî, *a.g.e.*, s.254; en-Nesefî, *a.g.e.* I, 28; Aliyyü'l-kârî, *Dav'ü'l-meâlî fi şerhi Bed'i'l-Emâlî*, İstanbul ts., s. 28-9.

173 Nesefî, *a.g.e.* I, 27-8.

ayın değil de farz-ı kifâye olduğunu ifade etmiştir. Bu sebeple o, ilim öğretmedeki bir takım kusurlar sebebiyle bazı Müslümanların kalbinde şüpheler oluşabileceğine dikkat çekerek, avamın ilm-i kelim öğrenmeye teşvik edilmesini doğru bulmamıştır.¹⁷⁴

Semerkandî, şerî (amelî) mevzularda ise ictihad derecesine ulaşacak kadar ilme sahip olmayan avam için taklidin caiz olduğunu hatta bunda zaruret olduğunu ifade etmiştir. O, ilim ve takvasıyla temayüz etmiş âlimin taklid edilmesi gerektiğini belirterek, amelî mevzularda taklidin menfi bir tarafından bahsetmemiştir. Semerkandî, taklidi kınamak sadedinde kâfirlerin sözlerini nakleden “*Yolumuza uyun, sizin hatalarımızı yüklenelim*”¹⁷⁵ ve “*Şüphesiz biz, atalarımızı bir din üzere bulduk ve biz onların izlerinden gitmekteyiz*”¹⁷⁶ âyetlerinin siyak ve sibakından hareketle ameldeki taklidi kötölemek veya geçersiz kılmak için delil olmayacağını belirtmiştir.¹⁷⁷

Asr-ı saâdet’te sahabîler abdest, namaz ve hac başta olmak üzere ibadet olarak yapılan hususların hangisini rükün veya adap olduğunu sormadan, Hz. Peygamber’e (s.a.v) bakarak yani onu taklid ederek öğrenirlerdi. Dihlevî’nin de belirttiği gibi o devirde fikhî mevzular farz, sünnet veya mendup şeklinde tasnif edilmediği gibi, meseleler belirli başlıklar altında tedvin de edilmiş değildi.¹⁷⁸ Bu sebeple Ashâb-ı kiram için en mühim husus, bütün harekât ve sekenâtında yani, sözlü ifadelerinin yanı sıra, her nevi hareketinde veya sakın halinde Hz. Peygamber’e tâbi olmaktı. Asr-ı saâdet’ten sonra ise Müslümanlar, bilmedikleri bir mevzu veya yeni mesele ile karşılaştıklarında fıkıh bilgisiyle temayüz etmiş sahabîlere bunu arz ederler ve onların beyanları istikametinde hareket ederlerdi. Tâbiîn devrinde de bu usûl devam etmekle birlikte bazı fakihler, ictihatlarıyla daha çok tanınmış, özellikle tebe-i tâbiîn devrin-den itibaren bir kısım müctehidler, Müslümanların genel kabulünü ka-

174 Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn, *Mizânü’l-usûl fî netâici’l-ukûl*, nşr. Muhammed Zeki Abdülber, Katar 1984, s. 676.

175 Ankebût, 29/12.

176 Zuhuruf, 43/22.

177 Semerkandî, *Mizânü’l-usûl fî netâici’l-ukûl*, s. 677.

178 Dihlevî, *el-İnsâf fî beyâni esbâbi’l-ihtilaf*, s. 15-6.

zanınca, onların mezheplerini taklid etme ve bir mezhebe bağlı kalma (iltizam) veya intikal meselesi, tartışma mevzuları arasında geniş yer işgal etmiştir. Dört mezhebe dayalı İslâmî hayatın Müslümanlar arasında istikrar kazanmasından sonraki devirlerde de bir müctehidi veya mezhebi taklid mevzu devamlı Müslümanları meşgul etmiş, bu çerçevede farklı görüşler ifade edilmiştir.

Ulemanın ekserisi bir âlimden fetva sorup, onu taklid etmeyi caiz görmekle birlikte bazısı, mutlak manada taklidin doğru olmadığını her Müslümanın nazar ve istidlâl ile meşgul olmasını ve doğruya ulaşınca kadar delil araması gerektiğini söylemiştir.¹⁷⁹ Taklidin caiz olmadığını söyleyenlerin bir kısmı, taklid ile tabi olmak arasında ayırım yaparak, doğru olduğunu bildiği bir âlimin görüşüne tabi olmanın taklid olmadığını, zira o âlimin doğru olup olmadığını bilmesi için nazar ve istidlâl yaptığını ifade etmişlerdir.¹⁸⁰ Bazı âlimler ise âmmînin bu işinin ictihad kabul edilemeyeceğini ifade ederek, bunun taklid olarak isimlendirilmesinin daha doğru olacağını söylemişlerdir.¹⁸¹

Sadece ma'sûm imama tabi olunması gerektiği görüşünde olan Şia'da Merci-i taklid, çok önemli bir kurum ve makamdır. Şia'da dinen taklid etmek ve itaat etmek mecburiyetinde oldukları ve "Âyetullah" lakabını verdikleri Şii âlimlerin makamı olan Merci-i taklid, eskiden beri halkın üzerinde en büyük otoriteye sahip olmuştur. 1979'da kabul edilen İran anayasasında Merci-i taklid, dinî konularda en önemli makam olarak yerini almakla kalmamış, yüksek idarî bir güç şeklini alarak, aynı zamanda çok önemli siyasî bir kurum olmuştur.¹⁸² Merci-i taklid, bir diğer ifade ile Rehberlik Makamı bu gün İran anayasasının en önemli organı olup genelkurmay başkanını, yüksek yargı üyelerini ve devrim muhafızları başkumandanını belirlemektedir.

179 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, II, 174; Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 272.

180 Gazzâlî, *Müstesfâ*, IV, 1-140 Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 268, 271.

181 Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Abdülcebbâr, *Kavâti'u'l-edille fî usûli'l-fıkh*, nşr. Abdullah b. Hafız el-Hakemî, Riyad 1998, V, 98-9; Mahallî, Celâlüddin, *Şerh alâ metni Cem'il-cevâmi'*, Kahire 1297, II, 322-3.

182 Hamid Algar, "Merci-i taklid" *DİA.*, XXIX, 174.

Merci-i taklid'de siyâsi liderlikle dinî liderliğin birleşmesinde "Velâyet-i fakih" düşüncesinin önemli etkisi olmuştur. Humeynî ile birlikte İmâmîyye'nin idare anlayışında büyük değişikliğe gidilmiş, on ikinci imamın Mehdi olarak gelmesini beklemek yerine "*yönetimde yer alma*" görüşü geliştirilmiştir. İmâmîyye'nin eskiden beri inandığı: "*yönetimin gerçek sahibinin imamlar olduğu ve bu hakkın zamanın idarecileri tarafından gasp edildiği görüşü*"¹⁸³ doğrultusunda yönetim şekillendirilmiştir. İmamlara vekâleten yönetim hakkının kendilerinde olduğunu iddia eden Şîi ulemânın yönetime müdahalesi, Humeynî'nin geliştirdiği yeni siyâsi düşüncede "Velâyet-i fakih" şeklinde ifadesini bulmuştur. Bununla birlikte bazı Şîi önderler, özellikle Irak bölgesinde yaşayan Şîilerin çoğunluğunun Velâyet-i fakih düşüncesini kabul etmediklerini ve Merc-i taklid müessesesinin siyasetin dışında tutulması gerektiğini ifade etmişlerdir.¹⁸⁴

Bağdat Mu'tezilesinin furûa dair meselelerde bir müctehidi taklide cevaz vermediği, Cübbâi'nin ise ictihadi meselelerde evla olanın ictihad etmek olduğunu¹⁸⁵ söylemekle birlikte taklidi caiz gördüğü ifade edilmiştir.¹⁸⁶ Mu'tezile'den İbrahim en-Nazzam'ın fikhî mevzularda kıyas ve ictihadı reddeden ve ictihad yaptığından dolayı ashâb-ı kiramın ileri gelenlerini kötüleyen¹⁸⁷ ilk kişi olduğu belirtilmiştir.¹⁸⁸ Kâdı Abdülcebbâr (415/1024) ise, "*Bilmiyorsanız zikir (ilim) ehline sorun*"¹⁸⁹ âyeti delil getirerek, Allah Teâlâ'nın Müslümana bilmediği meselede ilim ehline müracaat etmeyi emrettiğini ve bilene müracaat edilmesi hususunda ümmetin ittifak ettiğini belirtmiştir. Bununla birlikte Abdülcebbâr, bunun taklid olmayıp, furua dair meselede doğru veya yanlış olduğu

183 İ. Safa Üstün, "İmamiyye Şiasında Otorite Problemi ve Ayetullah Humeyni'nin Velâyet-i fakih Kavramı" Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu, İstanbul 1994, s. 156.

184 Hasan Gümüšoğlu, *İslâm Mezhepler Tarihi*, s. 238.

185 Âmidî, *el-İhkâm fî usûlî'l-ahkâm*, IV, 247.

186 Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûlî'l-fikh*, VI, 73.

187 Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, s. 132.

188 Kevserî, *Fıkhu ehli'l-İrâk ve hadisühüm*, s. 81.

189 Enbiyâ, 21/7.

konusunda kesin bir görüşe sahip olmadan âlimin görüşüyle amel etmek olduğunu ifade etmiştir.¹⁹⁰

Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî (489/1096), Gazzâlî, Râzî ve Âmidî gibi fakihler; bir meselede ictihada ehil olan bir âlimin başkasını taklid etmesinin doğru olmadığına dikkat çekmekle birlikte, bir müctehidi taklid etmenin cevazı hususunda Kur'an, Sünnet ve icmâ ile delil getirmişlerdir.¹⁹¹ Kur'an'dan "*Bilmiyorsanız zikir (ilim) ehline sorun*"¹⁹² âyeti hatırlatılarak, bu âyet ile Müslümana bilmediği bir meseleyi bilen kimseye sorması emredildiği için sorduğu kimsenin verdiği hükme inanıp, ona tâbi olmasının âyetin ifade ettiği umumî hüküme dâhil olduğu söylenmiştir.¹⁹³

Bir başka âyette ise: "*Mü'minlerin topluca sefere (savaşa) çıkmaları (emir) olmadı. Onların her fırkasından bir topluluk, dinde tefakkuh (İslâmî ilimlerinde derin bilgi sahibi) etmeleri ve döndüklerinde kavimlerini inzar (uyarma) etmeleri için geri kalsalardı*"¹⁹⁴ buyrulmuştur. Bu âyet ile Müslümanların bir kısmının savaşa gitmeyip, toplumlarını irşat etmek için dinî ilimleri iyi bir şekilde öğrenmeleri emredilmiş ve diğer Müslümanların yani avamın bu fakihlere uyması istenmiştir.¹⁹⁵

Taklidin caiz olduğu hususunda Sünnet'ten delil olarak da "*As-hâbım yıldızlar gibidir, onların hangisine uyarsanız hidayete ulaşırsınız*"¹⁹⁶, "*Benim sünnetime ve benden sonra râşid halifelerin sünnetini uyunuz*"¹⁹⁷ ve "*Benden sonra Ebû Bekir ve Ömer'e (r.a.) uyunuz*"¹⁹⁸ hadis-

190 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûl'l-hamse*, s. 32-3

191 Sem'ânî *Kavâtî'u'l-edille fi usûl'l-fıkh*, V, 102-6; Gazzâlî, *Müstesfâ*, IV, 145; Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûl'l-fıkh*, VI, 86-7, 130-3; Âmidî, *el-İhkâm fi usûl'l-ahkâm*, IV, 250; İbn Emîru'l-Hâc, Ebû Abdillâh Şemdeddin el-Halebî, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Beyrut 1999, III, 450.

192 Enbiyâ, 21/7.

193 İbn Emîru'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, III, 433-8; Münâvî, *Feyzü'l-kadir*, I, 211.

194 Tevbe, 9/122.

195 Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûl'l-fıkh*, VI, 86.

196 Beyhakî, *el-Medhal ila's-Süneni'l-kübrâ*, I, 148; Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim*, XI, 91-2; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ'*, I, 64-66, 132; el-Münâvî, *Feyzü'l-kadir şerhu'l-Câmiu's-sağîr*, I, 209.

197 Tirmizî, "İlim", 16; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 8; İbn Mâce, "Mukaddime", 6; İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 174.

198 Tirmizî, "Menâkıb" 16; İbn Mâce, "Mukaddime", 11.

leri zikredilmiştir. Hz. Ömer'in yeri geldiğinde kendi görüşünden vazgeçip, Hz. Ali'nin veya Muâz b. Cebel'in (r.a.) sözüne uyduğuna dikkat çekilerek, halifeyi belirlemek üzere teşkil edilen heyette bulunan Abdurrahman b. Avf'ın, Hz. Osman'a, Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in (r.a.) sünnetine tâbi olmak şartıyla biat ettiğine işaret edilmiştir. Mezkûr hadiselerde mukallidin ictihad ehlinden olduğu bilinmekle birlikte sahabeden hiçbirinin bunu yanlış görmemesi sebebiyle taklidin cevazı mevzuunda icmâın olduğu ifade edilmiştir.¹⁹⁹

Bilindiği gibi sahabe devrinde kendisine mesele arz edilen ve görüşü sorulan hiçbir sahabîden, soru soran kişiyi müctehid olmakla mükellef tuttuğuna dair bir haber gelmemiştir. Sahabe ve tâbiin devrinde meselesi olan bir Müslüman, fakihin verdiği hükmün delillerini araştırmaya lüzum görmeden onun dediğini kabul eder ve ona uyardı. Bir insanın ihtiyaçlarını karşılamak için çalışmak gibi zarurî olan işleri ve meşguliyetleri olduğu için her Müslümanın ictihad edecek derecede İslâmî ilimlerle meşgul olması oldukça zordur. Bu itibarla her insanın müctehid olmak için vakitlerini ona tahsis etmesi durumunda, dünya hayatının nizamın bozulacağına dikkat çekilmiştir.²⁰⁰

Âlimler hiçbir müctehidin hayatta bulunmadığı bir zamanın olup olmadığını müzakere mevzu etmişler ve Hanbelîlerin dışındaki ulema, müctehidin bulunmadığı bir zamanın olabileceğini söylemiştir.²⁰¹ Böyle bir devirde ise önceki müctehidler taklid etmek bir zorunluluk haline gelmektedir.

İcmâın kesin bir delil olduğuna hatırlatan Gazzâlî, avamdan olan yani ictihad ehliyetine haiz bulunmayan Müslümanın bir müftüye uymasının zorunlu olduğu hususunda icmâın bulunduğunu ifade eder. O, taklidin başkasının sözünü delil istemeksizin kabul etmek manasına geldiğine işaret ederek, âmminin bir müftünün sözünün yalan veya doğru, yanlış veya isabetli olduğuna bakmaksızın ona uymasının farz

199 Râzî, A.e., VI, 86-7, 130; Cüveynî, *el-Bürhân fi usûli'l-fıkıh*, II, 1330, 3; Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, IV, 250-1; İbn Emîru'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, III, 421-2.

200 İbn Berhân, *el-Vîsûl ile'l-usûl*, II, 360-4; Sem'ânî, *Kavâtî'u'l-edille fi usûli'l-fıkıh*, V, 99.

201 İbnü's-Sübkî, *Raf'u'l-hâcib an Muhtasar-ı İbni'l-Hâcib*, V, 589-90.

olduğunu belirtir. Gazzâlî sahabîlerin kendilerine gelen avama fetva verdiklerinin ve onları ictihad derecesine ulaşacak ilim ile mükellef tutmadıklarının, tevatür yoluyla sabit olması itibariyle kesin hüküm ifade ettiğini söyler.²⁰² O, her Müslümanı ictihad mertebesinde ilime sahip olmakla mükellef tutmanın insanların işlerinin ve mesleklerinin boşa çıkmasına, dolayısıyla dünyanın harap olmasına sebebiyet vereceğini beyan ederek, taklidin ehemmiyetine dikkat çeker.²⁰³

Usûlû'd-dîn yani itikadî mevzularda taklidin doğru olmadığına dikkat çeken Âmidî de muhalif görüşler ortaya çıkmadan önce sahabe ve tâbiîn devrinde umumî manada Müslümanların müctehidlerden fetva istemeyi hiç bırakmadıklarını ve müctehidlere şerî hükümler hususunda tâbi olmaya devam ettiklerini ifade etmiştir. Âmidî, âlimlerin Müslümanların suallerine cevap vermekten hiçbir zaman geri durmadıklarını ve verdikleri cevaplarda da hangi delillere dayandıklarına işaret etmediklerine dikkat çekmiş ve bunu hiç kimsenin yasaklamaması sebebiyle âminin bir müctehidi taklid etmesi hususunda icmâin oluştuğunu açıklamıştır.²⁰⁴

İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Şehâbeddîn el-Karâfî (684/1285) ve Kemâleddin İbnü'l-Hümâm (861/1457) gibi âlimler; sahabenin ümmetin en faziletlisi olduğuna dikkat çekip, onların arasında büyük fakihlerin bulunduğunu ifade etmekle birlikte, onlardan birini taklid etmenin caiz olmadığı hususunda ümmetin icmâ ettiğini belirtmişlerdir.²⁰⁵ Cüveynî, bunun sebebi olarak da sahabe devrinde ihtiyaç duyulmamasından dolayı onların fikhî görüşlerinin ayrı başlıklar halinde toplanmamış olmasına mukabil, sonraki müctehitlerin, sahabenin görüşlerini araştırıp incelemenin yanında belirli bir sistem dahilinde ve fasıllar halinde fikhî meseleleri bir araya getirmelerini göstermiştir.²⁰⁶

202 Benzer ifadeler için bkz.: Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*, VI, 74.

203 Gazzâlî, *Müstesfâ*, IV, 7-140.

204 Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 279-80.

205 Cüveynî, *el-Bürhân fî usûli'l-fikh*, s. 1335, 1352; el-Karâfî, *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, IX, 3966; İbn Emîru'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, III, 450; el-Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, I, 210.

206 Cüveynî, *el-Bürhân fî usûli'l-fikh*, s. 1335, 1352.

Her âlim veya müctehidin görüşünün bir sistem dâhilinde tedvin edilmemesi sebebiyle, âlimlerin çoğunluğu, ictihad usûl ve esasları bilinen, görüşleri mevzu başlıkları halinde tedvin edilen dört mezhebin dışındaki âlimlerin taklidini sahih görmemiştir.²⁰⁷

Ebû Bekir b. Muhammed Şatta ed-Dimyatî (1302/1884) fıkıhçıların görüşlerini esas alarak taklidin sahih olması için şu altı şartın bulunması gerektiğini belirtmiştir:

- I- Taklid edilen mezhebin görüşlerinin tedvin edilmiş olması, yani dört mezhepten biri olması
- II- Taklid edenin taklid ettiği mezhebin şartlarını o meselede muhafaza etmesi
- III- Taklidin kâdının verdiği hükümle nakzedilen bir durum olmaması²⁰⁸
- IV- Kişinin dinî mükellefiyetini ortadan kaldıracak şekilde her mezhepten ruhsata dayalı hükümleri alarak, kolay olanların seçilmemesi
- V- Bir meselede bir görüşle amel edildikten sonra, aynı meselede ona zıt bir görüş ile amel edilmemesi. Mesele bir kimse İmâm-ı Âzam'ı taklid ederek komşusunun sattığı evi şuf'a hakkına dayanarak satın alsa, daha sonra sattığı zaman bir başkası onu şuf'a hakkıyla almak istediğinde Şafîî mezhebini taklid ederek, onu def etmeye çalışması caiz olmaz.
- VI- Taklidin mezhep imamlarından her birinin beyan ettiği hükümlerin dışında yeni bir hüküm elde ederek olmaması. Bir başka ifadeyle bir meselede mezheplerin görüşlerinden mürekkep yeni bir hüküm ortaya konularak, telif yapılması.²⁰⁹

207 el-Karâfî, Şehâbeddîn *Nefâisü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali M. Muavvaz, Riyad 1995, IX, 3966-7; İbn Emîru'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, III, 450; Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, I, 210.

208 Karâfî, dört sebepten birisiyle bunun gerçekleşeceğini ifade eder ve onları; icmâa, kaidele ve tevil olunması mümkün olmayan bir şekilde nassa ve kayas-ı celiye muhalif olmak şeklinde açıklamış ve bu durumda taklidin caiz olmadığını söylemiştir. (*Nefâisü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*, IX, 3964)

209 Dimyatî, *İlânetü't-tâlibin*, V, 218.

Taklidin sahih olması için âlimlerin bir kısım esaslar vaz ettiğine dikkat çeken Şafîî fakihi Şemseddin er-Remli (1004/1596), bazı fıkıhçıların, bir mezhep taklid edilerek yapılan amelin tesirinin devam ettiği esnada, o görüşe muhalif bir başka mezhebin hükmüyle amel edilmesinin gerektiğini ifade ettiklerini belirtmiştir. Mesela abdest mevzuunda başın bazısını mesh etmek meselesinde Şâfiî'yi taklid eden bir Müslümanın, köpeğin temiz olması meselesinde Mâlikî mezhebini taklid ederek namaz kılmasının sahih olmadığı ifade edilmiştir.²¹⁰

Taklid hususunda oldukça sıkı davranan âlimlerden biri olan İbn Abdilber, âmmi birisinin bir âlimi taklid etmesinin zarûrî olduğunu kabul etmiş ve bu hususta hiçbir ihtilafın bulunmadığını ifade etmiştir. Bununla birlikte o cumhur-ı ulemâdan ayrı olarak, taklidin dört mezhep imamı gibi sadece belirli âlimlere tahsisini doğru bulmamıştır.²¹¹ İbn Teymiye de dört mezhep imamının yanı sıra İbn Ebû Leylâ, Süfyân es-Sevrî ve Evzâî gibi önceki âlimlerin taklid edilmesinin caiz olduğunu söyleyerek, farklı asırlarda yaşamış müctehitler arasında bir ayırım yapmanın doğru olmadığına belirtmiştir.²¹² İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye de taklidin dinen lüzumlu olmayıp, kötülen bir şey olduğunu söylemiş ve taklid düşüncesinin ictihad kapısının kapanmasında etkili olduğunu düşünerek, bu kapının ne zamandan beri kapalı olduğunu sorgulamıştır.²¹³

Taklidi dört mezhep imamına tahsis etmeyi doğru bulmayanlar olduğu gibi taklidi tamamen reddeden bazı âlimler de olmuştur. İttiba etmenin taklitten farklı olduğunu söyleyen İbn Hazm, taklidi “sözünün doğruluğuna delil getirmediği halde, falan dediği için o şeye inanmak şeklinde açıklamış ve Allah'ın emrine ittiba(tabi olma) etmenin taklid olmadığını söylemiştir. Taklidin batıl olduğunu ifade eden İbn Hazm, kıyas ile taklid arasında ilişki kurup, kıyas ve taklidin hicrî dördüncü

210 Remli, Ebû Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Ahmed, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, Beyrut 2002, I, 47.

211 İbn Abdilber, *Câmiu beyânî'l-ilm ve fazlihi*, II, 989, 94.

212 İbn Teymiye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XXIII, 224.

213 İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdullah, *İ'lâmü'l-muvakkiin an Rabbi'l-âlemin*, nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen-Ebû Ömer Ahmed Abdullâh, Demmâm 1423, IV, 12-3, 16, 32.

asırdan sonra ortaya çıkan bidat olduğunu belirterek, Müslümanları, kıyas ve taklide değil de âyete ve hadise tâbi olup, bunun ikisinin dışındakileri terk etmeye çağırmıştır.²¹⁴

İmâm Şârânî'nin de dikkat çektiği gibi²¹⁵ asırlardır Müslümanların dörtte üçünün, dört mezhep üzere olduğu düşünüldüğünde bu kadar Müslümanın hak yolda olmadığını söyleyip onları hata üzeri olmakla itham etmek İslâm'ın hiçbir esasına mutabık olmaz.

Zeydî âlim Muhammed eş-Şevkânî (1250/1834) ise taklidin “delil talep etmeden başkasının sözünü kabul etmek” şeklinde tarif edildiğine dikkat çekerek, mukallidin âyet veya hadis sormayıp, mezhebin imamının görüşünü sorduğunu belirtir ve zikir ehlin(âlim)den âyet ve hadis isteyen kimsenin mukallid olmadığını ifade eder. Şevkânî, taklidin hiç bir şekilde caiz olmadığını belirtip, bütün Müslümanların bir âlimin görüşüne değil de delili araştırıp ona uyması gerektiğini söyler.²¹⁶

Mutlak manada taklitte olduğu gibi fiilin vukuundan sonra yapılan taklidin geçerliliği mevzuunda da fıkıhçılar arasında ihtilaf meydana gelmiştir.²¹⁷ Ebu'l-İhlâs Hasan b. Ammâr Şürünbülâlî (1069/1658), Abdülğani en-Nablûsî (1143/1731) ve İbn-i Âbidîn gibi âlimlere göre, mukallidin amelden sonra da başka bir mezhebi taklid etmesi caizdir. Mesela; kıldığı namazın kendi mezhebine göre sahih olduğunu düşünen kişi, sonradan mezhebine göre namazının fasid olduğunu anlasa ancak başka bir mezhebe göre onun sahih olduğu ortaya çıksa, o kişi için söz konusu mezhebi taklid etmesinin caiz ve kıldığı namaz yeterli olduğu ifade edilmiştir.²¹⁸ Bu görüşte olan âlimler, Ebu Yusuf'un bir Cuma günü hamamda aldığı gusül abdesti ile Cuma namazını kıldırmasından sonra

214 İbn Hazın, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, I, 40; VI, 59; VII, 177-8.

215 Şârânî, *Kitâbü'l-Mizan*, I, 70.

216 Şevkânî, Ali b. Muhammed, *el-Kavlü'l-müfid fi edilleti'l-ictihâd ve't-taklid*, Kahire 1347, s. 3, 4, 12.

217 Hasen Attâr, *Hâşiyetü'l-Attâr alâ Cem'i'l-cevâmi'*, Beyrut ts. II, 432-3.

218 Şürünbülâlî, Ebu'l-İhlâs Hasan b. Ammâr *el-İkdü'l-ferid li-beyâni'r-râcih mine'l-hilâf fi cevâzi't-taklid*, Süleymaniye Ktb. Esad Ffendi No: 1027, 71b; nşr. Halid b. Muhammed el-Arûsî, *Câmiatü Ümmü'l-kurâ*, ts. s. 51; Nablûsî, *Hulâsatü't-Tahkik*, s. 14; İbn Abidin, *Red-dü'l-Muhtâr*, I, 177.

hamamın kuyusunda ölü fare bulunduğunu kendisine haber vermele-ri üzerine yaptığı ameline atıfta bulunmuşlardır. Cemaat camiden da-ğıldıktan sonra haber kendisine gelen Ebû Yusuf: “Bu durumda biz de Medineli kardeşlerimizin kavliyle amel ederiz. Onlara göre su iki kul-leteyn²¹⁹ miktarını bulduğu zaman pislik taşımaz” demiştir.²²⁰ Ebû Yu-suf bununla Medinelilerin “*Su iki kulleğe ulaştığında necaset taşımaz*”²²¹ hadisiyle amel ettiklerine dikkat çekmiştir. İmâm-ı Âzam, söz konusu hadisin farklı şekilde rivayet edilmesine (ıztırab) bakarak onunla değil de, Buhârî ve Müslim’in ittifakla rivayet ettiği “*Sizden hiçbiriniz durgun suya bevletmesin ve sonra ondan abdest almasın*” hadisiyle amel ederek, durgun suda necaset vaki olması durumunda onun mutlak necis oldu-ğuna hükmetmiştir.²²² Hanefiler, söz konusu hadisin necaset bulunan suyun necis olduğuna delalet ettiğinin ittifakla kabul edilen bir husus olduğuna dikkat çekerek, bu genel hükmü değiştirecek derecede güçlü bir delil bulunmadığını söylemişlerdir.²²³

İmâm Ebû Yusuf’un bu olaydan sonra kendisinin yeniden ab-dest alıp öğlenin farzını iade ettiği, ancak cemaate namazlarını iade et-melerini emretmediği ve “İctihadım beni bağlar, başkasını değil”²²⁴ de-diği rivayet edilmiştir. Bu sebeple Ebû Yusuf’un bu tatbikatı, fıkıhçılar arasında farklı şekillerde anlaşılmıştır. Bu olayın Cuma günü kalaba-lık bir cemaatin bulunduğu namazda ve cemaatin camiden ayrıldıktan

219 Kulleteyn, içinde su muhafaza edilen testi veya çukur manasına gelen “kulle” ke-limesinin tesniyesidir. Yaklaşık olarak eni, boyu ve derinliği 50-60 cm olup, 96 kg. civarında su alır. (Cengiz Kallek, DİA. “Kulle”, XXVI, 357) Kulleteyn (iki kule) olunca bunun iki katı su alır. Şaflırlara göre bu ölçekte veya daha fazla büyüklükte bir kaba necaset düştüğünde su necis sayılmaz ve ondan abdest alınabilir. Hanefilere göre ise suyun necis sayılmaması için bundan yaklaşık on kat daha büyüklükte su alan bir havuz veya gölet olması gerekir. (Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvi*, I, 254 vd.; Râzi, *Menâkıbü’l-İmâmî’-Şâfiî*, s. 447.)

220 ez-Zâhidî, Ebûr-Recâ Necmüddin b. Muhammed, *Kunyetü’l-Münne li-tetmimi’l-gunye*, Kal-kûta 1245 (1830), s. 29; Nablûsî, *Hulâsatü’l-Tahkik*, s.14; İbn Abidin, *Reddû’l-Muhtâr*, I, 177

221 Tirmizi, “Tahâret” 50; Ebû Dâvûd, “Tahâret” 63; İbn Mâce, “Tahâret” 75; İbn Hanbel, *Müsned*, II, 32 (hadis no:4753)

222 el-Havârizmî, *Câmi’u mesânidi’l-İmâmî’l-Âzam*, I, 43.

223 Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvi*, I, 252 vd.

224 İbrâhim b. Hüseyin Piri(zâde) el-Mekki el Hanefî, *Risâletü gâyeti’t-tahkik fi ademi cevâ-zi’t-telfik ve’t-taklid*, Süleymaniye Ktb. Aşır Efendi, No: 420, vr. 60a.

sonra meydana gelmesi dikkat çekmiştir. Bu şartlarda namazın iadesi-
nin lazım gelip gelmediği meselesinin ulema arasında ihtilaflı bir mev-
zu olduğuna işaret edilerek, bazı âlimlerin namazı ifsat eden hususun
üzerinde ittifak edilen hususlardan olması gerektiği görüşünde olduğu-
na atıfta bulunulmuş ve ihtilaflı mevzuların namazın iadesini gerektir-
mediği hatırlatılmıştır.²²⁵ Müteahhirûn Hanefî ulemâsının çoğu böyle
bir namazın iadesini vacip görmekle birlikte bazı âlimlerin; “cemaate
namaz kıldırın imam, sonradan abdestinin olmadığını anlasa kendisi
hakkında namazın iadesi vacip olmakla birlikte cemaatin kimlerden
oluştugu bilinmiyorsa onlara iadenin vacib olmadığı” şeklindeki görüşe
atıfta bulunulmuştur. Dolayısıyla Ebu Yusuf’un söz konusu tatbikinin
telfik olmadığı gibi, bir amel işlendikten sonra bir başka mezhebi takli-
din de bazı şartlara bağlı olduğuna işaret edilmiştir.²²⁶

B) DÖRT MEZHEPTEN BİRİNE MENSUBİYET

Sahabe ve tabiinden pek çok zatın icthad yaptığı ve görüşleri-
nin taklid edildiği, hatta bir müddet mensuplarının olduğu bilinmekle
birlikte, sonraları tâbileri kalmadığından onların icthadlarını ve görüş-
lerini bir sistem içerisinde toplayan eserler sonraki devirlere intikal et-
memiştir. Ancak dört mezhebin imamları icthatta bulunurken onların
usûl ve esaslarından istifade ettikleri gibi onların bazı görüşleri, dört
mezhebe dair tedvin edilen eserlerde yer almıştır. Bununla birlikte uy-
gulamada yaygın olarak taklid edilen ve bilinen mezhep olduğundan,
o görüş dört mezhepten birisini taklid şeklinde anlaşılmıştır. Zira bir
müctehidi taklid edebilmek ve onun görüşüyle amel etmek için, mü-
ctehidin bir mesele hakkındaki görüşünü tam ve doğru olarak bilmek
gerekir. Bu da ya o müctehide ait olduğu iyi bilinen bir kitapla ya da
muttasıl bir silsile ile görüşlerinin nakledilmesiyle mümkün olur. Ayrıca
görüşleri sabit olsa bile müctehidin o görüşünde sebat edip etmediği
veya farklı delilleri bilip bilmediği de ehemmiyet arz etmektedir. İşte bu
sebeplere mebni, esas itibariyle herhangi bir müctehidin taklidinin caiz

225 Zâhidî, *Kunyetü'l-münye li- tetmimi'l-gunye*, s. 38.

226 İbrâhim b. Hüseyin Pîrî(zâde), *a.g.e.*, vr. 59b- 60a.

olduğunu söyleyen fukaha, sözleri sahih bir nakil ile sabit olmayan veya ulema arasında pek bilinmeyen ya da güvenilir bir kitapta yer almayan müctehidi taklide cevaz vermemiştir.²²⁷

Cüveynî, sahabe devrinde ihtiyaç olmamasından dolayı onların fikhî görüşleri, ayrı başlıklar halinde toplanmadığına dikkat çekmiş ve sonraki müctehidler ise nassın yanında sahabenin görüşlerini de araştırıp tahlil ederek, belirli bir sistem dâhilinde fikhî meseleleri fasıllar halinde bir araya getirdiklerini belirtmiştir.²²⁸

Cüveynî'nin ifadelerine atıfta bulunan İbnü'l-Hümâm, muhakkik âlimlerin avamı, dört mezhebin dışında sahabe dahil başka zatların mezheplerini taklitten men ettiklerine dikkat çekmiştir. Talebesi İbn Emîru'l-Hâc (879/1474) ise bu hususu açıklarken söz konusu mezheplerin görüşlerinin bir sistem dahilinde meydana getirildiğine ve bunların belli kitaplarda düzenli bir şekilde yazıldığına işaret etmiştir. Müteahhirûn ulemâsının âmmî kişileri, dört mezhebin dışındakileri taklitten men ettiklerine dikkat çeken İbn Emîru'l-Hâc, sahabenin her birinin üstün meziyetlere sahip olduğunu belirttikten sonra Muhammed b. Sirîn'in bu husustaki ifadesine atıfta bulunmuştur. İbn Sirîn'e; "Sahabe mademki en güzel olanı yapmış, niçin onları taklid etmiyoruz" diyene: "Her ne kadar onların bazı fikhî görüşlerinden haberdar olsak da onların görüşlerinin hakikatini bilmiyoruz"²²⁹ cevabını vermiştir. Nitekim sahabenin pek çoğunun hayatta olduğu devirde Basra halkı Hasan el-Basrî'den fetva istemiş, o da fetva vermiş ve sahabenin çoğu buna şahit oldukları halde bir itirazda bulunmamıştır. Hatta Abdullah b. Ömer'in tabiînin ileri gelenlerinden olan Saîd b. Müseyyeb'i fetva verme hususunda kendine tercih ettiği ifade edilmiştir.²³⁰

Müctehid âlimlerin isimlerine izafe edilerek tedvin edilen ictihadları ve görüşleri, üçüncü asrın ilk yarısından itibaren birer mezhep

227 Seyyid Bey, *Medhal*, 318, 320.

228 Cüveynî, *el-Bürhân fî usûli'l-fıkh*, s. 1335, 1352.

229 İbn Emîru'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, III, 450.

230 İbn Berhân, *el-Vüsûl ile'l-usûl*, II, 374.

olarak şekillenmiş ve dördüncü asırdan itibaren Ehl-i sünnet'e mensup Müslümanların büyük çoğunluğu, amelde dört mezhepten birine tabi olup, onların ictihatlarını taklid eder hale gelmişlerdir. Ondan sonraki asırlarda ise bu dört mezhepten birine tâbi olunması hususunda ümmettin icmâ ettiği ve bunun Müslümanların maslahatına uygun olduğu ifade edilerek²³¹, bunların dışındaki imamların görüşlerini taklid, doğru bulunmamıştır.²³² Fakihler, icmâa aykırı bir hüküm verilemeyeceğinden hareketle dört mezhepten birine uyulması gerektiği hususunda icmanın olduğuna dikkat çekerek, söz konusu mezheplerin dışında bir başka görüşle amelin caiz olmadığını ifade etmişlerdir.²³³

Bir kimsenin bazı meselelerde bir mezhebe, diğer meselelerde başka bir mezhebe uymasının caiz olmadığını söyleyen Cüveynî, ammînin fıkhnın bütün mevzularında Şâfiî, Hanefî veya Mâlikî mezhebinden birisine uyması gerektiğini belirtir ve kendi arzu ve isteğine göre bazı meselelerde Şâfiî'yi bazı meselelerde Hanefî'yi veya başka bir mezhebi taklidi doğru bulmaz. O, buna cevaz verilmesi durumunda amellerin batıl olacağını ve dinî hayatın muhafaza edilemez hale geleceğini belirterek, bu durumun kişinin mükellefiyetini ortadan kaldırmakla neticeleneyeceğine dikkat çeker. Buna sebep olarak bir mezhep tarafından haram kabul edilen bir hususun başka bir mezhep tarafından helal kabul edilmesinin mümkün olmasını gösteren Cüveynî, mükellefiyeti geçersiz kılan bir anlayışının batıl olduğunu ifade eder.²³⁴

Mu'tezile'den Kâdı Abdülcebbar, aralarında tezat olan görüşlerin birbiriyle karışmasına sebebiyet vereceği için mezhep sahiplerinin hepsini birden taklidin caiz olmayıp, fakihlerden sadece birisinin taklid edilmesi gerektiğini belirtmiştir.²³⁵

231 Şârânî, *Kitâbü'l-Mizân*, I, 86; İbn Kudâme, *Lüm'atü'l-i'tikâd*, s. 45; Dihlevî, *Hucetullâhi'l-bâliga*, I, 442-3; Bursevî, *Kitâbü'n-n-Necât*, s.150; Bûtî, Ramazan, *el-Lâ Mezhebiyye Ahzaru bidat tüheddidi eş-Şeriate'l-İslâmiyye*, eş-Şârîka 2005, s. 50.

232 İbn Emîrül-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, III, 450; el-Münâvî, *Feyzü'l-kadir şerhu'l-Câmiu's-sağîr*, I, 210.

233 İbn Nuceym, Zeynüddin, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, nşr. Muhammed Mutî' el-Hâfız, Beyrut 2005, s. 119.

234 Cüveynî, *Muğîsü'l-halk fi tercihi'l-kavli'l-hak*, s. 14.

235 Kâdı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 31.

Taklid çerçevesinde bir müctehid görüşünde ister isabet etsin isterse hata etsin müctehidi taklid eden Müslümanın, mesuliyeti müctehidin boynuna yüklemesi sebebiyle sorumluluktan kurtulduğu ifade edilmiş ve müctehidin gerekli şartlara riayet ettikten sonra verdiği hükmün doğru ise iki, yanlış ise bir ecir alacağına dikkat çekilmiştir.²³⁶

Cüveynî, Nablûsî ve Muhammed Abdürraûf el-Münâvî (1031/1622) gibi fakihler; dört mezhebin dışında bir başka müctehidin taklidin caiz olmamasının onların daha az faziletli oldukları manasına gelmediğini açıkça ifade etmişlerdir. Söz konusu fakihler, dört imamın dışındaki müctehidlerin taklid edilmemesini, onların görüşlerinin sistemli bir şekilde tedvin edilmemesine ve kendilerine tabi olan kişinin kalmaması sebebiyle görüşlerinin sıhhatli ve tam olarak bilinmemesine bağlamışlardır.²³⁷

Cüveynî, sahabe devrinde bir meselede Hz. Ebu Bekir'e müracaat eden bir Müslümanın başka bir meselesinde Hz. Ömer'e müracaat etmesini dikkate alarak, bir mezhebe mensup olmanın sahabiler tarafından zarurî görülmediği halde sonradan zarurî kabul edilmesi meselesini, izah etmek için geniş açıklamalarda bulunur. Sahabenin usûlünün fıkhnın bütün mevzularını ihtiva edecek şekilde meselelerin hepsine ve tafsilatına şamil olmadığını belirten Cüveynî, onların esas ve asılları tesis edip, kaideleri orta koyduklarını, teferruat ve tafsilatına girmeye vakitlerinin bulunmadığını ifade eder. Bir mevzuda Hz. Ebu Bekir'i taklide, başka bir mevzuda ise Hz. Ömer'i taklide zarûreten cevaz verildiğini belirten Cüveynî, mezhep imamlarının meselelerin hepsine yeterli gelecek hükümler ortaya koymalarında sonra onlardan birine uymanın zorunlu hale geldiğini açıklar. Mezheplerin her biri tarafından hükmü verilmeyen bir mesele bırakılmadığını söyleyen Cüveynî, iki mezhebe

236 Kevserî, *Makâlât*, s. 134.

237 Cüveynî, *el-Bürhân fî usûli'l-fıkh*, s. 1360-2; en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *Âdâbü'l-fetvâ ve'l-müftive'l-müsteftî*, nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî, Dımaşk 1988, s. 29; Münâvî, *Feyzü'l-kadir*, I, 210; Nablûsî, *Hülâsati't-tahkik fî beyâni hükmi't-taklid ve tel-fik*, s. 3.

beraberce tabi olma mevzuunda bir zaruretin bulunmadığını belirterek, muayyen bir mezhebi taklidi lüzumlu görür.²³⁸

Nablûsî ise dört mezhepten birinin taklidinin zarurî olmasını şu ifadelerle açıklar:

“Şu an dört mezhebin dışında başka bir mezhebi taklidin caiz olmaması, diğerlerinin mezheplerinde bir noksanlık olmasından veya dört mezhebin onlara üstünlüğünden dolayı değildir. Zira onların arasında ümmetin en faziletli olan halifeler var. Onların taklid edilmemesi onların görüşlerinin tedvin edilmemesinden ve bizim şu an onların mezheplerinin şartlarını, kayıtlarını bilmememizden ve onların usûlünün bize tevâtür yoluyla ulaşmamış olmasındandır. Şayet bize onların mezhebi hususunda bir şey ulaşmış olsaydı bizim onları taklid etmemiz elbette caiz olurdu. Ancak bize bu mevzuda bir şey gelmemiştir.”²³⁹

Müslümanlar arasında dört mezhebin hâkim olmasında ibadetlerde karışıklığın önüne geçilmesi düşüncesinin yanı sıra ülkede hukuk birliğinin sağlanarak, siyasî istikrarın tesis edilmesi düşüncesinin de mühim tesiri olmuştur. İslâm tarihinde sultan veya halife gibi devlet başkanı mevkiindeki idareciler mezhep adı altında tedvin edilmiş bir hukuk nizamını ülkede meriyete koyarak, insanlar arasında vuku bulan anlaşmazlıklarda adaletin sistemli bir şekilde tatbikini hedeflemişlerdir. Zira belirli bir sisteme bağlı kalınmadan ülkenin ayrı ayrı mahkemelelerinde ve farklı kâdılar tarafından verilen kararların değişik neticelerinin olması ve bu çerçevede ihtilafların ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bir mezhebin hukuk sistemine tabi olunması durumunda ise bu ihtilafların çıkmasına mani olunmuş veya en az seviyede kalması sağlanmıştır.

Şah Velîyullah Dihlevî, dört mezhebin teşekkülünden sonra Zeydiyye ve İmamiyye dışında Müslümanların büyük ekseriyetini (sevâd-ı a'zam) oluşturan kesimin bu mezheplere tâbi olduğunu belirtir ve Şii

238 Cüveynî, *Muğîsü'l-halk fi tercihi'l-kavli'l-hak*, s. 15-6, 18.

239 Nablûsî, *Hülâsâtü't-tahkik fi beyâni hükmi't-taklid ve telfik*, s. 3.

fırkaların ehl-i bidat kabul edildiği için onların sözlerine itibar edilmeyeceğini ifade eder. Dihlevî, “*sevâd-ı a’zama (Müslümanların büyük çoğunluğu) tâbi olun*”²⁴⁰ hadisini hatırlatarak bunlara tâbi olmayan Müslümanın ümmetin büyük çoğunluğundan ayrılmış olacağını söyler.²⁴¹

Bir mezhebe intisap etmenin lüzumu mevzuunda bir delilin olmadığını belirten İbnü’l-Kayyîm, bir mezhebe uymayı bidat olarak görmüştür.²⁴² Zeydî olmakla birlikte İbnü’l Kayyîm’in mezhep ve taklid konusundaki görüşlerinin büyük tesirinde kalan Şevkânî ise, mezheplere uymanın kötü bir bidat olduğunu söyleyip, onları taklidin haram olduğunu ifade etmiştir.²⁴³ Şevkânî’nin bu görüşlere sahip olmasında Şîa ve Ehl-i sünnet’e ait kaynaklarından beraberce istifade etmesinin etkili olduğu, bu sebeple de itikad veya amelde bir mezhebe bağlı kalmayı zorunlu bulmayıp, kendini mezheplerin üstünde gördüğü söylenebilir.

Bir mezhebe intisap etmeyi ve iltizamı doğru bulmayanlar, mezheplerin görüşlerinin âyet ve hadislerin yerine ikame edilmeye çalışıldığını iddia etmişlerse de fukahânın bu yönde bir beyanını gösterememişlerdir. Bu itibarla söz konusu iddiaya mesned teşkil ettiği söylenen bazı ifadelerin ise siyak ve sibakına bakılmayıp, maksadının dışına çıkarıldığına dikkat çekilmiştir.²⁴⁴

Ebu’l-Hasen Ubeydullah el-Kerhî’nin (340/952) “ashabımızın kabul ettiğine muhalif olan her âyet veya hadis ya müevvel (tevil olunmuş) veya mensuhtur (nesh olmuştur)” ifadesi, buna dayanak yapılmak istenmiştir. Meşhur Hanefî fıkıhçısı, bu ifadelerinden dolayı mezhebin görüşlerini, vahiy gibi kabul etmek, ictihad kapısını kapatmakla itham edilmiş ve bu durumun ictihad faaliyetlerini zayıflattığı ileri sürülmüş-

240 Cemaate tabi olmanın ehemmiyeti hususunda farklı lafızlarla rivayet edilen hadisler için bkz.: Tirmizî, “İlim”, 16, “Fiten”, 7; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 8, “Fiten” 1; İbn Mâce, “Mukaddime”, 6, “Fiten” 8; İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 174.

241 Dihlevî, Şah Veliyyullah, *İkdü’l-cid fi ahkâmî’l-ictihad ve’t-taklid*, nşr. M. Ali el-Halebi, eş-Şârîka, 1995, s. 41.

242 İbnü’l-Kayyîm el-Cevziyye, *’lâmü’l-muvakkîn*, VI, 203-4.

243 Şevkânî, *el-Kavlü’l-müfîd fi edilleti’l-ictihâd ve’t-taklid*, s. 14

244 Bilal Esen, *Hanefî Usûlcülerinde İctihad Teorisi*, Ankara 2012, s. 323-6.

tür.²⁴⁵ Halbuki Kerhî'ye nispet edilen bu ifadenin kaynağına gidilerek, siyak ve sibakını bakılıp bu mevzudaki ibarenin tamamı dikkate alındığında Kerhî'nin kendisine isnat edilen manayı kastetmediği açık bir şekilde görülmektedir. Söz konusu meselede Kerhî, şu ifadelere yer vermiştir:

“Asıl: Ashabımızın kavline muhalif olan her âyet ya neshe veya tercihe hamledilir. Evlâ olan tevfiik (uzlaştırma) cihetinden tevile hamletmektir.”²⁴⁶

Asıl: Ashabımızın görüşünün hilafına gelen bir haber ya neshe hamledilir veya benzer bir haberle teâruz ettiği için bunlar bırakılıp, başka bir delile gidildiğine ya da ashabımızın tercih yollarından biriyle tercih yapıldığına hamledilir. Ya da tevfiike hamledilir.

Asıl: Eğer bir ictihad geçmişte uygulandı ise benzer bir ictihad ile feshedilmez, ancak nas ile feshedilebilir.”²⁴⁷

Kerhî, burada diğer usûl kitaplarında da yer alan deliller arasında teâruz vuku bulunduğu nasıl hareket edilmesi gerektiği konusunda meseleyi ele almakta ve Hanefî mezhebine ait bir hükmün başka bir delil ile teâruz etmesi durumunda buna çözüm yolunu göstermektedir. Yukarıdaki ifadelerde açıkça görüldüğü gibi Kerhî, nassın(âyet ve hadisin) bulunduğu meselede ictihadın geçersiz olduğunu ifade ettiği gibi, bir ictihadın başka bir ictihad ile ortadan kaldırılamayacağını söyleyerek, ictihadın her zaman mümkün olduğuna işaret etmiştir.

İbn Haldun, İslâm dünyasında amelde dört mezhebin istikrar kazanıp, onlardan bir mezhebin öğretilip, taklid edilmesinde, ihtilaf kapılarının kapatılması, ilimlere ait farklı istilahların çoğalması sebebiyle ictihad mertebesine ulaşmanın zorluğu, ehil olmayan kimselerin buna

245 Hayreddin Karaman, “Fıkıh”, *DİA.*, XIII, 8.

246 Kerhî'nin bu cümlesini şerh eden Ömer en-Nesefî neshedilen veya tercihe konu olan âyetleri misalleriyle açıklaması için bkz: *Şerhu Medâri'l-usûl*, nşr. Mustafa Muhammed el-Kabbânî, Beyrut ts., s. 169 (Debûsî'nin *Te'sisü'n-nazar* isimli eserinin sonunda).

247 en-Nesefî, Ömer, *Şerhu Medâri'l-usûl*, s. 169-71.

teşebbüs etme endişesi gibi sebeplerin etkili olduğunu ifade eder. İbn Haldun, her durumda nassı esas alıp, ictihada uzak durmasından dolayı Ahmed b. Hanbel'i taklid edenlerin ekalliyette kaldığına dikkat çekmekle birlikte dört mezhebin taklid edilmesinin ehemmiyetini belirtmiş ve bunların dışında ictihad yapma iddiasında bulunmayı doğru bulmamış ve taklide layık görmemiştir.²⁴⁸

Dört mezhebi geçmiş devirlerdeki farklı peygamberlerin şariatlarına benzeten Abdulvehhâb eş-Şârânî (973/1566), önceki âlimler arasında başka müctehidlerin varlığına dikkat çekmekle birlikte onların mezheplerinin devam etmediğini belirtip, sadece dört mezhebin hak olduğunu ifade etmiştir. Zahirî mezhebinin ömrü en kısa mezhep olduğuna dikkat çeken Şârânî, ilk tedvin edilen mezhebin Hanefilik olduğu gibi ömrü en uzun olan mezhebin de Hanefilik olacağını belirtmiştir.²⁴⁹

Dört mezheple amel etmekte çok büyük maslahatın olduğunu, ondan yüz çevirmenin ise büyük bir fesat olacağını ifade eden Şah Veliyyullah Dihlevî²⁵⁰, ümmetin selefin İslâm'ı iyi bildiği hususunda icmâ ettiğine dikkat çekmiştir. Dihlevî, bu hususta tabîinin sahabeye, tebe-i tabîinin de tabîine itimat ettiğini belirtmiş ve bu şekilde her devirdeki ulemânın kendinden önceki âlimlere itimat ettiğini söylemiştir. Şeriâtin nakil ve istinbat yoluyla bilindiğine işaret eden Dihlevî, naklin ise ancak sonraki âlimlerin öncekilere güvenmesiyle sahih olacağını açıklamış ve icmâa muhalif duruma düşmemek ve doğru bir hüküm vermek için öncekilerin mezhebinin bilinmesi gerektiğini ifade etmiştir. O, çeşitli sanat

248 İbn Haldun, *Mukaddime*, 448.

249 Şârânî, *Kitâbü'l-Mizân*, I, s. 125, 146, 157, 168.

250 Dihlevî'nin amelde dört mezhebi taklid hususundaki görüşleri bu merkezde olmakla birlikte o daha sonraları, Vehhâbilikle ilişkilendirilmeye çalışılmıştır. Bu iddialar Hint âlimleri arasında Ehl-i hadis olarak bilinen ve İbn Teymiye ile Şevkânî'nin büyük etkisinde kalan Siddik Hasan Han tarafından yalanlanmıştır. Siddik Hasan, öncelikle Muhammed b. Abdülvehhâb'ın doğru görüşlerinin yanında yanlış görüşlerin de olduğuna işaret ederek, özellikle Müslümanları delilsiz olarak küfre nispet etmede ve masun insanları öldürmede ifrata gittiğini ifade etmiştir. Siddik Hasan, Vehhâbilığın tamamen karşı çıktığı tasavvuf ile Dihlevî'nin münasebetine işaret etmiş ve onu Hanefî mezhebinin hâkim olduğu bir gelenekten geldiğine dikkat çekerek, onun Hanefî mezhebine mensubiyeti konusunda şüpheye mahal olmadığını belirtmiştir. (S. Hasan Han, *el-Hittâfî zikrî's-Sıhahî's-sitte*, s. 255-9, 262-3.)

ve ilimlerin gelişmesinde, sonradan gelenlerin öncekilerin yolunu takip etmelerinin büyük tesiri olduğuna işaret etmiş ve bundan hareketle görüşleri sahih bir şekilde nakledilen veya tedvin edilen selefın sözlerine tâbi olunması gerektiğini belirterek, dört mezhebin dışında bu sıfatlara sahip başka bir mezhebin olmadığını açıklamıştır.²⁵¹

İbn Teymiye, bir mezhebe iltizam etmeyi bir mecburiyet olarak görmemekle birlikte dört mezhebin taklidinin caiz olduğunda ümmetin icmâ ettiğini kabul etmiş ve dört mezhebin görüşlerinin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnetine istinat ettiğini açıkça söylemiştir. Sünnet'ten bir rivayet bulunmaması durumunda bu müctehit imamların görüşlerine müracaat edilebileceğini belirten İbn Teymiye, bu mezheplerden birinin iyi bilindiği beldelerde başka âlimlere göre değil de söz konusu mezhebe göre fetva vermenin evla olduğunu açıklamıştır.²⁵² İbn Teymiye, dört mezhep imamının usûl ve esaslarına sistemli bir eleştiri getirmemiş ve onların kasten herhangi bir hadis ile ameli terk etmediklerini ifade etmiş olmakla birlikte, fetva verirken kendini onlarla kayıtlamamış, başka âlimlerin görüşlerini de göz önünde bulundurmuştur.²⁵³ İbn Teymiye'nin söz konusu uygulaması ile Mu'tezile'nin görüşü arasında ciddi bir benzerliğin olduğu söylenebilir. Zira Mu'tezile, ammînin belirli bir âlime müracaat etmesini mecburî görmemiş ve mutlak bir âlime müracaatının yeterli olduğunu söylemiştir.²⁵⁴

Dört mezhepten birini taklid etmenin zarûrî olmadığı yönündeki görüşü Hanbelî âlimlerin hepsinin iştirak ettiğini söylemek mümkün değildir. Söz gelimi dört büyük imamı takdirle ve rahmetle anan Hanbelî fıkıhçı Ebu'l-Avn Şemsüddîn Muhammed es-Seffârînî (1188/1774), bidat fırkalar arasında ameli meselelerde taklidi caiz görmeyenlerin bulunduğuna işaret ettikten sonra bir müctehidi taklid etmenin cevazı hususunda icmâ bulunduğunu belirtmiştir. Dört mezhebin görüşlerinin

251 Dihlevî, *İkdü'l-cid fi ahkâmî'l-ictihad ve't-taklid*, s. 40-1.

252 İbn Teymiye, *el-Müsvedde fi usûli'l-fıkh*, s. 539-40.

253 İbn Teymiye, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, XXIII, 222-3.

254 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 31-3; el-Basrî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali, *Kitâbü'l-Mu'temed fi usûli'l-fıkh*, nşr. Muhammed Hamidullah, Dımaşk 1964, II, 495, Kevserî, *Makâlât*, s. 134.

tedvin edildikten sonra, kayıt altına alınıp muhafaza edildiğini, bunların her belde ve asırda tevatür yoluyla nakledilmesi sebebiyle herkes tarafından iyi bilindiğine dikkat çeken Seffârîni, ictihad ehli olmayan bir Müslümanın dört imamdán birisini taklid etmesinin lazım geldiğini söylemiştir. Müctehidler taklidin geçerli olmaması durumunda dünyanın harap olacağını açıklayan Seffârîni, insanların maişetlerini kazanmak için çalışmak ve üretmek zorunda olmasından dolayı herkesin derinlemesine ilimle meşgul olmaya vakit ayıramayacağını ve vakit ayırsa bile herkesin ictihad edecek akıl ve kabiliyete sahip olmadığını söyleyerek, taklidin zarurî olduğunu ifade etmiştir.²⁵⁵ Seffârîni, İbn Teymiye'nin bir mezhebi iltizam etmeyi zarurî görmediğine dair görüşünü zikretmekle birlikte bunun lüzumunu kabul eden âlimlerin görüşlerine de yer vererek, meşhur olan görüşün bir mezhebe tabi olmak yönünde olduğunu belirtmiştir.²⁵⁶

Dört mezhep imamı arasında husumet bir tarafa alakalı yerlerde bahsettiğimiz şekilde aralarında hürmet ve sevgiye dayanan bir ilişki bulunuyordu ve çoğu zaman bu hoca-talebe münasebeti esasına dayanıyordu. İmâm-ı Âzam, hadis mevzuunda İmâm Mâlik'ten istifade ettiği gibi, İmâm Mâlik de İmâm-ı Âzam'ın fıkıh hususundaki üstün bilgi ve becerisini takdir etmiş Medine'ye geldiği zamanlarda ondan istifade etmiştir. İmâm Şafiî ile İmâm Ahmed arasındaki ilişkinin de bu minval üzere olduğuna baktığımızda müctehid imamlar arasında güçlü bir bağın olduğu görülmektedir. Nitekim onların asıl konularda bir ihtilafları olmadığı gibi kendi ictihadlarına dayanan fikhî görüşlerde de üçte iki nispetinde birbirlerine muvafakat ettikleri belirtilmiştir.²⁵⁷

Dört mezhebin ihtilaf ettiği meselelerin büyük bir kısmı ihtiyatlı olana uyma veya kolaylıktan istifade esasından kaynaklanmış, bazıları takvayı esas alırken bazıları fetva ile amel etmeyi tercih etmiştir. Çalış-

255 Seffârîni, Ebu'l-Avn Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *Levâmiu'l-envâri'l-behiyye ve sevâtiu'l-esrâri'l-eseriyye*, nşr. Abdullah b. Abdurrahmân Ebâ Butayn, Süleymân b. Sehmân vb., ts., y.y., II, 463-4.

256 Seffârîni, *Levâmiu'l-envâri'l-behiyye*, II, 465.

257 Kevserî, *Makâlât*, s. 123.

mamız sırasında kendisinden oldukça istifade ettiğimiz İmâm Şârânî, *Kitâbü'l-Mizân* adlı eserinde şeriatları farklı olmaları sebebiyle peygamberleri kötölemenin caiz olmadığı gibi, ictihad veya istihsan yoluyla istinbat ettikleri hükümlerin farklı olması sebebiyle müctehid imamların da kötülenmesinin caiz olmadığını ifade etmiştir. Şârânî mezheplerin görüşleri arasında mukayese yapıp, *azimet* ve *ruhsat/şiddet* ve *hıffet* açısından bakıldığında onların her birinin görüşlerinin doğru olduğuna dikkat çekerek²⁵⁸, insanın tâkatı nispetinde mükellef olup, amelleri nispetinde mükâfat olacağına işaret etmiştir.

Müslümanların onda dokuzunun dört mezhepten birine mensup olduğuna dikkat çeken son devir Osmanlı âlimlerinden Muhammed Zâhid Kevserî (1879-1952) mezhepleri birbirine yaklaştırmaya çalışmanın “hâsılı tahsil” yolunda boşuna çaba sarf etmek olacağına işaret etmiştir. Kevserî, bu nevi çalışmaların seleften tevârüs eden fıkıh binasını yıkmaya ve ıslah adı altında ifsada sebep olacağını söyleyerek, Müslümanların büyük çoğunluğunu teşkil eden kesimi; Hâricî, Râfîzî ve mezhepsizlerden oluşan küçük grubun peşine takmayı düşünmenin büyük yanlış olduğunu açıklamıştır. O, bunun fitne ateşini körüklemekten başka bir netice vermeyeceğini açık bir şekilde ifade etmiştir.²⁵⁹

Ramazan el-Bûtî de dört mezhepten birini taklid etmenin bidat, dalâlet hatta küfür olduğu yönünde bazı düşüncelerin Müslümanlar arasında yayılmaya çalışıldığına ve mezhepsizliğin teşvik edildiğine şahid olup, bu hususta bir hayli mesafenin alındığını görünce bu mevzuda bir kitap telif etmenin zarurî hale geldiğini düşünmüştür. Bûtî, “*İslâm Şeriatini Tehdid Eden En Tehlikeli Bidat: Mezhepsizlik*” ismini verdiği kitabında söz konusu iddiaların geçersiz olduğunu belirtip, dört mezhepten birine tâbi olmanın lüzumunu geniş bir şekilde açıklamıştır.²⁶⁰

İleride geniş olarak izah edeceğimiz şekilde geçtiğimiz yirminci asrın başlarından itibaren bazıları tarafından tartışma konusu yapılan

258 Şârânî, *Kitâbü'l-Mizân*, s. 62.

259 Kevserî, *Makâlât*, s. 124.

260 Bûtî, Ramazan, *el-Lâ Mezhebiyye ahzaru bid'at tüheddidü eş-Şeriate'l-İslâmiyye*, s. 97-102,

“dört mezhepten birine mensubiyetin zarurî olmadığı” veya “herkesin ictihad etmesinin mümkün olduğu” yönündeki görüşlerin aynı asrın sonlarına doğru tesirini kaybetmeye başladığı ve son senelerde iyice önemini yitirdiği görülmüştür. Dolayısıyla ilgili asrın siyasî ve kültürel şartlarının bu düşüncenin gelişmesine zemin hazırladığı ve bazı Müslümanların Batı karşısında geri kalmışlık ve mağlubiyet hissine kapılması sebebiyle bundan fazla etkilendiği söylenebilir. Ayrıca söz konusu tavrın gelişmesinde, genel manada Kur’an veya Sünnet’in bir bütün olarak dikkate alınmamasının, şerî delillerden hüküm çıkarma ve ictihad esaslarını ihtiva eden usul-i fıkıh ilminin prensiplerinin âdeta yok sayılmasının, dünya hayatının gerçekleri ile insanların imkan ve kabiliyetlerinin farklı oluşunun göz ardı edilmesinin önemli tesiri olmuştur.

İmâm-ı Âzam’ın kendi devrindeki (tâbiîn) âlimler için söylediği “Onlar da insan(rical) biz de. Onlar nasıl ictihad ettilerse biz de ictihad ederiz” sözünün siyak ve sibakından (bağlamından) çıkarılarak, bir müctehid edasıyla söylenmesinin, ilmî manada bir karşılığının olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu ifadeyi tekrarlamanın, İslâm hakkında yeterince sağlıklı ve doğru bilgiye sahip olmamaktan kaynaklandığı söylenebilir.²⁶¹ Söz gelimi usûl-i fıkıh ilminde yeterli bilgiye sahip olmayan bir kişi Kur’an’da emir sikasında kullanılan ifadelerin hepsinin vücut ifade ettiğini, yani Allah tarafından emredilen hususlar olduğunu söyleyecek olursa, ciddi sıkıntıyla karşılaşır. Mesela, Cuma namazı için ezan okunduğunda namaza gitmeyi emreden âyetten sonra “*Namaz kılınca yeryüzüne dağılm ve Allah’ın lüfundan nasibinizi arayın*”²⁶² buyrulmuştur. Bu âyetinteki emir sikalarının ibaha değil de vücut ifade ettiği söylenirse, namazdan sonra camide ibadete devam eden veya dışarı çıkmayan bir Müslüman Allah’ın emrine isyan etmiş konuma getirilmiş olur. Halbuki namaz kıldıktan sonra hemen çıkmak vacip olmadığı gibi, camide kalmak da mübahtır.²⁶³

261 Abdülazîz el-Hayyât, *Şürûtu’l-ictihâd*, Beyrut 1988, s. 7-12.

262 Cuma, 62/10

263 Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, VII, 60.

C) İLTİZAM ve İNTİKAL

Bir Müslümanın dört mezhepten birine iltizam (devamlı olarak bir mezhebe tabi olmak) etme mecburiyeti veya farklı bir müctehidi taklid etmenin cevazı hususunda âlimler ihtilaf edilmiştir.²⁶⁴ Fakihler avamdan birisinin bir müctehidi taklid etmesinin zarurî olduğunda genel manada görüş birliğinde olmakla birlikte, taklid edilenin dört müctehid imamdan birisinin olmasının lazım geldiği veya başka müctehidlerin taklidinin de caiz olduğu hususunda farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Ayrıca dört mezhepten birine mensup olmakla birlikte bir meselede başka bir müctehidi taklid etmenin²⁶⁵ sıhhati ve keyfiyeti mevzuunda da farklı görüşler ortaya çıkmıştır.²⁶⁶

Gazzâlî, avamdan birisinin mensup olduğu mezhebi terk etmesini caiz görmeyip, mezhebinin görüşüne göre amel etmesi gerektiğini ifade ederken, müctehid bir âlimin, kendini bir mezhebe bağlı kalma zorunda görmeden, doğru bildiğine göre hüküm vermesi gerektiğini belirtmiştir.²⁶⁷

Tasavvuftaki yüksek makamlara ulaşmayan kişilerin bir şeyhe tabi olması gerektiğini ifade eden Şârânî, dört mezhebin de hak olduğuna işaret ederek, avam için, şeriatin hakikatine şahid olma makamına ulaşınca kadar dört mezhepten muayyen birine tâbi olmanın vacip olduğunu belirtmiştir.²⁶⁸

İltizam mevzuunda çok sıkı davranan ve kişinin yalnızca men-subu olduğu mezhebe tabi olması gerektiği ve başka bir âlimi taklid etmesinin caiz olmadığı yönündeki görüş pek kabul görmediği gibi her müctehidi taklit etmenin caiz olduğunu söyleyenler de ekalliyette kalmışlardır. İbn Teymiye, bir Müslümanın belirli bir âlimi devamlı taklid

264 İbnü's-Sübkî, *Raf'u'l-hâcib an Muhtasar-ı İbnî'l-Hâcib*, V, 605-7.

265 İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdülvâhid, *Fethu'l-kadr*, nşr. Abdurrâzâk Gâlib el-Mehdi, Beyrut 2003, VII, 238.

266 Nevevî, *Âdâbü'l-fetvâ ve'l-müftive'l-müstefti*, s. 74-6.

267 Gazzâlî, *Müstesfâ*, IV, 8-140; a. mlf., *İhyâü ulûmi'd-din*, Kahire, ts., s. I, 44.

268 Şârânî, *Kitâbü'l-Mizân*, I, 159, 61.

etmesini zarurî görmemekle²⁶⁹ birlikte, muayyen bir mezhebe mensup müftünün, mezhebine muhalif bir imamın görüşüne müracaat etmesinin doğru olmadığını belirtmiş ve bir müftü hakkında mezhebine ait bir nassın, müctehid hakkında Şâri'in nassı gibi olduğu ifade etmiştir.²⁷⁰ İbnü'l-Kayyım ise, bir mezhebe bağlılığı zarurî labul etmemiş ve bir kişinin bütün görüşlerini alıp diğerlerinin görüşlerini terk ederek, bir mezhebe uymayı bidat görmüştür.²⁷¹ Ancak bir âmminin müctehid olarak bilinen her âlimi taklidini geçerli kabul eden bu görüş, âlimlerin ekserisi tarafından doğru bulunmamıştır.²⁷²

Hanbelî usûl âlimlerinden Ebu'l-Hasen Alâüddin el-Merdâvî (885/1480), intikal konusunda İbn Teymiye ve İbnü'l-Kayyım'ın görüşlerini belirtmekle birlikte onların görüşlerinde ısrar etmemiş ve bu hususta başka âlimlerin görüşlerini de naklederek meselenin ulemâ arasında ihtilaflı olduğuna işaret etmiştir.²⁷³

Fakihlerden belirli vasıflara sahip âlimlerin taklid edilmesi gerektiği görüşüne sahip olanlar, bu görüşlerini bir Müslümanın doğru olanı araştırma mükellefiyeti ve Sahabe devrinde bazı vasıflarıyla temayüz etmiş sahabeye görüş sorulması, esası üzerine bina etmişlerdir.²⁷⁴ Bilindiği gibi ilk dört halifenin yanı sıra, fıkıh ilminde Abdullah b. Mes'ud, ferâiz ilminde Zeyd b. Sâbit, kaza (hüküm verme) hususunda Hz. Ali, helal ve haram mevzuunda Muâz b. Cebel (r.a.) de oldu gibi sahabilerin bazısı vuku bulan meseleleri halletme mevzuunda diğerlerine tekaddüm etmiştir.

Müslümanların dört fıkıh mezhebi etrafında toplanmalarından sonra mezhepler arasındaki ihtilafların veya kendi mezhebini hâkim

269 İbn Teymiye, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, XXIII, 215.

270 İbn Teymiye, *el-Müsvedde fi usûli'l-fıkh*, s. 544.

271 İbnü'l-Kayyım, *İ'lâmü'l-muvakkîn*, VI, 203-4.

272 Cüveynî, *el-Bürhân fi usûli'l-fıkh*, s. 1342, 1353; İbn Berhân, *el-Vüsûl ile'l-usûl*, II, 364, 366, 370.

273 Merdâvî, Ebu'l-Hasen Alâüddin Ali b. Süleyman, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrir*, nşr. Abdurrahmân b. Abdullah el-Cibrin, Riyad 2000, VIII, 489 vd.; a. mlf., *el-İnsâffî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilafalâ mezhebi'l-imâmî'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*, nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî, Kahire 1955, XI, 195-6.

274 İbn Berhân, *el-Vüsûl ile'l-usûl*, II, 368.

kılma düşüncesinin zaman zaman çeşitli huzursuzluklara sebep olduğu iddia edilmiş ise de Müslümanlar arasındaki huzursuzlukların yegâne sebebi mezhep farklılığı olmayıp; siyasi, ekonomik veya sosyal pek çok sebepleri bulunmaktadır. Zira meşruiyeti genel kabul gören dört mezhepten birinin siyasî ve sosyal hayata hakim olduğu asırlarda farklı mezheplere mensup Müslümanlar kendi mezheplerini öğrenmek ve yaşamak hususunda ciddi bir sıkıntı ile karşılaşmamıştır. Tarih içerisinde Müslümanlar arasında dört mezhebin hak olduğu genel kabul gördüğünden bu mezheplerden birine mensup olan “Benim mezhebim kesin doğru, diğerleri kesin yanlış” demeyip, kendi mezhebi ve diğer mezhepler hakkındaki düşüncesini şöyle ifade etmiştir: “Benim mezhebim bana göre doğrudur, ama hatalı olma ihtimali vardır. Diğer mezheplerin görüşü bana göre yanlıştır, ama doğru olması da muhtemeldir.”²⁷⁵

Bir mezhepte salâbetin (sebat etmenin) vacip, taassubun ise caiz olmadığını ifade eden âlimler; salâbetten maksadın, bir meselede mezhebin görüşü ne ise onunla amel edip, onun hak ve doğru olduğuna inanmak olduğunu söylemişlerdir. Mezhepteki taassubun ise başka fikhî mezhebin noksanlarını araştırarak, onun aleyhinde çalışmanın olduğu belirtilmiş²⁷⁶ ve Müslümana yakışanın doğru bir yolla hakkı aramak olduğuna dikkat çekilmiştir.²⁷⁷

Dört mezhebe mensup olanlar, birbirlerinin mezheplerini batıl görmedikleri için kendi mezhebinin dışındaki bir mezhebin imamına uyararak namaz kılmakta bir sakınca görmemiştir.²⁷⁸ Nitekim kaynak-

275 İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 452; İbn Âbidin, *Redd'ül-muhtâr*, I, 140.

276 İbrâhim b. Hüseyin Piri(zâde) el-Mekki el Hanefî, *Risâletü'ğâyeti't-tahkik fi ademi cevâzi't-telfik ve't-taklid*, v. 58a-b; Bursevi, İsmail Hakkı, *Kitâbü'n-Necât*, s. 145.

277 Taassub, birine taraf olmak ve onun için çalışmak, kendi din veya milletine son derece bağlı kalarak, diğer din ve milletlere husumet göstermek gibi manalarda kullanılmıştır (Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türki*, I, 417). Bir insanın kendi soyunu veya kavmini üstün göstermeye çalışması (asabiyyet) manasındaki taassub İslâm tarafından doğru bulunmakla birlikte, İslâm'ı, sırat-ı müstakim olan Ehl-i sünnet'i bidat görüşlere karşı müdafa etmek şeklindeki taassubun güzel bir vasıf olduğuna işaret edilmiştir. (Nesefî, Ebu'l-Muin, *Kitâbü't-Temhid li-kavâidi't-tevhid*, nşr. Muhammed el-Cevheri, Kahire 1986, s. 115).

278 Muhammed b. Abdülazim el-Mekki el-Hanefî, *el-Kavlü's-sedid fi ba'zı mesâilil-ictihâd ve't-taklid*, nşr. Câsim b. Muhammed b. Mühelhil el- Yâsin-Adnân b. Sâlim b. Muhammed er-Rûmî, Kuveyt 1988, s. 63.

larda bu mevzu ile alakalı şöyle bir olaya yer verilmektedir: “Kâdı Ebû Âsım el-Âmirî el-Hanefî, Kaffâl’ın mescidinin kapısında fetva verirken müezzin akşam ezanını okumaya başlar. Ebû Âsım, fetva verme işini bırakıp mescide girer ve Kaffâl eş-Şâfiî, kadıyı görünce müezzine ikişer ikişer (Hanefî usûlüne göre) kamet getirmesini emreder ve Kâdı Ebû Âsım’ı da imam olarak öne sürer. Kâdı Ebû Âsım da besmeleyi Fatiha ile birlikte açıktan okuyarak namazı Şâfiî usûlüne göre kıldırır.”²⁷⁹

Geçmiş devirlerde devletin resmî mezhebi ne olursa olsun dört mezhebe mensup Müslümanların yoğun olarak namaz kıldığı Mescid-i Haram ve Mescid-i Nebvî gibi mukaddes yerlerde dört farklı imam bulundurulmuş, önemli şehirlerde dört mezhep için ayrı mahkemeler kurulmuştur. Hanefî hukukunun hâkim olduğu Osmanlı Devleti’nde ise padişahlar şehirlerin durumuna göre farklı kadıları tayin etmiş, özellikle Müslümanların genelini alakadar eden savaş kararı gibi hususlarda dört mezhebin âlimlerinin görüşünü alma mevzuunda büyük titizlik göstermiştir.²⁸⁰

Hanefî mezhebine mensup olan İmâm-ı Rabbânî (k.s.) diğer üç mezhep imamının da kıymet ve ehemmiyetine işaret ederek şöyle demiştir: Şu mezhebi (Hanefî) iltizam etmemle birlikte benim İmâm Şâfiî’ye hususi muhabbetim var ve onun büyüklüğüne inanırım. Bu sebeple bazı nafîle amellerde onun mezhebini taklid ederim. Ancak ne yapabilirim ki! İlminin çokluğu ve takvasının kemâli sebebiyle İmâm-ı Ebû Hanîfe’nin yanında diğerlerini etfâl (çocuklar) gibi bulurum. Bu husustaki hüküm Allah Teâlâ’ya aittir.²⁸¹

İmâm-ı Rabbânî, dört mezhepten birine mensup olan bir Müslümanın zaruret halinde diğer bir mezhebi taklid etmesinin caiz olduğuna işaret ederek şöyle demiştir:

279 Şürûnbülâli, *el-İkdü’l-ferid li-beyânî’r-râcih mine’l-hilâf fi cevâzi’t-taklid*, s. 21.

280 Hasan Gümüšoğlu, *İntikalinden İlgasına Osmanlı’da Hilâfet*, İstanbul 2011, s.43.

281 İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, II, 146 (m.55).

“Dinî bir meselede belvây-ı âm(umumulbelvâ)²⁸² olduğu zaman her ne kadar kendi mezhebine muvafık olmasa bile evlâ olan, hangi müctehidin kavli olursa olsun işlerin en kolay olanıyla fetva vermektir. Allah Teâlâ: “Allah size kolaylık istiyor zorluk irade etmiyor”²⁸³ ve “Allah sizden ağır teklifleri hafifletmek istiyor, öyle ya insan zayıf yaratılmıştır”²⁸⁴ buyurmaktadır. İnsanları sıkıntı vermek ve onlara ezâ vermek haram ve Hz. Allah’ın rızasına zıttır. Şafiiler, İmâm Şafiî’nin sıkı tuttuğu bazı meselelerde, halka kolaylık olması için Hanefî mezhebine göre fetvâ vermişlerdir. Mesela; zekât verilecek yerler ile alakalı olarak, Şafiî mezhebine göre, zekâtı, verilecek sınıfların tamamına sarf etmek lazımdır. Halbuki bunlardan biri müellefe-i kulûb olup, bu sınıf günümüzde mevcut değildir. Bu itibarla Şafiî âlimleri, Hanefî mezhebine göre fetvâ vererek, “bu sınıflardan hangisine zekât verilirse kâfi gelir” dediler.²⁸⁵

İsmail Hakkı Bursevî (1137/1725); “Davet etmek Allah Teâlâ’ya ve peygamberlere mahsus olduğu için müctehidlerin ictihad ettikleri hususlarda halkı onlarla amele davet etmediklerini, ictihad edip, öyle bıraktıklarını” belirtmiş ve sonradan gelen âlimlerin bir mezhebi iltizam etmenin lazım geldiğini söylediğini hatırlatmıştır. Bazı âlimlerin “Hanefî mezhebinden Şâfiî mezhebine geçene ta’zir cezası uygulanacağı”²⁸⁶ yönündeki görüşünü doğru bulmayan Bursevî, iltizamı lüzumlu gören düşüncenin taassuptan hâli olmadığını söylemiştir. O, bir müşkil (halli zor bir mesele) vuku bulduğundan şeriate uygun hareket etmek için mutlak manada müctehidlere (döt mezhep imamına) müracaat olmanın ehemmiyetine dikkat çekmiştir. Bu noktada, “*Bilmiyorsanız zikir*

282 Umûmü’l-belvâ, Müslümanların yapmakla veya yapmamakla mükellef oldukları bir hususta büyük meşakkatin olmasından dolayı zorluğun hafifletilerek, ruhsat ile amel edilmesini imkan sağlayan sebeplerden birisi için kullanılan bir tabirdir. Mesela belirli miktarları geçmeyen necaset bulunan elbise ile namazın caiz olması ve caddelerden insanların üzerine sıçrayan çamur ve suların temiz kabul edilmesi bu sebeple olmuştur. (İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, s. 65-70)

283 Bakara, 2/185.

284 Nisâ, 4/28

285 İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, III, 294 (m. 22).

286 İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, s. 217.

(ilim) *ehline sorun*²⁸⁷ âyetini zikreden Bursevî, âyette mutlak manada ilim ehline sormanın emredilip, belirli bir müctehid ile kayıtlanmamasına işaret etmiştir.²⁸⁸

Âlimlerin çoğunluğu ihtilafın rahmet olduğu esasından hareketle bir Müslümanın ihtiyaç veya zaruret halinde mensubu olduğu mezhebin dışında diğer üç mezhepten birini taklid etmesinin caiz olduğunu söylemişlerdir. Bu görüş ifade edilirken, sahabe devrinde meselesi olan bir Müslümanın her zaman aynı sahabeye hüküm sormayıp, değişik zamanlarda farklı sahâbilerin görüşlerine müracaat etmesine atıfta bulunulmuştur.²⁸⁹ Fakihler arasında “avamın belirli bir mezhebinin olmayıp, onun müftünün verdiği fetvaya göre amel etmesi gerektiği” görüşü genel kabul gördüğünden, dört mezhepten birine mensup olan bir Müslümanın, belirli esaslara riayet ederek diğer üç mezhepten birini taklid etmesinde bir sakınca görülmemiştir.²⁹⁰ Ancak bu görüşten hareketle ümmî bir Müslümanın bir mezhebe mensup olmayarak, bir vakit namazı bir mezhebe, başka bir vakit namazı ise, başka bir mezhebe göre kılmasının tenâkuz olacağından doğru bir yol olmadığı belirtilmiş ve böyle bir durumun benzerinin İslâm'da görülmediğine dikkat çekilmiştir.²⁹¹

Şehristânî, “avamın mezhebi yoktur, onun mezhebi müftünün mezhebidir” sözünü kesin hüküm kabul etme durumunda bunun dinî hayatta yanlışlara ve amellerin boşa gitmesine sebep olup, karışıklık meydana getireceğine dikkat çekerek, ülemânın kişinin kendi mezhebinin dışında başka bir mezhebi taklide cevaz vermediğini ifade etmiştir.²⁹² Nitekim âlimler, bir mezhep mensubunun bir başka mezhebi taklid etmesi durumunda, insanın mükellefiyetini ortadan kaldıracak şekilde

287 Enbiyâ, 21/7

288 Bursevî, *Kitâbü'n-Necât*, 146-7.

289 Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, IV, 279; İbn Emîru'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, III, 451; Nevevî, *Âdâbü'l-fetvâ ve'l-müftive'l-müsteftî*, s. 75.

290 Şârânî, *Kitâbü'l-Mizân*, I, s. 125, 159, 162; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 139; Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 50, 85.

291 Keşmirî, Muhammed Enver Şâh el-Hüseynî, *Feyzu'l-Bâri alâ Sahihi'l-Buhârî*, Beyrut 2005, I, 459.

292 Şehristânî, *el-Milel*, I, 242.

her mezhepten sadece ruhsatların alınmaması gerektiğini ifade ederek²⁹³ telfik durumunda taklidin sahih olmadığını açıkça belirtmişlerdir.²⁹⁴

İbnü'l-Hümâm, telfiki sahih bulmazken²⁹⁵ bir Müslümanın mensubu olduğu mezhebin dışında bir başka mezhebe intikalinin caiz olduğunu söylemiştir. İbnü'l-Hümâm, “*Bilmiyorsanız zikir (ilim) ehline sorun*”²⁹⁶ âyetini hatırlatarak, Müslümanın bir müctehide sormakla mükellef olduğunu, her zaman aynı âlime sormayı veya bir mezhebi iltizamı zarurî kılan bir delilin bulunmadığı belirtmiştir.²⁹⁷ O, bir mezhebe iltizamın zarurî kılınmasının, müctehitlerin görüşleri arasından ruhsat verilenleri seçerek, mükellefiyetlerden hafif olanları seçmekten men etmek maksadıyla yapıldığını ifade etmiştir.²⁹⁸

Ebu'l-İhlâs Şürünbülâli de fakihlerin bir mezhebi iltizamın vücutu hususunda ihtilaf ettiklerini ve bir kısmının bunu zorunlu görmekle birlikte sahih olan görüşün iltizamın zaruri kabul edilmediği yönünde olduğunu açıklamıştır.²⁹⁹

Aralarından Ahmed b. Hanbel'in de bulunduğu pek çok âlim, müctehidlerin görüşleri arasından kolay olanları alan ve sadece ruhsatlara tabi olan kişinin fasık olduğunu ifade etmişlerdir.³⁰⁰ İbn Abdilber, her âlimden ruhsatları alıp onunla amel eden bir kişinin bütün şerleri kendisinde toplamış olacağını dikkat çekerek, sadece ruhsat verilen hükümlerle amel etmenin caiz olmadığı hususunda ulemanın icmâ ettiğini belirtmiş ve buna muhalif bir görüş ile karşılaşmadığını ifade etmiştir.³⁰¹

Karâfi, bir başka mezhebe intikal etmeye ve taklide cevaz veren ulemanın icmaa aykırı olacak şekilde mezhepleri birleştirmeme şartını

293 Nevevî, *Âdâbü'l-fetvâ ve'l-müftive'l-müstefti*, s. 76; Münâvî, *Feyzü'l-kadir şerhu'l-Câmiu's-sağir*, I, 410.

294 Dimiyatî, *İlânetü't-tâlibin*, V, 219.

295 İbn Emîru'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbir*, III, 448.

296 Enbiyâ, 21/7

297 Benzer ifadeler için bkz.: Bursevî, *Kitâbü'n-Necât*, s.146.

298 İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadr*, VII, 239; İbn Emîru'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbir*, III, 448.

299 Şürünbülâli, *el-İkdü'l-ferid li beyâni'r-racih mine'l-hilâfî cevâzi't-taklid*, s. 26-27, 49.

300 Zerkeşi Ebû Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. Bahadır, *el-Bahru'l-muhîti usûli'l-fıkh*, thk. Abdüssettâr Ebû Gudde, Kahire 1992, VI, 325.

301 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihi*, II, 927.

aradıklarını söyleyerek, taklid veya intikalin belirli şartlara riayet edilmesi durumunda geçerli olacağını ifade etmiştir.³⁰² Bu noktada bir meselede kendi mensubu olduğu mezhebin dışında bir başka mezhebi taklid etmek veya başka bir mezhebe intikal etmek isteyen Müslümanın bunu teşehhi (keyfine göre) şeklinde yapmaması ve aynı meselede mezheplerin görüşleri arasında sadece kolayına gelenleri seçmemesi gerektiği ifade edilmiştir. Buna ilave olarak, mezhepler arasında çok sık intikal yaparak bunun oyuncak haline getirilmemesi gerektiği belirtilmiş ve mezheplerin hükümlerinin asıl itibarıyla dinin esaslarına dayandığına dikkat çekilerek, bunun Müslümanı İslâm'ın esaslarını tahfif ve tahkir etmeye götürebileceğine işaret edilerek, bundan kaçınılması gerektiği belirtilmiştir.³⁰³

İsmail Hakkı İzmirli (1869-1946) bir kâdının teşehhi ile hüküm vermesinin son derece tehlikeli olduğunu ifade ederek şöyle demiştir:

“Kâdı bir hadise hakkında Allah'ın kitabından, Resûlullah'ın sünnetinden, hilaf sebkat etmeyen icmâ-ı ümmetten i'raz (yüz çevirip) edip de mücerret teşehhi ile hevâ ü hevesine ittiba ile hüküm ederse kâdı, şeriat hâini olur. Kendi görüşünü, Şâri'in (Allah'ın) görüşüne takdim etmiş, ilâhî hükümden, keyfi hükme dönmüş, hâtırâtını (düşüncesini) rızâ-ı Bârî'ye (Allah'ın rızasına) tercih eylemiş olur. Artık onun hükmü lâhûtî değil tâgûtîdir, hükm-i Kur'ân değil, laklak-i lisandır.”³⁰⁴

İntikal mevzuunda ulema arasında özetle üç görüşün olduğunu söylenebilir. İbn Teymiye ve onu takip eden bazı âlimlere göre bir mezhebe devamlı olarak bağlı kalmak lazım gelmediği için bir Müslümanın her meselede farklı bir müctehidi taklid etmesi caizdir. Buna mukabil ikici görüşe göre ise bir mezhebe iltizam eden Müslümanın bir başka mezhebe intikali caiz değildir.³⁰⁵ İbn Kemalpaşa (940/1534) gibi bazı

302 el-Karâfi, *Nefâisü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*, IX, 3964.

303 Seyyid Bey, *Medhal*, İstanbul 1333, s. 306-8.

304 İzmirli, İsmail Hakkı, *Kitâbü'l-iftâ ve'l-kazâ*, İstanbul 1336, s. 27-8.

305 Cüveynî, *Muğîsü'l-halk fi tercihi'l-kavli'l-hak*, s. 14; Gazzâlî, *Müstesfâ*, IV, 8-140;

âlimler, Hanefî mezhebine mensup olan bir Müslümanın mezhebini terk ederek, bir başka mezhebe geçmesi durumunda kendi heva ve arzusuna göre hareket ettiğini, dolayısıyla bidat işlediğini belirterek, cezalandırılması gerektiğini söylemişlerdir.³⁰⁶ Ulemânın çoğunlunun kabul ettiği üçüncü görüşe göre ise bir mezhebi iltizam etmek asıl olmakla birlikte sadece ruhsatları almamak, teşehhi olmamak ve icmaa muhalefet etmemek gibi bir takım şartlara riayet edildiği takdirde intikal caizdir.³⁰⁷

Dört mezhebin birinden diğerine intikalin dinî sebeplerle yapılması durumunda buna cevaz veren âlimler, bunun dünyevi bir maksatla yapılmasının şeriatın bazı hükümlerinin oyuncak haline getirilmesine dönüşmesinden endişe etmişlerdir. Ayrıca bazı Müslümanların temel dinî bilgileri bir mezhebe dayalı olarak bile yeterince öğrenemediklerine dikkat çekilerek, bu kişinin bir başka mezhebin hükümlerini öğrenmesinin zorluğuna işaret edilmiş ve dinî bir zaruret olmadan tabi olduğu mezhebin haricinde bir başka mezhebe intikali terk etmenin evla olduğu ifade edilmiştir.³⁰⁸ Bu sebeple bir meselede başka bir mezhebi taklid veya tamamen başka bir mezhebe geçmek manasına gelen intikal ihtiyacı ortaya çıktığında, bir âmminin bunu kendi kendine yapmayıp, bir âlime müracaat edip, onun görüşüne göre amel etmesi, ehemmiyet arz etmektedir.

D) TELFİK VE MEZHEPLERİN BİRLEŞTİRİLMESİ

Usul-i fıkıh ilminde geniş olarak açıklandığı şekilde bir kısım nasların sübutunda veya delaletinde ihtilaf olması ve insanların anlayış ve hüküm verme kabiliyetlerinin faklı olması gibi sebeplerden dolayı ictihad faklılıklarını ve ihtilafları kaldırmak mümkün olmamakla birlikte Mezheplerin birleştirilmesi düşüncesi özellikle fıkıh usulünden habersiz olan bazı kesimler tarafından hoş karşılanabiliyor. Halbuki Allah Teâlâ'nın hikmet ve takdiri bu yönde olsaydı "*Allah dileseydi sizi tek bir*

306 İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 217, İbn Kemâl (Kemalpaşazâde), *Risâletü'l-Münire*, İstanbul 1296, s. 25.

307 Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 289; Seffârîni, *Levâmiu'l-envârî'l-behiyye*, II, 466.

308 Alâüddin Âbidîn, *el-Hedîyyetü'l-Alâiyye*, İstanbul 1982, s. 306.

ümmet yapardı”³⁰⁹ âyetinde beyan ettiği gibi İslâm’ı bunu temin edecek şekilde göndererek, Kur’an ve Hz. Peygamber’in (s.a.v) Sünnet’inin faklı anlaşılmasına imkan bırakmazdı. İmâm Eş’ar’î’nin dediği gibi şayet her mesele hakkında nas varid olsaydı, Müslümanlar bir meselede ihtilaf etmez ve ihtilaflar günümüze kadar devam edip gelmezdi.³¹⁰ Nitekim âyetlerin ve sünnetin büyük ekseriyeti sarîh beyanlar olup, ihtilafa mahal teşkil eden müşkil, mücmel veya müteşâbih lafızların adedi oldukça azdır.

Bu hususa iki âyeti misal vererek biraz açıklık getirmek istiyoruz. Kur’ân-ı Kerim’de evliliği sona eren kadınların yeni bir evlilik yapmaları için beklemekle mükellef oldukları süre (iddet), kocası ölen ve boşanmış kadınlar olmak üzere ayrı ayrı belirlenmiştir. Kocası ölen kadınlar hakkında “*Sizden vefat edenlerin geride bıraktıkları hanımları evlenmeden önce kendi kendilerine dört ay on gün bekler*”³¹¹ buyrularak, iddetin dört ay on gün olacağı açık bir şekilde beyan edilmiştir. Boşanmış kadınlarla alakalı olarak ise “*Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç kurû beklerler*”³¹² buyrularak, hem hayız hem de temizlik manasına gelen “kurû” lafzının iddetin süresini belirtmek için kullanılması, ihtilafı imkan vermiştir. Söz konusu kelimenin hayız manasının dikkate alan Hanefiler, boşanmış bir kadının tam üç hayız süresince iddet beklemesi gerektiğini söylerken, temizlik manasını esas alan Mâlikî ve Şâfiîler, üç temizlik müddeti beklemesi gerektiğini ifade etmişlerdir. İlgili âyette boşanan kadınların iddetinin, kocası ölen kadınlarda olduğu gibi ay ve gün olarak açıkça beyan edilmeyip, farklı iki zıt manaya ihtimali bulunan bir kelime ile beyan edilmesi, faklı ictihatlarla imkan sağlamıştır.

Fahreddîn er-Râzî, Kur’ân-ı Kerim’in hepsinin delâleti katî yani, muhkem âyetleri ihtiva etmesi durumunda sadece bir mezhebin bulunacağını ve onun dışındaki diğer mezheplerin geçersiz olduğunun açıkça

309 Mâide, 48/5; Hûd, 118/11; Nahl, 93/16; Şûra, 8/42.

310 Eş’arî, Ebu’l-Hasen, *Risâletü Istihşâni’l-havd fi ilmi’l-kelâm*, nşr. Muhammed Velî, Beyrut 1995, s. 47.

311 Bakara, 2/234.

312 Bakara, 27/228.

anlaşılması sebebiyle insanların diğer mezhep erbabından ve bu hususta araştırma yapmaktan geri duracağını belirtir. Râzî, Kur'an'ın muhkem ve müteşâbih âyetlere şamil olması durumunda ise her mezhep sahibinin kendi mezhebi için en güçlü delili ve daha doğru görüşü bulmaya gayret edeceğini, bunun da mezhep mensuplarını daha çok ilmi çalışmaya sevk edeceğini ifade eder. Açıklamalarıyla farklı mezheplerin ilmin genişlemesine ve ilerlemesine katkı sağladığına işaret eden Râzî, her mezhep sahibinin âyetleri tevil etmeye çalışırken ortaya koyduğu ictihadını genişletmesi sebebiyle müteşâbih âyetlerin muhkemler tarafından tefsir edilmiş olacağına dikkat çekip, bunun neticesinde batıldan uzaklaşıp, hakka ulaşılacağını söyler.³¹³

Bedreddîn ez-Zerkeşî (794/1392), Allah Teâlâ'nın her hükmü katî deliller ile tayin etmemesinin hikmetini söyle açıklamıştır: "Bil ki Allah Teâlâ, şer'i hükümlerin hepsi için kat'i delil koymamıştır. Bilakis, mükelleflere genişlik olmak maksadıyla şer'i delillerin bir kısmını zannî kılmış, böylece mükellefler, bir mevzuda varid olan delil sebebiyle sadece bir mezhebe tabi olmak durumunda kalmamışlardır."³¹⁴

Kelime olarak cem etme, birleştirmek, iki şeyi bir araya getirmek³¹⁵ manasına gelen telfik, fıkıh ıstılahında: iki veya daha çok mezhebin birbirine zıt ve mübâyin hükümlerini muayyen bir işte, fikhî bir hadisede cem etmek ve bu yolla o hükümlerden mürekkep bir suret-i mesele vücuda getirmektir.³¹⁶

Önceden ifade ettiğimiz şekilde özellikle amelde dört mezhebin İslâm dünyasında istikrar kazanmasından sonra bir Müslümanın başka bir müctehidi taklid etmesinin cevazı ve bu taklidin sınırları hususunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Ayrıca bir Müslümanın bir mevzuda birden fazla müctehidi aynı zamanda taklid etmesinin yani telfikin cevazı hususunda da fıkıhçılara arasında ihtilaf meydana gelmiştir.

313 Fahreddîn er-Râzî, *Esâsü'l-takdîs*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sakâ, Kâhire1986, s. 248-9.

314 ez-Zerkeşî, Ebû Abdullâh Bedreddîn, *el-Bahru'l-muhîf fi usûli'l-fıkh*, nşr. Abdüssettâr Ebû Gûdde, Kuveyt 1992, VI, 108.

315 Şemseddîn Sâmi, *Kâmûs-ı Türki*, I, 435.

316 Seyyid Bey, *Medhal*, s. 312.

Telfikin tarifi ve sınırları konusunda farklı görüşler olmakla birlikte, öncelikle mezheplerin görüşlerinden terkip yapılarak, bir meselede dört mezhep imamın hiç birinin söylemediği yeni bir hüküm ortaya konularak amel edilmesinin âlimlerin büyük ekseriyeti tarafından sahih görülme³¹⁷ bir telfik şekli olduğu belirtilim.

Telfikin alanını oldukça geniş tutan Muhammed b. Abdülazîm (1061/1650), bazı zatların müctehidlerden her hangi birinin bir meselede mutlak manada taklidini caiz gördüklerini belirtmiştir. Söz konusu zatların kastettiği müctehidlerin ise usûl ve fûrûa dair esasları belirli bir sistem dâhilinde telif edilip tedvin edilen dört mezhep imamı olduğuna dikkat çeken Muhammed b. Abdülazîm, önceki müctehidlerin görüşlerinin, kayıt altına alınıp, tedvin edilmediğinden ve aradan uzun zaman geçtiğinden taklid edilmesinin caiz görülmediğini ifade etmiştir.³¹⁸

Muhammed b. Abdülazîm'in görüşlerine geniş yer verdiği İbn Teymiye ise, ihtiyatlı olanla amel etmek için başka bir mezhebe uymanın caiz olduğu söylemekle birlikte, bir kişinin başka mezhebin görüşü daha kolay geldiği için kendi mezhebinin bırakıp, başka mezhebe göre amel etmekten kaçınması gerektiğini açıkça belirtmiştir.³¹⁹

Âlimlerin çoğunluğu mutlak manada telfikin cevazını kabul etmenin sakıncalarını dikkate alarak, belirli şartlara riayet edilmeden yapılan telfikin caiz olmadığını söylemişlerdir.³²⁰ Bu çerçevede "birbirine muhalif iki ictihadın bir meselede taklid edilmemesi" esas kabul edilmiştir. Mesela; abdestte saçının bazısını mesh etmeyi yeterli bulan Şâfiî mezhebine mensup bir kişinin, Şâfiî mezhebinde köpeğin necis (namaza mani teşkil eden pislik) görülmesi sebebiyle namaz caiz olmadığı için, abdestte başın tamamının meshini zorunlu gören Mâlikî

317 Dimyati, *lânetü't-tâlibin*, V, 218.

318 Muhammed b. Abdülazîm, *el-Kavlû's-sedîd fi ba'zı mesâilil-ictihâd ve't-taklid*, s. 117-8.

319 İbn Teymiye, *el-Müsvedde fi usûlil-fıkh*, s. 536-8.

320 el-Karâfi, *Nefâisü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*, IX, 3964; Nevevi, *Âdâbü'l-fetvâ ve'l-müftive'l-müsteftî*, s.76; İbn Emîru'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, III, 448; Zerkeşi, *el-Bahrul-muhit fi usûlil-fıkh*, VI, 323.

mezhebini taklid ederek, telfik yapması, sahih görülmemiştir.³²¹ Söz konusu kişi, abdestte başın tamamını mesih etmeyi zarurî gören Mâlikî mezhebini taklid etmeyip, başın bir kısmının mesih etmeyi kâfi gören Şâfiî mezhebini taklid ettiği halde, necaset meselesinde Şâfiî'yi değil de Mâlikî'yi taklid etmiştir. Bu durumda bu kişinin namazı, taklid ettiği Mâlikî mezhebine göre başın tamamı mesih yapılmadığından abdesti olmadığı için, Şâfiî mezhebine göre ise temizlik şartı yerine getirilmediği için caiz değildir.

Fakihler, bir mevzuda dört mezhepten birini taklid etmenin caiz olduğu hususunda ittifak ettikleri gibi dört mezhebin icmaina muhalif olan bir telfikin de batıl olduğunda ittifak belirtmişlerdir. Söz gelimi Hanefî mezhebinde buluğa ermiş bir kadının nikahının sahih olması için velinin izninin ve rızasının bulunması şart olmayıp, şahitlerin bulunması zarurîdir. Şâfiî mezhebinde ise nikah için velinin izni zarurî iken mehrin belirlenmesi şart değildir. Mâlikî mezhebinde ise şahitlerin bulunması zarurî olmayıp, mehrin belirlenmesi şarttır. Bu durumda bir erkek ile kadın bu üç mezhepten kendi işlerine gelen hükümleri seçerek, velinin izni; mehir ve şahit olmadan nikah yapmak isterler, üç mezhepten her birinin diğerine zıt olan hükümlerini nikahta cem etmiş olacağından bu telfik ittifakla batıldır.³²² Söz konusu telfik icmaa muhalif bir surette meydana gelmiş olup, bu şekildeki bir nikah, üç mezhebin üçüne göre de caiz değildir. Zira Hanefî'ye göre şahitsiz, Şâfiî'ye göre velisiz, Mâlikî'ye göre ise mehirsiz nikah sahih değildir.

İcmaa muhalif olarak meydana gelmeyen telfikin caiz olup olmadığı hususunda ise ulema ihtilaf etmiştir. Mesela Mâlikî mezhebinde abdestin sahih olması için yıkanan uzuvların ovulması şart olup, Şâfiî mezhebinde ise şart değildir. Şâfiî mezhebinde kadına dokunulduğu zaman abdest bozulurken, Mâlikî mezhebinde bu abdesti bozan bir durum değildir. Bir kimse bu iki mezhebi taklid ederek, yani iki mezhebin

321 İbn Kutluboğa, Kâsım, *et-Tashih ve't-tercih alâ Muhtasari'l-Kudûri*, nşr. Ziya Yunus, Beyrut 2002, s. 123.

322 İbn Emîru'l-Hâc, *et-Takrir ve't-tahbir*, III, 448; Seffârîni, *Levâmiu'l-envâri'l-behiyye*, II, 467.

birbirine zıt olan iki hükmünü telfik edip, namaz kılacak olsa bu namaz her iki mezhebe göre de batıldır. Çünkü Mâlikî mezhebine göre uzuvlarını ovalamadığı için, Şâfiî mezhebine göre ise kadına dokunduğu için abdesti olmadığından namazı sahih değildir.³²³ Halbuki bu kimse abdestte uzuvları ovalamak farz olmadığı gibi kadına dokunmak da abdesti bozmayan Hanefî mezhebini taklid etseydi abdesti sahih olduğundan namazı da sahih olacaktı. Dolayısıyla bu durumda icma vuku bulmamış olduğundan bir kısım âlimler buna cevaz vermiştir.³²⁴ Bu husus, iki mezhebin görüşünden telfik bir hüküm meydana getirilmesi açısından bakıldığında caiz değilken, taklid edilmesinin caiz olduğu hususunda icma oluşan dört mezhepten biri olan Hanefî mezhebini taklid etme açısından caiz olmaktadır. Bir başka ifadeyle dört mezhepten birden fazlasının bir anda taklidi doğru bulunmazken bunlardan sadece birini taklid ve iltizam geçerli kabul edilmiş ve yapılan bir amelin bu mezheplerden birinin görüşüne uygun olması esas alınmıştır.

Şartlarına riayet edilerek yapılmayan telfikin caiz olmadığını belirten fıkıhçılar, mezheplerden kolayına geleni seçerek, dört imamdan hiçbirinin cevaz vermediği bir yolu tercih etmeye imkan sağlayan telfikin batıl olduğunu söylemişlerdir. Aralarında İbnü'l-Hümâm, Abdülganî Nablûsî, İbn Âbidîn ve Dimyatî gibi meşhur âlimlerin bulunduğu fakihlere göre bir kimse, kan çıktığı zaman İmâm Şâfiî'yi, kadına dokunduğu zaman da İmâm-ı Âzam'ı taklid ederek abdestinin bozulmadığını düşünse caiz olmayan bir telfik yapmış olur. Bu durumlarda bütün mezheplerin cevaz vermediği bir durum ortaya çıkacağı için fakihler, "telfik yoluyla elde edilen hükmün icmâen batıl olduğunu" söylemişler ve icmâa aykırı olacak şekilde başka bir mezhebin taklid edilmesini ve telfiki doğru bulmamışlardır.³²⁵

Telfik, bir müctehidin taklid edilmesi olmadığı gibi naslar esas alınarak yapılan bir ictihad olarak da değerlendirilmemiş veya böyle bir ictihad caiz görülmemiştir. İctihadın caiz, vacip ve haram gibi kısım-

323 Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn el-Hüseynî, *Teysîru't-Tahrîr*, Mısır 1351, IV 254.

324 Seyyid Bey, *Medhal*, s. 314.

325 el-Karâfî, *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, IX, 3964-7; İbn Emîru'l-Hâc, *et-Tahrîr ve't-tahbîr*, III, 448; İbn Kutluboğa, *et-Tashîh ve't-tercîh* s. 124; Nablûsî, *Hülâsatü't-tahkîk*, s. 20-21; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, I, 177.

ları olduğunu söyleyen İsmail Hakkı İzmirli, “Haram olan ictihad, nas ve icmâ gibi katî delil var iken, hakkında nas bulunan, üzerinde icmâ edilen mesele hakkında yapılan ictihattır”³²⁶ diyerek, aslında böyle ictihadın batıl olması itibariyle ictihadın kısımları arasında da sayılamayacağına işaret etmiştir. Ahmed Naim Efendi de Kitap, Sünnet ve icmâ ile sabit olan bir meselenin ictihad mevzuu olamayacağını ifade ederek, günümüze kadar tevatür yoluyla nakledilerek gelen ve asırlardır üzerine icmâ edilen bir meselede aykırı hareket etmeyi tercih eden bir müctehidin zuhur etmediğini söylemiştir.³²⁷

Telfik; müctehidlerin belirli bir sistem dahilinde elde ettikleri hükümlerin şartlarına, usûl ve esaslarına bakılmaksızın farklı görüşlerden seçme yapılarak yeni bir görüş terkip edip, onunla amel etmektir. Bu takdirde kişinin sadece nefsinin isteğine göre tercihte bulunup, dinin pek çok esasını bu çerçevede görmezlikten gelmesi imkan dahilinde bulunduğundan bu durum, bazı haramların işlenmesine veya mükellefiyetin kalkmasına yol açılabilir. Bu itibarla telfikin belirli bir meselede gerçekleştiği dikkate alındığında onun ruhsata tabi olmak ekseninde değerlendirilmesi de mümkün gözükmemektedir. Zira *ittibâu’r-ruhas* olarak ifade edilen husus, farklı mevzularda farklı mezheplerdeki ruhsatlarla amel etmek manasına gelirken telfik, bir meselede farklı mezheplerin görüşlerinin bir kısmını alarak hiçbir mezhepte bulunmayan yeni bir görüşle amel etmektir. Bu sebeple ittibâu’r-ruhasa cevaz veren ulema onu teflikten ayırmak için taklidin sahih olmasında aranan şartları ittibâu’r-ruhasta da aramıştır.³²⁸

Telfikin söz konusu sakıncalarından hareketle buna cevaz vermeyen âlimler, mukallidin kendi keyfine göre hareket edip, mezheplerin görüşleri arasından kendisine daha az mükellefiyet getiren hükümleri seçme ihtimali bulunduğu dikkat çekmişler ve bu durumda helal ve haramların karışacağını ifade etmişlerdir. Bu takdirde ise, yalnız mezhe-

326 İzmirli, “İctihâdın Bâis-i Tevellüdü”, *Sebilürreşâd*, XII/297, s. 190.

327 Ahmed Naim Efendi (Babanzâde), “Taaddüt-i Zevcât İslâmiyet’te Men’ Olunabilir mi imiş?”, *Sebilürreşâd*, XI [XII]/298 (15 Mayıs 1329), s. 216.

328 el-Karâfî, *Nefâisü’l-usûl fi şerhi’l-Mahsûl*, IX, 3965.

bin değil aynı zamanda şeriatın değişmez esaslarına zarar gelmesi muhtemel olduğundan bu yolun tercih edilmesi doğru bulunmamıştır.³²⁹ Bu sebeple Pîrizâde İbrahim (1099/1688) telfik mevzuunda yazmış olduğu eserinin sonunda hülâsa olarak telfikin cevazına hiçbir şekilde yol olmadığını ifade ederek, telfikin caiz olduğunu söyleyenlerin hiçbir asırda geçerli bir delil ortaya koyamadıklarını belirtmiştir.³³⁰

Mezheplerin görüşleri arasından müctehidlerin cevaz verdiği hususları seçmenin yani sadece ruhsatlara tabi olmanın doğru olmadığı konusunda fakihler ittifak etmişlerdir. İbn Teymiye çizgisindeki âlimler bile böyle bir durumun fasıklık olduğunu açıkça ifade etmişlerdir. İbn Hanbel'den rivayet edildiği şekilde bir kimse ruhsatları esas alarak, şarkı dinleme konusunda bir mezhebe, nebizin helal olduğu hususunda bir başka mezhebe, muta meselesinde de üçüncü bir mezhebe uysa bu kimse fasık olur.³³¹

Bedreddîn Zerkeşi (794/1392), Mâliki veya Şafiî gibi bir mezhebi iltizam eden Müslümanın başka bir mezhebin müctehidini bir meselede taklid edebilme mevzuunda âlimlerin ihtilaf ettiğini belirtir. Zerkeşi, bazı âlimlerin bir zarûret olmaksızın intikalin yapılması durumunda bunun teşehhi (keyfilik, kendi arzusuna uygun gelen) ve ruhsatlar ile amel etmek şekline dönüşebileceğini bunun da dinin esaslarını oyuncak haline getirme ihtimali olduğundan intikalden men ettiklerini ifade etmiştir.³³²

Hanefî fıkıhçısı İbn Kutluboğa (879/1474) ise teşehhi ile amel edenleri tenkit ederek şöyle demiştir: “Ben mezhebimizden bazı imamların teşehhi ile amel ettiklerini gördüm. Hatta bazı kâdıların “bundan men eden bir şey mi var?” dediklerini işittim. Onlara dedim ki; “Evet, hevâya (nefsin arzularına) tabi olmak haramdır. Râcîhın (tecih edilen ve üstün kabul edilen) yanında mecruh (tercih edilmeyen) yok menzi-

329 Nevevî, *Âdâbü'l-fetvâ ve'l-müftive'l-müstefti*, s. 76.

330 İbrâhim b. Hüseyin Piri(zâde) el-Mekkî el-Hanefî, *Risâletü gâyetit-tahkîk fi ademi cevâzi't-telfik ve't-taklid*, v. 61a.

331 İbn Teymiye, *el-Mesvedde fi usûli'l-fıkh*, s. 518-9; Merdâvî, *et-Tahbir şerhu't-Tahrir*, VIII, 491; a. mlf., *el-İnsâf*, XI, 195; Seffârîni, *Levâmiu'l-envâri'l-behiyye*, II, 466.

332 Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhîti usûli'l-fıkh*, VI, 320.

lesindedir, müteakbil hususlarda müraccih olmaksızın yapılan tercihler memnudur.”³³³

Dört mezhepten her birinin taklidin caiz olduğunu söyleyen İmâm Şârânî, bir meşakkatin olmaması durumunda aynı mezhebin taklid edilmesi gerektiğini ifade etmiş ve kolayına geldiği her yerde başka bir mezhebe uymayı doğru bulmayıp, ruhsatla değil de azimetle amel etmenin ehemmiyetine dikkat çekmiştir.³³⁴

Bir meselede farklı mezhepleri birleştirerek taklid etmenin telif olduğunu ve bunun caiz olmadığını ifade eden Nablûsî, dört mezhebin söylediklerinin dışına çıkmanın ve beşinci bir mezhep³³⁵ ihdas ederek, ibadet etmenin veya muamelattan olan bir meseleyi ona göre yapmanın batıl olduğunu ifade etmiştir.³³⁶ İmâm Şârânî de her biri rahmet olan dört mezhebin bir araya getirilmesi yönündeki sözlere itibar edilmemesini istemiş ve bu ifadelerin dinde düşünmeden söylenen ve cehaletten kaynaklanan hususlar olduğunu belirtmiştir.³³⁷

Mâlikî fakihi Şehâbeddîn el-Karâfî; Mâlikî mezhebine mensup bir Müslümanın Şafîî mezhebini taklid etmesinin caiz olduğunu belirttikten sonra bu taklidin icmâa aykırı olmamasını, yani yaptığı amelin taklid ettiği iki mezhebe göre de batıl olmaması gerektiğini belirtmiştir. Bir kimsenin abdestte hem besmeleyi hem de ovmayı terk etmesi durumunda icmâan abdestinin sahih olmadığını söyleyen Karâfî, bu kimsenin abdestinde ovmayı terk ettiği için Malikî mezhebine göre, besmeleyi terk ettiği için de Şafîî mezhebine göre abdestinin batıl olduğunu ifade etmiştir.³³⁸

333 İbn Kutluboğa, *et-Tashih ve't-tercih alâ Muhtasari'l-Kudûri*, s. 121.

334 Şârânî, *Kitâbü'l-Mizân*, I, 108-9, 162-4.

335 Aynı şekilde bir müctehidin görüşlerinden bazılarını alarak veya iki farklı görüşünü bir araya getirerek üçüncü bir mezhep meydana getirmenin de batıl olduğu ve bunun bir mezhep kabul edilemeyeceği ifade edilmiştir. Bkz.: İbn Berhân, *el-Vüsûl ile'l-usûl*, II, s. 355.

336 Nablûsî *Hülâsatü't-tahkik*, s. 17.

337 Şârânî, *Kitâbü'l-Mizân*, I, 93.

338 el-Karâfî, *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, IX, 3964-5; a. mlf. *el-İhkâm fî temyizi'l-fetâvâ ani'l-ahkâm ve tasarrufâtî'l-kâdî ve'l-imâm*, nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde, Beyrut 1995, s. 233.

Diğer üç mezhep imamından birisinin zaruret halinde taklidinin caiz olduğunu kabul eden Hanefî âlimlerinin bir kısmı, bir meselede taklid edilen mezhebin o konudaki bütün hükümlerine bağlı kalınmasının lazım geldiğini söylemişlerdir.³³⁹ Mesela kulleteynden abdest alma hususunda Şâfiî'nin taklid edilmesi durumunda abdestte, niyet ve tertibe, bu abdest ile kılınan namazda da Fatiha'nın okunması ve tadil-i erkâna riayet hususuna uyulması gerektiğini, aksi takdirde namazın icmâen batıl olduğunu söylemişlerdir.³⁴⁰

339 Şârânî, *Kitâbü'l-Mizân*, I, 106.

340 Nablûsî, *Hülâsatü't-tahkik*, s. 22.

II. B Ö L Ü M

MODERLEŞME DÖNEMİNDE FIKİH VE MEZHEP

A) MODERNLEŞME DÜŞÜNCESİ

Şimdiki zamana ait, hâlihazırda, çağdaş, eski ya da antik olmayan manasına gelen “modern” kelimesi ekseninde ortaya çıkan modernizm düşüncesi geleneksel değerleri reddeden bir çizgide gelişmiştir.

Modernize ve modernizasyon (modernleştirme) kelimeleri, ilk olarak on sekizinci asrın ikinci yarısından itibaren sanat ve bilimle ilgili olarak kullanılmasına rağmen modernizm, sonradan bir düşünce sistemi, hayat anlayışı ve dünya görüşü olarak şekillenmiştir. Bu dönemde modern kelimesinin “çağdaş” ve “yeni” olma manasından ziyade, modernizm düşüncesinin vahyin ve geleneğin esaslarını ya doğrudan inkar ederek veya onları görmezlikten gelerek, insanlığı ilâhî değerlerden uzaklaştıran özelliği ön plana çıkmıştır. Modernleşme hareketinin böyle bir karakter kazanmasının temelinde Avrupa’nın geçmişte yaşadığı Hristiyanlığa dayalı dinî, kültürel ve siyasî kavgaların önemli etkisi olmuştur.³⁴¹

Avrupa’nın kendi şartlarında gelişmesine rağmen modernizm düşüncesinin İslâm dünyasında da büyük etkileri görülmüştür. Tarih boyunca Doğu’nun ipek ve baharatına büyük ilgi duyan Hristiyanların Kudüs’ü geri almak maksadıyla gerçekleştirdikleri Haçlı seferleri sayesinde Avrupalılar, İslâm coğrafyasının çeşitli hazinelerini keşfetme imkanı bulmuşlardı. Bunların yanı sıra Avrupa, sanayi devriminden sonra, gelişen sanayinin ham madde ihtiyacını karşılamak için Doğu’nun tabii kaynaklarına da göz dikmişti. Özellikle on dokuzuncu asrın başında Napolyon’un Mısır’ı işgalinden sonra batılıların eski Mısır medeniyetine duydukları ilgi ve İngiltere başta olmak üzere Hollanda ve Portekiz

341 Geniş bilgi için bkz: Hasan Gümüsoğlu, *Modernizm’in İnanç Hayatına Etkileri ve Jön Türklük*, İstanbul 2012, s. 23-26

gibi ülkelerin Hindistan ve Uzak Doğu'nun kaynaklarına elde etme arzuları artmıştı.

Söz konusu sebeplerden dolayı Avrupa'nın güçlü devletleri, Doğu'ya hâkim etmenin yollarını arıyor ve bu yönde politikalar geliştireyorlardı. Bu politika çerçevesinde "Şarkiyat" (oryantalizm) adı altında bir bilim ve düşünce alanı oluşturulmuştu. Şarkiyatçılık, Batı'nın çıkarları doğrultusunda Şark'ın inanç, düşünce, kültür ve tarihini yeniden yorumlayıp, yapılandırarak, Doğu'nun değerlerine hâkim olmayı kolaylaştıracak bir ortamın hazırlanması manasına geliyordu.³⁴²

Arnold Toynbee'nin (1889-1975), ifadesi ile "İslâm dünyasının muhtelif kısımlarında manda ve sömürgesi bulunan Batı Avrupa ülkelerinin bazıları, Batı hâkimiyetinin uzlaşmasız bir şekilde devam ettirilmesini ve aynı şekilde bu uğurda gerekli "kan ve servetin" sarf edilmesini istiyordu."³⁴³ Yirminci asrın başlarında İngiliz politikalarına yön veren Dış İşleri Bakanı Lord Curzon 1909'da doğu politikası mevzuunda Lordlar Kamarası'nda yaptığı konuşmasında şu ifadeleri kullanmıştı:

"Doğu insanının yalnız dillerine değil, törelerine, hissiyatına, geleneklerine, tarihine, dinine de âşina olmamız, doğu ruhu diyebileceğimiz şeyi anlama maharetimiz, kazanmış olduğumuz mevkii gelecekte de koruyabilmemizi sağlayacak tek dayanağıdır."³⁴⁴

İngiltere ile Fransa arasında Hindistan yolunun güvenliği açısından Mısır üzerinde büyük bir rekabet yaşanırken, Napolyon'un Mısır'ı bu işgali bu konuda bir dönüm noktası olmuştu. İngiliz hariciyeci Wilfrid Scawen Blunt'ın (1840-1922) "Napolyon'un Kahire'de kelime-i şahadet getirerek, İslâmiyet'i kabul ettiğinden ve bütün Müslümanların halifesi olmak istediğinden söz etmesi"³⁴⁵ İngilizlerin, Fransa'nın Mısır'da güçlenmesi karşısındaki endişelerini göstermekteydi.

342 Edward Said, *Şarkiyatçılık*, çev. Berna Ülner, İstanbul 2008, s. 15.

343 A. Toynbee, *1920'ler Türkiye, Hilâfetin İlgası*, çev. Hasan Aktaş, İstanbul 1998, s. 19.

344 Edward Said, *Şarkiyatçılık*, s. 226.

345 Blunt, Wilfrid Scawen, *The Future of Islam*, London 1882, s. 77.

Mısır'ın jeopolitik öneminin yanı sıra tarihî, kültürel ve coğrafi zenginliklerini keşfeden Fransızlar, sadece askerî güçleriyle bölgede sürekli kalamıyacaklarını bildikleri için Müslümanların memnun kalacağı bir politika takip etmenin önemli olduğunu biliyorlardı. Bu çerçevede Napolyon, Mısır'ı işgal ederken besmele ile başlayan ve Hz. İsa'yı Allah'ın oğlu kabul eden Hristiyanların inancının aksine Allah'ın oğlunun ve ortağının bulunmadığını beyan eden cümlelerle devam eden bir bildiri dağıtmıştı. Fransa'nın Mısır'ı işgal etme politikasını gizlemeye yönelik olan bildiride Fransızların, Memlûkler'den Allah'a daha fazla kulluk ettiği, Hz. Muhammed (s.a.v.) ve Kur'an-ı Kerim'e onlardan daha çok hürmet ettiği belirtilmiş ve kendilerinin Osmanlı sultanının sadık dostu olduğu iddia edilmiştir.³⁴⁶

Osmanlı; Mısır, Arabistan ve Suriye'de dağıttığı karşı bildirilerle Müslümanları, Fransız politikalarına inanmamaları hususunda uyarılmış³⁴⁷ ise de Napolyon'un söz konusu bildirisi daha sonraları İslâm dünyasını sömürmeyi planlayan yabancı güçlere ilham kaynağı olmuş, İngiltere ve Fransa başta olmak üzere İslâm coğrafyasına hakim olmak isteyen devletler bu minval üzere bir politika takip etmişlerdi. Hedeflerine ulaşmak isteyen devletler, gerçek niyetlerini gizleyerek bir taraftan Müslümanlara şirin gözükmeye gayret etmişler, diğer taraftan ise seçtikleri insanlar vasıtasıyla kendi menfaatlerine zarar vermeyecek bir İslâm anlayışı oluşturup, Müslümanlar arasında yaymaya çalışmışlardı.

Mısır'dan ayrılmak zorunda kalan Napolyon, oradaki insanların eski gelenek ve göreneklerinin Fransız kültürü doğrultusunda değiştirilmesi yönünde politikalar geliştirmişti.³⁴⁸ Napolyon, kendini Mısırlılara benimsetmek için gücünün yetersiz kaldığını görünce yerel imam, kadı, ulemâ ve müftülerden İslâmî esasları Fransız ordusunun lehinde tefsir etmelerini istemişti. O, bu çerçevede Ezher ulemasından altmış

346 el-Cebertî, Abdurrahmân b. Hasan, *Acâibü'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr*, nşr. Abdurrahim Abdurrahmân, Kahire 1998, III, 4-6.

347 el-Cebertî, Abdurrahmân b. Hasan, *Mazharü't-takdis (Muzhirü't-takdis) bi zehâbi Devleti'l-Firansîs*, nşr. Abdurâzık İsmâ-İmâd Hilâl, Kahire 1988, I, 206.

348 M. Muhammed Hüseyin, *Modernizmin İslam Dünyasına Girişi*, çev. Sezai Özel, İstanbul 1986, s. 125.

hocayı karargâhına davet edip onlara Fransız ordu nişanı vermişti.³⁴⁹ Ezher ulamesına yapılan bu özel muamelenin yanında Fransız askerleri şehirde alış veriş yapmışlar ve aldıkları mallara değerinden çok yüksek paralar vererek, onları memnun etmişlerdi. Bu gayretler büyük oranda işe yaramış, Kahire halkı kısa sürede işgalcilere duyduğu güvensizliği terk etmişti.³⁵⁰

On dokuzuncu asrın başlarından itibaren Mısır ve Hindistan başta olmak üzere İslam âlemini sömürge yapma hususunda Fransa ile yarışan İngiltere, bölge Müslümanlarıyla alakasını geliştirmenin yollarını arıyordu. Bu çerçevede 1878-82 yılları arasında Osmanlı ülkesinde Arapların yaşadığı bölgeleri gezerek ileri gelen bazı kişilerle ilişkiler kuran İngiliz görevli W. Scawen Blunt, Cemalettin Efgânî ile Londra ve Paris'te pekçok defa görüşmüştü. Efgânî, Hindistan'a giderken uğradığı Paris'te kendisiyle görüşen Blunt'a Hindistan'da özellikle Osmanlı sultanının aleyhinde ve Arap hilafeti mevzuunda konuşmamasını aksi takdirde bölge Müslümanlarının büyük tepkisini çekeceğini söylemiştir.³⁵¹

Blunt, Kahire'de kaldığı günlerde Muhammed Abduh ile iyi ilişkiler kurup, fikir alışverişinde bulunmuştu.³⁵² Türk ulemasını, İslâm'ı bilmemekle ve Müslümanları geri bırakmakla itham eden Blunt, "...Osmanlı sultanlarının ictihad kapısını kapatmaları ve Hilâfet makamını İstanbul'a nakletmeleri XVII ve XVIII. yüzyıllarda açıkça ortaya çıkan İslâmî durgunluğun doğrudan ve etkin sebebidir"³⁵³ diyerek, İslâmî bir durgunluktan bahsetmiştir. Durgunluktan kurtulmanın yolunun ictihad kapısının açılmasından geçtiğini söyleyen Blunt, ileride bahsedeceğimiz şekilde Muhammed Abduh ve Reşid Rıza başta olmak üzere bazı Arap aydınları reform konusunda teşvik etmiştir.

Blunt'ın 1882 yılında yayınladığı *The Future Of Islam* (İslam'ın Geleceği) adlı eserinde bir taraftan hilâfetin Kureyş'e ait olmasından do-

349 Edward Said, *Şarkiyatçılık*, s. 94

350 el-Ceberti, *Acâibü'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr*, III, 13-4.

351 Blunt, Wilfrid Scawen, *India Under Ripon*, London 1909, s. 361-2.

352 Reşid Rızâ, *Târihu'l-üstâzî'l-imâm eş- şeyh Muhammed Abdül*, Kahire, 2006, I, 10, 226.

353 Blunt, *The Future of Islam*, s. 73.

layı ilk Osmanlı Halifesi olarak düşündüğü Sultan Selim'i bir gaspçı olarak görürken³⁵⁴ diğer taraftan Müslüman olduğunu söyleyen Avrupalı bir prensi hilâfete layık görebilmiştir.³⁵⁵

Türkleri devamlı kötülerken, Araplara hayran olduğunu ifade edip, onları öven ve bu şekilde Osmanlı'dan ayrılmaları konusunda Arapları cesaretlendiren Blunt'ın şu ifadeleri gerçeklerin nasıl çarpıtıldığını göstermesi açısından dikkat çekiciydi:

“Türk ulemâsı, XI. yüzyıldan itibaren kutsal dili bilmediklerinden dolayı kendilerini dezavantajlı konumda bulunca ve yapı olarak ilmi çabaya ters düşünce, Sünniliğin doğru karakterinin zihni istirahat olduğu anlayışını savundular. Fetvalarında devamlı olarak otoriteye bağlı kalıp, orijinal düşüncüyü reddettiler. Medreselerde temel ilkeler üzerinde tartışma resmen yasaklanmıştı... Osmanlı sultanlarının ictihad kapısını kapatmaları ve Hilâfet makamını Kahire'nin Arap atmosferinden Boğazların Tatar (!) (Türk olmalı) atmosferine nakletmeleri, XVII ve XVIII. yüzyıllarda açıkça ortaya çıkan İslâmî durgunluğun doğrudan ve etkin sebebidir.”³⁵⁶

İslâmî bir durgunluktan bahseden Blunt, buhrandan kurtulmanın yolunun ise ictihad kapısının açılmasından geçtiğini söyleyerek, bazı Arap aydınları reform konusunda teşvik etmişti. İleride temas edeceğimiz şekilde, Blunt'ın pek çok görüşünü farklı cümlelerle ifade eden Abduh; “Müslümanların Donukluğu ve Sebepleri” başlığını taşıyan yazısında: “sonradan gelenlere önceden gelenlerin din adına söylediklerinin dışında bir şey söylemeye izin verilmemesi sebebiyle düşüncenin durduğunu” ve “dinin donduğunu” söylemiştir.³⁵⁷ Sonraları bu düşünce birçok mahfilde dile getirilerek, bu görüş ekseninde bir hareket geliştirilmiş ve zamanla İslâm dünyasının geri kalmasının Müslümanların mezheplere dayalı din anlayışından kaynaklandığı pek çok kesimde

354 Blunt, *A.e.* s. 50.

355 Geniş bilgi için bkz: Gümüşoğlu, *İntikalinden İlğasına Osmanlı'da Hilâfet*, s. 176-86.

356 Blunt, *a.g.e.*, s. 73.

357 Abduh, *el-A'mâlü'l-kâmile*, III, 335-7.

kabul görmeye başlamıştır. Bu çerçevede bir taraftan yeni ictihad adı altında batılı bazı değerlerin Müslümanlar tarafından fazla zorlanmadan kabullenilmesi sağlanırken, diğer taraftan dört mezhepten birine mensup olarak asırlardan beri devam ettirilen İslâm anlayışı ve dinî hayat konusunda zihinlerinde şüpheler oluşturularak, Müslümanların İslâm'dan soğumasının ve uzaklaşmasının önü açılmıştır.

B) HİNDİSTAN

On dokuzuncu asrın başlarından itibaren Avrupalıların Hindistan'a olan ilgisinin artması ve bölgedeki varlıklarını güçlendirmesiyle birlikte Müslümanların yaşantılarında ve inançlarında modern değerlere paralel bir şekilde büyük değişiklikler görülmeye başlanmıştır.³⁵⁸ 1880'lerde Hindistan'da Efgânî'nin yazıları tanınıyor, *el-Urvetü'l-vüs-kâ'dan* alınan makaleler tercüme edilerek, Kalküta ve Lucknow'da basılıyordu.³⁵⁹

Özellikle İngiltere, bölgeye hâkim olduktan sonra orada sürekli kalabilmek için Müslümanlardan kendisine yakın gördüğü kesimlerle sıkı bir ilişki içerisinde olmuştur. İngiltere, Kadiyanilik veya Ahmedîlik olarak bilinen bir hareketin gelişmesini desteklemiştir. Müslümanların Hindistan'da bağımsızlık kazanmak için mücadele verdiği bir dönemde Gulam Ahmed'in (1835-1908), silahlı mücadeleyi doğru bulmayan cihat anlayışı ve İngiliz Hükümeti'ne bağlılığını ifade eden açıklaması, hatta İngiliz hâkimiyetinde kalmak için dua ettiğini söylemesi,³⁶⁰ İngiltere'nin işine yaramıştır. İslâm itikadına muhalif bir kısım görüşler ifade etmenin³⁶¹ yanı sıra Gulam Ahmed'in, Avrupa düşünce ve kültürüne karşı takındığı sıcak tavır, bir kısım Müslümanların itikatlarının değiştirilmesinde ve modernizme ait değerleri benimsemesinde teşvik edici bir tesir yapmıştı.

358 Lothrop Stoddard, *Yeni Âlem-i İslâm*, trc. Ali Rıza Seyfi, İstanbul, 1338, s. 340-3.

359 Aziz Ahmed, *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*, çev. Latif Boyacı, İstanbul 1995, s. 89.

360 E. Ruhi Fiğlalı, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, İstanbul 2001, s. 234.

361 Mirza Ghulam Ahmad of Qadian, *The Philosophy of The Teachings of İslâm*, London 1996, s. V-VII.

Kâdiyanılığın yanı sıra bir müddet İngiltere’de kalan ve İngilizlerle güçlü ilişkilere sahip bulunan Ahmed Han’ın (1817-1898) çalışmalarıyla Müslümanlar arasında modernist düşünceye sahip kişilerin sayıları artmıştır. İngiltere Kraliçesine bağlılığını açıkça ifade eden ve İngiltere’nin “Star of India” nişanı kendisine verilen Ahmed Han, Müslümanların modern değerleri kabullenmesinde önemli roller üstlenmişti.³⁶² Ahmed Han’ın İngiltere’den döndükten sonra Hindistan’ın Aligarh şehrinde kurmuş olduğu “Mohammadan Anglo-Oriental College”den mezun olan öğrenciler arasında toplumun düşüncelerini etkileyen ve onlara yön veren pek çok kişi yetişmişti. Bu okul zamanla Hindistan’ın en önemli İslâm Üniversitesi haline gelmiş, devletin okullarında tahsil imkanı bulamayan Müslüman çocuklar buraya gidip, İngiliz kültür ve batı bilimlerini öğrenerek, resmi makamlarda veya başka önemli mevkilerde çalışma imkanı bulmuşlardır.³⁶³

Ahmed Han, yazdığı Kur’an tefsirinde zaman zaman Şah Velî-yullah gibi bazı âlimlerin görüşlerinden nakiller yapsa da³⁶⁴ Mu’tezilî görüşler daha ağırlıktaydı. O, Allah’ın kelamıyla tabiat kanunlarını aynı derecede geçerli kabul etmiş ve bu ikisi arasında bir çelişkinin olmayacağından yola çıkarak, İslâm ulemâsının ekseriyetinin görüşüne muhalif açıklamalarda bulunmuştur.³⁶⁵ Modernizm’in önemli dayanaklarından olan tabiat bilimlerini kesin hükümler ifade eden naslarla aynı gören Ahmed Han, devrin pek çok modernist âlimi gibi o da Hz. Muhammed’in (s.a.v) beşer tarafına dikkat çekerek, onun mucizelerinin Kur’an’da yer almadığını söyleyip³⁶⁶ onların gerçekleşmediğini iddia etmiştir. Kur’an’da yer alan pek çok mucizeyi ise büyük zorlamalara giderek tevil etmeye çalışarak, inkar yoluna gitmiştir.³⁶⁷

Modern bilimin ilkelerinin İslâm’ın esaslarına aykırı olmadığını gösterme düşüncesinden hareketle Ahmed Han’ın açtığı yoldan giden

362 G. F. İ. Graham, *The Life and Work of Syed Ahmed Khan*, London, 1885, s. 97, 99, 118-205.

363 en-Nedvî, Ebu’l-Hasen Ali el-Hüseynî, *el-Müslimûn fi’l-Hind*, Beyrut 1999, s. 136

364 Ahmed Han, *Tefsîru’l-Kur’ân*, Hindistan 1892, s. 19, 26, 28.

365 Aziz Ahmed, *Hindistan’da İslâm Kültürü Çalışmaları*, s. 84-5.

366 Ahmed Han, *Tefsîru’l-Kur’ân*, s. 26.

367 İbrahim Hatipoğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, İstanbul 2010, s. 119.

modernistler Kur'âniyyûn (Kurancılar) denilen ve hadisleri tamamen reddederek, İslâmî esasları Batılı değerler doğrultusunda âdeta yeniden şekillendiren ve yorumlayan bir grup haline gelmiştir.³⁶⁸ Ahmed Han, hadisler mevzuunda Goldziher ve Schacht gibi Batılı oryantalistlerin görüşlerinden pek farklı düşünmemiş ve Kütüb-i Sitte hadislerini, İslâm'ın sahih ve süreklilik ifade eden metinlerden çok, Müslümanların ilk birkaç neslinin tarihî yaşantı ve düşüncelerinin kaynağından ibaret görmüştür. Bu itibarla Mu'tezile âlimlerinin bazısının hadislere yönelttiği tenkitler istisna edildiği takdirde "hadislerde metin tenkidine önem verilmediği" iddiasının ilk olarak Ahmed Han tarafından ortaya atılmış olması dikkat çekici bulunmuştur.³⁶⁹

Aklı ve tabiat kanunlarını tek geçerli ölçü alıp, Müslümanları taklitten vazgeçerek modern bilime sarılmaya çağıran Ahmed Han, vahye dayalı bilgiyi aklileştirmek için aşırı teviller yapmış, hatta "cinlerin bedevi insanlar olduğunu" söyleyecek kadar³⁷⁰ nasları tahrif etmiştir. Fıkıh, tefsir ve hadis gibi ilimlerin esaslarının yeniden tespit edilmesi için Hindistan'ın bir Luther'e ihtiyacı olduğunu açıklayan Ahmed Han, Müslüman toplumların asırlarca fikrî donukluk içinde kaldığını bunun da geçmiş âlimlerin görüşlerinin mükemmel ve değişmez olduğunun söylenmesinden kaynaklandığını iddia ederek, yeni ictihadlara zemin hazırlamaya çalışmıştır.³⁷¹ O, amelde dört mezhebe bağlı kalmayı zarurî görmediği için Mu'tezile gibi farklı mezheplere mensup kişilerin veya Ehl-i sünnet dışı başka âlimlerin ictihadları arasından seçtiklerini alarak, görüşlerini oluşturmaya çalışmıştır. Hindistan'da Protestan reformuna benzer bir hareketin önderliğini yapan Ahmed Han, *ictihad* kisvesi altında, din ile bilimin uyuşturularak modernist bir din anlayışı geliştirme gayretine girdiği gibi İslâm'ın temel değerlerinden uzak, fikri açıdan köklerinden kopmuş bir neslin yetişmesine sebep olan Batılı bir eğitimin Hindistan'da öncülüğünü yapmıştır.³⁷²

368 Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara 1996, s. 305-6.

369 Hatipoğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, s. 111.

370 M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İstanbul 1988, s. 111.

371 Mustafa Öz, "Ahmed Han", *DİA*, II, 74.

372 Aziz Ahmed, *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*, s. 83, 85.

Batı ile Müslümanlar arasında kâfir ve Müslüman esasına dayalı savaşı acımasız bulan ve bu mücadeleye son verilmesini isteyen³⁷³ Ahmed Han, İslâmî esasları modernist düşünce istikametinde yorumlayarak tahrif etmenin yanı sıra, İngiliz politikalarına paralel olarak, İslâm birliği ve cihan şümül hilâfet anlayışına da karşı çıkmıştır. Bu sebeple o, aslında pek çok konuda kendisiyle aynı düşünceleri paylaştığı Cemâlettin Efgânî ve Muhammed Abduh tarafından çıkarılan *el-Urvetü'l-vüskâ* isimli dergide tenkitlere maruz kalmıştır. Söz konusu yazıda Ahmed Han'ın Kur'an ayetlerini tefsir ederken tahrif ettiği, küfre gittiği, zındık ve dehrî olduğu ifade edilmiştir.³⁷⁴ Bununla birlikte Ahmed Han'ın pek çok görüşü ile Efgânî ve Abduh'un görüşleri arasındaki benzerlikler gözden kaçmamıştır.³⁷⁵

İleride temas edeceğimiz şekilde Efgânî ve Abduh'un yolundan gittiğini çoğu kez ifade eden Reşid Rıza ise, Ahmed Han'ın büyük bir kişi olduğunu belirtip, onu müceddid olarak nitelemiş ve İngiltere'den döndükten sonra Oxford ve Cambridge Üniversitesi'ne benzer bir üniversiteyi Hindistan'da kurmaya çalıştığını söylemiştir.³⁷⁶ Rıza, Efgânî'nin büyük bir âlim ve reformcu olduğunu ifade etmekle birlikte Ahmed Han'ı tenkit etmesini tevil etmeye çalışarak, Hindistan'ın modern düşüncede, Mısır'ın elli sene önünde gittiğine belirterek, Efgânî'nin yaşadığı dönemde bu fikirlerin tam anlaşılmadığını söylemiştir.³⁷⁷

Ahmed Han'ın görüşlerini sahiplenen Reşid Rıza, "Ahmed Han Mısır'da İkinci kez mi doğdu?" başlıklı yazısında Ahmed Han'ın usûlü'd-din ve makâsıdı hususunda araştırma yapan büyük bir müctehid olduğunu ifade etmiştir. Ahmed Han'ı taklid elbisesini çıkararak, İslâm'ın ilk aslî şeklini izhar etmek için gayret gösteren birisi olarak takdim eden Rıza, onu İslâm'ın akâid ve ahkâmının hakikatini ortaya çıkarma müca-

373 G. Allana, *Eminent Muslim Freedom Fighters*, Delhi 1983, s. 118.

374 Efgânî, Cemâleddin-Abduh-Muhammed, "ed-Dehriyyûn fi'l-Hind", *el-Urvetü'l-vüskâ*, Paris, 6 Zilka'de 1301 (28 Ağustos 1884), XIII, s. 135-9.

375 Aziz Ahmed, *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*, s. 85.

376 Reşid Rıza, "Nahdatü müslümi'l-Hind II", *Mecelletü'l-Menâr*, I/20 (1316/1899), 389-90; "el-İslâh ve'l-is'ad alâ kadri'l-isti'dât" *Mecelletü'l-Menâr*, IV/18 (1319/1901), 686

377 Reşid Rıza "el-İslah ve'l-is'ad alâ kadri'l-isti'dât", *Mecelletü'l-Menâr*, IV/18 (1329/1901), 686.

delesinde cumhurun muhalefetinden ve kötölemesinden çekinmeden mezhep adı altında yapılan pek çok uygulamaya karşı çıktığına dikkat çekmiştir.³⁷⁸

Modernleşme döneminde Hindistan'da Ehl-i hadis hareketinin lideri olarak bilinmekle birlikte aslında İbn Teymiye ve Şevkânî'nin büyük tesirinde kalan Sıddık Hasan Han'ın (1307/1890) da görüşlerinin pek çoğunun Ahmed Han'ın görüşleriyle paralellik arz ettiği görülmüştür.³⁷⁹ Sıddık Hasan Han, birçok Hint âliminden ders almakla birlikte muhtemelen hac maksadıyla gittiği ve sekiz ay civarında kaldığı Hicaz ve Yemen'de İbn Teymiye ve Şevkânî'nin görüşlerinden etkilenmiş ve onların çizgisinde bir din ve mezhep anlayışına sahip olmuştur.³⁸⁰

Sıddık Hasan, bir mezhebe bağlılığın ve taklidin doğru olmadığını göstermek için Mu'tezilî veya Ehl-i sünnet dışı başka âlimlerin görüşlerine atıfta bulunarak, kendi düşüncesinin doğru olduğunu göstermeye çalışmıştır. Sıddık Han, özellikle Şevkânî'nin görüşlerinin hülasesini yaptığı *el-Iklid li edilleti'l-ictihâd ve't-taklîd* isimli eserinde, dört mezhepten birine uymanın lüzumu hususunda asırladır gerçekleşen icmâ inkâr ederek, bir mezhebe mensup olmanın ve taklidin kötülüğünden bahsetmiştir.³⁸¹ Başka eserlerinde de taklid mevzuunda Şevkânî'den geniş nakiller yapan³⁸²

Sıddık Han'ın İbn Teymiye ve Şevkânî'yi mutlak olarak taklid etmesine dikkat çekilerek, onun selef ve halef ulemasının icmâna aykırı bir şekilde şaz hükümlerle amel etmesine işaret edilmiş ve görüşlerinin sıhhatli olmadığı belirtilmiştir.³⁸³ O, Ehl-i sünnet ulemâsı arasında genel kabul görmüş edille-i şer'îye ve İslâmî ahkâm mevzuunda cumhura muhalif bir düşünceye sahip olmuş, icmâ ve kıyası dinî bir delil olarak görmemiştir.³⁸⁴

378 Reşid Rızâ, *Târihu'l-üstâzi'l-imâm eş-şeyh Muhammed Abduh*, I, 717.

379 Aziz Ahmed, *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*, s. 85.

380 Abdülhamit Bırışık-A. Cüneyt Eren, "Sıddık Hasan Han", *DİA*, XXXVII, 92.

381 Sıddık Hasan Han, *el-Iklid li edilleti'l-ictihâd ve't-taklîd*, Kostantiniyye 1296, s.3.

382 Sıddık Hasan Han, *el-Hıttâ fi zikri's-Sıhahi's-sitte*, s. 259-63.

383 Leknevî, Ebu'l-Hasenât Abdülhay, *İbrâzü'l-gayyî'l-vâkı fi şüfai'l-ayy*, Pakistan 1419, s. 6.

384 Sıddık Hasan Han, *el-Iklid li edilleti'l-ictihâd ve't-taklîd*, s. 20, 27, 46.

Hint ulemâsından Ebu'l-Hasenât Abdülhay el-Leknevî (1304/1886), Sıddîk Hasan Han'a ciddi manada tenkitler yöneltmiş ve onun İbn Teymiye ve Şevkânî'ye mutlak manada taklid ettiği halde mezhep imamı gibi büyük âlimlerin taklid edilmesine karşı çıkmasının bir çelişki olduğunu söylemiştir. Edille-i şeriyenin dört olduğuna dikkat çeken Leknevî, icmâ ve kıyası şerî bir delil kabul etmeyen Sıddîk Han'ın ayrıca, ticaret mallarının zekâtında, namazların kazasında ve dörtten fazla kadınla evlilik gibi meselelerde cumhur-ı ulemânın görüşünden ayrıldığını ifade ederek, onu şiddetle tenkit etmiştir.³⁸⁵

C) MISIR

a) Cemalettin Efgânî

İslâm dünyasında özellikle de Mısır'da modern düşüncenin tesirinde farklı bir İslâm anlayışının gelişmesinde Cemalettin Efgânî, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza üçlüsünün ayrı bir yeri bulunmaktadır. Hayatı ve görüşleri hakkında çelişkili bilgiler bulunan Efgânî'nin, etnik kökeni ve mezhebi konusunda birbirine muhalif pek çok görüşler ortaya atılmıştır. Efgânî'nin Afganistanlı bir Sünnî olduğunu söyleyenler, hatta Azerî Türk'ü olduğunu ifade edenler olmuş ise de onun İranlı bir Şîî olduğu görüşünün³⁸⁶ ağırlık kazandığı söylenebilir. Zira o, Şîa'nın aşırı fırkalarının Hz. Ali'ye ulûhiyet isnat ettiğini belirtmekle birlikte, Cafer-i Sâdık'ın mezhebini taklit etmeleri, Ehl-i beyt'i sevmeye mübalağa etmeleri ve Hz. Ali'yi diğerlerinde daha faziletleri görmeleri sebebiyle Müslüman sayılmamasını doğru bulmazken³⁸⁷, Şîîlerin Kur'an-ı Kerim ve sahabe'nin geneli hakkındaki inançlarını görmezlikten gelmiştir.

Tahsil hayatına tekabül eden yıllarını Afganistan, İran ve Hindistan'da geçirmiş olmakla birlikte Amerika, İngiltere, Fransa gibi batılı ülkelere seyahatler eden Efgânî'nin düşüncelerini bir sistem çerçevesinde

385 Leknevî, Ebu'l-Hasenât Abdülhay, *Tezkiratu'r-râşid bi reddi Tebsirati'n-nâkiid*, Pakistan 1419, s. 52-3, 61, 72-3.

386 *Hakikatü Cemâlidin el-Efgânî* (vesikalar) , trc. ve nşr. Abdunna'im Haseneyn, Mansûre 1988, II, 5,12.

387 Muhammed Paşa el-Mahzûmî, *Hâtîrâtü Cemâlidin el-Efgânî*, Beyrut 1931, s. 179.

ifade ettiğini söylemek mümkün değil ise de Mısır başta olmak üzere İslâm dünyasında büyük bir şöhrete sahip olduğu gözden kaçmamıştır. Nitekim Efgânî'yi şiddetle tenkit eden Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi, onun Mısır'da İmâm Şâfiî'den daha meşhur hale geldiğine işaret ederek, sadece şöhretin bir değerinin olmadığını zira Hz. Musa devrinde Mısır'da Firavun'un daha meşhur olduğuna ifade etmiştir.³⁸⁸

Gittiği ülkelerde şah, kral ve padişah gibi siyasi otoritelerin yanında ilim çevreleriyle de görüşen Efgânî, 1870 yılında İstanbul'a da gelmiş ve büyük bir itibar görmekle birlikte ileride temas edeceğimiz şekilde Dârülfünûn'un açılışında yaptığı konuşma sebebiyle sınır dışı edildiği söylenmiştir.³⁸⁹ Ancak Efgânî'nin hudud haricine çıkarılmasında tek sebebin bu konuşma olduğu söylemek, kanaatimizce eksik bir izah olup, Efgânî'nin gerek Osmanlı'da asırlardan beri hâkim olan geleneksel İslâm anlayışına ve yaşayışına muhalif dinî görüşlerinden, gerekse pek çok karanlık noktaları bulunan siyasi faaliyetlerinden Osmanlı devlet adamlarının ve ulemânın habersiz olmasını düşünmek zordur.

İstanbul'da bulunduğu yıllarda Efgânî'nin sohbetlerine katılan İran asıllı gazeteci yazar Hüseyin Dâniş (1870/1943) onun felsefi meşrepli, tasavvufa meyilli, mezhebin farzları yerine getirme hususunda ise Hanefî olduğunu³⁹⁰ belirterek, onun renkli kişiliğine dikkat çekmiştir. Hindistan'da Şibli Nu'manî, Pakistan'da Muhammed İkbal gibi aydınlar üzerinde etkileri görülen³⁹¹ Efgânî'ye dininden sorulduğunda Müslüman olduğunu söylediği halde mezhebi sorulduğunda: "Mezhep imam-ları arasında benden daha büyük bir şahıs tanımıyorum ki onun yoluna tâbi olayım" cevabını vermiştir.³⁹²

Bir gün Kâdî İyaz'ın bir mesele hakkındaki görüşü ifade edilip, ona çok sıkı bağlanıldığına şahit olan Efgânî, bu duruma kızarak: "Kâdî

388 Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem*, Beyrut 1992, I, 156 (dipnot).

389 İsmail Kara, *Din İle Modernleşme Arasında*, İstanbul 2005, s. 149.

390 Mirza Lütfullâh Esedâbâdî, *Hakikatü Cemâlid-din el-Efgânî*, trc. Abdunna'im Haseneyn, Mansûre 1986, I, 106.

391 Aziz Ahmed, *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*, s. 88

392 M. Lütfullâh Esedâbâdî, *Hakikatü Cemâlid-din el-Efgânî*, I, 128.

İyaz, aklının yettiği ve anladığı kadarıyla o zamana münasip olanı söyledi. Ümmetten başka birisinin onun sözünden doğruya daha yakını ve sahihini söylemeye hakkı yok mu? ³⁹³ diyerek, geçmiş ulemanın itibarı karşısındaki rahatsızlığını göstermiştir.

Gençlik yıllarında derin bir şüphe içerisinde olduğunu her din, mezhep ve milletten farklı kişilerle görüştüğünü ifade eden ve kurtuluşun doğrudan Allah'a bağlanmakta olduğunu anladığını belirten Efgânî, bundan sonra Allah'a ibadet ve Hz. Peygamber ile ashabına uymakla meşgul olduğunu söyleyerek³⁹⁴, mezhepleri ve geçmiş ulemayı yok sayarak onları aradan çıkarmaya çalışmıştır. Efgânî, düşüncelerini sağlam esaslar üzerine bina etmediğinden istikrarlı bir tavır sergilemekten uzak kalmış ve söyledikleri ile icraatları arasında zaman zaman tezatlar müşahade edilmiştir. İstanbul'dan sonra Mısır'a giden ve orada ders ve sohbetler veren Efgânî önce İskoç mason locasını girmiş ise de siyasetle uğraştığı için oradan çıkarılınca, French Grand Orient'a bağlı olarak kendi millî locasını kurmuştur. Pek çok etkili kişiyi locasına alan Efgânî, siyasî faaliyetleri sebebiyle sekiz yıl kaldığı Mısır'dan da sürgün edilince Hindistan'a gitmiş ise de daha sonra oradan da çıkmak zorunda kalınca önce İngiltere'ye sonra da Paris'e gitmiştir.³⁹⁵ Efgânî'nin bu dönemde ifade ettiği görüşlerinde İngiltere aleyhine bir tavır benimsediği görülse de bunun istikrarlı bir hareket olmadığı ve o dönemde Fransa'ya yakın durma düşüncesinden kaynaklandığı söylenebilir.

Efgânî'nin Paris'te neşrettiği *el-Urvetü'l-vüskâ'da* çıkan yazılarında, İngiltere'nin çeşitli entrikalarla Hindistan'a sahip olduğuna dikkat çektiği halde, İngiliz görevli Blunt ile Londra ve Paris'te pek çok görüşmesi³⁹⁶ ve İngiliz yetkililerle sıkı ilişki içerisinde olması dikkat çekmiştir. Ayrıca o, bir taraftan İngilizlerin, "Müslümanların Kur'an ve İslâm üzerine devam ettikleri müddetçe Hindistan'da rahat edemeyeceklerinin

393 Muhammed Paşa el-Mahzûnî, *Hâtırâtü Cemâlidîn el-Efgânî*, s. 177.

394 *Hakikatü Cemâlidîn el-Efgânî* (vesikalar), II, 51-2.

395 Hayreddin Karaman, "Efgânî, Cemâleddin", *DİA*, X, 458.

396 Blunt, *India Under Ripon*, s. 361-2.

farkında olduğunu³⁹⁷ ifade ederken, diğer taraftan Blunt'a Hindistan'da Müslüman idarecilerle kolay irtibat kurabilmesi için yardımcı olmaktan ve yol göstermekten³⁹⁸ çekinmemiştir. İngiltere ise ondan istifade etmenin yollarını aramış ve görüşmek üzere kendisini İngiltere'ye davet etmiş, o da zaman zaman Londra'da kalarak görüşlerini İngiliz gazete ve dergilerinde yayımlamıştır. Sultan II. Abdülhamid tarafından İstanbul'a davet edilen Efgânî'ye, önce itibar edilmiş ise de sonraları düşünceleri ve hareketleriyle şüpheler uyandırınca ölünceye (8 Mart 1897) kadar İstanbul'da göz hapsinde kalmıştır.

Reşid Rıza'nın, "İslâm filozofu (Hakîmü's-Şark) ve Doğu'nun uyandırıcısı (mûkîzü's-Şark)"³⁹⁹ diye nitelediği Efgânî, 1883 senesinde Paris'e davet ettiği en önemli talebesi Muhammed Abduh ile bazı siyasi cemiyetlere katılmış ve onunla birlikte ilk sayısı 13 Mart 1884 tarihinde yayımlanan *el-Urvetü'l-vüskâ* isimli dergiyi çıkarmaya başlamıştır.⁴⁰⁰

17 Ekim 1884'de on sekizinci ve son sayısı yayınlanan *el-Urvetü'l-vüskâ*'nın müdürlüğünü Cemalettin Efgânî, başyazarlığını da Muhammed Abduh yapmıştır. *el-Urvetü'l-vüskâ*, Avrupa'nın müstemleke (sömürge) politikalarına karşı, Fas'tan Afganistan'a kadar İslâm âlemini birliğe çağıran bir yayın çizgisi takip etmiştir. İngiltere'nin Hindistan başta olmak üzere İslâm coğrafyasında uygulamak istediği sömürgeleştirme faaliyetlerini tenkit eden bir yayın politikası izlemiş⁴⁰¹ ise daha önce ifade ettiğimiz şekilde o, İngiliz yekililerle ilişkilerini sürdürmüştür.

Daha önce belirttiğimiz şekilde Efgânî'nin, 1870 yılında Dârülfünûn'un açılışında verdiği konferansta felsefe ile beraber "nübüvvetin (peygamberliğin) sanatlardan bir sanat olduğu" ifade etmesi, onu sıra-

397 Efgânî, *el-Urvetü'l-vüskâ*, 28 Ağustos 1884, s. 136

398 Blunt, *a.g.e.*, s. 59, 97.

399 Reşid Rıza, "er-Rihletü's-Sûriye es-Sâniye", *Mecelletü'l-Menâr*, XXI/7 (1337/1920), 377; a. mlf, *el-Vahyü'l-Muhammedi*, Beyrut 1406, I, 62.

400 Muhammed Abduh, *el-A'mâlü'l-kâmile li'l-İmâm eş-Şeyh Muhammed Abduh*, nşr. Muhammed Ammâra, Beyrut 1993, I. 24-29; Reşid Rıza, *Târihu'l-üstâz*, I, 33.

401 Abduh, "He'ilâi ricâlü'l-İnkiliz ve hezihi efkârühum", *el-Urvetü'l-vüskâ*, Paris, 22 Şevvâl 1301 (14 Ağustos 1884), XII, s. 114; Abduh, *el-A'mâlü'l-kâmile*, I. 29.

dan bir meslek gibi gösterdiği şeklinde anlaşılmış ve Osmanlı ulemâsının büyük tepkisini çekmiştir. Şeyhülislâm Hasan Fehmi Efendi, Efgânî'yi tekfir etmiş, ders vekili Filibeli Halil Fevzi Efendi de 1288/1873 yılında onun “nübüvvet sanattır” sözünü ret için “es-Suyûfü'l-kavâtı” isiminde bir eser yazmıştır.⁴⁰²

Reşid Rıza, Cemalettin Efgânî'nin Osmanlı uleması hakkında “Bu âlimler, Müslümanları İslâm'dan nefret ettiriyorlar, Japonları İslâm'a nasıl ikna edecekler” dediğini belirtir. Efgânî, bu sözleri, Sultan II. Abdülhamid Han'ın huzurunda aralarında şeyhülislâm ve maarif nazırının da bulunduğu ve Japonya'nın talebi üzerine oraya İslâm'ı tebliğ etmek üzere bazı âlimlerin gönderilmesi mevzuunun müzakere edildiği bir mecliste sarf etmiştir.⁴⁰³

Efgânî, Osmanlı sultanı ve aynı zamanda Müslümanların halifesi olan II. Abdülhamid başta olmak üzere devletin en mühim erkânının bulunduğu bir mecliste Osmanlı ulemâsını asrın ihtiyaçlarına göre yetiştirmekle itham etmişti. Halbuki kendisi, bir taraftan Avrupalıların özellikle de İngiltere'nin Müslümanlara karşı takip ettikleri politikalar-dan şikâyetçi olurken⁴⁰⁴ diğer taraftan: “her milletin ayrı ayrı devletini kurduktan sonra İslâm birliğini yeniden tesis edeceklerini”⁴⁰⁵ söyleyerek, Osmanlı'nın kısa zamanda parçalanmasına yardımcı olmuş ve Osmanlı'ya isyan eden Müslümanların hareketlerine meşruiyet kazandırmakta önemli rol oynamıştır.

Efgânî ve Abduh'un çeşitli vesilelerle görüştüğü ve yukarıda kendinden bahsettiğimiz Blunt'ın “Arap Hilâfeti” düşüncesini yaymaya çalıştığı yıllarda Mısır'da gizli bir cemiyet kurulmuştur. Mısır nakîbüleşrafından *Şeyhulmeşayih Muhammed Tevfik Efendi* 1316 (1898) yılında “Mısır'ın siyâsî ahvaline müteallik” II. Abdülhamid Han'a gönderdiği bir

402 Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, İstanbul 1977, I, 559.

403 Reşid Rıza, “Kelimetü's-Seyyid Cemâleddin fî ulemâ'it- Türk”, *Mecelletü'l-Menâr*, XXXII/III (1350/1932), 230.

404 Ahmed Emin, *Zuamâü'l-islâh fi'l-asrı'l-hadis*, Kahire 2012, s. 90

405 Muhammed Hüseyin, *Modernizmin İslâm Dünyasına Girişi*, trc. Sezai Özel, İstanbul 1986, s. 75; Huriye Tevfik, *Fârabi'den Abduh'a Siyâsî Düşünce*, trc. Vecdi Akyüz, İstanbul 1995, s. 242-43.

layihada, yirmi üç yıl önce (1875) Mısır'da bir cemiyetin kurulduğunu belirtmiştir. Bu cemiyetin “Tecdid-i Hilâfet” ve “Tecdid-i diyânet-i İslâmiyye” olmak üzere iki maksadı bulunmaktaydı.

Cemiyetin “Tecdid-i Hilâfet” projesi konumuzla direk alakalı olmamakla birlikte⁴⁰⁶ “Tecdid-i diyânet-i İslâmiyye” konusundaki planı çalışmamızla yakından alakalı olduğu için üzerinde biraz durmak istiyoruz. Söz konusu cemiyetin “Tecdid-i diyânet-i İslâmiyye” projesi: “Kendilerini Hristiyanlığın müceddidi zanneden Protestan mezhebine benzer bir mezhebi vücuda getirmek, yani yalnız, Kur'an ile amel olunarak, Ebû Hanife ve Mâlik ve sair bilcümle fukahânın akvâli (sözleri) terk olunmak” şeklinde açıklanmıştı.⁴⁰⁷

Amelde dört mezhebe dayalı İslâmî hayatı şiddetle tenkit eden Abduh'un yazılarına baktığımızda bu cemiyetin gayesi ile uygunluk arz eden pek çok ifadeyi görmek mümkündür. Abduh, yukarıda bahsettiğimiz gibi önce “İslâmî bir donukluğun varlığını” iddia etmiş, daha sonra bu donukluğu verdiği zararı ve neticeleri açıklarken selef devrinde mezhebin olmadığını söyleyerek, mezhebe bağlı kalmanın büyük bir cinayet olduğunu ifade etmiştir.⁴⁰⁸ Muhammed Tefvik'in ifadesiyle “cemiyetin reislerinden olan ve bir ara sürgüne gönderilen Muhammed Abduh'un Mısır müftüsü olup İngilizler nazarında itibarının yüksek olması ve Hidiv başta olmak üzere devlet erkânından bazılarının desteklemesi sayesinde” cemiyet, fikirlerini hayata geçirmek için büyük bir imkan elde etmiştir.⁴⁰⁹

Söz konusu belgede ifade edilen gerçeklerle ve Blunt'ın görüşleriyle Efgânî'nin görüşleri arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Zira Efgânî, bir müctehidi taklid etmekten nefret ettiğini belirtmiş ve zamanın değişmesiyle ahkâmın değiştiğini söyleyerek, mezhep imamlarının icthatlarının kendi devirlerinde geçerli olduğunu ifade

406 Bilgi için bkz: Gümüšoğlu, *Osmanlı'da Hilâfet*, s. 176 vd.

407 B.O.A. Y.E.E, 127/71.

408 Abduh, *el-A'mâlü'l-kâmile*, III, 338-9.

409 B.O.A. Y.E.E, 127/71.

etmiştir. İctihad kapısını kapatmanın hiçbir delile dayanmadığını ifade eden Efgânî, modern ilimlere ve zamanın ihtiyaçlarına göre ictihad alanının genişletilebileceğini söylemiştir. O, mezhep imamlarının bu devirde yaşaması mümkün olsaydı ictihad yapmaya devam edeceklerini söylemiş ve onların Kur'an'ın bütün esrarını bilmediklerini ve mezheplerinin tedvin edilen hükümlerinin bütün hakikatleri ihtiva etmediğini⁴¹⁰ ifade ederek, kendi ictihadlarına yer açmaya çalışmış ve bu hususta sonraki modernistlere ve selefçilere önderlik etmiştir.

b) Muhammed Abduh

Efgânî'nin 1871-1879 yıllarında Mısır'da derslerini takip eden Abduh, onun sayesinde reform düşüncesine sahip olmuş ve modern değerler çerçevesinde yeni bir fıkıh inşa etme gayretine girmiştir. Abduh, 1897 yılında Efgânî öldüğünde, "Babam bana iki kardeşimle yaşama imkanı verdi, seyit Cemâlettin Efgânî ise benim hayatımı, Muhammed, İbrahim, Musa ve İsa ile paylaşmama imkan sağladı"⁴¹¹ diyerek Efgânî'nin kendisi üzerindeki etkisini ifade etmiştir. Üç semavî din ve mensupları arasında yakınlık kurma gayreti içinde olan Abduh'un, hocasına "seyit" sıfatını ilave etmeyi ihmal etmediği halde, başta Hz. Muhammed (s.a.v) olmak üzere diğer peygamberler için tazim ifade eden bir kelime kullanmaması dikkat çekicidir.

Görüşlerinde İbn Teymiye ve Muhammed b. Abdülvehhâb'ın düşüncelerinin derin etkileri görülen Abduh, kendisinden önce Vehhâbî hareketi tarafından öne çıkarılan bidatlerle mücadele ve amelde dört mezhebi taklid esasına dayalı geleneksel İslâmî hayata karşı çıkma ve ictihad kapısının herkese açmak gibi düşüncelerin, kuvvetli bir savunucusu olmuştur. Söz konusu fikirleri savunmakla birlikte Abduh'un İbn Teymiye ve İbn Abdülvehhâb'tan ayrılan en büyük özelliği, onun Avrupa kültür ve düşüncesiyle çok sıkı bir ilişki içerisinde olmasıdır.⁴¹² Bu sebeple Abduh, İslâm'a ait bazı ıstıhlara asırlardır ulemanın verdiği

410 Muhammed Paşa, *Hâtırâtü Cemâliddin el-Efgânî*, s. 178-9.

411 Abduh, *el-A'mâlü'l-kâmile*, I. 33.

412 Ahmed Emin, *Zuamâu'l-islâh fi'l-asrı'l-hadıs*, s. 17.

manaların değiştirilmesi hususunda diğer ikisiyle müşterek olduğu halde, onların muhtevalarının batılı değerler ve anlayışlarla doldurulması konusunda diğerlerinden ayrılmıştır.

Hocası Efgânî ile birlikte bazı siyâsî cemiyetlere katılan Abduh, bir ara masonluğa da girmiş ve üç semavî dini yaklaştırmayı planlayan gizli bir cemiyet kurup, üç din ile de aydınlanmayı (!) düşünen insanları cemiyete almıştır. 1882 yılından Beyrut'a sürgün edilen Abduh, önce Londra'ya sonra da (1883 senesinin nihayetinde) hocası Efgânî'nin daveti üzerine Paris'e gitmiş ve onunla birlikte el-Urvetü'l-vüskâ isimli dergiyi çıkarmışlardır.⁴¹³

el-Urvetü'l-vüskâ'nın başyazarı Muhammed Abduh, İngiltere'ye davet edilmiş ve dışişleri bakanı başta olmak üzere siyaset ve basın camiasından çeşitli yetkililerle görüşmüştür. Söz konusu görüşmelerde, Abduh ile Müslüman toplumlara ve İslâm hâkimiyetindeki bölgelere ait siyâsî ve dinî meseleler müzakere edilmiş ve Mısır halkının Osmanlı hâkimiyeti yerine İngiliz hâkimiyetine nasıl bakacağı konusunda sorulara cevap aranmıştır.⁴¹⁴

Blunt'ın pek çok görüşünü farklı cümlelerle ifade eden Abduh, "Müslümanların Donukluğu ve Sebepleri" başlığını taşıyan yazısında önce donukluğun sebebinin İslâm'dan kaynaklanmadığına dikkat çekmiştir. Abduh, donukluğun sebeplerinin en başında tarih boyunca takip edilen siyasetin olduğunu belirterek, özellikle halifelerin saltanatlarını korumak için Türkler gibi Arap olmayan toplulukların kullanması dolaısıyla İslâm dünyasında Arap olmayan Müslümanların güç kazandığını iddia etmiştir. Ona göre İslâm'ın razı olacağı bir akla sahip olmayan bu yabancı(!) askerler daha sonra devlete hâkim olmuşlar ve gerçekte Müslüman olmadıkları halde öyle gözükmüşlerdir. Bu kişilerin eski inançlarının tesirinde bir din anlayışı oluşturduklarını, sonra da Müslümanları buna uymaya zorladıklarını belirten Abduh, ileriki dönemlerde sonra-

413 Abduh, *el-A'mâlü'l-kâmile*, I. 24-29; Reşid Rızâ, *Târihu'l-üstâz*, I, 33.

414 Abduh, "Heülâi ricâlü'l-İnkiliz ve hezihi efkâruhum", *el-Urvetü'l-vüskâ*, Paris, 22 Şevvâl 1301 (14 Ağustos 1884), XII, s. 114; Abduh, *el-A'mâlü'l-kâmile*, I. 29.

dan gelenlere, önceden gelenlerin din adına söylediklerinin dışında bir şey söylemelerine izin verilmediği için “düşüncenin durduğunu” ve “dinin donduğunu” iddia etmiştir.⁴¹⁵

Abduh, 1886 yılında Beyrut'ta sürgünde bulunduğu yıllarda Sultâniye Medresesi'nde ders okuturken geçmiş ulemânın akâid sahasında yazdığı eserlerin zamanın ihtiyaçlarına cevap vermediğini düşünererek, *Risâletü't-Tevhîd* isimli eserini yazmıştır. O, ilgili kitabın mukaddimesinde selefın yolunu takip ettiğini iddia edip; Eş'arî, Gazzâlî ve Râzî gibi kelâm ulemâsını, felsefeyi kelim ilminin konuları arasına katmakla tenkit ederek, kelimcilerin metoduna katılmadığını söylemiştir. Abduh, aklın dinin en güçlü yardımcısı ve nakli de en sağlam rûkûnlerinden birisi olduğunu belirterek, Müslümanların tarihten intikal eden ilmî mirasını dikkate almadan, sadece aklını kullanarak, naklin anlaşılabilirliğini ifade etmiştir. Abduh, bu görüşünü de akli kullanmayı emreden ve taklidi yasaklayan âyetlere dayandırmaya çalışmıştır. Geçmiş ulemanın beyanları geçersiz kılınmış olunca, naklin, akla dayanarak modern değerler çerçevesinde yorumlaması daha kolay olmuştur. Nitekim o, Hâricîleri anlatırken, onların cumhuriyet benzeri bir hükümet istediklerini ifade ederek, modernleşme düşüncesiyle birlikte özellikle on dokuzuncu asrın sonlarına doğru gündeme gelen cumhuriyet sistemine İslâm düşünce tarihinde referans bulmaya çalışmıştır.⁴¹⁶

Abduh'un yaşadığı dönemde pekçok âlim, İslâm'da meşveret esasından hareketle Hulefâ-i Râşidîn devrindeki bir kısım tatbikat ile cumhuriyet arasında benzerlik kurmuşlar ise de onlar, bunu Hâricî düşünceyle irtibatlı göstermemişler ve cumhuriyet ile meşveret arasındaki farka da dikkat çekmişlerdir.⁴¹⁷

Abduh'un Hâricîlere atıfta bulunması bize bunun sıradan bir olay olmayıp, onlarla metot itibarıyla de bazı benzerliklerinin olduğunu düşündürmektedir. Biraz önce ifade ettiğimiz gibi Abduh ve arkadaş-

415 Abduh, *el-A'mâlû'l-kâmile*, III, 335-7.

416 Abduh, Muhammed, *Risâletü't-Tevhîd*, Beyrut 1986, s. 4-13.

417 Geniş bilgi için bkz: Gümüşoğlu, *Osmanlı'da Hilâfet*, s. 198 vd.

larının önderlik ettiği modernist İslâm anlayışına göre dinin kaynağı Kur'an'dan ibaret sayılmış ve onun anlaşılması için de akıl, yanılmaz bir ölçü olarak kabul edilmiştir. Bunun neticesi olarak da sünnet ve sahabe devrindeki yaşanan İslâm'a bir ehemmiyet ve değer atfedilmediği gibi, asırlardır gelişen ve tevarüs ederek gelen ilmî miras da yok sayılmıştır.

İslam tarihinin ilk dönemlerine bakıldığında bu nevi fikirlerin ilk tezahürlerini Hz. Osman'ın şehid edilmesiyle neticelenen isyan hareketlerinde görmek mümkündür. Mısır'dan gelen âsiler arasında yer alan bazı kişiler, Hz. Osman'ı Kur'an'a muhalif hareket etmek, onu tebdil ve tağyir etmekle itham ederek, katlinin vacip olduğunu söylemişlerdi. Kur'an-ı Kerim'i onlardan çok daha iyi bildiğinde şüphe olmayan Hz. Osman, Resûlullah'ın (s.a.v) "Bir Müslümanın kanı üç şeyden dolayı mübah olur: irtidat, zina ve haksız yere bir insan öldürmek"⁴¹⁸ buyurduğunu ve kendisinin bunlardan hiçbirini yapmadığını ifade etmişti. Onlar ise İslâm'ı bizzat Hz. Peygamber'den öğrenmesi itibariyle Kur'an'ı ve dini en doğru şekilde anlayan ve tatbik eden sahabilerden birisi olan Hz. Osman'ın açıkladığı İslâmî hükmü kabul etmedikleri gibi ilgili hadisi de dikkate almayarak, kendi görüşlerini teyit etmeye uygun gördükleri âyetleri delil getirme gayretine girmişlerdi.⁴¹⁹

İbn Hazm'ın da belirttiği şekilde Hâricîlerin selefleri sadece Kur'an-ı Kerim'i okuyorlardı ve aralarında Resûlullah'tan (s.a.v.) sabit olan hadisleri anlayan fakih kimseler bulunmadığı için fetva ve ichtihad etmenin inceliklerini bilmediklerinden küçük bir meseleden dolayı Müslümanları tekfir etmekten çekinmiyorlardı.⁴²⁰ Sonraları bu yaklaşım, Hâricîler en temel vasfı haline geldiğinden Abdülkâhir Bağdâdî, Hâricîleri anlatırken onların, Sünnet ve icmân dinî huccet olmasını inkar edip, şerî hükümler hususunda sadece Kur'an'ı delil kabul ettiklerini,

418 Buhârî, "Diyât", 6; Müslim, "Kasâme", 25.

419 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, nşr. Ali Muhammed Ömer, Kahire 2001, III, 65; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, , III, 61; Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Beyrut 1990, III, 443.

420 İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, nşr. Muhammed İbrahim Nasr- Abdurrahmân U'meyra, Beyrut 1996, IV, 237.

bu sebeple de recmi ve mestler üzerine meshi reddettiklerini belirtir.⁴²¹ Bu itibarla Hâriciler, Kur'an'ın tevîl ve tefsirine ihtiyaç duymadan ve onun tatbiki ve izahı olan Hz. Muhammed'in (s.a.v) sünnetini ve sahabenin anlayışını yok sayıp, sadece âyetlerinden lafzî manalarını esas alarak, farklı bir İslâm anlayışı inşa etmeye çalışmışlardır.

Hâricilerin söz konusu tavrını, Abdullah b. Habbab b. Eret'i (r.a.) hamile eşinin yanında boğazlayarak şehit etmeden önce aralarında geçen konuşmada açık bir şekilde görmekteyiz. Hariciler, Abdullah'tan, babası Habbab b. Eret'ten (r.a.), hadis nakletmesini isteyince o, "İnsanın bedeninin öldüğü gibi kalbinin de öldüğü fitne olacak. Kişi (o zamanda) mü'min olarak akşama ulaşır, kâfir olarak sabahlar. (O gün) Allahın öldürülen kulu ol, öldüren kulu olma" hadisini rivayet etse de Hâriciler bu hadisi düşünüp, icabını göre hareket etmezler. Abdullah b. Habbab'a Tahkim Olayı hakkındaki görüşünü sorunca o: "Muhakak ki Ali (r.a.) Allah'ın kitabını sizden daha iyi bilen, dini üzerine daha fazla takva ve basiret sahibi olan birisidir" der. Onların bu söze karşılık olarak verdikleri cevap oldukça dikkat çekicidir: "Sen hidayete tabi olan birisi değilsin. Aksine insanların isimlerine tâbi oluyorsun."⁴²²

Söz konusu ifadeden anlaşıldığı gibi Hâricilere göre, ilk Müslümanlardan olan ve Resûlullâh'ın (s.a.v.) peygambelik hayatı boyunca onu en yakınında bulunan Hz. Ali'nin İslâmî anlayışının hiçbir ehemmiyeti bulunmuyordu. Zira onlar, Resûllâh'ın (s.a.v.) sünnetini ve sahabenin anlayışını da göz ardı edip, âyetlerin ise hepsini değil de sadece bir âyeti esas alarak hüküm veriyorlardı. Hâriciler, "Hüküm ancak Allah'a mahsustur"⁴²³ âyetinin yanında karı-kocanın aralarının açılması durumunda meselenin hakemlere havale edilmesini emreden âyeti⁴²⁴ ve

421 Bağdâdî, *Usûlû'd-dîn*, s. 19.

422 Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerir, *Târihu'r-rusul ve'l-mülûk*, Kahire ts., V, 82; Müberrred, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Kâmil fi'l-lüğa ve'l-edeb*, nşr. Muhammed Ahmed ed-Dalî, Beyrut 1997, III, 1134-5; İbn Abdîrabbîh, Ahmed b. Muhammed, *el-İk-dû'l-ferîd*, nşr. Müfid Muhammed Kumeÿha, Beyrut 1983, II, 234; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 77; İbnü'l-Esîr, İzzeddîn Ebi'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kasım eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi't-târih*, Beyrut 1989, III, 218.

423 En'âm, 6/57; Yûsuf, 12/40, 67;

424 Nisâ, 4/35.

ihramlı iken avlanan bir kimseye verilecek cezanın belirlenmesi mevzu-unda adil bir kimsenin tahkimine müracaatı emreden âyeti⁴²⁵ beraberce düşünüp, istinbat etme vasfına sahip kişiler değildi.

Hâricîlerin söz konusu yaklaşımını bilen Hz. Ali (r.a.), Abdullah b. Abbas'ı (r.a.) onlarla mücadeleye gönderirken Sünnet'in esas almasını istemiştir. Hz. Ali, Kur'an-ı Kerim âyetlerinin değişik manalara delâlet etme hususiyetinin insanlar tarafından istismar edilebileceğini dikkate alarak, onların doğru manalarda kullanılmasını sağlamak için Abdullah b. Abbas'a şöyle tavsiyede bulunmuştur:

“Onlara (Hâricîlere) git ve onlarla mücadele et. Ancak onlarla tartışırken Kur'an'dan delil getirme. Çünkü o, farklı şekilde anlaşılabilen ve değişik manalara delalet etme yönü bulunan bir kitaptır (âyetleri sen bir manada kullanırsın, onlar faklı bir manada kullanır). Onun için sen onlarla tartışırken Sünnet'ten delil getir.”

İbn Abbas, “Ey müminlerin Emiri! Ben Allah'ın kitabını onlardan çok daha iyi bilirim. Zira o, bizim evimizde nazil oldu” deyince Hz. Ali: “Doğru söylüyorsun. Ancak Kur'an pek çok manayı taşıyıcıdır. Sen bir şey söylersin, onlar başka bir şey söyler. Sen onlara Sünnet ile delil getirirsen onlar kaçacak yer bulamazlar” şeklinde cevap vermiştir. Nitekim İbn Abbas Hâricîlere konuşurken âyetlerin yanı sıra Hz. Peygamber'in sünnetinden de misaller vermiş, onlar ise delil getirmekte zorlanmışlar-⁴²⁶ve iki bin civarında Hâricî görüşünde vaz geçmiştir.⁴²⁷

Sadece Kur'an-ı Kerim'i İslâm'ın kaynağı kabul etmenin bir sonucu olarak Hâricîler, Kur'an-ı Kerim'de açıkça yer almayan İslâm'ın bazı hükümlerini (recm, adetli kadınların oruçları kaza etmeleri gerektiği, namazı ise gerekmediği gibi) inkara gitmişler, âyetlerin bir kısmını da hiçbir delile dayanmadan kendi heva ve arzuları istikametinde yorum-layarak, Hz. Ali başta olmak üzer binlerce sahabîyi tekfir etmişlerdir. Bu

425 Mâide, 95/5.

426 Süyûtî, Celâleddin Abdurrahmân b. Ebû Bekir, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, Kahire 2004, I, 446.

427 Müberred, *el-Kâmil fi'l-lüğa ve'l-edeb*, III, 1132-3; İbn Abdirabbih, *el-İkdü'l-ferid*, II, 233.

itibarla Hâricilerin, âyetlerin Sünnet dikkate alınmadan ve sadece kendi akıllarına göre tefsir edilmesi hatta bazen tahrif edilmesi mevzuunda sonradan ortaya çıkan bazı düşüncelere ilham kaynağı olduğu söylenebilir.

Söz konusu anlayışın hadislerin tedvin edilip Kur'an-ı Kerim'den sonra dinin ikinci kaynağı olduğunun Müslümanlar yanında genel manada kabul görmesinden sonra biraz değişikliğe uğradığı görülmüştür. İbn Teymiye çizgisini takip edip, modern selefilik olarak ifade edilen ve "Kur'an ile Sünnet'in dışında bir delil kabul etmeyip, onların da lafzî ve zâhirî manalarını esas alarak bir İslam anlayışı inşa etmek" şeklinde özetlenebilecek düşünce ile söz konusu anlayış arasında büyük bir benzerlik bulunmaktadır. Nasların lafzî manalarını esas alma hususunda Zâhirî mezhebi meşhur olmakla birlikte İbn Teymiye ve talebesi İbnü'l-Kayyim el-Cevziye'nin eserlerinde bu zâhirî anlayışın tesirlerini görmek mümkündür. Bununla birlikte bu anlayışın on dokuzuncu asra yani batı kaynaklı ve Hıristiyanlık benzeri reform ve ıslah düşüncesinin İslâm dünyasında dillendirilmesine kadar Müslümanlar arasında itibar gördüğünü söylemek mümkün değildir.

Yazılarında Hıristiyanlıkta yapılan reforma ve Protestan mezhebine sıkça atıfta bulunan ve benzer bir reformun(ıslah) Müslümanların İslâm anlayışında da yapılmasının zorunlu olduğunu⁴²⁸ ifade eden Abduh, Fil sûresini tefsir ederken Kâbe'yi yıkmaya gelen Ebrehe'nin ordusunun kuşlar tarafından atılan küçük taşlarla helak edilmesini, modern düşünce çerçevesinde açıklamıştır. O, söz konusu kuşların çeşitli hastalıkların mikroplarını taşıyan sinek cinsinden canlılar olduğuna inanmanın mümkün olduğunu söylemiştir.⁴²⁹

Abduh, bir mucize olarak değil de sıradan bir olay gibi söz konusu hadiseyi izah etmeye çalışması sebebiyle şiddetli tenkite uğramıştır. Tefsirde yer verilen izahların tevatür haberlere dayanması gerektiğine

428 Abduh, *el-A'mâlû'l-kâmile*, III, 292, 363-5; Benzer ifadeler için bkz: "İslâhu'l-İslâmi", *Meccelletü'l-Menâr*, II/5 69 (1316/1899).

429 Abduh, *el-A'mâlû'l-kâmile*, V. 505.

işaret eden Elmalılı Hamdi, Avusturyalı meşhur tarihçi Hammer'in kuşların attığı taşların bulaşıcı bir çiçek hastalığı olması ihtimalinden bahsettiğine dikkat çektikten sonra Abduh'u şöyle tenkit etmiştir:

“Hammer’in bile bir ihtimalden ileri götürmediği bu çiçek hastalığı sözünü, yazıklar olsun ki Abduh çirkin bir tedlis (hile) ve teşviş (karıştırma) ile tevatür meyanına karıştırıp, rivayetlerin ittifak ettiği sahih bir habermiş gibi ileriye sürmeye çalışmış ve güzel bir başlangıç ile başlayan sözünü güya bir incelik göstermek üzere mikropalara bulamıştır.”⁴³⁰

Abduh’un görüşlerini esas almakla birlikte öğrencisi Reşid Rıza tarafından ilavelerle birlikte yayınlanan ve *Tefsiru’l-Menâr* ismiyle meşhur olan eserin baş tarafında Muhammed Abduh, büyük bir İslâm filozofu olarak gösterilerek onun görüşlerinin önemine dikkat çekilmiştir. *Tefsiru’l-Menâr*’da⁴³¹ zaman zaman modern düşüncenin değerleri herhangi bir sorguya tâbi tutulmadan kullanılmıştır. Saf ve asıl İslâm’a ve selef dönemine dönüş iddiasıyla geçmiş ulemanın mirası reddedildikten sonra modern asrın değerleriyle İslâm’ın esaslarının uzlaştırması hedeflendiği için İslâmî istilahların geleneksel köklü manaları boşaltılarak, onların yerine modernist yorumlar getirilmiştir. Bu çerçevede ehlü’l-hal ve’l-akd ve meşveret gibi kavramlara modern manalar⁴³² yüklendiği gibi, tabiatта geçerli kanunlar, “sünnetullah” tabirinin içinde değerlendirilip, onlara dinî bir renk verilerek, tabiat ilimlerinin sonuçlarına ve kanunlarına âdeta kutsiyet atfedilmiştir.⁴³³ Bunun yanı sıra bir kısım fikhî hükümlerin belirlenmesinde dikkate alınan maslahat esası, fikhî hükümlerin en temel dayanağı haline getirilmiş ve modern düşün-

430 Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, İstanbul ts. IX, 469.

431 Abduh, Ezher Üniversitesinde 1899 yılından itibaren 1905 yılından ölümüne kadar verdiği derslerde, Fatih’a sûresinden Nisâ suresinin 125. âyetine kadar tefsirini yapmıştı. Bu tefsir dersleri önce *Mecelletü’l-Menâr* isimli dergide yayımlanmış daha sonra da *Tefsirü’l-Kurâni’l-hakim* ismiyle kitap haline basılmıştır.

432 Reşid Rıza, *Tefsiru’l-Menâr*, II, 10, 492; a.mlf, “Müşkiletân fi’l-kazâi’l-İslâmî” *Mecelletü’l-Menâr*, X/8 (1325/1907), 628.

433 Reşid Rıza, *Tefsiru’l-Menâr*, II, 37, 89, 240, 299, 314; III, 7, 66, 271, 363; IV, 139-42.

cenin bazı değerlerine maslahat adı altında meşruiyet kazandırılmaya çalışılmıştır.⁴³⁴

Abduh'un Müslümanların asırlar boyu dalâlet üzere olduğu ve Arapların dışındaki insanların gerçek Müslüman olmadığı yönündeki ifadeleri, özellikle de Türkleri, kendisinin düşünce dünyasında yer verdiği "İslâmî donukluğunun" sebebi olarak gösterme gayretlerinin ilmi ve tarihî hakikatlerle mutabakat etmesi mümkün değildir. Bununla birlikte Efgânî ile başlayan Abduh ile önemli bir merhaleye getirilen ve biraz sonra bahsedeceğimiz şekilde Reşid Rıza ile zirveye çıkan bu tasavvurun, Müslümanlar arasında asırlardır istikrarlı bir şekilde hayata geçirilen İslâm anlayışını sarstığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla İslâm birliği iddiasıyla yola çıkan bu kişilerin görüşlerinin daha sonra birliği tesis etmek şöyle dursun var olan birliğin yıkılmasında büyük tesiri olmuştur.

c) Reşid Rıza

Babasının muhafaza ettiği evrak arasında bulduğu el-Urve-tü'l-vüskâ'nın bazı nüshalarını ilk olarak okuduğunda düşünce dünyasında infiale sebep olduğunu belirten Reşid Rıza, Trablusşam'da Muhammed Abduh'un dergisinin yazılarını büyük bir heyecanla okuduğunu ve ayrıca onu dinleyerek derin etkisinde kaldığını ifade eder. Söz konusu dergide özellikle İslâmî ıslahat (reform) konusundaki makalelerin kendisinde büyük tesir bıraktığını söyleyen Rıza, bu nevi yazıların ne o asırda ne de önceki devirlerde yazıldığına dikkat çekerek, ilgili fikirlerin önemine işaret etmek istemiştir.⁴³⁵

Genel olarak Şark'ta hususi olarak da İslâm'da düşündüğü ıslah (reform) projesini uygulamaya koymak için en uygun yerin Mısır olduğunu ifade eden Rıza, Cemalettin Efgânî'nin düşüncelerini takip eden Abduh'un sohbet ve derslerinden istifade etmek üzere Mısır'a gittiğini

434 Reşid Rıza, A.e., II, 337, 345, 463; III, 60, 78-81, 91.

435 Reşid Rızâ, *Târîhu'l-üstâz*, I, 303.

ifade etmiştir.⁴³⁶ Efgânî'den, "Şark ve İslâm siyaseti mevzuunda en büyük üstadımız"⁴³⁷ diye bahseden Rıza, Abduh'un hayatında önemli bir talebesi konumuna gelmiş ve onun fikirlerini savunmada büyük görevler üstlenmiştir. O, Abduh'un ölümünden sonra da özellikle *Mecelletü'l-Menâr* isimli dergide hocasının görüşlerini yaymaya devam etmiştir. Abduh'u büyük bir filozof olarak gören Rıza, özellikle fikhî meselelerde bir mezhebi taklidi doğru bulmayan Abduh'un görüşlerinin kuvvetli bir savunucusu olmuştur. Rıza da Abduh gibi reform iddiasında bulunarak, Müslümanları fıkıh âlimlerini taklide değil de doğrudan Kur'an ve Sünnet'e tabi olmaya çağırmış⁴³⁸ ve Abduh'un her meselede ictihad eden büyük bir müctehid olduğunu⁴³⁹ söylemiştir. Nitekim o, Abduh'un Efgânî'nin yanında olduğu gibi kendisinin de hocasının yanında olduğunu, onun fikirlerine tercümanlık ettiğini, fikirlerinin propagandasını yapıp, onu her alanda savunduğunu belirtmiştir.⁴⁴⁰

On dokuzuncu asırda batı düşüncesine hâkim olan Modernizm'in temel değerleriyle İslâm'ı uzlaştırma gayreti içinde olan Reşid Rıza, *el-Menâr* dergisinin bu yönde insanları aydınlattığını söylemiştir. Derginin takip ettiği yayın çizgisini açıklarken; modern dönemde ön plana çıkan değerlere ve istilahlara atıfta bulunan Rıza, sınıf farklılığının ortadan kaldırılmasının önemine dikkat çekmiştir. O, insanın değerinin sadece ilmi, ameli ve kazandığı kemâlâtı ile olduğunu söyleyerek, insanı Allah katında geçerli olan takva ile değil de sadece dünyevî kıstaslarla değerlendirmiştir. Rıza, dinî (ruhânî liderlerin) ve siyasî (kral ve diğer yöneticiler) otoritelerin gücünün kırılmasının önemine dikkat çekerek, şeriatın gerçekte o günün Avrupa ülkelerinde hakim olan hürriyet, adalet ve eşitlik üzere kurulduğunu iddia ederek, bu değerlerin aslında İslâm'dan alınmış olduğunu göstermeye çalışmıştır. Rıza, aslın-

436 Reşid Rıza, "er-Rihletü's-Süriye es-sâniye", *Mecelletü'l-Menâr*, XXI/7 (1337/1920), 377.

437 Reşid Rıza, "Mecelletü-Râbitati's-şarkiyye", *Mecelletü'l-Menâr*, XXIX/8 (1347/1928), 619.

438 Reşid Rıza, "Ahkâmü'l-medeniyye ve'l-cinâiyye fi's-şeriatil-İslâmiyye", *Mecelletü'l-Menâr*, X/3 (1325/1907), s. 228-9.

439 Reşid Rıza, "Kâdâü'l-Üstâzi'l-İmâm bi'ctihâdih", *Mecelletü'l-Menâr*, XV/10 (1330/1912/), s. 730.

440 Reşid Rızâ, *Târîhu'l-üstâz*, I, 995.

da bu gayretleriyle, o devirde meşhur olan “Batı’nın her şeyde üstün, İslâm dünyasının ise geri kalmış olduğu” düşüncesinin derin etkisinde kaldığını gösterir. Aynı şekilde Rıza, sosyoloji ilminin değerlerine temas ederek, zekâtın sosyal hastalıkların tedavisindeki rolüne ve kadın haklarının önemine işaret ederek, bu değerlerin aslında İslâm’da ve ondan önce de var olduğunu göstermek için tevile uygun gördüğü bazı âyetleri zikreder.⁴⁴¹

Reşid Rıza, Avrupa tarihini de modern düşüncenin ilkeleri doğrultusunda yorumlar ve Avrupa’da dinin siyasete hâkim olduğu dönemlerde büyük ayrılıkların yaşandığını ve batılıların din ile siyaseti birbirinden ayırarak, bu hastalığı tedavi etmesinden sonra terakki ettiğini söyler.⁴⁴² Rıza’nın bu nevi görüşleriyle İslâm âleminde seküler düşüncenin gelişmesine ön öncülük ettiği düşünülebilirse de onun fikirlerinin çoğunun devrin şartlarına göre şekillendiğini dolayısıyla sağlam bir zemine ve güçlü delillere dayanmadığını söylemek daha doğru olur. Nitekim Rıza’nın önemli arkadaşlarından Emir Şekib Arslan (1869-1946), önce el-Menâr dergisinde tefrika edilen ve 1348/1930 yılında Reşid Rıza’nın takdimiyle yayımlanan eserinde Avrupa’nın din ile siyaseti birbirinden ayırdıktan sonra terakki ettiği düşüncesinin doğru olmadığını belirtir. Bu görüşün yanlış olduğunu göstermek için İngiltere’yi misal veren Şekib Arslan, İngiltere kralının hem devletin hem de kilisenin başı olduğunu ve gerek Avam, gerekse de Lordlar kamarasında pek çok dinî meselenin (ekmek ve şarap vb) tartışıldığına ve karara bağlandığına dikkat çeker.⁴⁴³

Reşid Rıza, pozitif bilimin temelini oluşturan tabiat kanunlarıyla şeriâtın kanunları arasında tam bir benzerlik kurarak, reformist insanların gayretleriyle İslâm’ın bu yönde değiştirilmesinin önemli olduğu-

441 Reşid Rızâ, “el-İslâm ve’t-terakki”, *Mecelletü’l-Menâr*, I/46 (1316/1889), 885.

442 Reşid Rızâ, “el-Muhâveratü’s-sâbia beyne’l-muslih ve’l-mukallid-el-ictihâd ve’l-vahdetü’l-İslâmiyye”, *Mecelletü’l-Menâr*, IV/6 (1319/1901), 206.

443 Emir Şekib Arslan, *Limâzâ teejhara’l-müslimün ve limâzâ tekaddeme ğayruhum*, Kahire 2012, s. 56.

nu ifade etmiştir.⁴⁴⁴ Bu sebeple Rıza, Avrupa'nın terakki etmesinin en önemli sebebinin dinî reform olduğunu belirtmiş ve Hristiyan reformunu başlatan Luther'in büyük bir adam olduğunu söylemiş ve onu reformcuların önderi olarak vasıflayıp, İslâmî reformun gerçekleşmesi için din adamlarının ikna edilmesi gerektiğini açıklamıştır.⁴⁴⁵

Taklid konusunun çok sık işlendiği ve özellikle de amelde dört mezhebi taklid etmenin tenkit edildiği Tefsiru'l-Menâr'da Abduh'un görüşlerine atıfta bulunularak, dört mezhebin istikrar kazanmasından sonra âlimlerin, Kur'an ve Sünnet'in hükümlerinden insanları men ederek, taklide zorladıkları iddia edilmiştir. Daha önce ifade ettiğimiz şekilde gerek selef devrinde gerekse sonraki asırlarda hayatın gerçekleri dikkate alındığında her Müslümanın ictihad etme gücüne sahip olması mümkün değilken, Abduh ve Reşid Rıza, geçmiş ulemayı Ortaçağ'da yaşamakla itham ederek, onları ağır bir dille eleştirmiştir.⁴⁴⁶

Tefsiru'l-Menâr'da Bakara suresinin 248-52 âyetlerinin tefsirinde modern dönemde revaçta olan sosyoloji biliminin değerlerine atıfta bulunulmuş ve taklidin kötülüğüne dikkat çekilerek o devrin şartlarında siyasî düşüncenin önemli ıstılahları arasında yer alan meseleler ön plana çıkarılmıştır. Aynı şekilde modern dönemde sosyoloji ilmi tarafından açıklanan bazı görüşlerin aslında bu âyetler tarafından çok önceden beyan edilmiş olduğu söylenilerek, ilgili âyetlerin materyalist felsefede ve Darwin teorisinde yer alan bazı görüşleri teyit ettiğine işaret edilmiştir.⁴⁴⁷

Reşid Rıza, Muhammed Tevfik ismindeki doktorun Menâr'da çıkan "ed-Dîn fi nazari'l-akli's-sahîh" başlıklı makalelerinde⁴⁴⁸ "Hz. Âdem'in insan olarak yaratılışını inkar edip, Darwin'in görüşlerini desteklediği" şeklinde okuyuculardan itirazlar geldiğini belirtir ve buna

444 Reşid Rıza, "el-Muhâveratü's-sâbia beyne'l-muslih ve'l-mukallid-el-ictihâd ve'l-vahdetü'l-İslâmiyye", *Mecelletü'l-Menâr*, IV/6, 207.

445 Reşid Rıza, "İslâhu'l-İslâmî", *Mecelletü'l-Menâr*, II/5 (1316/1889), 69.

446 Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menâr*, II, 82, III, 8-10.

447 *Tefsiru'l-Menâr*, II, 492-8.

448 Muhammed Tevfik, "ed-Dîn fi nazari'l-akli's-sahîh" *Mecelletü'l-Menâr*, VIII/9 (1323/1905), 330-35; VIII/11 (1323/1905), 417-28.

cevap verir. Rıza, söz konusu cevabında insanın yaratılışı mevzuunda Darwin'in görüşlerini reddetmez ancak, bunların katiyet ifade etmediğini belirtir. Modernizm'in değerleri doğrultusunda âyetleri yorumlamakta oldukça serbest hareket eden Rıza, Darwin'in görüşlerinin katiyet ifade etmesi durumunda ise Hz. Âdem'in yaratılışını anlatan âyetlerin tevil edilebileceğini söyler.⁴⁴⁹ O ayrıca, Hz. Âdem'in topraktan yaratıldığını açıklayan hadislerin haber-i vahid olduğunu ileri sürerek, bu meselede katiyet ifade etmeyeceğini belirtir.⁴⁵⁰

Tefsiru'l-Menâr'da kelimcilerin cini; "görölmeyen hafif canlı cisimler" olarak tarif ettiğine dikkat çekilir ve bunun neticesi olarak da, bu asırda büyük teleskoplar vasıtasıyla görölen hafif canlı cisimlere "mikrop" denilmesinin ve bunların bir çeşit cin kabul edilmesinin sahih olduğunu ve hastalıkların bu şekilde oluştuğu ifade edilir. Ayrıca Hz. İsa'nın bir mucize olarak babasız dünyaya gelmesi de insan inancının neticesinde oluşın psikoloji ile izah edilerek, harikulade bir hadise olmasını inkâra varan yorumlar yapılır.⁴⁵¹

Reşid Rıza, "İslâm'ın saf haline dönme" iddiasıyla Kur'an ve Sünnet'e önem atfediyormuş gibi bir algı oluşturarak, mezhebe mensup âlimleri, âyet ve hadislerle değil de mezhebin görüşlerine uymakla itham etmiştir. Onun dinî hükümlerin hepsine asıl teşkil eden hususun insanların maslahatı olduğu söyleyerek, bazı âlimlerin nassın insanların maslahatıyla çelişmesi durumunda maslahatı tercih ettiklerini belirtmesi⁴⁵² oldukça dikkat çekicidir. Rıza, ayrıca muamelata ait mevzuların da dinî olmasını hak ve adalet esasına bağlayarak, modern dönemde gündemi meşgul eden konular arasında yer alan hak ve adalet kelimelerini dinin önüne geçirmiştir. Rıza adalet esasına o kadar değer vermiştir ki, "*Kim Allah'ın indirdiği ile hüküm vermez ise, onlar zalimlerin tâ kendileridir*

449 Reşid Rıza, "Ebûnâ Âdem ve Mezhebü Darwin", *Mecelletü'l-Menâr*, VIII/23 (1323/1906), 920

450 Reşid Rıza, "Meseletü halkı ebînâ Âdem", *Mecelletü'l-Menâr*, VIII/24 (1323/1906), 947.

451 Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menâr*, III, 96, 309.

452 Reşid Rıza, "Fetevâ'l-Menâr (ed-Düstür ve'l-hürriyet ve'd-Dinü'l-İslâmî), *Mecelletü'l-Menâr*, XII/8 (1327/1909), 608-9, 608-9.

ler”⁴⁵³ âyetinde beyan edilen “Allah’ın indirdiğinden” maksadın âyetler değil de adalet olduğunu⁴⁵⁴ iddia ederek tefsir âlimlerinin açıklamalarından⁴⁵⁵ farklı bir yorum yapmıştır.

Müslümanlar arasında çıkan ilk siyasî anlaşmazlıkların zamanla dinî gruplaşmalara sebep olduğuna işaret eden Rıza, siyasetin din ile takviye edilmesi düşüncesinden dolayı hem dinin hem de siyasetin zayı edildiğini söylemiştir.⁴⁵⁶ Müslümanların mezheplerini haklı göstermek için kendi aralarında büyük mücadeleye girdiğini iddia eden Rıza, bundan daha büyük bir felaketin olmadığını⁴⁵⁷ ifade ederek, Müslümanların dinî hayatlarının istikrarlı bir şekilde devam ettirilmesinde mühim yeri olan mezhepleri, felak sebebi olarak gösterebilmiştir.

İnsan bedeninde oluşan hastalıkların sebeplerini tıp âlimlerinin bildiği gibi sosyal hayatta meydana gelen olayların da sosyologlar tarafından bilindiğini söyleyen Rıza, İslâm toplumunun zayıflamasının en önemli sebebinin mezhepler arasında yaşanan ihtilaf olduğunu söyler. İslâm dünyasında dört mezhep arasında Avrupa’dakine benzer bir savaş yaşanmamasına rağmen Rıza, Avrupa’da çıkan mezhep (din) savaşlarının neticesinde insanların büyük zarar görmesine dikkat çeker ve mezhep taassubundan kurtulan Avrupa’nın terakki ettiğini söyleyerek aynı yolun Müslümanlar tarafından takip edilmesi gerektiğine işaret eder.⁴⁵⁸ Reşid Rıza, mezheplerin teşekkül edip, Müslümanların onları taklid etmesinden sonra ictihad yapılmadığını ve sosyal hastalıkların ortaya çıktığını, bunun da İslâm dünyasının geri kalmasına sebep olduğunu belirtir. O, bu durumdan kurtulmanın ise Müslümanların belirli

453 Mâide, 45/5

454 Reşid Rıza, “el-Muhâveraü’s-sâlisetü aşera beyne’l-müslih ve’l-mükallid”, *Mecelle-tü’l-Menâr*, IV/22 (1319/1902), 864-5.

455 Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-sünne*, II, 42; Kurtubî, *el-Câmi’li-ahkâmi’l-Kur’ân*, VII, 497; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, XII, 7.

456 Reşid Rıza, “Fâtihatü kitâbi Muhâverâtü’l-muslih ve’l-mukallid”, *Mecelletü’l-Menâr*, IX/11 (1324/1906), 820.

457 Reşid Rıza, “Mezâhibin Telfiki ve İslâm’ın Bir Noktaya Cemi”, trc. İ. Hamdi Aksekili, *Sebilürreşâd*, XII/291 (27 Mart 1330), s. 82.

458 Reşid Rıza, “el-Muhâveratü’s-sâbia beyne’l-muslih ve’l-mukallid-el-ictihâd ve’l-vahdetü’l-İslâmiyye”, *Mecelletü’l-Menâr*, IV/6 (1319/1901), 206.

bir mezhebe bağlı kalma anlayışını yıkıp ve ayaklarına bağlanan taklid zincirlerini kırarak, Avrupaî kurumları almakla mümkün olacağını iddia eder.⁴⁵⁹

Hindistan ve Mısır'da Müslümanlar arasında ortaya çıkmaya başlayan reform düşüncesinin başarılı olmasından oldukça umutlu olan Rıza, tefrikadan ve geri kalmışlıktan kurtulmak için işe önce amelde mezhepleri taklid esasına dayanan dinî hayatın ıslah edilmesinden yani "Dinde reform"dan başlanması gerektiğini ifade etmiştir.⁴⁶⁰ Reşid Rıza, mezhepleri taklid etmeyi şiddetle tenkit etmenin yanı sıra fakihlerin bir müctehitte aradıkları şartları da kabul etmez ve bunların Allah'ın Resûlü tarafından konulan şartlar olmadığını söyler. Rıza'nın bir taraftan ictihad kapısının herkes için açık olduğunu söylemesi, diğer taraftan da ümmetin birliğinin bozulmasını ve gücünün zayıflamasını ictihad farklılıkları neticesinde oluşan dört mezhepten birinin taklid edilmesine bağlamasını anlamak mümkün değildir.

Reşid Rıza'nın iddia ettiği gibi dört müctehit arasındaki ictihad farklılıkları Müslümanların birliğini zarar verdiyse, binlerce müctehidin farklı ictihadları sebebiyle ortaya çıkan kargaşa ortamında Müslümanlar arasında birlik ve istikrar nasıl sağlanacak? Bu itibarla Rıza'nın aslında ictihad ve taklid eksenli görüşleriyle kendi reform projesine ictihad adı altında meşruiyet kazandırmaya çalıştığı söylemek daha doğru olur. Zira Rıza, din ve dünya işlerinin ıslah edilmesi için gerekli olan hususları el-Menâr dergisinin çeşitli sayılarında açıkladığını ifade ederek, sadece kendi görüşleri çerçevesinde yapılan bir reformun geçerli olduğuna işaret etmektedir. Böylece kendi görüşlerine ictihad elbisesi giydirerek bir şekilde Müslümanları ona uymaya yani kendini taklid etmeye çağırılmış olmaktadır. Zamanın değiştiğini ve dört mezhep imamının ictihatlarının geçersiz olduğunu söyleyerek, önceki âlimleri itibarsızlaştırmaya çalışan Rıza, yeni ihtiyaçların ve maslahatların ortaya çıktığını ileri sürüp, ümmetin zararına olan şeyleri def edecek, menfaatine uygun

459 Reşid Rıza, "Müşkiletân fî'l-kazâi'l-İslâmî", *Mecelletü'l-Menâr*, X/8 (1325/1907), 629-32.

460 Reşid Rıza, "Mezâhibin Telfiki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cemi", *Sebilürreşâd*, XII/291 (27 Mart 1330), s. 83-4.

olanları da celp edecek şekilde zamana uygun yeni ictihatların yapılarak din ve dünyanın ihya edilebileceğini ifade etmiştir.⁴⁶¹

Geçmiş ulemanın İslâmî hükümleri elde etmek için tesis ettiği fıkıh usûl ve esasları ile ıstılahlarını mühim görmeyen Reşid Rıza, onların yerine modern dönemin değerlerini kullanarak açıklamalarda bulunur. Rıza'ya göre geçmişte fıkıhta olan kaidelerin çoğu, imamların sözlerini doğrulamak, her mezhebin kendine muhalif olan görüşleri reddetmek ve Kitap ve Sünnet ile ameli terk etmeye mazeret teşkil etmesi için konulmuş olduğundan fıkıh usûlünün kaideleri kabul edilemez.⁴⁶²

Rıza, önceki müctehidlerin ictihad mevzuunda koydukları usûl ve şartları dikkate almayarak, yeni ictihad kaideleri oluşturmuştur. Rıza'nın modern hukuk düşüncesinin merkezine yerleştirdiği maslahat esasının yanı sıra, ictihatta; hakkın, genel ve mutlak adaletin öncelikle araştırılması gerekir. Bunlardan başka ona göre ictihatta, ahkâm, şahitlik ve hukukta eşitliğin esas alınması, fesadın def'i, örfe riayet, şüphe durumunda hadleri uygulamamak, yasakların zaruret halinde mubah kılınması ve zaruretin kendi miktarınca takdiri, muamelat mevzularında faziletin kesbinin ve rezâilden kaçınmanın esas alınması gerekir.⁴⁶³ Mesela o, icmâdan anladığı şeyin fıkıh usûlü kitaplarında yer alan meşhur görüşten farklı olduğunu açıkça belirtir ve icmâi maslahat esası çerçevesinde değerlendirdiği görüşünü Muhammed Abduh'un da beğendiğini belirtir. Rıza, icmâ ile alakalı olarak şöyle der: "İcmâ, hak- kında nas bulunmayan ve ümmetin maslahatına taalluk eden siyasi ve hukukî mevzularda ehlü'l-hal ve'l-akd'in hepsinin ittifak etmesidir. Bu gerek hükümlerin çıkarılmasında olsun gerekse hükümlerin infazında olsun müsavidir."⁴⁶⁴

461 Reşid Rıza, "Fetevâ'l-Menâr (ed-Düstûr ve'l-hürriyet ve'd-Dinü'l-İslâmî), *Mecelle-tü'l-Menâr*, XII/8, 610-11.

462 Reşid Rıza, "el-Muhâveratü's-sâbia beyne'l-muslih ve'l-mukallid-el-ictihâd ve'l-vahde-tü'l-İslâmiyye", *Mecelletü'l-Menâr*, IV/6 (1319/1901), 215.

463 Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menâr*, XII, 268.

464 Reşid Rıza, "el-Mütefernicün ve'l-islâhü'l-İslâmî, *Mecelletü'l-Menâr*, XX/10 (1336/1918), 435.

Reşid Rıza, dinin asıllarının; akâid, ahlâkı güzelleştirme, nefis terbiyesi, ibadet, mal, can ve namus emniyeti gibi muamelata dair bazı kaidelerden oluştuğunu ifade eder. Rıza, İslâm'ın akâid ve ibadet esaslarının tam manasıyla kemale erdiğini ifade ettiği halde, muamelata ait hükümlerin ise adalet, eşitlik, insan haklarına tecavüzün, ihanet ve aldatmanın haram olması ve şûra gibi genel esaslardan meydana geldiğini açıklar. Rıza, bu esasların teferruatı olan meseleleri ise âlimler ve idarecilerden oluşan ulu'l-emirlerin meşveretle halletmeleri gerektiğini belirtir. Reşid Rıza, pek çok meselenin izahında ve hükmünün belirlenmesinde maslahatın önemli olduğunu söylemekle kalmaz, selefın maslahatı esas alarak, tâbi olunan sünnete muhalif hüküm verdiğini de iddia ederek⁴⁶⁵ maslahatı Sünnet'e tercih eder. Modern dönemde çok sık telaffuz edilen ve üzerine pek çok hüküm bina edilen, zaman zaman asra ve milletin vicdanına muvafık olmak gibi kelimelerle açıklanan maslahatın sınırları ve esasları hususunda bir açıklık olmadığı halde Rıza; onu, düşüncesinin temeline oturtur.

d) Modernist Fıkıh Düşüncesine Eleştiriler

Mustafa Sabri Efendi, Reşid Rıza'nın ilham aldığı Cemâlettin Ef-gânî ve Muhammed Abduh'un, Luther (1483-1546) ve Calvin'in (1509-1554) Hıristiyanlık için oynadığı rolü İslâm için oynamak istediklerini ancak, başarılı olamadıklarını belirtir.⁴⁶⁶ Kevserî ise bu nevi düşünce ve hareketlerin İslâm açısından tehlikesine dikkat çekmiş ve bu arayışların doğulu gafıl mukallitleri avlamak için batılı düşünürler tarafından hazırlanmış birer tuzak olduğunu ifade etmiştir. Kevserî, bu hususta İslâm ile Hıristiyanlık arasındaki farka dikkat çekerek şöyle demiştir:

465 Reşid Rıza, "el-Muhâveratü's-sâbia beyne'l-muslih ve'l-mukallid-el-ictihâd ve'l-vahde-tü'l-İslâmiyye", *Mecelletü'l-Menâr*, IV/6 (1319/1901), 210.

466 Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-akl*, I, 144.

“Kim İslâm’ın Hristiyanlıkta reform yapan şu Alman (Luther) gibi birisine ihtiyacı olduğunu hayal ederse, nasları Resûlullâh’ın (s.a.v) tebliğ ettiği şekilde muhafaza edilen İslâm ile tahrif edilmiş kitaplarında sağlam bir yer kalmamış olan Hristiyanlık arasında kötü bir mukayese yapmış olur. Şu asırda İslâm’da reform yapmaya heveslenen kişi İslâm dinin tarihi ile Kilise’nin tarihini bilmediğini bu kötülükle bir araya getirmiş olur. “*Mutlaka sizden öncekilerin yollarına gireceksiniz*”⁴⁶⁷ buyuran (Hz. Peygamber) ne doğru söylemiş!”⁴⁶⁸

Reşid Rıza’nın iddialarına karşı arkadaşı Şekib Arslan’ın görüşlerini burada zikretmenin önemli olduğunu düşünüyoruz. el-Menar’da bir kısım yazıları çıkmakla Rıza ile bazı müşterek noktaları bulunan Arslan, Avrupa’nın ilerlemesinin dinden veya dinde yapılan reformdan çok, tabii ilimlere verilen önemden ve bu konudaki gelişmeler gibi başka sebeplerden kaynakladığını söyler. Hristiyan olmasına rağmen gerekli ilerlemeyi gösteremeyen Rusya’ya ve halkı güneşe taptığı halde terakki eden Japonya’ya dikkat çeken Şekip Arslan; “Rusya’yı Japonya’dan geri bırakan İncil mi? veya Japonya’yı ilerleten güneşe tapmaları mı? diye sorar. Arslan, terakki veya gerilemenin sebebinin dinde aranmasını doğru bulmaz ve “Avrupa’nın Hristiyan olduğu için ilerlediği, Müslümanların ise İslâm’dan dolayı geri kaldığı” iddiasının Batılılar tarafından yapılan bir iftira olduğuna dikkat çeker.⁴⁶⁹

Daha önce belirttiğimiz gibi cumhur-ı ulemâ, bir Müslümanın mezhebinin dışında bir müctehidi taklid etmesi durumunda “kolayına gelecek şekilde sadece ruhsatları seçip almamasını” bir esas olarak kabul etmiştir. Reşid Rıza ise, müctehid âlimler arasında bir fark gözetmeyip, bir mezhebe bağlı kalmayı zorunlu görmez ve her meselede farklı bir

467 Buhârî, “Enbiyâ”, 51; Müslim, “İlim”, 6.

468 Kevserî, *Makâlât*, s. 99.

469 Şekib Arslan, *Limâzâ tehhara’l-müslimûn*, s. 80.

âlimin taklid edilebileceğini söyleyerek⁴⁷⁰ kolayına geleni hususların tercih edilmesi durumunda ortaya çıkacak tehlikeden bahsetmez.

Rıza'nın dört mezhebe karşı takındığı menfi tavrın sağlam esaslar üzerine bina edilen mezhepleri yıkacağına ve Müslümanlar arasında *mezhepsizlik* düşüncesinin yayılarak insanların İslâm'dan uzaklaşmasına sebep olacağına işaret eden pek çok âlim, bunun ancak din düşmanlarının hedeflerine hizmet edeceğini söylemiştir. Zâhid Kevserî, "insanlara, bu mezhepleri terk ederek, onların yerine ikame ettiği yeni ictihad ile amel edilmesi çağrısında bulunanı, "kendini gösterme arzusundan" başka bir esasa dayanmayan ve mezhepsizlikte liderliğe oturtmaya çalışan biri" olarak nitelemiştir. Kevserî, bu nevî çalışmaların, İslâm ümmetinin din ve dünya işlerindeki istikametinin bozulmasına, Müslümanlar arasında düşmanlıklara sebep olacak melun gayretler olduğunu söylemiş ve mezhepsizliği dinsizliğe götüren bir köprü olarak görmüştür.⁴⁷¹

Kitap ve Sünnet'e dönüş iddiasında olan Rıza ve modern seleflik hareketinin, maslahat söz konusu olunca nassı ikinci plana atmaları büyük bir tenakuz ve çelişkidir. Anlaşılan "asla dönüş" iddiasıyla asırlardır tevarüs eden ilmî mirası reddeden bu anlayış, geçmiş ulemanın İslâmî esas ve istilahlara verdiği mana ve yüklediği değerleri göz ardı ettiği halde sonra onların içlerini doldururken Modernizm'in tesirinden kurtulamamışlardır.

Reşid Rıza'nın maslahat meselesinde Necmüddin Süleymân et-Tûfî'den (716/1316) etkilendiği anlaşılmaktadır. Bir müddet İbn Teymiye'nin derslerine katıldığı bilinen ve mezhebi meselesinde farklı görüşler olmakla birlikte daha çok Hanbelî olarak tanınan Tûfî, maslahat mevzuunaki görüşleriyle büyük tenkite uğramıştır. Tûfî, "lâ darara ve lâ dırâr⁴⁷² (zarar vermek de zarara zarar ile mukabele etmek de yoktur)" hadisini şerh ederken maslahat mevzuunda önceki ulemâdan çok farklı

470 Reşid Rıza, "el-Muhâveratü's-sâbia beyne'l-muslih ve'l-mukallid-el-ictihâd ve'l-vahdetü'l-İslâmiyye", *Mecelletü'l-Menâr*, IV/6 (1319/1901), 209.

471 Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevseri*, s. 133-7.

472 Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ*, "Akziye", 37; İbn Mâce, "Ahkâm", 17, İbn Hanbel, *Müsened*, I, 313.

açıklamalarda bulunarak, sonraki dönemlerde özellikle de modernleşme sürecinde dinin pek çok hükmünü maslahatı esas alarak değiştirme düşüncesinde olanlara öncülük etmiştir.

Dinin vaz edilme sebebinin menfaat ve maslahatın tahsili olduğunu söyleyen Tûfî, maslahatı elde etmek ve zararı nefyetmek için söz konusu hadisi bütün delillere takdim etmiştir. Nas, icma ve maslahat ile sabit olan hususların geçerliliği konusunda bir anlaşmazlığın bulunmadığını ifade eden Tûfî: “nass ve icmâın maslahata muhalif olması durumunda maslahata rivayetin, nas ve icma üzerine takdim edilmesi vaciptir”⁴⁷³ diyerek, maslahatı en önemli esas haline getirmiştir.

Tûfî'nin maslahat anlayışının aksine fukaha, maslahata göre amel etmek için öncelikle maslahat olduğu düşünülen hususun şeriatın esaslarına uygun olması gerektiğini belirtmiştir. Ulemâ, halifenin Müslümanlar üzerindeki tasarrufunun onların maslahatına uygun olması gerektiğini ifade ederken, onun şeriata muhalif olan emirlerinin geçersiz olduğunu hatırlatmış ve şeriata aykırı bir şekilde maslahat esas alınarak hüküm vermenin caiz olmadığını dikkat çekmiştir.⁴⁷⁴

Kevserî, kendi değerlendirmesine göre maslahata muhalif olduğu için nassı ilga etme şerrinin kapısını ilk açanın Tûfî olduğunu belirtmiş ve tarih boyuca böyle bir fikri Mu'tezile'nin dahi söylemediğine dikkat çekerek, Mu'tezile'den Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin (436/1044) maslahatı bilmenin vahiyden başka bir yolunun olmadığını açıkça ifade ettiğine işaret etmiştir.⁴⁷⁵ Basrî; Kitap, Sünnet ve İcmâ'dan birisiyle sarahaten (açıkça) beyan edilen hususlarda aklın bir tercihinin söz konusu olamayacağını açıkça ifade etmiş ve bir şeyin maslahat ve menfaat olduğuna delâlet şer'i bir delilin bulunmaması şartıyla mazarratın çirkinliği hususunda aklın yeterli gelebileceğini belirtmiştir.⁴⁷⁶

Maslahat hususunda ibadetlerle muâmelât arasında bir ayırımın olmadığını ve bunun her ikisinin de emredilmesinin veya yasaklanma-

473 et-Tûfî, Necmüddin Süleymân el-Hanbelî, *Şerhu'l-Erbain*, nşr. Ahmed Hâc Muhammed Osman, Beyrut 1998, s. 238.

474 İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 138-9.

475 Kevserî, *Makâlât*, s. 100.

476 Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fi usûli'l-fıkıh*, II, 680, 850.

sının Allah Teâlâ'ya ait bir husus olduğuna dikkat çeken Kevserî devamla şöyle demiştir:

“Maslahatın Allah'ın hüccetlerinden olan Kitap, Sünnet ve icmâ ile teâruz ettiğini kim söyleyebilir? Böyle bir söz Allah Teâlâ'nın kullarının maslahatını bilmediği manasına gelir. Bu sözü söyleyenin kendisi sanki kulların maslahatını her şeyden haberdar olan ve bilen Allah'tan daha mı iyi biliyor ki, Allah Teâlâ'nın peygamberi vasıtasıyla tebliğ ettiği emirlerinin delâlet ettiği hükümlerin, kullarının maslahatıyla teâruz ettiğini düşünüyor? Allah'ı bundan tenzih ederiz. Bu apaçık bir ilhattır. Bu nevi sözleri dinleyen kimsenin ne ilimden ne de millî şuurdan nasibi vardır.”⁴⁷⁷

Sahabe devrinden itibaren görüş ve ihtihadları farklı olmakla birlikte müctehid imamların ve âlimlerin İslâmî hükümlerin elde edilmesinde Kur'an ve Sünnet'ten sonra İcmâ'yı esas almaya devam ettiklerine dikkat çeken Ramazan Bûtî, Tûfî'ye kadar hiçbir âlimin maslahatın nas ve icmâya takdim edilebileceğini söylemediğini belirtir. Tûfî'nin Kur'an ve Sünnet'i en önemli delil olarak kabul ettiği halde, maslahatı onların önüne geçirerek kendisiyle tenakuza düştüğüne işaret eden Bûtî, Kitap ve Sünnet'te gerçek manada kulun maslahatına muhalif bir hususu bulmanın mümkün olmaması sebebiyle nassın maslahat ile teâruz etmesinin düşünülemeyeceğini ifade eder. Tûfî'nin şeriatın kulların maslahatına riayet için geldiğini söylediği halde, maslahatı daha önemli göstererek, onu nasların önüne geçirmesinin mugalata⁴⁷⁸ olduğunu söyleyen Bûtî, Allah Teâlâ tarafından gönderilen şeriatın naslarının teâruz ve ihtilaf etmesinin muhal olduğunu belirtir. “Siz bir şeyden hoşlanmazsınız oysaki o, sizin için hayırlıdır. Yine bir şeyi seversiniz, oysaki o, sizin için şer(-kötülük)dir”⁴⁷⁹ meâlindeki âyeti hatırlatan Bûtî, bir kulun ilk merhalede zararına gibi gördüğü şeyin daha sonra hayrına olduğunu idrak edebi-

477 Kevserî, *Makâlât*, s. 244.

478 Hakka ve delile dayanmadan karşısındakini yanıltmak maksadıyla yapılan konuşma

479 Bakara, 2/216.

leceğine dikkat çekerek, gerçek manada maslahatın nas ve onun tâbileri (icmâ ve kıyas) ile bilinen hususlar olduğunu ifade etmiştir.⁴⁸⁰

İsmail Hakkı İzmirli de kulların arzusuna göre maslahatın esas alınmasının doğru olmadığını belirtip: “Maslahat, Allah’ın tahdid ettiği hudut dairesinde kullara râci olur. Yoksa kulların hevâ ve heveslerinin muktezası üzerine maslahatlar raci olmaz. İşte bundan dolayı şerî mukellefiyetler insanlara zor gelir”⁴⁸¹ diyerek, maslahatta nassın ehemmiyetine dikkat çekmiştir.

İzmirli’nin ifadesiyle “Eğer asra muvafık, vicdân-ı millete muvafık sözlerden maksat şeriatatta kullanılan maslahat manası ise ne âlâ. Maslahat edille-i şeriiyedir. Fakat şartları vardır, onlara riayet lazımdır. Şu kadar ki asra ve vicdân-ı millete muvafık olduğunu nasıl bileceğiz? Vicdân-ı milleti kim temsil edecek? Bunları nasıl tayin edeceğiz? Bu cihetler pek meçhul kalmıştır.”⁴⁸²

Müslümanlar nazarında bütün zaman ve mekânlarda kulların maslahatını ihata eden tek kânunun şeriat olduğuna dikkat çeken Kevserî, İslâm dışı kânunların İslâm hukukuna yaklaştırılmaya çalışılmasını şerre hizmet olarak görmüş ve bunun fesada sebep olacağını ifade etmiştir. Kevserî ilâhî kânun ile insanlar tarafından yapılan kânunlar arasındaki farka dikkat çekerek şöyle demiştir:

“Allah’ın kânunu (şeriat) ümmetin bozulan işlerini doğrultmaya ve ıslah etmeye her zaman ve mekânda uygun olup, insanlar tarafından yapılan kânunlar böyle değildir. Çünkü bu kânunlar bir zaman ve mekân için uygun olsa bile başka bir yer ve zaman için uygun düşmeyebilir. Beşer aklının farklı zaman ve yerlerde ümmetin bütün maslahatını ihata etmesi imkansız olduğu için böyle bir kânun yapabilmek mümkün değil. İnsan bugün için kesin gördüğü şeyi yarın nakzeder.”⁴⁸³

480 Bûtî, *Davâbitü’l-maslaha*, s. 202-15.

481 İzmirli, İsmail Hakkı, “Cevâzın Ahkâm-ı şeriiyeden Olup Olmadığı III”, *Sebilürreşâd*, XII/305 (3 Temmuz 1330), s. 328.

482 İzmirli, İsmail Hakkı, “Cevâzın Ahkâm-ı şeriiyeden Olup Olmadığı VI”, *Sebilürreşâd*, XII/306 (10 Temmuz 1330), s. 351.

483 Kevserî, *Makâlât*, 96.

Düşüncesini Kur'an ve Sünnet'e dönüş iddiası üzerine bina eden Rıza'nın modern dönemin önemli esaslarından biri olan maslahatı ileri sürerek, Sünnet'i geri plana atması aslında kendi düşüncesiyle önemli bir çelişkidir. Bu itibarla Rıza'nın tesis etmeye çalıştığı modern hukuku, maslahat düşüncesi üzerine bina ederek, modern dönemde ön plana çıkarılan değerlere, fıkıh alanında çok fazla yer açtığı, hatta onu İslâm hukukunun en önemli kavramı haline getirdiği söylenebilir.

Yaşadığı dönemde İslâm âleminde ciddi eleştirilere maruz kalan Reşid Rıza, bazen bu tenkitleri dergisinde yayımlayıp, sonra da bunları reddetmeye çalışmıştır. Rusya'da yayımlanan *Din ve Maişet* isimli dergide Reşid Rıza'nın Müslümanlar arasındaki tefrikaya sebep olarak dört mezhebin taklid edilmesini ve amelde bir mezhebe bağlı kalınmasını göstermesi tenkit edilmiştir. Söz konusu yazıda, geçmiş asırlarda dört mezhebe mensup Müslümanlar arasında sadece mezhep farklılığından dolayı bir savaşın çıkmadığına işaret edilmiş ve o dönemde Yemenlilerin, Dürzilerin ve Arnavutların Osmanlı Devleti'ne isyan etmelerinin sebebinin farklı mezhepten olmalarından değil de kavmiyetçilik ve milliyetçilik hissinden kaynaklandığına dikkat çekilmiştir. Hindistan'ın önceden İslâm hâkimiyetinde iken sonradan Müslümanların birbirleriyle riyaset(başkanlık) mücadelesine girip zayıflamalarından sonra İngiliz idaresine geçtiğine işaret edilmiştir. Ayrıca İngilizlerin Mısır'a girme imkanı elde etmelerinin de Mısır'daki Şâfiî ve Hanefî Müslümanların mücadelesinden kaynaklanmadığını ve esasen Mısır'ın büyük çoğunluğunun Şâfiî olması itibariyle böyle bir mücadelenin imkansız olduğuna dikkat çekilmiştir. İlgili makalede İslâm âlemindeki gerilemenin, iki mühim sebebi olduğu ifade edilmiştir. Bunlardan birisi, bir cahiliye âdeti olan ırkçılık (milliyetçilik) düşüncesinin yeniden ortaya çıkması, ikincisi de birincisiyle alakalı olarak Müslümanlar arasında baş olma (riyaset) heveslerinin artması olarak gösterilmiş ve her millettten başkan olmak isteyen insanların çıkması neticesinde birliğin bozulduğu açıklanmıştır. Reşid Rıza söz konusu makaleye yazdığı reddiyede Osmanlı idaresinde yaşayan ve farklı ırklara mensup olan Müslümanların milli-

yetçilik düşüncesi ekseninde giriştikleri isyan hareketlerinin Osmanlı Devleti'ne zarar verdiğini kabul etmekle birlikte, genel olarak daha önce söylediklerini tekrarlamış ve Müslümanların zayıflığının en önemli sebebinin taklid olduğu görüşünde ısrar etmiştir.⁴⁸⁴

Görüşlerini temellendirmek için çoğu zaman İbn Teymiye ve İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye'nin görüşlerine atıfta bulunan Reşid Rıza, İbn Hazm ve Gazzâlî gibi âlimlerin eserlerine de müracaat etmiş, ancak onların eserlerinden, daha çok kendi görüşlerini teyit eden ifadeleri alarak görüşlerine uymayanları görmezlikten gelmiştir. Bir misal olması açısından onun modern hukuk oluşturma gayretleri çerçevesinde düşüncesinin merkezine oturttuğu maslahat esasını açıklarken değerini takdir ettiği Gazzâlî'nin bu ıstılah etrafından açıkladığı görüşlerine müracaat etmediğini görmekteyiz.

Gazzâlî, maslahatın kelime olarak menfaati celb, mefsedeti def manasına geldiğine dikkat çekmiş ve fıkhîta maslahat ile kastedilenin öncelikle mahlûkatın maslahatının celbi ve mefsedetini defi ile onların maksatlarına uygun (salah) olanların tahsili olmayıp, şeriatın maksadının muhafaza edilmesi olduğunu ifade etmiştir. Mahlûkat açısından şeriatın beş maksadının olduğunu ifade eden Gazzâlî, bunların insanların dinlerinin, canlarının, akıllarının, nesillerinin ve mallarının korunması olduğunu belirtmiş ve bu beş esas muhafazayı ihtiva eden her hususun maslahat olduğunu söylemiştir.⁴⁸⁵ Reşid Rıza ise Gazzâlî'nin şeriatı merkeze aldığı maslahat izahının aksine birinci sırada yer alan dinin muhafazasına, maslahat anlayışında hiç yer vermeden sadece insanların menfaatlerini esas alan maslahat görüşünü geliştirmiş ve ona tamamen dünyevi bir mahiyet vermeye çalışarak, seküler alanın genişletilmesinin önünü açmıştır.

İçinde bulunduğu asrın şartlarının oldukça tesirinde kaldığı görülen Rıza'nın ortaya koyduğu bu nevî düşüncelerin Modernizm düşüncesiyle uyumlu seküler bir sistem ve hukuk geliştirme gayretlerinin önü-

484 Reşid Rıza, "Bâbü'l-intikâz ale'l-Menâr", *Mecelletü'l-Menâr*, XIV/10 (1329/1911), 767-73.

485 Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, II, 481-2.

nü açmaya ve bu yöndeki çalışmalara meşruiyet kazandırmaya yönelik olduğuna dikkat çekilmiştir.⁴⁸⁶

Modern dönemde çok sık dillendirilen ve daha çok o devrin şartlarının tesirinde şekillenen “İslâm âleminin geri kaldığı, Hıristiyan dünyanın da terakki ettiği” düşüncesini, Reşid Rıza’nın peşinen kabullenecek, Müslümanların geri kalmasını ameldeki mezhepleri taklid etmeye dayandırması ve Avrupa’nın ilerlemesini de reform hareketine bağlamasının konjonktürel bir yaklaşım olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte o, son senelerde kaleme aldığı yazılarında da bir mezhebe bağlılığı esas alan taklid düşüncesini terk etmenin zorunlu olduğunu belirtmiş, geçmiş fakihleri ve tasavvuf ehlini, Müslümanların mezheplere ayırmakla ve zamanın idarecilerinin tasarruflarına meşruiyet kazandırmakla itham etmeye devam etmiştir.⁴⁸⁷ İşin ilginç tarafı ise geçmiş ulema hakkında bu ithamlarda bulunan Reşid Rıza’nın kendisinin de belirttiği şekilde Vehhâbî mezhebini ve Suud krallığını desteklediği ve kraldan büyük miktarda maddi yardım aldığı⁴⁸⁸ şeklindeki iddialarıyla karşı karşıya kalmasıdır.

el-Menâr’ın müteaddit sayılarında İbn Teymiye’nin pek çok fetvasını ve görüşlerini yayımlayan Reşid Rıza, özellikle Allah’ın sıfatları ve müteşâbih lafızlar mevzuunda İbn Teymiye’nin teşbih ve teciime düştüğü yönündeki tenkitleri doğru bulmaz ve onu haklı göstermeye çalışır.⁴⁸⁹ Rıza, her mezhepte olduğu gibi Hanbelîler arasında da nasların zahirlerini ve tabirlerini alarak, ıstıhlalara, Kitap ve Sünnet’te varit olmayan manalar veren aşırıların olduğunu kabul etmiştir. Bununla birlikte o, Hanbelî ulemâsının çoğunluğunun nasları muhafaza ve selefin yoluna

486 Özgür Kavak, *Modern İslâm Hukuk Düşüncesi-Reşid Rıza Örneği*-, İstanbul 2011, s.131.

487 Reşid Rıza, *Kânûnu’l-ahvâli’-ş-şahsiyye fî Mısır (et-Tenâzu’ beyne cumûdi’l-fukahâi’l-mükallidîn ve ilhâdü zindigati’l-müteferricîn (I), Mecelletü’l-Menâr, XXVIII/2 (1345/1927), 153, 158.*

488 Reşid Rıza, “Beyânü alâkatinâ bi’l-İmâm Abdilaziz Meliki’l-Hicâz ve Sultân-ı Necd, *Mecelletü’l-Menâr, XXVIII/1 (1345/1927), 2-4.*

489 Reşid Rıza, “es-Sünnetü ve’Şiatü evi’l-Vehhâbiyyetü ve’r-Râfiza”, *Mecelletü’l-Menâr, XXIX/8 (1347/1929), 595-99.*

tabi olma hususunda diğer âlimlerden önde olduğunu⁴⁹⁰ belirterek, kendi görüşleri üzerinde ağırlık kazanan son noktaya da dikkat çekmiştir. Dolayısıyla Rıza'nın son senelerde yaptığı açıklamaları dikkate alındığında onun önceleri görüşlerinde geniş yer işgal eden batı düşüncesine yaptığı vurgunun azaldığını, onun yerine İbn Teymiye ve Hanbelî âlimlerinin görüşlerinin ağırlık kazandığını söylemek mümkündür.

Rıza'nın ileri sürdüğü görüşlerin pek çoğunda, o devirde özellikle batı dünyasında hâkim olan Modern düşünce ve Protestan bakışı etkili olup, düşüncelerini her zaman geçerli ve tutarlı esaslar üzerine bina etmediğinden görüşlerin bir kısmı, şartların değişmesiyle önemsiz hale gelmiş, bazısını ise değiştirmiştir.

Yukarıda temas ettiğimiz gibi Rıza, bir ülkenin terakki etmesi için önceleri din ile siyasetin birbirinden ayrılmasını temel şartlardan biri olarak görürken, sonraki senelerde farklı bir çizgiye gelmiştir. Muhtemelen dünyada özellikle de Türkiye'de meydana gelen değişikliklerin tesiriyle laikliğin ilerlemek için gerekli olmadığını ifade etmiş ve İngiltere hükümetinin ve Lordlar Kamarası'nın dinî bazı mevzuları müzakere yapmasını konu edinen haberlere el-Menâr'da yermiştir. İlgili haberde "medenî milletlerin din ile siyaseti birbirinden tam manasıyla ayırdıktan sonra terakki ettiği ve kalkınmış ülkelerin hükümetlerinin hepsinin laik (lâ dinî=din ile alakası bulunmayan) olduğunun" sürekli söylenmeye devam edildiğine dikkat çekildikten sonra Ankara Hükümeti'nin yaptığı inkılâpları bu iddia üzerine bina ettiğine işaret edilmiştir. Din ve siyasetin birbirinden ayrılması esası çerçevesinde düşünüldüğünde Lordlar Kamarası'nın duayı konu edinen bir teklifi müzakere etmesinin izahının zorluğuna dikkat çekilmiştir. Haberin devamında İngiltere hükümeti bu meseleyi müzakere etmekle laik olmaktan çıktı mı, yoksa İngiltere laik değil mi? diye sorulmuştur. Ayıca "Ankara Hükümeti laik olmakla Britanya Hükümeti'nden daha çok mu terakki etti?" denilerek, din ile siyasetin arasında çok sıkı bir alakanın olduğu ifade edilmiştir.⁴⁹¹

490 Reşid Rıza, "Defu şühbeti't-teşbih ve'r-red ale'l-Mücessime", *Mecelletü'l-Menâr*, XXIX/8 (1347/1929), 639.

491 Reşid Rıza, "Ta'dilü Kitâbi's-salât fi İnkiltera", *Mecelletü'l-Menâr*, XXIX/10 (1347/1929), 777.

Reşid Rıza, önceleri Batı'da modern dönemde ön plana çıkan düşünürlerin görüşlerine büyük önem atfettiği halde daha sonraları Taha Hüseyin (1889-1973), Ali Abdürrâzık (1888-1969), Ahmed Emin (1886-1954) ve Hüseyin Heykel (1923-), gibi Mısır'da fikirleriyle meşhur olmuş kişilerin batı düşüncesi doğrultusunda dinî olmayan bir düzen kurmaya çalıştıklarını belirtmiş ve onları şiddetle tenkit etmiştir.⁴⁹²

Rıza, el-Menâr'ın ilk sayılarında (1889) Avrupa'nın terakki etmesinin en önemli sebebinin dinî reform olduğunu belirtip, Luther'in önderlik ettiği Protestan mezhebinin örnek alınmasını isterken⁴⁹³ özellikle Ankara Hükümeti'nin inkılâplarını tenkit ederken, Mustafa Kemal Paşa'nın İngiltere'nin desteğiyle Türk halkına Protestan mezhebine uygun olarak Hristiyanlaştırma politikası takip ettiğini ifade etmiştir.⁴⁹⁴ Reşid Rıza, Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında Ankara Hükümeti'nin yaptığı inkılaplara dikkat çekerek, Türklerin, şerî mahkemeleri ve medresele-ri kaldırdıklarını, İslâm'ın kânunlarının yerine batılı ve beşerî kanunları alarak, şeriatı tamamen terk ettiklerini belirtmiştir.⁴⁹⁵

Reşid Rıza'nın görüşlerini bina ettiği önemli esaslardan biri olan "Müslümanların dört mezhebi taklid etmeleri sebebiyle geri kaldığı" iddiasının o devrin ilim ve fikir sahipleri katında itibar gördüğünü söylemek mümkün değildir. İslâm dünyasındaki durgunluk veya geri kalmışlık iddialarına cevap aramak amacıyla teşkil edilen çeşitli meclislerde ve toplantılarda bu görüşün hiç gündeme gelmemiş olması⁴⁹⁶ bunu açıkça göstermektedir.

Mesela, Reşid Rıza'nın desteğiyle önce el-Menar dergisinde yayımlanan ve daha sonra kitap haline getirilen *Limâzâ teejhara'l-müslümûn ve limâzâ tekaddeme gayruhum* (Müslümanlar Niçin Geri Kaldı,

492 Reşid Rıza, "Mecelletü-Râbitati's-şarkıyye", *Mecelletü'l-Menâr*, XXIX/8 (1347/1928), 619-25, IX, 718; Kânûnu'l-ahvâlî's-şahsiyye fi Mısır (et-Tenâzu' beyne cumûdî'l-fukahâi'l-mükallidîn ve ilhâdü zindigati'l-müteferricîn (I), XXVIII/II, 154-5.

493 Reşid Rıza, "İslâhu'l-İslâmî", *Mecelletü'l-Menâr*, II/5 (1316/1889), 69.

494 Reşid Rıza, "Enbâü Âlemi'l-İslâmî", *Mecelletü'l-Menâr*, XXVIII/8 (1347/1928), 636; "el-Hükûmâtü'l-lâdiniyye li's-şûubi'l-İslâmiyyeti'l-e'camiyye", XXIX/8 (1347/1928), 635.

495 Reşid Rıza, Kânûnu'l-ahvâlî's-şahsiyye fi Mısır (et-Tenâzu' beyne cumûdî'l-fukahâi'l-mükallidîn ve ilhâdü zindigati'l-müteferricîn (I), *Mecelletü'l-Menâr*, XXVIII/II, 154.

496 Ahmed Emin, *Zuamâu'l-islâh fi'l-asrî'l-hadis*, s. 82-9.

Diğerleri Niçin İlerledi?) isimli eserde Şekib Arslan, bu görüşe hiç yer vermez. Müslümanların geri kalmalarının sebepleri arasında mezheplere dayalı taklid anlayışından bahsetmeyen Şekib Arslan, İslâm âleminin yeterince ilerlememesinin sebeplerinin başında Müslümanların gerektiği şekilde çalışmaması, eksik bilgi, malları ve canları ile cihat etmemesi, atalarından kalan vakıfları aslına uygun kullanmaması, dünya nimetlerini çok sevmeleri ve bazılarının ihanetleri gibi hususları sayar.⁴⁹⁷

Şekib Arslan, sömürgeci devletlerin, Müslümanların itikatlarını muhtelif üsluplarla değiştirmek için büyük gayret sarf ettiklerine dikkat çeker ve Müslümanlar için düşmanın kim olduğu ve nereden geleceği mevzuunda uyarıların yapılmasının mühim olduğunu ifade eder.⁴⁹⁸ Müslümanların İslâm'ı yaşamada taviz vermeden ve muâsir ilimleri öğrenerek, terakki edebileceklerini belirten Arslan, Japonların geleneklerinden vazgeçmeden elli-atmış senede gelişmiş bir ülke olduğuna işaret ederek, Müslümanların en başta geri kalmışlık düşüncesini terk edip, terakki edebileceklerine inanmaları gerektiğini belirtir. Buna bir misal olması açısından da II. Abdülhamid Han'ın gerçekleştirdiği Hicaz Demiryolu Projesi"ne dikkat çeken Arslan, büyük oranda Müslümanların teberruları ile inşa edilen bu demiryolunun gerçekleşeceğine projenin başında bulunan Alman mühendisin bile inanmadığını belirterek⁴⁹⁹, Müslümanların istemeleri durumunda terakki etme kabiliyet ve yeteneklerinin olduğunu açıklar.

Arsalan'ın ifade ettiği gibi, Hicaz Demiryolu, sadece Müslümanlar arasından büyük bir sevince sebep olmakla kalmamış bu projenin gerçekleşmesi Batı'da "İslâm âleminin geri kalmış olduğu ve terakki etmesinin de mümkün olmadığı" iddialarının geçersizliğini gösterecek bir hava oluşturmıştır. Monsieur Rinye Milye, Paris'te gerçekleştirilen Afrika-yı Şimâli Konferansı'nda yaptığı konuşmada bu hususa dikkat çekmiş ve bu konferans Fransa ve Mısır'da bazı gazete ve dergilerde yayımlanmıştır.

497 Şekib Arslan, *Limâzâ teehhara'l-müslimûn ve limâzâ tekaddeme ğayruhum*, s.16-7.

498 Şekib Arslan, "Kitâbu'l-Âlemi'l-İslâmî fi emlakî'l-Firansâviyye", *Mecelletü'l-Menâr*, XXIX/9 (1347/1929), 687-93.

499 Şekib Arslan, *Limâzâ teehhara'l-müslimûn ve limâzâ tekaddeme ğayruhum*, s. 40, 79, 92-3.

Milye'nin söz konusu konuşması Elmalılı Hamdi tarafından tercüme edilerek, *Beyânülhak* mecmuasında da yayımlanmıştır. Milye bu konuşmasında “Batılılâın donmuş, ölmüş dediği Müslümanların, Çin, Hindistan ve İstanbul'da hayret veren bir uyanış içerisinde olduklarına” dikkat çektikten sonra şöyle devam etmiştir:

“Velâkin şunu sormak isterim ki İslâm'ın (Müslümanları) ulûm ve fûnûn-ı cedideyi tatbik ile istifade etmeğe başladığını görürseniz ne diyeceksiniz? Bu hikmete mebnidir ki İslamlar, kendi kuvvet-i zâtîyyeleri ve İslâm mühendisleriyle Dimaşk-ı Şam ve Medine-i Münevvere beyninde (arasında) 1300 kilometre tûlunda büyük bir demir yolu inşa ettiler. Sorarım “Ehl-i İslâm bir nevi uyku hastalığıyla musâbdır (musibete uğramıştır)” diyen eâzım-ı felâsife buna bugün ne diyorlar? Bu hatt-ı âlî'ye, (Osmanlı Demiryoluna) Müslümanların seksen milyon frank teberru ve iane ettiklerini bilecek olurlarsa şimdi ne diycekler.”⁵⁰⁰

Cemalettin Efgânî, Ahmed Han, Muhammed Abduh ve Reşid Rızâ, modern düşüncenin ilkelerinin İslâm dünyasına transferinde önemli görevler yerine getirmekle birlikte hepsinin aynı seviyede modernist düşüncenin tesirinde kaldığı söylenemez. Ahmed Han ve Abduh'un, Modernizm'in değerlerinden çok daha fazla etkilendiği görülürken, Reşid Rızâ'nın ilk zamanlar Modernizm'in dinamiklerine çok fazla atıfta bulunmakla beraber daha sonraları İbn Teymiye ve Vehhâbî çizgisine yakın bir duruş sergilediği söylebilir.

Son olarak burada Abduh ve Rızâ'nın modernist düşünce ve hayat anlayışının önemine dikkat çektiği bir dönemde Mısır'da Ahmed Emin, Ferid Vecdi (1878-1954) ve Taha Hüseyin gibi kişilerin önderliğinde gelişen hareketin çok daha fazla modernist bir nitelik kazandığına dikkat çekmek istiyoruz. Peygamberlerin mucizelerini ve ölümdenden sonraki dirilişi inkar eden bir merhaleye varan Ferid Vecdi'nin⁵⁰¹ yanı sıra, Ah-

500 “İslâmiyetle Medeniyet-i Cedide Birleşebilir mi? *Beyânülhak*, I/20 (2 Şubat 1324), s. 443-4.

501 Mustafa Sabrî, *Mevkûfu'l-akl*, I, 156.

med Emin'in arkadaşına ifade ettiği şu cümleleri onun İslâmî esasları açıklarken takip ettiği yolu göstermesi açısından önem arz etmektedir:

“Ezher hür ilmî görüşleri kabul etmiyor. O halde takip etmen gereken en iyi yol, müsteşriklerin (oryantalistler) sözlerinden uygun gördüklerini, açıkça onların olduğunu belirtmeksizin bir başka kılıfla anlatmaktır. Ezherlilere bunları kendi araştırmalarının bir neticesi gibi anlat. Onlara, duyan kimseleri rahatsız etmeyecek ince ve yumuşak elbiseler giydir. Tıpkı benim, *Fecrü'l-İslâm* ve *Duha'l-İslâm* isimli kitaplarımda yaptığım gibi.”⁵⁰²

Yukarılarda yaptığımız açıklamalardan anlaşılacağı üzere İslâm coğrafyasında Modernizm düşüncesinin etkisinde kalan düşünürler, farklı bölgelerde yaşasalar da birbirine benzer düşünceleri tekrar etmişlerdir. Dolayısıyla Hindistan ve Mısır'da modern düşüncenin etkisinde kalan daha başka kişilerden ve görüşlerden bahsetmenin (esasen çalışmamızın temel mevzuu da bu olmadığı için) fazla bir faydasının olmadığı düşünülüyor.

D) OSMANLI

Osmanlı'da son dönemde basında ve telif edilen eserlerde yer alan ictihad tartışmalarına bakıldığında bunların iki ekseninde geliştiği görülür. Bunlardan bir tanesinin Modernizm'in değerleri çerçevesinde İslâm'ı reforma tabi tutarak, onu modern çağa uygun hale getirmek olduğu söylenebilir. Bu faaliyetlerin reform olarak ifade edilmesi durumunda Müslümanların tepkisi sert olacağından bu tepkiyi azaltmak veya gerçekte İslâm'ın tahrif edilmesi manasına gelen bu çalışmalara Müslümanlar yanında meşruiyet kazandırmak için söz konusu reformlar “ictihad” olarak isimlendirilmiştir.

İctihad tartışmalarının yoğunlukta olduğu diğer ekseninde ise İslâmî değerlere atıf daha kuvvetli olmakla birlikte bu tartışmaların ha-

502 Mustafâ es-Sibâî, “*es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşrî'i'l-İslâmî*”, Dımaşk ts. s.266.

reket noktası, İslâm dünyasının batı karşında geri kalmışlığı fikrini peşinen kabul olduğu için söz konusu ictihad tartışmaları bu psikolojinin etkisinde gelişmiştir. Ayrıca bu nevi ictihad tartışmalarının bazısının fikhî esaslar üzerine bina edilmeye çalışıldığı görülse de bunlar asırlardır fıkıh ulehasının çoğunluğunun özellikle de dört mezhebe mensup müctehitlerin fıkıh usûlünden farklılık arz etmektedir. Bu tartışmalar daha çok İbn Teymiye ve onu takip eden ancak cumhûr-ı ulemaya muhalif ilim adamlarının görüşlerine dayandığı için gelenekten farklı bir ictihad ve mezhep anlayışı inşa etmeye yönelik olmuştur.

Osmanlı uleması arasında nâdiren bu iki nevi ictihad anlayışının etkisinde kalanlar olmakla birlikte umumi olarak ulemanın ekserisinin dört mezhep tarafından teşekkül ettirilen fıkıh usûlüne uygun ictihad ve mezhep anlayışına bağlı kaldığı söylenebilir.

a) Reform Merkezli İctihad Düşüncesi

Avrupa, XVIII. asırdan itibaren ekonomik alanda büyük gelişmeler kaydetmeye başlamış, özellikle 1763 yılında James Watt, Britanya'da *Sanayi Devrimi*'nin en önemli gelişmelerinden birisi olarak kabul edilen buharlı makineyi bulması bir dönüm noktası olmuştur. XIX. asırdan itibaren Avrupalılar, sanayi üretimine büyük önem vermiş, artan ham madde ihtiyacını karşılamak için çoğunluğu İslâm coğrafyası olan Afrika ve Asya'nın önemli bölgelerini kolonileştirme yarışına girmişlerdir. 1789'da başlayan ve Avrupa'da tamamen din dışı terimlerle ifadesini bulan ilk büyük sosyal ayaklanmayı ifade eden Fransız İhtilali ise toplumlarda sadece "özgürlük, eşitlik ve ulusal bağımsızlık" düşüncesinin uyanmasında etkili olmakla kalmamış, aklın âdeta ilahlaştırılmasının bir sonucu olarak seküler düşünce ve hayat tarzı, İhtilalin resmi ideolojisi haline gelmiştir. Bu durum, Avrupa'da Hristiyanlığın fert ve toplum hayatındaki gücünü sarsmakla kalmamış, (Batı'da dine karşı oluşan bu menfi havadan İslâm dünyası da etkilendiğinden) dünya genelinde aşırı bir dünyevileşme ve ahlaki çöküntü baş göstermiştir.⁵⁰³

503 Gümüşoğlu, *Devlet-i Aliyye'nin Sonbaharı*, s. 61

Osmanlı; Fransız İhtilali'ni, önce Fransa'nın bir iç meselesi olarak görmekle birlikte, 1798 yılında Reisü'l-Küttab Ahmed Atıf Efendi, Divan'a sunduğu layihada ihtilalin fitne ve fesat kaynağı olduğuna ve etrafa şer yaydığına dikkat çekmişti. Layihada ihtilal düşüncesine kaynaklık eden "Voltaire ve Rousseau" birer zındık olarak vasıflanıp, onlara benzeyen dehrilerin (ateist), peygamberleri kötüleyip, bütün dinleri ortadan kaldırmaya gayret ettiklerine işaret edilmişti. Ayrıca Fransızların peygamberlere indirilen bütün ilahi kitapların uydurma ve boş şeyler olduğunu söyledikleri belirtilerek, bütün Müslümanların bu kâfirlerle mücadelesinin farz olduğu açıklanmıştı.⁵⁰⁴

Batıyla ilişkileri geliştirme konusunda önceleri son derece ihtiyatlı bir tavır sergileyen Osmanlı, zamanla askerî alanlardan başlamak üzere Batıyla bazı alanlarda ilişki tesis etmenin bir zorunluluk haline geldiğini görmüştü. Osmanlı'nın 1793 yılından itibaren üçer yıl ara ile Avrupa'ya (Viyana, Paris, Londra) elçiler göndermeye başlamasından⁵⁰⁵ sonra devlete, Avrupa hakkında daha doğru ve sistemli bilgiler gelmeye başlamıştır.

1838 yılında Fransa'ya elçi gönderilen Mustafa Sami Efendi; Roma, Viyana ve Londra gibi Batı başkentlerini ihtiva eden yaklaşık beş aylık bir seyahatinden sonra Paris'e varmıştı. Mustafa Sami Efendi, yaptığı bu seyahat ve Paris'te kaldığı müddet içerisinde Avrupa'da gördüklerini ve intibalarını *Avrupa Risalesi* isimli eserde toplayarak, Sultan Abdülmecid Han'a arz etmiş ve 1840 yılında da neşretmiştir.⁵⁰⁶

Mustafa Sami Efendi söz konusu risalesinde Avrupa şehirlerindeki tertip ve düzene, hastanelerinin ve posta teşkilatının intizamına işaret ederek, Avrupa'nın sanayi ve teknolojiye gerçekleştirdiği ilerlemeden bahsetmiş ve bunun eğitim ve öğretime verilen önemden kaynaklandığını belirtmiştir. "Avrupa kıtasında İtalya ülkesinden başkasının ne ha-

504 E. Ziya Karal, *Fransa-Mısır ve Osmanlı İmparatorluğu (1797-1802)*, İstanbul 1938, s.108 vd.; Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kırıatlı, Ankara 1991, s. 69.

505 Cevdet Paşa, *Tarih*, İstanbul 1994, III, 1480.

506 Ahmed Lutfi Efendi, *Vak'ânüvis Ahmed Lûtfi Efendi Tarihi*, nşr. Yücel Demirel, İstanbul 1999, VI, 1050.

vasında letafet ve ne de toprağında bereket vardır” diyen Mustafa Sami Efendi, “Avrupa halkının durumlarının bu merteye güzel olmasının, memleketlerinde ilim ve faziletin yayılmasından kaynaklandığını”⁵⁰⁷ dikkat çekmiştir.

Ulûm ve fûnûn alanında Batı’daki bu gelişmelerin de etkisiyle 1827 yılında bir tıp okulu olan “Tıphane-i âmire” açılıp, 1831’de Avrupa’dan ameliyat alanında profesör getirilmiştir. Söz konusu okul, 1838 yılında ıslah edilip, Avrupa’dan yeni uzmanlar davet edilmiştir. Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılmasından iki yıl sonra ordunun eğitimine ve yenileşmesine büyük önem verilerek *Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye* isminde yeni ordunun eğitilmesi için Avrupa’dan talimci subaylar getirilmiş ve 1834 yılında *Mekteb-i Fûnûn-ı Harbiye* kurulmuştur. Bu askeri okulun dışında 1838’de *Rüşdiye* ve 1839 yılında *Mekteb-i Ulûm-i Edebiyye* isminde yeni sivil okullar açılmıştır.⁵⁰⁸

Devrin gelişen şartlarına göre takip edilmesi gereken siyasetin ana esaslarını belirleyen ve 1839 yılında ilan edilen Tanzimat Fermanı’nda: “Devlet-i Aliyye’nin kuruluşundan itibaren Kur’an’ın yüce hükümlerine ve şariat kânunlarına kemaliyle riayet olunduğundan” bahsedilmekle birlikte, bazı yeni kânunların vaz’ının lazım ve mühim görüldüğü belirtilmiştir.”⁵⁰⁹

Tanzimat Fermanı’ndan sonra Hıristiyan devletlerin gayr-i müslimlerin hakları bahanesi ile Osmanlı’nın içişlerine müdahalesine fırsat verilmiş gibi bir hava oluşturulmuştur. Hatta Fransa ve İngiltere, Türklerin Avrupalılaşması için onların İslâm’dan, asırlardır sahip oldukları manevi değerlerinden ve siyasi nizamından vazgeçmeleri gerektiğini söyleme cesareti bile bulmuşlardı. Ayrıca Türklerin Hıristiyan olmalarını, Fransız kânunlarını almalarını tavsiye edenler de bulunmuştur.⁵¹⁰

507 Risalenin Tamamı için bkz: *Bir Osmanlı Bürokratının Avrupa İzlenimleri, Mustafa Sami Efendi ve Avrupa Risalesi*, nşr. M Fatih Andı, İstanbul 1996.

508 Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, I, 375-94

509 Fermanın tam metni için bkz: Ahmed Lutfi Efendi, *Vak’ânüvis Ahmed Lûtfi Efendi Tarihi*, VI, 1027 vd.

510 Gümüşoğlu, *Devlet-i Aliyye’nin Sonbaharı*, s. 87, 228-9.

Batı'nın telkinleri neticesinde Osmanlı vatandaşları arasında Fransa kânunlarını Türkçeye tercüme ederek mahkemelerde onunla hüküm verilmesini isteyenler çıkmıştı. Cevdet Paşa bunlara karşı "bir milletin kavanin-i esâsiyesini (Anayasasını) böyle kalb-ü tahvil etmek, o milleti imha etmek olur" diyerek karşı çıkmıştır. İslâm'a ve milletin değerlerine uygun kânunların yapılmasını hayati bir mesele olarak gören Cevdet Paşa, Hanefî mezhebine ait eserlerin esas alınarak, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye"nin tedvin edilmesine öncülük etmiştir.⁵¹¹

Rus İmparatoru'nun Damat Halil Paşa'ya (ö. 1629), kudret ve şavvetini kaybettiğini düşündüğü "Osmanlı'nın yegâne kurtuluş yolunun Hristiyanlığa geçmek" olduğunu resmen ifade ettiği⁵¹² bilinmekteydi. Osmanlı'nın büyük bir felaketle karşı karşıya kaldığını düşünen Rus Çarı I. Nikola (ö.1855) ise Osmanlı'nın bundan kurtulması için Sultan II. Mahmud'a Hristiyan olma teklifini tekrarlamıştı.⁵¹³

Fransa elçisi Edouard Engelhardt (1828-1916), Osmanlı Devleti'nin Avrupa'nın gerisinde kalıp yıkılmaya doğru gitmesinin yegâne sebebinin "din" olduğunu ifade etmiştir. Engelhardt, Osmanlı'nın kurtuluşu için: "... (Devletin) Hristiyan âleminde olduğu gibi dinî kânunların tesirinden âzâde bir hale getirerek, ruhânîlikten dünyevîliğe tahvil edilmesi veya akâid esaslarını serbestçe tefsir etmek suretiyle yavaş yavaş dinî kayıt ve sınırlamalardan kurtarılması icap ediyor" ⁵¹⁴ demişti. Engelhardt, bu ifadeleriyle Hristiyanlığa benzer bir şekilde İslâm'da bir nevi reform yapılarak, İslâm'ın dünyaya taalluk eden hükümlerinin bir şekilde yürürlükten kaldırılıp, hükümet işlerini tamamen dünyevileştirilmesini (seküler hale getirilmesi) yönündeki görüşleri, daha sonra İslam dünyasında dillendirilemeye başlanmıştır.

Mekteb-i Tıbbiye'de okuduğu yıllarda Batı'dan gelen uzmanların ve Pozitivizm'in revaçta olduğu Fransadan getirilen kitapların etkisiyle

511 Cevdet Paşa, *Tezâkir*, nşr. Cavid Baysun, Ankara 12-1, 1991, s. 4-63.

512 Hüseyin Kazım Kadri, *Bir Milletin Dirilişi*, İstanbul 2008, s. 128.

513 Nizamettin Nazif Tepedelenlioğlu, *Sultan II. Abdülhamid ve Osmanlı İmparatorluğunda Komitacılar*, İstanbul 1978, s. 82.

514 Edouard Engelhardt, *Türkiye ve Tanzimât*, çev. Ali Reşad, İstanbul 1328, s. 7.

Materyalist düşünceye sahip olan Abdullah Cevdet (1869-1932), Luther'in Almanya'da oynadığı role dikkat çekmiştir. Cevdet, Almanya'nın medeniyet yolundaki en parlak fikirleri, rahip Luther'den aldığını belirtmiş ve onun beyinlere sımsıkı sarılmış zincirleri kıran mücadelesinin örnek alınmasını istemiştir.⁵¹⁵

Abdullah Cevdet'in Eylül 1904 yılında Cenevre'de çıkarmaya başladığı ve bazı kesintilerle birlikte 1932 yılına kadar devam eden dergisine *İctihad* adını vermesi dikkate alındığında onun fikirlerinin oluşmasında Muhammed Abduh'un önemli etkisinin olduğu söylenebilir.⁵¹⁶ İsviçre'den çıkartılınca *İctihad Matbaası*'nı Eylül 1905'de Mısır'a, 1911 yılında ise İstanbul'a taşıyan Cevdet'in Mısır hayatı, onun İslâm hakkındaki düşüncelerinin değişmesinde etkili olmuştur. Abdullah Cevdet'in 1897 yılında Cenevre'de tanışıp görüşme imkânı bulduğu ve hayran olduğu Muhammed Abduh, o Mısır'a gelmeden önce ölmüş olsa da onun fikirlerinden büyük oranda istifade etmiştir. Nitekim Abduh, Abdullah Cevdet başta olmak üzere diğer Jön Türkler üzerinde büyük etki bıraktığından ölümünden sonra da onlar tarafından saygıyla anılmıştır.⁵¹⁷

Osmanlı toplumunun inançlarını ve geleneğini âdeta "köhneleşmiş fikirler yumağı" şeklinde algılayan Abdullah Cevdet'e göre, din ıslah edilmeli yani reform yapılmalıydı. Bunun için bir Luther gerekli olup, onun müjdecisi ise Muhammed Abduh'dur. Hakiki Luther'in gelmesi için ulemâ sınıfına mensup olmak gerekirdi ve bu reform bir tek kişinin değil, bütün mütefekkirlerin eseri olacaktır. Ona göre gelişmiş milletler, öncelikle çürümüş fikirleri ve zamanı geçmiş inançları atarak ilerlemişlerdi. Gayr-i müslim Avrupa ile Müslüman Asya arasındaki farkın çok açık olduğuna dikkat çeken Abdullah Cevdet, Batı'daki itikadın, hürriyet verdiğini, kararlılık ve faaliyet meydana getirdiğini, İslâm coğrafyasındaki itikadın ise, ölüm ve bitmez tükenmez bekleyişler getirdiğini ifade etmiştir.⁵¹⁸

515 Abdullah Cevdet, "Türk Bu Muharebeden Ne Kazanabilir?", *İctihad*, 11 Kânûn-ı evvel 1330(1914), s.428.

516 Gümüşoğlu, *Modernizm'in İnanç Hayatına Etkileri ve Jön Türklük*, s. 91

517 M. Şükrü Hanioglu, *Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul ts., s. 137.

518 Gümüşoğlu, *Modernizm'in İnanç Hayatına Etkileri ve Jön Türklük*, s. 93.

Abdullah Cevdet, Abduh'un Müslümanların gelişebilmeleri için "İslâm'ın ilk asrındaki aslına döndürülmesi gerektiği düşüncesini" modernleşme için uygun bir fırsat olarak değerlendirmişti. O, "Zaman-ı saâdet'te teessüs eden İslâmî hükümetin idare şekli bir cumhuriyet ve hem de gayet hürriyet perver bir cumhuriyet idi. Fakat sonraları o adâlet esası bozuldu, Bâb-ı ictihad kapatıldı" ⁵¹⁹ gibi ifadeleri Blunt, Efgânî ve Abduh'un görüşlerini tekrardan başka bir şeye benzemiyordu.

Abduh'un en önemli takipçisi Reşid Rıza, Türkiye'deki Müslüman ulemanın donukluğu ve terakkiye mani oldukları yönündeki iddialarını mevzu edindiği makalesinde İttihat ve Terakkî'nin iktidarı zamanında Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi (ö. 1920) ve Abdullah Cevdet ile İstanbul'da yaptıkları görüşmeden bahsederek, onların da ulemânın genel tavrından şikâyetçi olduklarını iddia eder. "Davet ve İrşad" adı altında reform projesine İstanbul'da destek arayan Rıza, reform fikrine taraf olduğunu düşündüğü Musa Kâzım Efendi'ye Hanefî mezhebine iltizamı terk etmesi durumunda İslâm hukukundan zamanın ihtiyaçlarına uygun bir sistem meydana getirmeyi söz vermiştir. Rıza, Musa Kâzım Efendi'nin kendisine "bunun mümkün olduğunu biliyorum, ancak "Fetvahâne'deki âlimleri ne yapacağız" dediğini nakleder.

Reşid Rıza'nın Cevdet ile yaptıkları görüşmeden kendi kanaatini de katarak aktardığı ifadeler ise oldukça dikkat çekicidir. Rıza, Abdullah Cevdet'in İctihad dergisini bir ara Mısır'da çıkardığına ve onun İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin kurucularından biri olduğuna dikkat çektikten sonra şöyle devam eder:

"İlhadı (dinsizliği) herkes tarafından bilinen bu kişi (Cevdet) "Davet ve İrşad" projemle alakalı olarak Âsitâne'de bana yardım ediyordu. Bir ara bana dedi ki: "Bu işte başarılı olup da İslâmî külliye şeklinde bir medrese tesis ettiğinde ben orada ücretsiz olarak ders verebilirim. Tıp ve diğer ilimlerle alakalı derslerim senin dinî ıslah (reform) yöntemin çerçevesinde olur." Ona, "Sen din ile savaşıyor birisi iken bunu nasıl yapacaksın?" de-

⁵¹⁹ Hanioglu, a.g.e., s. 138.

yince şu cevabı verdi: “Ben Fatih ve Süleymaniye (medreseleri)nin hocalarıyla savaşıyorum, onların fikirlerine tabi olarak terakki etmemiz mümkün değil. Reşid Rıza Efendi ve Muhammed Abduh’un anladığı şekliyle İslâm dini, terakki etmemize yardım eder ve devlet bundan faydalanır. Bu sebeple ben sizin başkanlığınız altında hizmet etmeyi temenni edenlerin başında geliyorum.”⁵²⁰

İstanbul ulemâsının Müslümanlar ve hükümet üzerinde büyük nüfuzunun olduğunu ifade eden Reşid Rıza, Mısır ulemâsının en az seviyede bile böyle bir nüfuzunun olmadığını belirtir ve bu görüşüne delil olması için de Sadrazam Hüseyin Hilmi Paşa ile yaptığı görüşmeyi anlatır. Reşid Rıza’nın ifadelerine göre “Davet ve İrşad” projesi kendisine arz edilen Hüseyin Hilmi Paşa, Rıza’ya: “Bu çok büyük bir proje ve devlet için zarurî, ancak bunun uygulanması ulemanın kabulü ile İttihat ve Terakkî’nin muvafakatine bağlı”⁵²¹ demiştir.

Şeyhülislâmın ve sadrazamın ifadelerine bakıldığında Reşid Rıza’nın reform düşüncesine İstanbul’da devlet erkanı ve ulemânın rağbet etmediği görülmektedir. Bilindiği gibi Osmanlı, asırlarca itikatta Ehl-i sünnet, amelde Hanefî mezhebinin öğretilip yayılmasını mühim hedeflerden birisi olarak görmüştür. Bu sebeple gerek Osmanlı tebaasının idaresinde gerekse Müslümanların İslâm’ı yaşamaları noktasında mühim bir mevki bulunan Hanefî mezhebinin toplum yanındaki kıymet ve nüfuzunun farkında olan şeyhülislam ve sadrazam, Reşid Rıza’yı açıkça reddetmek yerine, siyasî bazı cümlelerle geçiştirmeyi tercih etmişlerdir.

Efgânî, Abduh ve Rıza’nın gayretleri ile kök salıp yeşeren Modernist düşünceler veya Modernist İslâm anlayışı Mısır, Ürdün ve Suriye gibi ülkelerde bazı kesimleri etkileyerek, kendilerini “selefî” olarak ifade eden insanlara ilham kaynağı olmuştu. Rusya’da Musa Carullah, Ab-

520 Reşid Rıza, “Şehâdetü Şeyhülislâm ve Doktor Türki bicumûdi ulemâi’t-Türk”, *Mecelle-tü’l-Menâr*, XXXII/III (1350/1932), 228-9.

521 Reşid Rıza, “Cumûdu ulemâi’l-müslimîn fi’t-Türk”, *Mecelletü’l-Menâr*, XXXII/III (1350/1932), 229.

duh'un reformcu fikirlerinin etkisinde kalarak, gelenekten ayrı düşüp⁵²² modernist fikirler ileri sürmüş ve "ıslahata en önce dinden başlamak zarurîdir" diyerek, dört fikhî mezhebin geçersizliğinden bahsetmiştir.⁵²³

Modernist İslâm anlayışının İstanbul'da gördüğü itibarın ve bıraktığı etkinin, diğer şehirlere göre de son derece sınırlı kaldığı söylenebilir. Nitekim Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi bu gerçeği şöyle ifade etmiştir:

"İstanbul'daki din âlimlerin ilmi bakımdan üstünlüklerine iki şey delâlet eder: Birincisi Efgânî'nin Mısır'daki âlimleri aldattığı halde İstanbul'daki âlimleri aldatamaması. İkincisi: Masonluğun Efgânî ve Abduh aracılığı ile el-Ezher'deki ileri gelen âlimler arasında yayılma ortamı bulduğu halde, İstanbul'daki âlimler arasında bu tür faaliyetlere rastlanmaması."⁵²⁴

Reşid Rıza'ya İstanbul'da destek veren Abdullah Cevdet ise Rıza'nın kendi ifadesiyle dinsizliği ile meşhur olmuş birisiydi. İslâm'da reformu öneren ve bu istikamette yeni icthatların yapılmasını teklif eden Batılı fikir adamlarıyla aynı düşüncüyü paylaşan Luther ile Calvin'in Hristiyanlık için oynadığı rolü İslâm için oynamak isteyen⁵²⁵Efgânî ve Abduh'un yolundan gittiği anlaşılan Abdullah Cevdet'in dergisine *İctihad* ismini vermesi bir tesadüf değildir.

Din konusunda sistemli bir program takip eden İctihâd özellikle Meşrutiyet'ten sonra İslâm'ın bazı esaslarının değiştirilmesi temelinde sürdürdüğü yayınlarında Müslümanların inançlarında şüpheler ve tereddütler uyandıracak konulara yer vermiş, hatta bazen deist bir din telakkisine saplanmıştı.⁵²⁶ Bu itibarla derginin ismi İctihâd olduğu halde çıkan yazılarda İslâm açısından icthadın sınırlarını çok aşan ve dinin temel hükümlerinin ortadan kaldırılmasını isteyen bir reform politikası takip etmesi dikkat çekmiştir.

522 İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, İstanbul 1987, I, XVII.

523 Mustafa Sabri Efendi, *Dini Mücedditler*, İstanbul 1997, s. 227-8.

524 Mustafa Sabri, *Mevkîfü'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem*, I, 144.

525 Mustafa Sabri, A.e., I, 144.

526 Nazım H. Polat, "İctihad", *DİA*, İstanbul 2001, XXI, 446.

Cevdet, görüşlerine uygun bulduğu âyetleri felsefî ve pozitif bilim dayalı esaslar çerçevesinde yorumlayarak, düşüncelerini İslâmî referanslara dayandırmaya çalışmıştır.⁵²⁷ Ancak bu gayretleri onun Meşrutiyet döneminden beri “dinsizlik akımının önderi olarak tanınmasına” mâni olamamıştır.⁵²⁸ Abduh’un Müslümanların gelişebilmeleri için “İslâm’ın ilk asrındaki aslına döndürülmesi gerektiği düşüncesini” Abdullah Cevdet, modernleşme için uygun bir fırsat olarak değerlendirmiştir. Cevdet’in şu ifadeleri onun, İslâmî değerlerden ve Osmanlı geleneğinden ne kadar uzaklaştığını göstermesi açısından dikkat çekicidir:

“Türkiye’nin rûhânî sınıfı olan ulemâ arasında maddî bir menfaat için Allah’ı, Peygamber’i satanlar az değildir. “Dünya bir lâşedir, ona rağbet edenler köpeklerdir” tarihî ananesi ki dünya malının meşrû olmayan bir surette kazanılmasını takbîh ve tenkît ettiği iddia olunur. Bu, zındık ve mürâî rûhânîlere kâbil-i tatbiktir.”⁵²⁹

İslâm dünyasında Modernizm’in etkisinde gelişen hareketlerin en önemli sonuçlarından biri, Müslümanların duraklamış veya geri kalmış olduğunun peşinen kabulünden hareketle onları bu halinden kurtarmak adına, asırlardır yaşanan İslâm anlayışının üzerine bina edildiği esaslar hakkında şüphelerin uyandırılmaya çalışılmasıdır. İslâmî hayatın dört mezhebe göre şekillendiği asırlarda, Müslümanların Bağdat, Semerkant ve Endülüs’te dünyanın en ileri medeniyetler kurduklarını göz ardı eden modernist düşünürler, Müslümanları, muayyen mezhepleri *taklid* edip, ictihad kapısını kapalı tutmak, dolayısıyla akıl ile bilime dayalı gelişme kaydetmemekle itham etmişlerdir. Bu çerçevede Müslümanların terakki edebilmesi için dört mezhep anlayışının dışına çıkılıp, fıkıh usûlünün esasları da göz ardı edilerek, İslâmî esasların ictihad adı altında yeniden yorumlanıp, asra uygun hale getirilmesi gerektiği iddia edilmiştir.

527 Abdullah Cevdet, “Hakikat ve Vücûd Meselesi” *İctihâd*, 31 Kânun-ı evvel 1921, s. 2951-2.

528 Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, İstanbul 2008, s. 549

529 *Müslümanlar Uyanın, İkaz-ı Müslim*, Mısır 1907, s. 113. Abdullah Cevdet’in matbaasında basılmakla birlikte bu kitabın başında, “fûdalâ-i İslâm’dan bir zatın 1903 tarihinde kaleme aldığı eserden tercüme edilmiştir” denilmiştir. Abdullah Cevdet’in mütercim olduğu belirtilmiş ise de kitap, onun uyarlaması olduğundan ona nispet edilmiştir. (Hanioglu, *Doktor Abdullah Cevdet*, s. 416.)

Avrupa'nın terakki etmesinin en önemli sebebinin dinî reform olduğunu belirten ve tabiat kânunlarıyla şeriatın kânunları arasında tam bir benzerlik kurarak, İslâm'ın bu yönde değiştirilmesi gerektiğini görüşünün⁵³⁰ aksine terakki etmenin veya geri kalmanın sebeplerinin dinin dışında aranması gerektiğini ifade eden pek çok İslâm âlimi de olmuştur.

Tartışmaların bu minval üzere genişlediği devirde II. Abdülhamid Han'ın sadrazamlarından Tunuslu Hayreddin Paşa (1307/1890), *Akvemü'l-mesâlik fî ma'rifet-i ahvâl-i'l-memâlik* adlı eserinde; bilgi ve sanatın gerçek sahibi olan Müslümanların geçmişte Avrupa'ya ilham kaynağı olduğuna dikkat çekmiştir. Hayreddin Paşa, özellikle Haçlı Seferleri veya Endülüs yoluyla İslâm medeniyetinden istifade eden Avrupalıların zamanla teknolojinin kaynağı haline geldiklerine işaret etmiştir. O, İslâm'a bağlı kalınmakla birlikte Müslümanların "kaybolmuş malı" olarak gördüğü Avrupa'nın bilim ve fenninden istifade edilmesini zorunlu görmüştür.⁵³¹

Nâmık Kemâl (1840-1888) ise "Osmanlı Devleti'nin ilerlemesine dinin mani olduğu" hakkında ileri sürülen fikirlere, *Hürriyet*'te şöyle cevap vermiştir:

"Dinin ahkâm-ı siyâsiyesinde mân-i terakki olacak bir şey görmedikten başka şuna layıkıyla yakîn hâsıl ettik ki vatanı kurtaracak, hürriyet-i ammeyi hâsıl eyleyecek bir çare varsa zikrolunan ahkâma müracaattır. Bu bapta her kimin bir şüphesi var ise meydana koysun...

Din var iken terakki mümkün olmayacağını siz neden bildiriniz. Bildiğiniz acaba tâbi olduğunuz mezhebin ahkâmından mıdır? Hiç haberiniz var mıdır bizde indallah ve indennâs her fiilinden mesul olan erbâb-ı hükümet, papalar gibi masum mu, kıyas ediyorsunuz. Ulemâyı papazlar hükmünde mi tutuyorsunuz?"⁵³²

530 Reşid Rızâ, "el-Muhâveratü's-sâbia beyne'l-muslih ve'l-mukallid-el-ictihâd ve'l-vahdetü'l-İslâmiyye", *Mecelletü'l-Menâr*, IV/6, 207.

531 Hayreddin Paşa, *En Emin Yol*, çev. Alev Alatlı-Şehabettin Yalçın, İstanbul 2004, s. 161.

532 Nâmık Kemâl, *Hürriyet*, Sy: 11, 7 Eylül 1868 (20 Cemâziyel'ulâ 1285) s. 8.

İsmail Hakkı İzmirli ise, İslâm âlimlerinin geçmişte düşünce ve bilime dolayısıyla medeniyetin ilerlemesine yaptığı katkıya şu ifadele-riyle dikkat çekmiştir:

“İslâm düşünürlerinin aklın yol göstermesinden ve mantık kânunlarından başka ellerinde hiçbir araştırma vasıtaları yokken, yalnız (mücerret) keskin zekâları, derin sezışleri ve ince buluşları sayesinde birçok düşünce ve nazariyeleri Batı düşünürlerinden önce haber veriyor; hiç olmazsa bir temel atıyorlar veya onlara bir iz gösteriyorlar, onlarla ilmi bir temasta bulunuyorlar.

İslâm düşünürleri, medenî ilerlemelerin iki kanadı hükmünde olan düşünce ve irade bağımsızlığı ile onların Batı’da yaptıklarını daha evvel Doğu’da yapıyorlar ve bugünkü felsefenin (ve ilmin) doğuşunda büyük rol oynuyorlardı.”⁵³³

İslâm’ı terakkiye mani görmeyen Filibeli Ahmed Hilmi (1865-1913) ise inkârcıların yarı bilgili ve yarı aydın olduğunu söyleyerek, ilim ve fennin kişiyi imana sevk edeceğini şöyle ifade etmiştir:

“İlim ve fen demek; olaylar arasındaki münasebet ve bağlantılardan ibaret olan kânunlar, sebepler ve benzerlikler demektir. Şu halde, ilim ve fen, kısmen birleştirilmiş insanlık bilgisi olur. Fakat böyle bir birliği mümkün ve meşrû saymak için, nihâî bir birliğe, kânunları dahi götürebilecek “sebepten müstağnî bir sebebe, bir vücûd-ı mutlaka ihtiyaç vardır.”⁵³⁴

Dârülfünun ve Süleymaniye medreselerinde müderrislik yapan ve 1924 yılında Meşihat Makamı’nın lağvedilmesi üzerine ilk İstanbul müftüsü olan Mehmed Fehmi Efendi Ülgener (1864-1943), modern düşüncenin etkisinde dinin sadece ahlâkî bir kurum olarak görülmesinin

533 İzmirli, *İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, s. 7.

534 Filibeli Ahmed Hilmi, *Allah’ı İnkâr Mümkün mü?* İstanbul 1979, s. 25.

doğru olmadığını ve onun insan tabiatına ve terakkiye aykırı bir husus ihtiva etmediğini şöyle ifade etmiştir:

“Avrupalılar, “din” denilince yalnız ahlâkî kâideleri anlıyor ve dini ahlâkî kâidelerden ibâret zannediyorlar. Bu ise doğru değildir. Çünkü ahlâkî kâideler, hiçbir vakit cemiyet-i medenîyi idâre etmek meziyetine hâiz olamazlar. Zira ahlâk, hukûk ve vazifelerden bahsetmez, yalnız onlara riâyeti tavsiye eder. Cemiyet-i medenîyi idare ise icrâsı katî ve mecbûrî bir takım kânunlar ile olur.

Dinden ibaret farz olunan ahlâk, medeniyet hususunda terakkiye ve maddî ihtiyaçlar için lazım olan faaliyeti ihlâl edecek kâidelere isnat ederse ona tâbî ve riâyet olunamayacağı tabiidir. Çünkü medenî terakkî ve maddî ihtiyaçlar insanda kat’î tesir meydana getirir. Bu tesir ile halkta o kâidelere uymak isteği azaldıkça itikâdî zayıflamaya başlar.”⁵³⁵

Yukarıdaki ifadelerden, İslâm âlimlerinin Modernleşme ile birlikte gelişen dinin terakkiye mani oldu yönündeki iddiaların geçersizliğini göstermek için büyük bir gayret içine girdikleri anlaşılmaktadır. Modernleşmenin etkisiyle sekülerleşmenin (dünyevileşme) gelişerek devletin işleyişinde ve sosyal hayatta dinin hâkimiyetinin zayıflamasından endişe eden Osmanlı uleması, İslâm’ın terakkiye mani olmak şöyle dursun, bilakis, terakkiyi emrettiğine dikkat çekmişler ve modern dönemde ön plana çıkan bir kısım değerlerin İslâm’da var olduğunu göstermeye çalışmışlardır.

Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi, *İslâm Mecmuası*’nda “İslâm ve Terakkî” başlıklı yazısında “mevcut dinler arasında İslâm kadar ahlâkî, ictimâî, idarî ve siyasî esaslara isnat eden bir dinin bulunmadığına dikkat çekip, İslâm dinini terakkiye mani görmenin çok büyük bir iftira olduğunu ifade etmiştir.”⁵³⁶

535 Mehmed Fehmi Efendi, *Hikmet-i Hukuk-ı İslâmiye*, İstanbul 1329, s. 4.

536 Musa Kazım, “İslâm ve Terakkî”, *İslâm Mecmuası*, S. I, Kânun-ı Sâni 1229, s. 1-9.

Mehmed Fehmi Efendi ise İslâm'ın terakkiye mani olmadığını şu ifadelerle anlatmaya çalışmıştır:

“Mazide milletlerin tarihine vâkıf olanlar ve zamanımızdaki toplumların hallerine ve hareketlerine muttali olanlar bilirler ki, milletlerin yükselmesi veya devletlerin çökmesi bir âdet-i ilâhî üzerine câri ola gelmiştir. O da: terakki yoluna girmiş olanlar gerek mü'min gerekse müşrik olsun elbette terakki ederler. Atâlet (boş durma) ve tedenni (gerileme) yolunda olanlar ise hangi dinde bulunursa bulunsunlar, miskin ve zelil olurlar. Şu halde izzet ve zillet dinin tesirâtından değil, belki faaliyet ve atâletin icabâtındandır. Nitekim Japonyalılar putperest bir kavim oldukları halde, neşr-i ulûma itina, maârif ve sanâyîâ itibar eylediklerinden az bir zamanda yükselip, terakki edip güçlü bir devlet teşkil ettiler.⁵³⁷

Elmalılı Hamdi Efendi'nin de *Sebilürreşâd*'ta bu istikamette seri yazıları çıkmıştır. Amerikalı Müslümanlardan İslâm'ın terakkiye mani olmadığı yönünde bir yazı yazması talebi alan Elmalılı'nın bu yazısı daha sonra *Sebilürreşâd*'ta tefrika edilmiştir. Elmalılı, ilgili makalede, İslâm'ın terakkiye mani olmadığını tam aksine emrettiğini söyleyerek ilimle ilgili âyet ve hadislerin yanı sıra Batı'da ön plana çıkan adalet, kardeşlik, eşitlik ve muhabbet gibi değerlerin İslâm'da bulunduğu dikkat çekerek, ilmin kişiyi Allah'a ulaştıran bir nur olduğunu belirtmiştir.⁵³⁸

Abdullah Cevdet ile pek çok konuda aynı görüşte olan Celal Nuri İleri (1877-1939) de İslâm'da reform düşüncesine Müslümanların verdiği tepkinin farkında olduğundan İslâmî esasların büyük kısmını ortadan kaldırmaya çalıştığı halde fikirlerine Müslümanlar yanında meşruiyet kazandırmak için onları “reform” şeklinde değil de “ictihad” olarak ifade etmiştir. Dolayısıyla bu nevi gayretlerin fıkıh usûlünde yer alan esaslara göre yapılan bir ictihad olduğunu söylemek mümkün ol-

537 Mehmed Fehmi Efendi, *Hikmet-i Hukûki-İslâmiyye*, s. 6-7.

538 Elmalılı Hamdi, “Müslümanlık Mâni-i Terakki Değil Zâmin-i Terakkidir” *Sebilürreşâd*, XXII/549-50 (9 Ağustos 1339), s. 21.

mayıp, zaman zaman İslâmî esaslara tamamen muhalif bir kısım görüşlere İslâmî bir isim vererek meşruiyet kazandırmaya yönelik çalışmalar olduğu söylenebilir. Bu itibarla, gerek ictihad gerekse tecdid gibi ıstılahların kullanılarak gerçekte reformdan başka bir kelimeyle ifade edilmesi mümkün olmayan düşünce ve hareketlere meşruiyet kazandırma gayretleri, Müslümanlar yanında genel manada kabul görmemiştir. Zira tecdid asla (Kuran ve Sünnet) dönmeyi yani zamanla ortaya çıkan bidatlerin kaldırılmasını esas alırken, reform, aslı dönüştürerek yeni bir şekil vermek manasına geldiği için İslâm binasının esaslarını ve rükünlerini sarsmayı veya onları değiştirmeyi (tağyir ve tahrif) gaye edinmiştir.

Celal Nuri'nin aşağıdaki ifadelerinde “esâsât-ı Ahmediyye'ye rücû (İslâm'ın aslına dönmek), icmâ-ı ümmet ve hilâfet usulü” gibi ıstılahları kullanarak görüşlerine İslâmî bir renk vermek istediği açıkça görülür:

“Biz Luther mukallidi değiliz. Bizim tavsiye ettiğimiz şey esâsât-ı Ahmediyye'ye rücû' ile İslâm'ın mâhiyet-i tekâmülkârenesini i'la (yüceltmek) dır. İslâm yalnız terakkiye müsâid değil aynı zamanda terakkîyi emredicidir. İcmâ-i ümmet ve hilâfet usûlleri terakkileri tensik ve tanzim içindir. Maksudımız icmâ-ı ümmetin kararı ve makâm-ı hilâfetin te'yidi ile İslâmiyet'in resmen teceddüdâtı (yenilikleri) kabul ile tarihî ve ulvî rolünü ifâya -birkaç asırlık fasıladan sonra- devamıdır.⁵³⁹

Söz konusu İslâmî ıstılahları kullanmakla birlikte onların manalarını tağyir veya tahrif eden Celal Nuri, “din, millet ve vatan hisleri” başlıklı yazısında bu terimlere herhangi bir kutsiyet atfetmeden onların toplum üzerindeki etkilerinden bahseder ve zamanla millet ve din fikrinin önemini kaybedeceğini belirterek gerçek düşüncesini açıklar.⁵⁴⁰ O, “dinin gelecekte tamamen vicdanî bir mesele haline geleceğini” şöyle ifade eder:

539 Celal Nuri, *Târih-i İstikbal*, İstanbul 1331, s.70.

540 Celal Nuri, *Mukadderât-ı Târihiyye*, İstanbul 1330, s. 276-8.

“İstikbalde din, ancak vicdana ait olacaktır. Din âtide vicdana tard olunacaktır. Fen, tecrübe, kânûn, hükümet ve terakkiler ile dinin müdâhale ve işgâl ettiği birçok şeyleri istirdat edecek, fakat iman ve itikâd her vakit âlem-i vicdâna hükümrân olacaktır. Zaten bu tekâmül vukû buluyor...”⁵⁴¹

İctihad görüntüsü verip, gerçekte İslâm'da reform yapılması gerektiğini söyleyenlerin görüşlerinin temelinde Batılı bazı araştırmacıların Müslümanları, İslâm'ı yeniden yorumlamak zorunda olduklarına inandırmaya yönelik gayretlerin etkili olduğu söylenebilir. Bu noktada Hristiyan dünyasındaki reform hareketleri ve Protestanlığın ortaya çıkışı ile İslâm dünyası arasında alaka kurulmaya çalışmıştır. Batılılar; sekülerlik, özgürlük ve evrensellik gibi terimlerin İslâmî bir yorumunun yapılması durumunda İslâm dünyasında daha kolay kabul göreceğinin farkındaydılar. Nitekim Pakistan'ın ilk kuruluşunda çok az kimse laikliğe taraf olduğu halde gün geçtikçe laikliği tercih edenlerin arttığı görülmüştür. Bunda ise laikliğin İslâmî bir yorumunun yapılarak, Müslümanlara anlatılmasının etkili olduğu görülmüştür.

Söz konusu çalışmalar için Mısır'dan Ali Abdurrazık'ın, Türkiye'den de Ziya Gökalp'in ayrı bir yere sahip olduğu ifade edilmiştir.⁵⁴² Ali Abdürrâzık'ın “*el-İslâm ve usûlu'l- hükm*”⁵⁴³ ve Seyyid Bey “*Hilâfetin Mahiyet-i Şer'iyyesi*” adlı eserlerinde “ilk dört halifeden sonraki hilâfetin dinî bir mahiyet taşımadığını ve dünyevî bir kurum olduğunu”⁵⁴⁴ söylemişlerdir. Bu kişiler, ictihad görüntüsüyle hilâfetin ilgasından sonra meydana gelecek tepkilerin azaltılmasına yardımcı olmuşlardır. Aynı şekilde Pakistanlı meşhur düşünür Muhammed İkbal, 1929 yılında yayınladığı *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* adlı eserinde konunun ictihadi bir mesele olduğunu ve halifeliliğin kaldırılmaktan zi-

541 Celal Nuri, *Târih-i İstikbal*, s. 65-6.

542 Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, New York 1957, s. 40-7, 253-4.

543 Abdürrâzık, Ali, *el-İslâm ve usûlu'l- hükm*, Mısır, 1925. Bu eser Ömer Rıza Doğrul tarafından “İslâmiyet ve Hükümet” adıyla (İstanbul 1927) Türkçeye tercüme edilmiş ve yayınlanmıştır.

544 Seyyid Bey, *Hilâfetin Mahiyet-i Şer'iyyesi*, Ankara 1924, s. 21.

yade halkın oyuyla seçilen heyet ve meclise havale edildiğini belirtmiştir.⁵⁴⁵ İkbâl, Türk hükümeti'nin kararlarını dinden uzaklaşmak şeklinde değil de, bir yorum farklılığı olarak görmüş ve bunun ictihadî bir mesele olduğunu söyleyerek, konuyu İslâmî bir zemine oturtmaya çalışmıştır.⁵⁴⁶

Her ne kadar İslâmî bir takım ıstılahlar kullanılarak Modernizm'in değerlerine dinî bir renk verilmek istense veya bu nevi hareket ve düşüncelere "ictihad" kisvesi giydirilerek İslâmî bir meşruiyet kazandırılmaya çalışılsa da bu politika, genel manada Müslümanlar tarafından tasvip edilmemiştir. Hatta dini dışlayan ve dine cephe alan bir modernleşmeyi veya dinin yerine konulmaya çalışılan bir "bilim" anlayışını geçerli kılmak için İslâmî esaslarda reform yapılması gerektiği düşüncesinin, Müslüman toplumlarda modernleşmeye karşı bir direncin oluşmasına sebep olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Müslümanların inançları veya iman-amel ilişkisi temelindeki ıstılahların aslî manaları değiştirilerek, yerine Materyalist ve Pozitivist ilkelere uygun manaların yüklenmeye çalışılması, bir kavram kargaşası (mefhum anarşisi) meydana getirmiş, bu da bir kısım Müslümanların inançların bozulmasında ve dinî hassasiyetlerinin zayıflamasında etkili olmuştur.⁵⁴⁷

b) Fıkıh Merkezli İctihad Tartışmaları

İngiliz siyaset adamı Blunt'ın Efgânî ve Abduh ile sıkı ilişkilerinden⁵⁴⁸ daha önceki bölümlerde bahsetmiştik. Türk ulemasını, İslâm'ı bilmemekle ve Müslümanları geri bırakmakla itham eden Blunt, "Osmanlı sultanlarını ictihad kapısını kapatmakla ve XVII ile XVIII. yüzyıllarda ortaya çıktığını iddia ettiği İslâmî durgunluğa sebep olmakla itham ederken"⁵⁴⁹ Efgânî ve Abduh ile görüş alış verişi içindeydi.

Osmanlı'nın son döneminde ictihada lüzum olup, olmadığı mevzuunda pek çok tartışma meydana gelmişti. Dönemin mecmua ve ga-

545 Muhammed İkbâl, *İslam'da Dini Tefekkürün Yeri*, trc. S. Hori, İstanbul 1964, s. 172-77.

546 Gümüşoğlu, *İntikalinden İlhasına Osmanlı'da Hilâfet*, s. 365.

547 Gümüşoğlu, *Modernizm'in İnanç Hayatına Etkileri ve Jön Türklük*, s. 182.

548 Reşid Rızâ, *Târîhu'l-üstâz*, I, 10, 226.

549 Blunt, *The Future of Islam*, s. 73.

zetelerinde geniş yer alan ictihad, taklid ve terakki merkezli yazılara bakıldığında, söz konusu makalelerin bir kısmının konuyu etraflı bir şekilde ortaya koymayı hedeflemekle birlikte bazısının ilmî derinlikten ve meseleyi vuzuha kavuşturmaktan ziyade hissî ve sert kalem kavgalarını (polemik) ihtiva ettiği görülmektedir.⁵⁵⁰

Cevdet Paşa, Vehhâbîlerin “Kur’an ve Sünnet’e” dönüyoruz diyerek geçmiş ulemânın ictihatlarını yok saymaları ve kendilerinin usûl-ı fıkıhın esaslarından habersiz oldukları halde dinî metinlerden hüküm çıkarmak gayretlerinin ictihad olarak gösterilemeyeceğine işaret ederek: “İctihad kapısı şer’an kapalı değilse de müctehid-i mutlak derecesine varmak bugünkü halde güç belki de imkansız olduğundan örfen bu kapı kapanmıştır” demiştir.⁵⁵¹

İctihad etrafında meydana gelen tartışmaların ifrat ile tefrit arasında gidip geldiğine dikkat çeken Elmalılı Hamdi, “Bazıları, “İctihad niçin mesdüddür (kapalıdır)?” diye bağıyor, diğer bazıları bu kelimeyi ağzına almaktan çekiniyor. Fakat ne evvelkilerin iştihası bir müctehid türetiyor ve ne de ikincilerin ihtirazı mehaziri tüketiyor” demiştir. O, ictihadı; kuvvetli bir ilmin intişar eden feyzi olarak görmüş ve İslâm ulemâsının ictihadın “insidâdını(kapanmasını) değil de inkitasını (kesildiğini)” söylediğine dikkat çekmiştir.⁵⁵²

Elmalılı, İlahî va’d ve Hz. Peygamber’in müjdesi istikametinde Asr-ı saadet’ten itibaren farklı ırklara mensup Müslümanların İslâm’ı ülkeden ülkeye götürmekte büyük muvafakiyetler kaydetmekle birlikte uzun zamandır istenilen bir yenilenme ortaya koyamadıklarına dikkat çeker. O, “Heves ettiğimiz teceddüdler, hep teceddüd-i mevt gibi acı bir tebeddül oldu. Yıktı yapmadı” diyerek, bir tecdidin lüzum ve ehemmiyetine şu ifadeleriyle açıklık getirir:

550 “Taklid ve İctihad” *Beyânü’l-Hak*, II/48 (8 Şubat 1325), s. 1026-9; Abdürreşid İbrahim, “İctihad Hevesi Gibi Geliyor” *İslâm Dünyası*, III/2, (3 Nisan 1330), s. 33-4; “Teyide Muhtac Rivâyetler”, *Sebilürreşâd*, XXIV, /605 (19 Haziran 1340), s.108 vd.

551 Cevdet Paşa, *Târih*. IV, 1857.

552 Elmalılı Muhammed Hamdi, “Ulûm-i İslâmiyyenin Ruhu ve Mizâc-ı Tasnifi” *Sebilürreşâd*, XIV/364 (8 Ağustos 1334), s. 259.

“Müceddidin yapacağı şey; vahdeti kırmak, şikâkı arttırmak, usûlû inkar, furûu tecrîd, istikametden inhıraf, teşehhiyât-ı mücerredeye tebaiyet suretiyle vicdân-ı ümmeti, ecnebî vicdanlara teslim etmek ve haziyyet-i ümmeti ref edecek bid’iyyâta yol açmak olmayacaktır. Tecdid bize nefret değil, muhabbet zerk edecek, hiras değil, emniyet getirecektir.”⁵⁵³

Meşhur seyyah ve yazar Abdürreşîd İbrahim (1857-1944) ise: “Çeyrek asırdır ortalıkta müctehitler görülmesini arzu edenler var, bu arzu da gittikçe genişlemektedir. Bence bu da bir hastalıktır”⁵⁵⁴ diyerek, ictihad hevesinde olanların arttığına işaret eder. O, “ictihad kapısı kapalıdır, demekten maksat, müctehid yok demektir. Esasen ictihad kapısı katiyen kapalı olmaz, zira kapatmaya kimsenin hakkı yoktur” ifadeleriyle gerçek müctehidin bulunmasının zorluğuna işaret eder. Gerek hilâfet merkezi olan İstanbul’da gerekse dünyanın başka şehirlerinde bulunan âlimlerin ictihada ehil olmadıklarına işaret eden Abdürreşîd İbrahim, bir müctehidin fıkıh usûlünde aranan şartlara haiz olması gerektiğine dikkat çekerek şöyle der:

“Hiç şüphe yoktur ki ictihad neticede şerî bir kânun yapmak olacağı cihetiyle bir takım fasık, nefis ve hevasına mağlup adamların ictihad davasında bulunmaları makbul olmayacağı gibi, ictihadiyle kendi âmil olmayan adamların da ictihadları muteber olmaz. Bu gün yeryüzünde mevcut olan ulemânın zâhir ve bâtını herkesçe malumdur.”⁵⁵⁵

Abdürreşîd İbrahim, önceki devirlerde meselelerin matluba muvafık bir şekilde fıkıh âlimleri tarafından halledildiğine dikkat çekerek, bazılarının ictihada fazla hevesli olduklarını şöyle ifade eder:

553 Elmalılı Hamdi, “Tecdüdü’n Şer’an Lüzümü ve Şerâiti” *Sebilürreşâd*, XXIII/575 (15 Teşrin-i Sani 1339), s. 38.

554 Abdürreşîd İbrahim, “İctihad Hevesi Gibi Geliyor” *İslâm Dünyası*, 3 Nisan 1330 (III/2), s. 33.

555 Abdürreşîd İbrahim, “İctihad”, *İslâm Dünyası*, XIX, s. 290.

“Bendenize düşündüğüm cihet yalnız şu son zamanlarda herkesin kalem tutuşundan, ayak alışından, çalımından ictihada arzukeş olduklarını hissediyorum da zamanımızın ulemasını nazar-ı itibara alarak bunlardan ictihad ümid etmek kadar abes bir şey tasavvur edemiyorum.”⁵⁵⁶

İskilipli Mehmet Atıf Efendi (1875/1926) de her asırda ictihad ehliyetine sahip müctehitlerin ictihad ve istinbat usûlüne riayet ederek, ictihatta bulunduklarına dikkat çekmiş ve ictihadın şartlarına haiz âlimlerin bulunması durumunda ictihad açısından bir sıkıntı olmadığını belirtmiştir. İctihad şartlarını ve vasıflarını toplayan ve bu hususta kabiliyet ve isti'dada haiz zatların her devirde yeni hadise ve vakaların hükümlerini ortaya koyabileceğini ifade eden Atıf Efendi, bu şart ve kabiliyetlere haiz olmayanlara ictihad kapısının devamlı kapalı olduğunu söyleyerek, onların bir müctehidin görüşüyle amel etmek mecburiyetinde olduklarını açıklamıştır.⁵⁵⁷

“Dört yüz tarihinden beri âlem-i İslâm'da ulûm-ı mezkûreyi (ictihad için lazım olan ilimler) câmi ve evsâf-ı ma'rûzayı haiz zevât-ı âliye yetişmemiş olduğunu” söyleyen İskilipli, ondan sonra müctehid-i mutlak zuhur etmediğini ifade etmiştir. Bununla birlikte o, “ümmetin ihtiyaçlarını def edecek derecede müctehid-i mukayyed yetişmiştir” diyerek, yeni bir mezhep tesis etmenin mümkün olmadığını ve istikrar kazanmış kadim mezheplere mensup müctehidlerin yeni meselelerin hükümlerini verebileceğine işaret etmiştir.⁵⁵⁸

İskilipli Atıf Efendi'nin yukarıdaki ifadelerinden anlaşılabacağı şekilde ictihad kapısının kapalı olduğuna dikkat çeken âlimler aslında o kapının mutlak manada kapalı olduğunu ifade etmekten çok ictihada ehil olmayan bir takım kimselerin İslâm'ın bazı ahkâmının ictihad adı altında değiştirilmesinden endişe etmişlerdir. Nitekim aynı endişeyi

556 Abdürreşid İbrahim, “İctihad Hevesi Gibi Geliyor” *İslâm Dünyası*, 3 Nisan 1330 (III/2), s. 34.

557 İskilipli Mehmed Atıf, “İctihad ve Dîn-i İslâm'ı Asrileştirmek”, *Mahfel*, I/7 (Cemâdi'l-ülâ 1339[1921]), s. 118.

558 İskilipli Mehmed Atıf, “Şerâit-i İctihâd ve Tabakât-ı Müctehidin”, *Mahfel*, II/19 (Cemâdi'l-ülâ 1340[1922]), s. 111.

Ahmed Naim Efendi'nin ifadelerinde de görmekteyiz. O, ictihad kapısının vâkıan açık olduğunu belirtmekle birlikte haram olan hususları helal gösterecek meselelerde kıyamete kadar kapının kapalı olduğuna dikkat çekmiştir. Naim Efendi, "bâb-ı rahmetten girebilecek mesâilin hâmilleri de her halde o kapıdan sığacak veya sığmayacak mesâili fark edecek ricalden olmalıdır"⁵⁵⁹ diyerek ictihad edecek âlimin ve meselelerin vasfına işaret etmiştir.

Osmanlı'nın son devrinde yukarıda olduğu gibi ictihad mevzuunda ihtiyatlı düşünenlerin yanı sıra bu meselede son derece geniş düşünenler de vardı. II. Meşrutiyet devrinin önemli dergilerinden olan *İslâm Mecmuası*'nın nâşiri Kazanlı Halim Sâbit (Şibay) (1883-1946), Sırât-ı Müstakîm mecmuasında yer alan "İctihada Dair" başlıklı yazısında terakki ile ictihad arasında sıkı bir ilişki kurup, âdeta Müslümanların kurtuluşu için tek yolun ictihad olduğunu şöyle ifade etmişti:

"Bir ümmet, bir kavim hiçbir vakit ictihad fikrinden hâli kalmamalıdır. Bu fikir sönerse, o ümmet, o kavim için inkrazdan, izmihlalden başka hiçbir şey tasavvur olunmaz. Bir milletin ictimâî terbiyeleri ancak ictihad fikriyle kemal sınırına erer. Medeniyetlerin terakkisi dahi efkâr-ı ulemâda ictihadın rûsûhuyla mütenasip bir tarzda ilerler."⁵⁶⁰

Seyyid Bey ise, terakki etmekle ictihad arasında ilişki kurarak, taklid anlayışından dolayı geri kaldığını düşündüğü İslâm dünyasında, zamanın şartlarına uygun yeni ictihadlar yapılmasını ister. Muhataplarının "dinî esasları terk ediyorsunuz veya mutlak müctehid kesiliyorsunuz" diyerek onu ifrada gitmekle elşetirmelerine karşılık onlara, "bu medeniyet asrında insanların ihtiyaçlarına asla tevâfuk etmeyen bir müctehidin ictihadlarından ayrılmakta tefrit ediyoruz"⁵⁶¹ diye cevap vermiştir.

559 Ahmed Naim, "Li'l-Bâtılı Süle Sümme Yedmahil", *Sebilürreşâd*, XII/298 304 (26 Haziran 1330), s. 311.

560 Kazanlı Halim Sabit, "İctihada Dair", *Sırât-ı Müstakîm*, III/78 (18 Şubat 1325), s. 413.

561 İzmir Mebusu Seyyid, "İctihad ve Taklid", *İslâm Mecmuası*, I/4 (13 Mart 1330), s. 104; a.m.lf, *İslâm Mecmuası*, I/5 (27 Mart 1330), s. 136.

Ahmed Hamdi Aksekili, Reşid Rıza'nın taklid ve ictihad konusundaki görüşlerini ihtiva eden yazısını tercüme etmiş ve "Mezahibin Telfiki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i" başlığı ile Sebilürreşâd'da yayımlanmıştır. Daha önce belirttiğimiz gibi Reşid Rıza bu yazıda da genel olarak mezheplerin tarih içerisinde ihtilaf ve tefrikaya sebep olduğunu iddia etmiş ve mezhep müctehitlerini, taklidin yanlış olduğu ifade ederek, kendi reform düşüncesinin gerçekleşmesi için yeni ictihadlara zemin hazırlamak istemiştir.⁵⁶²

İctihad kapısının hiçbir zaman kapanmadığını ifade eden Manastırlı İsmail Hakkı (1846-1912), ictihadın tarifine yer vererek her müctehidin tâkatı derecesinde çalışması durumunda hatalı bile olsa ma'zûr kabul edileceğini ve ecre nail olacağını belirtmiştir. Manastırlı ictihadı: "Edille-i kat'iyeye ile sabit olmayan ahkâm-ı fer'iyeyi ma'rifet için Kitab, Sünnet, İcmâ ve Kıyas'dan ibaret edile-i şer'iyeye istiksa-yı nazar, yani her müctehid vüsu ve takati nisbetinde im'ân-ı nazar ve i'mâl-i fikir itmekdir" şeklinde tarif eder.⁵⁶³ Şer'i hükümleri, itikatla, ibadetle, ahlakla ve muamelâtla alakalı olmak üzere dörde ayıran Manastırlı, hiçbir müctehidin ilk üç kısımda ictihad ile bir tasarrufta bulunmasının mümkün olmadığına⁵⁶⁴ dikkat çektikten sonra dördüncü kısım ile alakalı meselelerde ictihada ihtiyaç olduğunu şöyle ifade eder:

"Muamelât-ı dünyeviye ve intizâm-ı ahvâl-i umûmiyeye dair olan dördüncü kısım, şeriat-i âmme-i dâime olarak, cüzîyatını tahdid etmek mümkün değildir. Çünkü bu kısım ahkâmın çokluğu farklılığı ile beraber zaman, mekan, kuvvet, za'f, örf ve âdet gibi şeylerin ihtilafı nispetinde muhtelif olacağı âşikardır. Mükellefinin her ferdi için bu ahkâmın hepsini bilmek kâbil olmadığı gibi lazım da değildir..."

562 Reşid Rıza, "Mezahibin Telfiki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i", *Sebilürreşâd*, XXII/291, s. 81-91.

563 Manastırlı İsmail Hakkı, "Bâb-ı İctihad Mesdûd müdür? I", *Sırât-ı Müstakim*, II/31 (12 Mart 1325), s. 66.

564 Manastırlı İsmail Hakkı, "Ahkâm-ı İslâmiyye ve İctihad I", *Sırât-ı Müstakim*, II/28 (19 Şubat 1324), s. 18

İşte "... Şayet onu Resûle ve kendilerinden olan ulu'l-em-re götürselerdi, elbette istinbatta bulunanlar (hüküm çıkarma vasfını taşıyanlar) onu bilirlerdi" âyetiyle mezkûr ulu'l-emrin yani fukaha ve erbab-ı hukukun icthad ve istinbatlarına en ziyade lüzum görülen maddeleri bundan ibaret olup, bu babta insanların hepsinin kendilerini ne taklid ve mütabaatları zarurî bir emirdir."⁵⁶⁵

Manastırlı'nın yukarıdaki ifadelerinden anlaşılacağı üzere onun icthad kapısının açık olduğu alanı muamelât ile sınırlaması, insanlar arasındaki ilişkilerin zamana ve insanların maslahatına göre değişiklik arz etmesi sebebiyledir. O, fıkıhçıların icthad ve istinbat yoluyla elde ettikleri hükümlerin şer'î kâideler üzerine bina edilmesinden hareketle bir nevi Şâr'i tarafından izin verilmiş olduğuna işaret eder ve bunlara "kânun" isminin verilmesini caiz görür. Manastırlı devamla: "ulemâ-yı müteahhirin tarafından kesretle vuku' bulmakta ve örf ve âdette vâki' tebeddülâta ve iktizâ-yı mesâlih ve ümmete göre kâbil-i tebeddül olmaları illet-i ba'ise gösterilmektedir"⁵⁶⁶ diyerek şartların ve ümmetin maslahatının değişmesiyle yeni icthadlara ihtiyaç olabileceğine dikkat çekmektedir.

İnsanlar ve toplumlar arasındaki ilişkileri konu edinen siyasetin adalet, eşitlik ve zarardan men gibi genel esaslarının şariat tarafından vaz edildiğini belirten Manastırlı, zamana göre değişkenlik arz etmesinden dolayı tafsilatı yapılmayan meselelerin bu esaslar üzerine bina edilmesi gerektiğine dikkat çekerek şöyle der:

"Binâen alâ zelik, şer'i-Muhammedî, hükümet-i İslâmiyye'nin tarz ve şeklini tahdîd ve cüziyât-ı ahkâmı yegan yegan tafsil etmemiştir. Yalnız mebnâ-yı hükümet ve medâr-ı kavâm-ı saltanat olacak esasları tayin eylemiştir. Meselele vücûb-ı şûrâ, hürriyet-i kelâm ve ictimâ ve hucciyet-i icmâ gibi ki Avrupa hükümetlerinin âhiren teşkil etmiş oldukları Meclis-i nüvâb ve parlamentolar hep bu esaslar üzerine vaz olunmuştur.

565 Manastırlı İsmail Hakki, "Ahkâm-ı İslâmiyye ve İctihad I", *Sırât-ı Müstakim*, II/29 (26 Şubat 1324), s. 33.

566 A.g.m., s.34.

....

Beynât-ı mebsûtadan maksad-ı asliyemiz şer-i şerif-i Ahmedîye'nin hâvi olduğu ahkâm-ı esâsiye ve ferîye-nin ledalicâb (ihtiyaç durumunda) bazı ictihâdiyyâtın filcümle tebeddül etmesi ve mezâhib-i müdevvenin hangisinden olursa olsun nâsa erfak ve mesâliha evfak akvâlin ahzedilmesi şartıyla her asır ve zamanda bütün ahvâl-i ümmeti ve muâmelât-ı câriye-i medeniyeti muhîd olduğunu izah ve ispat etmektedir.”⁵⁶⁷

Manastırlı'nın yukarıdaki ifadelerinden onun ictihad kapısının açık olmasının önemine işaret etmekle birlikte aslında onun ictihad ile yeni hükümler koymaktan çok öncelikle dört mezhep tarafından tedvin edilmiş hükümlerden maslahata daha uygun olanın tercih edilmesini önemli gördüğü anlaşılmaktadır. Bu itibarla onun ictihad ile kastettiğinin daha çok ashâb-ı tercih olarak bilinen âlimlerin dört mezhebin görüşlerinden ümmetin fertleri için uygun olanı tercih etmesi manasından da kullandığı söylenebilir. Manastırlı, terakki ve medeniyet çerçevesinde Batı düşüncesi ve kurumlarının Osmanlı'ya doğrudan transferinin gündeme getirildiği bir dönemde Müslümanların İslâmî değerlere bağlı kalarak terakki etmesinin mümkün olduğunu gösterme gayreti içinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim onun şu ifadelerinde bu düşüncayı açıkça görmekteyiz:

“Bizim esas olarak hiçbir milletin kânunundan ahz ve iktibasa asla ihtiyacımız olmadığı gibi ahkâm-ı şerîyemiz, erbâbı ma'rifetiyle tedkik ve tatbik edilecek olsa bütün ahvâl-i muamelâtımızı tanzimde bir küna müşkilata düşmeyeceğimiz vâreste-i kayd ıstibâh(şüpheden uzak)dır. En küçük bir numûnesi olan Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye güneş gibi isbât ve irâe ediyor ki ahkâm-ı hukûkiyyede fukahâ-ı İslâmiyye kadar tedkikât-ı müşekâfâneye (inceden inceye araştırmaya) hiçbir kavmin ulemâ-yı hukûku, muvaffak olamamıştır.”⁵⁶⁸

567 A.g.m., s. 33-4.

568 A.g.m., s. 34.

Sırât-ı Müstakîm isimli mecmuada ictihad mevzuunda seri yazılar kaleme alan İsmail Hakkı, ictihad kapısının kapandığı iddia edilen hicrî beşinci asırdan sonra pek çok müctehidin yetiştiğine dikkat çekerken⁵⁶⁹ kullandığı ifadeler ve verdiği misaller de ictihadı öncelikle bu manada kullandığını teyid eder.

İsmail Hakkı Manastırlı, “zamanımızda müctehid yoktur diye meseleleri şeriat hârici bırakmak reva mıdır?” diye sorar ve “sonraki asırlarda ictihad mertebesine ulaşan pek çok müctehid zuhûr etmekle birlikte onların ictihadlarının ekserisinin dört mezhepten birine muvafık düştüğünden onlara müntesip sayıldığını” ifade eder. O, Şafîî ulemasından İzzeddîn b. Abdisselâm (660/1262) ve İbn Dakîkul’İdî⁵⁷⁰ (702/1302) Hanefî ulemasından ise Kemâlüddîn İbnü’l-Hümâm’ı, sonraki asırlarda ictihad rütbesine ulaşan âlimlere misal olarak verir. Manastırlı, ictihad kapısının açık olmasının tedvin olunmuş mezhepler tarafından karar verilen meselelere bir hâlel getirmeyeceğini belirterek, sonraki ictihatların yeni bir mezhep tesis etmek manasına gelmediğini şöyle ifade eder:

“Bugün binlerce müctehid bir araya gelse dört mezhep-çe icmâen kabul edilmiş bulunan bir meseleyi tağyir ve tebdil edemezler. Yalnız ihtilaflı meselelerde insanlara daha uygun olanları tercih salahiyetine haiz olurlar. Bir de sarahaten mezkûr olmayan ahkâmı kıyas ile ortaya koyabilirler. Bunlar zaten ayn-ı matlubumuzdur. Mine’l-kadîm (eskiden) zuhur eden ictihad erbabı da bundan başka tesir gösterememişlerdir.”⁵⁷¹

Müslümanların din anlayışlarının terakki etmelerine mani olduğu yönündeki iddialara mukabil olarak Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi, Sebîlürreşâd’da çıkan ve “Terakki Edelim Fakat Müslüman Kalmak

569 Manastırlı İsmail Hakkı, “Bâb-ı İctihad Mesdûd müdür? I”, *Sırât-ı Müstakîm*, II/31 (12 Mart 1325), s. 66.

570 Manastırlı İsmail Hakkı, “Bâb-ı İctihad Mesdûd müdür? II”, *Sırât-ı Müstakîm*, II/32 (19 Mart 1325), s. 82.

571 Manastırlı İsmail Hakkı, “Bâb-ı İctihad Mesdûd müdür? III”, *Sırât-ı Müstakîm*, II/33 (26 Mart 1325), s. 97-8.

Şartıyla” başlığını taşıyan yazıda, o devirdeki Müslümanların İslâm’ın esaslarını yerine getirme ve İslâmî değerleri hayata geçirme hususundaki yetersizliklerine dikkat çeker. “Bugünkü Müslümanların Müslümanlıkta olan gerilikleri dünyaca olan geriliklerinden kat kat ziyade” diyen Sabri Efendi, İslâm’ın hükümleri ve esaslarını yerine getirmeyen Müslümanları, iddia edildiği şekilde İslâm’ın geri bırakmasının mümkün olmadığına işaret ederek, Müslümanların zayıflamasının ve geri kalmasının sebebinin en yüce, en mükemmel din olan İslâm’a uymamaları olduğunu ifade eder. Terakki etmek iddiasıyla İslâm’ın hükümlerinin tahrif ve tahrip edilmeye, tecdid ve ictihad adı altında da geçmiş İslâm âlimlerinin tahkir edilmeye çalışıldığına dikkat çeken Sabri Efendi, “Dinimizin üzerine basarak erişebileceğimiz yüksek dünyamıza lanet ederim” der.⁵⁷²

Batıya kendimizi beğendirme gayretlerinin arttığı ve ictihad müessesesinin buna alet edilmeye çalışıldığı dönemin önemli âlimlerinden olan Ahmed Naim Efendi de aynı mevzudaki rahatsızlığını şu ifadeleriyle dile getirir:

“...Anlamıyorum, neden kendimizi Frenklere(Avrupalılara) beğendirmek mecburiyetini hissediyoruz? Neden hakka tâbi olmayalım da Frenklerin her dakika her iklimde bir renge giren hevâ-yı bukâlemuna tâbi olalım? Yarın Frenkin biri kalkıp da sizin akideniz kurûn-ı vustâ (Ortaçağ)’dan kalma bir... dır. (Dilim farazî bile olsa söylemeye varmıyor) Yirminci asr-ı medeniyette böyle akide yaşayamaz diye ta’n (kötülese) etse: “Evet hakkınız var. Zaten böyle bir itikatta olduğumuzu kim söylemiş? Tarzda mı kendimizi mudafaa edeceğiz?... Biz Avrupalıların sözüne bakıp şeriatımızı değiştiremeyiz.”⁵⁷³

572 Mustafa Sabri Efendi, “Terakki Edelim, Fakat Müslüman Kalarak...”, *Sebilürreşâd*, XVII/431-2 (24 Temmuz 1335), s. 113-4

573 Ahmed Naim, “Taaddüd-i Ezvâc İslâm’da Men Olunabir Mi İmiş?”, *Sebilürreşâd*, XI/298 (15 Mayıs 1329), s. 217-8, 221.

Ahmed Naim Efendi, Avrupalılara yaranmak için taaddüd-i zevcât'ın (Bir erkeğin birden fazla kadınla evlenmesi) yasaklanmasına dair görüşlere meşruiyet kazandırmaya yönelik çabaların arttığı ve bunu destekleyen yazıların çıktığı dönemde kaleme aldığı makalesinde de Batılıları memnun etmenin mümkün olmadığını esasen buna ihtiyaç da bulunmadığını şöyle ifade etmiştir:

“Frenklerin beğenmediği taaddüd-i zevcât değil (zira haram olan zina şeklinde hem de sınırsız bir şekilde tatbikten bir an bile fariğ değildirler), İslâm dini ile Müslümanlardır. Bu gün onların hatırı için taaddüd-i zevcâtı raf’ etseniz yarın nikah ile talâkı beğenmeye kalkışır. Bunda muvâfakat etseniz, orucu, haccı hamaikat, namazı lüzumsuz bir taassup şeklinde gösterecekler. Bunda da muvafakat hâsıl olursa yine yakamızı bırakmazlar. “Hıristiyan olmadıkça kurtuluş yok” diyeceklerdir. (âyette buyurulduğu gibi) “*Sen dinlerine uy madıkça ne Yahudiler ve ne de Hıristiyanlar sizden asla razı olmayacaklar.*”⁵⁷⁴⁵⁷⁵

İctihad tartışmalarına katılan İzmirli İsmail Hakkı: “En ziyade dilimize dolaştırdığımız “ictihad” kelimesinin fikhî manası layıkıyla anlaşılmamıştır” diyerek, ictihadın farz, mendup ve haram olan kısımlarına dikkat çekmiş ve icmâ gibi katî delilin olduğu meselede ictihad etmenin haram olduğunu söylemiş ve esasen buna ictihad da denilemeyeceğini belirtmiştir. İzmirli, ictihadın katî delil bulunmayan şerî bir mesele hakkında şeriatın ahkâmına ait delillerden şerî hükmünü beyan etmek ihtiyacından meydana geldiğini hatırlatmıştır. İctihattan dolayı ortaya çıkan fikhî ihtilafların; bidat, dalalet olmadığını belirten İzmirli, başın meshi konusunda dört mezhep arasındaki ictihad farklılıklarının nassı anlamaktan kaynaklandığını ifade ederek bunu normal görmüştür.⁵⁷⁶

574 Bakara, 2/120.

575 Ahmed Naim, “Li’l-bâtılı Savle Summe Yedmahil”, *Sebilürreşâd*, XII/298 304 (26 Haziran 1330), s. 313.

576 İsmail Hakkı, “İctihadın Bâis-i Tevellüdü”, *Sebilürreşâd*, XII, /297 (8 Mayıs 1330), s.190-2.

İzmirli İsmail Hakkı ile talebelik yıllarından beri tanışan Mansûrîzâde Mehmet Said Bey (İzmirli) (1864-1923) arasında ictihad mevzuunda uzun tartışmalar meydana gelmiştir. Mansûrîzâde'nin "Cevâzın Ahkâm-ı Şery'iyyeden Olmadığına Dair" başlıklı yazısında yer alan "Şeriat muhafaza-i nizam ve intizam maksadıyla vaz ve tesis edilmiş olan bir kânundan ibarettir"⁵⁷⁷ ifadelerinin şeriatın özellikle ilâhî ve uhrevî cihetini görmezlikten geldiğine dikkat çeken İzmirli, ona şöyle cevap vermiştir:

"Şeriat yalnız muhafaza-ı nizam ve intizam maksadıyla vaz' ve tesis olunmuş bir kânun değildir. Böyle bir kânun şeriat-ı celilemizin bir rûknüdür. Şeriat-ı celilemiz manâ-ı lügavisinin delâleti vechiyle öyle zâhir, vâzih bir yoldur ki, böyle bir kânunu müstemildir. Şeriat-ı celilemiz, ancak dünya ve âhirette masâlih-ı ibâd için Cenâb-ı Hak tarafından vaz olunmuştur..."⁵⁷⁸

Şeriatı, insanların ictimâî hayatlarında nizam ve intizam üzere olmaları için ihtiyaç duydukları kânunlardan başka bir şey görmeyen⁵⁷⁹ Mansûrîzâde Mehmet Said'in İslâm Mecmuası'nda çıkan ve "Taaddüd-i zevcât İslâmiyet'te men' olunabilir" başlığını taşıyan makalesindeki bazı görüşleri de büyük tepki çekmişti. Söz konusu makalede şu ifadeler yer verilmişti:

"...Din-i İslâm'ın taaddüd-i zevcât meselesinde edyân-ı sâireden (diğer dinlerden) farkı vardır, gibi yanlış bir zan ve zehâb neticesi olarak Avrupalılar ve bilcümle akvâm-ı mütemeddine (kalkınmış milletler) tarafından şeriat-ı İslâmiyye, pek çok düçâr-ı ta'n ve itiraz oluyor. Âlem-i İslâm'da şeriatları muktezasından olmak üzere hala kurûn-ı vustâ vahşeti hüküm fermâdır zan ve itikatta bulunuyorlar."

577 Mansûrîzâde Mehmet Said, "Cevâzın Ahkâm-ı Şeryiyyeden Olmadığına Dair", *İslâm Mecmuası*, I/10 (5 Haziran 1330), s. 296.

578 İzmirli İsmail Hakkı, "Cevâzın Ahkâm-ı Şeriaten Olup Olmadığı", *Sebilürreşâd*, XIII/329 (19 Şubat 1330), s. 129.

579 Mansûrîzâde Mehmet Said, "İctihad Hataları", *İslâm Mecmuası*, II/21 (29 Kânûn-ı Sâni 1330), s. 535.

“... Müdâfiler de o hükmü muhafaza edeceğim diye taaddüd-i zevcâtın fevâid ve muhsenâtından muvâfık-ı akıl ve hikmet olduğundan bahs edip duruyorlar. Müdafilerden hiçbiri “şeriat-ı İslâmiyyede taaddüd-i zevcât hakkında iltizam olunmuş bir hüküm yoktur. Ulu'l-emrin emir ve men'ine tâbi bir meseledir. İslâmiyet taaddüd-i zevcâtın men' olunmasına katıyen mâni değildir...” diye beyân-ı hakikat edemediklerinden beyhûde yere münâkaşât devam edip gidiyor.⁵⁸⁰

Ahmed Naim Efendi ve İzmirli İsmail Hakkı, söz konusu makalede yer alan iddiaların İslâmî esaslara mutabık olmadığını söyleyerek bu yöndeki görüşlerin bir ictihad olarak görülemeyeceğine işaret etmişlerdir. “Hasılı frenke yaranmak maslahat-ı şer’iyye olmaz. Aklımızı başımıza devşirip, masâlih ve menâfiimizi Şâr’i-i Âzam (Allah Teâlâ)’ın çizdiği daire dâhilinde arayalım” diyen Ahmed Naim, maslahatın dinî cihetini bir tarafa bırakarak, bir müctehid edasıyla ifade edilen görüşlerin maslahat esası üzerine bina edilmesinin yanlış olduğunu söylemiştir. O, “düşmanımız” olarak vasıfladığı Hıristiyanların dinimizin esasları hakkında ileri sürdükleri görüşleri sebebiyle üzülmeyen, kendimizi dünyevî ve uhrevî hüsrana esir etmenin akıl karı olmadığını belirtmiştir. Naim Efendi, ayrıca ulu'l-emrin emir ve yasaklarının Allah Teâlâ’nın emir ve yasakları derecesine çıkarılmasının mümkün olmadığını dolayısıyla ulu'l-emrin, Allah’ın hükmündeki helali haram, haramı helal yapmak gibi bir selâhiyetinin olmadığını söyleyerek, taaddüd-i zevcâtın yasaklanmasının caiz olmadığını ifade etmiştir.⁵⁸¹

İzmirli İsmail Hakkı ise usûl-ı fıkha göre ictihadın bir takım şartlarının olduğuna dikkat çektikten sonra mazarrat ve mefsedete müştehil olan bir teccedüdün haram olduğuna işaret ederek, şeriatın yenilik denilen her şeye cevaz vermediğine dikkat çekmiştir. İzmirli, bu çerçevede Musa Kâzım Efendi’nin Ayan Meclisi’nin kürsüsünden “şeriat

580 Mansûrizâde Mehmet Said, “Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men’ Olunabilir”, *İslâm Mecmuası*, I/8 (8 Mayıs 1330), s. 233-4.

581 Ahmed Naim, “Li'l-Bâtılı Savle Summe Yedmahil”, *Sebilürreşâd*, XII/ 304 (26 Haziran 1330), s. 313.

muta'dır (itaat edilendir), mutı'(itatat eden) değil dediğine dikkat çeker. "Şeriat-ı celilemiz ile kâbil-i tatbik olmayan bir maslahat olmadığı gibi, kâbil-i tatbik olacak bir mefsedet de yoktur, olamaz. Şeriat-ı celilemizin saadet ve maslahat-ı ibâddan başka bir gayesi yoktur ve olamaz" diyen İzmirli, maslahatın ise kişilerin keyfine göre tayin edilemeyeceğini şöyle ifade eder:

"Şeriat keyfe, hevâya, hevese mi tâbi olsun? Mükelleflerin dünyevî ve uhrevî saadetini, kulların maslahatını gaye-i mahmûde edinen şeriat-i ğarramız, bu gün benim keyfime, yarın senin keyfine öbür gün daha başkasının keyfine göre mi hareket etsin? Bu gün bana hoş gelip, başkalarına hoş gelmeyen şeyi mi tervic etsin? Teşehhî (nefsin arzusu) ahkâm-ı şeriate merci mi olsun? Buna şeriat denmez, belki kânun-ı keyfi denir ki şeriat-ı celilemiz ondan müberreâ ve münezzehtir."⁵⁸²

Osmanlı'nın son döneminde ictihad merkezli yapılan tartışmalara bakıldığında bu tartışmayı başlatanların ve yeni ictihad düşüncesini savunanların, "Batı'nın terakki etmiş olduğu halde, Osmanlı'nın geri kalmış olduğu düşüncesini" peşinen kabul etmiş kişiler olduğu görülmektedir. Bu peşin hükümden ve Batı karşısında hissedilen mağlubiyet psikolojisiyle hareket eden kişiler, Osmanlı'nın terakki etmesi için "Batılı değer ve kurumların Osmanlı'ya transferinin zarurî olduğunu düşünmüşler ve bu düşünceye Müslümanlar yanında meşruiyet kazandırmak için de söz konusu gayretlere "ictihad" kisvesinin giydirilmesinin faydalı olacağını görmüşlerdir. Bu itibarla Osmanlı'da Batılı değerlere yer açmak için tartışma mevzu yapılan ictihad anlayışı ile Mısır'da Muhammed Abduh ve Reşid Rıza çizgisinde gelişen ictihad anlayışı arasında temelde bir takım farklılıkların olduğu görülmektedir.

Abduh-Rıza çizgisinde ictihad alanı çok daha geniş tutulmanın yanında fıkhıta dört mezhep anlayışı esas alınarak tesis edilen ve asırlardır Müslümanların büyük çoğunluğunun İslâmî hayatlarının nizam

582 İzmirli İsmail Hakkı, "Cevâzın Ahkâm-ı Şeriatten Olup Olmadığı II", *Sebilürreşâd*, XIII/304 (29 Haziran 1330), s. 319.

ve intizam içerisinde sürdürmesini sağlayan esaslar da tartışma konusu yapılmıştır. Ayrıca Abduh ve Rıza'nın düşüncelerini dayandırdıkları önemli ıstılahlardan biri olan *maslahat* esasının sınırlarını da oldukça geniş tutmaları, *asrın ihtiyacı* ve *insanın menfaati* gibi sebepler gerekçe gösterilerek, Modernizm'e ait olan ancak İslâmî değerler mutabakat etmesi mümkün olmayan pek çok değer ve kurumun Müslümanlar yanında itibar görmesini kolaylaştırmıştır. Abduh-Rıza çizgisinde genel manada önceki dönemlerde istikrar kazanmış ictihad ve mezheplere bağlılık bir mecburiyet görülmediğinden, ictihad tartışmaları daha çok Müslümanların geçmişiyle hesaplaşması şeklinde gelişmekle kalmamış bu durum, İslâmî bir takım esas ve ıstılahların içlerinin boşaltılarak, modern ve batılı manalar yüklenmesinde etkili olmuştur.

Osmanlı'da ise yukarıda aktardığımız tartışmalarda görüldüğü gibi maslahatın sınırları öncelikle belirlenerek, dinin maslahatıyla insanın maslahatının tenakuz etmeyeceğine işaret edilmekle birlikte İslâm'ın insanın dünyevî ve uhrevî maslahatını beraberce gaye edindiğine dikkat çekilerek, sadece dünyevi ve gelici-geçici hisler esas alınıp, maslahata dayalı ictihatlar yaparak hüküm bina etmenin yanlış olduğu belirtilmiştir. Osmanlı'da ictihad kapısının her zaman açık olduğu genel manada kabul edilmekle birlikte en başta bu kapıyı kullanacak müctehitlerin şartları ve ictihad yapılacak meselenin bulunup bulunmadığına dikkat çekildiğinden yeni ictihad düşüncesi pek dile gelmemiş veya kendinin müctehid olduğunu açıkça ifade eden bir âlime rastlanılmamıştır. Hatta âlimlerin böyle bir fikri ima etmekten bile çekindiği anlaşılmaktadır. Nitekim daha önce ictihad mevzuundaki tartışmalar esnasında yer verdiğimiz şekilde Ahmed Naim Efendi, Mansûrîzâde Mehmet Said'i "ictihatta bulunmakla"⁵⁸³ itham edince, Mensûrîzâde cumhur-ı ulemadan farklı bazı görüşler serdetmekle birlikte kendisinin müctehid olmadığını ve ictihad yapmayı hiç düşünmediğini açıkça ifade etmiştir.⁵⁸⁴

583 Ahmed Naim, "Taaddüd-i Ezvâc İslâm'da Men Olunabir Mi İmiş?", *Sebilürreşâd*, XI/298 (15 Mayıs 1329), s. 216.

584 Mensûrîzâde Mehmet Said, "Taaddüd-i Zevcât Münasebetiyle", *İslâm Mecmuası*, I/9 (22 Mayıs 1330), s. 282.

Osmanlı'daki ictihad ve taklid tartışmaları yeni ictihatlar yapmaktan daha çok medeniyet ve terakkinin yollarını açmak veya özellikle siyaset ve hukuk gibi fıkhnın daha çok muamelat kısmına giren hususlarda o asırda revaçta olan kurumlara (Meşrutiyet, Kânûn-ı Esâsî vb) ve ortaya çıkan ihtiyaçlara İslâmî esaslar çerçevesinde çare bulma merkezinde olmuştur. Bu meseleleri halletmek için ise Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'de olduğu gibi öncelikle Osmanlı Devleti'nin resmi mezhebi olan Hanefî mezhebinin dışına çıkılmamaya gayret edilmiştir. Ancak telfike gitmemek şartıyla Hanefiliğe ait hükmün uygulanması durumunda ciddî manada sıkıntının yaşandığı meselede diğer üç mezhepten birinin görüşünün taklid edilebileceği düşüncesi genel manada kabul görmüştür. Bu itibarla şimdi Osmanlı'nın son devresinde dört mezhepten birini taklid ve telfik mevzuundaki tartışmalara atf-ı nazar etmek istiyoruz.

c) Taklid ve Telfik Tartışmaları

Tanzimat ile birlikte Osmanlı'da yeni kânunların yapılması ihtiyacının daha yüksek sesle ifade edilmeye çalışıldığını hatta Batılı kânunların alınmasını söyleyenlerin bulunduğunu daha önce belirtmiştik. Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'yi hazırlayan Mecelle Cemiyeti'nde tanzim olunan *Esbâb-ı Mûcibe Mazbatası*'ndan özellikle ticarî alanda meydana gelen gelişmelerden dolayı yeni kânunlara ihtiyaç duyulduğuna işaret edilerek, bu istikamette Ticaret Kânunnâmesi'nin tanzim olunduğuna dikkat çekilmiştir. Söz konusu mazbatanın baş taraflarında Hanefî mezhebinin usûlüne göre yazılan kitapların ve Hanefî müctehidlerin farklı görüşlere sahip olmasından dolayı sahih görüşü tayin etmenin zorluğunun yanında, asrın değişmesiyle örf ve âdete ait fikhî meselelerin de tebeddül edeceği beyan edilerek, fıkha ait kaidelerin(kavâid) yeniden tedvin edilmesine ihtiyaç duyulduğu belirtilmiştir. Bu itibarla ihtilaflardan ârî yalnız muhtar(ihtilaflı görüşlerden tercih edilen) olan görüşleri ihtiva eden, muâmelata dair, anlaşılması kolay bir kitap hazırlanıp, tatbikata konularak, muâmelâtın mümkün olduğu kadar şeriata muvafık bir hale getirilmesi istenmiştir.

İrâde-i aliyye (Halife/Padişah'ın emri) mucibince ictima eden heyetin vazifesi “fikhın muamelât kısmından vukuu çok olan ve asrın muâmelâtına göre lüzumu açık olan maddeler hakkında Hanefî mezhebine mensup âlimlerin muteber görüşlerinin cem edilmesi”⁵⁸⁵ şeklinde ifade edilerek, bu tedvin faaliyetinde Hanefî mezhebinin esas alındığı ifade edilmiştir. Buna ilave olarak “Mecelle’de Mezheb-i Hanefiyye’nin haricine çıkılmadığı” açıkça belirtilmiş ve “Hanefî fukahasının muteber görüşleri arasından insanlara daha faydalı ve asrın maslahatına daha muvafık olanın tercih edildiği”⁵⁸⁶ belirtilmiştir.

İlk Müslüman Türk Medenî Kânunu olduğu ifade edilen Mecelle, eşi kolay kolay yazılamayacak kadar mükemmel bir hukuk âbidesi olarak görülmüş⁵⁸⁷ ve Müslüman olan olmayan pek çok ilim adamı tarafından da takdirle karşılanmıştır.⁵⁸⁸ Bu istikametteki çalışmalarda Mecelle’nin özellikle asrın değişen şartlarıyla ortaya çıkan meseleler için İslâm’ın esaslarına bağlı kalınarak, hüküm ortaya koyması hususundaki ehemmiyetine dikkat çekilmiştir.⁵⁸⁹

Mecelle ile muâmelâta dair hükümlerin bir kânun halinde tedvin edilmesinden sonra, münâkahâta yani aile hukukuna dair hükümlerin tedvin edilmesi yönünde artan talepleri karşılamak üzere teşekkül ettiren bir heyet tarafından *Hukûk-ı Âile Kararnâmesi* hazırlanmıştır. Muhtemelen Meclis-i Mebusân’da çoğunluğun tasvibini alamayacağı düşünüldüğünden Hukûk-ı Âile Kararnâmesi 25 Ekim 1917 (8 Muharrem 1336) tarihinde muvakkaten yani Meclis-i Umûmi’nin ictimaında kanûniyyeti teklif edilmek şartıyla tatbik mevkiine konulmuştu.⁵⁹⁰ Ancak Mecelle’ninin aksine Hukûk-ı Âile Kararnâmesi büyük tartışmalara sebep olmuş, Kânûn-ı Esâsî’ye göre Meclis-i Mebusân’a getirilmesi gere-

585 *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, s. 8.

586 *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, s. 12.

587 Hulusi Yavuz, “Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle’nin Tedvini”, *Ahmed Cevdet Paşa* (Sempozyum: 9-11 Haziran 1995), Ankara 1997, s. 279.

588 Beşir Gözübenli, “Türk Hukuk Tarihinde Kanunlaştırma Faaliyetleri ve Mecelle”, *Ahmed Cevdet Paşa* (Sempozyum: 9-11 Haziran 1995), s. 289.

589 Ebu’l-ula Mardin, *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, Ankara 1996, s. 186-7; Necmeddin Kızılkaya, *İslam Hukukunda Külli Kâideler*, İstanbul 2013, s. 273.

590 *Ceride-i İlmiyye*, V/24 (Rebiulevvel 1336), s. 1022.

kirken söz konusu Kararnâme, ortaya çıkan tepkiler üzerine incelenmek üzere Adliye Encümenine havele edilmiş ise de oradan bir karar çıkmamış ve 12 Haziran 1919'da yürürlükten kaldırılmıştır.

Kararnâmenin 38. maddesinde yer alan “Üzerine evlenmemek ve evlendiği sûrette kendisi veya ikinci kadın boş olmak şartıyla bir kadını, tezevvüc sahih ve şart muteberdir”⁵⁹¹ ifadesi taaddüd-i zevcâtı yasakladığı düşüncesiyle bir kısım âlimlerin büyük tepkisini çekmiştir. Mustafa Sabri Efendi⁵⁹² ve Ahmed Naim⁵⁹³ tarafından özellikle taaddüd-i zevcât mevzuundaki hükümler sebebiyle eleştirilen Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'ne en ciddi tenkit, Dârülfünûn müderrislerinden Sadreddin Efendi (1858-1931) tarafından getirilmiştir. Sadreddin Efendi *Sebîlürreşâd* mecmuasında evlenme ve boşanma mevzuunda serî makaleler yayımlayarak, ilgili kararnâmenin maddelerini teker teker tenkit etmiştir.

Sadreddin Efendi öncelikle Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin maddelerinin halkın maslahat ve menfaatine hizmet etmemesine, millî örf, âdet, âdâb ve ahlâka muvafık olmamasına ve dinî kâidelerle telifine imkan bulunmamasına binâen Kânûn-ı esâsî'ye mutabık olmadığını ifade etmiştir. Sadreddin Efendi, Kararnâme'nin pek çok maddesinin şerî naslara ve icmâa muhalif hükümler ihtiva etmesinin yanında, ihtilafli meselelerde âlimlerce tercih edilen görüşlerin değil de şart ve kayıtlarına riayet edilmeden alınan görüşlerin bir araya getirilerek şer'an cemi caiz olmayan hususlara isnat edilerek oluşturulduğunu belirtmiştir. Farklı mezheplere mensup âlimlerin görüşleri arasından kendi görüşüne uygun olanı seçerek oluşturulan bir hükmün geçersiz olduğunu ifade eden Sadreddin Efendi, bunun telfik olduğuna işaret ederek, bir âlimin görüşünü almanın belirli şartlarının olduğuna dikkat çekmiş ve şöyle demiştir:

591 *Hukûk-ı Âile Kararnâmesi ve Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası*, İstanbul 1336, s. 13; “Hukûk-ı Âile Kararnâmesi”, *Ceride-i İlmiyye*, VI/24 (Rebiulevvel 1336), s. 990

592 Mustafa Sabri Efendi, “Din-i İslâm'da Hedef-i Münakaşa Olan Mesâilden Taaddüd-i Zevcât”, *Beyânülhak*, I/11 (I Kânûn-ı evvel 1324), s. 226-231.

593 Ahmed Naim, “Taaddüd-i Ezvâc İslâm'da Men Olunabilir Mi İmiş?”, *Sebîlürreşâd*, XI/298 (15 Mayıs 1329), s. 217-221.

“Bir kavil ile ahz ve emir olunabilmek için evvel emirde onun hakikaten mevzı-ı ictihad olan bir meseleye dair olması şarttır. Bu şartın tahakkukundan sonra da o kavil ve mezhepte riayet olunan şartlara dikkat olunmak elzemdir. Birisi terk ve ihmâl olunarak alınırsa mesele değişir. O kavil artık müctehid kavli değildir.”⁵⁹⁴

Söz konusu Kararnâme'nin layihasında belirtildiği şekilde bazı hükümlerinin, dört mezhebe mensup âlimlerin dışında tâbisi bulunmayan müctehidlere veya Mu'tezile'den Ebû Bekir el-Esamm'ın görüşleri üzerine bina edildiği görülmektedir.⁵⁹⁵ Bu itibarla Sadreddin Efendi, bazı hükümlerin görüşleri tafsilatlı bir şekilde bilinmeyen dolayısıyla mensubu bulunmayan müctehidlere ve Ebû Bekir el-Esamm'a isnat ettiğine dikkat çekerek, nas ve icmâa muhalif olmaları sebebiyle bunları taklidin caiz olmadığını ifade etmiştir.⁵⁹⁶ Sadreddin Efendi, “İmamların (müctehidler) mutlak ve gayr-i mütecezzî olan kavillerini keyfî taksimât ile ortalarından bölmenin ve herbirini vukuâtın bir kısmına tahsis etmenin”⁵⁹⁷ meşru olmadığını söyleyerek, bazı hükümlerin telfik yoluyla elde edildiğine işaret etmiştir.

Dört mezhep arasında intikali caiz gören Elmalılı Hamdi, “ulemanın ihtilafının rahmet olduğu” esasına dikkat çektikten sonra Müslümanlar arasında kendisiyle amel edilen ve muteber olan dört mezhebin fikhî dikkate alınarak, son asırda ortaya çıkan bilcümle hadisât ve muamelât hususunda hükümler tayin edilmesinin lazım geldiğine dikkat çekmiştir. Nitekim bu husustaki talepler efkâr-ı umumî tarafından da ifade edilmiş ve bu talepler hayata geçirilmiştir.⁵⁹⁸ Bu vazifeyi ifa etmek üzere bir heyetin teşkil edilmesini isteyen Elmalılı, en başta Hanefî mez-

594 Sadreddin, “Hukûk-ı Âile ve Usûl-i Muhâkemât-ı Şeriyye Kararnâmeleri Hakkında”, *Sebilürreşâd*, XV/382 (12 Kânûn-ı evvel 1334), s. 322.

595 Ceride-i İlmiyye, V/24 (Rebiulevvel 1336), s. 1011.

596 Sadreddin, “Hukûk-ı Âile ve Usûl-i Muhâkemât-ı Şeriyye Kararnâmeleri Hakkında IV”, *Sebilürreşâd*, XV/384 (26 Kânûn-ı evvel 1334), s. 355.

597 Sadreddin, “Hukûk-ı Âile ve Usûl-i Muhâkemât-ı Şeriyye Kararnâmeleri Hakkında”, *Sebilürreşâd*, XV/382 (12 Kânûn-ı evvel 1334), s. 322.

598 *Ceride-i İlmiyye*, I/4, (1332), s.155-7; *Düstur*, İkinci Tertip, VI, 948-50.

hebinin esas alınmakla birlikte diğer üç mezhepten de istifade edilebileceğini belirterek, ilgili heyetin vazifesini şöyle açıklamıştır:

“Evvel emirde fıkıh-ı Hanefî’den tedkik, tatbik, cem ve te’life başlar. İhtiyac-ı nâsa erfak ve evfak olan mesâilî herhangi mezhepten olursa alır. Faraza bunlarda bula-mayacağımız zarûriyyül-hal (çözülmesi mecbûrî) bir hadiseye tesadûf edersek, hallini aynen bulabileceği-miz Avrupa kavânininden değil, kavâid-i felsefe-i şer’i-yemizle hâl ve tayin eyler. Bu suretle öyle bir kânûn-ı muhid meydana getiririz ki âlem-i medeniyet parmak ısırır.”⁵⁹⁹

Avrupa kânunlarının yerine Hanefî fıkıhını, onun maslahata ve asrın şartlarına uygun olmadığı yerde diğer üç mezhebin fıkıhından istifa edilmesinin ehemmiyetine işaret eden Elmalılı, bunun mezheplerin telfiki manasına gelmediğini özellikle belirtmiştir. O, bir meselede iki ayrı mezhep ile aynı anda amelin telfik olacağına işaret edip, bunun caiz olmadığına dikkat çekmekle birlikte bir meselede dört mezhepten birini taklidin cevazında hiç şüphenin olmadığını ifade ederek şöyle devam demiştir:

“Mütekaddimin-i fukahây-ı İslâm, ale’l-ıtlak bu keyfi-yeti tecviz ettikleri gibi, müteahhirîn-i fukaha-yı Hanefiyye’ye göre de bizim gibi bir mukallid-i Hanefî’nin bir meselede, mesela mezheb-i Şâfi’yi taklid etmesi hod behod (kendi başına) caiz değil ise de hükm-i hâkimin inzimamıyla caiz olması şöyle dursun vacib bile olur. İzn-i imam ise hükm-i hâkimden akvâ olmasına nazar-ı sûret-i meşrûha ile meydana gelen kânûn, irâde-i hilâfetpenâhiye’ye iktiran edince vâcibü’l-amel olacağına şüphe yoktur.”⁶⁰⁰

599 Küçük Hamdi, “Mâkâle-i Mühimme” *Beyânülhak*, I/18 (19 Kânûn-ı sâni 1324), s. 403

600 Küçük Hamdi, “Mâkâle-i Mühimme” *Beyânülhak*, I/18 (19 Kânûn-ı sâni 1324), s. 403.

Mecelle'nin mahkemelerde uygulanmaya başlamasından sonra asrın ihtiyaçlarına göre genişletilmesi ve bunun için de yeni bir cemiyetin teşkili fikri ortaya çıkmıştır. Bu yeni cemiyetin üyelerinin sadece Hanefî mezhebine mensup âlimlerden teşekkül etmeyip, diğer muteber mezhep âlimlerinin alınması istenmiş ve bu suretle Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin fıkından istifade edilerek, asrın ihtiyaçlarına ve maslahata uygun daha geniş bir kânunun hazırlanılması düşünülmüştür.⁶⁰¹ Tadil edilen Mecelle Cemiyeti Nizamnâmesi'nde ise muteber İslâmî mezheplerin fikhî hükümlerinden istifade edilerek, asrın her türlü siyâsî ve ictimâî ihtiyaçlarına cevap verecek ve medenî terakkileri sağlayacak hükümlerin yapılması hedeflenmişti.⁶⁰²

30 Şaban 1332 (24 Temmuz 1914) tarihinde çıkarılan "Fetvâhâne-i Âlî'nin Hey'et-i İftâyesi Hakkında Nizamnâme" ile dört mezhebe ait bütün fıkıh kitaplarındaki bilgilerin toplanması ve Hanefî fıkının maslahata ve asrın şartlarına muvafık gelmemesi durumunda diğer üç mezhebin görüşlerinin taklid edilebileceği resmen kabul edilmiştir. Ayrıca ilgili Nizamnâme'nin altıncı maddesinde Hanefî mezhebinde müftabih olan görüşün maslahat-ı asra muvafık olmaması durumunda müftabih olmayan görüşle de amel edilebileceği açıkça ifade edilmiştir.⁶⁰³ Bu takdirde bir kargaşanın yaşanmaması için bu faaliyetin yapılması belirli esaslara bağlanmış ve böyle bir durumda müdellel bir mazbata tanzim edilerek, fetva emanetine tevdi edilmesi ve fetva makamının görüşünü ihtiva eden mazbatanın ise bil-umûm kaza ve iftâda uygulanması için irade-i seniyye'nin südurundan sonra amel olunması şartı getirilmiştir.

Söz konusu Nizamnâme'den sonra zarûret ve duyulan ihtiyaç üzere Hanefî mezhebinin dışında diğer üç mezhebin görüşlerinin taklid edilerek, fetva verildiğini görmekteyiz. Mesela Hanefî mezhebine göre kocası kaybolup da nafakasız kalan bir kadının nikahın feshini talep et-

601 "Mecelle Cemiyeti Hakkında Hükümetten Vârid olan Kânûn Layıhasının Ta'diline Dair Encümen-i İlmiyye Mazbatası" *Beyânülhak*, II/41 (24 Ağustos 1325) s. 918-9.

602 "Mecelle Cemiyeti Nizamnâme Layıhasının Hükümetten Gönderilen Sûretidir" *Beyânülhak*, II/42 (31 Ağustos 1325) s. 933.

603 *Ceride-i İlmiyye*, I/4, (1332), s. 155-7; *Düstur*, İkinci Tertip, VI, 948-50.

mesi caiz olmayıp, böyle bir durumda mahkeme kararıyla başkasından borç alınarak o kadının nafakası temin edilir ve kocası gelince de alınan borç ondan tahsil edilir. Diğer üç mezhepte ise böyle bir durumda kadının talebi geçerli kabul edilir ve nikah fesh edilir. Osmanlı'nın son dönemlerinde başka beldelerden gelip, kadınlarla evlenen ve daha sonra da kadınları bırakıp gidenler çoğalmış ve kocası kaybolan kadınların borç bulmasında da ciddi sıkıntılar yaşanmıştır. Bu gibi sebeplerden dolayı Hanefî mezhebinin görüşüyle değil de diğer mezheplerin görüşleriyle amel edilebileceği yönünde 14 Şubat 1331(1915) tarihinde meşihat makamından fetva çıkmış ve Sultan/Halife Mehmed Reşad'dan sadır olan irade-i seniyye ile İslâm dünyasında düsturul-amel olması istenmiştir.⁶⁰⁴

Söz konusu fetvanın sonunda müctehidlerin ihtilafının bir rahmet olduğu beyan edilerek, Halife/Padişah'ın onların görüşlerinden birisini tercih ederek, uygulanması için emir verebileceği belirtilerek şöyle denilmiştir:

“İhtilâf-ı müctehidîn, ibâd (kullar) için bâis-i rahmet ve bir mezhebe sâlik bulunan zâtın inde'l-izdırar (zarûret zamanında) diğer mezhebe göre olan bir mesele ile amel veya iftâ etmesi tecvizkerde-i şeriat olduğu gibi mesâil-i müctehedün fihâdâ Emîru'l-mü'minin hangi kavil ile amel olunmasını meri ve ferman buyurur ise onunla amel edilmesi muktezî idüğü kütüb-i fıkhiyede musarrah bulunduğuna ve madd-i mezkûre Hanbelî mezhebine tamamiyle muvafık idüğüne mebni derdest-i ikmal bulunan kitâbü't-talâk'ın münâsib bir faslına ilave edilmek ve bu mesele ile alakadar olan mevâdde-i sâire ona göre tanzim kılınmak üzere...”⁶⁰⁵

604 “Zevc Gâib Olarak Nafakanın Tahsili Mütaazzir Olduğu Takdirde Zevcenin Talebiyle Kâdi Nikâhı Fesheder”, *Ceride-i İlmiyye*, I/20, (Safer 1334), İstanbul 1334, s. 353-6.

605 *Ceride-i İlmiyye*, I/20, s. 356.

Yukarıdaki ifadelerde görüldüğü üzere Mecelle'nin tanziminden sonra gelişen şartlar ve ortaya çıkan ihtiyaçlar istikametinde Hanefî mezhebinin dışında diğer üç mezhebin görüşlerinin zarûret durumunda taklid edilebileceği Osmanlı Devleti'nin ilgili kurumları tarafından kabul edilmiş ve yeri geldiğinde bu görüşlerden bazıları Halifenin emriyle ülke genelinde uygulamaya konulmuştur.

SONUÇ

Kur'an-ı Kerim ve Sünnet'ten oluşan İslâmî naslar sınırlı olduğu için Resûlullâh'tan (s.a.v.) sonra ortaya çıkan yeni meselelerin hepsi hakkında naslardan delil getirme mümkün olmamıştır. Ayrıca şerî delillere dayanarak hüküm verme veya icihad etme hususunda herkes aynı vasıflara haiz olmadığından ashâb-ı kiram arasından Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ud, Abdullah b. Abbas (r.a.) başta olmak üzere bazı sahabîler icihatlarıyla temayüz etmiştir.

Sahâbe ve tâbiîn arasında bazen icihad farklılığı ortaya çıkmakla birlikte genel olarak "Ashabımın/ümmetimin ihtilafı rahmettir" hadisinden hareketle fikhî mevzularda farklı görüşler ifade etmek bir zenginlik olarak kabul edilmiştir. Kûfe ve Hicaz başta olmak üzere İslâm ülkesinin bazı beldelerinde bir kısım âlimler verdikleri hükümler ve icihad etmede takip ettikleri usûl ve esaslar ile bir ekol (mezhep) haline gelmişlerdir. Söz konusu müctehid âlimlerin talebelerinin ve mensuplarının gayretlerinin neticesinde hicrî üçüncü asrın ikinci yarısında Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî gibi müctehidlerin isimlerine izafe edilerek tedvin edilen icihadlar, bir başka ifadeyle mezhepler yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Bu gelişmeler neticesinde dördüncü asırdan itibaren Ehl-i sünnet'e mensup Müslümanların büyük çoğunluğu, amelde dört mezhepten birine mensup hale gelmiş ve sonraki asırlarda bu dört mezhepten birine tâbi anlayışı genel kabul görmüştür.

Tarih boyunca İslâm dünyasında hâkim olan görüşün aksine İbn Teymiye, İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye ve Muhammed eş-Şevkânî gibi bazı âlimler, sadece dört mezhebin görüşlerinin esas alınmasına karşı çıkarak, bir mezhebe iltizam etmeyi zorunlu görmemişlerdir. Bu anlayışa

sahip olan bazı kişiler kendilerini daha çok Ahmed b. Hanbel'i referans almış gibi göstermekle birlikte, Hanbelî âlimlerin hepsinin bile onların görüşlerine iştirak ettiğini söylemek mümkün değildir. Söz konusu anlayışın en bariz özelliği "taklide karşı çıkmak" olduğu halde, bu görüşte olanların İbn Teymiye veya Şevkânî'yi kayıtsız şartsız taklid etmeleri önemli bir tenakuz olarak görülmüştür.

Ulemanın ekserisi, bir kimsenin yalnızca mensubu olduğu mezhebe tâbi olması gerektiği görüşüne sahip olmakla birlikte, özellikle âminin farklı müctehitleri taklid etmesinin caiz olduğunu söyleyenler de olmuştur. Ayrıca bir Müslümanın bir mevzuda birden fazla müctehidi aynı zamanda taklid etmesinin yani telfikin cevazı hususunda da fıkıhçılara arasında ihtilaf meydana gelmiştir. Âlimlerin çoğunluğu mutlak manada telfikin cevazını kabul etmenin sakıncalarını dikkate alarak, belirli şartlara riayet edilmeden yapılan telfikin caiz olmadığını söylemişlerdir. Bu çerçevede İmâm Şârânî, her biri rahmet olan dört mezhebin bir araya getirilmesine yönelik sözlerin muteber olmadığını söyleyerek, bu ifadelerin düşünmeden söylendiğini ve cehaletten kaynaklandığını ifade etmiştir. Abdülganî Nablûsî ise dört mezhebin görüşlerinin dışına çıkmanın ve beşinci bir mezhep ihdas ederek, ibadet etmenin veya muamelattan olan bir meseleyi ona göre yapmanın batıl olduğunu ifade etmiştir.

Asırlardır devam eden mezheplere dayalı istikrarlı İslâmî hayat hakkında, on dokuzuncu asrın son çeyreğinden itibaren bir takım şüpheler uyandırılmaya çalışılmıştır. On beş asırlık İslâm tarihinde pek çok medeniyetler inşa etmiş olan Müslümanların bazı milletlere göre terakki edemediği iddia edilerek, bunun sorumluluğu adeta mezheplere dayalı İslâm anlayışına yüklenmeye çalışılmıştır. Avrupa'nın İslâm coğrafyasının tabii kaynaklarına göz diktiği bir dönemde gündemde tutulan bu düşüncenin Müslümanların din ve mezhep anlayışından veya dünya görüşünden daha çok haricî sâiklerden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple söz konusu dönemde İslâm dünyasına hâkim olan Osmanlı'nın dolayısıyla Türk ulemâsının, İslâm'ı bilmemekle, Müslümanları

geri bırakmakla itham edilmesinin ve XVII. ve XVIII. yüzyıllarda varlığı iddia edilen İslâmî durgunluktan Osmanlı'nın sorumlu tutulmasının temelinde, dinî sebeplerden çok, modernleşme döneminde ortaya çıkan oryantalist ve emperyalist düşüncelerin etkisi bulmaktaydı.

Cemalettin Efgânî, Ahmed Han, Muhammed Abduh ve Reşid Rızâ, modern düşüncenin ilkelerinin İslâm dünyasına transferinde önemli görevler yerine getirmekle birlikte hepsi aynı seviyede modernist düşüncenin tesirinde kalmamıştı. Ahmed Han ve Abduh'un, Modernizm'den çok daha fazla etkilendiği görülürken, Reşid Rızâ'nın ilk zamanlarda Modernizm'in dinamiklerine çok fazla atıfta bulunmakla beraber, sonraları İbn Teymiye ve Vehhâbî çizgisine yaklaştığı görülmüştür.

Abduh ve Rıza'nın ön ayak olduğu reformcu din anlayışında, “ıslahata en önce dinden başlamak zaruridir” denilerek, fikhî dört mezhebe dayalı İslâmî hayatın geçersizliğinden bahsedilmiştir. Bu anlayış, reform düşüncesi çerçevesinde modern değerler ekseninde yeni bir fıkıh inşa etme gayretine girmiştir. Bu çerçevede farklı bir ictihad anlayışı geliştirmeye çalışan ve Hindistan ile Mısır'da Müslümanlar arasında ortaya çıkmaya başlayan reform düşüncesinden oldukça umutlu olan Rıza, tefrika ve geri kalmışlıktan kurtulmak için işe önce amelde mezhepleri taklid esasına dayanan dinî hayatın ıslah edilmesinden yani “Dinde reform”dan başlanması gerektiğini ifade etmiştir.

Osmanlı'da son döneminde basında ve telif edilen eserlerde yer alan ictihad tartışmalarına bakıldığında bunların iki ekseninde geliştiği görülmüştür. Birinci ekseninde Modernizm'in ilkeleri çerçevesinde İslâmî reforma tabi tutmak düşüncesi asıl olmakla birlikte Müslümanların bu tahrif hareketine tepkisini azaltmak için söz konusu reformlar, “ictihad” olarak gösterilmeye çalışılmıştır. Diğer ekseninde ise “İslâm dünyasının batı karşısında geri kalmışlığı düşüncesi” peşinen kabul edildiğinden, ictihad tartışmaları bu psikolojinin etkisinde gelişmiştir. Bu nevi ictihad tartışmalarının, bazı fikhî esaslar üzerine bina edilmeye çalışıldığı

görülse de bunlar, asırlardır fakihler tarafından belirli bir sistem dahi-
linde geliştirilen ictihad usûlünden farklı olduğundan geçmiş ulemanın
görüşlerine muhalif bir anlayış ortaya çıkmıştır.

Osmanlı'nın son döneminde ictihad, taklid ve terakki merkezli
yazılar, mecmua ve gazetelerde geniş yer almıştır. Seyyid Bey, terakki
etmekle ictihad arasında ilişki kurarak, taklid anlayışından dolayı geri
kaldığını düşündüğü İslâm dünyasında, zamanın şartlarına uygun yeni
ictihadlar yapılmasını istemiştir. Meşhur seyyah ve yazar Abdürreşid
İbrahim ise "ortalıkta müctehitlerin görülmesini arzu edenlerin oldu-
ğunu" söyleyerek bunun "bir hastalık" olduğunu ifade etmiştir. İskilipli
Mehmet Atıf Efendi de her asırda ictihad ehliyetine sahip müctehitlerin
ictihad ve istinbat usûlüne riayet ederek, ictihatta bulunduklarına dik-
kat çekmiş ve ictihadın şartlarına haiz âlimlerin bulunması durumunda
ictihad açısından bir sıkıntı olmadığını belirtmiştir.

Manastırlı İsmail Hakkı, şer'î hükümleri, itikat, ibadet, ahlak ve
muamelâtla alakalı olmak üzere dörde ayrıldığına dikkat çekerek hiç-
bir müctehidin ilk üç kısımda ictihad ile bir tasarrufta bulunmasının
mümkün olmadığını belirtmiş ve sadece dördüncü kısımla alakalı me-
selelerde ictihada ihtiyaç olduğunu ifade etmiştir. Son dönemde İslâm'ın
pek çok esasının maslahat adı altında değiştirilmeye çalışılmasının teh-
likesine dikkat çeken Ahmed Naim Efendi ise "frenke yaranmak masla-
hat-ı şer'iyye olmaz. Aklımızı başımıza devşirip, masâlih ve menâfiimizi
Şâr'i-i Âzam (Allah Teâlâ)'ın çizdiği daire dâhilinde arayalım" diyerek,
maslahatın dinî cihetini bir tarafa bırakarak, bir müctehid edasıyla ifade
edilen görüşlerin maslahat esası üzerine bina edilmesinin yanlış oldu-
ğunu söylemiştir.

Osmanlı Devleti'nin son şeyhülislamlarından Mustafa Sabri
Efendi, Reşid Rıza'nın ilham aldığı Cemâlettin Efgânî ve Muhammed
Abduh'un, Luther ve Calvin'in Hristiyanlık için oynadığı rolü İslâm
için oynamak istediklerini ancak, başarılı olamadıklarını belirtmiştir.
Muhammed Zâhid Kevserî ise bu nevi düşünce ve hareketlerin İslâm

açısından tehlikesine dikkat çekmiş ve bu arayışların doğulu gafil mukallitleri avlamak için batılı düşünürler tarafından hazırlanmış birer tuzak olduğunu ifade etmiştir. Kevserî, mezhepleri birbirine yaklaştırmaya çalışmanın “hâsılı tahsil” yolunda boşuna çaba sarf etmek olacağına işaret etmiş ve bu nevi çalışmaların seleften tevârüs eden fıkıh binasını yıkmaya ve ıslah adı altında ifsada sebep olacağını söylemiştir. Ramazan el-Bûtî ise dört mezhepten birini taklid etmenin bidat, dalâlet hatta küfür olduğu yönünde bazı düşüncelerin Müslümanlar arasında yayılmaya çalışıldığını ve mezhepsizliğin teşvik edildiğini görünce, “*İslâm Şeriatini Tehdid Eden En Tehlikeli Bidat: Mezhepsizlik*” ismini verdiği kitabını kaleme almıştır.

Osmanlı’nın son döneminde on dokuzuncu asrın başlarından itibaren yaşanan bazı olaylar ve modernleşmenin getirdiği bir takım şartların da tesiriyle, klasik kaynakları bağlı kalınarak yeni gelişen meselelere çare bulmanın yolları aranmıştır. Bu çerçevede zarûret ve ihtiyaç halinde Hanefî mezhebinin dışında diğer üç mezhebin görüşlerinin telfik yapılmadan taklid edilerek, fetva verilmesi resmen kabul edilmiş ve uygulamaya konulmuştur.

KAYNAKLAR

- Abduh, Muhammed, "Heülâi ricâlü'l-İnkilîz ve hezihi efkârühum", *el-Urve-tü'l-vüskâ*, Paris, 22 Şevvâl 1301 (14 Ağustos 1884)
- _____, *Risâletü't-Tevhîd*, Beyrut 1986
- _____, *el-A'mâlü'l-kâmile li'l-İmâm eş-Şeyh Muhammed Abduh*, nşr. Muhammed Ammâra, Beyrut 1993
- _____, "İslâhu'l-İslâmî", *Mecelletü'l-Menâr*, II/5 69 (1316/1899)
- Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm Pezdevî*, nşr. A. Mahmûd M. Ömer, Beyrut 1997
- Abdülazîz el-Hayyât, *Şürûtu'l-ictihâd*, Beyrut 1988
- Abdülhamit Birişik-A. Cüneyt Eren, "Sıddîk Hasan Han", *DİA*, XXXVII
- Abdullah Cevdet, *Müslümanlar Uyanın, İkaz-ı Müslim*, Mısır 1907
- _____, "Türk Bu Muharebeden Ne Kazanabilir?", *İctihâd* 11 Kânûn-ı evvel 1330(1914)
- _____, "Hakikat ve Vücûd Meselesi" *İctihâd*, 31 Kânun-ı evvel 1921
- _____, "Kılıçzâde Hakkı Bey Biraderimize Açık Cevap", *İctihâd*, 1 Temmuz 1925
- Abddürreşid İbrahim, "İctihad Hevesi Gibi Geliyor" *İslâm Dünyası*, III/2, (3 Nisan 1330)
- _____, "İctihâd", *İslâm Dünyası*, XIX
- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ'*, Kahire 1351
- Ahmed Emin, *Zuamâü'l-ıslâh fî'l-asrı'l-hadîs*, Kahire 2012
- Ahmed Han, *Tefsîru'l-Kur'ân*, Hindistan 1892
- Ahmed Lutfi Efendi, *Vak'ânüvis Ahmed Lûtfi Efendi Tarihi*, nşr. Yücel Demirel, İstanbul 1999
- Ahmed Naim Efendi (Babanzâde), "Taaddüt-i Zevcât İslâmiyet'te Men' Olunabilir Mi İmiş?", *Sebilürreşâd*, XI [XII]/298 (15 Mayıs 1329)
- _____, "Li'l-bâtılı sûle sümme yedmahil", *Sebilürreşâd*, XII/298 304 (26 Haziran 1330)

Alâüddin Âbidîn, *el-Hediyyetü'l-Alâiyye*, İstanbul 1982

Algar, Hamid, "Merci-i taklid" *DİA.*, XXIX

Abdurrâzık, Ali, *el-İslâm ve usûlü'l-hükûm*, Mısır, 1925

Aliyyü'l-kârî, *Şerhu'l-Fıkh'l-Ekber*, Beyrut 1984

_____, *Dav'ü'l-meâli fî şerhi Bed'i'l-Emâli*, İstanbul ts.

Âlûsî, Şihâbüddin Mahmud, *Rûhu'l-Maânî*, Beyrut 1998

Âmidî, Seyfüddin Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, nşr. Abdurrazâk Afifi, Riyad 2003

_____, *Ebkâru'l-efkâr fî usûlûd-dîn*, nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Kahire 2004

el-Askalânî, İbn Hacer, *Fethu'l-bâri bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Muhibbüddin el-Hatîb, Kahire 1978

_____, *Gıbtatü'n-nâzır fî tercemetiş-Şeyh Abdülkâdir el-Ceylânî*, Kalküta 1903

_____, *Tehzibü't-tehzib*, Haydarâbât 1325

A. Toynbee, *1920'ler Türkiye, Hilâfetin İlgası*, çev. Hasan Aktaş, İstanbul 19998

Aynî, Bedrüddin Ebû Muhammed, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut, 2001

Aziz Ahmed, *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*, çev. Latif Boyacı, İstanbul 1995

Bağdâdî Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tahir et-Temimî, *el-Fark beyne'l-fırak*, Beyrut 1990

_____, *Usûlûd-Din*, Beyrut, 1981

Bâkîllânî, Kâdî Ebû Bekr Muhammed, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, nşr. Abdülhamid b. Ali, Beyrut 1998

Basrî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Alî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*, nşr. Muhammed Hamidullah, Dimaşk 1964

Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul 2008

Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kırıatlı, Ankara 1991

Beyânülhak, "İslâmiyetle Medeniyet-i Cedîde Birleşebilir mi? I/20 (2 Şubat 1324)

_____, "Taklid ve İctihad", II/48 (8 Şubat 1325)

_____, *Mecelle Cemiyeti Hakkında Hükümetten Vârid olan Kânûn Layıhası'nın Ta'diline Dair Encümen-i İlmiyye Mazbatası*, II/41 (24 Ağustos 1325)

- _____, “Mecelle Cemiyeti Nizamnâme Lâyıhasının Hükümetten Gönderilen Sûretidir”, II/42 (31 Ağustos 1325)
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüsyn b. Ali, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Hindistan 1355,
- _____, *Menâkübü'-Şâfiî*, nşr. Seyyid Ahmed Sadr, Kahire 1971,
- _____, *Delâilü'n-nübüvve*, nşr. Abdülmü'tî Kal'acî, Kahire 1988,
- _____, *el-Medhal ila's-Süneni'l-kübrâ*, nşr. Muhammed Ziyâürrahmân el-A'zamî, Riyad 1420
- Bezzâzî, Hâfizuddîn Muhammed b. Muhammed Şihâb el-Kerderî, *Menâkübü'l-İmâmî'l-A'zam Ebî Hanîfe*, Haydarâbât 1321
- Blunt, W. Scawen, *The Future of Islam*, London 1882
- _____, *India Under Ripon*, London 1909
- Burhâneddîn el-Buhârî, Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz, *el-Muhitü'l-Bürhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî*, nşr. Abdülkerim Sâmi, Beyrut 2004
- Bursevî, İsmail Hakkı, *Kitâbü'n-Necât*, İstanbul 1290
- Bûtî, M. Saîd Ramazan, *Davâbitü'l-maslaha*, Beyrut 1973
- _____, *el-Lâ Mezhebiyye Ahzaru bidat tüheddidü eş-Şeriate'l-İslâmiyye*, eş-Şârika 2005
- el-Cebertî, Abdurrahmân b. Hasan, *Acâibü'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr*, nşr. Abdurrahîm Abdurrahmân, Kahire 1998
- _____, *Mazharü't-takdîs (Muzhirü't-takdîs) bi zehâbi Devleti'l-Firansîs*, nşr. Abdurâzık İsâ-İmâd Hilâl, Kahire 1988
- Celal Nuri, *Mukadderât-ı Târihiyye*, İstanbul 1330
- _____, *Târih-i İstikbal*, İstanbul 1331
- Ceride-i İlmiyye*, I/4, (1332)
- _____, V/24 (Rebiulevvel 1336)
- _____, “Zevc Gâib Olarak Nafakanın Tahsili Mütaezzir Olduğu Takdirde Zevcenin Talebiyle Kâdî Nikâhı Fesheder”, I/20, (Safer1334), İstanbul 1334
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *el-Füsûl fi'l-usûl* nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî, Kuveyt 1994,
- _____, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, nşr. İsmetullâh İnâyetullâh Muhammed-Saîd Bektaş, Beyrut 2010.
- Cevdet Paşa, *Tarih*, İstanbul 1994
- _____, *Tezâkir*, nşr. Cavid Baysun, Ankara 1991

- Cürcânî, Seyyid Şerîf, *et-Ta'rifât*, nşr. Abdurrahmân Umeyra, Beyrut 1987
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *el-Bürhân fî usûli'l-fikh*, nşr. Abdulazîm ed-Dib, Katar 1399
- _____, *Muğisü'l-halk fî tercihi'l-kavli'l-hak*, Kahire 1934
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah Ömer b. İsâ, *Te'sisü'n-nazar*, nşr. Mustafa Muhammed el-Kabbânî, Beyrut, ts.
- _____, *Takvimü'l-edille fî usûli'l-fikh*, nşr. Halîl M. El-Meyyis, Beyrut 2001
- ed-Dihlevî, *el-İnsâf fî beyânî esbâbi'l-ihtilaf*, nşr. Abdu'l-Fettah Ebû Gudde, Beyrut 1977,
- _____, *Huccetullâhi'l-bâliga*, Beyrut 1992,
- _____, *Ikdü'l-cîd fî ahkâmî'l-ictihad ve't-taklîd*, nşr. Muhammed Ali el-Halebî, eş-Şârika 1995
- Dimyatî, Ebû Bekir b. Muhammed Şatta, *İânetü't-tâlibîn*, Mısır 1326
- Düstur*, İkinci Tertip, VI
- Ebu'l-ula Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, Ankara 1996
- Ebu'l-Ferec Abdurrahmân el-Cevzi, *el-Muntazam fî târhi'l-mülûk ve'l-ümem*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Ata-Mustafâ Abdülkâdir Ata, Beyrut 1992
- Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, nşr. İbrahim Muhammed er-Rıdvânî, Kahire 2001
- Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, Beyrut 1979
- _____, *er-Red alâ siyeri'l-Evzâi*, nşr. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Mısır ts.
- Ebû Zehra, Muhammed, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, Kahire 2009
- _____, *Ebu Hanîfe*, trc. Osman Keskioğlu, Ankara 2005
- _____, *Ahmed b. Hanbel*, Kahire ts.
- Engelhardt, Edouard, *Türkiye ve Tanzimât*, çev. Ali Reşad, İstanbul 1328
- Edward Said, *Şarkiyatçılık*, çev. Berna Ülner, İstanbul 2008
- Efgânî, Cemâleddîn-Abduh-Muhammed, "Etiullâh ve Rasûleh...", *el-Urve-tü'l-vüskâ*, Paris, 25 Receb 1301 (22 Mayıs 1884)
- _____, "ed-Dehriyyûn fi'l-Hind", *el-Urvetü'l-vüskâ*, Paris, 6 Zilka'de 1301 (28 Ağustos 1884)
- Emîr Pâdişah, Muhammed Emîn el-Hüseynî, *Teysîru't-Tahrîr*, Mısır 1351
- Emir Şekib Arslan, "Kitâbu'l-Âlemi'l-İslâmî fî emlâki'l-Firansâviyye", *Mecelle-tü'l-Menâr*, XXIX/9 (1347/1929)

- _____, *Limâzâ tehhara'l-müslimûn ve limâzâ tekaddeme ğayruhum*, Kahire 2012
- Muhammed Sâdık el-Kâdirî eş-Şihâbî es-Sa'dî, *Tefrihü'l-hâtır fî menâ-kıbıŝ-Şeyh Abdülkâdir*, trc. Abdülkâdir b. Muhyiddîn el-Erbilî, İskenderiye 1300
- Ergin, Osman, *Türk Maarif Tarihi*, İstanbul 1977
- Erdem, Mehmet, "Ehl-i Sünnet Fıkıh Mezheplerinin Hadis ve Rey Ekolü Olarak Sınıflandırılmasına Eleştirel Bir Bakış", *Dini Araştırmalar Dergisi*, VIII, S. 24
- Esedâbâdî, Mirza Lütfullâh, *Hakikatü Cemâlidîn el-Efgânî*, trc. Abdunnaîm Haseneyn, Mansûre 1986
- Esen, Bilal, *Hanefî Usûlcülerinde İctihad Teorisi*, Ankara 2012
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, Beyrut 1990
- _____, *el-İbâne an usûlîd-diyâne*, nşr. Abbas Sabbağ, Beyrut 1994
- _____, *Risâletü İstihsâni'l-havd fî ilmi'l-keîâm*, nşr. Muhammed Velî, Beyrut 1995
- Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara 1996
- Fiğlalı, E. Ruhi, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, İstanbul 2001
- Filibeli Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?* İstanbul 1979
- G. Allana, *Eminent Muslim Freedom Fighters*, Delhi 1983
- G. F. İ. Graham, *The Life and Work of Syed Ahmed Khan*, London, 1885
- Gazzâlî, Ebû Hamîd, *el-İktisâd fî'l- i'tikâd*, Kahire 1972
- _____, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, nşr. Hamza b. Züheyr Hâfız, Medine, 1993
- _____, *Faysalü't-Tefrika*, "Mecmuatu Resâilî'l-İmâm el-Gazzâlî", Beyrut 1994
- _____, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, Kahire, ts.
- el-Geylânî, Abdülkâdir, *el-Ğunye li-tâlibi tariki'l-hak*, nşr. Muhammed Hâlid Ömer, Beyrut 1996
- Gözübenli, Beşir, "Türk Hukuk Tarihinde Kanunlaştırma Faaliyetleri ve Mecelle", *Ahmed Cevdet Paşa* (Sempozyum: 9-11 Haziran 1995
- Gümüsoğlu, Hasan, *İslâm'da İmâmet ve Hilâfet*, İstanbul 2011
- _____, *İntikalinden İlğasına Osmanlı'da Hilâfet*, İstanbul 2011
- _____, *Modernizm'in İnanç Hayatına Etkileri ve Jön Türklük*, İstanbul 2012

- _____, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, İstanbul 2013
- _____, *Devlet-i Aliyye'nin Sonbaharı*, İstanbul 2014
- el-Hafif, Ali, *Esbâbu ihtilâfî'l-fukahâ*, Kahire 1996
- Hakikatü Cemâlidîn el-Efgânî* (vesikalar), trc. ve nşr. Abdunnaîm Haseneyn, Mansûre 1988
- Hanioğlu, M. Şükrü, *Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul ts.
- Hasen, Attâr, *Hâşiyetü'l-Attâr alâ Cem'i'l-cevâmî*, Beyrut ts.
- Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdât* (Medinetü's-selâm), Kahire ts.
- Hatipoğlu, İbrahim, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, İstanbul 201
- Havârizmî, Muhammed b. Mahmûd, *Câmi'u mesânidi'l-İmâmi'l-Âzam*, Haydarabât 1332
- Hayreddin Paşa, *En Emin Yol*, çev. Alev Alatlî-Şehabettin Yalçın, İstanbul 2004
- Hukûk-ı Âile Kararnâmesi ve Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası*, İstanbul 1336
- "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi", *Ceride-i İlmiyye*, V/24 (Rebiulevvel 1336)
- Heytemî, Ahmed b. Hacer el-Mekkî, *Hayâtü'l-enbiyâ (s.a.v) ba'de vefâtihim*, nşr. Ahmed b. Atiyye el-Ğamidi, Medine 1993
- _____, *Tühfetü'z-züvâr ilâ kabri'n-Nebiyi'l-muhtâr*, nşr. es-Seyyîd Ebû Ömer, Tanta 1992
- Hüseyin Kazım Kadri, *Bir Millet'in Dirilişi*, İstanbul 2008
- İbrâhim b. Hüseyin Pîrî(zâde) el-Mekkî el Hanefî, *Risâletü gâyeti't-tahkîk fi ademi cevâzi't-telfîk ve't-taklîd*, Süleymaniye Ktb. Aşır Efendi, No: 420
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf, *Câmiu beyânî'l-ilm ve fazlihi*, nşr. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyri, Demmam 1994
- İbn Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed, *el-İkdül-ferid*, nşr. Müfid Muhammed Kumejha, Beyrut 1983
- İbn Âbidîn, Muhmmmed Emîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerh Tenviri'l-ebşâr*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd- Ali Muhmmmed Muavviz, Kâhire 199
- İbn Berhân, Ebû'l-Feth Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Vüsûl ile'l-usûl*, nşr. Abdülhamid Ali Ebû Züneyd, Riyad 1984
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurahmân er-Râzî, *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dil*, Beyrût 1952

- İbn Ebî Ya'lâ, Ebû Hüseyin Muhammed, *Tabâkâtü'l-Hanâbile*, nşr. Abdurrahmân b. Süleymân, Riyad 1419
- İbn Emîru'l-Hâc, Ebû Abdillâh Şemdeddîn el-Halebî, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Beyrut 1999
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed, el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-hisân fi menâ-kıbi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe*, Bombay 1324
- İbn Hazın, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire ts.
- _____, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, nşr. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahmân U'meyra, Beyrut 1996
- _____, *en-Nübez fi usûli'l-fıkhi'z-Zâhiri*, nşr. M. Zâhid Kevserî, Beyrut 2010
- İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, nşr. Mecdî Fethî es-Seyyid Tanta 1995
- İbn Kemâl (Kemalpaşazâde), *Risâletü'l-Münire*, İstanbul 1296
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ, *Menâkıbü'l-İmâm eş-Şâfiî*, nşr. Halîl İbrâhim Mollâ Hâtîr, Riyad 1992
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ahmed b. Muhammed el-Makdisî, *el-Kâfi*, nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Beyrut 1994
- _____, *Lümâtü'l-i'tikâd*, Beyrut 1395
- _____, *er-Rikka ve'l-bükâ*, nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf, Beyrut 1994
- _____, *Muhtasaru Minhâci'l-kâsîdîn*, nşr. Vehbe ez-Zühaylî, Beyrut 1998
- İbn Kutluboğa, Kâsım, *et-Tashîh ve't-tercîh alâ Muhtasari'l-Kudûri*, nşr. Ziya Yunus, Beyrut 2002
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-Maârif*, Beyrut, 2003
- _____, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, nşr. Ebu Usâme b. Selîm, Kahire 2009
- İbn Nüceym, Zeynüddîn, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, nşr. Muhammed Mutî' el-Hâfız, Beyrut 2005
- İbn Receb, Abdurrahmân b. Ahmed, *ez-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, nşr. Abdurrahmân b. Süleymân, Riyad 1425
- İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, nşr. Ali Muhammed Ömer, Kahire 2001
- İbn Teymiye, Takiyyüddîn *el-Müsvedde fi usûli'l-fıkf*, nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamîd, Kahire 1964
- _____, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, nşr. Âmir el-Cezzâr-Enver el-Bâz, Mansûre 2005
- İbnü'l-Esir, İzzeddîn Ebî'l-Hasen Ali b. Ebî'l-Kasım eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi't-târih*, Beyrut 1987.

- İbnü'l-Hümmam, Kemâlüddin Muhammed b. Abdülvâhid, *Fethu'l-kadr*, nşr. Abdurrazâk Gâlib el-Mehdî, Beyrut 2003
- İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdülhay el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, Beyrut 1993
- İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdullah, *İ'lâmü'l-muvakkîin an Rabbi'l-âlemîn*, nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen-Ebû Ömer Ahmed Abdullâh, Demmâm 1423
- İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, nşr. İbrahim Ramazan, Beyrut 1994
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Abdurrahmân eş-Şehrezûrî, *Ulûmü'l-hadis*, nşr. Nûreddin İtr, Dımaşk 1986
- İbnü's-Sübki, Tâcüddin, *Raf'u'l-hâcib an Muhtasar-ı İbni'l- Hâcib*, nşr. Ali Muhammed Muavvaz- Adil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut 1999
- _____, *Cem'u'l-cevâmi' fî usûli'l-fikh*, nşr. Abdulmun'im Halil İbrahim, Beyrut 2002
- İkbal, Muhammed, *İslâm'da Dini Tefekkürün Yeri*, trc. S. Hori, İstanbul 1964
- İmâm-ı Âzam, *el-Fıkhü'l-ekber*, nşr. Mustafa Öz, İstanbul 1992
- _____, *el-Âlim ve'l-müteallim*, nşr. Mustafa Öz, , İstanbul 1992
- İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, İstanbul ts.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakatu'l-asfiyâ*, Beyrut 1988
- el-İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer, *et-Tebîr fî'd-dîn*, nşr. Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut 1983
- İskilipli Mehmed Atıf, "İctihad ve Dîn-i İslâm'ı Asrileştirmek", *Mahfel*, I/7 (Cemâdi'l-ülâ 1339/1921)
- _____, "Şerâit-i İctihâd ve Tabakât-ı Müctehidin", *Mahfel*, II/19 (Cemâdi'l-ülâ 1340/1922)
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Kitâbü'l-iftâ ve'l-kazâ*, İstanbul 1336
- _____, "İctihâdın Bâis-i Tevellüdü", *Sebilürreşâd*, XII/297 (8 Mayıs 1330)
- _____, "Cevâzın Ahkâm-ı Şeriatten Olup Olmadığı" *Sebilürreşâd*, XIII/329 (19 Şubat 1330)
- _____, "Cevâzın Ahkâm-ı şeriyyeden Olup Olmadığı III", *Sebilürreşâd*, XII/305 (3 Temmuz 1330)
- _____, "Cevâzın Ahkâm-ı şeriyyeden Olup Olmadığı VI", *Sebilürreşâd*, XII/306 (10 Temmuz 1330)
- _____, *İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese*

- Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, Beyrut 2001
- Kâdı İyâz, Ebu'l-Fazl, *Tertibü'l-medârik ve takribü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, nşr. Muhammed Sâlim Hâşim, Beyrut 1998
- Kandemir, M. Yaşar, "Hadis" DİA, XV
- Kara, İsmail, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, İstanbul 1987
- _____, *Din İle Modernleşme Arasında*, İstanbul 2005
- el-Karâfi, Şehâbeddîn *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, nşr. Adil Ahmed Abdül-mevcûd-Ali M. Muavvaz, Riyad 1995
- _____, *el-İhkâm fî temyizi'l-fetâvâ ani'l-ahkâm ve tasarrufâtî'l-kâdî ve'l-imâm*, nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde, Beyrut 1995
- Karal, E. Ziya, *Fransa Mısır ve Osmanlı İmparatorluğu (1797-1802)*, İstanbul 1938
- Karaman, Hayreddin, "Efgânî, Cemâleddin", DİA., X
- _____, "Fıkıh", DİA., XIII
- el-Kâsımî, Cemâleddîn, *el-Cerh ve't-ta'dil*, Beyrut 1979
- Kavak, Özgür, *Modern İslâm Hukuk Düşüncesi-Reşid Rıza Örneği-*, İstanbul 2011
- Kazanlı Halim Sabit, "İctihada Dair", *Sırât-ı Müstakim*, III/78 (18 Şubat 1325)
- Kevserî, M. Zâhid, *Te'nîbü'l-Hatîb alâ mâ sâkahu fî tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzib*, Kahire 1990
- _____, *Makâlâtü'l-Kevserî*, Kahire ts.
- _____, *Fıkhu ehli'l-İrâk ve hadîsühüm*, nşr. Abdü'l-Fettâh Ebû Ğudde, Beyrut 2010
- Keşmirî, Muhammed Enver Şâh el-Hüseynî, *Feyzu'l-Bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut 2005
- Kızılkaya, Necmettin, *İslam Hukukunda Külli Kâideler*, İstanbul 2013
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammede b. Muhammed, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâtî'l-Hanefiyye*, nşr. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Kâhire 1993
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut 2006
- Leknevî, Ebu'l-Hasenât Abdülhay, *İbrâzü'l-gayyî'l-vâkı fî şüfai'l-ayy*, Pakistan 1419
- _____, *Tezkiratü'r-râşid bi reddi Tebsirati'n-nâkid*, Pakistan 1419

Lothrop Stoddard, *Yeni Âlem-i İslâm*, trc. Ali Rıza Seyfi, İstanbul, 1338

Mahallî, Celâlüddîn, *Şerh alâ metni Cem'il-cevâmi'*, Kahire 1297

el-Mahlâvî, Muhammed Abdurrahmân İyd, *Teshîlül-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, Kahire 1341.

el-Makdisî, Muhammed b. Ahmed, *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlim*, nşr. Michael Jan de Goeje, Leiden 1877

Manastırlı İsmail Hakkı, "Ahkâm-ı İslâmiyye ve İctihad I", *Sırât-ı Müstakîm*, II/28 (19 Şubat 1324),

_____, Ahkâm-ı İslâmiyye ve İctihad I", *Sırât-ı Müstakîm*, II/29 (26 Şubat 1324),

_____, "Bâb-ı İctihad Mesdûd müdür? I", *Sırât-ı Müstakîm*, II/31 (12 Mart 1325),

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, nşr. Fatıma Yusuf el-Hıyamî, Beyrut 2004

_____, *Kitâbü't-Tevhid*, nşr. Fethullah Huleyf, İskenderiye, ts.

Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye, İstanbul 1300

Mehmed Fehmi Efendi, *Hikmet-i Hukuk-ı İslâmiye*, İstanbul 1329

el-Mekkî, Muvaffak b. Ahmed b. Muhammed b. Said, *Menâkıbü'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe*, Haydarâbât 1321

Mansûrizâde Mehmet Said, "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir" *İslâm Mecmuası*, I/8 (8 Mayıs 1330)

_____, "Taaddüd-i Zevcât Münasebetiyle", *İslâm Mecmuası*, I/9 (22 Mayıs 1330)

_____, "Cevâzin Ahkâm-ı Şeryiyyeden Olmadığına Dair", *İslâm Mecmuası*, I/10 (5 Haziran 1330)

_____, "İctihad Hataları" *İslâm Mecmuası*, II/21 (29 Kânûn-ı Sâni 1330)

Merdâvî, Ebu'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Süleyman, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrir*, nşr. Abdurrahmân b. Abdullah el-Cibrîn, Riyad 2000

_____, *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilaf alâ mezhebi'l-İmâmi'l-mübeccel Ahmed. b. Hanbel*, nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî, Kahire 1955

Mirza Ghulam Ahmad of Qadian, *The Philosophy of The Teachings of İslâm*, London 1996

Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-Usûl*, İstanbul 1310.

Muhammed b. Abdülazîm el-Mekkî el-Hanefî, *el-Kavlî's-sedîd fî ba'zı mesâil-i'l-ictihâd ve't-taklîd*, nşr. Câsim b. Muhammed b. Mühelhil el-Yâsin-Adnân b. Sâlim b. Muhammed er-Rûmî, Kuveyt 1988

- Muhammed b. Abdülvehhâb, *Kitâbü't-Tevhid*, Suûdi Arabistan 1998
- Muhammed Hudârî Bek, *Târihu't-teşrî'i'l-İslâm*, Beyrut 1967
- Muhammed Hüseyin, *Modernizmin İslâm Dünyasına Girişi*, trc. Sezai Özel, İstanbul 1986
- Muhammed Paşa el-Mahzûmî, *Hâtırâtü Cemâlidîn el-Efgânî*, Beyrut 1931
- Muhammed Sâdık el-Kâdirî eş-Şihâbî es-Sa'dî, *Tefrihü'l-hâtir fî menâ-kıbîş-Şeyh Abdülkâdir*, trc. Abdülkâdir b. Muhyiddin el- Erbilî, İskenderiye 1300
- Muhammed Tefvik, "ed-Dîn fî nazari'l-akli's-sahih" *Mecelletü'l-Menâr*, VIII/9 (1323/1905), 330-35; VIII/11 (1323/1905)
- Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezid, *el-Kâmil fî'l-lüğa ve'l-edeb*, nşr. Muhammed Ahmed ed-Dalî, Beyrut 1997
- Münâvî, Muhammed Abdurraûf, *Feyzü'l-kadir şerhu'l-Câmiu's-sağîr*, Beyrut 1994
- el-Müsevî, Abdülhüseyn Şerafüddîn, nşr. Ebû Müctebî, *el-İctihâd fî mukâbi-li'n-nass*, Kum 1404
- Musa Kazım, "İslâm ve Terakki", *İslâm Mecmuası*, S. I, Kânun-ı Sâni 1229
- Mustafa Sami Efendi, *Bir Osmanlı Bürokratının Avrupa İzlenimleri*, Mustafa Sami Efendi ve Avrupa Risalesi, nşr. M Fatih Andı, İstanbul 1996
- Mustafa Sabri Efendi, *Mevkıfû'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem*, Beyrut 1992
- _____, *Dinî Mücedditler*, İstanbul 1997
- _____, "Din-i İslâm'da Hedef-i Münakaşa Olan Mesâilden Taaddüd-i Zevcât", *Beyânülhak*, I/11 (1 Kânûn-ı evvel 1324)
- _____, "Terakki Edelim, Fakat Müslüman Kalarak...", *Sebilürreşâd*, XVII/431-2 (24 Temmuz 1335)
- Nablûsî, Abdülgani b. İsmâil, *Hülâsatü't-tahkîk fî beyâni hükmi't-taklîd ve telfîk*, İstanbul 2000
- Namık Kemâl, *Hürriyet*, Sy: 11, 7 Eylül 1868 (20 Cemâziyel'ulâ 1285)
- en-Nedvî, Ebu'l-Hasen Ali el-Hüseynî, *el-Müslimûn fî'l-Hind*, Beyrut 1999
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfizüddîn, *Keşfü'l-esrâr*, Dârul-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut ts.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tebşiratu'l-edille fî usûli'd-dîn*, nşr. Claude Salâme, Dımaşk, 1993
- _____, *Kitâbü't-Temhîd li-kavâidi't-tevhîd*, nşr. Muhammed el-Cevherî, Kahire 1986

- Nesefî, Ömer, *Şerhu Medâri'l-usûl*, nşr. Mustafa Muhammed el-Kabbânî, (De-bûsî'nin Te'sîsü'n-nazar isimli esenin sonunda), Beyrut ts.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*, Kahire 1930
- _____, *Âdâbü'l-fetvâ ve'l-müftîve'l-müsteftî*, nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî, Dimaşk 1988
- Öz, Mustafa, "Ahmed Han", *DİA*
- Özervarlı, M. Sait, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İstanbul 1988
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed, nşr. H.P. Lins, *Usûlû'd-dîn*, Kahire 1963
- Polat, Nazım H., "İctihad", *DİA*, XXI
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh*, nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Ulvânî, Beyrut 1992
- _____, *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut ts.
- _____, *Menâkibü'l-İmâmi-Ş-Şâfiî*, Kahire 1986
- _____, *Esâsü't-takdîs*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sakâ, Kâhire 1986
- _____, *el-Muhassalü efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteâhhirîn*, Kahire 1323
- Remlî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, Beyrut 2002
- Reşid Rızâ, *Tefsiru'l-Menâr*, Kahire, 1367
- _____, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, Beyrut 1406
- _____, *Târîhu'l-üstâzi'l-imâm eş-şeyh Muhammed Abduh*, Kahire, 2006
- _____, "Kelimetü's-Seyyid Cemâleddîn fî ulemâi't-Türk", *Mecelletü'l-Menâr*, XXXII/III (1350/1932)
- _____, "Nahdatü müslümi'l-Hind II", *Mecelletü'l-Menâr*, I/20 (1316/1899)
- _____, "el-İslâm ve't-terakkî", *Mecelletü'l-Menâr*, I/46 (1316/1889)
- _____, "İslâhu'l-İslâmî", *Mecelletü'l-Menâr*, II/5 (1316/1889)
- _____, "el-Muhâveratü's-sâbia beyne'l-muslih ve'l-mukallid-el-ictihâd ve'l-vahdetü'l-İslâmiyye", *Mecelletü'l-Menâr*, IV/6 (1319/1901)
- _____, "el-İslâh ve'l-is'ad alâ kadri'l-isti'dât" *Mecelletü'l-Menâr*, IV/18 (1319/1901)
- _____, "el-Muhâveraü's-sâlisetü aşera beyne'l-muslih ve'l-mukallid", *Mecelletü'l-Menâr*, IV/22 (1319/1902)
- _____, "Fâtihatü kitâbi Muhâverâti'l-muslih ve'l-mukallid", *Mecelletü'l-Menâr*, IX/11 (1324/1906)

- _____, “Ebûnâ Âdem ve Mezhebü Darwin”, *Mecelletü'l-Menâr*, VIII/23 (1323/1906)
- _____, “Meseletü halkı ebînâ Âdem”, *Mecelletü'l-Menâr*, VIII/24 (1323/1906)
- _____, “Ahkâmü'l-medeniyye ve'l-cinâiyye fi'ş-şer'îatî'l-İslâmiyye”, *Mecelletü'l-Menâr*, X/3 (1325/1907)
- _____, “Müşkiletân fi'l-kazâi'l-İslâmî” *Mecelletü'l-Menâr*, X/8 (1325/1907)
- _____, “Fetevâ'l-Menâr (ed-Düstür ve'l-hürriyet ve'd-Dinü'l-İslâmî), *Mecelletü'l-Menâr*, XII/8 (1327/1909)
- _____, “Bâbü'l-intikâz ale'l-Menâr”, *Mecelletü'l-Menâr*, XIV/10 (1329/1911)
- _____, “Kâdâü'l-Üstâzi'l-İmâm bi'ctihâdih”, *Mecelletü'l-Menâr*, XV/10 (1330/1912/)
- _____, “Mezâhibin Telfiki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cemi”, trc. İ. Hamdi Aksekili, *Sebilürreşâd*, XII/291 (27 Mart 1330)
- _____, “el-Mütefernicûn ve'l-islâhü'l-İslâmî, *Mecelletü'l-Menâr*, XX/10 (1336/1918)
- _____, “er-Rihletü's-Sûriye es-Sâniye”, *Mecelletü'l-Menâr*, XXI/7 (1337/1920)
- _____, “Beyânü alâkatinâ bi'l-İmâm Abdilazziz Meliki'l-Hicâz ve Sultân-ı Necd, *Mecelletü'l-Menâr*, XXVIII/1 (1345/1927)
- _____, Kânûnu'l-ahvâlîş-şahsiyye fi Mısır (et-Tenâzu' beyne cumûdi'l-fukahâi'l-mükallidîn ve ilhâdü zindigati'l-müteferricîn (I), *Mecelletü'l-Menâr*, XXVIII/2 (1345/1927)
- _____, “Mecelletü-Râbitati'ş-şarkıyye”, *Mecelletü'l-Menâr*, XXIX/8 (1347/1928)
- _____, “es-Sünnetü ve'Şiatü evi'l-Vehhâbiyyetü ve'r-Râfıza”, *Mecelletü'l-Menâr*, XXIX/8 (1347/1929)
- _____, “Defu şubheti't-teşbih ve'r-red ale'l-Mücessime”, *Mecelletü'l-Menâr*, XXIX/8 (1347/1929)
- _____, “Enbâü Âlemi'l-İslâmî”, *Mecelletü'l-Menâr*, XXVIII/8 (1347/1928),
- _____, “el-Hükûmâtü'l-lâdiniyye li'ş-şûbi'l-İslâmiyyeti'l-e'camiyye”, XXIX/8 (1347/1928)
- _____, “Tadilü Kitâbi's-salât fi İnkiltera”, *Mecelletü'l-Menâr*, XXIX/10 (1347/1929),
- _____, “Şehâdetü Şeyhülislâm ve Doktor Türki bicumûdi ulemâi't-Türk”, *Mecelletü'l-Menâr*, XXXII/III (1350/1932)
- _____, “Cumûdu ulemâi'l-müslimîn fi't- Türk”, *Mecelletü'l-Menâr*, XXXII/III (1350/1932)

Rıza Muhammed Muzaffer, *Usûlü'l-fıkıh*, Kum 1360

_____, *Şia İnançları*, trc. Abdalbaki Gölpınarlı, İstanbul 1978

Sadreddîn Efendi, “Hukûk-ı Âile ve Usûl-i Muhâkemât-ı Şeriyye Kararnâmeleri Hakkında”, *Sebilürreşâd*, XV/382 (12 Kânûn-ı evvel 1334)

_____, “Hukûk-ı Âile ve Usûl-i Muhâkemât-ı Şeriyye Kararnâmeleri Hakkında IV”, *Sebilürreşâd*, XV/384 (26 Kânûn-ı Evvel 1334)

Seffârîni, Ebu'l-Avn Şemseddîn Muhammed b. Ahmed, *Levâmiu'l-envâri'l-behiyye ve sevâtû'l-esrârî'l-eseriyye*, nşr. Abdullah b. Abdurrahmân Ebâ Buntayn, Süleymân b. Sehmân vb., ts., y.y.

Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Abdülcebbâr, *Kavâtı'u'l-edille fî usûli'l-fıkıh*, nşr. Abdullah b. Hafız el-Hakemî, Riyad 1998

Saymerî, Hüseyin b Ali, *Ahbâru Ebû Hanîfe ve ashabih*, Beyrut 1985

Sebilürreşâd, “Teyide Muhtac Rivâyetler”, XXIV, /605 (19 Haziran 1340)

Serahsî, Şemsüleimme, Ebû Bekr Muammer b. Ebî Sehl Ahmed, *Usûlü's-Serahsî*, nşr. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut 1993,

_____, *el-Mebsût*, Beyrut 1989

Seyyid Bey, *Medhal*, İstanbul 1333

_____, *Hilâfetin Mahiyet-i Şer'iyyesi*, Ankara 1924

_____, “İctihad ve Taklid”, *İslâm Mecmuası*, I/4 (13 Mart 1330)

Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Muzaffer, *el-İntisâr ve't-tercîh li'l-mezhebi's-sahih*, nşr. M. Zahid el-Kevserî, Beyrut 2010

Siddik Hasan Han, *el-Iklid li edilleti'l-ictihâd ve't-taklid*, Kostantiniyye 1296

_____, *el-Hutta fî zikri's-Sıhahî's-sitte*, Beyrut ts.

Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekir, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire 2004

_____, *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, Beyrut 1996

Şâfiî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut ts

_____, *el-Üm*, nşr. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib, Mensûre 2001

Şâmî, Şemseddîn Muhammed b. Yûsuf, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-ibâd*, nşr. Abdülmuiz Abdülhamîd, Kahire 1995

Şârânî, Abdulvehhâb b. Ahmed, *Kitâbü'l-Mizân*, nşr. Abdurrahmân Umeyre Beyrut 1989

- Şattanûfî, Ali b. Yûsuf, *Behçetü'l-esrâr ve ma'dinü'l-envâr fî menâkibi's-sâde-ti'l-ahyâr*, nşr. Cemâleddîn Fâlih el-Geylânî, Fas 2013
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Abd-ulemîr Ali Mehnâ -Ali Hasan Fâ'ur, Beyrut 1993
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn, *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, nşr. Muham-med Zeki Abdülber, Katar 1984
- Şemseddîn Sâmi, *Kâmûs-ı Türkî*, Dersaâdet 1317
- Şevkânî, Ali b. Muhammed, *el-Kavlü'l-müfid fî edilleti'l-ictihâd ve't-taklîd*, Kahire 1347
- eş-Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *el-Hucce alâ ehli'l-Medine*, nşr. Seyyid Meh-di Hasan el-Kilânî, Haydarâbad 1965
- _____, *Kitâbü'l-Âsâr*, nşr. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut 1993
- Şeyh Saduk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Babeveyh el-Kummî, *Şîa-İma-miyyenin İnanc Esasları*, trc. E. Ruhi Fıglalı, Ankara 1978
- Şürûnbülâlî, Ebu'l-İhlâs Hasan b. Ammâr *el-İkdü'l-ferid li-beyânî'r-râcih mi-ne'l-hilâf fî cevâzi't-taklîd*, Süleymaniye Ktb. Esad Efendi No: 1027, 71b; nşr. Halid b. Muhammed el-Arûsî, Câmiatü Ümmü'l-kurâ, ts.
- Tabarânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb, *Muçe-mü'l-kebir*, nşr. Hamdi Abdülmecid es-Selefi, Kahire ts.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed İbn Cerir, *Târihu'r-rusul ve'l-mülûk*, Kahire ts.
- _____, *İhtilâfu'l-fukahâ*, nşr. F. Kern, Beyrut ts.
- Taşköprizâde, İsmâmeddin Ahmed Efendi, *Mevzûâtü'l-ulûm*, İstanbul 1313
- _____, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî ulemâid-Devleti'l-Osmâniyye*, nşr. Ahmed Suphi Furat, İstanbul 1985
- Tâzefî, Muhammed b. Yahyâ el-Hanbelî, *Kalâidü'l-cevâhir fî-menâkibi tâ-ci'l-evliyâ ve ma'deni'l-asfiyâ*, Kahire 1356
- Tehânevî, Zafer Ahmed el-Osmânî, *Kavâid fî ulûmi'l-hadîs*, Lübnan 1972
- Teftazânî, Sa'duddîn Mes'ud b. Ömer, Şerhu'l-Akâid, Dersaâdet 1326
- _____, Şerhu'l-Makâsîd, nşr. Abdurrahman U'meyrâ, Beyrut, 1989
- Tepedelenlioğlu, Nizamettin Nazif, *Sultan II. Abdülhamid ve Osmanlı İmpara-torluğunda Komitacılar*, İstanbul 1978
- Tûfî, Necmüddîn Süleymân el-Hanbelî, Şerhu'l-Erbâin, nşr. Ahmed Hâc Mu-hammed Osman, Beyrut 1998
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen, *Tehzibü'l-ahkâm*, nşr. Hasen el-Mû-sevî, Tahran 1342

_____, ‘*Uddetü’l-usûl*, nşr. Rızâ el-Ensâriel-Kummî, Kum 1417

Üsmendî, Muhammed b. Abdülhamid, *Bezlü’n-nazar fi’l-usûl*, nşr. Muhammed Zekî Abdülber, Kahire 1992

Üstün, İ. Safa, “*İmamiyye Şiasında Otorite Problemi ve Ayetullah Humeyni’nin Velâyet-i fakih Kavramı*” Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîlik Sempozyumu, İstanbul 1994

Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, New York 1957

Yargı, Mehmet Ali, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, İstanbul 2009

Yavuz, Hulusi, “Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle’nin Tedvini”, *Ahmed Cevdet Paşa* (Sempozyum: 9-11 Haziran 1995), Ankara 1997

Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, İstanbul ts.

_____, “Mâkâle-i Mühimme” *Beyânülhak*, I/18 (19 Kânûn-ı Sâni 1324)

_____, “Ulûm-i İslâmiyyenin Ruhı ve Mizâc-ı Tasnifi” *Sebilürreşâd*, XIV/364 (8 Ağustos 1334)

_____, “Müslümanlık Mâni-i Terakki Değil Zâmin-i Terakkidir” *Sebilürreşâd*, XXII/549-50 (9 Ağustos 1339)

_____, “Teceddüdün Şer’an Lüzûmu ve Şerâitü” *Sebilürreşâd*, XXIII/575 (15 Teşrin-i Sâni 1339)

ez- Zâhidî, Ebür-Recâ Necmüddîn b. Muhammed, *Kunyetü’l-Münye li-tetmî-mi’l-gunye*, Kalküta 1245 (1830)

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût, Beyrut 1982

_____, *Târihu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhir ve’l-a’lâm*, nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Beyrut 1990

Zerkeşi, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahadır, *el-Bahru’l-muhîtfi usûli’l-fıkıh*, thk. Abdüssettâr Ebû Gudde, Kuveyt 1992

İNDEKS

A

- Abdullah b. Abbas 9, 24, 25, 26, 36,
42, 49, 63, 150, 213
- Abdullah b. Mes'ud 9, 22, 23, 25, 38,
40, 42, 47, 54, 65, 110, 213
- Abdullah b. Ömer 41, 75, 98
- Abdullah Cevdet 179, 180, 182, 183,
187, 219, 224
- Abdurrahman b. Avf 91
- Abdülazîz el Buhârî 62
- Abdürreşîd İbrahim 192, 216
- Ahmed Atıf Efendi 176
- Ahmed Emin 143, 145, 171, 173, 219
- Ahmed Han 135, 136, 137, 138, 173,
215, 219, 231
- Ahmed Naim 123, 194, 199, 200, 202,
204, 207, 216, 219
- Aksekili 158, 195, 232
- Ali Abdürrâzık 171, 189
- Alkame 42
- Allâf 48
- Âlûsî 21, 79, 80, 220
- A'meş 43
- Amr b. As 16, 17
- Anglo-Oriental College 135
- Ankara Hükümeti 170, 171
- Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye
177
- Ayan Meclisi 202

B

- Bağdat 45, 69, 70, 71, 89, 183
- Bâkılânî 29, 38, 220

Bedir Harbi 16, 23, 26

Belhî 46

Benî Kurayza 9, 17, 26

Berâhime 48

Beyânülhak 173, 207, 209, 210, 221,
230, 236

Beyhakî 18, 19, 21, 23, 24, 25, 26, 70,
90, 221

Biat-i Rıdvân 23

Blunt 130, 132, 133, 141, 142, 143, 144,
146, 180, 190, 221

Britanya Hükümeti 170

Bursevî 14, 45, 56, 99, 111, 113, 114,
115, 221

Bûtî 29, 99, 107, 114, 165, 166, 217, 221

Büveytî 70

C

Cafer-i Sâdık 46, 139

Calvin 161, 182, 216

Cambridge 137

Celal Nuri 187, 188, 189, 221

Cessâs 15, 17, 21, 24, 26, 31, 32, 34, 35,
38, 63, 96, 222

Cevdet Paşa 176, 178, 191, 206, 222,
224, 235

Curzon 130

Cüveynî 22, 70, 83, 91, 92, 98, 99, 100,
101, 110, 116, 222

Cüzcânî 47

D

Dârülfünûn 140, 142, 207

Darwin 156, 157, 232

Dâvûdez- Zâhirî 41
 Debûsî 38, 51, 71, 83, 84, 103, 222, 231
 Deccal 58
 Dehriye 48
 Dihlevî 37, 41, 42, 53, 54, 87, 99, 101,
 102, 104, 222
 Dimyatî 83, 93, 115, 120, 122, 222
 Din ve Maîşet 167

E

Ebrehe 151
 Ebû Hüreyre 65
 Ebu'l-Ferec Abdurrahmân el-Cevzî
 76
 Ebu'l-Hüseyn el-Basrî 164
 Ebû Mûsa el-Eş'arî 32
 Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî 50
 Ebü'l-Muzaffer Abdülcebbâr 88, 233
 Ehl-i beyt 40, 46, 139
 el-İbâne 31, 35, 223
 el-Ma'arif 49
 Elmalılı 108, 152, 173, 187, 191, 192,
 208, 209, 236
 el-Mebsût 20, 23, 24, 29, 33, 36, 67,
 233
 el-Mensûr 79
 Endülüs 41, 183, 184
 Enes b. Mâlik 42
 Engelhardt 178, 223
 Enmatî 70
 Esved b.Yezid 42
 Eş'arî 29, 31, 32, 35, 85, 88, 118, 147,
 223
 Eşheb el-Kaysî 69
 Evzâî 41, 49, 56, 60, 68, 94, 222

Ezher 131, 132, 152, 174, 182

F

Fehmi Efendi 143, 185, 186, 187, 229
 Ferid Vecdî 173
 Fevzi Efendi 143
 Fıkhü'l-ekber 46, 66, 227
 Filibeli Ahmed Hilmi 185, 223
 Firavun 140
 Fransız İhtilali 175, 176
 French Grand Orient 141
 Fukahâ-i seb'a 37

G

Gazzâlî 19, 27, 28, 29, 31, 35, 70, 83,
 85, 88, 90, 91, 92, 109, 116, 147,
 168, 224
 Geylânî 75, 76, 77, 224, 234
 Gulam Ahmed 134
 Gulât-ı Şîa 46

H

Habbab b. Eret 149
 Hâkim eş-Şehîd 67
 Hakîmü's-Şark 142
 Halebî 68, 90, 102, 222, 225
 Halid b. Velid 74
 Halil Paşa 178
 Hallâc-ı Mansûr 76
 Hallâl 73
 Hammad 42
 Hammer 152
 Hasan el-Basrî 41, 63, 98
 Haskefî 68
 Hayber 64
 Hayreddin Paşa 184, 224

- Hendek Harbi 17
- Heytemî 60, 74, 75, 224, 225
- Hırakî 73, 77
- Hicaz Demiryolu 172
- Hudeybiye 26
- Hukûk-ı Âile Kararnâmesi 206, 207, 224
- Hürriyet 184, 230
- Hüseyin Dâniş 140
- Hüseyin Heykel 171
- Hüseyin Hilmi Paşa 181
- Hız. Aîşe 18
- Hız. Fatıma 74
- Hız. Osman 39, 57, 91, 148
- I**
- II. Abdülhamid 142, 143, 172, 178, 184, 235
- II. Meşrutiyet 194
- I. Nikola 178
- İbn Abdilber 32, 37, 49, 50, 57, 58, 94, 115, 225
- İbn Abdülvehhâb 78, 80, 145
- İbn Dakîkul'İd 198
- İbn Ebû Leylâ 41, 66, 94
- İbn Ebû Ya'lâ 73
- İbn Emîru'l-Hâc 90, 91, 92, 93, 98, 99, 114, 115, 120, 121, 122, 225
- İbn Haldun 20, 41, 45, 103, 104
- İbn Hazm 14, 41, 94, 95, 148, 168, 225
- İbn-i Âbidîn 95
- İbn Kudâme 21, 73, 77, 99, 226
- İbn Kuteybe 22, 24, 41, 48, 49, 56, 226
- İbn Kutluboga 121, 122, 124, 125, 226
- İbn Sa'd 19, 22, 23, 148
- İbn Teymiye 61, 73, 74, 75, 76, 80, 94, 104, 105, 106, 109, 110, 116, 120, 124, 138, 139, 145, 151, 163, 168, 169, 170, 173, 175, 213, 214, 215, 226
- İbnü'l-Arabî 76
- İbnü'l-Cevzî 50, 73, 234
- İbnü'l-Hümâm 67, 92, 98, 109, 115, 122, 198
- İbnü'l-Kâsım 69
- İbnü'l-Kayyım 34, 47, 53, 55, 94, 110, 151, 168, 213, 226
- İbnü'l-Mâcişûn 69
- İbnü'n-Nedim 41, 42, 66, 69, 70, 71, 72, 226
- İbrahim 28, 35, 41, 42, 48, 49, 89, 124, 135, 145, 148, 192, 216, 222, 224, 225, 226
- İkbal 140, 189, 190, 227
- İmâm-ı Âzam 23, 42, 43, 44, 45, 46, 50, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 93, 96, 106, 108, 122, 227
- İmâm-ı Rabbânî 15, 57, 62, 112, 113, 227
- İsferâyînî 30, 227
- İskilipli Mehmet Atıf 193, 216
- İslâm Mecmuası 186, 194, 201, 202, 204, 229, 230, 234
- İttihat ve Terakkî 180, 181
- İyâzî 47
- İzmirlî 14, 33, 116, 123, 166, 185, 200, 201, 202, 203, 227
- İzzeddin b. Abdisselâm 198
- J**
- James Watt 175

Japonya 143, 162

K

Kâdı Abdülcebbâr 14, 35, 89, 90, 99, 105, 227

Kâdı Ebû Âsım 112

Kâdı İyaz 140

Kâdı Şureyh 24, 31, 42, 63

Kaffâl 112

Kalküta 76, 96, 134, 220, 236

Kânûn-ı Esâsî 205, 206

Karâfî 92, 93, 115, 116, 120, 122, 123, 125, 228

Kâsânî 67

Kâsım b. Muhammed 37

Kazanlı Halim Sâbit 194

Kerhî 102, 103

Kevserî 40, 41, 44, 47, 48, 50, 58, 59, 68, 70, 71, 72, 73, 89, 100, 105, 106, 107, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 216, 217, 225, 228, 234

Kitâbü'l-Âsâr 44, 45, 66, 234

Kitâbü'l-Harâc 45, 64, 66, 222

Kudûrî 67, 121, 125, 226

Kûfe 9, 22, 23, 24, 40, 42, 44, 45, 46, 65, 68, 71, 213

L

Leknevî 138, 139, 228

Leys b. Sa'd 41, 56, 57, 68

Londra 132, 141, 142, 146, 176

Lordlar Kamarası 130, 170

Lucknow 134

Luther 136, 156, 161, 162, 171, 179, 182, 188, 216

M

Makdisî 21, 65, 72, 73, 226, 229

Manastırlı İsmail Hakkı 195, 196, 198, 216, 229

Mansûrîzâde 201, 202, 204, 229

Mâtürîdî 16, 47, 84, 86, 158, 229

Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye 28, 178, 197, 205, 206, 229

Meclis-i Mebusan 206

Mecûsilik 48

Medine 17, 19, 22, 41, 44, 51, 54, 55, 56, 57, 59, 68, 69, 70, 71, 74, 106, 173, 224, 234

Mehdî 55, 89, 109, 220, 226

Mehmet Said Bey 201

Mekteb-i Fünûn-ı Harbiye 177

Mekteb-i Ulûm-i Edebiyye 177

Merci-i taklid 88, 89, 220

Merdâvî 110, 124, 229

Mergînânî 67

Mervezî 70

Mescid-i Haram 20, 112

Mescid-i Nebevî 79, 112

Mısır 46, 56, 60, 68, 70, 83, 122, 129, 130, 131, 132, 137, 139, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 148, 153, 159, 167, 169, 171, 172, 173, 174, 176, 179, 180, 181, 182, 183, 189, 203, 215, 219, 220, 222, 223, 228, 232

Molla Hüsrev 13, 14, 27, 29, 68, 229

Muaviye 22

Muâz b. Cebel 9, 17, 25, 41, 91, 110

Muhammed b. Abdülazîm 111, 120, 230

Muhammed Bâkır 46

Muhammed Tevfik 143, 144, 156,
230

Musa Carullah 181

Musa Kâzım Efendi 180, 186, 202

Mustafa Sami Efendi 176, 177, 230

Muvatta 37, 69

Münâvî 21, 90, 92, 93, 99, 100, 115,
230

Müzenî 49, 70

N

Nablûsî 26, 95, 96, 100, 101, 122, 125,
126, 214, 230

Nâmık Kemâl 184

Napolyon 129, 130, 131

Nazzam 35, 48, 89

Nehâî 42, 49

Nesefî 19, 27, 42, 67, 84, 85, 86, 103,
111, 231

Nizâmülmülk 71

O

oryantalizm 130

Osman b. Îsâ 69

Osmanlı 4, 8, 10, 68, 77, 107, 112, 131,
132, 133, 140, 143, 144, 146, 147,
167, 168, 173, 174, 175, 176, 177,
178, 179, 181, 183, 184, 186, 190,
194, 197, 203, 204, 205, 211,
212, 214, 215, 216, 217, 224, 228,
230, 235

Oxford 137

Ömer b. Abdülaziz 36, 39

P

Paris 132, 137, 141, 142, 146, 172, 176,
219, 223

Pezdevî 21, 28, 34, 52, 84, 219, 231

Pîrizâde İbrahim 124

Protestan 136, 144, 151, 170, 171

R

Rafîî 71

Râzî 14, 15, 16, 21, 27, 29, 31, 34, 43, 47,
52, 53, 59, 70, 89, 90, 91, 92, 96,
118, 119, 147, 158, 222, 225, 231

Remli 94, 231

Rinye Milye 172

Rousseau 176

Rusya 162, 167, 181

S

Sâbiiyye 48

Sabri Efendi 140, 161, 182, 198, 199,
207, 216, 230

Sad b. Ebî Vakkas 38

Sadreddin Efendi 207, 208

Sadrüşşeria 67

Sahnun 69

Saîd b. Müseyyeb 41, 98

Seffârîni 105, 106, 117, 121, 124, 233

Sem'ânî 88, 90, 91, 233

Semerkandî 67, 86, 87, 234

Semerkant 46, 183

Serahsî 13, 14, 15, 16, 20, 21, 23, 24, 26,
28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 51,
52, 67, 233

Seyyid Bey 98, 116, 119, 122, 189, 194,
216, 233

Sıddık Hasan 138

Sırât-ı Müstakîm 194, 195, 196, 198,
228, 229

Sultan Selim 133

Sübkî 85, 91, 109, 227

Süfyân es-Sevrî 41, 49, 55, 56, 94

Şa'bî 42, 49

Şam 71, 173

Şârânî 26, 27, 37, 44, 56, 57, 59, 63, 65,
95, 99, 104, 107, 109, 114, 125,
126, 234

Şehristânî 19, 20, 30, 48, 55, 114, 234

Şekib Arslan 155, 162, 172, 223

Şevkânî 95, 102, 104, 138, 139, 213,
214, 234

Şibli Nu'manî 140

Şürûnbülâlî 95, 112, 115, 235

T

Taberî 71, 149, 235

Taha Hüseyin 171, 173

Tahâvî 34, 35, 38, 63, 67, 96, 222

Tahkim 149

Tahtâvî 68

Tanzimat Fermanı 177

Tecdid-i diyânet-i İslâmiyye 144

Tecdid-i Hilâfet 144

Tefsiru'l-Menâr 152, 156, 157, 160,
231

Tevfik Efendi 143

Te'vilü muhtelifi'l-hadîs 48, 49, 226

The Future Of Islam 132

Timurtâşî 68

Toynbee 130, 220

Trablusşaim 153

Tûfî 163, 164, 165, 235

Tuhfetü'l-fukahâ 67

Tusî 40

Türk Medenî Kânunu 206

U

Urvetü'l-vüskâ 134, 137, 141, 142,
146, 153, 219, 223

V

vahy-i bâtın 13

vahy-i gayr-i metlûv 13

vahy-i metlûv 13

vahy-i zâhir 13

Velâyet-i fakih 89

Y

Ye'cüc ve Me'cüc 58

Z

Zerkeşî 119, 124

Zeyd b. Sâbit 24, 25, 41, 49, 110

19. Asrın son çeyreğinden itibaren, yaklaşık olarak on asırdır devam eden istikrarlı İslâmî hayat hakkında, bir takım şüpheler oluşturulmaya çalışılmış, Müslümanların bazı milletlere göre terakki edemediği iddia edilerek, bunun faturası adeta mezheplere dayalı İslâm anlayışına kesilmiştir. Bu gayretlerin, Avrupa'nın, İslâm coğrafyasının çeşitli hazinelerini keşfetmesinden ve sanayi devriminden sonra ortaya çıkan ham madde ihtiyacını karşılamak için Doğu'nun tabii kaynaklarına da göz dikmesinden hemen sonra ortaya çıkması, dikkat çekicidir.

Modernist din anlayışının tesiriyle, geçtiğimiz asırda yaşanan bu gelişmeler, Müslümanları klasik kaynaklarına bağlı kalarak yeni gelişen meselelere çare bulmaya zorlamıştır. Bu çerçevede, Osmanlı'nın son devrinde zarûret ve ihtiyaç halinde Hanefî mezhebinin dışında diğer üç mezhebin görüşlerinin telifik yapılmadan taklid edilerek fetva verilmesi resmen kabul edilmiş ve uygulamaya konulmuştur. Elinizdeki çalışmada, geçtiğimiz asırdan itibaren derin tartışmaların yaşandığı fikhî mezhepler hakkında, temel kaynaklara atıfta bulunularak yapılan açıklamaları göreceksiniz.

www.ensarnesriyat.com.tr

ISBN: 978-605-9223-48-5



9 786059 223485



online alışveriş
ensarkıtap
.com