

**T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI**

**KLASİK İCMA TEORİSİNE
MODERN YAKLAŞIMLAR**

(DOKTORA TEZİ)

Şule ERASLAN

BURSA 2011

**T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM HUKUKU BİLİM DALI**

**KLASİK İCMA TEORİSİNE
MODERN YAKLAŞIMLAR**

(DOKTORA TEZİ)

Şule ERASLAN

Danışman

Doç. Dr. Ali KAYA

BURSA 2011

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

..... Anabilim/Anasanat Dalı,
..... Bilim Dalı'nda numaralı
.....'nın hazırladığı “.....”
..... konulu
..... (Yüksek Lisans/Doktora/Sanatta Yeterlik Tezi/Çalışması) ile ilgili tez
savunma sınavı,/...../ 2010 günü -saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan
cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının(başarılı/başarısız) olduğuna
.....(oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

...../...../ 2011

ÖZET

Yazar : Şule ERASLAN
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Anabilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri
Bilim Dalı : İslâm Hukuku
Tezin Niteliği : Doktora Tezi
Sayfa Sayısı : X +
Mezuniyet Tarihi : / / 2011
Tez Danışmanı : Doç. Dr. Ali KAYA.

Anahtar sözcükler

İjma **Modern Trends** **Islamic Law**

KLASİK İCMÂ TEORİSİNE MODERN YAKLAŞIMLAR

Modern Avrupa'nın muazzam gücünün Müslüman fikir adamları üzerinde yarattığı baskı ve bu fikir adamlarının modern Avrupa'nın ulaştığı gücün kaynağı olarak yorumladıkları çağdaş değerleriyle irtibata geçebilme, bu değerlere göre şekillenmiş modern kurumları ilerleme adına Müslümanlara benimsetebilme arzuları, kendine özgü değerlerle şekillenen ve bu nedenle de bu amaca muhalefet unsuru teşkil etmesi kuvvetle muhtemel olan klasik İslâm yorumunu ve bu yorumun kaynağı olan metodolojiyi tenkid etmelerine sebep teşkil etmiş gözükmektedir.

Klasik fıkıh usûlü metoduyla ilgili pek çok tenkid söz konusu olmuşsa da metodun temel unsurlarından olan icmâ kavramının tenkidi hususen önem arzemiş gözükmektedir. Zira klasik manada icmâ yenilikçi fikirlerin manii olarak kabul edilen klasik İslâm yorumunun muhafızı ve sürdürücüsü olarak algılanmakta ve ictihadın sınırlarını tayin eden karakteri ile kavram Kur'an ve sünnetten serbestçe hüküm istinbat edebilmenin önündeki en önemli engel olarak yorumlanmaktadır. Ancak aynı zamanda kavramın yeni bir form ve muhtevaya kavuşturulabilmesi durumunda ilerleme düşüncesine büyük katkı sağlayacak bir potansiyeli de içerisinde barındırdığı iddia edilmektedir.

ABSTRACT

Author : Şule ERASLAN
University : Uludag University
Field : Department Of Basic Islamic Sciences
Program : Islamic Jurisprudence
Quality of Thesis : Doctorate Thesis
Number Of Pages : X+
Date of Graduation : / / 2011
Advisor : Doç. Dr. Ali KAYA

Key Words

İjma **Modern Trends** **Islamic Law**

MODERN APPROACHES TO THE CLASSICAL İJMA THEORY

In the 19th century, the great power of Modern Europe caused an immense pressure upon the muslim intellectuals. These intellectuals wanted to contact with modern values that they interpreted them as the source of that great power of modern Europe and to adopt modern institutions which are shaped by those values to the muslims. It's more likely that classical Islamic interpretation forms a contrary factor against to this aim because of that it is shaped by distinctive values. Therefore these intellectuals criticized the classical methodology.

So many critics had been discussed about the methodology of classical Islamic jurisprudence but critic of İjma concept was most especially discussed. Because İjma has been perceived as the protector of classical Islamic interpretation and the barrier of independence of reasoning (İjtihad). But it was also thought that if this concept is reinterpreted it includes the potential of a big contribution to the idea of progress.

The aim of this study is to introduce the critics of İjma as a classical Islamic concept in the modern era and the new form and concept which are offered for the concept and to analyze this modern approach.

ÖNSÖZ

Modern Avrupa'nın muazzam gücünün Müslüman fikir adamları üzerinde yarattığı baskı ve bu fikir adamlarının modern Avrupa'nın ulaştığı gücün kaynağı olarak yorumladıkları çağdaş değerleriyle irtibata geçebilme, bu değerlere göre şekillenmiş modern kurumları ilerleme adına Müslümanlara benimsetebilme arzuları, kendine özgü değerlerle şekillenen ve bu nedenle de bu amaca muhalefet unsuru teşkil etmesi kuvvetle muhtemel olan klasik İslâm yorumunu ve bu yorumun kaynağı olan metodolojiyi tenkid etmelerine sebep teşkil etmiş gözükmektedir.

Klasik fıkıh usûlü metoduyla ilgili pek çok tenkid söz konusu olmuşsa da metodun temel unsurlarından olan icmâ kavramının tenkidi hususen önem arzemiş gözükmektedir. Zira klasik manada icmâ yenilikçi fikirlerin manii olarak kabul edilen klasik İslâm yorumunun muhafızı ve sürdürücüsü olarak algılanmakta ve icihadın sınırlarını tayin eden karakteri ile kavram Kur'ân ve sünnetten serbestçe hüküm istinbât edebilmenin önündeki en önemli engel olarak yorumlanmaktadır. Ancak aynı zamamda kavramın yeni bir form ve muhtevaya kavuşturulabilmesi durumunda ilerleme düşüncesine büyük katkı sağlayacak bir potansiyeli de içerisinde barındırdığı iddia edilmektedir.

Bu araştırmanın amacı, modern dönemde söz konusu olan klasik manada icmâa yönelik olan tenkitleri ve kavram için teklif edilen yeni form ve muhtevayı ortaya koymak ve bu modern yaklaşımın tahlilini yapmaktır.

Bu çalışma, kıymetli hocalarımla ve yakın arkadaşlarımla destekleri ve çok önemli katkılarıyla nihayete erebilmiştir. Hepsinin tek tek ismini zikretmem mümkün değilse de birkaç ismi hususen zikretmeyi şükran borcu telakki ediyorum. Bu çalışmanın tamamlanması, öncelikle, danışman hocalığın gereği olan hususların çok ötesinde yardımına ve desteğine mazhar olduğum hocam Doç. Dr. Ali Kaya Bey

sayesinde mümkün olabilmıştır. Adeta baba şefkati gördüğüm hocama katkılarından dolayı minnettarım.

Modernleşme tecrübelerinin İslâm düşüncesi üzerindeki tesirleri hususunda öncü çalışmaların sahibi olan hocam Prof. Dr. İsmail Kara Bey'in gerek eserlerinin, gerekse katılma bahtiyarlığına eriştiğim bu alandaki hususi derslerinin tez konumu seçmeme ve meseleleri ele alış biçimime katkısı çok büyüktür. Yardım ve teşviklerinden dolayı kendisine sonsuz şükran borçluyum.

Fıkıh Usûlü ilmine dair kendisiyle yaptığımız hususi çalışmaların zihin dünyama büyük katkısı bir yana, tez çalışmam esnasında karşılaştığım her müşkülle ilgili olarak rahatça kapısını çalabildiğim hocam Yrd. Doç. Dr. Sami Erdem Bey, tüm meşguliyetlerine rağmen bana saatlerce vakit ayırmıştır. Kendisine ne kadar teşekkür etsem azdır.

Çalışmamızın çeşitli aşamalarında özellikle de son dönemlerinde yardım teklifinde bulunan pek çok arkadaşım oldu. Hepsine manevi desteklerinden dolayı teşekkür ederim. Ancak burada özellikle zikretmem gereken üç isim var: Dipnotların tashihi hususunda büyük yardımını gördüğüm fedakar arkadaşım Esra Evsen'e ne kadar teşekkür etsem azdır. Keza arkadaşlarım Fulya İbanoğlu ve Mustafa Kispet de tezin şekil şartlarını taşıması konusunda yardımlarını esirgememişlerdir. Her ikisine de şükran borçluyum.

Son olarak bütün tahsil hayatım boyunca maddi manevi desteklerini esirgemeyen ve her hususta sonsuz sabır gösteren aileme olan şükran borcumu ifade etmeliyim. Bizlere nezih bir ortamda çalışma imkanı verdiği için İSAM Kütüphanesinin idarecilerine de teşekkürü bir borç bilirim.

Üsküdar 2011
Şûle ERASLAN

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	II
ÖZET	III
ABSTRACT	IV
ÖNSÖZ.....	VI
İÇİNDEKİLER	VIII
KISALTMALAR	XI
GİRİŞ	1
I. KONU	1
II. METOD	20
III. LİTERATÜR.....	23

BİRİNCİ BÖLÜM

KLASİK İCMÂ TEORİSİ: İCTİHADIN KONTROL MEKANİZMASI OLARAK İCMA

I. KLASİK İCMÂ TEORİSİ.....	26
A. KLASİK İCMÂIN TANIMI	28
1. <i>Lügat Manası</i>	28
2. <i>Istılâhî Manası</i>	29
B. TANIMDA ÖNE ÇIKAN HUSUSİYETLER:	31
1. <i>İcmâa Katılacak Olanlar</i>	31
a. Müctehid Ulemâ	31
b. Müctehidler Dışındaki Ümmetin Konumu	32
2. <i>İcmâda İttifaka Katılım Şekli</i>	34
3. <i>İcmâın Hücciyeti</i>	36
4. <i>İcmâın Oluşum Alanı</i>	44
5. <i>İcmâın Gerçekleşme İmkânı</i>	47

6. İcmân Dayanağı.....	48
------------------------	----

İKİNCİ BÖLÜM

KLASİK İCMÂ TEORİSİNİN MODERN DÖNEMDE ALGILANIŞI: İCTİHADIN MANİ OLARAK İCMA

I. MODERN DÖNEMDE YENİLİKÇİ HAREKETLER VE İCTİHAD TALEPLERİ 53

A. MODERN DÖNEMDE YENİLİKÇİ HAREKETLER.....	53
---	----

B. MODERN İCTİHAD TALEPLERİ: İCTİHAD KAPISININ AÇILMASI	63
---	----

1. İctihad Taleplerinin Gerekçeleri.....	70
--	----

a. İslâm Dünyasının İçinde Bulunduğu Siyâsî, Sosyal ve İlmi Durum	70
---	----

b. Klasik Usûl Teorisinin ve Geleneksel Fukahânın Yetersizliği	75
--	----

c. Yeni İctihadların Gerekliliği	82
--	----

2. Modern İctihad Anlayışının Hususiyetleri.....	83
--	----

a. Nasların Lafzî Delâletlerinin Yerine Makâsıdın Öncelenmesi	83
---	----

b. Sünnetin Kaynak Değerinin Yeniden Gözden Geçirilmesi	93
---	----

c. İcmâ Delilinin Yeniden Düzenlenmesi	100
--	-----

d. Kıyas İctihadı Yerine Maslahat İctihadı	100
--	-----

3. Modern İctihad Anlayışının Sonucu: Ribâ Örneği	107
---	-----

II. MODERN İCTİHAD ANLAYIŞININ ENGELİ OLARAK İCMÂ VE YÖNELTİLEN TENKİDLER..... 117

A. KLASİK FİKİH USÛLÜNE MUHALEFET ARACI OLARAK İCMÂ.....	117
--	-----

B. KLASİK MANADA İCMÂA YÖNELİK TENKİTLER	120
--	-----

1. İcmân Klasik Manada Müctehidlere Tahsisi	120
---	-----

2. İcmân Vukuu ve Bilinme İmkânı	124
--	-----

3. İcmân Hücciyet Değeri ve Delilleri	134
---	-----

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MODERN KAVRAM VE KURUMLAR İÇİN MEŞRÛİYET ARAYIŞLARI

I. MODERN İCMÂNİN MEŞRÛİYET TEMELİ OLARAK İLK ASIR İCMÂN YORUMU	144
A. KLASİK İCMÂN TEORİSİNİN İLK ASIR İCMA ALGISINI TEMSİL ETMEMESİ.....	144
B. SELEF-İ SALİHİN ASRINDA ŞÛRÂ İCTİHADİ VE İCMÂN	146
II. İCMÂN KAVRAMININ SİYASALLAŞMASI	176
A. MODERN TANIMIYLA İCMÂN.....	176
B. MODERN TANIMIYLA İCMÂN HUSUSİYETLERİ.....	180
1. Kurumsal Yapı	180
2. Teşrî Selahiyeti Açısından Fukahâ ve Müslüman Toplum.....	194
3. Ehl-i Hall vel Akd Olarak Müslüman Toplumun Seçilmiş Vekilleri	215
4. Ulemânın Zayıflayan Konumu	224
5. Seküler Bir Alan Arayışı: Dînî-dünyevî Alan Ayırımı.....	229
6. Modern İcmâa Şeri Bir Dayanak: Maslahat	236
SONUÇ.....	251
BİBLİYOGRAFYA	256
ÖZGEÇMİŞ.....	267

KISALTMALAR

a. mlf.	Aynı müellif
bkz.	Bakınız
bs.	Baskı
c.	Cilt
çev.	Çeviri
der.	Derleyen
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	Editör
h.	Hicri
krş.	Karşılaştırım
m.	Milâdi
MM	Mecelletü'l-menâr
MÜ	Marmara Üniversitesi
s.	Sayfa
S.	Sayı
SR	Sebilürreşad
t.y.	Tarih yok
thk.	Tahkik eden / edenler
trc.	Tercüme
vd.	Ve devamı
y.	Yıl
y.y.	Yer yok
Yay.	Yayınları/Yayınevi
yay. haz.	Yayına hazırlayan

GİRİŞ

I. KONU

Batı medeniyetinin bilim ve teknolojideki gelişimini müteakip siyâsî, askeri, iktisadi bakımdan İslâm dünyasına karşı güç devşirmesi ve bu gelişmenin ardından kendi dışındaki dünyaya karşı üstünlüklerini mutlaklaştırma politikasıyla İslâm inancını ve zihniyetini, bu zihniyetin tezahürü olan müesseseleri, sosyal ve siyâsî yapıları sorgulaması, bu büyük meydan okumaya cevap teşkil etmek üzere, XIX. yüzyılın ikinci yarısında başta Ortadoğu ve Hindistan'da olmak üzere İslâm düşünce biçiminin yenilenmesi taleplerini dile getiren önemli fikir akımlarının doğmasına sebep teşkil etmiştir. Yenilikçi akımların Mısır, Suriye ve Türkiye'de etkili olan Ortadoğu kanadının meşhur ilk temsilcileri Cemaleddin Afgânî ve Muhammed Abduh iken, Hindistan kanadının önemli temsilcisi Seyyid Ahmed Han'dır. Yenilenme fikrinin etkileri Hindistan'da Seyyid Emir Ali, Pakistan'da Muhammed İkbal ile sürdürülürken, Muhammed Abduh'un fikirleri talebesi Reşid Rıza ve onu takip edenler tarafından yaygınlaştırılmıştır ve günümüzde de bu fikirlerin etkisi hala sürmektedir. 1930'lardan sonra da İslâm dünyası yenilikçi fikir akımlarına sahne olmayı sürdürmüştür.

Literatürde İslâm düşüncesinin *yenilenmesi* fikrini ifade etmek üzere temelde dört kavrama müracat edildiği görülmektedir. Bunlar *tecdid*, *ihyâ*, *ıslâh* ve *reform* kavramlarıdır.

Tecdid, lügatte *yenilemek*, *tazelemek* manasına gelirken aynı kökten gelen *teceddüd* ise *yenilenme*, *yenileşme* anlamındadır.¹

İhya kelimesi ifâl babından olup *hayat* kökünden türemiştir. *Diriltmek*, *canlandırmak*, *yeniden güçlendirmek*, *mamur kılmak* manalarına gelir.²

İslah kelimesi, *iyileştirmek*, *düzeltilmek*, *iyi hale getirmek* manasındadır ve lügatte “*iyi ve yararlı olma*” manasındaki *salah* kökünden mastardır.³

Reform kelimesi ise lügatte *bozulmuş bir şeyin yeniden düzene sokulması*, *yeniden biçim verme* manasında olup, bu kavramlardan ilk üçü yani *tecdid*, *ihyâ* ve *ıslâh* kavramları kökleri İslâm düşünce tarihinin ilk dönemlerine kadar uzanan bir geleneği ifade etmek üzere terimleşmiş kavramlardır.⁴ *Reform* ve bu kelimedenden türemiş bulunan *reformasyon* ise, *tecdid*, *ihyâ* ve *ıslah* kelimelerinin aksine Batı medeniyetinin tarihi tecrübelerinin ürünü bir terimdir ve yüzyıllarca sürüp bugünkü modern Batı medeniyetini ortaya çıkaran siyâsî, hukûkî, sosyal pek çok alanda ciddi tesirleri mevcut felsefî, zihnî dönüşümü izah için kullanılmaktadır. Batı medeniyetinin bu paradigmatik dönüşümünü izah için kullanılan diğer kelimeler arasında *Modernizm*, *Aydınlanma*, *hümanizm*, *akılcılık*, *faydacılık* ve *pozitivizmi* sayabiliriz.⁵

¹ Okyanus: *Türkçe Sözlük*, c. III, Pars Yay., İstanbul 1974, s. 2796. Mevdûdî, *tecdid* ve *teceddüd* kavramlarının birbirinden farklı anlamları bulunduğuna işaret etmektedir. Ona göre “yeni bir hayat tarzı, düşünce biçimi ortaya koymak diğer bir deyişle yeni bir inanç oluşturmak *teceddüd* yani *yenilenme* kavramı ile ifade edilmelidir. İslâm’ı her türlü cahiliye unsurlarından, olumsuzluklardan kurtarıp, dini asıl kimliği ile insanlara ulaştırmak ise *tecdid* kavramı ile ifade edilmelidir. Mevdûdî, Seyyid Ebû'l-A'la, *İslâm'da İhya Hareketleri*, çev. Ali Genç, Pınar Yay., İstanbul 1986, s. 51, 52.

² Okyanus: *Türkçe Sözlük*, c. II, Pars Yay., İstanbul 1971, s. 1178.

³ Okyanus: *Türkçe Sözlük*, c. II, s. 1141.

⁴ Azimâbâdî, Ebû't-Tayyib Şemsülhak Muhammed b. Emir Ali, *Avnü'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Davud*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, Medine 1968, c. XI, s. 386-387; en- Nedvi, Ebû'l-Hasen, *Ricalü'l-fikr ve'd-da've fi'l-İslâm*, Kuveyt: Darü'l-Kalem 1989, c. I, s. 22; Mevdûdî, *İslâm'da İhya Hareketleri*, çev. Halil Zafir, Hilal Yay., Ankara 1967, s. 41-48; Kara, İsmail, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, *Metinler/Kişiler*, Risale Yay., İstanbul 1986, c. I, s. XV-XVII; Karaman, Hayreddin, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, Marifet Yay., İstanbul 1982, s. 265-279; Merad, Ali, “İslah”, *DİA*, İstanbul 1999, XIX, s. 144.

⁵ Avrupa Reform hareketinin tarihi ve temel nitelikleri hakkında bak. Erbaş, Ali, *Hristiyanlıkta Reform ve Protestanlık Tarihi*, İnsan Yay., İstanbul 2004; Capra, Fritjof, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, çev. Mustafa Armağan, İnsan Yay., İstanbul 1992; Duralı, Teoman, *Yeniçağ Avrupa Medeniyetinden Çağdaş İngiliz Yahudi Medeniyetine*, İz Yay., İstanbul 1996; Davutoğlu, Ahmet, “Bunalımdan Dönüşüme Batı Medeniyeti ve Hristiyanlık”, *Divan İlmî Araştırmalar*, 1997/1, yıl 2, S. 3.

Modern dönemdeki genelde İslâm düşüncesinin özelde ise klasik Fıkıh metodolojisinin yenilenmesi taleplerini dile getiren çağdaş fikir hareketlerinin, yenilenme düşüncesi ile alakalı bu *tecdid, ihyâ, ıslâh ve reform* kavramlarından hangisi ile tavsifinin doğru olacağı hususunda ilim adamları arasında ittifak hasıl olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir.

Birkaç misal vermek gerekirse, Charles C. Adams, *Islam And Modernism In Egypt: A Study Of The Modern Reform Movement Inaugurated By Muhammad Abduh* adlı eserinde Abduh'un hareketini modern reform hareketi olarak niteler. Müellife göre Abduh'un önderliğini yaptığı modernizm hareketinin temel karakteri, onun din reformu (dini reform) olmasıdır. Abduh modern hayatın kompleks ihtiyaçlarına İslâm dininin uyumunu mümkün kılacak reformları gerçekleştirme teşebbüsüne önderlik etmiş, katı ehli sünnet geleneğinin prangalarından İslâm dinini kurtarmaya çalışmış, modern bilimin temel önermeleri ile İslâm'ın temel önermelerini telif için gayret sarfetmiştir. Bu nedenle de modern Mısır'ın yaratıcısı ve modern İslâm'ın kurucusu olarak isimlendirilmeyi hak etmiştir.⁶

Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida adlı eserinde Malcolm H. Kerr, Abduh ve Reşid Rıza'yı modern reform hareketinin öncüleri olarak takdim etmektedir. Ona göre geleneksel öğretinin bir takım izleri hayatiyetini sürdürse de, Abduh'un reformist yönlerinden bazıları, tabî hukuk düşüncesini benimsemesi, akla geleneksel olarak tayin edilenden çok daha üst bir statü takdir etmesi, klasik icmâ öğretisine muhalefet ederek icmâ kolektif aklın bir yansıması olarak formüle etmesi ve son olara klasik icmâa muhalif fetvalar vermesidir.⁷

Müellif, Reşid Rıza'nın, klasik maslahat kavramını yeniden yorumlamak suretiyle ortaya koyduğu hukuk teorisinin de inat edip bu teoriden pratik bir takım sonuçlar çıkarmayı başardığı zamanlarda ilerlemeci bir karakter arzettiğini ileri sürmektedir. Ancak Kerr, Reşid Rıza'yı, aynı zamanda teorik seviyede kalmakla ve

⁶ Adams, Charles C., *Islam And Modernism In Egypt: A Study Of The Modern Reform Movement Inaugurated By Muhammad Abduh* 1968, New York: Russel and Russel 1968, s. 1-2.

⁷ Kerr, Malcolm H., *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*, University of California, Berkeley 1966, s. 103, 143-145.

teoriyi pratiğe uygulamanın sekularizme yol açacak muhtemel sonuçlarından tedirgin olmakla tenkit etmektedir. Ona göre Abduh ve Reşid Rıza reformist tarafları bulunan ancak geleneksel öğretilerden tamamen kopmamalarından, teorilerindeki bazı muğlaklık ve tutarsızlıklardan dolayı reform adına mutlak manada başarı kazanamayan iki isimdir.⁸

Hallaq, Muhammed Abduh'un, modern reform düşüncesi için temeller vazetmeye çalışan ilk büyük dini reformcu olarak kabul edildiğini söyler.⁹ Onun iddiasına göre Müslüman hukukçuların zihnindeki hukuk düşüncesi, katı, dar bir hukuk düşüncesi olduğundan ve bu hukukun geleneksel yapısı modernizasyona engel teşkil etmeye başladığından, çeşitli yöntemlerle modern dönemin ihtiyaçlarına çözümler üretilmeye çalışılmıştır.¹⁰ On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısının tutarlı bir hukuk metodolojisi arayışına sahne olması bundandır. Abduh kelimenin tam manasıyla yeni bir hukuk metodolojisi için herhangi bir teklif sunmuş değildir, ancak o, hukuk düşüncesinin yeniden inşası için gerekli teolojiyi ortaya koymak suretiyle bu mesleğe katkı sağlamıştır.¹¹

Hallaq'ın tespitine göre, insan aklının iyi ve kötü olanı, doğru ve yanlış olanı ayırtedebilmeye muktedir olduğu ifadesi, Abduh'un teolojisinin temel önermesini teşkil etmektedir. Bu önermenin modern reformcular için değeri, akli dini değerlerden koparmadan ona bilginin kaynağı olarak vurgu yapmasındadır. Bu teolojiye dayanarak Müslümanlar, dinin ruhuna aykırı hareket etmeden kendileri için neyin iyi neyin kötü olduğuna karar verebilirler. Nitekim Abduh açıkça Müslümanların ilgilerini, dünyevî

⁸ Kerr, *Islamic Reform*, s. 103-106, 187, 204.

⁹ Hallaq, Wael B., *A History of Islamic Legal Theories*, An introduction to Sunni usûl al-fıqh, Cambridge University, Cambridge 1977, s. 212.

¹⁰ Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, s. 208-209. Hallaq, modern dönem öncesine ait hukuk teorisinin temel niteliğini miras ayetlerinin yorumunu misal göstererek, Kur'ân ve Sünnetin lafzî delâletlerine ehemmiyet atfetmek olarak tespit eder. Eşarîlerin savunduğu insan aklının vahyin gerisindeki mantığı anlamaya muktedir olmadığı tezi ise, bu hukuk teorisinin dayandığı teolojik önermedir. Bu nedenle şer'î gaye veya nassın hükmünün gerekçesi nasların yalnızca iç yapısında araştırılmalıdır. Hallaq, Şatıbî'nin bile Müslüman hukuk düşüncesine derinlemesine nüfuz etmiş olan lafzî yorumun hükümlerinden kendisini kurtaramadığını iddia eder. O, Eşarî teolojiyi kabul etmemesine ve nassı anlamada lafzî metodu değil, tümevarım metodunu benimsemesine rağmen, fetvalarında mezhebinin pozitif hukuk doktrinine sadık kalmıştır. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, s. 207, 208.

¹¹ Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, s. 212.

yaşamlarına zarar verecek kadar aşırı derecede öte dünyaya yoğunlaştırmamaları gerektiğini, Müslüman olarak yaşamanın en iyi yolunun maddi ilerlemenin peşinde koşmak olduğunu savunmuştur. İşte bu teoloji geleneksel olarak kabul edilmiş öğretisi ile temel kırılma noktasını teşkil eder.¹²

Müellife göre bugün Müslüman dünyaya hakim olan iki trend, *dini faydacılık* ve *dini liberalizm*, her ikisi de, Abduh'un bu teolojik önermesini benimsemiştir. İlk fikir hareketinin en önemli temsilcileri arasında, Reşid Rıza, Abdülvehhâb Hallâf, Allâl Fâsî ve Hasan Turâbî'yi, ikinci akımın en önemli temsilcileri arasında Muhammed Said Ashmawi, Fazlurrahman ve Shahrur'u sayan Hallağ her iki akımın amacının da aynı olduğunu ileri sürer. Bu amaç İslâm'ın temel değerlerinin modern hayatın ihtiyaçlarına uyum sağlayabilmesi için hukuk teorisinin yeniden formülasyonudur. Ancak yine de bu amaca ulaşmada kullandıkları metod önemli ölçüde farklıdır. *Dini faydacılık*, teorisini kamu maslahatına dayandırırken, *dini liberalistler*, geleneksel hukukçular tarafından geliştirilen prensipleri ve onların yorum metodlarını bir tarafa bırakmaktadırlar. Hallağ'a göre bu ikinci tavır İslâm'da yeni bir fenomendir. Ancak bu yeniliğe rağmen *dini liberalistlerin de* fikir babası yine Abduh'tur. Zira onlar Abduh'un tezinin rasyonalist tarafını benimsemiş gözükmektedirler. Dini faydacılık ise her ne kadar teorilerini maslahat gibi geleneksel kavramlara dayandıyorlarsa da bu kavramları geleneksel anlam dairesinin dışına çıkarmakta ve onları kendi görüşlerini destekleyecek şekilde yeniden yorumlamaktadırlar.

Her iki akımı da reformist olarak tanımlamasına rağmen, Hallağ da Kerr gibi her ikisinin de tam manasıyla amaçlarına ulaşamadıkları görüşünü savunmakta ve her iki fikir hareketinin temsilcilerini de çeşitli açılardan tenkit etmektedir. Mesela o bir taraftan, Hallâf'ın, dini nassların yaşamaya müteallik faaliyet alanlarını ciddi bir şekilde sınırlandırdığını, *kıyas*, *istislâh*, *istihsân* gibi hukûkî muhakeme metodlarının metodolojik görevlerini, sosyal ihtiyaç ve zaruretler adına tahrif ve tağyir ettiğini, böylece ortaçağ hukuk geleneğinin hâkimiyetinden kendisini kurtardığını, bunun da bir başarı olduğunu ifade etmekte, diğer taraftan ise onu, kadınların mirastaki payı, çok

¹² Hallağ, *A History of Islamic Legal Theories*, s. 212.

eşlilik, faiz yasağı gibi modern toplumun talep ettiklerinin aksine hukuki çözümler içeren naslar hakkında hususi bir izah ortaya koyamamakla ve zaruret, maslahat gibi prensiplere müracaat edip de bu prensiplerin dini gelenekten nasıl neşet ettiğini kesin ve ikna edici bir şekilde ortaya koyamamakla eleştirmektedir.¹³

Müellif, Allâl Fâsî ve Hasan Turâbî hakkında da benzer bir mantıkla eleştirilerini dile getirmektedir. Ona göre Fâsî, geleneksel bakış açısını tamamen terk edememiştir. O *kıyası*, *istihsânı* ve hukuk diline lafzî yaklaşımlarda ifadesini bulan geleneksel yorum metotlarını terk etmeye isteksizdir. Ortaçağ hukukçuları tarafından geliştirilen *kıyası* ve *istihsânı* şartsız kabul etmesi Allâl Fâsî'nin gelenekçiliğini net bir şekilde ifşa etmektedir. Muteber olup olmadığı hakkında vahyin herhangi bir beyanının bulunmadığı hukûkî hadiselerle *maslahatı* tahdit etmede geleneksel teoriden yanadır. Fakat konsensus mevzuunda o bu teorisyenlerden ayrılır ve Hallâf'ın savunduğuna çok benzer bir görüşü benimser. Fâsî, modern ihtiyaçlara cevap verebilmesi için hukuk teorisini yeniden yorumlamakta zaruretin değerini de takdir etmektedir. Ancak o, hukuktaki modern reformları meşrûlaştırmak için istislâhı canlandırmak ile, nassı modern sosyal değişimin dayatmalarına boyun eğer bir mevkiye indiren hukuk felsefesini, kabul etmemek arasında tereddütte kalmıştır. Fâsî'nin söylevindeki *tabî hukuk* kavramı da tam anlamıyla bir hayal kırıklığıdır. Kısacası Fâsî geleneksel hukuk teorisini ne kabul ne de red etmektedir.

Turâbî ise geleneksel hukuk teorisini red eden ilk kişi olması hasebiyle Hallağ için önemlidir. Ancak müellife göre, Turâbî'nin hukuk teorisinin yeniden formüle edilmesine dair söyledikleri çok genel ve muğlaktır. En önemli sorun olan nasların yasadanda oynayacağı rol yeteri kadar vuzuha kavuşturulmamıştır. Nasların, *istishâb* ve *istislâhın* emirleriyle tezat teşkil etmesi durumunda nasıl tevil edileceği de çözülmemiş bir sorun olarak durmaktadır.¹⁴

İslâm'daki liberal kökenli modernist hareket diye tavsif ettiği ve kurucusunun Muhammed Abduh olduğunu söylediği akımın kapsamına, Abduh'un yanısıra, Reşid

¹³ Hallağ, *A History of Islamic Legal Theories*, s. 223-224.

¹⁴ Hallağ, *A History of Islamic Legal Theories*, s. s. 226-230.

Rıza, Kasım Emin, M. Mustafa Şelebî, Abdürrezzak es-Senhûrî'yi alan Aharon Layish, bu hareketin temel gayesinin İslâmî doktrini modern toplumun gereklerine göre adapte etmek üzere yeniden şekillendirmek olduğunu, ancak hareketin bunu gerçekleştirmede başarı gösteremediğini iddia eder. Onlar samimiyetle İslâm hukukunu yenilemek için gayret sarfetmişlerdir ve fakat, ideolojik altyapı ve kendileri tarafından bu maksatla oluşturulmuş olan teknik-prosedürel mekanizma, bir yandan geleneksel İslâmî hukuk doktrininde bir kesinteye neden olmuş, öte yandan yoğun seküler parlamento yasamasına zemin hazırlamıştır.¹⁵

Montgomery Watt'a göre Abduh'un hareketinin reform kavramı ile tavsifi doğru ise de Fazlurrahman ve Muhammed Arkoun gibi isimler tarafından temsil edilen liberal modernleştirici hareketlerden farklıdır. Çünkü Abduh, esas itibariyle muhafazakardır.¹⁶

Mazharuddîn Sıddikî de Abduh, Reşid Rıza, İkbâl, Sör Seyid Ahmed Han gibi on dokuzuncu yüzyılın yenilenme düşüncesiyle alakalı önemli simalarının İslâm düşüncesine müteallik fikirlerini reform kavramı ile tavsif etmektedir.¹⁷

Geleneksel olandan kopmak konusunda tam manasıyla başarılı olamadıklarını düşünseler de yukarıda ismi geçen müelliflerin, Abduh'la başlayan ve süren yenilikçi görüşlerin sahiplerini reform kavramının kapsamına alma arzuları dikkat çekmektedir. Bu yaklaşımın aksine yukarıda ismi geçen müelliflerden bazılarının savundukları hususların geleneksel İslâm tecdid geleneğinin devamı olduğunu düşünen araştırmacılar da vardır.

Mesela Muhammed el-Behiy'e göre on dokuzuncu asrın ikinci yarısında İslâm dünyası mahiyet itibariyle birbirinden farklı iki fikir hareketine sahne olmuştur. Bunlardan biri ıslahatçı diğeri ise reformcu bir nitelik arz etmektedir. Islahatçı fikir akımı esas itibariyle İslâm'ın bizzat kendi özgün değerlerini açığa çıkarma teşebbüsüne

¹⁵ Layish, Aharon, "Modernistlerin İslâm Hukukunun Sekülerleşmesine Katkısı", çev. Sami Erdem, *Dini Modernizmin Üç Şövalyesi: Cemaleddin Efgânî, Muhammed Abduh, Reşid Rıza: ve Türkiye'deki Takipçileri* içinde, çev. Ali Nar, Sezai Özel, Bedir Yay., İstanbul 1998, s. 267.

¹⁶ Watt, W. Montgomery, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, Routledge, London and New York 1988, s. 51, 68-69.

¹⁷ Sıddikî, Mazharuddîn, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. Göksel Korkmaz, Murat Fırat, Dergah Yay., İstanbul 1990, s. 14 vd.

tekabül etmektedir. İslâm'ın kendi özgün değerlerini ortaya çıkarmaktan kasıt da İslâm'ı kendisine sonradan arız olan yanlış yorumlamalar ve müphem tefsirlerden arındırmaktır. Reform ise İslâm'ı yabancı bir düşünce biçimine uydurmak, İslâm'ı İslâmî olmayana boyun eğdirmek çabasından ibarettir. İslahat alanında İslâmcı iki şahsiyet Muhammed Abduh ve Muhammed İkbal iken, İslâm dünyasındaki reform hareketinin önderi Ahmed Han'dır. Müellife göre Ahmed Han'ın hareketine Abduh'un hareketinin ıslahatçı karakterini vermek imkansızdır. Bu girişimde daha çok *oryantalistler* bulunmaktadır. Amaçları da bu harekete dini bir ıslahat hüviyeti vermek ve Müslümanlar tarafından kabul edilmesini sağlamaktır.¹⁸

Benzer bir yaklaşımla Hayreddin Karaman son iki asrın ıslahat hareketlerine öncülük etmiş bulunan şahısları iki gruba ayırır. İlk grubu Karaman, müceddid öncüler diğerini ise, modernist ve reformcu olarak isimlendirmektedir. İlk grub, Kitap ve Sünneti sahabe devrinden itibaren gelişen ve dört mezhep imamının yaşadığı devirlerde tekemmül eden usûl (metodoloji) çerçevesinde yorumlamakta, diğer delillerden de istifade ederek asrın meselelerine çözümler getirmektedirler.¹⁹ Müellif Muhammed Abduh'u, Reşid Rıza'yı, Mahmut Şeltut'u, Mustafa el-Merâğî'yi, Cemalleddin el-Kâsımî'yi, M. Ahmed ez-Zerkâ'yı, Maruf ed-Devâlîbî'yi, Said Ramazan Bûtî'yi, Tahir b. Âşûr'u, İbn Bâdis ve Malik b. Nebî'yi ilk gruba dahil eder. Müellife göre bu isimler modern dönem öncesinde Şah Veliyullah, Şevkânî gibi alimler tarafından temsil edilen İslâm tecdid geleneğinin takipçisi bir müceddid olan Abduh'un izinden giden ıslahatçılardır ve ehl-i sünnet çizgisinin dışına çıkmamışlardır. Karaman, Seyyid Ahmed Han'ı, Seyyid Emir Ali'yi, Fazlurrahman'ı ise usûlü'l-fikh ve ehl-i sünnet prensiplerini zorlayan ve klasik ictihad çizgisi dışına çıkan reformistler olarak görmektedir. Bu isimler Kur'an'ın lafzı ve maksadını birbirinden ayırmakta, akla ve fayda prensibine

¹⁸ Behiy, Muhammed, *Çağdaş İslâm Düşüncesinin Oluşumu ve Batı*, çev. İbrahim Sarmış, Girişim Yay., İstanbul 1986, s. 196, 205-211; Behiy, Muhammed, *İslâmi Direniş ve İslahat*, çev. İbrahim Sarmış, Ekin Yay. İstanbul 1996, s. 159, 160.

¹⁹ Karaman, Hayreddin, "İslâm Dünyasında Yeni İctihad Teşebbüsleri", *Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu*, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir 1985, s. 193-194.

ağırlık vererek naslara aykırı, fakat kendilerince maksada uygun görüşler ileri sürmektedirler.²⁰

Yukarıda örneklendirmeye çalıştığımız üzere Abduh'la başlayan ve süren yenilikçi görüşlerin temsilcilerinin fikirlerinin *tecdid*, *ihyâ*, *ıslâh* ve *reform* kavramlarından hangisi ile tavsif edilebileceği konusunda birbirinden oldukça farklı yorumlar bulunsa da, tezimize mevzu teşkil etmiş bulunan yenilenme düşüncesinin öncülerinin, hareketlerini *tecdid*, *ihyâ*, *ıslâh* kavramları ile tavsife özen gösterdikleri, iddiaları için *reform* kavramını kullanmaktan hususen kaçındıkları ve tarihi İslâm tecdid geleneğine çeşitli referanslarla fikirlerini eklemlenmeye gayret sarfettikleri dikkat çekici bir husustur. Tezimize mevzu teşkil etmiş isimlerin kendilerini modern dönem öncesi *ıslah-ihyâ* hareketlerinin bir devamı olarak gösterme gayretlerinin sebebi, çağdaş yenilikçi akımların klasik İslâm düşüncesine ve onun kurumsal ve toplumsal tezahürlerine yönelik sert eleştirilerine gelenek içerisinden tutamak noktaları bulma ve onları meşrû bir zemine oturma arzusu kuvvetle muhtemeldir.

İslâm düşünce tarihi içerisindeki tecdîd hareketinin -ki aynı fikri hareketi ifade etmek üzere *ihyâ* ve *ıslah* hareketi ifadeleri de kullanılır- temelinde Ebû Dâvud'un Sünen'inin Kitabı'l Melâhim adlı bölümünde yer alan Hz. Peygamber'in "*Allah (c.c.) her yüzyıl başında dinini yenileyecek birisini bu ümmete gönderecektir.*" şeklindeki hadis-i şerifi vardır.²¹

Klasik kaynaklarda asrın müceddidi olarak ilan edilen pek çok isme rastlanmaktadır. Suyûtî, *Tuhfetü'l-Muhtedin fi ahbari'l-müceddidin* adını verdiği bir şiirinde müceddid olarak kabul edilen bazı isimleri saymıştır. Müellif ilk asrın müceddidi olarak Ömer b. Abdülazîz'i, ikinci asrın müceddidi olarak da İmam Şâfî'yi zikretmektedir. İbn Süreyc, Eşârî, Bakillânî, İsferrânî, Gazalî, İmam Râzî, Râfî, Bulkunî, İbn Dakîk, Zeynüddîn el-İrâkî şiirde müceddid olarak ismi zikredilenlerden

²⁰ Karaman, "İslâm Dünyasında Yeni İctihad Teşebbüsleri", s. 183-194.

²¹ Bu hadis sadece Ebû Dâvud tarafından rivayet edilmiştir. Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'âs b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî (275/889), *Sünenü Ebî Dâvud*, el-Melâhim 31, Hadis No 4291, haz. İzzet Ubeyd ed-De'as, Humus: Muhammed Ali es-Seyyid 1973, c. IV, s. 480. Hadisin sahih olduğunda ittifak hasıl olmuştur. Suyuti, Hakim, Beyhaki, Hafız İbn Hacer, Ebû'l-Fazl el-İraki, Zeynü'l-İraki hadisin sahih olduğunu ifade eden ulemâ arasındadır. Azimâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd*, c. XI, s. 396.

bazılarıdır.²² İmam Ahmed b. Hanbel, İmam Ebû Hanîfe, İmam Mâlik, İmam Abdülkadir Geylânî, İbn Teymiye, Birgivi Mehmed Efendi, Muhammed İbn Abdulvahhâb, Şah Veliyullah Dihlevî, Şevkânî, Mevlana Celaleddîn Rûmî de kaynaklarda isimleri İslâm tecdid geleneğinin önderleri olarak geçen ulemâ arasındadır.²³ Sadece ilk iki isim hakkında ittifak hasıl olduğu kaynaklarda ifade edilmektedir.²⁴ Diğer isimler hakkında tam bir ittifak hasıl olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Her alim kendi mezhebinden bir alimin müceddidliğini iddia etmiş ve hadisi ona hamletmiştir.²⁵

Modern dönemdeki yenilikçi akımların geleneksel literatürde ismi müceddid olarak anılan bu isimler arasından en çok Gazâlî'ye, Şah Veliyullâh'a, İbn Teymiye'ye İbnü'l Kayyım'a ve Şevkânî'ye ilk kaynaklara ve selef-i salihin'in yoluna çağırdukları, bidatlerle savaştıkları, taklidi red ettikleri ve ictihad yapmaya çağırdukları gerekçesiyle referansta buldukları görülmektedir.²⁶ Mesela Reşid Rıza, Mısır ve Hindistan'daki yenilikçi akımları modern dönem öncesi ihyâ hareketlerinin önderleri olan İmam Gazâlî ve İbn Teymiye'nin fikri hareketinin bir devamı olduğunu şu sözlerle ilan eder: "Hadis-i şerifte vadolunduğu gibi bu ümmet içinde hak yolda yürüyen bir topluluk daima bulunmuştur, ancak bir başka hadiste bildirildiği üzere sayıca az oldukları için yadrganmışlardır (garip hale gelmişlerdir). Müslümanların Allah'ın Kitab'ına ve

²² Azimâbâdî eseri *Avnü'l-ma'bûd*'da bu şiire yer vermiştir. bkz. s. 393-394, İslâm tarihindeki ihyâ hareketini Gazâlî ile başlatanlar da vardır. bkz. İşcan, M. Zeki, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyâsî Görüşleri*, Dergah Yay., İstanbul 1998, s. 204.

²³ en-Nedvî, Ebû'l-Hasen, *Ricâlü'l-fikr ve'd-da've fi'l-İslâm*, s. 27 vd.; Mevdûdî, Seyyid Ebû'l A'lâ, *İslâm'da İhya Hareketleri*, s.49 vd.; Yüksel, Emrullah, "Birgivi", *DİA*, İstanbul 1992, VI, s. 192. Her yüzyılın müceddidleri olarak kabul edilen isimler listesi için bkz. Hamdan, A. Salih, *Ulemâü't-Teccid fi'l-İslâm*, Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyyeti'l-Lübniyye, 1989.

²⁴ Azimâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd*, s. 387-389.

²⁵ Seharenfuri, Halil b. Ahmed b. Mecid, *Bezlü'l mechûd fi halli Ebi Davud*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Kahire 1973, s. 202. Ayrıca bkz. İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İmâdüddin İsmail b. Ömer, *Büyük İslâm Tarihi*, çev. Mehmet Keskin, c. VI, Çağrı Yay., İstanbul 1994, s. 349.

²⁶ Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l İslâmiyye ve'l Uhuvvetü'd-diniyye*, Dârü'l-Menar, Kahire 1367, s. giriş bölümü z.; çev. Akseki, Ahmed Hamdi, *Mezahibin Telfiki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i*, Dârülhilâfetalaliyye: Matbaâ-i Âmidî 1332, s. 27; çev. Hayreddin Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik: Efgânî, Abduh, Reşid Rıza*, İz Yay., İstanbul 2003, s. 223-224; İkbâl, Mohammad, *The Reconstruction of Religious Thought In Islam*, New Delhi: Kitab Bhavan 1990, s. 152; Turâbî, Hasan, *İslâmî Düşüncenin İhyâsı*, çev. Sefer Turan, Adem Yerinde, Ekin Yay. İstanbul 1997, s. 16, 20, 49. Fazlurrahman, *Islam and Modernity: transformation of an intellectual tradition*, Chicago: The University of Chicago 1982, s. 25, 30; *İslâm ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, çev. A. Açıkgenç, H. Kırbaçoğlu, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002, s. 79, 84, 85.

Resûl'ünün sünnetine uymaları gerektiğini söyledikleri için kafirlik ve dinsizlikle suçlanan kimselerden daha garip daha yadırganmış kim olabilir? İslâm ümmeti geçmişte öyle zamanlar yaşadı ki, yetişen alimleri onları Kur'ân'ı Kerim ve örnek selefin yoluna davet ediyor, dinlerini bu kaynaklara göre yaşamalarını istiyorlardı. İmam Gazâlî ve İmam İbn Teymiye bu alimlerdenidir. Fakat sultan yönetime uyum sağlayan, taklit yolunu seçen alimleri teyit ediyordu, çünkü bunlar siyasetin aleti ve iktidarın yardımcıları idiler. Bu sebeple doğru yola çağırın alimlerin sesleri, onlar arasında kayboluyordu. Bunların bir kitabı meşhur olsa hemen yakılırdı. Nitekim Gazâlî'nin *İhya'sı* yakılmıştır. Yahut bir kahraman çıkıp hakka yüksek sesle çağırırsa hapse konurdu. İbn Teymiye'ye de yapılan budur. Yaşadığımız şu asırda, Müslümanların hakim bulunduğu ülkelerde, ilim ve din erbabına siyâsî baskı arttıkça arttı. Bu sebeple aralarında kabiliyetli olanlar mezkur baskının şiddetinden uyandılar, kötü yönetim ümmetin hakkından gelmeden önce davranıp ıslahat hareketine girişmeye ihtiyaç bulunduğunu hissettiler sonra hürriyet rüzgarını aramaya koyuldular ve onu Mısır ve Hindistan gibi yerlerde buldular ve buralarda ıslahat çağrısını başlattılar; Allah dilerse başarılı olan, ıslaha dinden başlayan olacaktır; çünkü bütün düzeltmeler buna dayanır, başarının ve kurtuluşun anahtarı budur".²⁷

İkbal de benzer bir yönelişle bu asrın Müslüman Asya ve Afrikasının hemen hemen bütün büyük İslâmi hareketlerinde doğrudan veya dolaylı olarak İbn Teymiye'nin etkisi bulunduğunu söyler. On'a göre İbn Teymiye ictihad hürriyetini ve İslâm'ın ilk asıllarına dönmeyi savunmuş, dört mezhebin katîliğini ve icmân klasik yorumunu reddetmiştir.²⁸

Modern dönem öncesi ihyâ hareketlerinin öncü şahsiyetleri olarak kabul edilen bu isimlerin eserleri incelendiğinde onların gerçektende İslâm tarihinin belli dönemlerinde Kitaba, sünnete ve selef-i sâlihînin yoluna aykırı bir takım uygulamalara dikkat çektikleri, mutlak manada taklidin zararları ve ictihad etmenin gerekliliği üzerinde hususen durdukları görülmektedir. Ancak aralarındaki bu ilk bakıştaki

²⁷ Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye* s. giriş bölümü z.; Krş. *Mezahibin Telfiki*, s. 27; *Gerçek İslâm*, s. 223-224.

²⁸ İkbal, *The Reconstruction*, s. 152.

benzerliğe rağmen her iki hareketin yukarıdaki ilk kaynaklara ve selefin yoluna dönmek çağrısına ya da bidat, taklid ve ictihad gibi kavramlara aynı anlamları yüklemedikleri görülmektedir. İki hareket arasındaki ilk ayrılık sünnetin şeri kaynak olma vasfı hakkında söz konusu olmaktadır. Sünneti esas referans noktası olarak alması tarihi İslâm tecdid geleneğini modern dönemde tecdid kavramı adı altında yürütülen fikri hareketlerden ayıran önemli bir hususiyettir, zira modern dönemdeki tecdid hareketinin esas referans noktası sünnetten ziyade Kur’ân’dır.²⁹

İslâm tecdid geleneğine temel teşkil eden hadis hakkında hem klasik literatürde hem de çağdaş çalışmalarda çeşitli yorumlar dikkati çeksede³⁰ İslâm tecdid geleneğine temel teşkil eden öz hakkında ittifak hasıl olduğunu söyleyebiliriz. İslâm tecdid geleneğinin özü esas itibariyle ilme ve Peygamber’in (s.a.v.)sünnetine bağlılığın

²⁹ Merad, Ali, “İslah”, s. 144.

³⁰ Klasik literatürde hadiste yer alan “*her yüzyılın başı*”, “*müceddid*”, “*dini yenilemek*” şeklindeki ifadelerin her biri ile muradın ne olduğu hususu tartışılmıştır. Ebû Dâvud’un *Sünen*’inin şârihlerinden Azimâbâdî’ye göre yüzyılın başından kasıt yüzyılın evveli değil sonudur. Müellife göre görüşünün vazih delili Zührî, Ahmed b. Hanbel ve bu ikisinin dışındaki mütekaddimîn ve müteahhirînden imamların ilk yüzyıl başının müceddidinin Ömer b. Abdülaziz ve ikinci yüzyıl başının müceddidinin İmam Şafîi olduğunda ittifak etmiş olmalarıdır. Ömer b. Abdülaziz (h. 101) senesinde vefat etmiştir. Kırk yıl yaşamıştır ve Hilâfetinin müddeti de iki buçuk yıldır. İmam Şafîi (h. 204) senesinde vefat etmiştir. Elli dört sene yaşamıştır. Şayet yüzyılın başından maksat yüzyılın sonu değil de evveli olsaydı Ömer b. Abdülaziz ilk yüzyılın başının müceddidi kabul edilemezdi. İmam Şafîi de ikinci yüzyılın başının müceddidi olarak kabul edilmezdi. Zira Ömer b. Abdülaziz’in doğumu ilk yüzyılın başı değildir. Aynı şekilde Şafîi’nin doğumu da ikinci yüzyılın başı değildir. Bu durumda her ikisinin de ilk ve ikinci yüzyılın başının müceddidi olmaları nasıl sahih olabilir. Azimâbâdî iddiasını güçlendirmek için kendisiyle aynı görüşte olan müelliflerin isimlerini ve delillerini de eserinde zikretmektedir. Azimâbâdî, *Avnü’l-mabûd*, c. XI s. 386-389. Müceddid lafzıyla bir kişi mi yoksa bir grup mu kastedildiği hususunda da tartışmalar vuku bulmuştur. *Bezlü’l-mechûd* adlı eserinde Halil Ahmed Seharenfuri müceddid lafzını tek bir şahsa değil bir gruba hamletmek gerektiğini iddia etmektedir. Zira hadisteki “men-kimse” lafzı hem tekil hem çoğul için kullanılır. Ayrıca müceddidliği sadece fakîhlere tahsis etmemelidir. Ulü’l-emr, zahid, vaiz vs. nin de en az fakîhler kadar topluma faydası vardır. c. 31-39, 17-18, s. 202. Bu görüş Azimâbâdî tarafından da paylaşılmaktadır. *Avnü’l-ma’bûd*, s. 392. *Tuhfetü’l-muhtedîn fi esmâi’l-müceddidîn* isimli mezkur hadisi mevzu edinen müstakil bir risale de Suyuti tarafından yazılmıştır. Y. Friedman’a göre hadis klasik kaynaklardaki kıyamet günü beklentisiyle irtibatlandırılarak izah edilmelidir. Ona göre a) Ebû Dâvud müceddid hadisini ahiretle (eskatolojik) ilgili hadisler sınıfına dahil etmiştir. b) Ayrıca yüzer yıllık eskatolojik beklentiler İslâm’ın pek erken devirlerinden beri mevcuttur. c) Dini gerileyiş en kötü aşamasına geldiği zaman kıyamet günü beklentisi ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla vukûu beklenen kıyamet gününü erteleme zarureti doğmuştur ve bunu başaracak kimse de görevi dini gerileyişi durdurmak olan müceddiddir. Ella Landau-Tasseron, “The Cyclical Reform: Müceddid Hadisi Hakkında Bir İnceleme” çev. İ. Hakkı Ünal, s. 261. Ella Landau-Tasseron’a göre ise hadis Şafîi’nin öğretisini meşrûlaştırmak için öğrencileri tarafından icad edilmiştir. Ancak daha sonra sünnetin bidat ve sapıklığa karşı müdafasında rol oynamıştır. Ella Landau-Tasseron, “The Cyclical Reform: Müceddid Hadisi Hakkında Bir İnceleme” s. 276.

azaldığı, cehaletin ve dinin esasını teşkil etmeyen bidatlerin yaygınlaştığı bir asırda sünneti bidatlerden ayırma, bidatlerin Müslümanların hayatındaki Hâkimiyetine son verme, bidat ehlini bozguna uğratma, sünneti ve İslâmi ilimleri ihyâ edip, ilim ehlini aziz kılma, bozulan amelleri Kitap ve sünnetle ihyâ etme teşebbüsüne tekabül etmektedir.³¹ Yani hadiste geçen *ümmetin dinini yenilemek* ibaresinin geleneksel yorumu Hz. Peygamberin mükemmel örneğiyle ete-kemiğe bürünmüş İslâm inanç ve ahlakını esas almak ve onu yaşatmaktır. Dolayısıyla müceddidin esas referans noktası Peygamberimizin sünneti, esas meselesi de sünneti ve dini ilimleri ihyâ etmektir. Yeni bir din ihdası, ya da dine ilaveler yapma teşebbüsü *tecdid* kavramının kapsamı dışındadır.³²

Nitekim İlk kaynaklara ve selef akidesine dönüş dendiğinde ilk akla gelen isimlerden olan İbn Teymiyye'nin hadis ilmindeki üstün derecesi, sünnete tam bağlılığı, sünnete uymak hususundaki hırsı kaynaklarda özellikle belirtilmektedir.³³ İbn Teymiyye hadis ezberlemek konusunda özel bir çaba içerisine girmiş ve ilk olarak Humeydî'nin *el-Cem'u beyne's-sahihayn*'nı ezberlemiştir. Hadis ilmindeki hocalarının sayısının iki yüzden fazla olduğu, İmam Ahmed'in *Müsnedi*, Buhârî ve Müslîm'in *Sahih*'leri, Tirmizi'nin *Cami*'i Ebû Davud Sicistânî'nin *Nesâî*'nin, İbn Mâce ve Dârakutnî'nin *Sünenleri* gibi muazzam hadis külliyatını hocalarından defalarca dinlediği, okuduğu rivayet edilmektedir. Bütün eserleri tedkik edildiğinde onun sahih hadis bulduğunda aldığı ve hadisin muktezasınca amel ettiği, hadisi bütün alim ve müctehidlerin sözlerine takdim ettiği usûlünün hususi bir özelliği olarak ortaya çıkmaktadır.³⁴ Kuşkusuz bu durum onun hadis ilmini tahsilde, hadis ezberlemekte gösterdiği titizliğin ve sünnete bağlılığının bir yansımasıdır.

³¹ Seharenfurî, *Bezlü'l-mechûd*, s. 201-202; Azimâbâdî, *Avnü'l-mabûd*, c. XI, s. 386.

³² Görgün, Tahsin, "Dinin Yeniden Yorumlanması Meselesi Üzerine", *İlâhî Sözün Gücü* içinde, Gelenek Yay., İstanbul 2003, s. 159.

³³ Cemaleddîn Ebû Haccâc, İbn Teymiyye hakkında, "İbn Teymiyye gibisini görmedim....Kitap'ı ve Sünneti ondan daha iyi bileni ve Kitap ve Sünnete ittibada ondan daha üstününü görmedim" demiştir. Mer'i b. Yusuf, Zeynüddîn, *Kevakibü'd-dürriye fi menâkibi'l-müctehid (eş-Şeyh) İbn Teymiyye*, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1986, s. 55 vd.

³⁴ Mer'i b. Yusuf, Zeynüddîn *Kevakibü'd-dürriye*, s. 53, 101; es-Saidî, Abdülmüte'âl *Müceddidün fi'l-İslâm*, Mektebetü'l-Âdâb, (y.y), (t.y.), s. 262, en-Nedvî, Ebû'l-Hasen, *İslâm Önderleri Tarihi: İbn Teymiyye*, çev. Yusuf Karaca, Kayıhan Yay. İstanbul 1992, c. II, s. 54, 214, 384.

Ebû Zehrâ'nın İbn Teymiyye'nin hadislerin şeri kaynak olması hususundaki titizliği hakkında aşağıdaki ifadeleri oldukça önemlidir.

“İbn Teymiyye'nin Kur'an'ın zahirine muhalif diye sahih bir hadisi reddettiği olmamıştır. O da İmam Ahmed gibi, hadis olan yerde ictihadı caiz görmezdi. Kur'an'a muarız diye hadisi bırakmazdı. Kur'an'ın umumunu alıp da hadisi terk etmez, onunla Ku'an-ı tahsis ederdi. Çünkü Kur'an'ın umumu diye iddia olunanların hepsi alınrsa, sahih olduğu sabit bulunan bir çok hadisler ihmal olunur ki, bunlar mana itibariyle birbirini pekiştirdiklerinden tevatür derecesinde sayılır. O bu konuda İmam Ahmed ve Şafî'ye muvafakat edip Ebû Hanife ve Malik'e bazı kavillerinden dolayı muhalif kalmıştır. Çünkü bu ikisi Kur'an'ın umumuna bazen muhalif olan bazı haber-i vahidleri reddederler. Malik ise Medine ahalisi amelîne muhalif olanı da almaz. İbn Teymiyye sıhhati sabit olan bir hadisin reddedilmemesi gerektiğini söyleyerek şöyle der: “Ehl-i reyin çoğu kendi şartlarına göre hadislerin bir çoğunu reddederler, arada muarıza bulurlar onların zannınca Kur'an'ın zahirine muhalifmiş veya kıyas ve usûle muhalif düşermiş. Sonraki bir amele ve Medine ehlinin amelîne aykırı olanları da almazlar, bu gibi meseleler fıkıh, hadis ve usûl-i fikh kitaplarında maruftur.”³⁵

Şahveliyyullâh'ın hayatı tedkik edildiğinde benzer durumun onun için de söz konusu olduğu görülmektedir. Şah Veliyyullâh'ın bütün hayatını hadis-i şerifleri anlatmaya, açıklamaya, okutmaya, öğretmeğe ve yaymaya vakfettiği, hadis hakkında pek çok eserinin mevcut olduğu, onun Rahimiyye Medresesi'nin Hindistan'ın en büyük hadis eğitim yeri haline geldiği bilinmektedir.³⁶ Şah Veliyyullâh'ın ilmi faaliyetlerinin merkezinde hadis ilminin bulunduğu dair aşağıdaki ifadeleri de dikkate değerdir.

“Bütün yakın ilimleri (kesin bilgiler, inanç ve doktrin ilimleri) ve din bilgilerinin en üstünü, seçkini ve başı Hadis ilmidir. Yani Peygamberlerin en üstününün sözü fîlî, beyan ve takrirleridir. Hadisler karanlığın feneri, hidayetin meşalesi ve doğru yolun

³⁵ Ebû Zehre, Muhammed, *Şeyhülislâm Ahmed İbn Teymiyye: hayatı, görüşleri fıkhıdaki yeri usûlü*, çev. Osman Keskioglu, Hilal Yay., İstanbul 1987, s. 411, 412.

³⁶ Şah Veliyyullâh'ın hadisi yayma faaliyetleri ve hadis hakkındaki eserlerinin tanıtımı için bkz. en-Nedvî, Ebû'l-Hasen, *İslâm Önderleri Tarihi: Şah Veliyyullâh Dihlevî*, c. V, s. 215 vd. Nedvî'ye göre Şah Veliyyullâh'ın müceddidçe başarılarından biri fıkıhla hadis arasındaki uyumu göstermesidir. s. 223.

kılavuzlarıdır. Geceyi aydınlatan ay ışığıdır. Bunları öğrenen, anlayan, bunlara göre hareket eden hidayet meşalesinden nur alır ve muradına erer. Bu yoldan dönen bu metodu terk eden insan da sadece ömrünün günlerini saymakla bitirmiş olmaz onu büsbütün elinden kaçıırır. Bu sebeple Allah'ın Resûlü emirleriyle, yasaklarıyla, iyilik ve fenalıkları açıklamıştır. İster nasihat ve öğüt yoluyla isterse misal göstermek suretiyle veya sarih emir ve nehiy şeklinde olsun hayatın yolunu çizmiştir. Bunun için sahih hadisleri biz Kur'ân'ı Kerim'le aynı değerde düşünür ve bunlara Kur'ân kadar kıymet veririz.³⁷

Ancak Mısır'da Abduh'la başlayan ve zaman içerisinde İslâm dünyasının her tarafına yayılan modern yenilikçi hareketlerin bariz özelliği hadislerin subutiyyetine yönelik oldukça şüpheli bir tavır sergilemeleridir. Onlara göre hadislerin tahkik edilmeksizin körü körüne kaynak olarak kullanılması dinde taklide yol açmaktadır ve bu nedenle de bütün hadisler sıhhati bakımından yeniden gözden geçirilmelidir. Ancak bu hususta o kadar ileri gitmişlerdir ki, neticede sadece Kur'ân ve Peygamberimiz'in çok az sayıdaki hadisini dinin şeri kaynağı olarak kabul eder düzeye gelmişlerdir. Sünnete yönelik modern yaklaşımın ayrıntılarını bu bölümüm *Sünnetin Subutiyyetini Yeniden Gözden Geçirme* isimli başlıkta mevzu edineceğiz.

Modern dönem öncesi ihyâ hareketleri gibi, modern dönem yenilikçi hareketlerinin de İslâm'ın ilk kaynaklarına ve selef-i salihin'in yoluna dönmeye çağırıldığını ifade etmiştik. Ancak iki hareket arasındaki bu benzerliğin de söylem düzeyinde kaldığı, her iki hareketin selef-i salihin'in yoluna dönmekle kastının farklı olduğu, bizzat ilk asra dönme çağrısı yapan müelliflerin açıklamalarıyla ortaya çıkmaktadır.

Her fırsatta düşünceyi taklid zincirinden kurtarmayı, dinin asılları olan Kitap ve sahih sünnete dönmeyi, dini, ihtilafların ve mezhep taassubunun vukuundan evvel selefin anladığı şekilde anlamayı amaç edindiğini beyan eden Abduh,³⁸ modern dönem

³⁷ Dihlevî, Şah Veliyyullah, *Huccetullahi'l-baliga*, çev. Mehmet Erdoğan, İz Yay. İstanbul 1994, c. I, s. 86.

³⁸ Abduh, Muhammed, "Gâyetün fi Selâseti Ehdâfin", *el-A'mâlü'l-kâmile li'l-İmam Muhammed Abduh*, içinde, haz. Muhammed Ammara, Beyrut:el-Müessesetü'l-Arabiyye 1979-1980, c. II, s. 318; ayrıca

öncesi ihyâ hareketlerini, dini ilk saf haliyle anlamaya ve dini bidatlerden arındırmaya çalışsalar da eleştirdikleri mukallitlerden farklı bir açılıma gidememekle ve nasçı bir tutumu benimsemekle eleştirmektedir.³⁹

Sudan'daki yenilikçi hareketlerin temsilcisi olup sık sık, İslâm'ın ilk kaynaklarına ve selef-i salihinin yoluna dönmeye çağıran Turâbî de, bir taraftan çeşitli referanslarla düşüncesini modern dönem öncesi ihyâ hareketlerine eklemeye çalışmakta, diğer taraftan onları evvelki hayat şekillerini olduğu gibi diriltmeyi amaç edinmekle tenkit etmektedir.⁴⁰ Turâbî'ye göre eski olan her şeyi kabul eden selefilik ile eski Müslümanların bu düşünceleri nasıl uyguladıklarını, bu uygulamalardaki hikmeti gören selefilik arasında ayırım yapılmalıdır.⁴¹ Ona göre ilk dönem Müslümanlarının dindarlık tezahürleri İslâm'ın tek tezahür biçimi değildir. Allah'ın insanların ihtiyaçları için takdir ettiği insanlar arası ilişkiler ve sorunlar sürekli değişir. Dolayısıyla o sorunların çözümü için Müslümanların akîdevî temeller ve şeri ölçülerden hareket ederek ortaya koydukları İslâmî yaşam biçiminin tezahürü de değişir.⁴² Selef-i salihinin tarihi ne kadar şeri asılların bir uzantısı olursa olsun asla o, asılları örtecek derecede bir reaksiyonla yüceltilmemelidir. Zira kadim hakikat şartlara göre farklı şekillerde tezahür edebilir.⁴³

Turâbî, Hz. Peygamber'in en hayırlı asrın kendi asrı olduğunu bildirdiği hadise binaen, ilk asrı müteakip her asrın, ilk asra nazaran geri olacağı yorumuna katılmaz. Ona göre bu söz kıyamete kadar sürecek bir devamlılığı ifade etmez. Tarih içerisinde gerek çöküş gerekse yükseliş dönüşümlü olarak tahakkuk eder. Turâbî Rasulullah,

bkz. Efgânî, Cemaleddin, Muhammed Abduh b. Hasan Hayrullah Abduh, "Mâzi'l-ümmeti ve Hâziruhâ ve İlâcu İlelihâ", s. 20; "el-Kazâ vel Kader", s. 56, *el-Urvetü'l-Vüska* içinde (2. bs), Kahire: Dârü'l-Arab 1958. Benzer ifadeler için bkz. Reşid Rıza, "el-Muhâveretü'l-ülâ fi hâleti'l-müslimîn el-âmmeh" *MM*, III/28, (16 Saban 1318/7 Aralık 1900), s. 635; a.mlf., *el-Vahdetü'l İslâmiyye*, s. 1; krş., Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 32; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 227.

³⁹ Abduh, "el-İslâmü'l-yevmü ve'l İhticâcü bi'l-müslimîne ale'l-İslâm" *el-A'mâl* içinde, c. III, s. 314; Abduh'un selefe dönme çağrısının gerçeklikten ve İslâm toplumunun önünde yığılmış olan sorunlardan bir kaçış olarak nitelenmesi ve nitelenmeye yönelik bir eleştiri için bkz. İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyâsî Görüşleri*, Dergah Yay., İstanbul 1998, s. 233.

⁴⁰ Turâbî, *İslâmî Düşüncenin İhyâsı*, s. 119.

⁴¹ Turâbî, *İslâmî Düşüncenin İhyâsı*, s. 11.

⁴² Turâbî, *İslâmî Düşüncenin İhyâsı*, s. 65.

⁴³ Turâbî, *İslâmî Düşüncenin İhyâsı*, s.148-150.

Hulafa-i Raşidin ve bazı selef-i salihin dönemlerinde ölçü olarak kabul edeceğimiz idealist örnekler varolmakla birlikte, dinin belli asırlardaki biçiminin, almış olduğu son şekli olamayacağını ileri sürer. İslâm'ın altın çağı bir daha geri gelmemek üzere mazide kalmış değildir. Din asırlar geçtikçe yeni bir biçimde gelişir. Dolayısıyla dinin aldığı biçim sahabe döneminden farklı olabilir. Müslümanlar selef-i salihinin İslâmı yaşama durumlarını aşabilirler ama bu hiçbir zaman dini aşmak anlamına gelmez. Üstelik bu öncekilerin sonrakilere veya sonrakilerin öncekilere üstünlükleri manasına da gelmez.⁴⁴

Modern dönemdeki yenilikçi fikirlerin modernist öncesi ıslahat hareketlerinin sadece bir devamı olduğunu söyleyip, ancak ikincisinin ilkinden ayrıldığı noktanın, onun yapıcı ve yeniden inşacı içeriğinde olduğunu iddia ederek Fazlurrahman da meseleye Abduh ve Turâbî gibi yaklaşır. Modernist öncesi ıslahat hareketleri ictihada vurgu yapmışlarsa da düşüncelerine yeni muhteva kazandıramamışlardır, çünkü onların hedefi ilk dönem İslâm'ı üzerinde yoğunlaşmak olmuştur. Modernist Müslümanın başarısı ise ilk dönem İslâm'ını bir ilham kaynağı kabul edip, ona yenilikçi bir muhteva kazandırmaya çalışmış olmasıdır.⁴⁵

Müellif İbn Teymiye'yi misal göstererek modern dönem öncesi ıslah hareketlerinin hepsinin istisnasız Kur'ân ve sünnet çerçevesinde İslâm'a dönüşü savunduklarını, ancak uygulamada Peygamber'in sünnetiyle, ilk Müslüman nesiller tarafından ortaya konulan davranış tarzlarını ve uygulamaları kastettiklerini bunun da İslâm'ın içeriğini yenilemek adına bir katkı sağlamadığını iddia eder. Ona göre hadisin sahih şekilde Peygamber'in sünnetini gösterdiği şeklindeki tarihsel kabul, sünnet ve Kur'ân'ın toplumsal davranışa dair kurallarının bütün çağlarda neredeyse lafzen ve aynen uygulanması gerektiği inancıyla birleşmiş, bu da İslâm'ın toplumsal içeriğinin köklü bir şekilde yeniden düşünülmesinin önünde sert bir kaya gibi durmuştur. Bu nedenle de bu hareketlerin liderleri ne zaman Kur'ân'a ve sünnete dönüş çağrısı yapsa kastettikleri şey tarihin geriye doğru hareket etmesi gerektiğidir. Çünkü onlara göre

⁴⁴ Turâbî, *İslâmî Düşüncenin İhyâsı*, s. 34-36.

⁴⁵ Fazlurrahman, "İslâm'da Canlandırma ve Reform Hareketleri", *İslâmî Yenilenme: Makaleler III*, der. ve çev. Adil Çiftçi, Ankara 2002, s. 44, 45.

ideal, geçmişteki belli bir zaman diliminde yani yedinci asır Arabistan'ında tatbik edilmiştir.⁴⁶

Her iki hareketin ictihada yükledikleri anlam da farklılık arz etmektedir. Muhafazakar Müslümanların aksine modernistler İslâm mirasını modern dünyanın şartları ışığında yeniden yorumlama veya formüle etme yoluyla İslâm toplumunun bir yenilenme sürecinden geçirilmesi gerektiğini iddia etmişlerdir. Bu şekilde onlar modernizm öncesi yenilikçi düşünürler gibi ictihad yoluyla reform ve yenilenme sürecinden geçme hususunda aynı görüşleri savunmuşlardır. Ne var ki modernizm öncesi ictihad çağruları ile modernistlerin bu çağruları arasında önemli farklılıklar mevcuttur. Öncelikle ictihad birincisinde Kur'ân ve sünnetten çıkarılan delillere dayalı iken ikincisinde ise çağdaş dünya ve ihtiyaçlar esas alınmıştır. İkinci olarak modernistlerin ictihada vurgu yapmaları onu kendi görüş ve düşüncelerini açıklamada dikkate alınabilir bir yöntem olarak düşünmelerinden kaynaklanmıştır. Yoksa onların önceki dönemde ictihada yüklenen fonksiyonu aynı ile icra etmek gibi bir düşünceleri olmamıştır.⁴⁷

Genel bir şekilde işaret etmeye çalıştığımız üzere bir taraftan yenilik fikrinin meşrûiyeti modern dönem öncesinde de tecdid hareketlerinin var olduğuna işaret etmek suretiyle meşrûlaştırılmakta, diğer taraftan önceki tecdid hareketlerinin muhtevası eleştiri konusu yapılarak, o muhtevanın modern fikirlerin savunulmasına yönelik daha kapsamlı bir yenilik hareketinin önünde engel teşkil etmesine tedbir alınmaktadır. Bu geliştirilen tavrın hususen icmâ kavramı için tezahürleri ise bu tezin asıl mevzuunu teşkil etmektedir. İlerleyen bölümlerde bir taraftan klasik manada icmân tenkit konusu edilmesine ve bu tenkit sürecine gelenekten referans bulma gayretlerine, diğer taraftan tamamen modern bir içeriği icma kavramı vesilesiyle benimsetme çabalarına ayrıntılı bir şekilde değineceğiz. Bu tezin temel iddiası ise Abduh'la başlayan ve süren modern dönemdeki yenilikçi hareketlerin etkisindeki bazı önemli isimlerin klasik icmâ teorisine yönelik tenkitlerinin ve onların yeni bir icmâ tassavuru ortaya koymaya yönelik

⁴⁶ Fazlurrahman, "İslâm'da Canlandırma ve Reform Hareketleri", s. 43, 44.

⁴⁷ Hatiboğlu, İbrahim, *İslâm'da Yenilenme Düşüncesi Açısından Modernistlerin Sünnet Anlayışı*, (Yayımlanmamış doktora tezi), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996, s. 142.

girişimlerinin tarihi İslâm tecdid geleneği çerçevesinde değerlendirilebilmesinin gúçlüęü olacaktır.

II. METOD

Yukarıda İslâm dünyasının, on dokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren İslâm düşüncesinin siyâsî, sosyal, ilmî hayatını ilerleme adına tenkit süzgecinden geçiren ve yine bizzat bu alanlarla alakalı yenilik tekliflerinde bulunan modern hareketlere sahne olduğunu ifade etmiştik. Bu hareketlerin temel özelliği klasik İslâm düşüncesini İslâm dünyasının geri kalmasının sebebi olarak ilan etmeleridir. Klasik İslâm düşüncesinin şekillenişinde ve hayatiyetini sürdürüşünde hususi bir yere sahip olmasından dolayı fıkıh usûlü ilminin ve fukahânın tenkidinin modern tenkit hareketi içerisinde özel bir yer işgal ediyor olması bu nedenledir. Sınırları belli bir tez çerçevesinde hakkıyla incelenmesi güçlük arz edeceğinden, bu araştırma, bütün bir fıkıh usûlü ilmine ve fukahâya yönelik modern dönemde yöneltilen tenkitleri ve bu alanla ilgili yenilik adına teklif edilenleri değil, hususen bu usûlün temel kavramlarından biri olan icmâa yönelik tenkitleri ve onun muhtevasının yenilenmesine dair teklifleri incelemeyi hedef edinmiştir.

Reşid Rızâ, Mısır merkezli modern hareketin Muhammed Abduh'tan sonraki en önemli ismi olması ve Abduh'a nazaran icmâ kavramına dair daha detaylı fikirleri bulunması nedeniyle tez çerçevesinde görüşleri ilk olarak ele alınan müellif olmuştur. Reşid Rıza'yı, bu hareketin etkisinde olduğunu ve aynı zamanda icmâa dair yeni yaklaşımlarının bulunduğunu tespit ettiğimiz diğer müellifler izlemiştir. Çalışmamızı şekillendirirken ilk önce müelliflerin kitap veya makale şeklinde yayımlanmış çalışmaları, varsa tercümeleriyle karşılaştırmalı bir şekilde, onların icmâ kavramı hakkındaki görüşlerinin tespiti için taranmış ve ulaşılan bilgiler fişler tertip edilerek tasnif edilmiştir. İstifade edilen tercüme eserler de dipnotlarda mukayese amaçlı olarak zikredilmiştir.

Bu ilk tarama, müelliflerin icmâ hakkındaki tenkitlerini ve yenilik tekliflerini tespiti imkanı vermiştir. Ancak bu ilk taramayla ulaşılan bilgilerin, müellifleri icmâ kavramını tenkit etmeye ve yeniden tanımlamaya sevkeden saikler hakkında yeteri kadar açıklayıcı olmadıkları görülmüştür. Bu nedenle kaynaklar yeniden, müelliflerin fıkıh usûlüne, fûrû-u fikha ve fukahâya dair görüş ve tenkitleri açısından incelenmiş ve

ulaşılan bilgiler, onların icmâ kavramını ele alış biçimlerine yönelik tesirleri açısından tasnife tabi tutulmuştur.

Bu ikinci tarama meselenin daha dakik bir şekilde incelenmesine imkan vermiştir ancak bu noktada icmân klasik tarifine ve temel niteliklerine dair bir bölüm olmadan meselenin ele alınışının eksik kalacağı fark edilmiştir. Zira bu bölüm icmâa dair yeni fikirlerin mukayese zeminini teşkil edecektir. Bu nedenle dört mezhebin temel usul eserlerine referansla klasik manada icmâ dair bir bölüm daha teşkil edilmiştir. Böylece tez konumuz aşağıdaki şekilde bir çerçeveye kavuşmuştur.

Klasik İcma Teorisi: İctihad'ın Kontrol Mekanizması Olarak İcma isimli birinci bölümün amacı klasik manada icmân karakteristik özelliklerini tanıtmak, kavramın temel özelliğinin icthad alanlarının sınırlarını tayin edişi olduğunu vurgulamak ve bu temel özelliğın modern döneme gelinceye kadar müspet bir algının konusu olduğuna dikkat çekmektir.

Tespitimize göre klasik icmâ tanımının tenkidinin ve yeniden tanımlanmasının, modern dönemde yenilenmeyi mümkün kılacak yöntem arayışlarının özünü teşkil eden *icthad hürriyeti talebiyle* yakından ilişkisi vardır. Bu tespit ikinci bölümün başlığına *Klasik İcma Teorisinin Modern Dönemde Algılanışı: İctihadın Manii Olarak İcma* ismiyle taşınmıştır. Modern dönemdeki *icthad hürriyeti talepleri* her ne kadar tarihi İslâm tecdid geleneğine referansla meşrûlaştırılmaya çalışılmışsa da önceki tecdid hareketlerinden farklı anlamları muhtevlidir. Fıkıh usûlünde yenilenme taleplerinin gerekçeleri ve yenilenmeyi mümkün kılacak metot önerileri gözden geçirildiğinde modern dönemde klasik metot ve birikimlerle kayıtlı bir icthad fikrine muhalif bir tavır görülür. Klasik icthad anlayışı ve birikimi esas itibariyle müsbet anlamları haiz mezhep bağılılığı ve taklid kavramlarına yüklenen olumsuz manalar ve fıkıh usûlü ilminin kaynaklar hiyerarşisine ve metoduna yönelik çeşitli tasarruflarla devre dışı bırakılır. Nasların lafızlarına bağı kalmadan Kitap ve sünnetten serbestçe hüküm istinbâtı değışen zaman ve şartların gereğı olduğu iddia edilen icthadların gerçekteştirilebilmesi adına savunulur. İctihadın sınırlarını tayin eden karakteri ile şeri delillerin üçüncüsü olan icmân bu modern eğilimle zıt kutuplar teşkil ettiğı ortadadır.

İkinci bölümün ilk kısmı, klasik icmâ teorisinin tenkidinin modern dönem yenilikçileri için hayati önem taşımasının sebebine işaret amacı taşımaktadır. İkinci kısım ise, bu tenkit sürecinin neticesi hakkındadır. Yani klasik icma teorisi hakkındaki değişen algı ve tenkit noktaları hakkındadır. Kavramın tanımına yönelik tenkitlere dair kısım için bu nedenle *Modern İctihad Anlayışının Engeli Olarak İcmâ ve Yöneltilen Tenkitler* başlığı uygun görülmüştür. İcma kavramı hakkındaki tenkitlere bakıldığında bazı müelliflerin kavrama yönelik tenkitlerinin sadece icihad hürriyeti önündeki engellerden kurtulmak amacına hizmet etmediği, bu amaca, icma kavramını yeniden tanımlamak suretiyle modern siyâsî değerleri ve siyaset yapma şekillerini benimsetebilme amacının da eşlik ettiği görülür.

Tezin üçüncü bölümü işte bu siyâsî içerik kazandırılmış icma kavramının modern tanımı ve bu tanımın İslâm tarihinin ilk asırlarına atıfla meşrûlaştırılma çabaları ile bu modern yaklaşımı tenkidimiz hakkındadır. Fıkıh usûlünün temel kavramlarından biri olan icmâ kavramının modern dönemde ele alınışını mevzu edinen çalışmamız, ulaşılan neticelerin özetinden müteşekkil bir sonuçla nihayete erdirilmektedir.

III. LİTERATÜR

19. yüzyılın modern İslâmi fikir akımlarının, genel olarak klasik İslâm düşüncesinin temel kavramlarına hususen de Fıkıh usûlü ilminin metodu ve kavramlarına yönelik tesirleri, telif eserlerin ve çeşitli akademik çalışmaların mevzuunu her daim teşkil etmiştir. İçlerinde icma gibi fıkıh usûlü ilminin temel kavramlarının da yer aldığı İslâm düşüncesinin bazı temel kavram ve yaklaşımlarını tenkite tabi tutup yeniden tanımlama çabasını Türkiye’deki İslâmcı hareketin önemli simalarını vesile edinerek kapsamlı bir analize tabi tutan, bizim de çokca istifade ettiğimiz İsmail Kara’nın *İslâmcıların Siyâsî Görüşleri* adlı eseri bu noktada ilk olarak zikredilmesi gerektir. İkinci olarak aynı müellifin çağdaş Türk düşüncesinin meselelerini, kavramlarını hem uzun İslâm ve Türk tarihi çizgisi üzerinde hem de çağdaş İslâm düşüncesiyle irtibatları açısından ele almayı amaç edinmiş makalelerinden müteşekkil *Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri* isimli eseri zikredilmelidir. Her iki eser de genel bir şekilde de olsa tez konumuza dair ufuk açıcı bilgileri muhtevidir.

Aralarında icma kavramının da yer aldığı fikhî kavramlara yönelik modern yaklaşımları hususen mevzu edinmesi açısından Sami Erdem’in *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar* isimli tez çalışması bizim için önemli değerlendirmeleri muhtevi bir çalışma olmuştur. Ancak bu eser de Tanzimat dönemi ve o dönemin önemli simaları çerçevesinde meseleyi ele almaktadır.

İbrahim Kafi Dönmez tarafından yazılan ve *DİA* da yayımlanan “İcma” maddesi, hem klasik icma teorisi hem de bu teoriye yönelik modern yaklaşımları mevzu edinmiş, dolayısıyla da tez konumuzla direkt örtüşmüş olduğundan, istifade ettiğimiz bizim için hassaten önemli bir çalışma olmuştur. Ancak makalenin ansiklopedi maddesi formatıyla sınırlı olması ele aldığı meseleyi ancak genel bir şekilde incelemeyi zaruri kılmıştır.

Klasik icma teorisine yönelik tenkitleri ve icmayı yeniden tanımlamaya yönelik gayreti ile dikkat çeken önemli bir çalışma da Yunus Vehbi Yavuz’un “İcma”ın

Hakikati ve İslâm Teşri'indeki Yeri" isimli makalesidir. Bu çalışmada bizim tez konumuzda görüşlerini irdelediğimiz müellifler ve görüşleri hususunda bir değerlendirme söz konusu olmayıp, makale, yazarın bizzat kendisinin klasik icma teorisine yönelik tenkitleri ve alternatif tekliflerinden müteşekkil olduğundan ayrıca inceleme konusu yapılması gereken dikkate değer bir çalışma olarak literatürde yerini almıştır.

Modern dönem fıkıh anlayışının en önemli temsilcilerinden Muhammed Reşid Rıza'nın (1865-1935) fıkıh düşüncesi çerçevesindeki görüşlerini incelemeyi hedef edinmiş Özgür Kavak'ın *Reşid Rıza'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri* isimli tez çalışması, gerek Reşid Rıza'nın bizim de tez konumuz çerçevesinde görüşlerinin bir kısmını mevzu edindiğimiz isim olması, gerekse Reşid Rıza'nın görüşlerini incelerken müellifin takip ettiği metot ve değerlendirmelerin isabetli olduğuna dair kanaatimiz bu çalışmanın bizim kaynaklarımız arasında yer almasına sebep teşkil etmiştir. Ancak bu çalışma da sadece Reşid Rıza'nın görüşleriyle sınırlıdır. Bizim çalışmamız ise sadece Reşid Rıza ile sınırlı olmayıp Abduh-Rıza ekolünün tesirindeki dönemin başka önemli isimlerini mevzu edinmektedir ve bu bakımından daha kapsamlı, sadece icmaa dair görüşleri merkeze almamız bakımından ise daha hususi bir nitelik arz etmektedir. Çalışmamızın literatüre katkısının da bu noktada olacağını ümit etmekteyiz.

BİRİNCİ BÖLÜM

KLASİK İCMÂ TEORİSİ: İCTİHADIN KONTROL MEKANİZMASI OLARAK İCMA

I. KLASİK İCMÂ TEORİSİ

Her kavramın medeniyet içerisinde *neşet*, *tekvin*, *tahdid*, *intişar* ve *istikrar* adı verilen çeşitli merhaleler geçirdiği bir vakiydir. Kavramın ortaya çıkışı, neşet merhalesine tekabül ederken, tekvin merhalesinde kavram yavaş yavaş oluşmaya, farklı ekoller açısından ele alınmaya başlanır. Bu merhale aynı zamanda kavram üzerinde tartışmaların yoğun olduğu merhalelerdir. Tahdid merhalesinde kavram hadd (tanım) olma özelliğini kazanır. Artık hemen hemen her ekol için kavramın tanımı verilmiştir. Kavramın yaygın olarak kullanılmaya başlandığı dönem intişar merhalesini teşkil ederken, son merhale olan istikrar merhalesinde kavram ve tanımı tamamen yerleşmiştir ve kavramın muhtevası itibariyle herhangi bir tartışma artık olmaz.¹

İcma kavramı için de bu aşamaları tasavvur etmek yanlış olmasa gerektir. O da zikri geçen merhalelerden geçerek nihayet istikrar safhasına erişmiştir. Bu bölümün ilk ana başlığını teşkil eden bu kısmın amacı işte bu istikrar safhasına erişmiş olan kavramı, bir başka deyişle, tek tek muhalif sesleri bir kenara bırakırsak, on dokuzuncu yüzyıla gelinceye kadar, İslâm dünyasının düşünce hayatına yön vermiş olan ulemânın ekseriyetinin üzerinde uzlaştığı ve artık hakkında herhangi bir tartışmaya girmediği icmâ kavramını ve unsurlarını kısaca tanıtmaktır. Kısaca tanıtacağız zira tezimizin konusu klasik teorinin bizatihi kendisi değil, onu yüzyıllar sonra aniden tenkit konusu haline getiren saikler ve neticeleri hakkındadır. Yani konumuz kavramın yeni baştan tekvin dönemine has tartışmaların konusu yapıldığı on dokuzuncu yüzyıl modern yenilikçi hareketleri ve onların icmaı yeniden tanımlama gayretleri ile ulaşmak istedikleri hedefleri hakkındadır.

Aşağıda genel özelliklerini naklettiğimizde de görüleceği üzere klasik manada icma teorisinde icmaın, temel nitelikleri klasik kaynaklarda tespit edilmiş müctehid ulemâyâ tahsis edilmesi ve de onların fikir birliğine mutlak bağlayıcılık verilmesi, ulemâyâ mutlak bir otorite bahşetmiştir. Müctehid ulemâ dışındaki tahsil görmüş ya da

¹ Fazlhoğlu, İhsan, “İslâm Medeniyetine İlişkin Bir Kavram Okuması”, *Divan İlmî Araştırmalar*, 1996/2, s. 223.

görmemiş herkesin avam kategorisine dahil edilmesinin meşrûiyet gerekçesi olarak avamın, kaynaklardan hüküm istinbâtına ehil olmamaları yani bu konuda ilim sahibi bulunmamaları gösterilmiştir.

İcmanın müctehid ulemâya tahsisi dolayısıyla onların fikir birliğine mutlak bağlayıcılık verilmesi İslâm'ın değişmezlerini tespit noktasında önemli bir fonksiyon icra etmiştir. Zira gerek sübutu ve delâleti katî bir nassın hükmü üzerinde gerçekleşsin gerekse sübut veya delâlet bakımından zannî bir delil üzerinde gerçekleşsin ulemânın ittifakıyla her iki tür hükmün de icihad konusu olmaktan çıktığı ve artık üzerinde söz söylenemeyecek değişmez alanı teşkil ettiği kabul edilmiştir.

Eskiden mevcut bulunmayan ancak günün şartları gereği zuhur etmiş yeni bir takım meselelerle ilgili olarak ortaya konan icthadi görüşler üzerinde -her ne kadar icthadi görüşlerin bir noktada birleşmesi pek mümkün görülme de- ittifakın söz konusu olması durumunda da bu ittifaka bağlayıcılık atfedilmesi, icmân, meselelerin fikir birliği ile çözümüne katkısı noktasında önemli bir diğer fonksiyonudur.

İcmanın ayrıca kıyas ya da haber-i vahid gibi fıkıh usûlü ilminin önemli mevzularının da meşrûiyet temelini teşkil ettiği düşünülünce, kavramın klasik İslâm düşüncesinin teşekkülünde ve nesilden nesile aktarılmasında işgal ettiği yerin büyüklüğü daha iyi anlaşılacaktır.²

² İ. Kafi Dönmez icmân dikkat çekmeye çalıştığımız bu temel özelliğine şu sözlerle işaret eder. “Klasik manada icmân en temel özelliği mahiyeti ve pratik sonucu itibarıyla bir icihad türü olmayıp icihadın sağlıklı bir şekilde işlemesine yardımcı bir ilke olmasıdır. İctihad ise ya karşılaşılan fikhî bir meseleyi doğrudan düzenlemekle birlikte farklı biçimlerde anlaşılmaya müsait bir nassın bulunması ya da o meseleyi doğrudan düzenleyen nassın bulunmaması halinde söz konusu olur. Her iki durumda da ortaya konacak icthadi görüşlerin aynı noktada birleşmesi pek ihtimal dahilinde değildir. Geriye nassın farklı anlaşılmaya müsait olup olmadığı ya da nassın meseleyi doğrudan düzenleyip düzenlemediği hususu kalır ki bunu da ictheadın üstlenmesi kısır döngü içerisine girilmesine veya kesinlik taşıyan hiçbir dini hükmün bulunmadığının kabulüne yol açar. İcma işte bu noktada devreye girer ve Hz. Peygamber'in vefatından itibaren hiçbir alimin farklı fikir belirtmediği hususlar artık ictheadî faaliyete ihtiyaç hissettirmeyen alanı teşkil etmektedir. Dönmez, İ. Kafi, “İcmâ”, *DİA*, İstanbul 2000, XXI, s. 428.

Klasik İslâm düşüncesinin yorum metotlarını ve temel yaklaşımlarını ilerleme adına yeniden ictihadın konusu yapmaya çalışan modern İslâm düşüncesinin klasik manada icmaa dolayısıyla ulemânın otoritesine yönelik muhalefeti icmân bu özellikleri göz önünde bulundurulduğunda hem anlamlı hem de zaruri görünmektedir. Şimdi klasik manada icmân temel hususiyetlerini, ona yönelik modern muhalefet noktalarına da işaret etmek suretiyle daha ayrıntılı bir şekilde inceleyelim.

A.Klasik İcmân Tanımı

1. Lügat Manası

Usûl alimleri icmân sözlük anlamını genellikle *ittifak etmek* ve *azmetmek* kelimeleriyle açıklamayı tercih etmişlerdir. Istilahi manadaki icmân ise bu iki sözcükten *ittifak* kelimesi üzerine bina etmişlerdir.³ Zira her *ittifak azmetme* manasını mündemiçtir fakat her *azim ittifak etmek* manasına gelmemektedir. Ayrıca *azmetmek* tek kişi için söz konusu olabileceken *ittifak* birden fazla kişi için söz konusudur.⁴

Kur’ân-ı Kerîm’de dört ayette icmâ kelimesinden türemiş ifadeler kelimenin sözlük manasında kullanılmıştır. Bu ayetlerden birine örnek olarak Yûnus suresi 71. ayeti verebiliriz. “İşinize *karar verin*” şeklindeki ayette icmâ masdarından türemiş *ecmiu* ifadesi kelimenin sözlük anlamından *azmetmek* ifadesine karşılık gelmektedir.⁵

³ el-Bâcî, Ebû'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî (474/1081), *İhkâmu'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl*, thk. Abdullah Muhammed Cuburî, Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmi 1986, s. 367; eş-Şirâzî, Ebû İshak Cemâlüddin İbrahim b. Ali b. Yusuf (476/1083), *el-Lümâ' fi usûli'l-fikh*, thk. Muhyiddin Müstü, Yusuf Ali Büdeyvi, Dimaşk: Darü'l-Kelimi't-Tayyib 1995, s. 179; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsul fi ilmi'l-usûli'l-fikh*, thk. Taha Cabir Feyyaz Alvanî, Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye 1980, c. II, 1. kısım, s. 20; Gazâlî, Ebû Hamid Huccetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed (505/1111), *el-Müstasfâ: İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, trc. Yunus Apaydın, Rey Yayıncılık, Kayseri 1994, c. I, s. 257; Muhammed b. Salim Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hidiviyye 1914, c. I, s. 280.

⁴ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahru'l-İslâm el-Pezdevî*, zabt ve talik ve tahrir Muhammed el-Mu'tasım-Billah el-Bağdadî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyye 1997, c. III, s. 424.

⁵ Diğer ayetler şunlardır: “Nihayet onu götürüp de kuyunun dibine bırakmaya topluca karar verdikleri (ve bıraktıkları) zaman biz de kendisine: ‘Andolsun ki, sen, onların bu yaptıklarını, hiç farkında değillerken (zamanı gelince) kendilerine haber vereceksin’ diye vahyettik.” (Yusuf 12/15, Feyizli, Hasan Tahsin, *Feyzü'l-Furkan: Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali*, Server İletişim, İstanbul 2008, s. 248); “(Ey Muhammed!) İşte bu, sana vahyettiğimiz, (senin görüp bilmediğin) gayb haberlerindedir. Onlar (Yusuf'a yaptıkları) işlerde ittifak edip hile ve düzen kurarlarken sen onların yanında değildin.”

Hadislerde de lafız genellikle, kelimenin sözlük anlamı olan *azmetmek* manasında kullanılmıştır. Meselâ “Şafak sökmeden önce oruca *karar vermeyen* kimsenin orucu geçerli değildir”⁶ şeklindeki hadis-i şerifte lafız *azmetmek* manasında kullanılmaktadır.

Usûlcüler icmâin ıstılâhi anlamını icmâ kelimesinin sözlük anlamları içerisinden ittifak anlamına dayandırsalar da bu ittifak *azim* anlamından tamamen kopmuş değildir. Yani icmadaki ittifak, azim ve kararlılık sonucu ortaya çıkan bir ittifaktır ve bu anlam icmâin ıstılâhi tarifinin esasını teşkil etmektedir.⁷

Ancak modern dönemde bazı alimlerin, ayet ve hadislerde icma lafzının, ulemânın tercih ettiği *ittifak* etmek şeklindeki sözlük manası yerine, *azmetmek*, *karar vermek* şeklindeki sözlük manalarının kullanılmasını, genel olarak icmâinklasik tarifinin hususen de tarifin önemli bir unsuru olan *müctehidlerin tamamının ittifakı şartının* şer’î temelden yoksunluğuna delil olarak sundukları görülür.⁸ İcmâin ayet ve hadislerde *azmetmek*, *karar vermek* şeklindeki sözlük manalarında kullanılması aynı zamanda kavramı *istişare neticesinde ulaşılan çoğunluk görüşü* olarak yeniden tanımlayabilmenin meşrûiyet temeli olarak kullanılır. İcmaı *ulemânın mutlak ittifakı* olarak değil de *istişare neticesinde ulaşılan çoğunluk görüşü* olarak tanımlayabilmek, bu tanımla modern parlamenter sistem arasında müelliflerin kurdukları ilişki nedeniyle çok önemlidir. Tezin ilgili bölümlerinde bu ilişki detaylı bir şekilde ele alınmaktadır.

2. İstılâhî Manası

Kaynaklarda icmâ kavramı ile alakalı olarak cumhurun itibar ettiği tanımın “*Ümmeti Muhammedden olan müctehidlerin Hz. Peygamber’in (s.a.v.) vefatından sonra herhangi bir zaman dilimi içinde şeri bir hüküm üzerinde ittifak etmesi*” şeklinde

(Yusuf 12/102, Feyizli, *Fezû'l-Furkan*, s. 258); “O halde, bütün hilenizi toplayıp, sıra halinde (meydana) gelin. Bugün üstün gelen mutlaka kurtuluşa/ muradına ermiştir.” (Tâhâ 20/64, Feyizli, *Fezû'l-Kur’ân*, s. 328).

⁶ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, es-Savm 71, Hadis No 2454, c. II, s. 823-824.

⁷ Keleş, Ekrem, *İslâm Hukukunun Kaynağı Olarak İcmâ*, (Yayınlanmamış doktora tezi) AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1994, s. 5; Dönmez, İ. Kafi, “İcmâ”, s. 417.

⁸ Reşid Rıza, *Tefsir*, c. V, s. 208.

olduğu ifade edilmektedir.⁹ Bu tespiti katılmakla birlikte Gazâlî'nin icmâ tanımında yer alan *hassaten* kelimesinin, yukarıdaki tanıma ilave edilmesinin isabetli olacağı kanaatindeyiz. Gazâlî icmâî "*Hassaten Muhammed ümmetinin*¹⁰ dini bir iş hususundaki ittifakı" olarak tanımlamıştır.¹¹ Böylece Gazâlî her ne kadar tanımlarına yansıtılmamışlarsa da ulemânın icmâin karakteri hakkındaki ortak bir kabulünü tanıma taşımış gözükmektedir. Bu kabul şu şekilde özetlenebilir. Kadim dönem fıkıh ulemâsının ekseriyeti ümmetin hata üzerinde asla birleşmeyecek olmasını gayr-ı Müslîm milletlere karşı aklen savunulamayacak ilahi bir lütuf olarak kabul etmişler, icmâ'ın hücciyetinin temellerine bu ilahi lütfu ve Müslüman ümmetinin kendilerine özel bir vazife tevdi edilmiş ayrıcalıklı seçilmiş bir ümmet olduğu fikrini yerleştirmişlerdir.¹²

İcmâin ıstılâhi tanımının yanı sıra, müctehidlerin hatadan masumiyetinin ki buna müctehidlerin ismeti doktrini de denir, akılla anlaşılamayacak metafizik boyutu haiz bir mesele olarak takdimi de modern dönemde eleştiri konusu olmuş ve kavramın klasik tanımının reddine vesile kılınmıştır.¹³

⁹ Subhi Salih, *Mealimü 'ş-şeriatî'l-İslâmiyye*, Beyrut: Darü'l-İlm li'l-Melayin 1975, s. 19.

¹⁰ Gazâlî tanımında *Muhammed ümmetinin müctehidlerinin* ifadesi yerine *Muhammed ümmetinin* ifadesini kullandığından cumhur ulemânın icmâ tanımından ayrılmış gibi gözükse de esasında Gazâlî'ye göre de icmâî esas oluşturanların müctehidler olduğu onun, yaptığı tanım hakkındaki ilave izahlardan net bir şekilde anlaşılmaktadır. M. Gazâlî, *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, s. 257 vd.

¹¹ Gazâlî, *el-Müstasfâ*, c. I, s. 257; İyşa A. Bello, Gazâlî'nin tanımında yer alan *hassaten* kelimesinin önemine Gazâlî'nin tanımını tercüme ederken Ahmed Hasan'ın yaptığı bir tasarrufu eleştiri vesilesi kılarak işaret etmektedir. Ahmed Hasan "The Classical Definition of Ijma: Nature of Consensus" isimli makalesinde Gazâlî'nin icmâ tanımını aktarıırken tanımında yer alan *hassaten* kelimesini tercümeyle ihmal etmiştir. Halbuki bu kelime tanımdaki anahtar kelimedir. Çünkü genelde Müslüman ulemâ hususen de Gazâlî icmâin yanılmazlığını Müslüman toplumun ayrıcalığı olarak kabul etmektedir. İyşa A. Bello, *The Medieval Islamic Controversy Between Philosophy and Orthodoxy: Ijma and Tawil In The Conflict Between Al-Ghazali And Ibn Rushd*, ed. Hans Daiber, The Leiden: E. J. Brill 1989, s. 29.

¹² Hanefî usûl-i fıkıhının gelişim seyrini tetkik ettiği tezinde Murteza Bedir icmâin hücciyetinin Hanefî hukukçular tarafından *ilahi lütuf* düşüncesine dayandırıldığını ifade etmektedir. Bedir, Murteza, *The Early Development of Hanafî Usûl al-fıkh*, (Yayımlanmamış doktora tezi), The University of Manchester, Faculty of Arts 1999, s. 174-175; Murteza Bedir'in Hanefî hukukçular hakkındaki bu tespitinin diğer mezheplere mensup ulemânın ekseriyeti için de geçerli olduğu ifade edilmelidir. Bu hususa *İcmâin Hücciyeti* başlığı altında değineceğiz.

¹³ Reşid Rıza, *Tefsir*, s. 206; Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Islamic Research Institute, Islamabad 1994, s. 155, 156; Ahmed Hasan, *İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, Hüseyin Esen, İz Yay., İstanbul 1999, s. 173, 174.

B. Tanımda Öne Çıkan Hususiyetler:

1. İcmâa Katılacak Olanlar

a. Müctehid Ulemâ

Klasik icmâ teorisinin tanımında ilk dikkati çeken hususiyet icmâi teşkil edecek olanların *müctehid ulemâ* olmasıdır. İcmâa katılacak olanların müctehid ulemâ olarak tespiti esas itibariyle icmâm hücciyetini ispat için sunulan ayet ve hadislerde geçen *müminun* ve *ümmet* lafızlarının müctehid ulemâ olarak tahsisinin neticesidir. Bu ayet ve hadisleri icmâm hücciyetinin delilleri başlığı altında nakledeceğiz. Ayet ve hadislerde geçen bu iki lafız, zahiren, hem avam hem de havâs olmak üzere kapsamına tüm Müslümanları almaktadır. Ancak ulemâ, avamın, şeri hükümleri kaynaklarından istinbât etme melekesine sahip bulunmadığını gerekçe göstererek bu âmm lafızları *müctehid olan müminler veya ümmet içerisinde müctehid vasfını taşıyanlar* ifadeleriyle tahsis etmişlerdir.¹⁴

Kaynaklarda kendilerine *fukahâ, ulemâ, ehl-i hal vel akd, ehl-i rey vel ictihad*¹⁵ gibi isimler verilen müctehidlerde bulunması gereken şartlar mevzuuna gelince bu konu fıkıh usûlü eserlerinin ictihadla ilgili bölümlerinde ayrıntılı bir şekilde tartışılmıştır. Müctehidde ilk olarak bulunması gereken özellik, onun itikadı zedeleyici günahlardan kaçınıyor olmasıdır. Bu özellik kaynaklarda *adalet* şartı olarak isimlendirilir. Diğer şartlar ise şer'in temel kaynaklarını ihata edebilmesi ve onlardan hüküm istinbâtını gerçekleştirebilmesi için gerekli görülen şartlardır. Bunlar Allah'ın kitabını, Peygamber'in sünnetini, üzerinde icmâ vuku bulmuş hususları, Arap dilinin inceliklerini bilmesi olarak özetlenebilir. Gazâlî ve Karâfî gibi bazı müellifler bu şartlarda bir takım tahdidlere gitmişlerdir. Mesela Kitabı bilmek şartı *ahkâm ayetlerini* bilmekle, yine sünneti bilmek şartı *ahkâmla alakalı sünneti bilmek* ile ve icmâi bilmek şartı da bütün

¹⁴ es-Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl (483/1090), *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefa Efgânî, Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî 1954, c. I, s. 310, 311; Şirâzî, *el-Lüma'*, s. 189; Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl*, s. 391-392; Gazâlî, *el-Müstasfâ*, c. I, s. 269.

¹⁵ Gazâlî, *el-Müstasfâ*, c. I, s. 269; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, c. III, s. 444; Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şehâbuddîn Ahmed b. İdris b. Abdürrahim (684/1285), *Şerhu Tenkihi'l-füsûl*, thk. Taha Abdürrauf Sa'd, el-Mektebetü'l-Ezheriyye 1414/1993, s. 322; Râzî, *Mahsûl*, c. IV, s. 20.

icmâ yerlerini değil, fetva vereceği meselelerle ilgili olanlarını ve icthadının icmâa muhalif olmadığını bilmesi ile tahdid edilmiştir. Bu şartlarla ilgili bir kolaylık da ahkâm ayet ve hadislerini ayrıca icmâ konularını ezbere bilmenin şart koşulmamış olmasıdır. Arap dilini bilme şartı Arabın hitabını ve kullanım adetini anlayabilecek ölçüde ve sözün sarihini, zahirini, mücmelini, hakikatini vs. ayırabilecek derecede bilmekle tahdid edilmiş, lügatın hepsini bilmek nahivde iyice derinleşmek şart koşulmamıştır.¹⁶ Ancak bazı ulemânın Kitap ve sünnetteki tüm mesailin bilinmesini müctehidlik şartı olarak ileri sürdüğü de görülür.¹⁷

İcmân müctehid ayet ve hadislerde geçen *ümme*t ve *müminun* lafızlarının ulemâyâ tahsisine de klasik icthad teorisinin icthad ehliyeti için ileri sürdüğü şartlara da İslâm düşüncesini katı, statik bir düşünce haline sokan ve böylece Müslümanların geri kalmasına sebep teşkil eden yorumlar olarak muhalefet edildiği görülür.¹⁸ Bu muhalefeti, icmâi *ulemânın* değil de bütün bir *Müslüman toplumun icmâi* olarak tanımlayabilme ve bu tanıma meşrûiyet teşkil edecek deliller bulabilme gayreti takip eder. Zira *Müslüman toplumun icmâi* düşüncesi, teşrî yetkisine sahip olan ve bu yetkiyi vekilleri aracılığıyla kullanan modern toplum tasavvuruna meşrûiyet zemini olarak kullanılır. Bu hususun ayrıntıları da Üçüncü Bölümde mevzu edilecektir.

b. Müctehidler Dışındaki Ümmetin Konumu

İcmâ'da müctehidler dışındaki ümmetin durumu kaynaklarda uzun uzun tartışılmış neticede ekseriyet tarafından, şerî kaynaklardan hüküm istinbâtına ehil olmayan herkes icmâ mevzuunda avam teriminin kapsamındadır görüşü kabul edilmiştir. Bunun anlamı sıradan halk tabakasının yanı sıra, kelim, hadis, nahiv, tefsir

¹⁶ Gazâlî, *el-Müstasfâ*, c. I, s. 316-318; Karâfi, *Tenkîhu'l-füsûl*, s. 437.

¹⁷ Amidî, Muhammed b. Salim, *el-İhkâm fî usuli'l-ahkâm*, Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Hidiviyye 1914, c. II, s. 141-144.

¹⁸ Ahmed Hasan, "The Classical Definition of Ijmâ: The Nature of Consensus", s. 73. İctihad yapacak kimsede aranan şartların oldukça mükemmel ve katı bir hale getirilmesinin icthad kapısını kapadığı yenilikçiler tarafından iddia edilir. Özellikle icthad kapısının kapalı olduğu iddia edilen dönemlerde yaşayan Ebû İshâk eş-Şirâzî ve Gazâlî gibi usûlcülerin müctehidde aradığı şartların kolay ulaşılabilir olması bu kanaatin gerçeği yansıtmadığını gösterir. Apaydın, Yunus, "İctihad", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, s. 443.

gibi ilimlerin uzmanları ve sadece furuu ezberleyen fakîhlerin de avamdan sayılmasıdır.¹⁹

İcmân hücciyeti için söz konusu edilen sem'î delillerde mevcut *ümme*t ve *müminun* lafızlarının amm lafızlar olduğu, bu nedenle de ümmetin tamamının icmânın sahih olduğu ve ona ittibânın vacib olduğu, icmada ümmetin bir kısmının dışarıda bırakılabilmesi için ayrıca delil gerektiği iddiası kaynaklarda yer almışsa da ekser ulemâ karşı deliller serdederek iddiaları geçersiz ilan etmişlerdir. Şöyleki; bu lafızların zahiren ifade etikleri anlam ile amel edildiğinde kıyamet kopuncaya kadar gelmiş ve gelecek tüm Müslümanlar lafzın kapsamına girer ki bu durumda kıyamet kopmadan önce icmân vukuu imkansız hal alır. Kıyamet koptuktan sonra da icmâa hacet yoktur. Halbuki icmâ kendisiyle istidlâlin vacib kılındığı bir delildir.²⁰

Her ne kadar ümmet lafzının kapsamındaysalar da bu lafızla mecnunların, sabilerin, ceninlerin kastedilmesi nasıl caiz değilse ölülerin ve henüz dünyaya gelmemişlerin de kastedilmesi caiz değildir. Bilakis ümmet sözüyle ancak, bir şey hakkında ihtilafa düşmeleri ya da bir şey üzerinde ittifak etmeleri tasavvur olunabilen bir topluluk anlaşılır. Hz. Peygamber'in cemaata ittibayı emretmesi, aksini ise yermesi bunun delilidir. Ümmet lafzıyla ilgili iddialar doğru olsa ittiba ve muhalefet bu dünyada değil ancak öbür dünyada söz konusu olabilir.²¹

Ammînin kaynaklardan hüküm istinbâtına ehliyeti bulunmadığı için hakkı arayıp bulamayacağı, bu yüzden ammînin ancak sabî ve mecnûn mesabesinde olduğu, hatadan korunmuşluğun da (ismetin) ancak hakkı arayıp bulması tasavvur olunabilen kişiler için söz konusu olduğu, sahabenin ammînin muvafakat ve muhalefetine itibar olunmayacağına dair icmânın bulunduğu bu konuda kaynaklarda sunulan diğer bazı argümanlar arasındadır.²²

Avamın icmâa katılımı ancak hükmünü havasla birlikte idrak edebileceği ahkâm için söz konusu edilmiştir. Âmme ve hâssanın müştereken hükmünü idrak ettikleri

¹⁹ Şirâzî, *el-Lümâ'*, s. 188,189; Gazâlî, *el-Müstasfâ*, c. I, s. 269-271.

²⁰ Râzî, *Mahsûl*, c. IV, s. 195, 196.

²¹ Gazâlî, *el-Müstasfâ*, c. I, s. 265.

²² Bâcî, *Ihkâmu'l-Fusûl*, s. 391-392; Râzî, *Mahsûl*, c. IV, s. 197.

ahkâma genellikle namaz örneği verilir. Bu gibi konularda avam havasa muvafakat eder. Namazın vücubunu idrak edebilmenin aksine, talak, rehin, zıhar, vedia ile alakalı ahkâm sadece hassanın idrak edebileceği ahkâm arasında sayılır. Bu konularda âmme ulemânın üzerinde icmâ ettiği şeye itaat ederler, onlara muhalefet haramdır ve bu hususlarda âmmenin muhalefetine itibar edilmez.²³

Bu açıklamalardan birinci tür meselelerde amminin muhalefeti söz konusu olabilirmiş gibi bir anlam çıksa da ulemâ, böyle bir şeyin aklı başında bir ammiden sudurunun tasavvur edilemeyeceğini, aklı başında olan birinin bilmediği işleri bilenlere bırakacağını, dolayısıyla bu durumun kesinlikle vuku bulmamış farazi bir durum olduğunu söyler.²⁴

İcmada avamın konumu da modern dönemde klasik yaklaşımın aksine olarak *ictihad*, *müctehid* ve *ehl-i hall vel akd* kavramları yeniden yorumlanmak suretiyle icmâ kavramının kapsamına dahil edilerek yeniden tayin edilir. Bu hususta üçüncü bölümde mevzu edilecektir.

2. İcmâda İttifaka Katılım Şekli

Müctehidlerin icmâa katılım şeklinin nasıl olacağı mevzuuna klasik kaynaklarda geniş yer ayrılmıştır. Bu mevzuya dair uzun tartışmalar neticesinde azınlığı teşkil eden bazı ulemâ, şayet azınlığın sayısı tevatür sayısına erişiyorsa icmân gerçekleşmeyeceğini, ulaşmıyorsa gerçekleşeceğini iddia etmiş, ancak ekser ulemâ bir asırdaki müctehidlerin tamamının ittifakının şart olduğunu, tek bir kişinin muhalefetinin bile icmân vukuuna mani teşkil edeceğini kabul etmişlerdir.²⁵

Kaynaklarda çoğunluğun görüşünün, icmân inikadı için yeterli olmadığının bazı delilleri arasında, Allah tealanın, hatadan korunmuşluğu yani ismeti ümmetin tamamı

²³ Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl*, s. 391.

²⁴ Gazâlî, *el-Müstasfâ*, c. I, s. 270.

²⁵ Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl*, s. 393; Şirâzî, *el-Lümâ'*, s. 187; Gazâlî, *el-Müstasfâ*, c. I, s. 276; Amidî, *İhkâm*, c. I, s. 213; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. III, s. 453.

için söz konusu ettiği ve tek tek kişilerin muhalefetini caiz görme hususunda sahabenin icmânının bulunduğu, yer almaktadır.²⁶

Sahabenin icmânının bulunduğu iddiası, Hz. Ebûbekir'in zekat vermeyenlerle savaşmak hususunda tek kaldığı halde kimsenin onu bu nedenle red etmemiş olması ve cemaatin Hz. Ebûbekirin görüşüne rucu etmesi ile ancak icmâ'nın gerçekleşmesi hadisesine bina edilir. Çoğunluğun görüşünü icmâ kabul edenlerin, karşıt bir argümanla, sahabenin, İbn Abbas'ın mut'a nikahının helalliği görüşünü kabul etmediklerini, bunun da tek kişinin muhalefetinin kabul edilmeyeceğine dair sahabenin icmâ'ına delâlet ettiğini iddia etmeleri ihtimali, sahabenin bu hususta İbn Abbas'a karşı çıkmalarının sebebinin İbn Abbas'ın o konuda ki açık nassa muhalefet etmesi olduğu söylenerek berteraf edilir.²⁷

Yine çoğunluğun görüşünün icma telakki edilmesi lehine sunulan Hz. Peygamber'in "ekseriyetten (sevâad-ı âzâm) ayrılmayın. Çünkü şeytan tek kalan kişiyle beraberdir ve iki kişiden daha uzaktır" hadisinin delil olma keyfiyeti, burada kastedilen ayrılmanın icmâ gerçekleşmeden önceki değil, aksine icmâ' gerçekleştikten sonraki muhalefet ve ayrılma olduğu söylenerek red edilir.²⁸

Klasik icmâ teorisinde icmâa katılım şekli *azimet* ve *ruhsat* olmak üzere iki türlü ifade edilir. Azimet yoluyla katılım kaynaklarda bir asırdaki müctehidlerin tamamının kendilerinden işitilen sözle veya doğrudan kendi fiilleriyle bir hüküm üzerinde ittifak etmeleri olarak tarif edilir. Bu yolla ulaşılan icmâa sarih ya da kavli icmâ da denir. Ruhsat yoluyla katılım ise bir asırdaki ulemâdan bazılarının bir görüş beyan etmesi geri kalan ulemânın ise kendilerine fetva arzulandıktan sonra veya bu fetva yaygınlık kazanarak onlara malum bir hal aldıktan sonra onu red etmeksizin susmalarıdır. Fiil için de aynı durum söz konusudur. Yani icmâ ehlerinden biri bir fiil işler diğerleri buna

²⁶ Şirâzî, *el-Lümâ'*, s. 186; Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl*, s. 395, 396; Gazâlî, *el-Müstasfâ*, c. I, s. 276.

²⁷ Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl*, s. 395-396. Bu konudaki ayrıntılı tartışma için ayrıca bkz. s. 394-396.

²⁸ Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl*, s. 395-396. Bu konudaki ayrıntılı tartışma için bkz. s. 394-396. Ayrıntılı tartışmalar için bkz. Amidî, *İhkâm*, c. I, s. 213-217.

muttali olduktan ve düşünmek için de belli bir süre geçtikten sonra bu fiile muhalefet etmezlerse ruhsat yolu ile icmâ inikad eder. Buna sukuti icmâ da denir.²⁹

Sarih icmân aksine sukuti icmân kaynak olma keyfiyeti hakkında ulemâ arasında pek çok farklı görüş söz konusu olmuştur. Şevkânî bu konuda on iki farklı görüş serdedir. Sükûtun ne icmâ ne de hüccet kabul edilemeyeceği, onun hem icmâ hem de hüccet kabul edilmesi gerektiği, onun hüccet olmakla birlikte icmâ olmadığı, sükûtun üzerinden asrın inkırazının gerçekleşmesi şartıyla onun icmâ telakki edilebileceği, bir hüküm için müftüden sadır olmuş bir fetva üzerinde sükut gerçekleşmişse bunun icmâ telakki edileceği, sahabe asrında söz konusu olmuşsa icmâ kabul edilebileceği bunlardan bazılarıdır.³⁰

Müctehidlerin tamamının ittifakının şart koşulması modern dönemde icmâinklasik tanımına yönelik muhalefet konularının başında geldiğini, modern dönem müelliflerinin icmâi çoğunluk kararı olarak tanımlayabilmenin meşrûiyet zeminini ayet, ve hadislerde lafzın kullanıldığı manaya referansla ispata çalıştıklarını ifade etmiştik. İcmân çoğunluk kararı olarak ispatına ilk dönem Müslümanlarının icma anlayışının delil getirilişi de söz konusu olmuştur. Bu hususun ayrıntıları da *Modern İcmân Tarihi Meşrûiyet Temeli Olarak İlk Asır İcmâ Yorumu* başlığı altında mevsu edilecektir.

3. İcmân Hücciyeti

Klasik dönemde icmâ teorisi, fıkhn teşekkül döneminde Şafîî tarafından temsil edilen icmâ düşüncesinden daha farklı bir statü kazanmıştır. Klasik dönem ulemâsı Şafîî'nin aksine sahabe devrinden sonra da zannî bir hüküm (mesela kıyasa dayalı bir hüküm) üzerinde müctehidlerin ittifakını mümkün görmüşler ve böyle bir ittifaka epistemolojik değer olarak katiyet hükmünü vermişlerdir. Zannî bir bilgi üzerinde icmân zannî bilgiyi katî bilgiye çevirmesi demek, artık o hükmün sonraki nesiller tarafından ictihad konusu yapılamayacak, değişmez bir hükme dönüşmesi anlamına

²⁹ Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 303. Benzer diğer tarifler için bkz. Şirâzî, *el-Lümâ'*, s. 185; Buhari, *Keşfü'l-Esrâr*, c.III, s. 424-426; eş-Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlanî (1255/1839), *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl*, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife (t.y), s. 84, 85.

³⁰ Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, s. 84-85.

gelmektedir. İcmânın bu yeni statüsü nedeniyle Şafîî sonrası dönemde usûlcülerin icmâ' ile ilgili en önemli meselesi, onun hücciyetini ispat olagelmıştır. İcmâ'ı müstakil şer'i kaynak olmaktan ziyade mevcut hükmü tasdik edici bir araç olarak düşünen ve bu nedenle bir ayet ve iki hadisi icmâ'ın hücciyetini ispatta yeterli gören Şafîî'nin aksine, klasik dönem ulemâsı icmâ'ın bu yeni rolü için daha farklı ve daha nitelikli argümanları icmâ'ın hücciyeti için gerekli görmüştür.³¹

Şafîî'den sonra bazı usûlcülerin icmân hücciyetini ispat meselesinde kullandıkları delillere bakıldığında mesela, Cessâs'ın, beşi ayet, yedisi hadis olmak üzere pek çok delili icmân hücciyetini ispat için seferber ettiği görülür. Debûsî, altı ayet iki hadisle icmân hücciyetini ispata çalışırken, Serahsî, dört ayet, altı hadisi delil olarak sunar. Bâcî, dört ayet ve sekiz hadisin, Şirâzî, bir ayet ve dört hadisin icmân hücciyetini ispat ettiğini ileri sürer. Ebû Ya'lâ ise iki ayet, yedi hadisi, icmân hücciyetine delil olarak kullanır.³²

“Böylece sizi dengeli (seçkin ve adaletli) bir ümmet kıldık ki, insanlara karşı (adaletin örneği ve hakikatin) şahitleri olasınız ve Peygamber de sizin lehinizde şahit olsun.”³³ mealindeki Bakara suresi 143. ayet-i kerime ile “Her kim de kendisine doğru yol belli olduktan sonra, Resûle karşı tavır koyar ve (Resûl'ü örnek alan) müminlerin yolundan başkasına uyarsa onu döndüğü (ve seçtiği o sapık) yolda bırakırız. Sonra kendisini cehenneme atarız.”³⁴ mealindeki Nisâ suresi 115. ayet-i kerimenin yukarıdaki isimlerin hemen tamamı tarafından icmân hücciyetine delil olarak kullanıldığı görülür. Sadece Şirâzî, Nisâ suresi 115. ayet-i kerimeyle iktifa eder.

Nisâ suresi 115. ayetin icmâa delâletinin bulunması, şöyle bir akıl yürütme ile söz konusu edilir. Allah teâlâ müminlerin yolundan başkasına tabi olmayı Resûl'e karşı gelmekle aynı değerde telakki etmekte ve bu hususta ceza tehdidinde bulunmaktadır. Bu

³¹ Wael b. Hallaq, “On the Authoritativeness of Sunni Consensus”, *International Journal of Middle East Studies*, New York 18 (1986), s. 428, 433, 449. Şafîî'nin icmâ görüşünün ayrıntıları için bkz. Aybakan, Bilal, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, İz Yay., İstanbul 2003, s. 109 vd.

³² Debûsî'nin, Serahsî'nin ve Cessâs'ın icmânın hücciyeti için getirdiği delillerin detaylı değerlendirmesi için bkz. Bedir, *The Early Development*, s. 174 vd.

³³ (Bakara 2/143, Feyizli, *Feyzû'l-Furkân*, s. 23)

³⁴ (Nisâ 4/115, Feyizli, *Feyzû'l-Furkân*, s. 105)

da müminlerin yoluna tabi olmanın vâcip, onlara muhalefetin ise haram olduğuna delâlet eder. Mesela Araplar bir kimseye, itaat etmesi gerektiğini söylediğinde, mesela bir kimseye Zeydin yolundan başkasına tabi olduğunda seni cezalandırırım dendiğinde, buradan Zeydin yoluna ittibanın o şahsa vacib olduğu anlaşılır. Teklif baki olduğu müddetçe kişi bu yola tabi olmaya memurdur ve yine teklif baki olduğu müddetçe Müminlerin yolu ve müminlerin yolundan başkası olmak üzere bu iki yolun dışında başka üçüncü bir yol söz konusu değildir. Bu ayet-i kerime müminlerin dalâlette birleşmeyeceklerine de delildir. Zira müminlerin dalâlette birleşmeleri imkan dahilinde olsaydı müminlerin yoluna uymama, Peygamber'e muhalefet olarak kabul edilmezdi.³⁵

Bakara suresi 143. ayete gelince onun, teknik manada icmâa iki yönden delâletinin bulunduğu iddia edilir. İlk olarak bu ayette Allah Teala'nın ümmeti, lügatte *adalet* manasına gelen *vasat* lafzı ile tavsif ettiğine dikkat çekilir. Ümmet-i vasat da bu durumda adaletli ümmet anlamına gelmektedir. Ümmet içerisinden tek tek her ferdin adaletli olması mümkün olmadığına göre Allah'ın ümmeti adaletle tavsif etmesinin bir bütün olarak ümmetin bu vasfı taşımasını zorunlu kıldığı yorumu yapılır. Bu durumda ümmetin üzerinde icmâ ettikleri hususlar adil, hayırlı ve tüm Müslümanları bağlayıcıdır.

Ayetin teknik manada icmâa ikinci delâleti Allah Teala'nın ümmet-i Muhammedi *insanlar üzerine şahidler* kıldığını beyan etmesi ve bu şahitliği de Peygamberin Müslümanlara şahit olması ile eşdeğer kılmasıdır. Sözü hüccet ve şahitlikleri makbul olanların bu vasfı hakkettiklerini söyleyen müellifler, böyle vasıflandırılan bir ümmetin, bir şey üzerinde ittifak ettiklerinde o ittifaklarının hüccet olması gerektiği sonucuna varırlar.³⁶

İstisnasız bütün müelliflerin teknik manada icmâa delâlet ettiğini düşündükleri sünnetten delillerinin başında, bazen “*Ümmetim dalâlet üzerinde birleşmez*” bazen de

³⁵ Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl*, s. 369; Ayetin icmân hücciyetine delil teşkil etmesi için yapılan benzer yorumlar ve bu ayetin icmân hücciyetine delil teşkil edemeyeceğine dair muhtemel itirazlara sunulan karşı argümanlar için bkz. Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl*, s. 370-375; Şirâzî, *el-Lümâ'*, s. 180; Serahsî, *Usûl*, s. 296; Amidî, *İhkâm*, c. I, s. 183; Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa (430/1039), *Takvîmu Usûlü'l-fikh ve tahdîdu edilleti's-şer'i*, thk. Abdülcelil el-Ata, Dımaşk: Dârü'n-Nu'man li'l-Ulûm 1426/2005, c. I, s. 56.

³⁶ Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali Râzî, *Usûlü'l-fikh*, thk. Uceyl Casim en-Neşemî, Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye 1405/1985, c. III, s. 257 vd.

“Ümmetim hata üzerinde birleşmez”³⁷ lafızlarıyla nakledilen, ümmet-i muhammedin dalâlet üzerinde birleşmeyeceğini anlatan rivayetlerdir. Bu rivayetler ümmetin icmanın hatadan masum olduğu şeklinde tevîl edilmiştir.

Müellifler tarafından teknik manada icmâ lehine yapılan tüm bu ayetlerin yorumunda iki husus dikkat çekicidir. İlki, Müslüman ümmetinin kendilerine özel bir vazife tevdi edilmiş ayrıcalıklı, seçilmiş bir ümmet olduğu ve icmâ’ın otoritesini sadece görüşlerin bir noktada birleşmesinden almadığı, otoritesini vefatından sonra bir bütün olarak toplum tarafından miras alınan Peygamberin otoritesine borçlu olduğu.³⁸

Yukarıdaki iki ayetin dışında icmâm hücciyetine delil olarak sunulan, “Siz insanlân iyiliği için çıkarılmış en hayırlı bir ümmetsiniz. (Çünkü) iyiliği emreder, kötülüğe engel olur ve Allah’a (hakıyla) inanırsınız...”³⁹ “Yoksa siz, içinizden cihad edenleri ve Allah’tan, Resûlü’nden ve müminlerden başkasını sırdaş edinmeyenleri Allah ortaya çıkarmadıkça kendi halinize bırakılacağınızı mı sandınız”, “Eğer onlar seni, hakkında bilgin olmayan şeylerde bana ortak koşmaya zorlarsa, onlara itaat etme! Fakat dünya (işlerin)de onlarla iyi geçin ve bana yönelenle (mümin)lerin yoluna uy.”⁴⁰ “Hepiniz toptan Allah’ın ipine sımsıkı sarılın, parçalanıp ayrılmayın.”⁴¹ mealindeki ayetler ile “ümmetim içerisinde hak üzerinde apaçık kalan ve muhalif kalanların zarar veremeyeceği bir topluluk sürekli bulunacaktır.⁴² Allah’ın eli topluluğun üzerindedir.⁴³ Kim cemaatten ayrılıp ölürse, bu ölüş cahiliye ölüşü gibidir.⁴⁴ Müslümanların güzel gördüğü Allah katında da güzeldir, Müslümanların kötü gördüğü Allah katında da kötüdür”, şeklindeki cemaat olmak ve cematten ayrılmamak hakkındaki hadisler ümmetin bu ayrıcalıklı konumunu pekiştirmek için kullanılır.

³⁷ İbn Mâce, *Fiten* 8; Tirmizî, *Fiten*, 7; Darimi, *Mukaddime*, 8; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 145.

³⁸ Bedir, *The Early Development*, s.

³⁹ (Âli İmrân, 3/110, Feyizli, *Feyzü’l-Furkan*, s. 70); Cessâs, *Usûl*, c. III, s. 263; Debûsî, *Takvîm*, s. 55; Bâcî, *İhkâmu’l-Fusûl*, s. 377- 378; Serahsî, *Usûl*, s. 296.

⁴⁰ (Tevbe, 9/16, Feyizli, *Feyzü’l-Furkan*, s. 202); (Lokman , 31/15, Feyizli, *Feyzü’l-Furkan*, s. 424), Cessâs, *Usûl*, c. III, s. 263.

⁴¹ (Âli İmrân, 3/103, Feyizli, *Feyzü’l-Furkan*, s. 69.) Bâcî, *İhkâmu’l-Fusûl*, s. 377- 378.

⁴² Buhârî, *İ’tisâm* 10/VIII.

⁴³ Tirmizî, *Fiten*, 7/IV, 466.

⁴⁴ Buhârî, *Fiten*, 2/VIII, 87.

Akli delil ise müellifler tarafından icmân hücciyetini ispat konusunda tercih edilmemiştir. Genel kanaat Yahudi ve Hıristiyanlar gibi sâir milletlerin hata üzerinde birleşmelerinin caiz olması gibi Müslüman ümmetin hata üzerinde birleşmelerinin aklen caiz olduğu şeklindedir. Sair milletlerin hata üzerinde ittifak emiş olduklarının en büyük kanıtı Yahudilerin Hz. İsa (a.s.) ve Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Hz. Musa'nın (a.s.) şeriatını nesh ettiğini yalanlama üzerinde icmâ' etmiş olmaları, yine Hıristiyanların teslis hakkında icmâ' etmeleri, Hz. Muhammed'in peygamberliğini yalanlama hususunda icmâ' etmiş olmalarıdır. Ulemânın ekseriyetine göre akıl cihetinden Müslümanlarla Yahudi ve Hıristiyanlar arasında fark yoktur. Müslümanlarla sair milletler arasında farkı yaratan sem'dir. Şeriat hata üzerinde birleşmemeyi Müslüman ümmete has kılmıştır.⁴⁵

Ümmetin hata üzerinde birleşmeyecek olmasının ümmete bahşedilmiş ilahi bir lütuf olduğu şeklindeki icmân hücciyeti ile ilgili geleneksel temayüle katılmakla birlikte⁴⁶ yukarıda ismi geçen müelliflerden farklı olarak, Serahsî'nin, temelini akli öncüllerin değil de, semi bir delilin teşkil etmesi bakımından tam manasıyla akli delil telakki edilemeyecek, bizzat müellifin de tercih ettiği gibi akli argümanın bir türü olarak isimlendirilebilecek bir delille icmân hücciyetini ispata çalıştığı görülür. Bu argümanın temelinde Peygamberimiz'den "*Ümmetim içerisinde hak üzerinde apaçık kalan bir topluluk sürekli bulunacaktır. Onlara muhalefette bulunanlar onlara zarar veremeyecek.*" şeklindeki lafızlarla nakledilen hadis-i şerif vardır. Serahsî buradan hareketle şöyle bir açıklama yapar. Peygamber'in vefatıyla birlikte vahiy inkıtaa uğramıştır. Ancak şeriatın kıyamete kadar devamı şarttır. Bu durumda şeriatın bekasının yolu Allah'ın ümmeti dalâlet üzerinde birleşmekten korumasıdır. Çünkü dalâlet üzerinde birleşme şeriatı ortadan kaldırır. Bu da Allah tealanın, şeriatın baki olacağı vaadiyle tezat teşkil eder. Ümmetin tamamının dalâlet üzerinde ictimadan masumiyeti sabit olunca üzerinde icmâ ettikleri şey artık Resûlullahtan işitilmiş gibidir ve tıpkı

⁴⁵ Cessâs, *Usûl*, c. III, s. 268; Debûsî, *Takvîm*, s. 50 vd.; Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl*, s. 367-368; Şirâzî, *el-Lümâ'*, s. 180,181; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, İbnü'l-Ferrâ Muhammed b. Hüseyin (458/1066), *el-Udde fi usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali Seyr Mübarekî, Riyad: Memleketü'l Arabiyyeti's-Suudi 1993, s.1088.

⁴⁶ Serahsî, *Usûl*, s. 295.

Resûlullahtan işitilen gibi kesin bilgi ifade eder. Serahsî bu durumu şuna benzetir. Kadı'nın verdiği karar sadece ictihada dayandırılmış olmasına rağmen kesindir. Bu bir hukuk ilkesidir. Bu kesinlik ilkesi dinin direklerinden biri olan adli müesseseyi korumayı amaçlar. Dini korumak da benzer şekilde toplumun yanılmazlığını varsaymayı gerektirir⁴⁷

Serahsî'nin icmân hücciyetini ispat konusunda tercih ettiği yöntem, geleneksel argümanlarla akli yöntemi birleştirme teşebbüsü olarak yorumlanmıştır. Zira o, bir taraftan epistemolojik kat'îlik ve icmâ kavramı arasında akli bir bağı savunulamaz olarak gören klasik yaklaşımı benimsemiş, diğer taraftan icmâ'nın akla dayanılarak savunulamayacağı fikrinin gittikçe daha az ikna edici olarak görülüyor olmasını dikkate almıştır. Bununla birlikte geleneksel argümanların da kat'îlikten uzak olması ve eleştiriye maruz kalması Serahsî'ye tesir etmiş gözükmektedir.⁴⁸

İcmân hücciyetini ispata yönelik geleneksel delillere eleştiri yine gelenek içerisinde gelmiştir. Nitekim Gazâlî icmân hücciyetini ispat için kullanılan ayetleri birer birer sıraladıktan sonra tüm bu ayetlerin amaca doğrudan delâleti olmayan zahir ifadeler olduğunu söyler. Nisâ suresi 115. ayeti kerimenin icmân hücciyetine delâlet açısından en kuvvetli ayet olmakla birlikte onun da teknik manada icmâ için sevk edilmediğini söyler. Ayetten maksat Resûle karşı savaş açan, onunla çatışmaya giren ve Peygamberi destekleme ona yardım etme ve düşmanlara karşı onu savunma hususunda müminlerin yolundan başkasına tabi olanlar..olduğudur. Ayetten anlaşılan Peygamberle çatışmanın terk edilmesi ile yetinilmemiş buna ayrıca Peygamberi destekleme konusunda müminlerin yoluna tabi olma, Peygamberi savunma, emir ve yasaklarında ona uyma da eklenmiştir. Ayetten anlaşılan bundan başka bir şey değildir.

Gazâlî icmân hücciyeti için en sağlam dayanağın sünnette yer aldığı kanaatindedir Ona göre *ümmetim hata üzerinde birleşmez*, hadisi teknik manada icmâa delâlet bakımından en kuvvetli lafızlara sahiptir. Fakat hadisile ilgili problem onun

⁴⁷ Serahsî, *Usûl*, s. 300.

⁴⁸ Bedir, *The Early Development*, s. 198.

mütevâtir haber olmamasıdır.⁴⁹ Gazâlî'nin icmân hücciyetini ispatta kullanılan deliller hakkındaki bu problemlere dikkat çekmekteki amacı modern dönemdekinin aksine icmân hücciyetini inkar etmek değildir. Aksine o bu problemlerin üstesinden nasıl gelinebileceği konusuna eğilir.

İcmân hücciyeti için sunulan delillerle ilgili bu problemler önemlidir. Bu duruma Hallağ, şu şekilde dikkat çeker. İcmân Şafîî sonrası kazandığı statüsüyle ilgili problem kat'î bilgiye götüren ilkenin hücciyetini ispat için ortaya konulması gereken delilin türü ile ilgilidir. Hukukçuların icmâ'a delil olarak mütevâtir hadis veya kat'î bilgi ifade eden ayet sunmaları imkansızdır. Müslüman hukukçular bu problemi aşmak ve icmâ'ın mutlak otoritesini tesis etmek için üç kavramdan istifade etmişlerdir. Bunlar *el-tevâtür bi'l-ma'nâ*, *tümevarım* ve *âdet* kavramlarıdır.⁵⁰

Nitekim Gazâlî icmân hücciyetini ispat için sunulan delillerin problemlerine işaret ettikten sonra icmâ için en kuvvetli delil olarak kabul ettiği *ümmetim hata üzerinde birleşmez* hadisini delil haline getirebilmek için takip edilecek bir yolun bulunduğuna işaret eder. Bu hadis tek başına âhâd bir haber olmakla birlikte bu hadisteki anlamla aynı olan fakat farklı lafızlarla bize ulaşan pek çok rivayet vardır. Bunlardan bazıları “*Ümmetim dalâlet üzerinde birleşmez, Allah benim ümmetimi dalâlet üzerinde toplamaz, Allah'tan ümmetimi hata üzerinde birleştirmemesini istedim, bunu bana verdi, Kim cennetin orta yerine kurulmaktan hoşlanırsa, cemaatten ayrılmasın.Çünkü cemaatin duası onları çepeçevre kuşatır, şeytan tek kalan kişi ile birlikte ve iki kişiden uzaktır, Allah'ın eli topluluğun üzerindedir, Allah, ayrılıp tek kalanların ayrılışlarına değer vermez, Ümmetim içerisinde hak üzerinde apaçık kalan ve muhalif kalanların zarar veremeyeceği bir topluluk sürekli bulunacaktır, Kim cemaatin dışına çıkarsa veya cemaatten bir karış ayrılırsa İslâm taahhüdünü boynundan atmış olur, Kim cemaatten ayrılıp da ölürse, bu ölüş cahiliye ölüşü gibidir.*” biçiminde yaygınlaşmıştır. Bu haberler tek tek mütevâtir olmasa da hatta tek tek incelendiklerinde ravilerin yalan söylemiş olması ihtimal dahilindeyse de bu haberlerin

⁴⁹ Gazâlî, *el-Müstasfâ*, c. I, s. 259, 260.

⁵⁰ Wael b. Hallağ, “On the Authoritativeness of Sunni Consensus”, *International Journal of Middle East Studies*, New York 18 (1986), s. 428, 433, 449.

toplama için böyle bir ihtimal söz konusu değildir. Bu haberler sahabe ve tabiun arasında yaygın olup zamanımıza kadar da devam etmiş, ne seleften ne de haleften hiç kimse bunlara muhalefet etmemiştir. Bu haberlerin toplamından hasıl olan zaruri bilgi Hz. Peygamber'in bu ümmetin üstün bir konuma sahip olduğunu ve hatadan masum olduğunu haber vermesidir. Hz. Peygamber'in eşleri arasında kalben Hz. Aişe'ye daha meyilli olduğu ya da Ali'nin yiğitliği de buna benzer haberlerle kesin bir şekilde bilinir.⁵¹

Gazâlî bu haberlerin ilm-i zaruri değil de ilm-i istidali şeklinde de icmân hücciyetine delil teşkil edebileceklerini söyler ve bunu şöyle açıklar. Sahabe, tabiun icmân hücciyeti konusunda hep bu haberlere müracaat etmişlerdir ve Nazzam zamanına kadar hiç kimse bu haberlere muhalefet etmemiştir. Anlayışları, görüşleri farklı pek çok ilim adamının Kitap, sünnet gibi şeriatın kesin bir aslını ispat konusunda asılsız deliller üzerinde ittifak etmesi adeten imkansızdır.⁵²

Görüldüğü üzere Gazâlî kat'î bir aslın hücciyetini ispatta kullanılacak delilleri kat'î deliller haline sokabilmek için Hallaq'ın da işaret ettiği gibi *manen mütevâtir*, *tümevarım* ve *âdet* kavramlarına başvurmuştur. Bu hadisleri icmânhücciyetine bu şekilde delil getirme metodu ulemânın ekseriyetinin benimsediği bir yoldur.⁵³ Ancak zaman zaman cumhurun bu konuda benimsediği metot da eleştiriye maruz kalmış gözükmektedir. Mesela Razi, *manen tevatür* ve *âdet* kavramlarına müracaat ederek bu haberlerin teknik manada icmâa kesin bir surette delâlet ettiği iddiasını zayıf bulur. Müellif bu haberlerden çıkan ortak mananın cumhurun iddia ettiği gibi ümmetin konumunu yüceltmek olduğunu kabul eder fakat o, bunun icmân hücciyetini kesin surette ispatlamak konusunda yeterli olmadığını savunur. Ona göre bu haberler icmân hücciyetini cumhurun iddia ettiği gibi kati bir surette değil zannî olarak ispat eder. Ancak bu kaynağını icmân teşkil ettiği bir hükümle amel edilmesinin gerekliliğini

⁵¹ Gazâlî, *el-Müstasfâ*, c. I, s. 260-262.

⁵² Gazâlî, *el-Müstasfâ*, c. I, s. 262.

⁵³ Baci, *Ihkâmu'l-Fusûl*, s. 380, 381; Ebû Ya'la, *el-Udde*, c. , s. 1081, 1082.

ortadan kaldıran bir şey değildir.⁵⁴ Böylece Razi'nin cumhur ulemâdan bir noktada ayrılrsa da amacının icmân hücciyetini red etmek olmadığı ortaya çıkar.⁵⁵

Fıkıh ilminin tedvînî döneminde icmâ kavramı ile ilgili yaşanan bu tartışmaların neticesinde cumhurun kavramla ilgili genel yaklaşımı, daha sonraki dönemlerde herhangi bir tartışmaya mevzu olmadan kabul edilegelmiştir. İcma kavramına yönelik modern dönem öncesi ihyâ hareketlerinin İbn Teymiye gibi bazı mümessillerinin tenkitleri kavramın şeri kaynak olma vasfını iptale yönelik olmayıp, delilsiz icma iddialarına yönelik bir muhalefet olarak ortaya çıkar. Klasik manada icmân hücciyetine delil olarak sunulan yukarıda nakletmeye çalıştığımız tüm argümanların, ulemânın tarif ettiği manada bir icma kavramına delâletinin bulunmadığı, aksine tüm bu argümanların bir bütün olarak kendisine modern toplum vasıfları bahşedilen *toplumun icmâi* düşüncesine delâlet ettiği şeklinde bir muhalefet ise sadece modern dönemde söz konusu olmuştur.

4. İcmân Oluşum Alanı

Klasik tarifinde icmân oluşum alanı *şeri hüküm* ifadesiyle tavsif edilmişti. Şeri hüküm kaynaklarda *Şâriin, mükelleflerin fillerine ilişkin hitabı* şeklinde tarif edilir.⁵⁶ Şeri hükmün kaynağının ise Allah Teala olduğunda şüphe yoktur. Allah'ın mükellefin fiilîyle alakalı hitabını Peygamber'ine vahyettiği naslarla açıklaması ile müctehidlerin naslardaki emarelerden hareketle mükellefin fiilîne dair hükmü tespit etmeleri arasında hiçbir fark görülmemiştir.⁵⁷

Mükelleflerin filleri için sabit olan hükümlere gelince bunlar vacib, haram, mübah, mendub ve mekruh olmak üzere beş tanedir. Yani Şer'in hitabı ya bir fiilî yapmanın mecburi olduğu, ya da bir fiilî terk etmenin mecburi bulunduğu şeklinde varid olmuş olabilir. Bu iki şıkkın dışında Şer'in hitabı bir şeyi yapma ve terk etme arasında muhayyer bırakmak şeklinde de varid olmuş olabilir. Şayet Şer'in hitabı bir filin

⁵⁴ Râzî, *Mahsûl*, c. II, s. 39-44.

⁵⁵ Keleş, *İcma*, s. 217.

⁵⁶ Gazâlî, *el-Müstasfâ*, c. I, s. 73.

⁵⁷ Hallâf, Abdülvehhâb, *İlmü usuli'l-fikh*, ed-Darü'l-Kuveytiyye, Kuveyt 1968, s.

yapılmasının zorunlu olduğunu bildirir şekilde varid olmuşsa bu hitaba emir denir. Bu hitaba o fiilin terk edilmesinin karşılığının ceza olduğunu hissettiren bir şey bitişmişse bu emir vacib, ceza verileceğine dair bir emare yoksa nedb olur. Hitab yapmamayı gerektirme şeklinde varid olmuşsa ve o fiilî yapma durumunun karşılığında ise ceza olacağına delâlet eden bir şey varsa haram, o fiilî yapmama durumunun karşılığının ceza olacağına dair bir emare yoksa mekruhtur. Hitab fiilî yapıp yapmama arasında serbest bırakma şeklinde varid olmuşsa bu da mübahtır.⁵⁸

Şeri hüküm kavramının çerçevesinin vacîp, haram, mendup mekruh ve mubah hükümlerini kapsayacak genişlikte belirlenmesinin neticesinde Müslüman hayatının hiçbir alanı şeri hüküm dışında kalmaz. İzmirli İsmail Hakkı'nın aşağıda nakledeceğimiz ifadeleri bu duruma en iyi şekilde işaret etmektedir.

“Fi'l-vâki a'mâl, ibadât ve muamelât diye ikiye ayrılabilir ise de her biri müstakil birer mebhas olamaz. Çünkü ibadâta ahkâm-ı uhreviyye, muamelâta ahkâm-ı dünyeviyyeye taalluk etmek asıldır. Fakat ibadâta sıhhat ve fesad gibi ahkâm-ı dünyeviyyeye taalluk ettiği gibi muamelâta vücûb ve hürmet ve ibâha gibi ahkâm-ı uhreviyye taalluk eder. Mesela bu bey' sahihtir veya fâsiddir denebildiği gibi haramdır, vacibdir, mekruhtur, mübahtır da denebilir. İlm-i fikhın her kitabı kendine terettüb eden ahkâm itibarıyla ayrıdır. Muamelâtın olan kitâbü'l- büyû' başka, kitâbü'l-kefâle yine başkadır. Fakat yekdiğerlerinden müstakil değildir. Eğer kitâbü'l- büyû' ile kitâbü'l-kefâleye ayrı ayrı mebhas-i müstakildir denir ise de artık nizâ' mürtefi olur.”⁵⁹

Bu nedenle de akaid, ibâdât ahlâk ve muâmelât sahaları tek başına ele alınamayacak kadar birbiriyle yakından ilişkilidir. Ne ibadetler sadece insan ile Allah arasındaki ilişki anlamına gelir, ne de muamelat yalnızca insanlar arasındaki ilişkiler hakkındadır. İbadetler bir yönüyle insanları Allah'a yaklaştırırken diğer yönüyle doğrudan insanlarla alakalıdır. Mesela zekat bir yönüyle Allah ile kul arasında hususi bir ibadetin adı iken diğer yönüyle vatandaşın toplanıp yine onların refahı için

⁵⁸ Gazâlî, *el-Müstasfâ*, c. I, s. 89.

⁵⁹ İzmirli İsmail Hakkı, “Fıkıh ve Fetâvâ (Iraklı A. K.'nin Mektubuna Cevap)”, *SR*, XII/292, s. 94-95.

kullanılan bir vergi gibidir. İslâm'da manevi değerlerden ayrı düşünüleebilecek hiçbir konu yoktur ve her muamele manevi değerlerin elde edilmesi için bir vasıttır.⁶⁰

Bu nedenle müelliflerin ekseriyeti dini dünyevi şeklinde bir ayırımı gitmeksizin ibâdâta, muâmelâta, ukûbâta, cinsellikle alakalı hususlara (furûc), haramlara, helallere ve fetvalara dair tüm ahkâmı icmân oluşum alanı olarak tespit eder.⁶¹ Gerekçe olarak da ümmetin hata üzerinde ittifak etmeyeceğine delâlet eden delillerin umumi nitelikte olduğu gösterilir. Yani bu icmân hücciyetini gösteren deliller herhangi bir ayırım söz konusu olmaksızın onların ittifaklarının bağlayıcı olduğuna delâlet etmektedir.⁶² Aralarında ayırım gözetmeksizin tüm bu alanlarla ilgili mevcut icmalar klasik kaynaklarda yerini almıştır.⁶³

Ayrıca azınlığı teşkil etmekle birlikte bazı müelliflerin dünya işleri olarak tabir edip, üzerlerinde icmân hüccet olmadığını söyledikleri bir takım meseleler, orduların teçhizi, imaret, ziraat işleri gibi tamamen teknik meseleler olup⁶⁴ modern dönemde yapıldığı gibi bütün bir muamelat sahasını kapsamaz. Dahası modern icma tanımlarında dînî-dünyevî alan ayırımına terettüb eden sonuç klasik tasavvura tamamen yabancı olup, bu sonuç, sıradan halkın teşrî selahiyeti için dinin tezahürlerinden tamamen arındırılmış bir saha icadı olup, ulemânın dünyevi işler tabiri böyle bir yeniliğe meşrûiyet kazandırmak için yeterli değildir. Modern dönem ulemâsının dînî-dünyevî alan ayırımı ve bu ayırımı terettüb eden sonuç tezin üçüncü bölümünde incelenmektedir.

⁶⁰ Muhammed Hamidullah, "Fıkıh", trc. Nadir Özata, *İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde, ed. M. M. Şerif, İnsan Yay. İstanbul, 1991, c. IV, s. 22.

⁶¹ Şirâzî, *el-Lümâ'*, s. 182; Bâcî, *İhkâmü'l-Fusûl*, s. 391; Gazâlî, *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, s. 270; Amidî, *İhkâm*, s. 256.

⁶² Amidî, *İhkâm*, c. I, s. 256.

⁶³ Sünni fukahânın fikhin bütün konularına dair üzerinde icma ettikleri meseleleri bir araya toplayan bir eser için bkz. İbnü'l-Münzir en-Nisabûrî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim (309/921), *Kitabu'l-İcmâ: İslâm Hukukçularınca Üzerinde İcmâ Edilen Konular*, çev. Abdülkadir Şener, Gaye Matbaası, Ankara 1983.

⁶⁴ Şirâzî, *el-Lümâ'*, s. 183; Amidî, *İhkâm*, c. I, s. 256.

5. İcmân Gerçekleşme İmkânı

Usûlcülerin ekseriyetine göre icmân, her dönemde gerçekleşebileceği ve üzerinde ittifak edilen meselenin bilinebileceği kabul edilmiştir.⁶⁵ İcmânın tarif edildiği şekliyle vukuunun imkansız olduğu iddiası kaynaklarda Nazzam'a, bazı Şii alimlerle, Rafizilere nispet edilir.⁶⁶

İcmân vukuunun imkansızlığı şu gerekçelere bina edilir:

Her şeyden önce kimlerin müctehidlik vasfını taşıdığını, kimlerin bu vasfa layık bulunmadığını tespit etmek kolay bir mesele değildir. Müctehid olanı olmayandan ayıracak objektif kriterler mevcut değildir.⁶⁷ Müctehidlik vasfını haiz olanlar tespit edilebilse bile dünyanın her bir tarafına dağılmış olduklarından bu müctehidlerin her birinin bir mesele hakkındaki görüşlerine muttali olmak çok güç bir meseledir. Bu dahi gerçekleşse o vakit de mesele hakkında fikri öğrenilmiş olan müctehidin, diğer müctehidlerin görüşleri alınıncaya kadar görüşünde sebat edeceğinin garantisi yoktur.⁶⁸

İcmân dayandığı delil açısından da icmân vukuu imkansız görülür. Şöyle ki, müctehidlerin ittifakı ya tevile ihtimali bulunmayan katî delil üzerinde ya da zannî bir delil üzerinde vuku bulacaktır. Katî delilin nakledilmemiş olması ve herkese gizli kalmış olması adeten muhaldir. Nakledilmemiş olması yokluğu anlamına gelir. Nakledilmişse de müctehidlerin icmânının delâlet ettiği şeye tek başına delâlet edeceğinden ayrıca icmâa gerek yoktur. Zannî delil üzerinde ittifak ise hiç mümkün değildir. Zira zannî delil ihtilaf sebebidir. Farklı fikir ve anlayıştaki insanların zannî delil üzerinde ittifak etmeleri imkansızdır.⁶⁹

Usûlcülerin ekseriyetine göre icmân gerçekleşmesinin mümkün olduğuna en büyük delil icmân fiilen vuku bulmuş olmasıdır. Usûlcülerin ekseriyeti icmân belli kişiler ve mekanlarla sınırlandırılmasına karşı çıkmıştır. Kaynaklarda Ehl-i Haremeyn

⁶⁵ Gazâlî, *el-Müstasfâ*, c. I, s. 257, 258; Amîdî, *İhkâm*, c. I, s. 181-183.

⁶⁶ Gazâlî, *el-Müstasfâ*, c. I, s. 257; Hallâf, *Usûl*, s. 228.

⁶⁷ Hallâf, *Usûl*, s. 228.

⁶⁸ Amîdî, *İhkâm*, c. I, s. 182; Cüveynî, Ebü'l-Mealî İmamü'l-Haremeyn Rükneddin Abdülmelik (478/1085), *el-Burhan fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülazim ed-Dib., Devha: Câmiatü Katar 1978, c. I, s. 671.

⁶⁹ Amîdî, *İhkâm*, c. I, s. 181.

yani Mekke ve Medine ehli ve ehl-i Mısreyn yani Kûfe ve Basra ehli icmâ' ettiğinde bunların dışındakilerin muhalefetine bakılmaz diyenlerin bulunduğu, ayrıca Malik'in Medine ehli icmâ' ettiğinde gayrısının muhalefetine bakılmaz dediği nakletmektedir. Yine bazı fukahânın dört halife icmâ ettiğinde bunların dışındakilere bakılmaz görüşünde oldukları, Rafiziler'in de Hz. Ali bir şey dediğinde Ali'nin dışındakilere itibar edilmez iddiasında buldukları belirtilmekte ve tüm bu görüşlerin yanlışlığına Allah Teâlâ'nın ümmetin tamamının ismetini haber vermesi delil olarak sunulmaktadır.⁷⁰

Klasik icmâ teorisi hakkındaki bu kabul de yani onun vukuunun mümkün olduğu dahası bilfiil vuku bulmuş olduğu da, Nazzam ve diğerlerinin bu konu hakkındaki eleştirilerini yeniden gündeme taşımak suretiyle modern dönemde tenkit mevzuu edilmiş ve icmân vukuunun imkanı reddedilmiştir.

6. İcmân Dayanağı

Nadiren de olsa icmânbir delile dayanmadan gerçeğeşebileceğini iddia edip bu iddiayı ispata gayret sarfedenler olmuşsa da⁷¹ ulemânın kahir ekseriyeti herhangi bir delile dayanmaksızın icmânvukuunun söz konusu olmadığını kabul etmiştir.⁷² İcmaa esas teşkil eden ve sened, müstened gibi isimlerle anılan delil hakkında ulemâ arasında tartışma mevzuu olan husus bu delilin niteliği hakkında olagelmıştır. Kat'î bir delilin icmaın müstenedi olabileceği konusunda ittifak hasıl olmuştur. Bu konudaki tek tartışma delilin kat'î olması durumunda icmaa ihtiyaç bulunup bulunmadığı konusudur. Cumhur ulemânın genel kabulü icmândayanağını teşkil eden delil kat'î olsa bile icmângereksiz addedilemeyeceği yönündedir. İcmaın buradaki işlevi, hakkında kat'î delil bulunan hükmü tekit etmesidir.

Senedi katî olan icmânfıkıh kitaplarında pek çok örnekleri zikredilmiştir. Fıkıh kitaplarında yer alan ve senedini mütevâtir sünnet ya da delâlet-i kesin olan bir nassın

⁷⁰ Şirâzî, *el-Lümâ'*, s. 186, 187; İcmân belli kişiler ve yerle tahsisini savunanların argümanları ve karşı deliller için bkz. Amîdî, *İhkâm*, c. I, s. 220-226; Gazâlî, *el-Müstasfâ*, c. I, s. 274, 278.

⁷¹ el-Basri, Muhammed b. Ali Ebû'l-Huseyin (436/1044), *el-Mu'temed fi usûli'l fikh*, thk. Muhammed Hamidullah, Dımaşk 1965, c. II, s. 520.

⁷² Amîdî, *İhkâm*, c. I, s. 232.

teşkil ettiği pek çok mesele hakkında ayrıncı icmân da vuku bulmuş olduğunun zikredildiği görülür. Burada icmânfonksiyonu, naslar tarafından kesin bir şekilde ortaya konmuş hükmü tekit edip, bu hükme kaynak teşkil etmiş olan nassın çeşitli yorumlarla farklı mecralara çekilip, nasların apaçık beyanlarına dayanan dinin temel meselelerinin tahrifini önlemektir. İcma sayesinde böylece dini kendi heva ve hevesleri doğrultusunda yorumlamaya çalışanlara fırsat verilmemiş olmaktadır.⁷³

İcman senedinin zannî delil olup olamayacağı meselesine gelince, yine zannî delilin icmândelilini teşkil edemeyeceğini iddia edenler olmuşsa da ekser ulemâ bu iddiaya karşı çıkmıştır.⁷⁴ Nitekim Serahsî zannî delilin icmânsenedini teşkil edemeyeceğini iddia edenlere karşı çıkararak, hüccet olanın ümmetin icmanın bizzat kendisi olduğunu, icmânsenedi nedeniyle hüccet olmadığını söyler. Ona göre icmân sadece kat'î delile dayanmasını şart koşan icmaı fuzuli görmüş demektir. Bu katî bilginin ancak icmânsenedini teşkil eden delille sabit olabileceğini iddia etmek demektir ki böyle bir kimse icmaı tamamen rededen gibidir. Ne haber-i vahid ne de kıyas kat'î bilgiye kaynaklık teşkil edemiyorlarsa da icmânteyidiyle birlikte kesin bilgi ortaya koymuşlardır demektir. Böylece icma katî bilginin kaynağını teşkil etmiş olur.⁷⁵

İcman senedinin katî olmasını şart telakki etmeyip zannî delilin de icmândelilini teşkil edebilebileceğini savunan usûlcüler icmada inşai yani yeniden hüküm ortaya koyabilecek bir fonksiyon görmektedirler. Çünkü bu usûlcüler hem sübutu katî nasların zannî delâletlerinin icmaa sened olabileceğini hem de âhâd haberler gibi sübutu zannî delillerin icmânsenedini teşkil edebileceğini ayrıca da kıyas ve diğer ictihad türlerinin icma için aynı vazifeyi icra edebileceğini, dolayısıyla ictihada dayalı icmânvuku bulabileceğini savunmaktadırlar.⁷⁶

Bir hükmün dayanağını nassın teşkil etmesi, o nassın mutlak surette sübut ve delâlet bakımından şüpheden ari olması anlamına gelmemektedir. Böyle bir durumda icmânvazifesi o nassı bu gibi şüphelerden arındırmak şeklinde zuhur eder. Mesela Nisâ

⁷³ Keleş, *İcma*, s. 254.

⁷⁴ Şirâzî, *el-Lümâ'*, s. 182

⁷⁵ Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 302.

⁷⁶ Keleş, *İcma*, s. 256.

suresi 12. ayet-i kerimede “Eğer (ölen) bir erkek veya kadının, çocuğu ve babası hayatta olmadığı halde (yani kelale olarak yan koldan) mirasına ve (anaları bir olan) bir erkek kardeşi veya bir kız kardeşi bulunuyorsa, onların her birinin (hakkı) altında birdir. Eğer bunlar birden fazla iseler, mirasçılara zarar vermeyen vasiyet ve borçtan kalan üçte bire ortaktırlar” buyrulmaktayken,⁷⁷ Nisâ suresi 176. ayet-i kerime de “ (Ey Resûl!) Senden (mirasta) fetva isterler. De ki: Allah (c.c.) kelâle (babası ve çocuğu olmayıp kardeşlerini mirasçı bırakan) hakkında şöyle fetva veriyor: Eğer çocuğu ve babası olmayıp da bir kızkardeşi olan bir erkek ölürse, bıraktığının yarısı onundur. Eğer mirasçı erkek kardeş ise, çocuksuz (ve babsız ölen) kızkardeşine varis olur. Eğer(kelâle olarak ölenin) iki (veya daha fazla) kız kardeşi varsa, bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Eğer (bu kalanlar) erkek ve kızkardeşler (olarak karışık) iseler, o zaman bir erkeğe iki kadının payı kadar verilir.”⁷⁸ buyrulmaktadır.

Bu durumda zahiren birbiriyle tezat bilgiler içeren iki nas söz konusudur. İlkinde erkek ve kız kardeşlerin sayısı birden fazla ise mirasın üçtebirini eşit bir şekilde paylaşacakları bildirilmişken, ikinci ayette eğer erkekli, kadınlı daha fazla kardeş mevcut ise erkeklerin kızkardeşlerin hissesinin iki katını alacakları beyan edilmiştir. İcma işte bu noktada devreye girer. Ulemâ birinci ayette geçen “kardeş” lafzının anne-bir kardeşi anlattığı üzerinde ittifak etmiştir. Dolayısıyla ikinci ayet anne-baba bir veya sadece baba bir kardeş hakkındadır.

İcman nassın subutü ile alakalı şüpheleri ortadan kaldırması hususu ise haber-i vahitle sabit olan hükümler hakkında söz konusu olur. Bu tür haberlerin ravileri tevatür sayısına ulaşmadığından sübutları zannîdir. Haber-i vahitle sabit hükümler üzerinde icma vuku bulması ile o haberin sübutuna dair zan ortadan kalkar. Dolayısıyla ortada bir nassın olması o nasla amel için her zaman yeterli olmayabilir. Bu gibi durumlarda icmânteyidi büyük önemi haizdir. Bu nedenle nass varken icmaa luzüm bulunmadığı şeklindeki bir görüş kabul edilebilir değildir.⁷⁹

⁷⁷ (Nisâ, 4/12, Feyizli, *Feyzü'l-Furkan*, s. 85.)

⁷⁸ (Nisâ, 4/176, Feyizli, *Feyzü'l-Furkan*, s. 114)

⁷⁹ Sifil, Ebûbekir, *Modern İslâm Düşüncesinin Tenkidi I*, Kayıhan Yay., İstanbul 1997, s. 314, 315.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi icmânsenedinin nas olmasıyla ilgili yukarıda işaret ettiğimiz durumların dışında bir de icmânmüstenedinin kıyas veya kıyas dışındaki diğer yollar olması ve icmânbu yollarla elde edilen ictihadi bir hüküm üzerinde vuku bulması meselesi vardır. İbn Hazm ve İbn Teymiye gibi az sayıda ilim adamı nas dışında bir delili icmâındayanağı olarak kabul etmezken, yine ekser ulemâ kıyas ve kıyas dışındaki delillerle elde edilen ictihadi bir hükmün de icmânsenedi olabileceğini kabul etmiş ve ictihadi bir hüküm üzerinde vuku bulmuş icmaa da muhalefeti haram telakki etmişlerdir.⁸⁰

⁸⁰ Şirâzî, *el-Lümâ'*, s. 182; Amidî, *İhkam*, c. I, s. 326.

İKİNCİ BÖLÜM

KLASİK İCMÂ TEORİSİNİN MODERN DÖNEMDE ALGILANIŞI: İCTİHADIN MANİİ OLARAK İCMA

I. MODERN DÖNEMDE YENİLİKÇİ HAREKETLER VE İCTİHAD TALEPLERİ

A. Modern Dönemde Yenilikçi Hareketler

Başlangıç tarihine ve ilk isimlerine Giriş'te işaret ettiğimiz modern dönemdeki yenilikçi hareketlerin temel özelliği, fıkıh usûlü gibi klasik anlama yöntemlerinin İslâm yorumunu, son iki yüzyılda İslâm dünyasının içine düştüğü yenilginin müsebbibi kabul etmeleri, bu nedenle de klasik metodolojiyi tenkid edip zaman zaman alternatif yöntemler de önererek yenilik çağrısında bulunmalarıdır. Genel olarak usûl ilmi özelde de usûlün temel kavramlarından olan klasik icmâ teorisi hakkında tenkitleri ve yenilik teklifleri bulunduğunu tespit ettiğimiz Reşid Rıza, Muhammed İkbâl, Hasan Turâbî, Abdürrezzak Senhûrî, Fazlurrahman, Mahmut Şeltut, Allâl Fâsî, Musa Carullâh, Ahmed Hasan, Muhammed Hudarî, Abdülvehhâb Hallâf ve M. Ahmed Zerkâ, görüşleri ile bu tezin konusunu teşkil etmektedirler.

Burada bir hususa işaret etmemiz elzemdir. Bu isimlerin hem klasik olana yönelik tenkitleri hem de yenilik olarak ortaya koydukları fikirleri ne zaman, ne üslub, ne de derinlik itibariyle birbirinin aynıdır. Bu isimler arasında Reşid Rıza, Fazlurrahman, Hasan Turâbî gibi klasik fıkıh metodolojisinin genel çerçevesine, bu metodolojinin neticesi olan furuu fıkha ve fukahâya karşı yıkıcı söylem yöneltmiş isimlerle, fıkıh usûlünün genel çerçevesini kabul etmiş fûrûu fıkha ve fukahâya karşı bu isimlerin tercih ettiği yıkıcı söylemi yöneltmemiş, ancak onların yenilik çağrılarına da kayıtsız kalamamış, fıkıh usûlüne dair yazdıkları eserlerinde klasik kalıplara bağlı kalmakla yenilik yapmak arasında gidip gelmeler yaşamış Abdülvehhab Hallâf, Allâl Fâsî, Muhammed Hudarî, M. Ahmed Zerkâ gibi isimler yan yana bulunmaktadır.⁸¹ Yine

⁸¹ Bu alimler arasından Hallâf ve Allâl Fâsî hakkında Hallâq'ın değerlendirmesi bu açıdan önemlidir. Hallâq Mısırlı ulemâ Hallâf hakkında onun geleneksel teori ve Reşid Rıza'nın reformist teklifleri arasında gidip geldiği, Allâl Fâsî hakkında da onun geleneksel hukuk teorisini ne kabul ne de red edebildiği değerlendirmesini yapmaktadır. Hallâq, *A History Of Islamic Legal Theories*, s. 220, 226.

Musa Carullâh ve Mahmud Şeltut fukahânın hüküm istinbât metodunu sert bir dille eleştirmek konusunda Reşid Rıza, Fazlurrahman ya da Hasan Turâbî ile yan yana zikredilebilirse de geleneksel olana yakınlık bakımından bir değerlendirmede Musa Carullâh ve Mahmud Şeltut'un geleneğe daha yakın durduğu söylenebilir. Diğer taraftan bu isimler arasında Reşid Rıza gibi klasik icmâ teorisini tenkit etmenin yanı sıra modern kurum ve kavramlarla özdeşleştirilmiş yeni bir icmâ yorumu teklif edenlerle, Abdülvehhab Hallâf gibi sadece klasik icmâ teorisi hakkında tenkidleri söz konusu olan fikir adamları bir arada bulunmaktadır. Bu ifadelerimizi biraz netleştirmek adına, ancak tüm bu isimleri tek tek inceleme konusu yaparak da konuyu uzatmamak için temsil kabiliyeti bulunan Abdülvehhab Hallâf, Musa Carullâh ve Mahmud Şeltut'un görüşlerine kısaca değinmek istiyoruz.

Fıkıh usûlüne dair yazdığı eserinde usûlün genel çerçevesini benimsemiş görünmekle birlikte Abdülvehhab Hallâf, hukukun insanlığın gelişen ve değişen şartlarına cevap verecek şekilde esnek bir yapıda olduğunu göstermeyi amaç edinmiştir. Bu nedenle de bir taraftan Şatıbî ve Tûfî'yi referans göstererek fıkıh usûlünün tâlî kaynaklarından olan istislâhı, zaman ve mekanın değişmesine hukuku adapte edebilecek yegane kavram olarak takdim etmiş, kıyas delilini hemen hemen maslahattan ayırt edilemez şekilde yorumlamış, gayri meşrû bir muamelenin toplumda yaygınlaşması durumunda zarurete binaen nassın emirlerine aykırı da olsa bu örfün meşrûlaştırılabileceğini söylemiş, diğer taraftan, Kur'ân'ın ibadete ve muamelata dair ahkâmı hakkında keskin bir ayırım yapmış, sünnetin bağlayıcılığını yeniden tartışma konusu haline getirmiş ve icmân klasik formunu reddederek ilahi kaynakların faaliyet alanlarını yenilenme adına sınırlandırmaya ve bağlayıcılarını tahdite çaba göstermiştir.⁸²

Benzer bir şekilde Musa Carullâh bir taraftan fıkıh ilminin metodolojik çerçevesini kabul etmekte ancak diğer taraftan fıkıh usûlüne, fukahâyâ ve fıkıh

⁸² Bu bilgiler ve ayrıntılı değerlendirmeler için bkz. Hallaq, *A History Of Islamic Legal Theories*, s. 220-224.

mezheplerine sert eleştiriler yöneltmektedir. Müellif fıkıh usûlcülerini lafızcılıkla,⁸³ şeriatın delillerini dörde inhisar ettirmekle,⁸⁴ Müslümanları bir mezhebe bağlanmaya mecbur tutmakla itham etmektedir.⁸⁵ Sünneti Kur’ân’ı da içine alan en temel kaynak olarak yorumlayan müellif⁸⁶ usûlcülerin klasik icmâ tanımını eleştirmekte,⁸⁷ fukahânın çoğunun kıyası şâriin güttüğü gayenin hilafına kullanmakla suçlamaktadır.⁸⁸

Ayrıca o, İslâm’ın ilk dönemlerini idealize ederek, saf İslâm’a dönülmesi çağrısı yapmakta,⁸⁹ taklidi şiddetle tenkit edip,⁹⁰ icthad kapısının açılmasını ısrarla savunmakta,⁹¹ naslardan hüküm istinbât metodunda şârfin gayelerine ve maslahata itibara davet etmektedir.⁹² Müellifin tüm bu görüşleri Cemaleddin Afgânî, Muhammed

⁸³ Bigiyef, Musa Carullâh, *Uzun Günlerde Oruç*, çev. Yusuf Uralgiray, Kazan Türkleri Yardımlaşma Derneği, Ankara 1975, s. 25. Ayrıca Şatıbi’nin *el-Muvafakat*’ına yazdığı mukaddimede müellif “...bizim fakihler nazmın delâletine her nasıl olursa olsun bir rivayetin mevcudiyetine en fazla özen gösterip şer’î hükümleri bu iki esas üzerine bina ederler. Bir rivayet aranıp bulunursa yahut usûl kitaplarında beyan edilen yolların birisi ile (zorlama (tekellüf) ya da tevil ile de olsa) nazmın delâleti güya ispat kılınır ise o zaman hükümlerin diğer tafsilatlarından bahsetmezler. Hayati mesellerin çoğu ilmi yönden son derece karanlık içinde kalır. Hayatın intizamına, insanların medeni ihtiyaçlarına yaklaşık olarak bir paralık önem vermezler” diyerek bu duruma işaret etmektedir. Dağcı, Şâmil, “Musa Carullâh Bigiyef’in Hukukçuluğu”, *Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullâh Bigiyef (1875-1949)*, Ankara 2002 içinde, s. 53.

Müellif’e göre usûl kitaplarında açıklanmış olan on dört usûl üstüne tarihin şahitliği, hayat tecrübesi, aklın yol göstericiliği, sosyal ihtiyaç, zamanın gereği teşriide delil olarak kullanılmalıdır. Bigiyef, Musa Carullâh, *İslâm’ın Elifbâsı*, yay. haz. Seyfettin Erşahin-İbrahim Maraş, Seba Yay., Ankara 1997, s. 44. Müellif *Kitabü’s-Sünne* adlı eserinde *Tarihin Şehadetini*, *Toplumsal Tecrübeleri*, *İhtiyacı*, *Aklın Hidayetini* İslâm’ın fer’î delilleri olarak tasnif etmektedir. Bigiyef, Musa Carullâh, *Kitabü’s-sünne: Kur’ân ve sünnet ilişkilerine farklı bir yaklaşım*, çev. Mehmet Görmez, Ankara Okulu Yay., Ankara 1998, s. 138. Müellif “Usûl-i Fıkıh İmamlarına Muhalefetim Meselesi” başlığı altında şöyle der: “Şeriatın asıllarını delâlet-i lafziye aksamına hasretmiş usûliyyûn imamlarına ben bir çok meselede muhalefet ettim. Bana göre ahkâmın menbaları delâlet-i lafziye aksâmına münhasır değildir. Şeriatın usûlleri de yalnız dört değildir. Alem-i insaniyette zuhur edebilecek havadisın nihayetsizliği, İslâmiyetin ihataşı, ulviyeti, medeniyet ettikçe İslâm’ın bekası yalnız bununla olur. Görmez, Mehmet, *Musa Carullâh Bigiyef*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1994, s. 65.

⁸⁵ “En büyük afet olmak üzere mezheplerin birine bağlanmak zorunluluğu, taklit farziyeti, alem-i İslâmiyette “fakih”lerin himmetiyle ortaya çıktı. Bigiyef, *Uzun Günlerde Oruç*, s. 29-30. Benzer görüşler için bkz. Musa Carullâh, *İslâm Şeriatının Esasları: Değişkenler ve Sabiteler*, çev. Hatice Görmez, Kitâbiyât Ankara 2002, s. 94-96.

⁸⁶ Bigiyef, *Kitabü’s-Sünne*, s. 7.

⁸⁷ Bigiyef, *İslâm Şeriatının Esasları*, s. 90, 91; *İslâm’ın Elifbâsı*, s. 45.

⁸⁸ Bigiyef, *Uzun Günlerde Oruç*, s. 29.

⁸⁹ Kanlıdere, Ahmet, *Kadimle Cedit Arasında Musa Carullâh: hayatı, eserleri, fikirleri*, Dergah Yay., İstanbul 2005, s. 203-204.

⁹⁰ Bigiyef, *Uzun Günlerde Oruç*, s. 25 vd.

⁹¹ Bigiyef, *İslâm Şeriatının Esasları*, s.93.

⁹² Her fırsatta maslahata vurgu yapan müellif eseri *Kavaid*’de bunu şu şekilde kaideleştirmiştir. “Bir maslahata binaen meşrû kılınan amel o maslahattan hâli olursa batıl olur. Zira amâl-i şer’iye bizatilhî

Abduh, Reşid Rıza gibi yenilikçilerin görüşleriyle paralellik arz etmektedir. Nitekim Mısır'da Ezher camiasının derslerine katılmak istemeyen müellif, orada özel olarak Muhammed Abduh'un derslerine katılmış⁹³ eserlerinde bu isimlere olan hayranlığını da dile getirmiştir.⁹⁴ Ancak diğer taraftan müellifin geleneksel olana muhalefeti ve mesafesinin mesela Muhammed Abduh veya Reşid Rıza kadar olmadığı hususu yapılan değerlendirmelerde dikkat çekmektedir. Nitekim İbrahim Hatipoğlu, Musa Carullâh'ın *Kitabü's-sünne*'de açıkladığı sünnetin delil olması konusuna dair fikirlerinin geleneksel düşünceye oldukça yakın olduğunu söylerken,⁹⁵ Şâmil Dağcı, her ne kadar fıkıhçıların kıyas anlayışını eleştirse de müellifin kıyasla ilgili teknik açıklamalarının klasik usûlcülerle aynı olduğunu ifade etmekte,⁹⁶ Mehmet Görmez ise müellifin maslahat düşüncesinde hem Hanbeli alimi Tûfî'den, hem de çağdaş modernistlerden ayrıldığını hassaten zikretmektedir.⁹⁷

meşrû değil, maslahatıyla meşrûdur. Maslahatın fevci ameli itibardan iskat eder. Bigiyef, *Kavaid-i Fikhiyye*, s. 111; *el-Lüzûmiyyât Tercümesinde* ise “mahall-i ihtilafta mizan-ı hakikat maslahattır, maslahat nerede olur ise o görüş hak olur, zira İslâm hayat-ı insanıyeti ıslah için gelmiştir. Heyet-i ictimaiyede faydası, salahı olmayan şey, hükm-i şeriat olamaz” demektedir. *el-Lüzûmiyyât Tercümesi*, s. 176'dan naklen Dağcı, “Musa Carullâh”, s. 64; Ayrıca bkz. Bigiyef, *Kitabü's Sünne*, s. 137. Lafızlardan çok şâri'in gayesini ve toplumun maslahatını temel bir esas olarak kabul edip yeni bir usûl tarzı ortaya koyan Endülüslü Fakih Ebû İshak İbrahim b. Musa Şâtibi'nin (öl. 790 h.) *el-Muvafakat fi'l-Usûl* adlı eserini Tunus'ta yapılan özel bir baskıdan sonra uzun bir mukaddime ve bazı gerekli dipnot ve açıklamalarla ilk neşreden Musa Carullâh olmuştur. Görmez, *Musa Carullâh Bigiyef*, s. 63-64.

⁹³ Taymas, Abdullah Battal, *Kazanlı Türk Meşhurlarından Musa Carullâh Bigi: kişiliği, fikir hayatı ve eserleri*, Sıralar Matbaası, İstanbul 1958, s. 9.

⁹⁴ Bigiyef, Musa Carullâh, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, yay. haz. Musa Bilgiz, Kitabiyat, Ankara 2001, s. 65.

⁹⁵ Hatiboğlu, *İslâm'da Yenilenme Düşüncesi Açısından Modernistlerin Sünnet Anlayışı*, s. 275. Hatiboğlu Musa Carullâh'ı modernist olarak değerlendirmek yerine modernizme zemin hazırlayan bazı fikirler ortaya atan bir düşünür olarak görmek gerektiği düşüncesindedir. s. 102.

⁹⁶ Dağcı, “Musa Carullâh”, s. 57.

⁹⁷ Görmez, *Musa Carullâh Bigiyef*, s. 67, 68. “Ben Allah'ın azameti ve kudreti karşısında teeddüp ederim. İslâmiyetin kudsiyeti huzurunda haya ederim. Şeriat ile maslahat çatışırsa sonunda maslahatı tercih ederim gibi sözlere cesaret edemem. Ben her şeyden önce şeriat ile maslahat çelişir demem. Tenakuz eden durumlar olursa o vakit şeriatı değil maslahatı terk ederim. Benim gönlümde şeriatın, bir iki maslahatta feda ettirilemeyecek kadar değeri vardır.” *Şeriat Niçin Ruyeti İtibar Etmiş* adlı eserden naklen Görmez, *Musa Carullâh Bigiyef*, s. 67-68.

Yukarıda ilk grupta ismi geçen Mahmud Şeltut⁹⁸ da Musa Carullâh gibi Muhammed Abduh ekolünün, özellikle de Abduh'un öğrencisi Mustafa el-Merâğînin İslâm'ın klasik yorumu hakkındaki tenkitlerinden ve İslâm düşüncesinin çağın ihtiyaçlarına cevap verecek tarzda yeniden yorumlanması gerektiği düşüncesinden çok etkilenmiş ve bütün gayretini bu düşüncenin gerçekleşmesine hasretmiştir.⁹⁹ İctihadın İslâm hukukunda araştırma ve inceleme yapmaya ehliyeti bulunan herkesin değişmez hakkı olduğunu, bu hakkın kullanılmasında kadın-erkek, yöneten-yönetilen herkesin eşit durumda bulunduğunu, şer'î metinleri yorumlama konusunda kimsenin ayrıcalığının söz konusu olamayacağını ve nihayet hiç kimsenin hatadan beri olmasının kabul edilemeyeceğini ileri sürerek ictihada davet eden müellif,¹⁰⁰ pek çok çağdaş yenilikçi gibi İslâm dünyasının askeri ve siyâsî başarısızlıklarının temelinde ictihad ruhunun kaybedilmesi buna mukabil *taklid ruhunun* ve *mezhep taassubunun* Müslümanların fikir hayatını esir alması olduğunu iddia etmektedir. *Taklidin* ve bir mezhebe bağlanmanın İslâm düşüncesini geriletmediği iddiasını Kur'ân-ı Kerîm'den bazı ayetlerle¹⁰¹ ve gelenek

⁹⁸ Şeltut'un hayatı hakkındaki kısa malumat için bkz. David, Abraham Midhat, *Mahmud Shaltut (1893-1963) a muslim reformist his life, works and religious thought*, The Faculty Hartford Seminary Foundation UMI (Universty Microfilms International) 1976; Zebiri, Kate, *Mahmud Shaltut and Islamic Modernism*, Clarendon Press, Oxford, 1993; Beyyumi, M. Receb, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye fi siyeri a'lâmiha'l-muasirin*, Mecmatü'l-Buhusi'l-İslâmiyye, Kahire 1982.

⁹⁹ Beyyumi, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye*, c. I, s. 452.

¹⁰⁰ Şeltut, Mahmud, *Akaid ve Şeriat*, trc. Muharrem Tan, Yöneliş Yay., İstanbul 1991, c. I, s. 179-181.

¹⁰¹ Müellif *Min Tevcîhati'l-İslâm* adlı eserinde taklidi tenkid ederken Kur'ân-ı Kerîm'in bazı ayetlerini bağlamlarından kopararak iddiasına hüccet olarak sunmaktadır. Bu ayetlerden ikisi şu şekildedir: "Onlara: 'Allah'ın indirdiğine (Kur'ân'a) uyun' denildiği zaman onlar: 'Hayır! Biz, atalarımızı üzerinde bulduğumuz (ve öğrettikleri yol)a uyarız' dediler. Peki ataları bir şey(in İslâm'a uyup uymadığını) düşünemeyen ve doğru yolu bulamayan (sapık yolun yolcusu) kimseler olsalar da mı (onlara uyacaklardı)?!" (Bakara, 2/170, Feyizli, *Feyzû'l-Furkan*, s. 25) ve "Onlara: '(Haram ve helallerde) Allah'ın indirdiği (Kur'ân'ın hükmü)ne ve Rasûl'(ün) size bildirdiği şeyler)e gelin' denildiği zaman (onlar) : 'Atalarımızı, üzerinde bulduğumuz şeyler bize yeter!' derler. Ataları hiçbirşey bilmeyen ve doğruyu bulamayan (kimse)ler olsa da mı (yine onlara tâbi olacaklar)?" (Maide, 5/104, Feyizli, *Feyzû'l-Furkan*, s. 124). Şeltut'a göre bu iki ayet taklidi ve herhangi bir akıl yürütmeye başvurmaksızın selefin görüşlerini takip etmeyi zemmeden pek çok Kur'ân ayetinden sadece ikisidir. Sırf zaman itibariyle daha önce idiler diye mütekaddimînin görüşlerinde ısrar etmenin tabi ilerleme ve gelişme kanunlarına mukavemet göstermek yani *cumûd* anlamına geldiğini ifade eden müellif *cumûdun* insanın hak ile batıl arasını temyiz etme meziyetini elinden almakla eşdeğer olduğunu söylemektedir. Şeltut, Mahmud, *Min Tevcîhati'l-İslâm*, Dâru'l-kalem, Kahire (t.y), s. 142-143. Müellif *taklid* kavramı hakkındaki muhalefeti İslâm'ın fikir, akıl ve ilim dini olduğunu, Kur'ânda tefekküre teşvik eden pek çok ayet bulunduğunu, tefekkürün ise ancak akılla olabileceğini, aklın semeresinin ilim olduğunu, aklın dünyada ihmalinin ahiret azabına sebep olacağını, Kur'ân'ın akli ve tefekkürü yücelttiği gibi ilim ehlini de yüce mertebelere yükselttiğini ifade ederek sürdürmektedir. Şeltut, *Min Tevcîhati'l-İslâm*, s. 140-141.

içerisinden bazı ulemânın konu hakkındaki görüşlerine müracatla ispata çalışan müellif,¹⁰² dört mezhepten birine bağlı kalmadan hatta dört mezhep dışındaki bir mezhepten de nakli mümkün görerek, maslahatın gereği olana göre hareket etmenin ictihad kapısını açacağını ileri sürmektedir. İslâm fikhının *Kur'ân, sünnet, icmâ ve kıyas* şeklindeki kaynaklar tasnifine muhalefet ederek kaynakları *Kur'ân, sünnet ve rey* şeklinde tasnif eden Mahmud Şeltut,¹⁰³ ilgili bölümde nakledeceğimiz üzere icmân

¹⁰² Müellif bir mesele hakkında hüküm vereceği zaman araştıracının mezhep taassubuna kapılmadan nasıl bir metot izlemesi gerektiğini göstermek amaçlı Ali es-Sayis ile birlikte hazırladığı, Sait Şimşek tarafından *Mukayeseli Mezhepler Hukuku* adıyla Türkçe'ye kazandırılan *Mukarenetü'l-mezâhib fi'l fikh* adlı eserinde mezhep taassubu içerisinde olduklarını iddia ettiği alimleri "Mezhep taassubuna kapılan müteahhir dönemi alimleri bu hislerle insanların kendi mezheplerinin dışında bir mezhebin görüşlerinden istifade etmesini engelleyen kurallar vaz ettiler. Bu kurallar mezhepleri hakkında tartışma yapılabilen görüşler olmaktan tamamen çıkardı. Bu alimlerin bir mezhep mensubunun mezhebine muhalafet etmesini veya başka bir mezhebe girmesini caiz görmemeleri bir yana dini tabular haline getirildi. Böylece Allah'ın Kitab'ına ve Resûl'ünün sünnetine müracaat edip onlar üzerinde yapılan incelemenin neticesi olan hükümlerle amel etmeyi haram saydılar. İslâm fikhı yerinde saymaya başladı. Mezhep alimleri mezheplerini savunmak, uzunca yazılmış eserleri özetlemek ve özetleri şerh etmekle meşgul oldular. İşte o zaman insanlar fıkıhtan da fikh melekkesinden de mahrum kaldılar." diyerek tenkid ettikten sonra, İzz. b. Abdusselam, İmam Şafi, talebesi Müzeni, Kemal İbn'ul Humam gibi isimlere müracaatla iddiasını delillendirmeye çalışmaktadır. İzz. b. Abdisselam'ın "insanlar bir mezhebe bağlı kalmaksızın rasgeldikleri alime meselelerini soruyorlardı. Kimse de bunu yadırgamıyordu. Bu mezhepler ve mukallitlerinden mutaassıp kimseler çıkıncaya kadar böylece devam etti. Bu mukallitler imamlarının görüşü delillerden uzak olsa da ona uyarlar. Sanki gönderilmiş bir peygamberdir o imamları. Hiç şüphesiz bu haktan ve doğruluktan uzaklaşmaktır. Akıl sahibi hiç kimse buna rıza gösteremez." dediğini nakleden müellif diğer isimlerden de benzer içerikli nakillerde bulunmaktadır. Sayis, M. Ali-Şeltut, M. Mahmud, *Mukayeseli Mezhepler Hukuku*, çev. Sait Şimşek, İlim Yay., İstanbul, (t.y), s. 9-15. Müellife göre "uzun süren taklid çağlarının bıraktığı ağır mirasa körü körüne bağlanmaktan kurtulduğu an bir çok sorun kendiliğinden çözümlenecektir. Taklidin hakim olduğu yıllarda oluşan din anlayışına göre sonrakilerin kitap ve sünnete doğrudan başvurmaları mümkün değildi. Allah'ın Kitabı ve Resûlün sünnetinden aracısız olarak yararlanmak mümkün olmayıp şer'î asıllarla şeriatın hikmetleriyle bağdaşmayan görüş ve anlayışlara bağlı kalmak gerekiyordu." Şeltut, *Akaid ve Şeriat*, s. 103.

¹⁰³ Şeltut, *Akaid ve Şeriat* isimli eserinde İslâm dininde akidenin yegane kaynağı kat'î delâlete sahip olan Kur'ân nasları iken, şeriatın kaynakları daha kapsamlıdır. Şeriatın kaynaklarını şu şekilde sıralayabiliriz demektir: Kat'î ve zannî naslarıyla Kur'ân-ı Kerîm, sağlıklı bir şekilde nakledilmek şartıyla Resûlullâh'ın (s.a.v.) söz, fiil ve şer'î takrirleri ve rey. Kur'ân ve sünnetin ihtimalli ibrelerinde hakkında hüküm bulunmayanların benzerlerine bakarak hüküm vermede ve Kur'ânî hükümleri cüziyyatından çıkarılmış temel kuralları yeni oluşan hadiselerle uygulamada rey'e başvurulur. Bu temel kurallara örnek olarak şunları gösterebiliriz: Eşyanın aslında mubahlık vardır, maslahatların korunması gerekir. Kolaylık sağlayıp, sıkıntıyı gidermek asıldır. Zarar giderilmelidir, fesada götüren yollar tıkanmalıdır, zaruretler mahzurlu olanları mubah kılar, zaruretler miktarlarıyla ölçülür, zararı gidermek yararı teminden daha evladır, zararların hafif olanı tercih edilmelidir, zarar başka bir zararla kaldırılamaz. Genel zararı gidermek için özel zarara katlanılır... Bunlar İslâm şeriatının temelleri olarak bilinen ve İslâm'da kat'î naslar derecesinde kabul gören ilkelerdir. Her müctehid hüküm verirken bu kuralları göz önünde bulundurur. Sonuçta İslâm şeriatının kaynaklarının üçtür. Kur'ân sünnet, rey. Kaynaklık derecesi açısından da aynı sıralama geçerlidir....Allah Resûlü'nün devrinden

klasik tanımına itiraz etmekte ve kavramı kaynağı maslahat olan kolektif icihad şeklinde yorumlayarak üçüncü kaynak telakki ettiği rey başlığının altına kıyasla birlikte yerleştirmektedir.¹⁰⁴ Müellifin kaynaklar hiyerarşisinde yaptığı bu tasarruf, sadece tasnife yönelik teknik bir tasarruf olarak değil pratik bir takım amaçlar için yapılmış klasik metottan önemli bir sapma olarak değerlendirilmiştir.¹⁰⁵ *Maslahat ve zaruret* kavramlarını aşırı bir yoruma tabi tutarak zaruret bulunduğu ve bir maslahat söz konusu olduğunda bankalardan kredi almanın ve faiz ödemenin, ayrıca tasarruf bankalarına parayı koruma ve biriktirme amaçlı yatırıp kâr almanın helal olduğuna dair müellifin fetvası bu pratik amaçlar hakkında fikir verir niteliktedir.¹⁰⁶

Fıkıhın usûlünün müstakil bir kaynak telakki etmediği ancak kaynaklardan hüküm istinbâtında sınırlı tâlî metotlar olarak yorumladığı maslahat vb. kavramların kapsamalarının müellif tarafından bu şekilde genişletilmesine karşın, usûlün iki önemli kaynağının etkinlik sahalarının daraltıldığı dikkat çekmektedir. Şöyle ki, müellif, Kur'ân'ın ahkâm ayetlerinde nadiren ayrıntıya girdiği, genellikle genel bir takım hükümler vaz ederek şeriatın maksatlarına ve genel esaslarına işaret etmekle yetindiği, ayrıntıları bu maksadlar doğrultusunda müctehidin anlayışına tevdi ettiği görüşündedir. İkinci önemli kaynak olan sünnet hakkında ise müellif, Peygamber'in (s.a.v.) söz, fiil ve

kiyamet gününe kadar İslâm'ın üç temel kaynağını bunlar oluşturacaktır. Sıralama da aynen kalacaktır." Şeltut, *Akaid ve Şeriat*, s. 87, 88.

¹⁰⁴ Şeltut, *Akaid ve Şeriat*, s.176.

¹⁰⁵ Zebiri, *Mahmud Shaltut*, s. 82, 83.

¹⁰⁶ Şeltut, Mahmut, *el-Fetavâ*, Darü'ş-Şuruk, Beyrut 1983, s. 351-354. Müellif başlangıçta ribânın haram olduğunu Kur'ân'ın Kerim'in ilgili ayetlerini ve hadisleri delil göstererek savunmuştur. Şeltut, *Akide ve Şeriat*, s. 152-158. Müellif bazı faizli muamelelerin cevazına yönelik fetvasını da yine Kur'an'a, "Size ne oluyor da, üzerine Allah adı anılan (helal) şeylerden yemiyorsunuz? Halbuki çaresiz kalıp (yemeye) muhtaç olduğunuz şeylerin dışında, (Allah) size haram kıldığı şeyleri ayrı ayrı açıklamıştır. Muhakkak ki (insanlardan) çoğu, bilgisizce kendi arzu (ve heves)leriyle, (kendi saptığı gibi halkı da) saptırırlar. Hiç şüphesiz Rabbin, haddi aşanları çok iyi bilmektedir." (Feyizli, *Feyzü'l-Furkan*, s. 142) şeklindeki Enam suresi 119. ayete dayandırmıştır. *Fetavâ*, s. 354. A. Midhat David müellifin önceki görüşüne muhalif bu yeni fetvası nedeniyle modern reformcular arasında zikredildiğini ve bu fikir değişikliğini şeriatın teorisi ve pratiği arasındaki boşluğu doldurma teşebbüsü olarak yorumlamak gerektiğini ileri sürmektedir. Abraham Midhat David, *Mahmud Shaltut (1893-1963) A Muslim Reformist*, s. 81-82. Yusuf Kardavi, Şeltut'un sadece zaruret anında bankadan para çekmeye ve tasarruf sandığına cevaz vermiş olabileceğini ancak onun bu fetvalarının zaruretin aşırı yorumuna dayandığını ve kendisinin aynı fikirde olmadığını, Şeltut'un yolunun İslâm'ın yolu olmadığını söyleyerek onu tenkid etmektedir. Kardavi, Yusuf, *Çağdaş Meselelere Fetvalar*, çev. Vahdettin İnce, Ravza Yay., İstanbul 1996, c. II, s. 304.

takrîrlerinin şer'î hüküm niteliği taşıyan ve taşımayan şeklinde bir ayırımı tabi tutulması gerektiğini ileri sürmektedir. Resûl'den nakledilen bir çok haberde hüküm veya tasarrufun kaynağının gizlendiğini, sadece Resûl'ün (s.a.v.) fiilî, kavli ya da takriri olduğunu söylemekle iktifâ edildiğini ondan nakledilen pek çok haberin şer'î hüküm din, sünnet veya mendup gibi gösterilmeye çalışıldığını, aslında bu tasarrufların pek çoğunun şer'î hüküm niteliği taşımayan hususi tasarruflar olduğunu vurgulayan müellif¹⁰⁷ sünnetle ilgili bu yaklaşımından dolayı Ezher şeyhlerinden Muhammed Hüseyin Hızır'ın sert tenkidlerine maruz kalmıştır.¹⁰⁸

Mahmud Şeltut'un kısaca özetlemeye çalıştığımız bu fikirleri, Mısır merkezli modern yenilikçi hareketin fikirleri ile paralellik arz etmektedir. Ancak o da bazı görüşlerinde şaşırtıcı bir şekilde sünnî çizgiyi takip etmektedir. *Taaddüd-ü zevcât* konusundaki müellifin görüşleri bu hususa misal teşkil edecek niteliktedir. Müellife göre çok eşlilik, kısırlık, hastalık gibi sadece zaruret halinde başvurulabilecek bir olgu değildir. Çok eşliliğin tek şartı vardır o da eşler arasında *adaleti* sağlamaktır. Adaletin kapsamına ise sadece mesken, giyim kuşam ve diğer harcamalar girer.¹⁰⁹ Adalet kavramının kapsamını genişleterek¹¹⁰ ya da 1945 yılında Mısır Sosyal İşler Başkanlığı'nın girişimiyle hazırlanan yasa tasarısında teklif edildiği gibi çok eşliliği şer'î hakim'in iznine bağlayarak çok eşliliği sınırlandırma girişimleri müellif tarafından şiddetle tenkit edilmektedir.¹¹¹ Çok eşliliğin adalet şartına bağlandığı, adaletin sağlanmasının ise imkansız olduğu, bu nedenle de çok eşliliğin mübah olmaktan çıktığı şeklindeki yorumlar, Allah'ın ayetlerini tahriften başka bir şey değildir.¹¹² Böylece müellif kimi zaman geleneksel öğretiyi ve pratiklerle uyum içerisinde olmuş, kimi zaman

¹⁰⁷ Şeltut, *Akaid ve şeriat*, s. 124-128.

¹⁰⁸ Beyyumi, *en- Nehdatü'l-İslâmiyye*, c. III, s. 77.

¹⁰⁹ Şeltut, *Akaid ve Şeriat*, s. 62.

¹¹⁰ Şeltut, *Akaid ve Şeriat*, s. 65.

¹¹¹ Şeltut, *Akaid ve Şeriat*, s. 63-64.

¹¹² Şeltut, *Akaid ve Şeriat*, s.57-58. Abraham Midhat David Şeltut hakkında hazırladığı tezinin sonuç bölümünde müellifin kadına, eşinin ikinci bir kadınla evlenmemesi şartını evlilik sözleşmesine madde olarak yazma hakkını verdiğini ifade etmektedir. David, *Mahmud Shaltut (1893-1963) A Muslim Reformist* s. 169. Ancak bu bilgi David'in tezinin müellifin taaddüd-i zevcât hakkındaki görüşlerini naklettiği bölümünde ne de Müslüman kadımların haklarına dair görüşlerini naklettiği bölümünde yer almamaktadır. Şeltut'un bu meseleleri en geniş şekilde tartıştığı *Akaid ve Şeriat* adlı eserinde de böyle bilgi yer almamaktadır.

da Kur'ân ve sünneti yeniden yorumlamak suretiyle klasik çizgiden ayrılmıştır. Mahmud Şeltut'un, yenilik yapmakla eskiye bağlı kalmak arasında gidip gelmeleri, onun, dil ve tarz olarak muhafazakar, fakat öğretisinin içinde saklı olan anlamlar itibariyle liberal ve reformcu olarak tavsif edilmesine yol açmıştır.¹¹³

Yukarıda kısmen izah etmeye çalıştığımız üzere tüm bu isimler bir açıdan birbirinin yanında zikredilebilirse de bir başka açıdan birbirinin karşısında yer alabilir. Ancak tüm bu isimlerin ortak noktası hepsinin nassı anlamının klasik metotları ile İslâm dünyasının son yüzyıllarda içinde bulunduğu olumsuz durum arasında irtibat kurmuş olmaları, bu nedenle de klasik metodoloji de az veya çok yenilik çağrısında bulunmaları, böylece sıklıkla dile getirdikleri ictihad hürriyetine ve esnek, değişebilir bir hukuk düşüncesine mani teşkil edebilecek klasik usûlün icma gibi metodolojik engellerini tahdit etmeye gayret sarfetmiş olmalarıdır.

İcmâ kavramının klasik tanımına itiraz etmek ya da o tanımı tam manasıyla kabul etmemek bakımından yukarıda görüşlerini naklettiğimiz isimlerle bir arada zikredilebilecek mesela Ebû Zehre¹¹⁴ gibi bazı isimler bulunmakla birlikte aralarındaki önemli fark, müellifin ilk gruptakilerin aksine nassı anlamının klasik metotlarının neticesi olan İslâm'ın klasik yorumunu, İslâm dünyasının Batı medeniyeti karşısında düştüğü olumsuz durumun sorumlusu görmemesi, bu nedenle de fıkıh usûlüne ve fûrûu fıkha yönelik yıkıcı tenkidi benimsememesidir. Müellif klasik fıkıh usûlü metodolojisinin genel çerçevesini kabul etmekte, tenkitlerini bir bütün olarak sisteme değil onun bazı unsurlarına yöneltmekte ve öyle anlaşıyor ki, o unsurun tamamen iptalinden ziyade ta'dilîne gayret sarfetmektedir. Bu görüşümüzü biraz daha netleştirebiliriz.

Ebû Zehre, ilk gruptakilerin sert eleştirilerinin aksine fikhî mirası savunmakta ve onu etki, yönlendirme gücü ve sahasının genişliği bakımından Müslümanların en hayırlı

¹¹³Abraham Midhat David, *Mahmud Shaltut (1893-1963) A Muslim Reformist*, s. 163.

¹¹⁴Ebû Zehre'nin klasik manada icmâın vukuu imkanını her asır için mümkün görmeyerek icmâ hakkında fukahânın cumhuruna muhalefet eden ve icmâı belli bir asra, sahabe asrına, hasr eden görüşleri için bkz. Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed (1394/1974), *Usûlü'l-Fıkh*, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi (t.y), *Usûlü'l-Fıkh*, s. 159, 160.

ilmi serveti olarak kabul etmekte, yaşadığımız bütün hastalıklarının dermanının bu mirasta saklı olduğunu söylemektedir. İslâm medeniyetinin fıkıhla inşâ edildiğini ve Müslümanlara nispet edilen bütün İslâmî ilimlerin içerisinde en halis disiplinin fıkıh olduğunu, bu ilmin bir başka kültürden bir şey almadığı gibi diğerlerine tesir ettiğini bu nedenle de müctehid imamların görüşlerine saygı duymanın sonrakilerin görevi olduğunu ifade etmektedir. Bu görüşlerden birinin ya da onun dışında yeni bir görüşün benimsenebileceğini ancak bunun onlara karşı saygısızlığa sebep olmaması gerektiğini de vurgulamaktadır.¹¹⁵

1964 yılında *Livâü'l-İslâm*'da yayımladığı yazılarında fıkıh, tefsir, hadis gibi İslâmî ilimler alanında yapılacak araştırmalarda takip ettiği metodunu açıklarken, müellifin geçmiş mirasa verdiği değer açıkça görülmektedir. Ona göre ilk olarak Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in sünnetine müracaat edilmelidir. Şayet bu kaynaklarda açık bir hüküm yoksa kıyasa başvurarak ve maslahatı gözeterek icthad etmek gerekir. Nasslar kulların maslahatını gözettiğinden fakîhin bunu göz ardı etmemesi gerekir. Teklîfî hükümlerin farz, vacîp şeklinde derecelendirilmesinde kıstas içerdikleri maslahat nedeniyledir. İslâm'ın temel prensiplerine aykırı olan bir şeyin maslahat telakki edilmesi mümkün değildir. Maslahatın takdirinde dikkat edilecek şey en büyük sayı, en çok miktar ve en uzun zamandır. Sahabe, tabiun ve imamların oluşan seleflin sözlerine üçüncü asıl olarak başvurmak gerekir. Sahabe kavli konusunda Ebû Hanîfe'nin usûlü uygundur. Sahabe icmâ ettiğinde ona uymak, ihtilaf ettikleri konularda delili kuvvetli olanı seçmek gerekir. Bunun ölçüsü ya müctehid imamların ekseriyetinin tercih ettiği görüşe uymak ya da Hz. Ömer gibi sahabenin ileri gelenlerinden birisinin görüşünü tercih etmek uygundur. Tâbiûna gelince, sarîh naslara aykırı olmadığı müddetçe müctehid imamların ekseriyetinin tercih ettiği görüşe tabi olmak gerekir. tâbiun dönemi kadılarının görüşlerine ise hususen dikkat etmek gerekir. Çözüm bekleyen mesele hakkında önceki fukahânın icthadlarından sonuç elde edilemezse o

¹¹⁵ Köse, Saffet, "Muhammed Ebû Zehre (1898-1974): Hayatı- İslâm Hukuku ve Diğer Disiplinlerle İlgili Bazı Görüşleri- Eserleri", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 6, s. 483, 484; Köse, Saffet, "Ebû Zehre" *DİA*, İstanbul 2005, XXX, s. 520.

zaman ictihada başvurmak gerekir. Ancak selefin ictheadlarından probleme çözüm bulamamız nadiren vuku bulabilecek bir durumdur.¹¹⁶

Ebû Zehre mutlak manada müctehidlik şartlarını haiz herkesin icthead etmesinin önünde hiçbir mani olmadığını, hatta her çağda mutlak icthead şartlarını haiz bir müctehidin bulunması gerektiğini, bunun dine dinden olmayan bir şeyin katılmasına mani teşkil edeceğini ve böylece dinin muhafazasının mümkün olacağını ifade ederek ictheadın önemine vurgu yapmaktadır.¹¹⁷ Ancak müellif hicrî dördüncü asrın başlarında ortada ilmi herhangi bir sebep yokken icthead kapısının kapandığını, bazı alimlerin bu kapıyı açmaya çalıştığını, bunu bazen başardıklarını bazen muvaffak olmadıklarını, esasında bu gelişmenin Müslümanların maslahatına olduğunu, bunu Allah'ın (c.c.) şeriatın himayesi için Müslümanlara ilham ettiğini de söylemektedir.¹¹⁸ İhtiyaç halinde tüm mezheplerden istifade edilebilmesine sıcak bakmakla birlikte,¹¹⁹ bir mezhebe intisaba ve belli mezhebin usûlü çerçevesinde icthead yapmaya olumlu yaklaşan ve bu tür bir ictheadın fıkıh usûlünü zayıflatacağı fikrini rededen müellif¹²⁰ böylece fıkıh ilmi, fıkıh tarihi, klasik ulemâ hakkında ilk grupta görüşlerini naklettiğimiz alimlerden farklı bir bakış açısı ortaya koymakta, fikhî mirası ve fukahâyı ilerleme fikrinin manii olarak görüp devre dışı bırakma gayreti içerisine girmemektedir. Bu nedenle de onun klasik manada icmâ hakkındaki görüşlerini, ilk gruptaki alimlerin bazı görüşleriyle paralellik arzemesine rağmen *klasik manada icmân sistem içi tenkidi* olarak telakki edebiliriz.

B. Modern İctihad Talepleri: İctihad Kapısının Açılması

İctihada çağrı 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında fıkıh usûlünün yenilenmesi ile ilgili metot önerilerinin ilki olarak söz konusu olmuştur. Kör taklidin kapısını kapamanın ve icthead kapısını açmanın yenilenme hareketinin başlangıç noktasını teşkil ettiği,¹²¹ İslâm'ın mantık dini olduğu, şeriatın icthead temelleri üzerine kurulduğu,

¹¹⁶ Köse, "Muhammed Ebû Zehre", s. 483.

¹¹⁷ Ebû Zehre, *Usûlü'l-Fıkıh*, s. 317.

¹¹⁸ Abdürrezzâk, Ebû Bekr, *Ebû Zehre: İmâmu asrihi*, Kahire: Dârü'l-İ'tisam 1985, s. 138, 139.

¹¹⁹ Köse, "Muhammed Ebû Zehre", s. 520.

¹²⁰ Ebû Zehre, *Usûlü'l-Fıkıh*, s. 14.

¹²¹ Reşid Rıza, el-Vahdetü'l-İslâmiyye, s. 5; krş. Akseki, *Mezahibin Telfiki*, s. 30; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 224; Turâbî'ye göre şayet geçmişte icthead kapısının kapatılması, Müslümanların hidayeti,

ictihaddan men edenlerin İslâm ulemâsı olarak nitelenen esas itibariyle cahil kimseler olduğu ve bunu yapmakla İslâm dininin bizzat temelini zarar verdikleri,¹²² ictihadda taklidin kabul edilemez olduğu, ictihad edecek olanın delile dayanmak dışında yapması gereken başka bir şey bulunmadığı,¹²³ ictihad kapısının kapalı olduğu iddiasının aslı olmayan bir iddiadan ibaret bulunduğu,¹²⁴ her neslin kendisinden evvel gelip geçmiş nesillerin eserlerinden faydalanarak fakat onlardan olumsuz yönde etkilenmeden kendi meselelerini çözmekte serbest olması gerektiği¹²⁵ modern dönemin yenilikçileri tarafından sıklıkla dile getirilir.

Ancak daha önce de ifade ettiğimiz gibi modern dönemde seslendirilen ictihad düşüncesi mahiyet itibariyle klasik manadaki ictihad anlayışından farklıdır.¹²⁶ Modern

huzuru ve birliği için zorunlu olarak alınmış bir kararsa, bugün de Müslümanların hidayeti, huzuru ve birliği için ictihad kapısının açılması aynı oranda bir zorunluluktur. Eskiye tutku derecesinde bağlı olanlar düşünce özgürlüğüne tepki göstermekte ve onu engellemek için ictihadın şartlarını ağırlaştırmaya çalışmaktadırlar. Temelde ictihad etmenin mübah olduğunu ileri sürmelerine karşın, kişisel görüşlerini açıklayan müctehidler böyle davranmamak hususunda uyarıyor, sert tepkiler gösteriyorlar. Deyim yerindeyse müctehidler ürkütüyorlar. Ancak bugün ictihada duyulan büyük ihtiyaç bütün bunları önemsizleştirmiştir. Turâbî, Hasan, *Özeleştirisi ve Yenilenme Sorumluluğu*, Ekin Yay., İstanbul 1998, s. 35, 36.

¹²² Siddiki, Mazharuddin, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, s. 104;

¹²³ Abduh, Muhammed Abduh b. Hasan Hayrullah, *Tefsir-u Cüz-i Amme*, s. 23; el-Muhâveretü's-sâniye", s. 678; a.mlf., *el-Vahdetü'l İslâmiyye*, s. 8; krş., Akseki, *Mezahibin Telfiki*, s. 47; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 237; Turâbî, *İslâm Düşüncesinin İhyası*, s. 23, 24.

¹²⁴ Dar, Bashir Ahmad, *Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan*, Institute Of Islamic Culture Club Road: Lahor 1971, s. 242. İktal'e göre bu iddianın ortaya çıkmasının bir sebebi İslâmiyette fikhî düşünüşün tebellür etmesi, bir sebebi de manevi çöküş döneminde büyük mütefekkirleri birer put haline getiren zihni atalettir. İktal, *The Reconstruction*, s. 178; Fazlurrahman, *Islamic Methodology in History*, İslâmabad: Islamic Research Institute 1984, s. 149.

¹²⁵ İktal, *The Reconstruction*, s. 168.

¹²⁶ Boynukalın, Mehmet, *Fıkıh Usûlünde Yenilenme İhtiyacı ve Ortaya Çıkardığı Tartışmalar*, (Yayınlanmamış doktora tezi) İstanbul 1999, s. 40; Bu noktada Görgün'ün ve Layish'in modern ictihad taleplerinin mahiyeti hakkındaki aşağıdaki değerlendirmesi önemlidir. Görgün'e göre 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında başlayan ictihad kapısı açılın talepleri müctehidler ortaya çıksın ve klasik İslâm toplumunda olduğu gibi Müslümanlara neyi nasıl yapmaları gerektiği konusunda Allah'ın emri, Peygamberin sünneti ümmetin icması ve fukahânın kıyasını dikkate alarak yol gösterecek talepleri değildi. Her ne kadar bazı safdil Müslümanlar bunu böyle anlamaya mütemayil gözükseler de talep edilen şu veya bu şekilde modern dünya düzeni ile irtibata geçmiş olan siyâsî otoritenin bu irtibat neticesinde gerekli gördüğü düzenlemeleri bir şekilde şeriata uygun göstermeleri, şeriatla doğrudan çelişen unsurlarının da dinin asli unsuru olmadığı gerekçesi ile geçersiz kılınması ve böylece toplum tarafından benimsenmesini sağlamsa bile karşı çıkılmasının engellenmesiydi. "Dinin Yeniden Yorumlanması Meselesi Üzerine", *İlahi Sözü'nün Gücü* içinde, s. 162. Modern dönemdeki ictihad kapısının açılması taleplerini, şer'î hukuku zamanın gereklerine uydurabilmek için onun kaynaklarına -Kuran ve Sünnet- özgür ve akılcı bir yaklaşımı mümkün hale getirmek olarak niteleyen

manada icthad bu bölümün diğer başlıklarında daha ayrıntılı olarak mevzu edineceğimiz üzere, klasik fıkıh usûlü birikimini ve klasik icthad metotlarıyla kayıtlı olmayı büyük oranda reddeder. Kitap ve sünnetten doğrudan hüküm istinbâtı İslâm düşüncesini içinde bulunduğu donukluktan kurtaracak yegane yol olarak, “Kitap ve sünnete doğrudan başvurmak her Müslümanın kaçınılmaz bir vazifesidir ve ne halef ne de seleften hiç kimsenin araya girmesine müsaade edilmemelidir”¹²⁷ ayrıca bu konuda selefın, halefe önceliği yoktur aksine sonra gelenler, geçmiş birikimden de haberdar oldukları için olayları görme ve sonuçları analiz etme açısından daha avantajlı bir konumdadırlar ifadeleriyle iddia edilirken,¹²⁸ klasik icthad anlayışı ve birikimi esas itibariyle müsbet manaları haiz olan mezhep bağılılığı ve taklid kavramlarına yüklenen olumsuz manalar vesilesiyle devre dışı bırakılır.¹²⁹

Mezhep müntesipliği ve mezhep birikimiyle alakalı tenkitler genel de kaynaklara dönüş teorisine meşrûiyet temeli teşkil edecek şekilde olumsuz anlamlarla dile getirilir. Mezhep imamlarının bir takım üstün vasıfları teberrüken dile getirildikten sonra İslâm’ın durumunun mezheplerin teşekkülünden önce daha iyi olduğu iddia edilir. Zira mezhep birikiminin aslî kaynakların üzerine çıkarıldığı düşünölmektedir. İddiaya göre insanlar, mezhep imamlarını peygamberlerin yerine koymuş, hatta sahih hadisle imamın icthadı tearuz ettiğinde hadisi “belki hadisin hükmü kaldırılmıştır, belki imamımız, o hadisten başka hadise binaen hüküm vermiştir gibi” zayıf ihtimallere binaen terk edip, imamlarına Peygamberden bile üst bir mevki ihdas etmişlerdir. Taklitteki bu aşrılık

Aharon Layish, bu isteğın biri olumlu diğeri olumsuz iki düşünceyi ihtiva ettiğini söyler: Modernistler taklidin sıkıntı veren yükünden kurtulmak istediler; taklidin bu dar yapısı içinde seçme işi onları tatmin etmedi. Ayrıca onlar icthad kapısının kapanmasına vesile olan icmân geçerliliğini de sınırlamak istediler. Layish, Aharon, “Modernistlerin İslâm Hukukunun Sekülerleşmesine Katkısı”, çev. Sami Erdem, *Dini Modernizmin Üç Şövalyesi: Cemaleddin Efgânî, Muhammed Abduh, Reşid Rıza: ve Türkiye’deki Takipçileri*, çev. Ali Nar, Sezai Özel, Bedir Yay., İstanbul 1998 içinde, s. 270.

¹²⁷ Siddiki, İslâm Dünyasında Modernist Düşünce, s. 38.

¹²⁸ Abduh, Muhammed Abduh b. Hasan Hayrullah, *Risâletü’t-Tevhid*, haz. Muhammed Reşid Rıza, Kahire: Dârü’l-Menar 1947, s. 159, 160.

¹²⁹ Taklidin pek çok İslâmıcının iddia ettiğinin aksine otoriteleri körü körüne taklit emekten ibaret olmadığı, kavramın nassa dayalı delilin ve müctehid tarafından benimsenmiş akıl yürütmenin yeniden yürürlüğe konması -ki bu yeniden yürürlüğe koyma da etkisi itibariyle bir icthad aktivitesidir- şeklinde özetlenebilecek, dinamik ve canlı bir doğası olduğu şeklindeki değerlendirme ve bu konudaki ayrıntılı açıklamalar için bkz. Hallaq, Wael B., *Authority, continuity, and change in Islamic law*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, s. 119-120.

neticesinde imamlarının bile asla tasvip etmeyeceği şekilde hatadan masun peygamber sözü hata etmesi mümkün müctehid sözü için bir kenara atılmıştır.

Bu aşırılığın papalar için söz konusu edilen bir kuralı İslâm'a sokmak suretiyle apaçık rehber olan Kur'ân'ı Kerim için de söz konusu edildiği iddia edilir. Bu kaideye göre “*Kitab-ı Mukaddes ancak din adamları tarafından anlaşılabilir. Anlamaları mümkün olmadığı için herhangi bir kimsenin direkt dinini Mukaddes Kitap'tan öğrenmesi caiz değildir. Din adamlarının sözleri Kitap'la çelişse bile asl olan onların sözleridir.*” İddiaya göre bu kuralın İslâm için söz konusu edilmesi bazı fıkıhçıların “Herhangi bir kimsenin, Allah veya Resûl'ünün şu sözlerine binaen şu haramdır, bu helaldir hükmünü vermesi caiz değildir; ancak filan fıkıhçı bu konuda şöyle demiştir diyebilir.” şeklindeki ifadeleriyle söz konusu olmuştur.¹³⁰

¹³⁰ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü's-sâdis: el-İctihad ve't-taklîd”, *MM*, IV/5, 16 Muharrem 1319/5 May 1901, s. 161, 162; a.mlf.; *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 41, 42; krş. Akseki, *Mezahibin Telfiki*, s. 122, 123; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 282. Taklit, mezhep gibi klasik kavramlara modern yaklaşımı örneklendirmesi için naklettiğimiz Reşid Rıza'ya ait bu ifadeler, onun taklit hakkındaki görüşlerinin küçük bir kısmını teşkil eder. Müellifin taklidi zemmeden görüşleri *Muhavere* adlı eserinin tamamına yayılmış olmakla birlikte konu eserde hususen “Taklit, Telfik ve İcma”, “Delile Dayanmak ve Müctehidlerin Taklidi Menetmeleri” “Delile Uymanın Gerekliliği ve İmamların Taklidi Menetmeleri”, İmam Şafi'nin Taklidi Yasaklaması” başlıklı dokuz, on, on bir ve on ikinci muhaverelerde ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır. Dokuzuncu muhaverede klasik İslâm düşüncesinin sözcüsü olarak nitelenen ve *mukallid* olarak isimlendirilen yaşlı hocanın, usûlcülerin bir kısmının taklidin caiz olduğuna dair ifadelerinin ve delillerinin bulunduğu ifadesi, müellif tarafından *muslih* sıfatıyla karşıt bir takım argümanlarla reddedilir. “el-Muhâveretü't-tâsi'a: et-Taklîd ve't-telfik ve'l-icmâ”, *MM*, IV/10, Gurretü R. Sâni 1319/ 17 July 1901, s. 361 vd.; a.mlf.; *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 75 vd.; krş. Akseki, *Mezahibin Telfiki*, s. 216 vd.; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 332 vd. Onuncu muhaverede müctehid imamların kendilerine uyulup Kitap ve sünnetin terk edilmesini yasakladıkları, müctehid imamların da hata edebilecekleri ve kişiye değil de delile dayananların müctehidlerden nakledilen görüşlere muhalefet etme haklarının bulunduğu, Şafi alimi Beyhaki'nin delile binaen imamına muhalefet etmesinde olduğu gibi bunun pek çok örneğinin bulunduğu, ancak zamanla taklitçi fukahânın Kitap ve sünneti amelî bakımından itibardan düşürdüğü hatta bazılarının “Kitap ve sünnet ile amel et” diyenleri zındıklıkla suçladıkları iddia edilir ve müctehid olduğunun kendisinin de kabul ettiği Ebû Yusuf gibi bazı isimlerin taklide cevaz olarak kabul edilebilecek bazı sözleri kendi iddiası lehine çeşitli tevillerle bertaraf edilir. “el-Muhâveretü'l-âşira beyne'l-muslih ve'l-mukallid: el-Ahz bi'd-delîl ve nehyü'l-eimme ani't-taklîd”, *MM*, IV/14, 16 C. Sâni 1319/29 September 1901, s. 521 vd.; a.mlf.; *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 83 vd.; krş. Akseki, *Mezahibin Telfiki*, s. 233 vd.; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 345 vd. On birinci muhaverede ise taklitçi fukahâ arasında ismi zikredilen İbn Abidin'in *Rasmu'l-muftî* ve *Reddu'l-muhtar* isimli eserlerinde zikrettiği “fıkıh alimlerinin altı dereceye ayrılmaları, hükmü asıl kaynağından alma salahiyeti kendisinde bulunan mutlak müctehide kadar her derecenin bir yukarısını taklit etmeleri vakıası” ile *muslih* tarafından dile getirilen ve müctehid imamlara atfedilen “delile uymanın gerekliliği ve Kitap'tan, sünnetten, icma ve kıyastan delillerini bilmedikçe müctehidlerin sözlerini alıp uygulamayı menetme vakıası” arasındaki uyumsuzluğa dikkat çekilir ve taklit kavramına yönelik muhalefet bu minval üzere sürdürülür. Burada taklidi müellif belli kitaplar ve her bir gruba mahsus alimler ile bağlanmış olmakla, bağımsız olarak

Bu iddiaya karşılık Kur'ân'ı anlamak konusunda tüm insanların eşit olduğu anlayışı dile getirilir. Kutsal kitaplardakini anlamak belli bir sınıfa has olmadığı gibi belli bir zamanla da sınırlı değildir, aksine müminlerin tamamının ulaşabileceği bir durumdur denildikten sonra bu görüşe, Kur'ân'ın bütün akıl sahiplerini istisnasız Kur'ân'da vahyolunanları tetdik edip idrak etmeye çağırdığı delil olarak sunulur.¹³¹

Modern dönemde ictihadın, elde edilmesi kolay olmayan bir takım niteliklere sahip hususi bir topluluğun (müctehid ulemâ) salahiyetinde olduğu şeklindeki klasik anlayışa muhalefet öyle ileri götürülür ki delillerini incelemeyen, bilmeden müctehidlerin söylediklerine uyan kimse, şuur ve basiret sahibi olmamakla ve Resûlün izinden yürümemiş olmakla itham edilir.¹³² İnsanlar anlamaktan aciz olsalardı Allah (c.c) onları bu dinle yükümlü tutmazdı, Kur'ân-ı Kerîm'i ve sünneti anlamak fıkıh kitaplarını anlamaktan daha kolaydır¹³³ argümanlarıyla ictihada yapılan çağırının, ki bu aynı zamanda bu alanındaki fukahânın otoritesini devre dışı bırakan bir yaklaşımdır, somut yansımaları faiz, hadler, kadının sosyal hayattaki konumu gibi meselelerde kendini gösterir. Zira taklide yönelik modern muhalefet fûrû sahasını da kapsamına alacak genişlikte söz konusu olmuştur. Yani taklidin inanca dair dinin temel

hükmü delilden almış olmak şöyle dursun bağlı olunan mezhebin müctehidlerinden başka mezhebin müctehidlerine uymaktan dahi yasaklanmış bulunmakla hatta ne dediği açık olsa da Kitap ve sünnet naslarının mezhep ulemâsının delilsiz sözlerine aykırı düştüğü takdirde uygulanamamasıyla açıklar. Bunları müctehidlerin değil, taklitçi fukahânın koyduğu kaideler olarak açıklayan müellif, taklitçilerin koyduğu bu gibi kaideleri Kitap ve sünnetin -mezhep görüşüne aykırı olarak- hükmünü açıkca ortaya koyduğu meselelerde uygulamaya çalışanları dinlerinin temel hükümlerini kıyamet günü hâdiyete aşerete beyne'l-muslih ve'l-mukallid: el-Ahz bi'd-delîl ve nehyü'l-eimme ani't-taklîd", *MM*, IV/15, Gurretü Receb 1319/14 October 1901, s. 567 vd.; a.mlf.; *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 91 vd.; krş. Akseki, *Mezahibin Telfiki*, s. 263 vd.; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 356 vd. On ikinci muhaverede ise İmam Şafî ve talebelerinin, kendi ictihadlarına değil de delile tabi olmanın zaruri olduğuna dair ifadelerine yer verilmekte ve müctehidlerden sadır olan tüm bu sözlere rağmen taklidi caiz gören fukahânın çokluğunun şaşkınlık verici olduğu ifade edilmektedir. "el-Muhâveretü's-sâniyete aşerete beyne'l-muslih ve'l-mukallid: Nehyü'l-İmam Şafî ve ashabihi ani't-taklîd", *MM*, IV/18, 16 Şaban 1319/28 November 1901, s. 692 vd.; a.mlf.; *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 97 vd.; krş. Akseki, *Mezahibin Telfiki*, s. 282 vd.; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 365 vd.

¹³¹ Abduh, *Risâletü't-Tevhid*, s. 162.

¹³² Reşid Rıza, "el-Muhâveretü's-sâdisa, el-İctihad ve't-taklîd", *MM*, IV/5, 16 Muharrem 1319/5 May 1901, s. 168; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 47; krş. Akseki, *Mezahibin Telfiki*, s. 139, 140; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 290.

¹³³ Reşid Rıza, "el-Muhâveretü's-sâdisa", s. 165; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 44, 45; krş. Akseki, *Mezahibin Telfiki*, s. 131; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 286.

prensiplerinde kabul edilemez olduğu, fûrûa dair meselelerde ise caiz olduğu şeklindeki klasik yaklaşım da reddedilmektedir. İddiaya göre dinin fûrû kısmını delilleri ile birlikte anlamak, temel itikadı konuları kesin kanıtları ile kavramaktan daha kolaydır. Çünkü furua dair meselelerin delilleri, bunların kişiye kanaat verecek bir sağlamlıkta nakledilmesinden ibarettir. İnanç esasları ise akla dayalı delillere muhtaçtır. Allah'ın kullarını zor olandan mesul tutup kolay olandan mesul tutmaması düşünülemez. İnsanların çoğunun delillerinden çıkarması ve anlaması güçlük arzeden bu nedenle de uzman kişilerin açıklamalarına ihtiyaç duyulan meseleler nadirdir ¹³⁴

İctihada kapısının açılması taleplerinin yanı sıra, ictihadla ilgili dikkat çekici bir husus da modern dönemde ictheadın sadece tek tipe yani mutlak manada ictheada tahsis edilmesi, sadece bu manada bir akıl yürütme söz konusu olduğunda düşünce üretiminden söz edilmesidir. Mesela İkbâl, mutlak manada ictheadın sünni cemaat tarafından nazari olarak kabul edildiğini, fakat uygulamada dört mezhebin kuruluşundan bu yana bu tür ictheadın tek kişide tahakkuku imkansız ağır şartlara bağlanarak ihmal edilmiş olduğunu, bunun da İslâm hukukunu *sabit, katı, hareket kabiliyeti bulunmayan* bir hale sokmuş bulunduğunu iddia eder. ¹³⁵ Mezhep düşüncesine ve ictheadın mutlak icthead dışındaki biçimlerine olumsuz yaklaşım hicri dördüncü asırdan sonra kayda değer ictheadda bulunmadığı, aksine taklidin istikrar bulduğu, İbn Teymiye ve öğrencisi İbnü'l Kayyim gibi isimlerin icthead kapısının açılmasına yönelik gayretlerinin ise İslâm düşüncesindeki donukluğa çare olmadığı yorumlarına sebep olmuştur. ¹³⁶

¹³⁴ Reşid Rıza, "el-Muhâveretü's-sâdisse", s. 168; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 46, 47; krş. Akseki, *Mezahibin Telfiki*, s. 139; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 289, 314.

¹³⁵ İkbâl, *The Reconstruction*, s. 148-152.

¹³⁶ Turâbî, *İslâmi Düşüncenin İhyâsı*, s. 48-49, 87. Benzer ifadeler Fazlurrahman tarafından da serdedilir. Fazlurrahman'a göre icthead kapısı resmi olarak asla kapanmış değildir, ancak taklid yani salt otoriteye teslimiyet öyle yaygınlaşmıştır ki, icthead hemen hemen hiç vuku vuku bulmamıştır. İlk başlangıçta sıradan insan için tavsiye edilen taklid daha sonraları Müslüman toplumun üyelerinin hemen hemen tamamını içine almıştır. Bu duruma muhalif sesler ise İbn Teymiye ile birlikte söz konusu olmuş, onsekizinci yüzyıldaki reform hareketleriyle de ictheadın zaruriliği ısrarla vurgulanmıştır. *Islamic Methodology*, s. 173.

Mezheple birlikte düşünme¹³⁷ şeklindeki fıkıh tarihinin belli bir döneminden itibaren söz konusu olan icthad etme şeklinin mutlak manadaki icthadla bağdaşmaz görülmesi ve onun aklın otoritelerden bağımsız düşünememesi olarak nitelenmesi özellikle klasik oryantalist faaliyetlerin maksatlı olarak benimsetmeye çalıştıkları bir fikir olagelmıştır.¹³⁸ Modern çalışmaların da ortaya koyduğu üzere mezhep içi istidlal icthaddan ayrı bir akıl yürütme değildir. Mezhep içi istidlale başvurmak icthad sıfatıyla tenakuz halinde bir faaliyet olarak kabul edilirse, fıkıh tarihinde ilk iki asır dışında birkaç istisna haricinde hiçbir müctehid varolmamış demektir. Mezhep içi

¹³⁷ Mezhep birikimi olarak da tabir edilen ve mezhebi teşkil eden unsurlardan biri olan fikhî mesai sadece fikhî görüş ya da metni değil fikhî faaliyet sahasına giren her türlü şeyi içine alan bir kavramdır. Bu kavram Ebû Hanife gibi sadece mezhep imamının fikhî meseleler hakkındaki görüşlerinden ibaret olmayıp onların yanı sıra müntesip fakihlerinin de katkılarını ihtiva etmektedir. Mezheplerin teşekkülüyle birlikte bu birikim fikhî bir hükmün elde edileceği kaynaklar arasına katılmıştır. Mesela Ebû Hanife'nin görüşüne aykırı görüş ortaya koyan fakih tasavvur edilebilirse de Hanefi sıfatıyla gelen fikhî birikimi reddeden bir Hanefi tasavvur edilemez. Kaya, E. Said, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış doktora tezi), İstanbul 2001, s. 30, 31.

¹³⁸ Bu düşüncenin yaygınlaşmasına katkısı büyük olan klasik oryantalizmin önemli isimlerinden bazıları Schacht, J.N.D. Anderson ve N.J. Coulson'dur. Mesela Schacht İslâm'ın ilk iki buçuk yüzyılı boyunca İslâm hukuku mütehasıslarının hukukî meseleler hakkında kendi metotlarına göre icthad etme hakkına sahip olduklarını, İslâm hukukunun teşekkül devrinin nihayete ermesiyle icthad meselesinin ve kimin icthada ehil olduğu sorusunun ortaya çıktığını, halefe selevin sahip olduğu icthad özgürlüğünü tanımayan tutumun ilk emarelerinin Şafi'de bulunduğunu ve hicri üçüncü yüzyılın ortalarından itibaren de mutlak icthad hakkının sadece selevin hakkı olduğunun, sonrakilerin böyle bir hakkının bulunmadığının fikir olarak yerleştiğini iddia eder. Müellif icthad kavramının da serbestçe şahsi görüşün kullanılması şeklindeki ilk asırdaki anlamından uzaklaştığını ve kıyas ya da sistematik akıl yürütme yoluyla Kur'an, sünnet ve icmadan hüküm istinbâtı şekline dönüştürülerek sınırlandırıldığını ileri sürmektedir. Bu değişimde Şafi'nin katkısının büyük olduğunu söyleyen Schacht, hicri dördüncü yüzyılın başlarında da bütün ekollerin alimlerinin meselelerin etraflıca ele alınıp, çözüme kavuşturulduğunu düşünmeye başladıklarını söyler. Sonrasında vuku bulan şey ise artık hiç kimsenin mutlak manada icthad yapma salahiyetine sahip bulunmadığı, gelecekte karşılaşılabilecek her türlü faaliyetin ya doktrinin açıklanması, ya tatbiki ya da yorumlanmasından ibaret olacağı fikri üzerinde tedricen oluşan icmadır. Bu ise icthad kapısının kapanması ve taklidin talep edilmesi anlamına gelmektedir. Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1964, s. 70-71. Anderson da İslâm'ın ilk asrında yeterli nitelikleri haiz her hukukçunun icthad etme yani ilk kaynaklara başvurma ve onları yorumlama hakkına sahip telakki edildiğini fakat geçen zamanla, farklı mezheplerin tebellür etmesi ve (doktrinin açıklanmasındaki terakkiyle birlikte) icthad kabiliyetinin kullanılmaz hale geldiğinin kabul edildiğini, hicri üçüncü yüzyılın sonlarına doğru da bütün hukukçuların mukallid olarak yani şahsi muhakemelerine müracaat etmeksizin kendilerinden önceki otoritelerin görüşlerini kabul etmekle görevli olarak telakki edildiğini iddia eder. Anderson, J. N. D., *Islamic Law In The Modern World*, New York University Press 1959, s. 14. Coulson benzer bir şekilde miladi onuncu yüzyılın başlarından itibaren icthad kapısının kapandığını, icthadın yerini taklide bıraktığını, bundan sonra her fakihin kendisinden önceki otorite tarafından vaz edilen doktrine uymak zorunda olan mukallide dönüştüğünü iddia eder. Coulson, Noel J., *A History of Islamic Law*, Edinburgh 1978, s. 80.

istidlal ile ictihad arasında böyle bir ilişki kurmak, fıkıh disiplinindeki ictihad tasavvuruna da aykırıdır.¹³⁹ İslâm tarihinin belli bir döneminden itibaren ictihad kapsının kapandığına dair iddiaların isabetli olup olmadığını tetkik amacına hasrettiği “Was the Gate of İjtihad Closed?” isimli makalesinde Hallaq bu iddianın aksine pek çok argüman sunduğu gibi bizim için önemli bir tespitte bulunur. Beşinci yüzyıldan sonra da yeni bir takım meseleler için çözümler üretme aktivitesi devamlı olarak söz konusu olmuştur. Ancak farklı olan beşinci yüzyıldan itibaren hiçbir hukukçunun kendi adına yeni bir mezhep teşkil etmeye teşebbüs etmediği, mevcut mezheplerden birine tabi olarak ictihad faaliyetini sürdürmeyi tercih etmesidir.¹⁴⁰

İctihad kapısının kapalı olduğuna dair klasik kaynaklardaki bazı ifadelerin ise fikri üretimin donması olarak değil de, ictihad adı altında dinin geçersiz kılınmaya çalışıldığına farkında olan bazı alimlerin mevcudu muhafaza etme gayreti olarak yorumlanması gerektiğine dair tespitler¹⁴¹ ribâ, hadler, İslâm’da poligami gibi meseleler hakkındaki modern akıl yürütmelerde çağdaş değerler lehine takınılan tavırdan dolayı bize göre çok isabetlidir.

1. İctihad Taleplerinin Gerekçeleri

a. İslâm Dünyasının İçinde Bulunduğu Siyâsî, Sosyal ve İlmi Durum

Modern dönem yenilikçi fikir akımlarının İslâm dünyasının içinde bulunduğu siyâsî, sosyal ve ilmi durumu İslâm düşünce biçiminin yenilenmesinin zaruriliğine gerekçe olarak sundukları görülür. İslâm dünyasının batı medeniyeti karşısında siyâsî bakımdan mağlub durumda olması, genellikle Müslümanların geçmiş siyâsî

¹³⁹ Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlâl*, s. 41, 42.

¹⁴⁰ Hallaq, Wael B., “Was the Gate of İjtihad Closed?”, *Int. J. Middle East Studies* 16 (1984), Printed in the United States of America, s. 11.

¹⁴¹ Görgün, “Dinin Yeniden Yorumlanması Meselesi Üzerine”, s. 162, 163. İctihad kapısının kapatılması konusu hakkında bir başka yorum da şu şekildedir. İctihad kapısının kapatılması konusu yöneticilerle mücadele verirken ulemânın kendi hukuk ve meşrûyet düşüncelerini korumak ve geliştirmek amacıyla oluşturulan karmaşık nazariye ve geleneklerin sadece bir bölümünü oluşturmaktadır. İctihad kapısının kapatılması kuramı seçkin ilim adamlarını değil resmi müftü ve kadıları sınırlamak amacıyla oluşturulmuştur. İctihad yapma salâhiyetine ve cesaretine sahip olan ve bu ictihadları uygulama gücünü elinde bulunduran mümtaz alimler bahsedilen sınırı aşabilirler. Buna Hanefiler arasından dahi örnek verilebilir. Vogel, Frank E. “İctihad Kapısının Kapatılması ve Hukukun Tatbiki”, çev. Halim Sırçancı, *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*, c. II. S. 1, 1994, s. 98.

tercihlerinin ve ilmi birikimlerinin bir neticesi olarak sunulmuştur. Batı medeniyeti karşısındaki siyâsî-askeri mağlubiyetlerin geçmişteki siyaset yapma şekilleri ve ilmi yönelişlerle irtibatlandırılması haklı olarak tenkit konusu olmuş, siyâsî ve askeri başarısızlıkların aynı zamanda İslâm'ın sosyal, kültürel ve kurumsal başarısızlıkları olarak görülmesinin, geniş manasıyla tarih noktasında yapılan en önemli usûl hatası olduğu ifade edilmiştir.¹⁴²

“Bir toplum şayet çöküntü içerisindeyse o toplumun geçmişine bakılmalıdır”¹⁴³ ifadesi modern dönemin yenilikçilerinin meseleye yaklaşımını özetler niteliktedir. Müslümanların siyâsî başarısızlıklarının mümkün pek çok dış etkenini göz ardı eden bu yaklaşım sahipleri, asr-ı saadet ve Hulefâ-i Râşidin asrından sonraki bütün bir İslâm tarihini olumsuz bir tablo içerisine yerleştirerek menfi bir üslupla yeniden yorumlar. Mesela Emevilerle birlikte siyâsî otoritenin hilafetten saltanata dönüşmesi, mezheplerin ortaya çıkışı ve sosyal yansımaları, İslâmi ilimlerin zaman içerisinde oturan metodolojik yapısı, ulemânın ictihad ve taklid kavramlarına yüklediği anlamlar, kaza ve kader inancı ile aklın dindeki konumu gibi bazı itikadi konular, tüm bu unsurların Müslüman bir toplumun şekillenmesine olan etkileri tamamen menfi bir üslupla bir araya getirilir ve son asırdaki Müslümanların içinde bulunduğu durumun müsebbibi ilan edilip yenilik çağrısında bulunulur. Modern yenilikçi hareketin ilk asrı idealize etmekteki ve ilk asra dönüş çağrısı yapmaktaki amacının ise o asrı olduğu gibi canlandırmak olmadığını yukarıda bazı müelliflere referansla ifade etmiştik. Tam aksine asr-ı saadet ve Hulefâ-i Râşidîn asrı kendisinden modern değer ve müesseselerin çıkarılabileceği bir kaynak olarak yeniden yorumlanır.¹⁴⁴ İlk asrın bu modern yorumuna tezimizin Modern İcmâ'ın Meşrûiyet Temeli Olarak İlk Asır İcmâ Yorumu başlığı altında ayrıntılı olarak yer vereceğiz.

¹⁴² Kara, İsmail, “Tarih ve Hurafe”, *Din İle Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri* içinde, Dergah Yay. İstanbul 2003, s. 87.

¹⁴³ Abduh, “Mâzi'l-ümmeti ve Hâzırûha ve İlâcu İlelihâ”, *el-Urvetü'l-Vüska* içinde, s. 14, 15.

¹⁴⁴ Benzer bir durum Osmanlı modernleşme tarihi için de söz konusudur. Tanzimat sonrası Osmanlı ulemâsına referansla Fıkıh tarihinin, yeni bir okumayla, halihazır için istidlalde bulunulacak kapsamlı bir kaynak haline getirildiği değerlendirilmesi için bkz. Erdem, Sami, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar*, (Yayımlanmamış doktora tezi), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2003, s. 18.

Gerilemenin başlangıç noktası olarak işaret edilen, Emeviler döneminde ki hilafetin saltanata dönüşmesi hadisesi müellifler tarafından, Hulefâ-i Râşidîn asrının aksine, siyâsî otoritenin şura esaslarını terk ederek zorla ele geçirilmesi olarak nitelenir. İslâm dünyası için söz konusu olan bir dizi felaketin temelini teşkil ettiği ileri sürülen bu hadisenin ayrıca halkın siyâsîlere karşı güveninin sarsılmasına, ulemâ ile siyâsî otorite sahiplerinin arasının açılmasına yol açtığı iddia edilir.¹⁴⁵ Ayrıca yöneticiye mutlak itaat şeklinde ifade edilen sünni dogmanın düşünülmeden sürdürüldüğü, bunun da İslâm medeniyetinin çökmesine gerek doğrudan gerekse dolaylı bir şekilde katkıda bulunduğu, Müslümanların siyâsî tarihini değerlendirmeye tabi tutup bu konudaki sünni görüşü yeniden formüle etmesinin zorunlu olduğu ileri sürülür.¹⁴⁶

İslâm siyasetinin yeni bir anlatıma kavuşturulmasından kasıt tezimizin özellikle Üçüncü Bölümü'nde netlik kazanacaktır. Üçüncü Bölüm'de şura kavramı ile icmâ kavramının eş anlamlı kullanılmasını ve bu iki kavramın, demokratik değerler ve bu değerlerin sonucu olan siyaset yapma şekillerinin ilk asırdaki nüvesi olarak takdim edilmesini mevzu edinmekteyiz. Hz. Ebûbekir'in, Hz. Ömer'i imamet konusunda halef tayin etmesinde olduğu gibi, imamet konusunda istihlafa meşrûiyet zemini teşkil edebilecek ilk asırdaki bazı hadiseler ise çeşitli tevillerle geçersiz kılınmaya çalışılmıştır. Mesela Reşid Rıza, bu istihlafi, akli başında hiç kimse, Ebûbekir'in istişare ettikten ve ehl-i hall vel akd de rıza gösterdikten sonra hakkı, adaleti ve maslahatı gözeterek hilafeti Ömer'e devretmesiyle, Muaviye'nin insanlara hem gözdağı hem de rüşvet vererek Yezid'i kendisine halef tayin etmesini bir tutamaz, ikincisi Kur'ân'a ve sünnete aykırı sırf kaba kuvvete dayanan bir işdir şeklinde izah etmeyi tercih etmektedir.¹⁴⁷

¹⁴⁵ Abduh, Muhammed, "İnhitâtü'l-müslimin ve Sükûnihim ve Sebebü Zalik", *Tarihü'l-Üstazi'l-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh* içinde, haz. Muhammed Reşid Rıza, c. II. Kâhîre: Dârü'l-Menar 1925, s. 247, 248; Turâbî, *Özeleştirî ve Yenilenme Sorumluluğu*, s. 18; Turâbî, *İslâm Düşüncesinin İhyası*, s. 27.

¹⁴⁶ Fazlurrahman (1409/1988), *İslam*, Chicago:University of Chicago 1979, s. 240; *İslâm*, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yay. Ankara 2004, s. 327.

¹⁴⁷ Reşid Rıza, Muhammed (1354/1935), *el-Hilâfe ev el-İmametü'l-Uzmâ*, Matbaatü'l-Menar, Kahire 1341, s. 34; "Hilâfet Yahut İmamet-i Uzmâ", çev. Suat Mertoğlu, *Hilâfet Risaleleri* içinde, haz. İsmail Kara, Klasik Yay., İstanbul 2005, c. V, s. 406, 407.

Esasında İslâm siyaset felsefesinde siyaset yapma şeklinden ziyade yani yöneticinin yetkiyi nasıl ele geçirdiğinden ziyade, yöneticinin sahip olması gereken nitelikler üzerinde durulmuştur. Yöneticisi adil olmak şartıyla saltanatla yönetildiği halde hem siyâsî hem de ilmi açıdan oldukça etkin dönemlerin yaşandığı inkar edilemez tarihi bir vakıadır. Ancak modern siyaset yapma şekillerinin ve kurumların İslâm dünyasına benimsetilmesinin gerekliliğine olan inanç, İslâm tarihini bu inancı haklı çıkaracak şekilde yorumlamaya sebep teşkil etmiş gözükmektedir.

Müslümanların içinde bulunduğu sosyal ve ilmi hayat hakkında ortaya konan tablo da, siyaset sahası için çizilen resme benzer niteliktedir. Müslüman halk müstebit yöneticilere kayıtsız şartsız itaat etmiş, cümûd ve atalet içerisinde resmedilirken, ulemâ bilim ve felesefeye düşman olan ve fikri donukluk içerisinde bulunan insanlar olarak sunulur. Mesela Abduh, selef dönemi ile müteahhirîn dönemini birbirinden ayırır, ilkini, ne mezhep, ne fırka, ne de asabiyetin söz konusu olmadığı dönem olarak tavsif eder. İkincisini ise cümûd ve taassub taraftarlarının her tarafa yayıldığı dönem olarak niteler.¹⁴⁸ Benzer bir şekilde Reşid Rıza, Müslümanların mevcut milletlerin en bedbahtı olduğunu ve dahasının bunun hakkında kuşku duyulmayacak derecede hakikat olduğunu söyler. Ona göre bu konuda şüpheye ancak dünyada neler olup bittiğinden, İslâm memleketlerine kimlerin hakim olduğundan, Müslümanların içinde buldukları cehaletten, fakirlikten, Müslümanların hayvanlar veya his ve idrakten yoksun cansız varlıklar misali umursamazlık, sükûnet, gaflet, ve güven içinde hemen her yerde nasıl işkencelere katlandıklarından bî-haber olanlar şüpheye düşebilirler.¹⁴⁹ Turâbî, İslâm düşüncesinin donuklaşma sebepleri arasında Müslümanların kanaat anlayışını zikrederek benzer bir Müslüman toplum resmi oraya koyar. Ona göre bu, öyle bir kanaat anlayışıdır ki, Müslümanları riske atılmaktan alıkoymakta, hatta onları riskten kaçmaya yöneltmekte, hareketi kötüye gitmekle eşdeğer görmelerine neden olmaktadır. Bu kanaat anlayışı yüzünden Müslümanlar içinde buldukları gerçekliğe sırtlarını dönmekte ve geçmiş dönemlerin fikri miraslarına sarılmaktadırlar. Kendi zamanının

¹⁴⁸ Abduh, “Mefâsidü Hazel Cümûdi ve Netâicühâ”, *el-A'mâl* içinde, c. III, s. 321 vd.

¹⁴⁹ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü'l-ülâ fi hâleti'l-müslimîn el-âmmeh”, s. 637; a.mlf., *el-Vahdetü'l İslâmiyye*, s. 2; krş. Akseki, *Mezahibin Telfiki*, s. 35; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 229.

şartları için üretilmiş bir fikrin mutlak hareket noktası olarak alınması ise ictihada ve yeniliğe kapıların kapatılması sonucunu doğurmaktadır.¹⁵⁰

Fazlurrahman, on üçüncü ve on dördüncü yüzyıldan sonra yazılmış kitapların şerh ve haşiyeler şeklinde kaleme alınmış sıkıcı tekrarlardan ibaret eserler olduğunu iddia ederek, İslâm dünyasının ilmî-fikrî hayatının önemli bir gerileme ve durağanlık içerisinde olduğunu söyler.¹⁵¹ Ona göre yükseköğretimde ders kitabı olarak kullanılan özgün fıkıh, kelim, felsefe kitaplarının şerhleri ve haşiyeleri ile yer değiştirmesi ortaçağ İslâm eğitim sistemini olumsuz yönde etkileyen önemli bir gelişmedir. Şerhler üzerinde çalışma kılı kırk yaran ayrıntılarla uğraştırıp ilmin asıl meselelerine çözüm getirici çabaların önlenmesine sebep olmuştur. Cedel, bir meselenin ispatında kullanılan en yaygın usûl olmaya başlamış ve hemen hemen bir ilmin asıl sorunlarını bulup onları çözmek için verilen çetin fikrî uğraşın yerini almıştır. Müellif, şerh ve haşiye geleneğinin hem konuyu derinlemesine anlamadan papağan gibi ezberleme gibi kötü bir alışkanlığa sebep teşkil ettiğini hem de onlara reddiye ve karşı reddiyelerin hızla artmasına neden olduğunu ileri sürer.¹⁵² Müellif ayrıca özellikle hadis üretme hareketinin dar anlamda hukuk düşüncesini daha geniş anlamda ise dini düşüncenin düzenli gelişmesini sona erdirdiğini iddia eder.¹⁵³

Burada sadece misal teşkil etmesi için bir kaçına işaret etmekle yetindiğimiz bu ve benzeri tespitler son dönem müellifleri tarafından sıklıkla tekrarlanmıştır. Bu tespitler bir dönem Müslüman düşünürlerinin kendi ilim, kültür ve siyâsî hayatına genellemeci, yargılayıcı, olumsuz bakış açısı açıkça görülmektedir. Bir sonraki başlıkta İslâm tarihine ve kültürüne yönelik bu olumsuz yaklaşımın hususen fıkıh ilmi ve fukahâ için sürdürüldüğünü göreceğiz. Gerileme ve çöküşün ana sebebi olarak zikredilen

¹⁵⁰ Turâbî, *İslâmî Düşüncenin İhyâsı*, s. 199.

¹⁵¹ Fazlurrahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press 1982, s. 45; Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, çev. A. Açıkgenç, H. Kırbaşoğlu, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002, s. 101.

¹⁵² Fazlurrahman, *Islam and Modernity*, s. 37; *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 92. Şerh ve haşiye literatürüne yönelik modern dönemde ortaya çıkan menfi değerlendirmeleri tenkitçi bir bakış açısıyla yeniden gözden geçiren önemli bir çalışma için bkz. Kara, İsmail, ““Unuttuklarını Hatırla” Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, İstanbul 2010/1, c. 15, S. 28, s. 1 vd.

¹⁵³ Fazlurrahman, *Islam and Modernity*, s. 26; *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 80.

İslâm'ın ilim, kültür ve siyâsî hayatına yönelik bu tespit ve tasvirler hakikatı yansıtmaya da¹⁵⁴ temelini serbest ictihad düşüncesinin teşkil ettiği kapsamlı bir yenilik hareketına gerekçe teşkil etmeleri için söz konusu edildikleri hakikattir.

b. Klasik Usûl Teorisinin ve Geleneksel Fukahânın Yetersizliği

Yukarıda kısaca dikkat çekmeye çalıştığımız İslâm tarihine yönelik olumsuz bakış açısı fıkıh ilmi ve fukahâ söz konusu olduğunda daha da şiddetli bir usluba bürünmüş gözükmemektedir. Fıkıh usûlünü İslâm toplumunun varoluşunu sürdürmesini sağlayan yöntem olarak gören klasik tavr¹⁵⁵ modern dönemde yerini onu sadece bir anlama yorumlama yöntemi olarak görüp tenkit eden modern tavra terketmiştir. Birinci yaklaşım fıkıh usûlünden başka bir usûlü mümkün görmezken, ikinci yaklaşım fıkıh usûlünün yeni bir usûlle değiştirilebileceğini öngörür.¹⁵⁶

Bu noktada Turâbî'nin şu sözleri dikkat çekicidir. Dinde tefekkuh ve teşrî usûlünün değişmezliği, ihtilaf kabul etmezliği vehimden ibarettir. Bunu ancak usûl kitaplarından ve içerdikleri ihtilafı konulardan habersiz olanlar ileri sürebilir. Bu insanlar, büyük bir ihtimalle, imamların meseleleri nasıl karşılaştırmalı olarak ele aldıklarını, sonra da mesela bir rivayetin kabulü ya da nasların tefsiri, icmânifade ettiği anlam, boyutları ve hücciyeti, kıyasın meşrûluğu, kriterleri, maslahatın anlamı,

¹⁵⁴ İsmail Kara, Hulefâ-i Râşidîn asrından sonraki İslâm'ın yaşanma şekline yönelik tasvir ve tenkitleri şu başlıklar altında özetlemektedir. a) Hurafelere, bâtil inançlara, menkibelere, israiliyata bulanmış bir inançlar manzumesi ve din, b) Müstebit (otoriter, totaliter, despotik) bir siyâsî rejim; buna karşılık itaatkâr, sesini yükseltmeyen bir toplum, c) Âtıl, hareketsiz, vurdumduymaz, gözü ahirete dönük bir toplumsal yapı ve ilişkiler ağı, d) Kadınla erkeğin, müslimle gayrimüslimin, hürle esirin hukuken, siyaseten ve statü itibarıyla eşit olmadığı bir sosyal hayat; sa'y u gayreti, ictihadi, iradeyi değil de pasif bir hat üzerinde cereyan eden tevekkülü, sabrı, kaderi, kanaati, bir lokma bir hırkayı öne çıkaran bir zihniyet ve yaşama üslubu, f) İlmi ve felsefi gelişmesi XII. asırda durmuş; şerhlere, haşiyelere, tekrara, ezbere boğulmuş, taklitle yürüyen bir ilim anlayışı ve kendini yeniden üretemeyen, yeni meseleler vaz edemeyen, bu yüzden de geçmişte kalan tedris tarzı. Kara, bugün bize çok tanıdık ve sıcak gelen bu tesbit ve tenkitlerin aslında ilk olarak oryantalistik çalışmalarda, İslâm dünyasına dönük olarak yapılmış siyâsî ve ideolojik baskılardan, İslâm ilim ve kültür havzasını dönüştürme ve kendi içerisinde çökertme teşebbüslerinden başka bir şey olmadığını, bu nedenle kendilerine mahsus gerçeklikleri olsa da hakikatı yansıtmadıklarını, meselenin siyâsî cephesi ve kronolojisi ihmal edilerek/unutularak içselleştirilen, giderek savunulan bu kabullerin bugün de anlamakta ve çözmekte zorlandığımız bir çok problemin kaynağını teşkil ettiğini ifade eder. "Çağdaş Türk Düşüncesi Nasıl Ele Alınır?" *Din İle Modernleşme Arasında* içinde, s. 37, 38.

¹⁵⁵ Görgün, "Klasik Anlama Yöntemlerinin İmkan ve Sınırları", *İlâhî Sözün Gücü* içinde s. 193.

¹⁵⁶ Görgün, "Klasik Anlama Yöntemlerinin İmkan ve Sınırları", s. 203.

boyutları, geçerliliği gibi konular hakkında nasıl ihtilafa düştüklerini bilmemektedirler.¹⁵⁷

Turâbî'ye göre klasik usûl ilmi, içinde doğduğu kültürel ortama aittir. Formel mantık kavramlarıyla iç içe olması bu nedenledir ve yine bu nedenle teorik ve soyut bir bilim niteliğini kazanmıştır. Yapılacak şey onu etüt etmektir o kadar. Bu bilimin zamanla canlılığını yitirip kısırlaştığını unutmamak gerekir. Bu bilim alanında uzmanlaşmış bir kimse bu bilimi baz alarak yeni bir fıkıh üretebilir veya yeni bir ictihad metodolojisi geliştirebilir.¹⁵⁸

Esasında fıkıh metodolojisi ve fûrû-u fıkıh dayandıkları ontolojik ve epistemolojik değerlerin bir sonucudur. Usûl-i fikhın ve fûrû-u fikhın üzerinde yükseleceği zemini sağlayan fikhu'l-ekber çerçevesinde işlenen İslâm ontolojisi ve epistemolojisi sünni mezheplerin tamamı tarafından kabul edilmiş ortak zemin olup, aralarındaki esasa müteallik olmayan farklar fıkıh usûlü'nün el-fikhu'l-ekber tarafından temellendirilen epistemolojiyi daha ayrıntılı bir şekilde sokma çabalarından kaynaklanmıştır.¹⁵⁹ Ancak modern dönemde mezheplerin teşekkülü hadisesi vesile edilerek fıkıh usûlüne ve fukahâya yönelik tenkitlerde, mezheplerin temelini teşkil eden ontolojik ve epistemeolojik birliğe hiçbir surette değinilmediği, klasik anlayışta rahmet telakki edilen ayrılıkların öze ilişkin ihtilaflarmış gibi oldukça abartılı ifadelerle çöküş sebebi ilan edildiği ve tüm bunların usûlde ve fûruûda yenilenmeye olan ihtiyacın meşrû gerekçesi olarak sunulduğu görülmektedir.

Muhammed Abduh'un, fukahâyı, fıkıh kitaplarını dinin esası kılmakla ve Kitap ve Sünnete muarız olsa bile bu kitaplarda olan şeylerle amelin gerekliliğinde ısrar etmekle itham etmesi ve bu yaklaşımın insanların zihinlerini Kitap ve Sünnetten döndürüp, içerisinde pek çok ihtilaflı görüşün bulunduğu fukahânın kitaplarına mahkum

¹⁵⁷ Turâbî, *Özeleştirî ve Yenilenme Sorumluluğu*, s. 43, 44.

¹⁵⁸ Turâbî, *Özeleştirî ve Yenilenme Sorumluluğu*, s. 45.

¹⁵⁹ Şentürk, *Recep, İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim: Türkiye ve Mısır Örneği*, İz Yay., İstanbul 1996, s. 87, 88.

ettiğini iddia etmesi bu noktada misal olarak verilebilir.¹⁶⁰ Benzer bir şekilde talebesi Reşid Rıza, İslâm ümmetinin zayıflamasının sebebini mezhep ihtilaflarına bağlar. İhtilaflar yüzünden parçalanan İslâm toplumunda her grubun bir mezhebe bağlanmasının, ihtilaf konusu mesele için Kitap ve Sünnet’i hakem tayin etmeye mani teşkil ettiğini, hatta mezhep mensuplarının ayet ve hadisleri tevil yolu ya da nesih iddiası ile mezheplere uydurmaya çalıştıklarını söyleyen müellif, buradaki gayenin dini, siyaseti güçlendirmenin vasıtası kılmak olduğunu, ümmeti çöküntüye sürükleyen de bu olduğunu iddia eder.¹⁶¹

Mezhep birikimine ve fukahâya yönelik muhalefet Muhammed İkbâl tarafından da dile getirilir. Müellif fukahâyı mezhep kurucularının yorumlarını ebedileştirmekle tenkit eder.¹⁶² İçinde bulunulan dönemde bu durumun kabul edilebilir bir şey olmadığını söyleyen müellif, fikhî hükümler ve yasal düzenlemelerin nihayetinde kişisel yorumlardan ibaret olduğunu ve bu nedenle de ne kati bir hüküm ne de mutlak bir düzenleme olarak kabul edilemeyeceklerini dile getirir. Zira zaman değişmiş ve İslâm alemi dört bir yandan kuşatılmıştır. İçinde bulunulan şartlarda fikhî mezheplerinin nihailik iddiası sürdürülebilir değildir.¹⁶³

Ahmed Han fukahânın kendi zamanlarının hususi şartları içerisinde verdikleri hükümlerin modern çağda da uygulanabilir olduğunu zannetmenin tamamen absürd bir şey olduğunu söyleyerek fukahâyı ve fikhî birikime yönelik benzer bir muhalefete kendi yaşadığı yer ve dönemde öncülük eder. Onun da gerekçesi içinde bulunulan çağın farklı olduğu, bu nedenle kendimizi onlara körü körüne bağlılıktan kurtarmamız gerektiğidir. Ulemânın görüşlerinin din ile özdeşleştirilmesi büyük hatadır.¹⁶⁴

Mezhep olgusu kadar fukahânın meselelere çözüm üretirken takip ettiği metot, kullandığı dil, fikhî ilminin yapısı vs. de modern dönemde sık sık tenkit konusu

¹⁶⁰ Abduh, “Re’yühü fi’l-fikhî ve’l-fukahâi ve Sûi’ Hâleti’l-Fukahâ, *Tarihu’l-Ustazi’l-İmam* içinde, c. I-B, s. 942, 943.

¹⁶¹ Reşid Rıza, *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 2; krş. Akseki, *Mezahibin Telfiki*, s. 22; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 218-222.

¹⁶² İkbâl, *The Reconstruction*, s. 177.

¹⁶³ İkbâl, *The Reconstruction*, s. 168.

¹⁶⁴ Siddıqı, Mazheruddin, “Religious Thought of Sir Sayyid Ahmad Khan”, *Islamic Studies*, Pakistan 1967, VI/3, s. 293.

olmuştur. Mesela Muhammed Abduh'a göre fukahâ, Kitap ve sünnet naslarını öyle tahrif etmişlerdir ki, Yahudiler bile Tevrat'ı bu kadar tahrif etmiş değildirler. Fukahânın bütün yaptığı nassın lafızlarıyla meşgul olmaktır. Müellif fukahânın nassın lafızlarıyla meşgul olmasına namaz örneğini verir. Fukahâ namazı, Allah'ın huzurunda huşu ile durmaksızın da farzları eda etmek suretiyle yerine getirildiğinde kişinin üzerinde borç olmaktan çıkan bir ibadet olarak tarif etmişlerdir. Bu nedenle de bu gün Müslümanların kıldığı namazın terk rekâtını bile Allah (c.c) kabul etmeyecektir, zira hareketleri maymunların hareketlerine benzemektedir, hareketlerinin manası üzerinde hiç düşünmemektedirler.¹⁶⁵ Reşid Rıza, fıkıh kitaplarının dilini tenkit ederken, Arapçayı öğrenip, bu dilin inceliklerine nufuz etmiş birisi Kur'ân ve sünneti rahatlıkla anlayabilmekte iken, aynı şahıs mevcut donanımı ile fıkıh kitaplarını anlama başarısını gösterememektedir der. Müellif aynı zamanda bu kitapların pek çok çelişkilerle ve ihtilaflarla dolu olduğunu iddia etmektedir.¹⁶⁶

Turâbî, fıkıh ilmini ve fukahâyı *şekli*, *detaycı* ve *donuk* olmakla tenkit eder. Genel ilkelerden ziyade detaylara inmenin alışkanlık haline getirildiğini ve bu konuda çok aşırıya gidildiğini söyleyen müellif, bu iddiasına misal sadedinde şerh ve haşiye geleneğine işaret eder. Şerh ve haşiye geleneğinin İslâm'ı bütüncül olarak ele almayı imkansız kıldığını, ona ancak parça parça yaklaşmak durumunda kalındığını söyleyen müellif, bu gelenek yüzünden mesela bir bütün olarak namaz nedir şeklinde sorulacak bir soruya cevap alınmadığını, cevap olarak namazın farzları, mendupları ve mekruhlarından bahsedildiğini söyler. Ona göre geleneksel manadaki fakîh İslâm'ın ne

¹⁶⁵ Abduh, "Re'yühü fi'l-fikhi ve'l-fukahâi ve Süi' Hâleti'l-Müslimin", *Tarihu'l-Ustazi'l-İmam* içinde, c. I-B, s. 942. Abduh, Kur'ân'ın tercemesini görüp, okuyan ve ondan sonra Müslüman olmayı seçen İngiliz Mr. Brown'un kıldığı namazın kendisinin katında Mülümanların kıldığı namazdan daha hayırlı olduğunu ifade etmektedir. Zira Mr. Brown Kur'ân-ı daima yanında taşıyan, boş zamanlarında daima Kur'ân okuyan ve Kur'ân'dan anladığı şeye göre de namazını kılan bir zattır. O Astronomi bilgisine göre kibleye yönelmekte, sonra da ruku ve secde etmektedir. Abduh'a göre Mr. Brown ne namazın vakitlerini, ne de rekât sayılarını bilmemektedir ancak bu kıldığı namazla namazın ruhunu yakalamıştır. Abduh bu zatın bir gün kendisine boş vakitlerinde huşu içerisinde namazını kıldığını ifade ettikten sonra namaz hakkında sorular sorduğunu, kendisinin de ona çok kısa bir zamanda namazın keyfiyetini bizzat göstererek öğrettiğini ve böylece onun namazının şeklen ve ruhen tamamlandığını ifade etmektedir. s. 942.

¹⁶⁶ Reşid Rıza, "el-Muhâveretü's-sâdisa, el-İctihad ve't-taklîd", *MM*, IV/5, 16 Muharrem 1319/5 May 1901, s. 165; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 44; krş. Akseki, *Mezahibin Telfiki*, s. 131; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 286.

olduğunu tasavvur edebilecek durumda değildir. O ancak detaylardan bahseder, genel ilkelerden ise bî-haberdir.¹⁶⁷

Müellif geleneksel fıkhıta ve geleneksel manada fakîhin gözünde meselelerin önem sırasının da birbirine karıştığını iddia eder. Mesela, büyük bir tehlike arzeden, İslâm ülkelerinde şeri kanunlar yerine beşeri kanunları yerleştirmeye yönelik emperyalist faaliyetlere ses çıkarılmazken, genç bir kız vücudunun bir kısmını açtı diye dinin büyük bir tehlikeyle karşı karşıya olduğu düşünülür. Sürekli detaylarla uğraşmaktan hangi meselenin daha önemli olduğu ve nereden başlanması gerektiği sürekli gözden kaçırılır.¹⁶⁸ Fukahânın ya da fıkıh ilminin şekilciliğine dair en bariz örneği ise talak meselesi teşkil eder Turâbî'ye göre. Fukahâ bu meselede bırakın kelimeyi, harfi bir yaklaşımla “*Eğer Ta, Lam, ve Kaf harfleri*” bir araya getirilirse, talak hasıl olur” ya da hoca ders anlatırken misal olsun diye “varsayalım karımı boşadım veya karıma üç talakla boşsun dedim” dese boşanma vaki olur diyecek noktaya gelmişlerdir.¹⁶⁹

Başlangıçta inancın temel kavramlarını izah etmeye çalışmış olan İslâm fikhî zaman içerisinde, kendisini biçimselliğe hapsetti ve böylece donuklaştı diyen Turâbî,¹⁷⁰ iddialarına delil olarak Gazâlî'nin fukahâ hakkındaki bazı tenkitlerine yer verir.¹⁷¹ Ona göre fıkıh ilmi hayattan kopuk, teorik, soyut mevzularla ve kısır cedelleşmelerle doludur. Bu ilim helen mantığının bütün kusurlarından etkilenmiştir ve fıkıh hayatı kısır bir hal almıştır.¹⁷²

Müslümanların gerileme sebepleri hakkında fikir yürütürken İslâm hukukunun yapısına değinen İkbâl, oldukça tartışma götürür bir şekilde bu ilmi sabit ve hareket

¹⁶⁷ Turâbî, *İslâmi Düşüncenin İhyâsı*, s. 11, 12. Turâbî fakîhlerin durumunu tavsif için şöyle bir örnek vermektedir: “Bütün civataları tek tek sökülmüş, parçaları birbirinden ayrılmış, dağınık halde yayılmış bir otomobil düşünün. Ve bunu gören tamirci derin derin düşünür. Ama ne kadar da baksa, ortada montaj olmuş bir otomobil göremez. Sorulduğu zaman o otomobilin nasıl hareket ettiğini tasavvur bile edemez. Halbuki ortada bulunan her civatayı ve parçayı çok iyi tanır. Size de bu detayları anlatabilir.” s. 13, 65, 66.

¹⁶⁸ Turâbî, *İslâmi Düşüncenin İhyâsı*, s. 13, 14.

¹⁶⁹ Turâbî, *İslâmi Düşüncenin İhyâsı*, s. 15, 16.

¹⁷⁰ Turâbî, *İslâmi Düşüncenin İhyâsı*, s. 44, 45, 70.

¹⁷¹ Turâbî, *İslâmi Düşüncenin İhyâsı*, s. 16.

¹⁷² Turâbî, *İslâmi Düşüncenin İhyâsı*, s. 66.

kabiliyeti bulunmayan bir ilim olarak tavsif eder ve İslâm tarihinindeki bir takım gelişmeleri buna yol açan nedenler olarak sunar: İlk gelişme, Abbasilerin ilk zamanlarında İslâm ilahiyatında ortaya çıkan rasyonalist harekettir. Müellife göre bu hareketin gerçek gayeleri yanlış anlaşılmıştır. Bazı rasyonalistlerin ifrada varan düşünceleri muhafazakar mütefekkirlerin bu hareketi İslâm medeniyet nizâmına yönelik yıkıcı bir eylem telakki etmelerine neden olmuştur. Onlar da gayeleri İslâm'ın sosyal bütünlüğünü korumak olduğundan İslâm hukukunun yapısını sağlam ve katı teşkil etmişlerdir. İkinci gelişme, tasavvufun doğuşu ve yayılışıdır. Tasavvufun cazibesine kapılan İslâm'ın en gözde fikir sahipleri yüzünden, devlet yönetimi umumiyetle daha az nitelikli orta seviyedeki münevverlere kalmış, cahil Müslüman kitlelerde, başlarında kendilerine rehberlik edecek vasıflı şahsiyetler olmadığından çareyi mezhepleri körü körüne taklitte bulmuşlardır. Müellif üçüncü olarak Bağdat'ın on üçüncü asrın ortalarında harap olması felaketine işaret eder. Böyle bir siyâsî çöküntü anında muhafazakar mütefekkirler Müslümanları aynı tarz bir ictimai hayat içinde birleştirmeye ve ilk devir İslâm ulemâsının bidat olarak tavsif etikleri yenilikleri şeriat kapsamından çıkarmaya dikkat kesilmişlerdir. Zira temel gayeleri toplumsal nizâmı muhafaza etmektir. Ancak onlar fazla teşkilatlı bir cemiyetin bireyi yok olma derecesine getireceği gerçeğini görememişlerdir. On üçüncü yüzyılda ve ondan sonra İslâm fakîhlerinde görülen geçmişe karşı gösterilen sahte hürmet ve aşırı nizâm kurma temayülü de bunun sonucudur.¹⁷³

Fazlurrahman İslâm hukuk literatürünü başlangıcından beri günlük hayatın ihtiyaçlarından kopuk, saf teorik çalışma olarak tavsif eder. İslâm hukuk sistemi Kur'ân-ı Kerîm'e ve sünnete dayandırılmışsa da bu sistemli bir şekilde olmamıştır ve Kur'ân-ı Kerîm'in toplumsal ve ahlâkî değerlerinin fikrî bir sistem haline getirilmesi ile temellendirilmemiştir.¹⁷⁴ Ayrıca belirgin niteliği hadisî doğuşu ve teknik manada kıyasın gelişmesi olan I/VII. ve VIII. yüzyıllardaki hukûkî tekamül döneminden sonra fukahâ hem kendilerini hem de toplumu Kur'ân-ı Kerîm'in metnine sıkı sıkıya bağlı kalmaya mecbur bırakmış ve İslâm hukukunu lafza bağlı kalmanın ağırlığı altında

¹⁷³ İkbâl, *The Reconstruction*, s. 149-153.

¹⁷⁴ Fazlurrahman, *Islam and Modernity*, s. 29; *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 83.

ezmiştir. Halbuki Kur'ân-ı Kerîm'deki yasamaya dair hükümlerin lafzî manada ezeli olduğu kastedilmiş olamaz. Kur'ân-ı Kerîm'in hukûkî emirlerinin, şartları, yapısı nasıl olursa olsun her topluma uygulanabileceği, lafızlara giddikçe daha fazla bağlanan fukahânın sadece bir zannıdır.¹⁷⁵

Fıkhî açıdan meselelere çözüm getirmek için tek tek Kur'ân-ı Kerîm ve hadis metinlerine başvurmayı İslâmi ilimler için vahim bir gelişme olarak niteleyen müellif, tenkit ettiği işleyişi şu şekilde tasvir eder: Şayet meseleyle doğrudan alakalı açık bir nass var ise mesele tamamen çözülmüş sayılır. Şayet böyle bir nass bulunamazsa o zaman arada bazı farklılıklar olsa da esastaki benzer noktalara dayanarak söz konusu meseleyle alakası bulunan bir nass bulmak gerekir. Birinci yol, nass yani muhkem bir ayet veya hadise dayalı hüküm elde etme usûlü diye isimlendirilirken, ikinci yol, kıyas yani benzetmeye dayalı akıl yürütme neticesinde hüküm elde etme usûlü olarak isimlendirilir. Birinci yol, hüküm istihrâcının en emin yolu kabul edilir ve kesinlikle itiraz edilemez olduğu düşünülür. Müellif, Mâlikî ulemâsından Şatıbî'nin kendi iddiasını desteklediğini ileri sürerek, onun sebab-i nüzul içerisinde anlaşılardan ve Kur'ân-ı Kerîm ve sünnetin ilgili naslarından müteşekkil bütünlük içerisinde mütâlââ edilmeden hiçbir nassın tek başına mutlak delil olamayacağı görüşünde olduğunu iddia eder. Benzer bir delillendirme için Hanefî fukahâsından Şeybânî'ye başvuran müellif, Şeybânî'nin de bir nassın hüküm istihrâcına temel teşkil etmesinin onu nasıl anladığımıza bağlı olduğunu ve bu yüzden bir tek nassın birden fazla mesele için delil teşkil edebileceğini, dolayısıyla delil olması muhtemel metinlerin ne nass olabilmesinin ondan ne anladığına bağlı olduğunu söylediğini iddia eder.¹⁷⁶ Ona göre Kur'ân'ın temel bütünlüğünü anlamada başarısız olan ve ayetlerin lafızlarını bu bütünlükten kopararak sadece lafızlardan hareketle hüküm istihrâc eden fukahânın bu parçacı yaklaşımının sonucu, içeriği hiç de hukukla ilgili olmayan ayetlerden hukûkî hükümler çıkarmak şeklinde tezahür etmiştir.¹⁷⁷

¹⁷⁵ Fazlurrahman, *Islam*, s. 39; *İslâm*, s. 88.

¹⁷⁶ Fazlurrahman, *Islam and Modernity*, s. 24, 25; *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 78, 79.

¹⁷⁷ Fazlurrahman, *Islam and Modernity*, s. 2; *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 53.

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı üzere mezheple birlikte düşünme şeklindeki klasik tavır¹⁷⁸ modern dönemde yerini mezhebe rağmen düşünmeğe ya da mezhepten bağımsız olarak düşünmeye terketmiş gözükmektedir. Fıkha, fukahâya, mezhep olgusuna yönelik bu olumsuz yaklaşımın sebebi, mezheplerin, modern değerlerle tezat teşkil ettiği için kabullenilmesi zor görülen ya da tamamen modern hayatın gereği olarak ortaya çıkmış bulunan bazı meseleler hakkında serbestçe ichtihad edebilmenin önünde engel olarak görülüyor olmalarıdır. Bir başka deyişle mezheplerin ichtihad için çizdiği sınırlar çerçevesinde kalarak arzu edilen yeniliklerin hayata geçirilmesi imkan dahilinde görülmemektedir. Bu açıdan bakıldığında müelliflerin içinde bulunulan çağ ve bu çağın yeni meseleleriyle fıkıh ilmini ve fikhî birikimi birbirinin karşısına konumlandıran ifadeleri oldukça anlamlıdır.¹⁷⁹ Genel olarak İslâm tarihini, hususen de fıkıh ilmini teolojik temelleri, metodu, dili, ürettiği bilgi birikimi ve üreticisi fukahâ gibi pek çok açıdan tenkit ederek serbest ichtihad için oluşturulan meşrûiyet alanı çerçevesinde ilkten ya da yeniden ichtihadın konusu yapılan meselelerden birine bu bölümün Modern İctihad Anlayışının Sonucu: Ribâ Örneği başlığı altında değineceğiz. Bu başlık altında müelliflerin meselelere çözüm üretirken modern değerlerin benimsetilmesi lehine nasıl gayret sarfettiklerini de göstermeye çalışacağız. Aksi takdirde yani İslâm tarihine ve ilimlerine yönelik tenkitler doğurduğu sonuçlarıyla birlikte ele alınmadığı takdirde müelliflerin bu bölümde kısmen nakletmeye çalıştığımız İslâm düşüncesine ve ilimlerine yönelik sert tenkitleri ve şaşırtıcı üslubu anlaşılır hale gelememektedir.

c. Yeni İctihadların Gerekliği

Batı medeniyeti ile karşı karşıya gelmenin ortaya çıkardığı yeni ilişki biçimleri ve değişen sosyal hayat, modern yenilikçi akımların liderlerinin İslâm düşünce

¹⁷⁸ Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*, s. 31.

¹⁷⁹ Mesela Turâbî, kaynağını Batı medeniyetinin teşkil ettiği maddi ve kültürel değişikliklerin hayatta yepyeni alanlar ortaya çıkardığını, geleneksel fikhin bunları kapsayıp kuşatmadığını, klasik ichtihadî fikhin bir çok olumlu çıkarımlarının günümüze uygun düşmediği gibi yeterli de gelmediğini, şartların icbar etmesi nedeniyle geçmişi çağdaş realitenin ışığında gözden geçirmenin gerekli olduğunu iddia eder. Ona göre fikhî çıkarımlar o günkü kuşağın samimi çabasının ürünü olarak telakki edilmelidir. Ancak bugün için yanlış oldukları ortaya çıkmıştır. Bu ichtihadları ancak tarihsellikte yorumlamak mümkündür. Turâbî, *Özeleştirisi ve Yenilenme Sorumluluğu*, s. 35.

biçiminin yenilenmesi için sundukları bir diğer gerekçe olarak karşımıza çıkmaktadır. Müslümanların karşısına çıkardığı problemler itibariyle modern dönemin, eskisinden çok farklı bir dönem olduğu, siyâsî, sosyal, ekonomik, idârî, uluslar arası ilişkiler gibi hayatın büyük bölümünü kapsayan mevzular hususunda bu dönemde yeni icthadlara ihtiyaç bulunduğu, ancak fıkıh ilminin bu konuları neredeyse tamamen ihmal etmiş olduğu iddia edilir ve Müslümanların tarihi tecrübe ve birikimlerinin modern hayat şartları ışığında yeniden gözden geçirilmesinin zaruriliği ısrarla dile getirilir.¹⁸⁰

Müelliflerin eserleri incelendiğinde bu yeniden gözden geçirilmesi gereken meseleler arasında en çok söz konusu edilenlerin faiz yasağı, had cezaları, kadının sosyal hayattaki statüsü, çok evlilik mevzuu gibi konular olduğu görülür. Problem olarak sunulan bu mevzulardan mesela faiz yasağı, kapitalizmin ekonomik nüfuzu ve hâkimiyeti ile Müslümanların mücadele etmesine engel olduğu için, diğerleri ise modern dünya görüşünü ilerlemenin mutlak esası kabul eden oryantalistler tarafından sert tenkitlere konu oldukları için mesele haline getirilmiş konulardır.

Bu konuları modern dönemde yeniden ele alan müelliflerin mevzua yaklaşımları incelendiğinde onların modern çağın değer ya da ihtiyaç olarak dikte ettirdiklerini sorgulamadıkları, geleneksel olanı ise aksine çeşitli tevillerle modern olana uyarlamaya çalıştıkları görülür. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bu yaklaşıma somut bir örnek olarak faizin haramlığı mevzuunu yeniden icthadın konusu yapan bazı müelliflerin görüşlerine bu bölümün sonunda değineceğiz.

2. Modern İctihad Anlayışının Hususiyetleri

a. Nasların Lafzî Delâletlerinin Yerine Makâsıdın Öncelenmesi

Fıkıh usûlünün yenilenmesiyle ilgili metot önerilerinden ilkinin icthad kapısının açılması olduğunu ancak bu icthadın, klasik manadaki icthad faaliyetinden ayrı hususiyetler içerdiğini, modern icthad faaliyetlerinin geleneksel birikimle kayıtlı

¹⁸⁰ Reşid Rıza, *Tefsir*, c.V, s. 205, 206, 192; Abduh, “Re’yühü fi’l-fikhî ve’l-fukahâi ve Sûi’ Hâleti’l-Fukahâ, s. 944, 945; İkbâl, *The Reconstruction*, s. 168; Turâbî, *İslâmi Düşüncenin İhyâsı*, s. 49, 50, 11, 67, 68, 70-72; Fazlurrahman, *Islam and Modernity*, s. 30; *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 84.

olmayı reddedip doğrudan Kur'ân ve sünnetten hüküm istinbâtına yönelme eğiliminde olduğunu yukarıdaki başlıkta ifade etmiştik.

Bu başlıkta ve aşağıdaki diğer başlıklarda modern ictihad faaliyetinde takip edilen metod daha da netlik kazanacaktır. Yukarıda naklettiğimiz fıkıh usûlünün lafızları başlangıç noktası seçen ictihad anlayışına yönelik modern tenkitler, meseleler hakkında daha serbest yorumlar yapılmasına imkan veren makasîd ya da maslahat merkezli modern ictihad anlayışının benimsetilebilmesine hizmet eden bir fonksiyon icra eder. Klasik yaklaşımdan farklı olarak Kur'ân ve sünnetten hüküm istinbâtında genellikle tek tek nasları ve hususen onların lafızlarını ictihad faaliyetinin başlangıç noktası olarak seçme usûlüne karşı olan modern yenilikçi hareket şeriatın küllî kaidelerine dayalı bir ictihada ihtiyaç bulunduğunu ileri sürer. İlâveten sünnetin teşrî niteliği, icma ve kıyas da gelecek başlıklarda görüleceği üzere tenkit konusu edilir. Böylece ictihad faaliyetini klasik metotlar çerçevesinde gerçekleştirmenin ortaya çıkaracağı sınırlılık aşılmaya çalışılır.

Hareket noktasını küllî kaidelerin teşkil ettiği ictihada çağrıya sıklıkla şahit olunmakla birlikte böyle bir ictihad anlayışına yönelik usûl ortaya koymaya çalışan müellif sayısı azdır. Usûl ittihazı konusunda bizim tezimiz çerçevesinde Fazlurrahman'a işaret etmek isabetli olacaktır. İctihad faaliyetinde gözetilmesi gereken küllî kaideler hususuna işaret eden müelliflerden bazılarını aşağıda işaret etmekle birlikte Fazlurrahman'ın görüşlerine ifade ettiğimiz sebepten dolayı daha fazla yer vermeye çalışacağız.

Reşid Rıza makâsîd merkezli bir usûl ortaya koymuş müelliflerden değilse de eserlerinde sıklıkla teşrî faaliyetinde gözetilmesi gereken genel ilkelerden bahsetmiştir. *“Hakkaniyetin, mutlak adaletin, haklarda, şahitliklerde ve hükümlerde eşitliğin gaye edinilmesi, maslahatların muhafaza edilmesi, mefsedetın defedilmesi, şartları oluştuğunda örfün gözetilmesi, şüphe söz konusu olduğunda hadlerin düşürülmesi, zaruretlerin mahzurları mubah kılması, zarureterin miktarlarıncâ takdir olunması, muamelat sahasında faziletlerin peşine düşülmesi, kötü olanlardan kaçınılması, zulmün*

haram olması müellifin, icthad ederken gözetilmesi gereken İslâm teşrîinin en önemli genel gayeleri olarak tespit ettikleridir.”¹⁸¹

Müellif bu gayelerin tespit edilme yöntemi olarak *istikrâ* metoduna işaret eder. Kitap ve sünnetteki şahsî, medeni, siyâsî, askerî her türlü ahkâmın istikrâ metodu ile incelenmesinin neticesinde tüm bu ahkâmın nihai amacı ortaya çıkar. Bu amaç, hak, adalet, doğruluk, ahid ve akitlerde sıdk, emanet, vefa, rahmet, acıma ihsan gibi faziletlerin gözetilmesidir. Ayrıca, onlarda zulüm, ihanet, ahid ve akitleri bozma, yalancılık, hıyanet, ribâ, rüşvet gibi batıl yollarla insanların mallarını yeme gibi rezilliklerden sakınma esastır.¹⁸² Müellif adalet ilkesi üzerinde ise hususen durur. Zira ona göre adalet ahkâmın esasını, teşrîin mîzânını ve doğruluk kıstasını teşkil eder.¹⁸³

Tüm genel prensiplerin temeline yerleştirdiği adalet ilkesine yönelik vurgusunun modern manadaki icthad faaliyetiyle olan alakasını müellif, *Muhavere* adlı eserinde dile getirir. Eserde klasik düşüncenin sözcüsü ilan ettiği *mukallide*, *adalet* kavramını “*adalet, dinin hükmüne uyan hüküm, zulüm ise dinin hükmüne aykırı düşen hükümdür* şeklinde tanımlatan müellif,¹⁸⁴ *muslih* sıfatıyla bu tanıma itiraz eder. Müellif, şura suresindeki “*sana kitabı hak ve ölçü ile gönderen Allah..*” (42/17) ve Nisâ suresindeki “*Allah ...insanlar arasında hükmettiğinizde adalet ile hükmetmenizi..emrediyor.*” (4/58) ayetlerini delil olarak yorumlamak suretiyle, bize verilenin hakkı tanıyıp tercih etmemize yarayacak ölçü yani mîzân olduğunu, Allah’ın (c.c.) insanların karşılaşacağı bütün olaylar sayısınca Kur’ân ayetleri göndererek bunlarla hükmedin, çünkü adalet bunlardan ibarettir buyurmuş olamayacağını ileri sürer. Araplar adaletle hüküm emrini duyduklarında detaylara kadar inmiş, uygulanması gerekli naslarla sabit hükümleri anlamış olamazlar diyen müellif, Huneyn savaşı dönüşünde yaşanan bir hadiseye de atıfta bulunarak görüşünü tekide çalışır. Huneyn savaşı dönüşünde bir adam, Allah’ın Resûl’üne “*Ya Muhammed! Adil davran!*” diye bağırduğunda “*Sana yazıklar olsun*”

¹⁸¹ Reşid Rıza, *el-Vahyü'l-Muhammedi*, s. 213; a. mlf., *Tefsir*, c. XI, s. 268.

¹⁸² Reşid Rıza, *el-Vahyü'l-Muhammedi*, s. 216; a. mlf., *Tefsir*, c. XI, s. 271.

¹⁸³ Reşid Rıza, *el-Vahyü'l-Muhammedi*, s. 213; a. mlf., *Tefsir*, c. XI, s. 269.

¹⁸⁴ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü’s-sâlisete aşerete beyne’l-muslih ve’l-mukallid: et-Taklîd ve’l-vahtetü’l-İslâmiyye fi’s-siyâse ve’l-kadâ, *MM*, IV/22, Gurretü Zilkade 1319/9 February 1902, s. 865; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 117; krş. Akseki, *Mezahibin Telfiki*, s. 337; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 394.

Ben adil davranmazsan kim adil davranır? Eğer adaletten ayrılırsam davayı kaybeder ziyana uğrarım!” şeklinde cevap vermiştir. Müellif bu noktada cevabı kendinden menkul bir soru sorar. Bu sözle Resûlullâh her meseleye ait naslarla hükmü mü kastetmiştir? Müellif’e göre hak ve adalet doğrudan gaye, ona götüren yollar ise birden fazla ve zaman ve mekana göre değişkendir. Kur’ân ve sahih hadislerde yer alan hükümler hak ve adaletin ta kendisiyse de fukahânın Kitap ve sünnetten icthad ederek çıkardıkları böyle değildir. Hükümlerinde ihtilafların ortaya çıkması da buna delâlettir.¹⁸⁵

Çalışmamızın Üçüncü Bölümü’nde Reşid Rıza’nın ahkâmı dînî-dünyevî diye ayırdığını, bütün bir muâmelât sahasını dünyevî alan kapsamına dahil ettiğini ve dünyevî alan da söz söyleme yetkisini yeniden tanımladığı ulemâ sınıfından olmayan ulü’l emre verdiği göreceğiz. Ulü’l emr esasını hak ve adaletin teşkil ettiği umumi kaideleri ahkâm vazında yolunu aydınlatan lamba olarak kullanmak suretiyle zaman ve şartlara göre ümmet için en uygun olan detay uygulamayı vaz edecektir.

İctihad faaliyetinin hareket noktasının küllî kaideler olması gerektiği Hasan Turâbî tarafından da iddia edilir. Ona göre müctehid icthad ederken küllî ayetler ve küllî hadislere bakmalıdır. Detay hükümlerden bahsedildiği zaman da bu hükümlerin hangi genel ilkeye dayandığına muhakkak işaret edilmelidir. Müellif İslâm’ın detay hükümlerinden ziyade küllî meselelerini dile getiren bir İslâm düşüncesinin ortaya çıkmasından, İslâm’ın detaylarının ihmal edileceği, insanların bu detaylardan uzaklaşacağı düşüncesiyle korkulduğunu iddia etmektedir. Klasik icthad faaliyetini namazın abdestin hükümleri gibi detaylardan hareket eden bir faaliyet olarak niteleyen müellif, fukahânın naslara bağlı olduğunu göstermek için öncelikle zaten hakkında nas bulunan ahvâl-i şahsiye gibi konulara eğildiğini, daha sonra hakkında az nas bulunan konulara geçiş yapılarak o alanda icthad etmeye çalıştığını söyler. Aksine, hareket noktası küllî kaideler olmalıdır. İnsanlar dinlerini küllî yaklaşımla temel ilkelere ve

¹⁸⁵ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü’s-sâlisete” s. 865, 866; a.mlf., *el-Vahdetü’l İslâmiyye*, s. 117, 118; krş. Akseki, *Mezahibin Telfiki*, s. 337; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 395.

bu usûle uygun olarak çıkarılan detaylardan öğrenmelidir, aksi halde kişi yolunu şaşırabilir.¹⁸⁶

Muhammed İkbâl, İslâm fikhının ictihad metot ve prensiplerinin yeni baştan yorumlanmasının imkanlarını araştırmak gerektiğini iddia eder ve fikhî metodunu böyle bir imkanı içinde barındırıp barındırmaması açısından incelemeye tabi tutar.¹⁸⁷ Hint-Pakistan Müslüman halkının fikhî tenkit edilmesine zihnen hazır olmadığını, ancak bunun teorik olarak imkan dahilinde bulunduğunu iddia eden müellif, Kitap, sünnet, icma ve kıyas delillerini bu perspektiften inceleme konusu yapar. Bu incelemenin neticesi ise, sünnetin teşrî kaynağı olma niteliğini sınırlandırma, icmân klasik tarifini reddetme, kıyasî teknik manadaki fikhî kıyas yerine rey ictihadı olarak anlamayı tercih etme, tüm bunların mükabilinde ise genel prensipler ışığında ictihad faaliyetine teşvik etme şeklinde tezahür eder.

Şöyle ki, müellife göre bizzat Kur'ân-ı Kerîm'in kendisi, bırakın teşrî faaliyetine imkan vermemek aksine, her neslin, kendisinden önceki nesillerinin eserlerinden yararlanarak, ancak onlardan olumsuz yönde etkilenmeden kendi meselelerini çözümlenmekte serbest olduklarının zeminini teşkil eder. Hadislere gelince ona göre onların hukûkî olanları ile olmayanları arasında ayırım yapılmalıdır. Müellif, hukûkî mahiyet taşıyanlar hakkında, her ne kadar her zaman ve mekan için geçerli olup olmadıkları bakımından onları inceleme konusu yapıp tam bir sonuca varma imkanı yoksa da bu konuda Şah Veliyullah'ın görüşleri önemli bir açılım sağlamaktadır der. Onun yorumuna göre Şah Veliyullah, Pegamberlere gönderilen şeriatın, özellikle indirilmiş olduğu kavmin adetlerine, yaşam biçimlerine uygun olduğunu söylemektedir. Peygamberin vazifesi belli bir milleti veya topluluğu eğitip evrensel bir şeriatı kurmak amacıyla çekirdek olarak kullanmaktır. Bu uygulama sonucu elde edilen şeriat değerleri yani (suç cezalarına taalluk eden ahkâm bir anlamda o ulusa mahsustur. Bu ahkâmın tatbiki *bizatihi gaye* olmadığından onlar gelecek nesillere sıkı bir nizâm içerisinde kabul ettirilemez. İkbâl, İslâm'ın evrensel karakterini kavramış bulunduğu İmâm-ı Âzam

¹⁸⁶ Turâbî, *İslâmî Düşüncenin İhyâsı*, s. 14.

¹⁸⁷ İkbâl, *The Reconstruction*, s. 163.

Ebû Hanîfe'nin isabetli bir şekilde bu tür hadisleri hemen hiç kullanmadığını iddia eder. Ebû Hanîfe'nin bazı hadisleri kullanmamasının, onun zamanında hadislerin düzenli bir şekilde toplanmamış ya da bu hadislerden Ebû Hanîfe'nin haberdar olmamış olabileceği gibi muhtemel sebepleri, İkbâl tarafından hakikatla uyuşmadığı gerekçesiyle reddedilir. İcmâ ise müellif tarafından klasik anlam dairesinden çıkarılarak icthad kuvvetinin yasama meclisine devrolunmasını mümkün kılacak bir kavram olarak tanımlanır. Kıyasa gelince, o da hakkıyla anlaşılması durumunda Kur'ân'ı Kerim hükümlerinin sınırları içerisinde tamamen hür icthadın sadece diğer bir adıdır. Müellifin tüm açıklamaların neticesinde ulaştığı sonuç ne icthad tarihinden ne fıkıh metodolojisinden hareketle Müslümanların içinde bulunduğu zihni atâletin haklı çıkarılamayacağıdır. İslâm alemi yeni tecrübelerle İslâm fikhini yeniden inşa işini cesaretle ele almalıdır. Bu günün Müslümanı nihâî temel ilkelerin ışığında sosyal hayatını yeniden kurmalı, şimdiye kadar Müslümanlığın kısmen tezahür etmiş olan gaye ve hedefleri içinden İslâm'ın nihâî hedefi olan manevi demokrasiyi çıkarıp geliştirmelidir.¹⁸⁸

Fazlurrahman'a gelince onun hareket noktasını küllî kaidelerin teşkil ettiği icthada çağrı konusunu genel bir takım ifadelerle geçiştirmedeğini meseleyi teorik bir çerçeveye oturtmaya çalıştığını girişte ifade etmiştik.

Müellif icthadı klasik tanımından farklı olarak şu şekilde tarif eder. *İctihad kural içeren bir nassın veya geçmişteki emsal bir durumun manasını anlama ve o kuralı öyle bir şekilde teşmil, tahsis ya da bunlar mümkün olmadığı takdirde tadil ederek değiştirme çabasıdır ki, bulunan yeni çözüm vasıtasıyla bu kural yeni durumu içersin.* İctihad bu şekilde tanımlandığı takdirde bir nass veya emsal bir durum ilke şeklinde genelleştirilebilir ve bu ilke yeni bir kural olarak formüle edilebilir.¹⁸⁹

Fazlurrahman, kavramın klasik tarifini kastederek, icthadın, mevcut kullanımında olduğu gibi sadece yatay hüküm çıkarmak için değil, aynı zamanda ortaya çıkacak olan tek tek ilkeler manzumesini kendilerine bağlayabileceğimiz genel

¹⁸⁸ İkbâl, *The Reconstruction*, s. 165-178.

¹⁸⁹ Fazlurrahman, *Islam and Modernity*, s. 8; *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 59.

prensipler çıkarmak ve bu prensipleri bir üst yapı olarak düzenlemek şeklindeki dikey gelişim için de gerekli olduğunu ifade eder.¹⁹⁰

İctihad faaliyetinin hareket noktasını teşkil edecek genel prensipleri tespit için müellif şu yöntemi teklif etmektedir. İlk önce içinde bulunulan zamandan Kur'ân-ı Kerîm'in indirildiği zamana gidilmeli, sonra tekrar içinde bulunulan zamana geri dönmelidir. Çünkü Kur'ân Peygamber'in zamanının toplumuna, hususen de ticaretle uğraşan Mekke toplumunun sorunlarına Peygamberin zihni vasıta kılınarak verilen ilahi cevaptır.¹⁹¹ Bu ikili hareketten birincisi ikili aşamayı içerir. İlki, ayetin nazil olduğu tarihi ortamı ve çözüme kavuşturduğu meseleyi tetkik ederek onun delâletlerini anlamaktır. İkinci aşama ise, Kur'ân'ın belli özel cevaplarını genelleştirip onları genel ahlaki toplumsal gayelerin ifadeleleri olarak ortaya koymaktır. İkinci hareket ise, ulaşılan bu genel ilkenin içinde bulunulan zamanın somut-tarihsel ortamıyla uyum sağlayacak şekilde bütünleştirilmesidir.¹⁹² Birinci hareket, tekil olandan genel olana iken, ikinci hareket, genel olandan tekil olanadır¹⁹³ ve Kur'ân'ın genel ilkelerini elde etmek için öğretisinin arka planını incelemek gerektiği gibi bu günkü şartlar içerisinde uygulanacak hükmün o ilkelerden çıkarılabilmesi için de içinde bulunulan şartlar iyince tetkik edilmelidir.¹⁹⁴

Vardığımız sonuçlar içinde bulunduğumuz zamanda uygulanamıyorsa, o vakit ya mevcut durumu doğru değerlendirememiş ya da Kur'ân'ı anlamada başarısız olmuşuz demektir. Zira geçmişte belli durum ve şartlarda tatbik edilebilir olan ve esasında bilfiil de gerçekleşmiş olan bir şeyin, ayrıntılarındaki farklılığını kabul etsek bile, bu gün uygulanması imkansız değildir. Yalnız mevcut durumun ayrıntılardaki farklılığını kabul etme hem geçmişte çıkarılan kuralları ancak geçmişte çıkarılan genel ilke ve değerleri çiğnememek şartıyla günün değişen şartlarına uygun bir hale sokmak,

¹⁹⁰ Fazlurrahman, "İslâm'da Hukuk ve Ahlak", *Allah'ın Elçisi ve Mesajı: Makaleler I* içinde, çev. Adil Çiftçi, Ankara 1997, s. 147.

¹⁹¹ Fazlurrahman, *Islam and Modernity*, s. 5; *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 55.

¹⁹² Fazlurrahman, *Islam and Modernity*, s. 6; *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 56, 57.

¹⁹³ Fazlurrahman, "İslâm Hukuk Metodolojisini Yeniden İnşaya Doğru", *İslâmi Yenilenme: Makaleler II*, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000, s. 93.

¹⁹⁴ Fazlurrahman, "İslâm Hukuk Metodolojisini Yeniden İnşaya Doğru", s. 95.

hem de mevcut durumu bu genel ilkeler ve değerlerle uyum sağlayabilecek bir şekilde değiştirmek demektir.¹⁹⁵

Fazlurrahman'ın açıklamalarından onun *ictihad* kavramını, tek tek naslara ve bu nasların lafızlarına bağlı kalmadan, ayrıca teknik manada kıyas metodunun kurallarıyla kendini sınırlamadan Kur'ân ve sünnetin genel ilkeleri olarak tespit edilen ilkelerden hareketle günün şartlarına uygun olarak meselelere çözüm üretmek ameliyesine hasrettiği anlaşılmaktadır.¹⁹⁶

Müellif teklif ettiği yöntemin aşırı derecede subjektifliğe açık olduğunun ve kendisine muhalefetin bizzat bu noktadan olacağı farkındadır ve muhtemel böyle bir muhalefete iki karşı fikir ileri sürer. Birincisi, Kur'ân'ın hedef ve amaçlarının açık veya örtülü bir şekilde büyük oranda Kur'ân'da mevcut olduğudur. Yokmuş gibi görünenler de ayetin arka plan ve bağlamının incelenmesiyle elde edilebilir. Müellif bu ameliyenin, subjektifliği tamamen ortadan kaldıramasa da asgariye indirebileceği iddiasındadır. İkincisi, hukukçular arasında fikir ayrılıkları her zaman var olagelmiştir. Sırf keyfi değil makul sebeplerle tercih edilmesi ve görüşün dayandırıldığı öncüllerin tam anlamıyla ortaya konulması şartıyla görüş ayrılıkları büyük öneme sahiptir.¹⁹⁷

Müellif makası merkezli bu modern *ictihad* tanımına meşrûiyet temeli olarak İslâm'ın ilk asrına işaret eder. Ona göre Müslümanlar erken dönemlerde Kur'ân-ı Kerîm'i oldukça *serbest* bir şekilde yorumlamışlardır.¹⁹⁸ Peygamber'in vefatından sonra kendilerine sadece Kur'ân ve sünnetin miras kaldığı ilk dönemin Müslümanları, fethettikleri yeni yerlerde yeni sorun ve sorularla karşı kaşıya kaldıklarında, doğrudan ve açık bir şekilde o meseleyle ilgili olanları hariç olmak üzere genelde tek tek ayet ve hadislere müracaat etmemiş, yerel gelenek ve göreneklere göz önünde tutmakla birlikte daha ziyade hayatlarına rehber tayin ettikleri Kur'ân'ın genel öğretilerinin bütünlüğüne dayanarak bu sorulara cevap teşkil etmişlerdir.¹⁹⁹ Bir başka ifadeyle ilk dönem

¹⁹⁵ Fazlurrahman, *Islam and Modernity*, s. 7; *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 58.

¹⁹⁶ Müellifin kıyas hakkındaki görüşleri için tez. s. 104.

¹⁹⁷ Fazlurrahman, "İslâm Hukuk Metodolojisini Yeniden İnşaya Doğru", s. 95.

¹⁹⁸ Fazlurrahman, *Islam*, s. 39; *İslâm*, s. 88.

¹⁹⁹ Fazlurrahman, *Islam and Modernity*, s. 23; *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 77.

Müslümanları, İslâm hukukuna ham madde teşkil eden unsurları, fethettikleri ülkelerin gelenek-görenekerinden temin edip, gerekli gördükleri yönlerini, Kur'ân'ın ışığında tadil edip Kur'ân ile bütünleştirmişlerdir.²⁰⁰

Bu Müslümanlar meseleler hakkında, Kur'ân-ı Kerîm'i bir bütün olarak ele alıp hayatlarına tatbik etmelerinin neticesi olan tecrübeleri ışığında hüküm verdiklerinden, mevcut meseleyle doğrudan alakası bulunmadıkça Kur'ân'dan ayet iktibas etmemişlerdir. Şayet varsa Hz. Peygamber'in hayatından somut bir örnek vermeyi daha uygun telakki etmiş, değilse Kur'ân'ın hedefleri konusundaki genel telakkiye dayanmışlardır. Fazlurrahman, Hz. Ömer'in, benzer durumlardaki Hz. Peygamber'in uygulamasının aksine olarak Irak'ın fethinden sonra toprakların askerler arasında ganimet olarak dağıtılmasını reddetmesini, ilk dönem Müslümanlarının genel ilkeler ışığındaki serbest ictihadına delil olarak yorumlar. Ona göre Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in kabile toprakları için söz konusu ettiği uygulamasını yeni fethedilen ülkelerin toprakları için söz konusu edilemeyeceğini hissetmiş, karşı görüş sahiplerinin baskılarına karşı da herhangi bir ayeti delil olarak göstermeyip sadece Haşr suresinin 7. ayetini Kur'ân'ın sosyal adaletin ve eşitliğin tesisi yönündeki genel taleplerinin delili olarak sunmuştur.²⁰¹

Belirgin bir şekilde cereyan eden toplumsal değişmeyi yok sayarak Kur'ân'ın emirlerini lafzî manasıyla uygulamakta ısrar etmenin, Kur'ân'ın toplumsal ve ahlaki gayelerini kasıtlı olarak yok etmekle aynı anlama geldiğini iddia eden müellif, köle azadı sevap diye, kölelik *kurumunun* muhafazasında ısrar etmenin ya da kadınların zihni yetnekleri ne kadar gelişirse gelişsin mahkemedeki şahitlikleri erkeğinkinden değersizdir demenin, Kur'ân'ın hedeflediği gayelere yönelik insafsız bir hareket olduğu düşüncesindedir.²⁰²

Müellifin nasları anlamının klasik yöntemi olan fıkıh usûlünün metodu hakkındaki tenkitlerini *Klasik Usûl Teorisi ve Fukahâ Başlığı* altında da nakletmiştik.

²⁰⁰ Fazlurrahman, *Islam and Modernity*, s.14; *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 53.

²⁰¹ Fazlurrahman, *Islam and Modernity*, s. 23, 24; *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 77.

²⁰² Fazlurrahman, *Islam and Modernity*, s.19; *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 72, 73.

Müellifin fukahâya ve fıkıh usûlüne yönelik bu tenkitleri, onun çağdaş dünyanın problemlerine cevap verebilecek yeni bir yorum metodu geliştirmenin zorunluluğunu daha kolay iddia edebilmesine²⁰³ zemin hazırlamış gözükmektedir. Kur'ân-ı doğru yorumlama metodu geliştirmeye çalıştığını söyleyen müellif²⁰⁴ bu ifadeyle aynı zamanda Kur'ân'ın geleneksel yorumunun yanlış olduğunu da ifade etmiş olmaktadır.

Esasında nasların doğru ya da yanlış anlaşılması diye bir problem, öncesi olmayan ancak modern dönemde ortaya çıkmış yeni bir meseledir. Müellifin metot olarak yanlış olduğunu söylediği fıkıh usûlü, nasları ne “ilkten anlama”nın ne de “yeniden anlama”nın yöntemi olarak tasarlanmış değildir. Aksine daha önceden gerçekleşmiş olduğu varsayılan “anlama” işinin sonuçlarını metinsel, dilsel ve ilkesel birtakım esaslara oturtma girişiminin sonucunda oluşmuştur. Şeri hükümlerin bilinmesinden kasıt fakihlerin doğrudan ayet ve hadis metinlerini önlerine alıp mükellefin amellerine ilişkin ahkâmı ilkten ortaya çıkardıkları anlamına gelmemektedir. fıkıh usûlü esas itibarıyla geçmişe yönelik bir inşa girişimidir.²⁰⁵

Kur'ân-ı Kerîm, kaynağı belli ve açıklaması da Yüce Allah tarafından tayin edilmiş bir mübeyyin tarafından beyan edilmiştir. Bu beyan, o günkü toplum tarafından anlaşılmiş ve kendisine ittibâ edilmiştir. Müslüman toplumun ortaya çıkışı bu ittibânın sonucudur. Özetle Kur'ân-ı Kerîm anlatılmış, anlaşılmiş, kendisine ittibâ olunmuştur ve tüm bunların neticesinde de Müslüman toplum ortaya çıkmıştır. Kur'ân-ı Kerîm Hz. Peygamber'e iki kapak arasında bir kitap olarak değil, gün be gün devam eden ve anlamları Hz. Peygamberin fiillerinde somutlaşmış olarak insanlara ulaşmıştır. İnsanlar doğrudan Kur'ân-ı Kerîm'le değil, hayatını Kur'ân'a göre tanzim eden Hz. Peygamber ve ona ittibâ eden sahabe-i kirâmın fiilleri ile tanışmışlardır.²⁰⁶ Hz. Peygamber'in naslarla bildirilen hususların anlaşılmasına dair bir icthadı söz konusu değildir. Onun icthadı hükmü belirtilememiş olanı hükmü belirtilmiş olana katmaktan ibarettir.²⁰⁷

²⁰³ Fazlurrahman, *Islam and Modernity*, s. 4; *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 54.

²⁰⁴ Fazlurrahman, *Islam and Modernity*, s. 1; *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 51.

²⁰⁵ Apaydın, Yunus, “Klasik Fıkıh Usûlünün Yapısı ve İşlevi”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2003/1, s. 10.

²⁰⁶ Görgün, “Klasik Anlama Yöntemlerinin İmkan ve Sınırları”, s. 200.

²⁰⁷ Apaydın, “Klasik Fıkıh Usûlünün Yapısı ve İşlevi”, s. 11.

Müctehidin de teşrî sürecindeki yeri mevcut hükmü benzer olaylar için de kıyas veya kıyasın uzanımı mahiyetinde olan istihsân ve ıstıslah metotları gibi metotlarla geçerli kılmaktan ibarettir.²⁰⁸

b. Sünnetin Kaynak Değerinin Yeniden Gözden Geçirilmesi

Sünnetin kaynak değerinin yeniden gözden geçirilmesi modern dönemde yenilik adına teklif edilenlerden bir diğeridir. Her ne kadar İctihad Kapısının Açılması başlığı altında müelliflerin Kur'ân ve sünnetten doğrudan hüküm istinbâtını savunduklarını naklettiysek de, bir önceki başlıkta görüldüğü üzere nasların lafızları merkezli bir icthad anlayışı reddedildiği gibi sünnetin de klasik manada icthada kaynaklık etmesine karşı çıkılır. Modern dönemde icthad lehine sünnetin etkinlik sahasının daraltıldığı müşâhâde edilmektedir. Bu hedefe hadis literatürünün güvenilirliğinin tartışma konusu yapılması suretiyle ulaşıldığı görülür. Hadis literatürünün güvenilirliğine yönelik tartışma o kadar ileri götürülür ki nihayetinde, sayısının azlığı bizzat modern dönem müellifleri tarafından da itiraf edilen mütevâtir haberler dışındaki hadisler hususen de âhâd haberler gerekli görüldüğü zaman reddedilebilecek bir konuma getirilir.²⁰⁹ Hadis literatürüne yönelik modern hareketin önemli ismi Muhammed Abduh'un meseleye yaklaşımı bu noktada hatırlanmalıdır.

Abduh, mütevâtir haberi âdeten yalan üzerinde birleşmeleri imkan dahilinde bulunmayan bir cemaatin hislere dayalı konularda verdiği haber olarak tarif ettikten sonra, mütevâtir haber olma özelliğini taşıyan haberlere inanmanın herkes için zaruri olduğunu söyler. Özellikle ahirete dair bilgilerimizin kaynağını mütevâtir haberler teşkil eder. Bu gibi inanç mevzularının zanna dayanması, onlara zannî haberlerle ilavede bulunulması caiz değildir. Bir haberin Peygamber'den vârid olduğunu kesin olarak bilen bir kimsenin bu haberi inkar etmesi risâleti kabul etmemekle eş anlamlıdır ve bu hüküm

²⁰⁸ Apaydın, "Klasik Fıkıh Usûlünün Yapısı ve İşlevi", s. 12.

²⁰⁹ Ali Merad modern dönemde sünnet ile kastedilen şeyin, yalnızca iman esaslarından ve ibadet uygulamalarından bahseden oldukça sınırlı sayıdaki sahih hadis metinleri olduğunu söyler. Bunların dışında kalan ve sıhhatinden emin olunan edep ve ahlaka dair hadislerinse sayısı bir düzineyi geçmez. Hadislerin sahihliği meselesi ıslahçı bakış açısından ileri derecede önem taşır; zira sünnetin sıhhati onun teşrî bir kaynak olarak otoritesinin temelini teşkil eder. Dolayısıyla Müslümanlar, sıhhati Kur'ân kadar kesin olmayan herhangi bir kural koyucu hadisi reddetme hakkına sahiptirler. Aslında yeni Selefîyye yalnızca çok az sayıda kural koyucu değerini tanımaktadır. Merad, Ali, "İslah", s. 148.

Kur'ân'ın tamamı ve fi'lî sünnetin az bir kısmı için söz konusudur. Ancak âhâd haberler böyle değildir. Böyle bir haber kendisine ulaşmayan veya sıhhati konusunda kendisinde şüphe arız olan kimse onu tasdik etmek zorunda değildir ve tasdik etmediğinde de kınanamaz.²¹⁰

Bu ifadeleriyle Muhammed Abduh fi'lî sünnetleri mütevâtir haber kapsamına almış gözüke de fi'lî sünneti “az” sıfatıyla takyid etmiştir. Bu da onun bütün fi'lî sünnetleri değil bazı fi'lî sünnetleri mütevâtir haber kapsamında gördüğünü göstermektedir. Müellifin hangi fi'lî sünnetleri mütevâtir haber kapsamına aldığı konu hakkındaki Reşid Rıza'nın düştüğü nottan anlaşılmaktadır. Müellif Abduh'un mütevâtir haber kapsamına aldığı fi'lî sünnetlerin namaz ve hac gibi ibadetlerden ibaret olduğunu söylemektedir. Hadisçilerin ıstılahında ise mütevâtir haberle sadece kavli mütevâtir kastedilmektedir ve yine Reşid Rıza'nın da ifade ettiği gibi kavli mütevâtir sünnet cem-i killet sayısına dahi ulaşmamıştır.²¹¹ Bu durumda müellifin, muhaddislerin aksine, bazı fi'lî sünnetleri mütevâtir haber kapsamına almış olması fazla bir anlam ifade etmemekte ve hâlâ sayısı oldukça az olan mütevâtir sünnet dışındaki bütün hadislerin şeri kaynak olma vasfı bu ifadelerle tartışılır hale gelmektedir.

Hadis literatürüne yönelik Abduh'un yaklaşımı talebesi Reşid Rıza tarafından sürdürülür. Müellifin hadislerin tedvîni, hadis kaynakları ve musannifleri, hadislerin isnad sistemi ve hadislerin şeri kaynak olma bakımından değerleri gibi pek çok konuda klasik ulemânın görüşlerine muhalefeti söz konusudur. *Menar*'da hadis literatürünün ilk defa tartışma konusu yapılması derginin dokuzuncu sayısında Rıza'nın yayımladığı Muhammed Tefkî Sıdkî'nin “el-İslâm huve'l-Kur'ân vahdehû” isimli makalesi ile söz konusu olmuştur. Sıdkî'nin sünnetin şeri değerini berteraf etmeye yönelik iddiaları şunlardır: Kur'ân mucezz, sünnet gayr-ı mucezzdir. Kur'ân'ın her bir cüzü mütevâtir, sünnet ise böyle değildir. Kur'ân Nebi'nin s.a.v emriyle kendi zamanında yazılmıştır. Sünnetin ise yazılması Nebi tarafından nehyedilmiştir. Kur'ân evrensel bir hitabdır. Sünnet ise Resûl'ün kendi zamanına has hitabdır. Kur'ân, belagatin doruk noktası

²¹⁰ Abduh, *Risâletü't-Tevhid*, s. 201, 202.

²¹¹ Abduh, *Risâletü't-Tevhid*, s. 247.

olduğu için, Araplar arasında başka sözle tebyînine ihtiyac olmamıştır, bu nedenle Resûl'ün kavfî sünnetiyle onu açıkladığı sözü anlamsızdır. Resûl Kur'ân'ı ancak ameli ile tebyîn etmiştir.²¹² Rıza, Sıdkî'ye cevap yazıp, görüşlerinin pek çoğunu tenkit etmiş olsa da cevabî yazısının sonunda Sıdkî'nin dikkat çekmiş olduğu ve kendisinin de araştırılması gereken bir konu olduğunu düşündüğü bir husus bulunduğunu ifade ederek hadislerin tedvînî konusundaki klasik yaklaşımı tartışmaya açmanın adımını atmıştır.

Müellif hadislerin tedvînî konusunu bir soru ile tartışma gündemine taşır. Özellikle asrı saadette hakkında hiçbir tartışma ve ihtilafın olmadığı ancak kendisiyle de amel edilmeyen kavfî sünnetler din ve şeriatın her zaman ve mekan için geçerli umûmî bir kaynağı mıydılar? Müellif eğer bu soruya evet dersek ve onların din ve şeriatın her zaman ve mekan için geçerli umumi kaynağı olduğunu söylersek, bizi bekleyen büyük bir şüpheden bahseder. Şayet hadisler dinin temel kaynağı ise niçin Peygamber, Kur'ân dışında bir şeyin yazılmasını yasak etmiştir ya da sahabe niçin hadisleri yazmamış, alimler ve halifeler hadisi niçin himaye etmemiştir. Müellif bu meselenin zamanın alimleri tarafından tartışılmasının gerektiğini ileri sürer²¹³ ve bizzat kendisi de hadislerin tedvînî meselesini yeniden tartışma konusu yapar. Bunun için de derginin onuncu sayısında bir makale yayımlar. Müellifin bu makalede argümanları ve ulaştığı sonuçları itibariyle eleştirdiği müellif Sıdkî'ye yaklaştığı görülür.

Müellif mezkur makalesinde, hadislerin yazılmasına izin veren hadislerle, hadislerin yazılmasını yasaklayan hadisleri nakleder ve tercihini klasik yaklaşımın aksine olarak hadislerin yazılmasını yasaklayan hadislerden yana kullanır. Hadislerin yazılmasına izin verenleri sahih ve zayıf olanlar şeklinde ikiye ayıran müellif, sahih olanların umûmî bir nitelik taşımadığını, sadece birkaç mevzuyla sınırlı olduğunu iddia ederken, bu konudaki zayıf hadislerinse zaten muteber olmadığını ileri sürer.²¹⁴ Tüm bu gayretinin sonunda varmak istediği sonuç müellif tarafından makalenin sonunda izhar edilir. Sahabenin ileri gelenleri hadisleri yazma konusuna rağbet göstermemişlerdir,

²¹² Sıdkî, Muhammed Tevfik, “el-İslâm huve'l-Kur'ân vahdehu”, *MM*, IX/12 (Zilhicce 1324/ 13 February 1907), s. 924.

²¹³ Reşid Rıza, “el-Menâr”, *MM*, IX/12 (Zilhicce 1324/ 13 February 1907), s. 929.

²¹⁴ Reşid Rıza, “et-Teâdül ve't-tercih beyne rivayâti'l-men'î ve rivayâti'r-ruhsati” *MM*, X/3 (R. Evvel 1325/ 12 May 1907), s. 765, 767.

çünkü onlar hadisleri Kur'ân gibi dinin temel kaynağı kılmak istememişlerdir. Müellif bu iddiasını çeşitli argümanlarla kuvvetlendirmeye çalışır. Ona göre şu hususlar bu iddiayı ispat eder niteliktedir. Şayet sahabe, Resûlullâh hadislerin yazılmasını istiyor diye anlasalardı, hadisleri yazarlar, yazılmasını emrederler ve Raşid halifeler yazılanları cem ettirirler, güvendikleri hadisleri kaydederler ve bölge ve belde valilerini o hadisleri duyurmaları ve onlarla amel etmeleri için gönderirler, Kur'ân ile ve cumhurun bilip takip ettiği (halihazırda uygulanan) sünnetle iktifa etmezlerdi. Bütün bunlara Ömer b. Hattab'ın sahabenin tanıklığında bu hadislerin bazılarına muhalif hükümler vermesi, sonra hicri birinci ve ikinci asırda çeşitli bölgelerdeki Ebû Hanîfe gibi alimlerin az olsa bile kendilerine ulaşan ve sahih olduklarını düşündükleri hadislerle yetinmeleri ve dini anlamak ve ahkâmını tebyin etmek için daha fazla hadis toplamaya gayret göstermemeleri de eklenmelidir.²¹⁵

Müellif ayrıca ulaştığı sonucu teyid eden bir gerçek daha bulunduğunu iddia eder. O da hadislerin dinin temel bir aslı olduğunda ittifak edildikten, muhaddisler bu hadisleri tedvin ettikten ve hangisiyle ihticac edilip hangisiyle edilmeyeceğini beyan ettikten sonra bile, fakîhlerin sahihlerle amel edilmesinde ittifak etmelerine rağmen onların yazımı konusunda icma etmemiş olmaları, ittiba edilen fıkıh mezheplerinin kitaplarında özellikle Hanefî, Mâlikî ve Şafiî kitaplarında sıhhati konusunda ittifak olan hadislere muhalif yüzlerce konunun bulunması, buna rağmen onlardan hiç birinin usûlidine aykırı hareket etmiş kabul edilmemeleridir. Müellif İbn Kayyım'ın *İlamü'l-Muvakkîn*'de, fakîhlerin, kıyasla amel ederek ya da bunun dışındaki bir sebeple sahih hadisleri reddettiklerine, bundan daha garibi diğerlerini bırakıp âhâd haberleri aldıklarına dair bir çok kuvvetli delil zikrettiğini de ekler.²¹⁶

Reşid Rıza'nın hadislerin yazılmasına izin veren ile hadislerin yazılmasını yasaklayan hadisleri değerlendiriş biçimi, iki tür hadis arasında yaptığı tercih ve tâdil,

²¹⁵ Reşid Rıza, "et-Teâdül ve't-tercih beyne rivayâti'l-men'î ve rivayâti'r-ruhsati", *MM*, X/3 (R. Evvel 1325/ 12 May 1907), s. 768.

²¹⁶ Reşid Rıza, "et-Teâdül ve't-tercih beyne rivayâti'l-men'î ve rivayâti'r-ruhsati", *MM*, X/3 (R. Evvel 1325/ 12 May 1907), s. 768.

buradan hareketle hadislerin şeri değeri ile alakalı ulaştığı sonuç ve bu sonuç için sunduğu deliller karşıt delillerle çürütülmüştür.²¹⁷

Hadis literatürü hakkındakine benzer muhalefet, muhaddislerin isnad sistemi hakkında da sürdürülür. Mesela Abduh'un detaylı bir tenkid süzgecinden geçirmese de muhaddislerin isnad sistemi hakkında müsbet bir kanaatinin olmadığı ifadelerinden anlaşılmaktadır. O ravilerini, onların ahvalini, sika olup olmadıklarını, zabt bakımından durumlarını bizzat bilmediği kimselerin verdikleri haberlerin kendisi katında hiçbir değerinin olmadığını ifade etmektedir. Ona göre isnad zinciri hadisçilerin birbirlerinden haber nakletmekte kullandıkları bir isimlendirmeden ibarettir ve onların bu söylediklerinin doğru olup olmadığını araştırma imkanımız yoktur.²¹⁸

Reşid Rıza da rivayet bakımından sahih olan bir hadisin esasen Peygamberimiz'e ait olmayabileceğini ifade ederek muhaddislerin isnad sistemi hakkındaki şüphesini izhar etmektedir.²¹⁹ O, Buhârî ve Müslîm'in sahihlerinin, metin ve sened bakımından hadis kitaplarının en sahihleri olduğunu ancak yine de muhaddislerin bu iki eserin bazı ravilerini zabt ve adalet bakımından tetkike tabi tutmaktan geri durmadıklarını, bazı metinlerinde hata bulunduğunu da açıkladıklarını beyan eder. Ona göre Buhârî, tashih konusunda muhaddislerin en dikkatlisi ise de cerh ve tadil hususunda onun da hatadan masum olduğu söylenemez. *Sahihayn*'daki rivayetlerin ekserisinin üzerinde ittifak hasıl olmuşsa da, az da olsa onlardaki bazı rivayetler hakkında ihtilaf söz konusu olmuştur.²²⁰ Reşid Rıza Ebû Dâvud'u da tenkit etmekte ve onun tenkid edilip, güvenilmez olarak ilan edilen kişilerden hadis rivayet ettiğini ileri sürmektedir.²²¹

Hadis tarihi ve literatürünün yeniden tenkit konusu yapılmasının modern dönemin serbest ictihad çağrısıyla yakından ilişkisi yine bizzat Reşid Rıza tarafından şu

²¹⁷ Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadis ve'l-muhaddisun*, Kahire: Matbaatu Mısır 1958, s. 220-242.

²¹⁸ Ammara, *Amal*, s. 198.

²¹⁹ Reşid Rıza, "el-Muhâveretü's-sâniye", *MM*, III/29, Gurretü Ramazan 1318/23 December 1900, s. 680; a.mlf., *el-Vahdetü'l İslâmiyye*, s. 10; krş., Akseki, *Mezahibin Telfiki*, s. 51; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 240.

²²⁰ Reşid Rıza, *Mecelletü'l-menar*, XII/8, Selhu Şaban 1327/14 September 1909, s. 696-697.

²²¹ Reşid Rıza, "el-Muhâveretü's sâliise" *MM*, III/30, Ramazan, 1318/16, January 1901, s. 722; a.mlf., *el-Vahdetü'l İslâmiyye*, s. 20; Akseki, *Mezahibin Telfiki*, s. 72; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 253.

şekilde dile getirilir: *Mütevâtir yolla nakledilen kavli hadisler ile namaz ve hac gibi fîlî sünnetler dışındaki rivayet ve delâlet bakımından kati olmayan âhâd haberler ictihad konusudur.* ²²² Kendisi nazarında hadis sübut bulmayan veya o hadisten haberdar olmayan kimse hadise muhalefet ettiğinde o kimse mazurdur. ²²³

Yukarı da da işaret ettiğimiz gibi müellif, bazı müctehid imamların, râvîleri arasında Buhârî ve Müslîm'in de bulunduğu sahih hadisleri reddetmiş olduklarını, buna rağmen hiç kimsenin onların dalâlete düştüğünü düşünmediğini, ayrıca özellikle Hanefî mezhebinin muhalafetine mazhar olmuş yüzden fazla sahih hadis bulunduğunu İbnü'l Kayyim'in bize haber verdiğini iddia ederek, ²²⁴ hadislere yönelik yaklaşımının yeni olmadığını ispata çalışsa da, maslahata dayalı akıl yürütmeyi sahih hadislerin önüne geçiren aşağıdaki ifadelerinin modern dönem öncesinden pek fazla geriye götürülemeyeceği aşikardır. Şöyle ki, ona göre sahih bir hadis sırf dini işlerde tartışmasız bir hüccettir. Siyaset ve kazâ sahasında sahih bir hadisle ancak amme menfeatine ters değilse amel edilebilir. Amme menfeati ile sahih hadis tearuz ederse bu hadis, Peygamber'in, *zarar ve mukabele biz-zarar yoktur* şeklindeki hadisleri, onun fîlî sünneti ve dayanağı Allah'ın Kitab'ı olan kesin delillerle çelişmiş kabul edilmelidir. Zira bu kaideler söz konusu hadise tekaddüm eder çünkü bu tür hadisler zan ifade eden âhâd haberlerdir. ²²⁵

Modernleşme sürecinin önündeki hadis engelini kaldırmaya yönelik gayretin Hindistan ayağını Sir Seyyid Ahmed Han teşkil eder. Onun da Muhammed Abduh ve Reşid Rıza gibi hadis kaynakları, isnad sistemi hadislerin bağlayıcık değerleri hakkında şüpheleri vardır. Müellif, Buhârî ve Müslîm dahil olmak üzere sahih derleyicilerinin tamamının hadislerin sahihini sakîminden ayırma kriterini tespitinde takdire değer gayretlerinin söz konusu olduğunu, ancak bu gerçeğin bu konuda yapılmış yanlışları

²²² Reşid Rıza, *Mecelletü'l-menar*, c. XXVII, s. 616.

²²³ Reşid Rıza, *Mecelletü'l-menar*, c. XII/8, s. 694-695.

²²⁴ Reşid Rıza, *Mecelletü'l-menar*, c. XXVII, s. 616.

²²⁵ Reşid Rıza, "el-Muhâveretü's-sâlisete aşerete beyne'l-muslih ve'l-mukallid: et-Taklîd ve'l-vahdetü'l-İslâmiyye fi's-siyâse ve'l-kadâ", *MM*, IV/22, Gurretü Zilkade 1319/9 February 1902, s. 861; a.mlf.; *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 113; krş. Akseki, *Mezahibin Telfiki*, s. 327; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 389.

ortadan kaldırmadığını ileri sürer ve böylece klasik isnad sistemine yönelik muhalefetini izhar eder. Ona göre isnad sisteminin problemi, ravinin güvenilir olduğunun tespitinin, hadisin sahih olmasının kriteri olarak kabul edilmesidir. Ravinin güvenilir olmadığı tespit edildiğinde de hadisin sahih olmadığı düşünülmektedir. Müellif bu noktada önemli bir hususun gözden kaçırıldığını düşünmektedir. Bir hadis için üç yada dört ravi söz konusu olmaktadır. Ancak mesela Buhârî kendisinden hadis almış oldukları tek bir raviyi tanımaktadırlar, önceki ravileri ise tanımamaktadırlar. Bu nedenle de bütün ravilerin güvenilir olup olmadığını ve hadis birinden diğerine nakledilirken hiçbir hata yapılmadığını kesin surette tespit etmek çok güçtür. Dahası ulemâ ve muhaddisler hadislerin lafzen değil mana olarak kendilerine ulaştığını itiraf da etmektedirler. Yani hadislerdeki sözler bizzat aynıylen Peygambere ait değildir. Bu nedenle de ravilerin sözlerinin hadislere dahil olmuş olması muhtemel olduğu gibi Buhârî ve diğer hadis toplayıcılarının sözlerinin bu hadislere karışmış olması muhtemeldir.²²⁶

Müellif tarafından isnad sistemi gerekçe gösterilerek hadis literatürüne yönelik oluşturulan şüphe, modern dönem müelliflerinin sıklıkla başvurduğu bir başka iddia ve gerekçeyle sürdürülür. O da hadislerin ekseriyetinin Peygamberin ve ilk halifelerin zamanında yazıya geçirilmediği ancak ikinci yüzyılda yazılı metinler haline sokulduğu ve o dönemin siyâsî ve sosyal şartlarının da Peygamber adına sayısız hadis uydurulmasına yol açtığıdır. Bu nedenle de Sir Seyyid Ahmed Han'a göre, sadece Kur'ân'ın lafzı ve ruhuna ve rasyonel standartlara uygun olan hadisler kabul edilebilir ve bu kriterlere uygun olan hadisler dinin temeli kılınabilir. Müellif İbn Teymiye'nin de "*sahih hadisin daima sahih akilla uyum içerisinde*" dediğini iddia ederek görüşünü desteklemek için ulemânın otoritesinden istifadeye çalışsa da, kendisinin sırf dini olanla

²²⁶ Baljon, J. M. S., *The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Ahmad Khân*, Leiden E. J. Brill 1949, s. 62. Ahmed Han'ın Şah Veliyyullah hareketi ile yukarıda işaret edilenin dışında bir benzerliğinin olmadığına dikkat çeken başka kimseler de vardır. Söz gelimi cihad, daru'l harb daru'l İslâm gibi konularda tamamen ayrı düşüklerini söyleyenler vardır. Seyyid Ahmad Han üzerinde çalışan bazı yazarların onun hadis edebiyatını değerlendirirken ve hadisin güvenilirliğini test ederken kişisel ölçüler kullanmak yerine tamamen Şah Veliyyullah'ın ölçülerini esas aldığı ileri sürmelerine rağmen ikisi arasında tam bir benzerlik kurmak oldukça zor gözükmektedir. Mesela her ikisi de hadisin güvenilirliği, meşhur olması ve ulemâ tarafından kabulünü esas almalarına rağmen bu şartların gerçekleşmesindeki tesbitte farklı sonuca ulaşabilmişlerdir. Hatiboğlu, *İslâm'da Yenilenme Düşüncesi Açısından Modernistlerin Sünnet Anlayışı*, s. 213.

dini olmayan meseleler arasında ayırım yapıyor olması, Tanrı, onun sıfatları ve ibadetlere dair hususların dışındaki herşeyi dünyevi tabir ettiği alanın kapsamına alması ve de birinciyle ilgili sahih hadisi Müslümanların kabul etmesi vazifeleriye de ikinciyle ilgili hadislerin Müslümanları bağlayıcı olmadığını iddia etmesi²²⁷ onu İbn Teymiye'nin çok uzağına düşürür. Zira İbn Teymiyen'in hadisle amel konusundaki titizliği malumdur ayrıca da ahkam hakkında Sir Seyyid Ahmed Han'ın yaptığı kategorik ayırım ve bu ayırımı terettüb eden sonucun İbn Teymiye için iddia edilmesi mümkün gözükmemektedir.²²⁸ Dini -dünyevi alan ayırımının İslâm düşüncesine yabancılığı tezin Üçüncü Bölümü'nde mevzu bahis edilecektir.

c. İcmâ Delilinin Yeniden Düzenlenmesi

Bu mevzu tezin ana konusunu teşkil ettiğinden burada ayrıca mevzu bahis edilmeyecektir, ancak kavramın klasik tanımının ictihad düşüncesinin önünde engel teşkil ettiği iddiasıyla tenkit edilip reddedildiğini ve ilerleme adına yeni bir muhtevaya kavuşturulmaya çalışıldığını söylemekle yetinelim.

d. Kıyas İctihadı Yerine Maslahat İctihadı

Fıkıh usûlü ilminde, “hakkında açık hüküm bulunmayan bir meselenin hükmünü aralarındaki ortak özelliğe veya benzerliğe dayanarak hükmü açıkça belirtilen meseleye göre belirlemek” şeklinde tarif edilen kıyasın, deliller hiyerarşisinde dördüncü yeri işgal etmesinin anlamı, kendinden önceki üç delil de, karşılaşılan hadisenin hükmüne ilişkin bir belirlemenin bulunmamasıdır. Kıyas nas karşısında bağımsız ya da nassa alternatif bir delil olmayıp nakil bağımlı bir delildir. Onun meşrûiyetinin Kitap ve sünnetle ispat edilmesi, ayrıca kıyas işleminin yapılabilmesi için Kitap ve sünnetten bir asla dayanmanın zorunlu oluşu onun nakil bağımlı bir delil olduğunun göstergesidir. Yukarıda tarif edilen manada kıyasın imkan ve cevazı kavramın ortaya çıkış sürecinde pek çok tartışmaya konu

²²⁷ Troll, Christian W., *Sayyid Ahmad Khan: a reinterpretation of muslim theology*, Karaçi: Oxford University 1979, s. 206; Baljon, *The Reforms*, s. 61.

²²⁸ İbn Teymiye'nin hadisle amel konusundaki titizliği hakkında bkz. Tez s. 13, 14.

olmuşsa da²²⁹ mevcut özel nassın uygulama alanının genişletilmesi gibi bir anlam ve işlevinin olduğunda şüphe yoktur.²³⁰

Klasik dönem ulemâsı deliller arasında bir hiyerarşi gözetir. Hakkında nas olan bir mevzuda kıyasa başvurulamaz. Bu nas haber-i vahid bile olsa kıyasa takdim edilir.²³¹ Kıyas imkanı varken de maslahat ichtihadına başvurulamaz. Kıyasın nasla olan irtibatı onu böyle bir irtibatın söz konusu olmadığı maslahat ichtihadının üzerine çıkarır. Ancak modern dönemde bu deliller hiyerşisi altüst edilmiş gözükmetedir. Kavramın ortaya çıkış sürecinde yaşanan ve ekser ulemânın kıyasın hücciyeti konusunda görüş birliğine varmasıyla geride bırakılan tartışmalar kavram hakkındaki klasik algıya yönelik münferit muhalif sesler delil gösterilmek suretiyle modern dönemde yenilenme adına yeniden canlandırılmış gözükmetedir.

Nitekim Reşid Rıza klasik kıyas anlayışına muhalefetini İbn Hazm, İbnü'l Kayyım ve Şevkânî'nin kavram hakkındaki görüşlerine bina eder.²³² Müellif ilk önce fıkıh tarihinde fikhî kıyas karşıtlığı ile maruf Zâhirîlik mezhebini benimsemiş İbn Hazm'ın mevzu hakkındaki görüşlerini nakleder. İbn Hazm'ın "Bu gün size dininizi tamamladım" (Maide 5/3) şeklindeki ayete ve mana itibariyle bu ayete yakın ayetlere referansla kıyas ve rey ile meselelere çözüm üretmeyi helal kabul etmediğini söyleyen Reşid Rıza, İbn Hazm'ın kıyası şeri hüccet olarak kabul edenlerin delillerine yönelik muhalefet kabilinden sözlerini nakleder. İbn Hazm'a göre ne ayet, ne hadis, ne de sahabe sözü, usûlcülerin kıyas deliline meşrûiyet kazandıracak nitelikte değildir.²³³

Kıyas delilini red etmesi nedeniyle Reşid Rıza tarafından önemsenen İbn Hazm'dan sonra İbnü'l-Kayyım'a, müellif, kıyası red etmesi açısından değilse de kavramı gerek benimseyenlere gerekse çeşitli seviyelerde red edenlere yönelik tenkitleri ve kıyas

²²⁹ Apaydın, Yunus, "Kıyas", *DİA*, Ankara 2002, XXV, s. 529, 534.

²³⁰ Apaydın, Yunus, "Kıyas", s. 532.

²³¹ Apaydın, Yunus, "Kıyas", s. 534.

²³² Reşid Rıza'nın kıyas delili hakkındaki görüşleri ve bu görüşlerin müellifin bütün bir fıkıh algısı içerisinde işgal ettiği yer, bizim de katıldığımız önemli tespitler ve değerlendirmeler birlikte Özgür Kavak tarafından *Reşid Rıza'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri* isimli tezde mevzu edilmiştir. Bu örtüşme nedeniyle ve bu mevzunun bizim direkt konumuz olmaması hasebiyle biz meseleye dikkat çeken oldukça kısa bir özetle yetineceğiz. Detaylı bir inceleme için bu teze başvurulmalıdır. s. 173 vd.

²³³ Reşid Rıza, *Yüsrî'l-İslâm ve usûli't-teşrî'l-âm: fi nehyillah ve Rasuli an kesreti's-sual*, Kahire: Mu'temerü'l-İslâmi 1375/1956, s. 35-37.

hakkındaki müellifin doğru yol olduğunu iddia ettiği görüşleri nedeniyle referansta bulunur. Reşid Rıza'nın naklettiğine göre İbnü'l-Kayyim kıyas hakkında üç farklı yaklaşımdan ve bunların problemlerinden söz etmektedir. Bir grup, kıyası küllîyen inkar ederken, bir grup, onu kabul etmekte ancak onlar da hikmet, talil ve münasebetleri inkar etmektedirler. Üçüncü grup ise nasların bütün olayları içermediğini, bazı olayların kıyasa havale edildiğini ileri sürmüştür. Her iki grup da nasların mükelleflerin ahkâmının tamamını içerdiğini görememiş ve bu noktada bazı hükümler için kıyasa işaret etmişlerdir. Onlardan aşırıya gidenler, ahkâmın ekseriyetinin kıyasla belirlenebileceğini söylerken, orta yolu benimseyenler ekser ahkâm için başka türlü ispat yolu yoksa kıyasa başvurmuşlardır.

İbnü'l-Kayyim'a göre bu konuda isabetli görüş bu üç yaklaşımın da dışındadır. Doğru görüş nasların bütün hadiselerin ahkâmını ihata ettiği'dir. Allah ve Resûl'ü onlar için kıyasa başvurmamızı helal saymamıştır. Aksine bütün ahkâmı açıklamışlardır ve naslar bütün hadiseler için kâfidir. Sahih kıyas da hakdır ve naslara mutabıktır. Nassın delâleti hafî olup da alim kıyasa ihtiyaç duyarsa bakılır. Kıyasın naslara muvafık olduğu anlaşılırsa kıyas sahih, nassa aykırı olduğu anlaşılırsa Fâsîd olur.

İbnü'l-Kayyim'a göre bu üç gruptan her biri hak yolu kendilerine kapadıklarından başka yolları haddinden fazla genişletmişlerdir. Kıyası inkar edenler temsil, tâlîl, maslahat ve hikmetlere -ki onlar Allah'ın indirdiği mizan ve ölçüdür- itibar kapısını kapatmış olduklarından nasların zâhirini ve istishâbı genişletme ihtiyacı hissetmişlerdir.²³⁴ Rey ve kıyas ehli ise naslara itina göstermedikleri, nasların hükümler için kâfi olduğuna inanmadıkları için rey ve kıyas yolunu genişletmişler, kıyasü's-şebehi benimsemişler ve şârîin hükmü ona bağlayıp bağlamadığını bilmedikleri vasıflara hüküm bina etmişlerdir. Benzer bir şekilde şârîin hükme gerekçe yapıp yapmadığı bilinmeyen illetler de istinbât etmişlerdir. Sonra da nasların ekseriyeti ile kıyas arasında tearuz olduğunu söylemek durumunda kalmış, bazen nasları kıyasa bazen de kıyası naslara takdim etmişlerdir. Nihayetinde de pek çok hükmün kıyasın hilafına sabit olduğunu söylemek durumunda kalmışlardır.²³⁵ İbnü'l-Kayyim kıyası red edenler ve savunanlar aleyhine serdettiği

²³⁴ Reşid Rıza, *Yüsri'l-İslâm*, s.47, 48.

²³⁵ Reşid Rıza, *Yüsri'l-İslâm*, s. 50.

görüşlerini müteakiben doğru yol olduğunu düşündüğü kendi görüşünü üç maddede özetler: Naslar rey ve kıyasa başvurmaya ihtiyaç hissettirmeyecek şekilde ahkâma Şâmildir. Nassın olduğu yerde rey, icihad ve kıyasa başvurmak batıldır. Bütün şer'î ahkâm sahih kıyasa muvâfıktır, peygamberin getirdikleri içerisinde mîzâna ve sahih kıyasa muhalif hüküm yoktur.²³⁶

Reşid Rıza'nın kıyasa konusunda görüşlerini önemseyip, naklettiği son isim olan Şevkânî'nin bir özelliği ekser usûl ulemâsının fikhî kıyasın hücciyetini ispat adına sunduğu delilleri tenkit etmesi ve onların teknik manada kıyasa delâletlerinin bulunmadığını iddia etmesidir.²³⁷ Diğer özelliği ise Reşid Rıza'nın kabul ettiği ve sahih kıyas diye isimlendirdiği bir tür kıyası kabul ediyor olmasıdır. Bu kıyas illeti mansus olan ve meal farık nevinden olmayan kıyasdır. Hatta Şevkânî, bu nev kıyasda asıl delile delâlet söz konusu olduğundan onu bu asıl delilin kapsamında telakki eder. Bu tür kıyas dışındaki kıyas türlerinin hücciyeti için ise ne aklî ne şer'î ne de örfî delil sunulamayacağını iddia eder.²³⁸ Müellif bu kıyas türüne yukarıda gördüğümüz üzere mîzâna ve naslara muvafık kıyas olarak İbnü'l-Kayyim'ı vesile ederek de dikkat çekmişti.

Sonuçta Reşid Rıza bu üç müellife referansla ıstılahi manada kıyası reddederken, kıyası esasında asıl delile de irca edilebilecek sadece tek bir neve indirgemekte ancak bu kadarla da yetinmeyerek bu nev kıyası adalet ve mîzân kavramlarının kapsamına dahil etmektedir.

Turâbî'nin kıyas metoduna yönelik tenkidinin temelini de kavramın fukahâ tarafından çerçevesi belirlenmiş klasik formu teşkil eder. Her ayet ve her hadis doğrudan hayatı etkilese de olaylar sınırsız naslar ise sınırlı olduğundan temelini nasların teşkil edeceği icthada dayalı bir fikhın geliştirilmesinin şart olduğunu söyleyen müellif, bu noktada nasların yanı sıra başvurulacak yöntemin alanı geniş olması hasebiyle kıyas olabileceğini ancak bu kıyasın geleneksel ölçüler içerisindeki kıyas olmaması gerektiğini iddia eder. Zira geleneksel kıyasın alanı dardır ve ihtiyaçlarımızı karşılayacak kapasitede değildir. Usûl kitaplarında tanımlandığı şekliyle kıyas Helen

²³⁶ Reşid Rıza, *Yüsri'l-İslâm*, s. 51.

²³⁷ Reşid Rıza, *Yüsri'l-İslâm*, s. 63.

²³⁸ Reşid Rıza, *Yüsri'l-İslâm*, s. 68.

mantığının koyduğu zorlu kuralların etkisi altındadır. Fıkhın parlak dönemlerini yaşayan fukahâ bu mantığı iktibas edip fıkhî teknik olarak zorlaştırdığı gibi, hükümleri de zorlaştırmıştır. Gerekçe olarak da fitnelerin çoğaldığı ve sultanların belirlediği toplu yaşama kurallarının yokolmaya yüz tuttuğu bir dönemde ihtilaf ve çalkantılardan kaçmak ve istikrar ve güvenliğe dikkat etmeyi göstermişlerdir. Bu gün fıkhî kalkınmada kıyasdan istifade edilebilmesi için onun yeniden gözden geçirilmesi gerekir.²³⁹

Fazlurrahman'ın kıyas deliline ilişkin tenkitleri Reşid Rıza'nın ki gibi detaylı ve çeşitli referanslarla desteklenmiş olmayıp oldukça genel ifadelerden müteşekkildir. Klasik dönem ulemâsının kıyas delili için çizdiği metodolojik çerçeveyi çok dar bulan müellif, ulemâyı kıyası kullanırken Kur'ân ve hadis metinlerinin lafızlarına sıkı sıkıya bağlı kalmakla eleştirir. Öyle ki, Kur'ân ve hadis metinleri söz konusu olduğunda çok daha fazla muhafazakar ve lafza bağlı kalan Vehhabiler'in bile ictihad görüşü, uzun vadede, ulemânın kıyasından daha az lafza bağlı ve daha az sınırlayıcı olmuştur. Liberal bir düşüncenin aracı olabilecek niteliği haiz olmasına rağmen uygulama alanı oldukça sınırlandıran kıyas delili, ortaçağ hukukçularının elinde formüle edilen şekliyle ancak sınırlı ölçüde yapılan yorumlarda maksadın zuhûruna vesile teşkil edebilmiştir, ekseriyetle de metinlerin gerçek ruhunun ağırlık kazanmasına engel olmuştur.²⁴⁰

Kıyas metodunu İslâm dünyasındaki ihtilafın kaynağı ilan eden müellif, hüküm istinbâtında fukahânın en çok başvurduğu yol olan kıyasın, ikinci yüzyılın ortalarına kadar şaşkıncı derecede çok ve karmaşık fıkhî görüşün oluşmasına sebep teşkil ettiğini ileri sürer. Bir fakîh Kur'ân veya sünnetin belli bir nassını kıyasa esas alırken, diğer bir fakîh tamamen değişik ayet veya hadisi aynı meselede kıyas için esas kabul edebilmiştir. Halbuki, kıyas metoduyla bütünlük arzeden fıkhî sonuçlar ortaya

²³⁹ Turâbî, *İslâmî Düşüncenin İhyâsı*, s. 72, 73. Müellif kıyas delilini başka eserlerinde de benzer ifadelerle tenkit etmiştir. *Özeleştirisi ve Yenilenme Sorumluluğu* adlı eserinde kıyas delili hakkında şu açıklamaları yapar: "Bazı fıkhî kuralların artık aşılması gerektiği bir realitedir. Artık kadim Helenistik istilanın Müslümanlara dayattığı formel mantığı geride bırakmamızın zamanı gelmiştir. Yunan kültürünün tarihteki yoğun istilası esnasında Müslümanlar söz konusu mantığı almış ve bir çok fıkhî kuralın belirlenmesinde kullanmışlardır. Kıyas gibi bir çok fıkhî çıkarsama yönteminin temelinde formel mantık yatmaktadır. Acak bu mantık artık Batı ülkelerinde bile salt teorik açıdan değil, hayatla ilintili sosyal sistemlerde bile makul görünmemektedir." s. 18.

²⁴⁰ Fazlurrahman, *İslam*, s. ; *İslâm*, s. 275.

konamaz. Fukahâ bu tür yetersiz metotlarla uğraşmak yerine Kur'ân'ın değer ve ilkelerini sistemli bir şekilde çıkarmaya gayret sarfetmiş olsaydı, sonuç da şaşırtıcı bir şekilde farklı olurdu. Görüş ayrılıkları asgariye indirilebilirdi, daha da önemlisi bu ayrılıklar daha mantıklı ve savunulabilir bir düzeyde olurdu. Farklı fikirler arasındaki görüş alışverişi de daha kolay olurdu. Görüş ayrılıklarının ortadan kaldırılması ise ne mümkündür ne de arzu edilen bir durumdur.²⁴¹»

Fazlurrahman'a göre kıyas metodunun yeterli düzeyde geliştirilememiş olmasının sonucu olarak fukahâ Kur'ân'dan doğrudan hüküm istinbâtında başarısız olmuştur. Bu başarısızlığın en bariz müşahede edildiği yer hudûd diye adlandırılan ceza hukuku alanıdır. Ona göre kanun yapmada kullanılan kıyas gibi usûllerin eksikliğinin ve dakik olmayışının nedeni de aslında Kur'ân'ın bizzat kendisini anlamak için gereken tatminkar bir tefsir metodunun olmamasından kaynaklanmaktadır. Bir taraftan Kur'ân'ın temel bütünlüğünü anlama başarısızlığı diğer taraftan tatbikatta çeşitli ayetlerin kelimelerini (Kur'ân'ın bütünlüğünden kopararak) yalnız başlarına hüküm çıkarmak için kullanma ısrarı, içeriği hiç de hukukla ilgili olmayan ayetlerden çoğu zaman hukûkî hükümler çıkarma sonucunu doğurmuştur.²⁴²

Modern dönemde kıyas metoduna yönelik modern muhalefete misal teşkil etmesi için aktardığımız yukarıdaki isimlerin yanı sıra tez içerisinde yeri geldikçe Muhammed İkbâl'in, Mahmud Şeltut'un, Musa Carullâh'ın ve Abdülvehhâb Hallâf'ın kıyas metoduna yönelik tenkitlerine de işaret etmiştik.²⁴³ Yukarıdaki başlıklarda modern dönemde İslâm tarihinin kabaca Emevilerden önceki ve sonraki dönem olarak ikiye ayrıldığını ve ikincisinin siyâsî, sosyal, ilmi hayat bakımından tenkit konusu yapıldığını, ikinci dönem içerisinde hususen fukahânın ve onların naslardan hüküm çıkarma metotlarının daha fazla tenkit edildiğini gördük. İslâm düşüncesinin yenilenmesinin ve çağa ayak uydurabilmesinin yegane yolu olarak teklif edilen ictihada çağrının mahiyetinin ise, nasların lafızları yerine küllü kaidelerin esas alınması, sünnetin teşrî kaynağının tartışma konusu yapılması, icmâm ve kıyasın klasik tanımının

²⁴¹ Fazlurrahman, *Islam and Modernity*, s. 25; *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 79.

²⁴² Fazlurrahman, *Islam and Modernity*, s. 2,3; *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 52,53.

²⁴³ Bkz. Tez, s. 52, 53, 56, 86.

reddedilmesi ile birlikte klasik fıkıh metodu ve birikimiyle kayıtlı olmadan genel ilkelere dayanarak naslardan hüküm istinbâtı şeklinde tezahür ettiğini göstermeye çalıştık. Aşağıdaki başlıkta ise bu modern yaklaşımın tek tek meselerde tezahür eden somut sonuçlarından birisine misal teşkil etmesi için değineceğiz.

3. Modern İctihad Anlayışının Sonucu: Ribâ Örneği

Modern dönemde ribâ meselesinin ele alınışı modern ictihad anlayışının tipik özelliklerini izhar edici niteliktedir. Her şeyden önce klasik dönem ulemâsının tartışıp çözüme kavuşturduğu bir meselenin, banka muâmelelerine meşrûiyet kazandırabilmek adına yeniden mesele haline getirildiği yani modern dönem İslâm düşünürlerinin tek tek meselelerle ilgili olarak fukahânın ulaştığı sonuçla kendilerini kayıtlı hissetmedikleri görülmektedir. Ayrıca hadislerin meselenin çözümü konusunda şeri delil teşkil etmesinin tenkit edilip, sınırlandırıldığı, ribâ meselesiyle alakalı icmân²⁴⁴ göz ardı edildiği, kıyas metodunun meselenin hükme bağlanışında kullanılmadığı, ribâ ile alakalı yeni çözümün genel ilkeler ya da maslahat düşüncesine bina edildiği müşahade edilmektedir.

Reşid Rıza cahiliye ribâsı olarak bilinen ve hükmü Kur'ân nassıyla sabit ribe'n nesie diye isimlendirilen faiz türü ile hadis-i şeriflerde yer alan ve ribe'l-fadl diye isimlendirilen faiz türünün birbirinden ayrı hükümlere tabi olması gerektiğini klasik dönem ulemâsının bu konudaki görüşlerine muhalefet ederek iddia etmektedir. Zimmette tahakkuk etmiş borcun vadesinde ödenmemesi durumunda vadenin tecil edilmesi isteğine mukabil olarak alınan ziyade anlamına gelen ribe'n nesienin hükmü, bu tür ribânın, zulüm sebebi olmasından dolayı ilahi nasla kati olarak haram kılınmış olmasıdır.²⁴⁵ Ayetle değil de Ubâde b. es-Sâmit'ten nakledilen "*Altın altınla, gümüş gümüşle, buğday buğdayla, arpa arpayla, hurma hurmayla ve tuz tuzla misli misline, birbirine eşit ve peşin olarak trampa edilirler. Ama bunların cinsleri ayrı olursa peşin olmak şartıyla, istediğiniz gibi satış yapınız*"²⁴⁶ şeklindeki hadis-i şerifle sabit olan ribâ çeşidi, ribe'l-fadl ise, müellife göre bizatihi haram değil, haram olan ribe'n-nesie'ye yol

²⁴⁴ Dayanağını, Hz. Peygamber'den nakledilen, altı cins malın peşin veya vadeli olarak değişiminin haram olduğunu ifade eden hadiste bulan ribe'l-fadlin haramlığı hususunda icmâ söz konusudur. bkz. İbnü'l-Münzir, *Kitabu'l-İcmâ*: s. 66.

²⁴⁵ Reşid Rıza, *er-Ribâ ve'l-muamelat fi'l-İslâm*, Beyrut: Dâru İbn Zeydun 1986, s. 124.

²⁴⁶ Müslim b. e-Haccac, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi, *Sahihu Müslim*, haz. Muhammed Salih Hâşim, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1994, c. V (Müsâkât 81), s. 482; Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'âs b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî (275/889), *Sünenü Ebî Dâvûd*, haz. İzzet Ubeyd ed-De'as, Humus: Muhammed Ali es-Seyyid 1971, c. III (Büyû' 18), s. 654-658.

açmasını diye sedd-i zerfa ilkesine binaen yasaklanmıştır.²⁴⁷ Bu ikinci türün ribâ olarak isimlendirilmesi mecaz-ı mürsel kabilindedir.²⁴⁸ Ulemânın, ribâ hakkındaki ayetin mücmel olduğu, ayetten muradın ancak kitap veya sünnetin beyanı ile anlaşılacağı, Ubade'nin naklettiği hadisin, mücmel ribâ ayetini tefsir ettiği şeklindeki değerlendirmelerini reddeden müellif²⁴⁹ ayette kastedilenin cahiliye ribâsı olduğu konusunda kuşku bulunmadığını ileri sürmektedir.²⁵⁰ Müellif ayrıca ulemâyı ribe'l-fadl'ı ribe'n-nesie ile aynı hükme tabi kılarak haramların kapsamını genişletmekle de tenkit etmektedir.²⁵¹ Ona göre ribe'l-fadl bizatihi haram olmadığı, yasaklanmasının hikmeti, harama yol açma şüphesi olduğundan, ihtiyaç ya da maslahat gerektirdiğinde mubah hükmünü alabilir.²⁵²

Bankaların faizli işlemlerine meşrûiyet zemini teşkil etme adına ribâ ayetlerinin zorlama yorumlara konu edilmesinin önemli bir misalini de Sir Seyid Ahmed Han'ın konuya yaklaşımı teşkil etmektedir. O da, Reşid Rıza gibi faizin iki türünü yani dayanağını hadislerin teşkil ettiği ribe'l-fadl yani fazlalık faizi ile dayanağını ayetlerin teşkil ettiği ribe'n-nesie'yi, yani borcun vadesinde ödenmemesi durumunda vadenin uzatılmasına mukabil alınan gecikme faizini birbirinden ayırır. Ona göre Kur'ân'ın yasakladığı sadece ikinci kategoridir. Hz. Ömer'in "*Hz. Peygamber ribânın gerçek tabiatını açıklamadı.*" sözünü nakleden ve İslâm hukukçularının ribânın tabiatını açıklamak adına birbiriyle tezat teşkil ettiğini iddia ettiği muhtelif fikirlerini nakleden müellif, netice de şu sonuca ulaşmaktadır. Kur'ân tarafından yasaklanan ribâ hiçbir surette ilk tür ribâ değildir. Ticari muamelelerde servet artışı Kur'ân'ın meşrû kabul ettiği ticaretin tabiatında vardır. Hadislere dayanarak onu yasaklamak hiçbir surette kabul edilebilir değildir. Ribânın ikinci türü ise, cahiliye döneminde Araplar arasında ve

²⁴⁷ Reşid Rıza, *Ribâ*, s. 85, 134, 135.

²⁴⁸ Reşid Rıza, *Ribâ*, s. 128.

²⁴⁹ Reşid Rıza, *Ribâ*, s. 94, 95.

²⁵⁰ Reşid Rıza, *Ribâ*, s. 85.

²⁵¹ Reşid Rıza, *Ribâ*, s. 86.

²⁵² Reşid Rıza, *Ribâ*, s. 161 vd. Reşid Rıza'nın ribâ hakkındaki görüşlerinin, onun bütün bir fıkıh usûlü düşüncesinde işgal ettiği yer hakkında detaylı değerlendirmeler için bak. Özgür Kavak, *Reşid Rıza'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri*, s. 326-336; Yine Reşid Rıza'nın ribâ hakkındaki görüşlerinin genel bir değerlendirmesi ve tenkidi hakkında bak. Hasib es-Samarrai, *Dini Modernizmin Üç Şövalyesi: Cemaleddin Efgâni, Muhammed Abduh, Reşid Rıza ve Türkiyedeki Takipçileri*, çev. Ali Nar, Sezai Özel, Bedir Yay., İstanbul 1998, s. 233 vd.

keza günümüzde de Hindistan'da cârî olan metottur ki, bu metot tefeciler tarafından fakir insanlara verilen borçlardan alınarak fakirlerin dolandırıldığı bileşik faiz geleneğidir.²⁵³

Seyid Ahmed Han ribe'l-fadl'ı yasaklanan faiz kapsamında tamamen çıkardığı gibi ribe'n-nesie'yi de kapsam itibariyle iyice sınırlandırmaktadır. Ona göre ribâ yasağıyla alakalı ayetin bağlamında yasağın fakir, yardıma muhtaç insanlar hakkında olduğuna dair bir delâlet söz konusudur. Şöyle ki, ribâ ayetinden önce gelen ayetlerde fakir ihtiyaç sahibi kimselere kendi paralarından harcayan kimseler medhedilmektedir. Ribâ ayetini takip eden ayetlerde de Allah cömert, yardımsever insanlardan bahsetmekte sonrasında da onları bırakın fakire yardım etmeyi, fakire ödünç verdiği paradan faiz alan kimselerle karşılaştırmaktadır. Ahmed Han'a göre bu bağlamın delâlet ettiği şey Kur'ân'ın yasakladığı ribânın sadece fakir insanlardan alınan ribâ olduğudur. Zengin, hali vakti yerinde insanların rahat, konforlu bir hayat için faizle borç para almalarını Kur'ân'ın ribâ yasağı kapsamında telakki etmeye sebep yoktur. Benzer bir şekilde ticari faaliyetlerde pek çok borçlanma işlemi vardır ve bunlar ulusal refahı sağlamaktadır. Faiz alınıp verilen bu işlemler konusunda Kur'ân'ın yasak getirdiğine inanmadığını söyleyen müellif, bankacılıkla veya meşrû başka herhangi bir ticari muamele ile ilgili olarak alınıp-verilen faiz de yasak ribâ kapsamının dışında telakki edilmelidir.²⁵⁴

Ribâ meselesinin *serbest ictihad* kavramına örnek teşkil edecek şekilde ele alınışına bir örnek de Fazlurrahman'ın konuyu ele alış biçimidir. Fazlurrahman da modern bankacılık sistemine meşrûiyet kapısı aralayabilmek için Kur'ân ayetleriyle yasaklanan ribâ terimi ile hadislerin yasakladığı ribâ terimi arasında ayırım metodunu takip eder. Bu meselenin izahına hasrettiği *Ribâ and Interest* adlı makalesinin ilk bölümünü ayetlerle yasaklanan ribânın tabiatını incelemeye ayırır. İkinci bölümde Kur'ânî ribâ terimini farklı mübadele formları için söz konusu eden hadisleri inceleme konusu yapan müellif, bu bölümde ilgili hadislere yönelik tenkitlerini dile getirir.

²⁵³ Dar, Bashir Ahmad, *Religious thought of Sayyid Ahmad Khan*, Lahore: Institute of Islamic Culture 1971, s. 258, 259.

²⁵⁴ Dar, *Religious*, s. 259; Baljon, *The Reforms*, s. 29.

Üçüncü bölümde ise banka faizinin günümüz ekonomisindeki rolünün altını çizerek, onu ribâ yasağının kapsamı dışında telakki etmek gerektiğinin gerekçelerini sıralar.²⁵⁵

Fazlurrahman'a göre gerek Kur'ân'daki ribâ ayetlerinin kronolojik sırası hakkındaki hadisler, gerekse Kur'ân'ın ribâ yasağını farklı muâmele tarzları için söz konusu ederek yasağın kapsamını genişleten hadisler, kendi aralarında çelişkilerle dolu haberlerdir ve Kur'ân'ın yasakladığı ribâyı anlamaya engel teşkil etmektedir.²⁵⁶ Bu durumda ribâ ayetlerinin kronolojisi hakkında bilgi içeren en meşhur hadis olan ve çoğunlukla da Hz. Ömer'e, Buhârî'nin *Sahih*'inde de biraz daha mahdut ifadelerle Abdullah b. Abbas'a atfedilen “*Ribâ ayeti son nazil olan ayettir. Rasûlullâh ribânın bir çok cihetini bize bildirmeden vefat etti. Bu yüzden malum olan ribâyı bıraktığınız gibi ribâ şüphesi olanı da bırakın.*” şeklindeki hadis, mevzû hakkındaki başka hadis ve ayetlerle çelişki içerisindedir, bu nedenle de reddedilmedir.²⁵⁷

Müellifin hadisi red gerekçelerinden bazıları şunlardır: Her şeyden önce şaşırtıcı bir şekilde yedi kadar ayet için iki kere tek bir ayet ifadesi kullanılmaktadır. İkincisi, Buhârî'nin yukarıdaki hadise yer verdiği *Sahih*'inin *Kitabü't-Tefsir*'inde dört farklı rivayet zinciriyle Hz. Aişe'ye atfedilen aşağıdaki şu hadis de nakledilmektedir: “*Bakara suresinin ribâ ile ilgili son ayetleri inince Resûlullah, onu insanlara okudu, sonra hamr ticaretini yasakladı.*” Burada Aişe, Hz. Ömer'e atfedilen haberin aksine, bu ayetlerin, son vahiy olmasıyla alakalı bir şey söylemediği gibi, bu hadisde ribâ ile içki alım-satımını bir arada zikretmektedir. Müellife göre bu da bu ayetlerin, hicri dördüncü yıl civarlarında vahyedilmiş olabileceği tezine dayanak sağlamaktadır, çünkü, genel kabule göre içki aynı yılda yasaklanmıştır. Dahası Buhârî'nin *Sahih*'inin yine *Kitabü't-Tefsir*'inde bir başka sahabe, Bereah Aziz'in, Hz. Ömer'e atfedilen hadisle tezat teşkil

²⁵⁵ Fazlurrahman, “Ribâ and Interest”, *Islamic Studies* 1964, c. III, S. 1, s. 1-2; Müellifin ribâ hakkındaki görüşleri etraflıca bu makalede yer almaktadır, bu nedenle müellifin görüşlerini genellikle bu makaleye dayanarak aktaracağız. Müellif “Islam and the Problem of Economic Justice”, *Journal of Islamic Economics*, c. I. no. 6. (1995), s. 14-58, makalesinde de ribâ meselesine değinmiş ancak burada konuyu birkaç sayfada oldukça özet bir şekilde ele almıştır. Bu makale “İslâm ve İktisadi Adalet Sorunu” ismiyle Adil Çiftçi tarafından tercüme de edilmiştir. *İslâmi Yenilenme Makaleler III* içinde. Müellif *İslâm* adlı eserinde ise birkaç cümleyle ribâ meselesine değinmiştir. s. 357.

²⁵⁶ Fazlurrahman, “Ribâ and Interest”, s. 12.

²⁵⁷ Fazlurrahman, “Ribâ and Interest”, s. 8.

edecek şekilde şöyle dediği haber verilmektedir. “Nazil olan son ayet: Senden fetva istiyorlar. De ki, Allah size kelale konusunda fetva veriyor... ayetidir. Nazil olan son sure Berâa’dır.”²⁵⁸ Müellife göre hadislerin iddia ettiğinin aksine, Kur’ân’daki ribâ ile alakalı ayetlerin kronolojik sırası ve nüzûl zamanları şu şekilde olmalıdır. Rum suresi 39. ayet-i kerîme, ribâ hakkında mutlak manada bir yasak içermemesi, ancak ribâyı kınayan ifadeleri muhtevi olması bakımından ribâ yasağı ile ilgili ilk adımı teşkil eder. Âli İmran suresi 130. ayet-i kerîme Kur’ân ayetleri içerisinde ribâyı kesin olarak

²⁵⁸ Fazlurrahman, “Ribâ and Interest”, s. 9. Müellifin diğer gerekçeleri ise şunlardır: 1- Hz. Ömer’e atfedilen habere itibar edilecek olursa, Mekke döneminin ilk yıllarından itibaren ribâ tedricen yasaklanmaya başlamışken, bu ilk nazil olan vahiylerle rağmen peygamberin ashâbı, Peygamberin vefatından önceki birkaç güne kadar ribâ almaya devam etmiş demektir ki bu da, Allah ribâ yiyenleri kendisine ve peygamberine savaş açmış olmakla tehdit etmişken, ashâba yönelik ciddi bir iftiradır. Fazlurrahman’a göre kuvvetle muhtemel bu endişeden dolayı Taberi, Beydavi, Suyûtî gibi klasik dönem müfessirleri Mekke’de inen Rum suresindeki ribâ kelimesini *hediye* olarak tefsir etmişlerdir. Böylece bu müfessirler tarafından *helal ribâ* diye bir kategori icat edilmiştir. 2-Müellif Hz. Ömer’e atfedilen hadisin “Bu gün dininizi (hükümleriyle) kemale erdirdim, size nimetimi tamamladım.” (Maide 5/3, Feyizli, Hasan Tahsin, *Feyzü’l-Furkan: Açıklamalı Kur’ân-ı Kerîm Meali*, Server İletişim, İstanbul 2008, s. 116) şeklindeki ayetle de çelişki içerisinde olduğunu ileri sürmektedir. Fazlurrahman için, görülmemiş şiddetle ifade edilen zararları ilan edilip yasaklanan ribâ uygulamasını, Peygamber’in zaman kılığında dolayı yeterince izaha kavuşturamadığı iddiası, bu ayete binaen kabul edilebilir değildir. Zira böyle bir varsayım “Bu gün dininizi kemale erdirdim, üzerinizdeki nimetimi tamamladım”, ifadesine terstir. Dahası halife Ömer’in bizzat kendisi, bu ayetin, veda haccında Arafat günü vahyedildiğini haber vermektedir. Ribâ ayeti gelen son ayet ise, bu durumda Mâide suresindeki bu ayetin ribâ ayetinden daha önce gelmiş olması gerekir ki, bu durumda da “Bu gün dininizi kemale erdirdim..” şeklinde bir ifade söz konusu olamaz. Müellif Süddî gibi bazı müfessirlerin “Bu gün dininizi kemale erdirdim..” şeklindeki ayet-i kerîmeden sonra helale ve harama dair herhangi bir ayetin nazil olmadığı şeklindeki sözlerini de kendi iddiasına delil olarak sunar. Fazlurrahman’a göre Taberî bu tezadı mazur göstermek için “Bu gün dininizi kemale erdirdim” ayetinden kasdın, Mekke’de Müslümanların hakim olması ve Kutsal Şehir’den putperestlerin temizlenmesi olduğu yorumunu yapmıştır. Müellif, Peygamberin misyonunun muhtevasıyla alakalı bu ayet hakkında böyle bir yorumun kabul edilemeyeceğini, bu yorumların meşhur, fakat sahih olmayan hadislerin inancın temel ilkelerine nasıl zarar verebileceğine iyi birer misal teşkil ettiğini ileri sürer. 3-Fazlurrahman’ın Hz. Ömer’e atfedilen hadise yönelik diğer bir itirazı da, onun aşağıdaki Kur’ân ayetleriyle çelişiyor olmasıdır. “Yahudilerin (bir kısmının) zulümleri ve birçok kimseyi Allah yolundan alıkoymaları, (Tevrat’ta) men edildikleri halde faiz almaları ve haksız yere halkın mallarını yemeleri yüzünden, biz (vaktiyle) kendilerine helal kılınmış olan birçok iyi ve güzel şeyleri onlara haram kıldık. İçlerinden küfre sapanlara da çok acıklı bir azap hazırladık.” (Nisa 4/160-161, Feyizli, *Feyzü’l-Furkan*, s. 112) Müellif için Yahudilerin ribâ yemekle suçlanması ancak Müslüman topluma ribâ yasak kılındıktan sonra mümkün ve tutarlıdır. Yahudi kabilelerinin sonuncusu olan Beni Kurayza da Hendek savaşından sonra, h. 5. yılda Medine’den çıkarılmıştır. Bu nedenle de Yahudilerin suçlanması sadece bu yıl bitmeden önce vuku bulmuş olmalıdır ve Müslümanlara ribâ yasağı da bu nedenle h. 5. yıldan önce gelmiş olmalıdır. 4-Ribâ hakkındaki ayetler serisi içerisinde ikinci önemli yeri işgal eden Âli İmran suresindeki ribâ ayeti de Uhud savaşından sonra nazil olmuş olmalıdır. (Çünkü bu ayet Müslümanların Uhud yenilgisini anlatan ayetlerden öncedir?) “Ribâ and Interest”, s. 9-11.

yasaklamak konusunda merkezi bir yer işgal ederken, Bakara suresinde yer alan ayetler yasağı şiddetli ifadelerle tekit etmek suretiyle son sözü teşkil eder.²⁵⁹

Ribânın mahiyetine gelince o, İslâm'ın gelmesinden önceki zamanlarda faiz yöntemiyle ana sermayenin kat kat arttırılması sistemiydi. Bu ana sermayenin kat kat arttırılması işleminden dolayı, Kur'ân, ribânın adil bir ticaret türü olduğunu reddetmiş ve ticârî kâr elde etmeyi mubah sayarken, vurgunculuk yapmanın zıddı olan işbirliği ruhunu ise teşvik etmiştir.²⁶⁰

Ribâ'nın mahiyeti hakkındaki hadislere gelince onlar da birbirleriyle çelişki içerisindedir. Buhârî ve Müslîm başta olmak üzere pek çok hadis kitabında çeşitli

²⁵⁹ Fazlurrahman, "Ribâ and Interest", s. 4, 5, 8. "İnsanların mallarında artış olması için faizle verdiğiniz şeyler, Allah katında artmaz. Allah'ın rızasını dileyerek verdiğiniz zekata gelince işte on(u veren)ler, (sevaplarını ve mallarını) kat kat arttıranlardır" (Feyizli, *Feyzü'l-Furkan*, s. 419) şeklindeki Rum suresinin 39. ayet-i kerimesinin inzâl yeri, Rum suresinin tamamının da nazil olduğu Mekke'dir. Müellif bu tespitine şu hususların delil teşkil ettiğini düşünmektedir. Surenin içerisindeki ayetlerin delâletiyle, ayetin nâzil oluş tarihi Peygamberliğin dört ya da beşinci yılı olabilir. Hatta daha erken tarihlerde nazil olmuş olabileceğine dair işaretler de bulunmaktadır. Müellife göre ribânın çok erken tarihlerde kınanmış olması hiç de şaşırtıcı değildir, aksine asıl erken bir dönemde böyle bir kınamanın olmaması şaşırtıcıdır, hatta böyle bir durum Kur'ân'ın mantığına da terstir. Zira Kur'ân'ın mekkî ayetleri tamamen çağdaş Mekke toplumunun ekonomik adaletsizliklerini, vurgunculukları, zenginlerin cimriliklerini, gayri ahlâkî ticari işlemleri haber vermektedir. Durum böyleyken Kur'ân'ın ribâ gibi bir fenalığı kınamaması mümkün değildir. Ancak müellif bu ayette ribâ hakkında sadece ahlâkî bir kınamanın söz konusu olduğunu, hukuken bir yasaklamanın henüz beyan edilmediğini, zira İslâm'ın bu kötülüğü kökünden söküp yok edecek siyâsî güce henüz sahip bulunmadığını ifade etmektedir. Peygamberin Medine'ye göçünden sonra İslâm'ın siyâsî olarak Hâkimiyeti ele geçirmesiyle ribânın Medine'de inen "Ey İman edenler! Ribâyı (faizi), hele de kat kat arttırılmış olarak (hiç) yemeyin. Allah'ın azabından korkun/emirlerine uygun yaşayın ki kurtuluşa eresiniz" (Feyizli, *Feyzü'l-Furkan*, s. 72) şeklindeki Ali İmran suresinin 130. ayet-i kerîmesi ile kat'î olarak yasaklandığını söyleyen Fazlurrahman, bu yasağın daha sonra tehdit içeren Bakara suresinin 275-280. ayet-i kerimeleriyle teyit edildiğini söyler.

²⁶⁰ Fazlurrahman, "Ribâ and Interest", s. 5, 6. Ayetle yasaklananın cahiliye ribâsı olduğuna dair ulaştığı bu sonucu doğrulayan tarihi delilleri bulunduğunu iddia eden müellif bu delillerden biri olarak İmam Malik'in *Muvatta*'sında yer alan bir nakle atıfta bulunur. "Zeyd b. Eslem'in anlattığına göre cahiliye döneminde ribâ şu şekilde cereyan ederdi. Bir kimsenin diğer bir kimsede, vâdeli bir alacağı bulunurdu. Vâde dolunca alacaklı: Ödeyecek misin yoksa fâizlensin mi derdi. Borçlu öderse öbürü alırdı. Ödemezse alacak katlanırdı". Fazlurrahman'a göre bu hadiste dikkat edilmesi gereken ana paranın karşılıksız olarak değil bir miktar fazlalık karşılığında veriliyor olması, fakat bu fazlalığın ribâ olarak isimlendirilmemesidir. O, borçlunun zamanında ödeme yapmaması durumunda ana paranın kat kat arttırılışı için kullanılmaktadır. Asıl ribâ olarak isimlendirilen de bu kat kat artıştır. "Ey iman edenler kat kat arttırılmış olarak ribâ yemeyin" ayeti indiğinde, İslâm'ın önemli tefsircileri arasında yer alan Mücahid'in, "bu cahiliye ribâsıdır" şeklindeki açıklaması, yine Zeyd b. Eslem'in cahiliye döneminde ribânın paranın "kat kat arttırılmasıyla" meydana geldiğini söylemesi, Müslüman hukukçuların ribâ yasağının illetini "kat kat arttırılmış olmak" olarak açıkca ifade etmeleri de müellifin yorumuna sunduğu kanıtları arasındadır. "Ribâ and Interest", s. 6, 7.

rivayet zincirleriyle nakledilen ve aynı anlama gelmekle birlikte aralarında küçük lafız farkları bulunan, “*Ribâ veresiyededir*”, “*Ribâ ancak veresiyededir*”, “*Elden ele (peşin) alış verişlerde ribâ yoktur*”, şeklindeki hadisler, yine aralarında Buhârî ve Müslîm’in de eserlerinin bulunduğu geleneksel hadis kitaplarında yine küçük lafız farklarıyla nakledilen “*Altın altınla, gümüş gümüşle buğday buğdayla arpa arpayla hurma hurmayla ve tuz tuzla misli misline ve peşin olarak satılırlar. Kim fazla verir veya fazla alırsa ribâ yapmış olur. (Günahta) alıcı da verici de eşittir.*” şeklindeki hadis grubuyla tenakuz içerisindedir. Dahası bu konu hakkında fukahânın görüşleri de ihtilaflıdır ve her mezhep kendi düşüncesini destekleyen bir hadise sahiptir.²⁶¹

Fazlurrahman’a göre Ebû Said el-Hudrî’nin, Hz. Peygamber’den naklettiği, teknik ismi ribe’l-fadl olan yukarıdaki hadiste tarif edilen ribâ, daha sonraki zamanların icadıdır. Muaviye, Usame b. Zeyd, Zeyd b. Erkam, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer gibi tanınmış sahabilerin bu hadisten haberi yoktur ve ribe’l-fadl ve ribe’n-nesie ile ilgili hadisler arasındaki dikkat çekici bu tenakuz ilk dönem hadis ve fıkıh alimlerimizin gözünden de kaçmış değildir. Bu çelişkileri çözmeye yönelik en meşhur teşebbüsün Şafî’ye ait olduğunu söyler.

Müellif Şafî’nin *Risale*’sinden konuyla ilgili şu alıntıyı yapar: Ebû Said el-Hudrî’nin Hz. Peygamber’den naklettiği ribe’l-fadle işaret eden hadisle, Üsame b. Zeyd’in haber verdiği “*Ribâ ancak veresiyededir*” mealindeki hadis birbiriyle çelişik değil mi şeklindeki bir soruya Şafî, “*Belki Üsame, altının gümüşle, hurmanın buğdayla değiştirilmesi gibi iki ayrı cinsin, ya da böyle cinsleri farklı olan şeylerin peşin alım-satımında fazlalık bulunmasıyla ilgili bir soru üzerine Hz. Peygamber’in “Ribâ ancak vadelide (nesie) olur.” buyurduğunu işitmiştir. Yahut da o, böyle bir soruya yetişmemiş ve sadece bu cevaba ulaşmış olabilir. Bu sebeple o, cevabı rivayet etmiş ve soruyu hıfz etmemiş veya onda şüpheye düşmüştür; çünkü onun rivayet ettiği hadiste Üsame’nin*

²⁶¹ Fazlurrahman, “Ribâ and Interest”, s. 13.

hadisine ters düşen bir şey yoktur.” cevabını vermektedir. Ancak Fazlurrahman’a göre Şafîî’nin bu izah gayreti pek de başarılı değildir.²⁶²

Ribâyla ilgili hadisler konusunda daha pek çok detaya giren ancak bizim burada yer verme imkanımızın bulunmadığı uzun tartışmalardan sonra müellif, hadisler ışığında ribâyı tanımlama gayretinin beyhude olduğu ve tarih içerisinde buna dair teşebbüslerin de başarısız olduğu sonucuna varır. Ona göre adaletsiz ya da gayr-ı ahlâkî her muamele hadisler delil gösterilerek ribâ terimi kapsamına alınamaz. Ayetlerin doğrudan yasak kıldığı ve ana borcun ödenmesi geciktirildiğinde kat be kat arttırılması şeklinde tezahür eden ribâ ile ihtikâr, istifcilik gibi ribâ ruhu sinmiş ancak ribâ olmayan

²⁶² Fazlurrahman, “Ribâ and Interest”, s. 13, 14. Şafîî, Risale, s. 160. Fazlurrahman’a göre, hayvanların alım-satımı hakkındaki hadisler arasında tezahür eden çelişik durum, ribâyla ilgili hadis materyalinde bulunan tezatlarla bir diğer misaldir. Bu çelişki Arabistan’ın ekonomik hayatında deve ve atların önemli olması açısından da önem arz etmektedir. Mesela *Muvatta*’da Malik, “*Ali*’nin devesini yirmi küçük deve mukabilinde veresiye sattığını” haber vermektedir. Buhârî eserinde *Kölenin Satışı ve Hayvanların Hayvanlarla Veresiye Satışı* ismini verdiği bölümün tamamını böyle bir muamelenin meşrû olduğuna vakfetmiştir. Bu bölümde pek çok sahabe’nin ve Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas, Rafî b. Khadij, Said el-Müseyyeb ve İbn Sirin gibi hepsi ünlü fakihler olan tabiidenden olan zevatın böyle bir muameleyi tasdik ettikleri bildirilmektedir. Fazlurrahman’ın iddiası Malik ve diğerleri gibi ilk dönemlerin hadisçilerinin aksine, onların haleflerinin gittikçe katı bir tutum içerisine girdikleridir. Müellif, Tirmizi’nin *Cami*’inde yer alan yukarıdaki haberle çelişik şu hadisi buna delil olarak sunmaktadır. “İki hayvan veresiye olarak bir hayvan mukabili satılmaz. Peşin satılırsa bunda beis yoktur” Sünen çalışmalarının derleyicilerini daha sonraki dönemlerde, ziyade olsun olmasın veresiye olarak hayvanların değiş tokuşunu tamamen yasaklayan hadisleri toplamakla tenkit eden müellif, bu hadislerle aşağıdaki örnekleri verir. Semüre İbnü’l-Cüde’den nakledildiğine göre “*Peygamber bir hayvanın diğer bir hayvanla veresiye olarak değiş tokuşunu yasakladı*” Aynı hadis Ahmed b. Hanbel’ın *Müsned*’inde de bulunmaktadır diyen müellif, burada önemli bir hususun, hadisin *Müsned*’in ana metninde bulunmaması olduğunu iddia etmektedir. Hadis, zeyillerine Ahmed b. Hanbel’ın oğlu tarafından eklenmiştir, dahası bu hadis babası tarafından doğrudan ona aktarılmış değildir. Müellif bu durumu şeriatın bu konuda gittikçe katı bir hal alması olarak yorumlamaktadır. Benzer bir durum toprağın kiraya verilmesi konusunda da yaşanmıştır müellife göre. *Sahih-i Müsüm*’de ve diğer sahih eserlerinde belli bir miktar ürün karşılığında veya nakit para karşılığında toprağın kiralanmasının yasak olduğuna dair hadisler mevcut olmasına ve bunlar isnad bakımından çok kuvvetli haberler olmasına rağmen, bu yasaklar ribâ terimi ile ifade edilmemişken, daha sonraki kaynaklarda bu yasak ribâ kategorisinde telakki edilmiştir. Fazlurrahman, hadis malzemesiyle alakalı yukarıda tespit edilen çelişkilerin yanı sıra, bu hadislerin çoğu çözülmesi zor başka güçlükleri de içinde barındırdığını ifade etmektedir. Mesela ribe’l-fadl diye isimlendirilen ribâ türünün ayetlerde şiddetli ifadelerle haram kılınan ribâ olup olmadığı sorusu ilk akla gelen sorudur. Malik’in *Muvatta*’sı ve Buhârî’nin *Sahih*’ine göre veresiye bile olsa sığır ticaretinde ziyade caiz kabul edilmekte ve böyle bir ziyade ribâ olarak nitelenmemekteyken diğer zenginlik formlarında böyle bir ziyade niçin ribâ telakki edilmektedir. Dahası Müslim’in *Sahih*’inde ve diğer sahih çalışmalarında yer alan hadislerde öyle görünüyor ki, sadece sığır değil köle ve bakır parada da veresiye muameleye izin verilmektedir, böyle bir muamelede ziyade söz konusu olsa bile. Nitekim Beyhâkî’nin *Sünen*’inde şöyle bir hadis yer almaktadır: “Yenilen, içilen, altın ve gümüş olanların dışında ribâ yoktur.” “Ribâ and Interest”, s. 16 vd.

başka pek çok muamele şekli birbirinden ayrılmalıdır. Müellif bu nokta da İbnü'l-Kayyim'in celî ve hafî ribâ ayırımını kendisine delil olarak sunar. Ona göre İbnü'l-Kayyim'in hafî ribâ dediği, ribâ olmayan ancak ahlâkî de olmayan muamele türleri için icat edilmiş bir terimdir. Banka faizine gelince müellife göre, mesela ihtikâr banka faizinden çok daha fazla celî ribâyâ vesile olacak bir muameledir. Hatta müellif bankaların koyduğu faiz oranını korumanın, gelişmekte olan ülkeler için elzem olduğu iddiasındadır. Zira faiz oranı sıfıra düşürülürse sınırlı imkan, sınırsız taleble karşı karşıya kalınır. Böyle bir durumda mevcut kredinin tahsisi de, kredi almak hususunda öncelik hakkına sahip bulunanların tayini de imkansız bir hal alır. Fazlurrahman özellikle de rüşvetin, adam kayırmanın çok olduğu bizim ki gibi ülkelerde bu nerdeyse imkansızdır iddiasında bulunmaktadır. Şu an faiz oranı, krediyi tahsis etmenin ve faiz ödemeyi göze aldığını ifade edenin borca gerçekten ihtiyacı olan kimse olduğunun objektif kriteri olarak işlev görmektedir. Müellife göre bu nedenle de sahip olduğumuz ekonomik gelişme düzeyinde faizi kaldırmak büyük hata olacaktır.²⁶³

Fazlurrahman'a göre fukahânın, ticari amaçla olup olmadığına bakmaksızın ve ana para kat kat artmayıp küçük bir yüzde artsa bile ribâ yasağını bütün artışlar için umumi bir yasak olarak yorumlamaları kendilerini kendi inşa ettikleri hapishaneye kapamaları anlamına gelmektedir. Bu hapishaneden çıkmak için de mecburen şeri hilelere başvurmaktadırlar ki, bu da hukuka güveni yok etmektedir. Klasik dönem fakîhlerinin ekseriyetinin görüşü olan faiz yasağı, ribâ hakkındaki İslâm'ın siyaseti açısından doğru değildir. Ribâ modern banka faiz sisteminden ayırt edilmelidir, zira modern banka sistemi kalkınmaya yönelimlidir. Ribâ ise fakirlerin zenginler tarafından sömürülmesidir ve tüketim meyillidir. Modern bankalar çok para karşılığında az para satmakta değildirler, faiz borç verilen paranın bedeli, bir nevi kirasıdır. Ancak faiz oranlarını da denetim altında tutmak gerekir ve verilen borçlar da üretim teşebbüslerine yatırılmalıdır.²⁶⁴

²⁶³ Fazlurrahman, "Ribâ and Interest", 37-40.

²⁶⁴ Fazlurrahman, "İslâm ve İktisadi Adalet Sorunu", s. 110-112.

Müellif, banka faizinin meşrûiyetini, ribâ yasağını sahih hadislere dayanarak farklı ticari muameleler için de söz konusu eden fukahânın delilleri hakkında yarattığı şüpheyi bina etmiş gözükmektedir. Anlam bakımından ilk bakışta çelişik gibi görünen hadisleri birbiriyle telif etme çabası içerisinde olmuş klasik dönem hadis ulemâsının aksine, hadisler arasındaki ilk bakışta tearuz gibi gözüken noktaların altını çizerek onları red etme, İslâm'ın geleneksel birikimine yönelik ulemânın iki farklı tavrını ortaya koyması açısından oldukça önemlidir. Geleneksel olana yönelik bu sert tenkit sürecinin aksine modern olanın ise hiç sorgulanmaması dikkate şayandır.

Üzerlerinde icmâ vuku bulmuş olsa bile *maslahat* ve *adalet* ilkeleri gerekçe gösterilmek suretiyle yeniden ictihadın konusu yapılan meseleler sadece yukarıda verdiğimiz ribâ örneğiyle sınırlı değildir. Yukarıda modern ictihad anlayışına misal olarak sunduğumuz ribâ hakkındaki görüşlere benzer bir akıl yürütme kadının mirastaki payı, İslâm'daki çok evlilik mevzuu, kadının şahitliği ve had cezalarını gerektiren suçlar hakkında da sürdürülmüştür. Burada konuyu daha fazla uzatmadan sadece misal olması için yine Fazlurrahman'a işaret edebiliriz. Fazlurrahman'a göre miras payları, cinsiyetlere atfedilmiş ekonomik değerler ve yükümlülükler gibi, geleneksel toplumdaki fiilî rollerin bir sonucudur. Bu rollerde tabiaten değiştirilemeyecek hiçbir şey yoktur; hatta şayet *adalet* öyle gerektiriyorsa değişim İslâmî açıdan zarûrîdir.²⁶⁵ Benzer bir şekilde müellif kadının şahitliği, poligami, recm gibi meseleler hakkındaki mevcut fihhi hükümlerin *zaman ve şartların değişmesi* ve *umumi maslahatın gereği* olarak değişmesi gerektiğini iddia eder.²⁶⁶

²⁶⁵ Fazlurrahman, "Kur'an'da Kadının Konumu", der. ve çev. Adil Çiftçi, *İslâmî Yenilenme Makaleler IV* içinde, Ankara Okulu Yay. Ankara 2003, s. 56.

²⁶⁶ Fazlurrahman, "Kur'an'da Kadının Konumu", s. 48, 52, 54.

II. MODERN İCTİHAD ANLAYIŞININ ENGELİ OLARAK İCMÂ VE YÖNELTİLEN TENKİDLER

A. Klasik Fıkıh Usûlüne Muhalefet Aracı Olarak İcmâ

Klasik icmâ teorisinin hususiyetlerini içeren birinci bölümde icmân İslâm düşüncesinin değişmezlerini tayin ve icihad hürriyetinin sınırlarını tespit noktasındaki fonksiyonuna işaret etmiştik. İkinci Bölüm'ün ilk kısmında ise çeşitli gerekçelerle dile getirilen kapsamlı bir değişim arzusuna ve bu arzunun gerçekleştirilmesi için klasik icihad metotlarını aşan serbest icihad metoduna yönelişe işaret ettik. Bu iki farklı zihniyetin çatışmasının neticesi olarak tamamen müspet manaları haiz icmâ kavramı modern dönemde tam aksine tamamen menfî anlamlar yüklü olarak dile getirilmeye başlanmıştır. Değişme düşüncesinin sınırlarını tayin eden bir kavramın, değişmeyi tamamen müspet bir şey olarak algılayan ve ilerleme adına zaruri telakki eden bir anlayışla çatışması kaçınılmazdı. Klasik fıkıh usûlü metoduna yönelik pek çok tenkit söz konusu olmuşsa da icmâ deliline yönelik tenkidin hususen önem arzemiş olması bu sebeptendir.

İcmâ kavramına yönelik değerlendirmelerinin, ilerleme-gerileme, icihad-icmâ karşıtlığı çerçevesinde tezahür etmesi nedeniyle Fazlurrahman'ın bahse konu olan kavram hakkındaki görüşleri icmâa yönelik modern algıyı en iyi şekilde örneklendirir niteliktedir. IV/X. yüzyılda icmân kesin olarak kabul edilmesinin sebebinin hukuk sistemine istikrâr ve süreklilik kazandırmak olduğu tespitinde bulunan müellif,²⁶⁷ bu durumu tenkit mevzûu yaparak ortaçağların sünnî İslâm anlayışının, bütün gücünü kurulan dengenin muhafazası ve sürdürülebilmesine sarfettiğini, bunun da toplumda tenkid geleneğinin gelişmesine, ilerlemeyi sağlayacak unsurların ortaya çıkmasına mani

²⁶⁷ Fazlurrahman, *Islam* s. 117; *İslâm*, s. 180.

teşkil ettiğini ileri sürer. Onun nazarında İslâm düşüncesinin donuklaşmasında en büyük paya ortaçağların icmâ ve taklid anlayışları sahiptir.²⁶⁸

Fazlurrahman, icmânın mutlak kabulünün ve ictihad kapısının kapandığı görüşünün benimsenmesinin, düşünürlerin icmâa dokunma cesaretini kırdığını, neticede de, mevcut fikhî malumata Kur'ân ve sünnetin ilkelerinden zorunlu olarak çıkmış ve ayrıca icmâ tarafından kutsallaştırılmış nazarıyla bakıldığını iddia eder.²⁶⁹ Müellif meseleyi ele alış biçiminin tarihi referansları olduğuna işaret ederek İslâm geleneği içerisinde zaman zaman farklı yaklaşımlarla temayüz etmiş bazı önemli isimlere bu noktada atıfta bulunur. İslâm düşüncesinde çığır açmaya yönelik özgün görüşlere sahip olmakla methettiği Şatıbî, Şah Veliyyullah, İzz. b. Abdisselam es-Sulemî ile İbn Teymiyye arasından özellikle son iki isme icmâa karşı gelme cesareti gösteren müellifler olarak referansta bulunur. İzz b. Abdisselam fukahânın hemen hemen ittifakla icmâ etiği faizin yasaklanmasına karşı çıktığı gibi, recm konusunda da zikredilen bütün haberlerin güvenilmezliğini çekinmeden ilan etmiştir. İbn Teymiyye ise çelikten icmâ duvarında gözle görülebilecek bir gedik açma gayretinde bulunmuştur. Ancak müellif büyük sindirici bir güç olarak tavsif ettiği sünnilîğin köklü yenilik taşıyan bu görüşleri şaz görüşler olarak kabul edip üstlerini örttüğünü ileri sürer.²⁷⁰

İcmâ kavramına yönelik modern muhalefete gelenek içerisinde bazı isimlere referans sıklıkla karşılaşılan bir hadisedir. Nitekim İkbâl tarafından, İbn Teymiyye, dört büyük mezhebin katiyyetini, ayrıca Hanefîlerin ıstılahındaki icmâ ve kıyas metoduna dayalı fikhî ilmini red etmiş olmak ve bütün batıl inançların temelinde bu icmâ telakkisinin bulunduğunu kabul etmiş bulunmakla methedilir. İbn Teymiyye'nin görüşlerinin isabetli olduğunun delili de içinde bulunduğu dönemin ahlâken ve zihnen köhneleşmiş halidir.²⁷¹

Modern dönemde icmâ kavramının oldukça mübalağalı ifadelerle ictihad ve fikir hürriyetinin manii olarak sunulduğu adeta kuşku götürmez bir hakikat gibi sunulur.

²⁶⁸ Fazlurrahman, *İslam*, s. 201; *İslâm*, s. 278; *İslam and Modernity*, s. 146; *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 213.

²⁶⁹ Fazlurrahman, *İslam*, s. 117; *İslâm*, s. 180.

²⁷⁰ Fazlurrahman, *İslam and Modernity*, s. 30; *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 84, 85.

²⁷¹ İkbâl, *The Reconstruction*, s. 152.

Mesela Mısır merkezli modern hareketin etkisindeki Şeltut, usûlcülerin icmâ yorumununun taklit döneminde ictihat kapısını kapamak, taassup döneminde ise farklı fikirleri sapıklık ve fasıklıkla itham etmek için kullanıldığını savunur.²⁷² Ona göre ulemâ icmâa olduğundan fazla anlamlar yüklemişlerdir. Öyle ki, ulemâ, icmâa muhalefetin, müminlerin yoluna karşı çıkmak, Allah ve Resûl'üne isyan etme ve ümmetin birliğini bozmakla aynı anlama geldiğini iddia edip, insanları baskı altına almış, pek çok alim de bu vasıflarla tavsif edilmekten ve itibarlarına zarar gelmesinden endişe duyarak esasen ihtilafa açık pek çok meselede görüş beyan etmekten imtina etmiştir. Bu yaklaşım ilmi faaliyeti sekteye uğratmış, insanları araştırma yapmaktan mahrum etmiştir.²⁷³

İcmân daha çok ihtilafli konularda gündeme getirildiğini söyleyen Şeltut, ihtilafli meselelerde icmâdan bahsedenlerin amaçlarının kendilerinin veya imamlarının görüşlerini teyid için kavramdan faydalanmak olduğunu ileri sürer.²⁷⁴ İddiasının doğruluğuna delil olarak da İbn Hazm'a referansta bulunur. İbn Hazm ihtilafli konularda hemen icmâi öne sürenler hakkında şöyle der: *“Onların görüşlerinin bozukluğunu görmek için sadece şu yeter: İcmâ var dedikler pek çok meselede bizzat kendilerinin icmâi bıraktıklarını ve sırf kendi tercihlerini bırakmak zorunda kalacakları meselelerin delil ve buhranlarını gördüklerinde velvele kopartarak onları icmâ diye isimlendirdiklerini görüyoruz”*²⁷⁵

Klasik usûl metodolojisinin temel kavramlarından olan icmâ hakkında misal mahiyetinde aktardığımız bu değerlendirmelerin, kavramın ortaya çıkış süreci ve İslâm toplumu için ifade ettiği anlam hakkında derin ve nitelikli bir tetkikine dayandığını söylemek zor görünmektedir. Genellemelerle dolu yukarıdaki ifadeler bu gün İslâm dünyasının içinde bulunduğu problemlere çözüm üretmede geleneğin kılavuzluğundan istifade arzusunun bulunmadığını, bilakis içinde bulunulan durumun sorumlusu ilan edildiğini gözler önüne sermektedir. Nassı anlamının klasik metotları ile İslâm

²⁷² Şeltut, *Akaid ve Şeriat*, s. 83.

²⁷³ Şeltut, *Akaid ve Şeriat*, s. 81, 82.

²⁷⁴ Şeltut, *Akaid ve Şeriat*, s. 80, 81.

²⁷⁵ Şeltut, *Akaid ve Şeriat*, s. 82.

dünyasının son yüzyıllarda içinde bulunduğu olumsuz durum arasında irtibat kurma ve birinciyi ikinciden sorumlu tutarak tenkid etme, bu günün problemlerinden hareketle geçmişî değerlendiren oldukça problemlî bir tavır olarak karşımıza çıkmaktadır. Modern Avrupa'nın muazzam gücünün Müslüman fikir adamları üzerinde yarattığı baskı ve bu fikir adamlarının modern Avrupa'nın ulaştığı gücün kaynağı olarak yorumladıkları çağdaş değerleriyle irtibata geçebilme, bu değerlere göre şekillenmiş modern kurumları ilerleme adına Müslümanlara benimsetebilme arzuları, kendine özgü değerlerle şekillenen ve bu nedenle de bu amaca muhalefet unsuru teşkil etmesi kuvvetle muhtemel olan klasik İslâm yorumunu ve bu yorumun kaynağı olan metodolojiyi tenkid etmelerine sebep teşkil etmiş gözükmektedir. Kavrama yönelik modern dönemde tezahür eden menfî algıya işaret amacına matuf bu kısmı müteakiben klasik icmâ teorisine yönelik modern tenkitleri başlıklar halinde daha ayrıntılı bir şekilde mevzû edinebiliriz.

B. Klasik Manada İcmâa Yönelik Tenkitler

1. İcmân Klasik Manada Müctehidlere Tahsisi

Klasik teorinin icmâi müctehid ulemâya hususen fukahâya tahsis ettiğini bunun da fukahaya mutlak manada bir otorite bahşettiğini ilk bölümde ifade etmiştik. İcmân klasik manada fukahaya tahsisini tenkit, serbest icthad metodu ile meşrulaştırılmaya çalışılan modern değer ve kurumlar önündeki fukaha engelini aşmaya ve İcmân klasik tanımını tasfîyeye yönelik ilk adımı teşkil eder. Sonraki adımda ise Üçüncü Bölüm'de izah etmeye çalışacağımız üzere, modern demokratik değerlerin tesiriyle toplumun her kesiminden insanları içine alan bir icmâ telakkisini, olması gereken ve ilk dönem icmâ fikrine de uygun olan icmâ telakkisi olarak savunmaktır. Üçüncü Bölüm'de toplumun her kesiminden halk nazarında muteber olan ve bu nedenle de halkın kendisini temsil görevi verdiği kimseleri klasik müctehid kavramının kapsamına alma ve onların dünyevi tabir edilen meseleler üzerinde ittifakını icmâ olarak isimlendirme, böylece klasik teorinin müctehid fukahâya hasr ettiği teşrî yetkisini fukahânın elinden alıp Müslüman halka aktarma gayretleri ayrıntılı olarak mevzu edilecektir.

Reşid Rıza, icmân klasik manada müctehidlere tahsisine yönelik tenkit sahiplerinin başında gelir. Müellif bu konuda İslâm düşüncesinde yenilik arayışlarını

savunan pek çok isme de ilham kaynağı olmuştur. Usûlcüler icmâi “Nebî’nin vefatından sonra ki herhangi bir dönemde bu ümmetin müctehitlerinin bir iş üzerinde ittifak etmesi” şeklinde tarif etmektedirler diyen Reşid Rıza,²⁷⁶ klasik kaynaklarda müctehidle kastedilenin fukahâ olduğunu, fukahânın müctehidlik şartları olarak zikredilenlere sahip olsalar bile problemleri itibariyle eskisinden çok farklı olan modern dönemde fukahânın fikhî bilgisinin toplumun sosyo-politik çıkarlarını tespitte yetmeyeceğini iddia eder. Zira mesalih-i ammeye dair işlerde zaman ve mekanın değişmesi ile değişen görüşlere ihtiyaç duyulmaktadır.²⁷⁷ Bu nedenle de ona göre sadece fıkıh usûlü ve fûrûunu bilmekle ve klasik manadaki içtihat faaliyeti ile bu meselelere çözüm üretilemez.²⁷⁸

İcmânın klasik tanımının ümmet içerisindeki müctehid olsalar bile çoğunluğun, ayrıca mukallidlerin ve gayr-ı Müslimlerin ittifakını devre dışı bıraktığını söyleyen Reşid Rıza, dahası müctehidleri bulunmayan bir toplumda hakkında şer’î nassın bulunmadığı bir mesele hakkında Müslümanların tamamının üzerinde ittifak ettiği hükmün yine yukarıdaki tanımlama nedeniyle icmâ olarak kabul edilmediğini ifade etmekte ve hatta bunu yapmakla ümmetin Allah’a isyan etmiş olduklarının kabul edildiğini eklemektedir. Ona göre böyle bir icmâ anlayışı kabul edilebilir değildir.²⁷⁹

Hasan Turâbî icmânın klasik manada müctehidlere tahsisini eleştiren bir diğer isimdir. Müellif aralarında bir takım farklara işaret etmekle birlikte Reşid Rıza gibi modern parlamento müessesesi ile icmâ kavramını ilişkilendirdiğinden²⁸⁰ icmânın klasik tanımının yanlışlığını ve icmânın esas itibariyle ulemânın değil, *toplumun icmâi* olduğunu isbata gayret sarfetmektedir. Ona göre icmânın *müctehid alimlerin ittifakı* olarak tanımlanması geçmiş tarihi şartların icbar ettiği zaruri bir sonuçtan başka bir şey değildir.²⁸¹ Başlangıç itibariyle icmâ, icthadların insanlar arasında dolaşması ve halkın ekseriyetinin bunlardan biri üzerinde karar kılması şeklinde vuku bulmakta iken, seleften naklolan meseleler üzerinde yeni icthadların caiz olmadığı görüşü taklit

²⁷⁶ Reşid Rıza, *Tefsir*, c. V, s. 203.

²⁷⁷ Reşid Rıza, *Tefsir*, c. V, s. 204, 205.

²⁷⁸ Reşid Rıza, *Tefsir*, c. V, s. 192.

²⁷⁹ Reşid Rıza, *Tefsir*, c. V, s. 204.

²⁸⁰ Turâbî, “İslâm Devleti”, *Güçlenen İslâmın Yankıları* için. ed. John Esposito, çev. Erol Çatalbaş, Yöneliş Yay. İstanbul 1989, s. 271. Bu farklara Turâbî’nin modern icmâ yorumu nakledilirken değinilecektir.

²⁸¹ Turâbî, *İslâmî Düşüncenin İhyası*, s. 26.

döneminde yaygınlık kazanmıştır.²⁸² Bu gün yapılması gereken ise Müslüman halka icmâ hakkını yeniden iade etmektir.²⁸³

İcmâ tarihinde bir sapma olarak telakki ettiği icmânın fukahâyâ tahsisi sürecini müellif şu şekilde açıklamaktadır:²⁸⁴ Sayıları milyonlara ulaşan ve yeryüzünün her tarafına yayılan Müslümanların istişâre edebilme imkanları azaldı. Zira o dönemlerde Müslümanlar arasındaki ulaşım ancak deve sırtlarında gerçekleşmekteydi. Müellif istişâre yapma imkanının zorlaştığı tarih olarak Hz. Ebûbekir dönemine işaret emektedir. Bu dönemden itibaren Müslümanların bir araya gelip toplanmaları güçlük arz etmeye başladığından, tüm halkla değil siyasal temsilcileriyle toplantılar gerçekleştirildi. Şûrâ da alimler arasında yapılmak zorunda kaldı. İcmân alimlerin icmâsı olarak telakki edilmesinin sebebi budur. Ancak müllife göre bu durum o zamanki mevcut koşullar sebebiyle oluşan pratik zaruretlerin bir neticesidir. Asl olan icmâ Müslüman toplumun icmâdır.²⁸⁵

İcmân klasik tanımı ile ilgili bir tartışmaya girmese de kavram hakkındaki tenkitleri ve kavramın modern dönemde alması gereken şekli hakkındaki teklifleri incelendiğinde Muhammed İkbâl'in de sırf müctehidlere tahsis edilmiş icmâ fikrinin uzağında olduğu anlaşılmaktadır. Zira müellif hukûkî müzakerelere ulemâ sınıfından olmayan ancak meseleler hakkında derin kavrayış sahibi olan kimselerin katkıda bulunacağı kimselerden müteşekkil bir icmâ meclisi teşekkülünü savunmaktadır.²⁸⁶

Benzer bir durum icmâ halkın iradesi olarak tanımlayan ve ictihad ve müctehid kavramlarını klasik anlam dairelerinin dışına taşıyarak yeniden tanımlamak suretiyle ulemâ sınıfı dışındaki insanların hüküm ortaya koymalarını ictihad faaliyetinin kapsamına alan Senhûrî için de söz konusudur. Onun tasavvurundaki icmâ meclisinin de sadece ulemâdan müteşekkil değildir. Senhûrî'nin görüşlerinin ayrıntıları üçüncü bölümde söz konusu olacaktır.

²⁸² Turâbî, *İslâmi Düşüncenin İhyâsı*, s. 46.

²⁸³ Turâbî, *İslâmi Düşüncenin İhyâsı*, s. 28.

²⁸⁴ Turâbî, *İslâmi Düşüncenin İhyâsı*, s. 25.

²⁸⁵ Turâbî, *İslâmi Düşüncenin İhyâsı*, s. 26; Benzer ifadeler için bkz. Turâbî "İslâm Devleti" s. 271.

²⁸⁶ İkbâl, *The Reconstruction*, s. 174.

İcmân müctehid fukahâya tahsisine şiddetle karşı çıkan bir isim de Fazlurrahman'dır. Ona göre icmâ başlangıçta sadece *ulemânın icmâi* olarak değil *toplumun icmâi* olarak kabul edilmişti, ancak ulemânın icmâi kavramı hicretin ikinci yüzyılından sonra toplumun icmânının yerini aldı. İcmâda asl olanın toplumun icmâi olmasının anlamı teşrî selahiyetine sahip olanın toplumun kendisi olmasıdır ve toplum bu selahiyetini yasama meclisinde hukuk yapmakla vazifelendirdiği temsilcileri vasıtasıyla kullanacaktır. Müellif, ulemânın yasama faaliyetinin kendilerine ait bir vazife olduğunu iddia ettiklerini, bunun hem yanlış olduğunu, hem de Müslüman hukukunun tarihi gelişimi ile tezat teşkil ettiğini ileri sürmektedir. Ona göre Müslümanların hukukunu meydana getiren yöneticilerdir, fukahâ değildir.²⁸⁷

Ahmed Hasan klasik icmâ tarifinde icmân sadece müctehidlere tahsis edilmesini ve entelektüel elitin ve halkın icmâa dahil edilmemesini eleştirenler arasındadır.²⁸⁸ Ahmed Hasan'a göre icmân ulemânın ittifakı olarak tanımlanması Emevi ve Abbasi hilafetleri döneminde halkın yönetici konumunda olan kimselere karşı güvenini yitirmesi ve bunun aksine ulemânın toplum nazarında itibar kazanmasının neticesidir. Ulemâ bu tarihten itibaren dini liderlikleri sayesinde halk üzerinde baskı grubu teşkil etmiş böylece ulemâ toplum içerisinde hususi bir sınıfı teşkil etmiştir. Halbuki icmâ kavramı ilk başta *ümmetin genelinin* ittifakı olarak ortaya çıkmıştı. Ulemâ sınıfının ortaya çıkması ve toplumda hakim duruma gelmesi ile ümmetin icmâi yenilgiyi kabul etmek zorunda kaldı.²⁸⁹

Allâl Fâsî icmânın yer yüzündeki bütün müctehidlerin bir mesele üzerinde ittifak etmesi şeklinde tarifinin yanlış olduğunu iddia eden isimler arasındadır. Altıncı asırdan itibaren icmâ bu şekilde tarif edilmiştir. Ancak böyle bir icmâ telakkisi ilk Müslümanların anladığı manada bir icmâ telakkisi olmadığı gibi, bu manada bir icmâa Kitap ve sünnet naslarının delâleti de söz konusu değildir.²⁹⁰

²⁸⁷ Fazlurrahman, "Implementation of The Islamic Concept Of State", *Islamic Studies*, Journal of The Islamic Research Institute, S. VI, No. 3, Pakistan 1967, s. 206.

²⁸⁸ Ahmad Hasan, "Modern Trends in Ijma", s. 259.

²⁸⁹ Ahmad Hasan, "The Political Role of Ijma", s. 29, 30.

²⁹⁰ Fâsî, Allâl, *Makâsîdü 'ş-şer'iati 'l-İslâmiyye ve mekârimühâ*, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî 1993, s. 120.

2. İcmân Vukuu ve Bilinme İmkânı

İcmân vukuu ve bilinme imkânını tenkit icmân klasik tanımını tasfiyeye yönelik bir diğer gayret olarak tezahür eder. Klasik icmâ tarifinde şart koşulan icmâda müctehidlerin tamamının ittifakının şart koşulması, modern dönemde gerçekleşmesi imkansız bir şart olarak yorumlanmış ve buradan hareketle zaten klasik icmâ tarifinin pratikte karşılığı bulunmayan sırf teorik bir mahiyete sahip olduğu iddia edilmiştir.

Bir önceki başlıkta icmân müctehid fukahâya tahsisine yönelik tenkitlerine yer verdiğimiz Reşid Rıza, aynı zamanda kavramın vukuu ve bilinme imkânını da tartışma konusu yapar. Müellif klasik manada icmân vukuu ve bilinme imkânını red edişine meşrûiyet çerçevesini bu husustaki klasik dönem ulemâsının ihtilaflarına dikkat çekerek teşkil etmeye çalışmaktadır. Onun icmân vukuu ve bilinme imkânını red edişinin meşruiyet zemini olarak gördüğü ulemânın ihtilaflarına oldukça yüzeysel bakışını şu birkaç cümle ile özetlemektedir: Bazı ulemâ icmân gerçekleşmesinin mümkün olmadığı görüşündedir. Bazıları ise icmân gerçekleşmesini imkan dahilinde görmekte birlikte bunun vuku bulmadığını kabul etmektedirler. Bazı ulemâ gerçekleşmiş olsa bile çeşitli coğrafyalara dağılmış müctehidlerin ittifaklarını bilmek mümkün değildir. Bu nedenle de kimi ulema nakli imkansızdır derken, başkaları nakli mümkündür; ancak böyle bir şey gerçekleşmemiştir görüşündedir. Kimi ulemâ ise icmâi sükût yolu ile bilmenin mümkün olduğunu söylemekteşeler de, onlar da sükûtun icmâ olup olmadığına da ihtilaf etmişlerdir. Bir kısmı, o icmâ değildir, zannî hüccettir derken, bazıları sükûtun ne icmâ ne de hüccet olmadığını iddia etmiş, bazıları da onun zannî icmâ olduğunu söylemişlerdir. Bazıları da, bir kişinin bir şey söylediğini bilmemek, ondan herhangi bir sözün sadır olmamasını gerektirmez demiştir. Reşid Rıza, müctehitlerin bir kısmının görüşlerini açıkladıkları, diğerlerinin sükût ettikleri bir konuda icmâdan söz etmenin doğru olmayacağı görüşündedir. Pek çok ihtilafli meselede icmâdan söz edildiğini, bunun bir kimsenin hakkında ihtilaf bulunduğundan haberdar olmadığı bir konuda icmâ var demesinden kaynaklandığını ifade eden müellif, herhangi bir asırda yaşamış alimlerin bütün söz ve görüşlerini ancak Allah bilebilir diye

eklemektedir.²⁹¹ Yine o, Ahmed b. Hanbel'e referansla onun da İslâm'ın ilk dönemlerinde binlerce müçtehitin olmasını ve onların sayısını tespit etmenin ve icmâ için toplamanın mümkün olmamasını gerekçe göstererek kendi zamanında insanların kabul ettiği mana itibariyle icmâi (yani istilâhî manasıyla) bilme iddiasını reddettiğini iddia eder.²⁹²

Reşid Rıza, bazı selefin icmâi sahabenin tamamından rivayet edilen ve herhangi bir kimsenin bu mesele hakkında onlara muhalefet ettiğine dair bir naklin söz konusu olmadığı bir meseleyle alakalı olduğunu, bunun ise usûlcülerin çoğunluğunun kabul ettiği icmâin dışında bir şey olduğunu ifade etmektedir.²⁹³ Bütün bu anlatılanlara karşın Reşid Rıza'nın klasik icmâ teorisinin vukuu imkanı hakkında yukarıdaki ifadelerinin aksine onun belli bir dönem içinde ve belli meseleler hakkında selefin icmâi tabir ettiği bir icmâin vukuu imkanını ve hücciyetini kabul ettiğini gösteren benzer başka ifadeleri de mevcuttur.

Reşid Rıza'nın, sahabenin icmâini, her yer ve zaman için geçerli şer'î bir delil olarak kabul edip etmediği meselesi, araştırmalarını modern İslâm düşüncesine hasretmiş bazı oryantalist ilim adamlarının hakkında birbirinden farklı görüşler serdettikleri bir tartışma mevzûdudur. Jomier'in iddiasına göre Reşid Rıza, sahabenin icmâini daha sonraki ulemânın icmâinin aksine her zaman için bağlayıcı olarak kabul etmektedir. Laoust ise, Reşid Rıza'nın sahabenin icmâini, sadece sahabenin kendi zamanı için geçerli kabul ettiğini, Reşid Rıza'ya göre sahabenin görüşlerinin ictihattan ibaret olduğunu, ictihattan daha fazla bir anlam ifade etmediğini ileri sürmektedir. Laoust'un iddiasını temelsiz bir iddia olarak tavsif eden Kerr, Reşid Rıza'nın icmâin çeşitleri ve hukuk kaynağı olmaları bakımından taşıdıkları değer hakkında kapsamlı, sistematik bir ifadesinin mevcut olmadığını iddia etmekte ve (Hilafet risalesinde ortaya konulan icmâin müessesevi formunun, Reşid Rıza'nın organize çağdaş icmâin kolektif bir ictihad olduğu (ve çağdaş icmâin) dogmanın yanılmaz bir ifadesi olmaktan ziyade

²⁹¹ Reşid Rıza, "el-Muhâveretü't-tâsi'a: et-Taklîd ve't-telfik ve'l-icmâ", *MM*, IV/10, Gurretü R. Sâni 1319/17 July 1901, s. 366, 367; a.mlf., *el-Vahdetü'l İslâmiyye*, s. 79, 80; a. mlf., *Tefsir*, c. V, s. 206, Krş. Akseki, *Mezahibin Telfiki*, s. 227, 228; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 339, 340.

²⁹² Reşid Rıza, *Tefsir*, c. V, s. 208.

²⁹³ Reşid Rıza, *Tefsir*, c. V, s. 206.

politik bir karar olarak geçerli olduğu şeklindeki görüşlerinin kanıtı olarak ileri sürdüğü sahabe icmâi ile aynı düzeyde telakki edilmemekte olduğunu ileri sürmektedir.²⁹⁴ Hourani ise Reşid Rıza'nın toplumsal ahlak konularında ilk nesilde bile icmân olmadığını ve olamayacağını söylediğini iddia etmektedir.²⁹⁵

Araştırmacıların bu hususta birbirinden tamamen farklı görüşlere sahip olmalarının sebebi, Kerr'in de dikkat çektiği gibi Reşid Rıza'nın icmân çeşitleri ve kaynak değerleri hakkında kuşkuya mahal bırakmayacak netlikte ifadelerinin bulunmamasıdır. Reşid Rıza'ya göre ilk asrın Müslümanlarının dinden olduğunu kesin olarak bildikleri hüküm ve kaideler üzerindeki icmâları katî'dir ve bu tür icmâ tüm Müslümanlar için bağlayıcıdır. Onların ittifak ettikleri hükmü kimse inkar edemez, hiç kimse onu tevil veya ictihat etmek suretiyle reddedemez. Mesela farz namazların sayısının beş olduğu, sabah namazının iki, akşam namazının üç rekat olduğu, her rekatta kıyam, ruku ve secde bulunduğu, kıyam esnasında Kur'ân okunduğu ilh. bu türden icmâlardır. Bunlar Peygamberimiz s.a.v. zamanından günümüze kadar uygulana gelmiş ve bu suretle dinden olduğu bilinen şeylerdir. Bu icmâ ile sabit olan kaideyi inkar eden, İslâm ümmetinden ayrılmış, dinden çıkmış demektir.²⁹⁶

Reşid Rızâ'nın *Yüsrü'l-İslâm* adlı eserinde yer alan sahabenin icmâi hakkındaki bu ifadelerinin muâdili ifadeler onun *Muhâvere* adlı eserinde şu şekilde yer almaktadır: “İbadetler ile sünnetin uygulama yoluyla açıkladığı, nesillerin aynı şekilde birbirinden devraldığı, böylece dinden olduğu kesin olarak sabit bulunan hüküm ve kaideler bütün Müslümanları bağlar.” “Dinden olduğu kesin ve icmâ ile sabit bulunan bu hususları inkar eden kimse, İslâm ümmetinden ayrılmış, dinden çıkmış olur.” “Uygulama yoluyla nesilden nesile intikal eden ve üzerinde itifak hasıl olan meseleler –ki, namazda fatiha okumak gibi dil ile yapılan iş de buna dahildir- üzerinde ictihad yapılmaz.”²⁹⁷ “Selefin dine dahil bulunduğu birleştikleri hüküm ve kaidelerin dışına çıkmamalı, bunlara ters düşmemelidir. Çünkü ilk neslin ittifakla benimsediği hükümlere ters düşen ictihad,

²⁹⁴ Kerr, *Islamic Reform*, 197.

²⁹⁵ Albert, Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, İnsan Yay., İstanbul 1994, s. 243.

²⁹⁶ Reşid Rıza, *Yüsrü'l-İslâm*, s. 11.

²⁹⁷ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü't-tâsi'a: et-Taklîd ve't-telfîk ve'l-icmâ”, s. 366, 367; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 78, 79; Krş. Akseki, *Mezahibin Telfiki*, s. 226, 227; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 339-341.

İslâm'a ters düşen, onun dışında kalan ictihaddır."²⁹⁸ Müellif ilk neslin icmâ hakkındaki tüm bu ifadelerde yer alan “*uygulamalı sünnet*” tabirini de boşuna zikretmediğini çünkü pek çok ihtilafli meselede icmâ ve ittifaktan söz edildiğini de eklemektedir.²⁹⁹

Müellifin sahabe icmâ hakkındaki bu ifadelerinden hareketle Jomier'in değerlendirmesine katılmak ve onun sahabe icmânını her zaman ve mekan için bağlayıcı şer'î bir delil olarak kabul ettiğini söylemek mümkün olabilir. Ancak onun *din* ve *kanun* veya *şeriat* ve *kanun* şeklinde yaptığı ayırmalar ile bu terimlere yüklediği anlam göz ardı edilerek yapılacak böyle bir değerlendirme kanaatimizce eksik bir değerlendirme olacaktır. Reşid Rıza, aralarında umum husus olsa da fukahâ tarafından da zaman zaman eş anlamlı terimler olarak kullanıldığını ifade ettiği *din* ve *şeriat* terimlerinin kapsamına sadece *akaid* ve *ibadetlere* dair ahkâmı almaktadır. Bu tercihin sosyal, siyâsî ve kazai sahalarda ki dinin tezahürlerini ortadan kaldırmaya matuf olduğu açıktır. Müellifin kullanımında kanun terimi şeriattan hüküm istinbatının yanı sıra, hukukun kaynağı ve tabiatı hakkındaki geleneksel mülâhazalardan farklı yeni bir kaynak anlayışına dayanan ve pozitif hukuk şeklinde modern yasama faaliyetine karşılık gelen bir terimdir.³⁰⁰ Din ve kanun terimleri arasında yaptığı bu ayırım onun dini ve dünyevi olan ahkâm şeklindeki ayırımıyla da örtüşen bir ayırımdır. Kapsamında siyâsî, medenî, hukûkî, idârî sahaların bulunduğunu söylediği muamelata dair ahkâm ona göre sırf dünyevi olan ahkâmdır. Bu ayırlara terettüb eden sonuç ise ictihada dayandığını iddia ettiği muamelattan olan ahkâmın amme menfeati gerektirdiğinde terk edilebilmesi veya değiştirilebilmesidir.³⁰¹ Müellifin ahkâm hakkındaki kategorik ayırmaları ve bunlara terettüb eden sonuçlar ilgili bölümlerde daha ayrıntılı bir şekilde incelenecek. Reşid Rıza'nın sahabenin icmâna dair yukarıdaki ifadelerinde de örneklerini sadece akaid ve

²⁹⁸ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü's-sâniye”, *MM*, III/29 (Gurretü Ramazan 1318/23 December 1900), s. 278; a.mlf., *el-Vahdetü'l İslâmiyye*, s. 8; Krş. Akseki, *Mezahibin Telfiki*, s. 47; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 237.

²⁹⁹ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü't-tâsi'a: et-Taklîd ve't-telfik ve'l-icmâ”, s. 366; a.mlf., *el-Vahdetü'l İslâmiyye*, s. 78; Krş. Akseki, *Mezahibin Telfiki*, s. 226, 227; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 339.

³⁰⁰ Enayet, Hamid, *Modern Islamic Political Thought*, London, The Macmillan Press 1982, s. 79.

³⁰¹ Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l İslâmiyye*, s. 124; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 404, 405; Reşid Rıza, *el-Hilâfe*, s. 93; Mertoğlu, “Hilâfet”, s. 473.

ibadetler sahasından seçmiş olması bu bakımdan anlamlı ve Reşid Rıza'nın diğer görüşleriyle de tutarlıdır.

Netice itibariyle müellifin akaid ve ibadet sahalarıyla alakalı sahabenin icmâını vukuu ve bilinme imkanı mümkün olan ve her zaman ve mekanda geçerli şer'î bir delil olarak kabul ettiğini, siyasî, medenî, hukûkî, idârî sahaları kapsayan muamelata dair sahabenin bir icmâ ile ancak amme menfaatine uygunsu amel edilebileceğini kabul ettiğini söylemek mümkündür.

Daha önce icmâ kavramına yönelik olumsuz yaklaşımını naklettiğimiz Şeltut,³⁰² burada da, vukuu ve bilinme imkanını tenkid etmek ve temel meseleler üzerindeki icmâ da nassın kapsamına almak suretiyle şer'î delillerin üçüncüsü kabul edilen icmâı reddetmektedir. Müellif klasik manada icmâın gerçekleşmesi için dört şartın yerine getirilmesi gerekir iddiasındadır: Bu dört şartın ilki, icthad ehliyetine sahip olmaktır. İctihad edecek olanlar Kur'ân ve sünnetin dili olan Arapça'ya vâkıf, şeriatın ruhunu ve genel ilkelerini kavramış kimseler olmalıdır. İkinci olarak, ümmet içerisinde kimlerin icthad ehliyetine sahip olduğunu ve nerelerde ikamet ettiklerini tespit etmek gerekir. Üçüncü şart olarak, mesele hakkında her birinin görüşünü almak gerekir. Son olarak da, hepsi tek bir görüş üzerinde ittifak etmelidir.³⁰³ İlk üç şart gerçekleşebilirse de dördüncü şartın tahakkuku yani meseleyle ilgili tek bir görüş üzerinde bütün müctehidlerin ittifak etmesi neredeyse imkansızdır. Zira tetkike sunulan mesele icthada açık bir meseledir ve âdeten bu gibi mesail hakkında hep ihtilaf söz konusu olmuştur. Müctehidlerin farklı niteliklere sahip olması ve birbirinden farklı çevrelerde yaşıyor olmaları da yine ihtilaf sebebi olacaktır.³⁰⁴ İcmâ ancak icthad konusu olmayan kesin şeri hükümler üzerinde olabilir. Bu hükümler bütün Müslümanların bilmesi gereken aksi ise caiz olmayan meselelerdir. Ancak böyle bir icmâ da Kur'ân ve sünnetten sonra üçüncü bir kaynak olarak kabul edilen icmâ olgusundan farklıdır.³⁰⁵

³⁰² Bkz. Tez, s. 119.

³⁰³ Şeltut, *Akaid ve Şeriat*, s. 177.

³⁰⁴ Şeltut, *Akaid ve Şeriat*, s. 177, 178.

³⁰⁵ Şeltut, *Akaid ve Şeriat*, s. 176.

Ulemânın üzerinde ittifak ettiği icmâ tarifinin sadece teorik bir tarif olduğu ve icmân gerçek tarihi sürecini yansıtmadığı iddiasıyla Ahmed Hasan kavrama yönelik modern muhalefette yerini alır. Müellif klasik manadaki icmâa yönelik muhalefetini Şeltut gibi, icmâda aranan *tam ittifak* şartına bina eder. İcmân klasik tarifi icmân meydana geldiği farz edilen bir nesil içerisindeki bir tek fakîhin bile görüş farklılığına imkan vermemektedir. Tek bir müctehid bile ittifak edilen karara muhalif olsa, icmâ tam olmamaktadır. Bu manada bir icmâi ispatlamak için de klasik dönem ulemâsı icmân akıl ile anlaşılabilir bir mesele olmayıp, ümmetin bir ayrıcalığı olduğunu iddia etmiştir. Ahmed Hasan'a göre icmân klasik tarifinin yanlış olduğunun ya da icmân sadece teorik bir kavram olduğunun göstergesi, temel esaslar dışında hakkında icmâ meydana geldiği söylenen pek çok konuyla ilgili bizzat fukahânın ihtilafının söz konusu olması, ferî meselelerde tam bir ittifakın mümkün olmamasıdır.

Reşid Rıza gibi Ahmed Hasan da kavramın mahiyeti hakkındaki ihtilafları icmân klasik tarifinin yanlışlığına delil gösterir. Şöyle ki, Zahiriler ve Ahmed b. Hanbel, sadece sahabenin ittifakını icmâ olarak kabul ederken, İmam Malik sadece Medinelilerin amelini geçerli uygulama kabul etmiş, Şia ise sadece ehl-i beytin ittifakını icmâ telakki etmiştir. Müellifin referans olarak müsteşrik Goldziher'in icmâ hakkındaki değerlendirmesine müracatı da dikkat çekmektedir. Goldziher "icmân sahası çok geniştir, tam olarak tanımlanıp sınırlandırılmaz. Fakîhler pek çok icmâ tanımı vermektedirler, fakat içinde görüş ayrılığı barındırmayan total icmâ özellikle nassa dayalı meseleler bakımından (diğer tercümeğe göre özellikle inançla alakalı konularda) zordur. Zira bir grubun kabul ettiğini diğer grup kabul etmemektedir, tespitinde bulunmaktadır.³⁰⁶

Fıkıh usûlüne dair eserinde icmân klasik yorumunun kısa bir özetini verirken söz klasik manada icmân vukuu imkanına geldiğinde Hallâf, burada görüşünü dile getirir ve ulemânın tarif ettiği şekliyle icmân vukuunu sahabe asrı da dahil olmak üzere mümkün görmediğini ifade eder.³⁰⁷

³⁰⁶ Ahmad Hasan, *The Early Development*, s. 156; *İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, s. 173,174.

³⁰⁷ Hallâf, Abdülvehhâb, *İlmü Usûlü'l-Fıkıh*, ed-Dârü'l-Kuveytiyye, Kuveyt 1968, s. 52.

İcmân vukuu imkanı hakkında biri, Nazzam ve bazı Şiilere, diğeri ise ulemânın ekseriyetine ait olmak üzere iki görüş bulunduğunu söyleyen ve bunların delillerini nakleden müellif, tercihini klasik manada icmân vukuunu mümkün görmeyenlerden yana kullanmaktadır. Müellif Nazzâm ve bazı Şîî alimlere ait olduğunu ifade ettiği konu hakkındaki muhalif görüşleri şu başlıklar altında özetlemektedir:

1- Bir şahsın ictihad mertebesine ulaşıp ulaşmadığını bilmenin bir ölçüsü yoktur. Bu nedenle de kim müctehid kim değil bunu tespit etmek oldukça güç bir iştir.

2-Hâdisenin vuku bulduğu esnada İslâm dünyasının her tarafındaki müctehidlerin kimler olduğu bilinse bile, mesele hakkındaki her birinin ictihadına, yakîn ifade eden ya da ona yakın bir yolla vukûf imkanı yoktur. Zira onlar dünyanın farklı farklı bölgelerine dağılmış durumdadırlar. Onların her birine ulaşmak, mesele hakkındaki görüşlerini öğrenmek ve güvenilir bir yolla her birinin görüşünü nakletmek güç bir iştir.

3- Kimlerin müctehid olduğunun bilindiği ve güvenilir bir yolla görüşlerine vukûfun mümkün olduğu farzedilse bile, bir mesele hakkında hükmünü beyan etmiş bir müctehidin, diğer müctehidlerin görüşlerini öğreninceye kadar fikrini değiştirmeyeceğinin garantisi yoktur, dahası fikir değiştirmesine mani teşkil edecek bir şey de yoktur.

4- Müctehidin ictihadında bir delile dayanması zaruridir. Bu delil şayet katî nitelikli bir delilse böyle bir delilin gizli kalması âdeten mümkün değildir ve mesele hakkında katî delil bulunduğu icmâa ihtiyaç yoktur. Şayet delil zannî nitelikli ise zannî delil ihtilaf sebebidir ve onun üzerinde icmâ vuku bulması müstahildir.³⁰⁸

İcmân vukuu imkanını reddedenlerin gerekçeleriyle alakalı bu özeti müteakip müellif, bu iddialara destek mahiyetinde Ahmed b. Hanbel'in söylediği rivayet edilen *“Bir mesele hakkında bir adamın icmâ vuku bulunduğunu iddia etmesi yalandır. Kim icmâ iddiasında bulunursa o yalancıdır. Ne biliyor belki insanlar ihtilaf etmişlerdir fakat ona*

³⁰⁸ Hallâf, *İlmü Usûlü'l-fikh*, s. 50-51.

bu bilgi ulaşmamıştır. Bir kimse ancak insanların ihtilaf ettiğini bilmiyorum desin.” şeklindeki sözlerini nakleder.³⁰⁹

Hallâf, icmâin vukuunun imkan dahilinde bulunduğu ve bunun en açık delilinin Ebûbekir’in hilafeti, domuz yağının haram olması, ninelere altıda bir miras verilmesi gibi meseleler hakkında fiilen vuku bulmuş icmâlar olduğu şeklindeki ulemânın ekseriyetine ait iddiayı ise, sahabe döneminde vuku bulan bu gibi icmâların klasik manada icmâ ile ilgisi bulunmadığını söyleyerek çürütmeye çalışmaktadır.³¹⁰

Hallâf tarif edilen manada icmâin vukuunun mümkün olmasının tek yolunun İslâm hükümetlerinin meseleyi ele alması olduğunu düşünmektedir. Her hükümet müctehidlik mertebesine erişmeyi sağlayacak şartları kendisi belirlemeli ve bu şartları haiz kimselere ictihad etme iznini yine hükümetler vermelidir. Ancak bu şekilde her hükümet kendi müctehidlerini ve bir mesele hakkındaki onların görüşlerini bilebilir. Her hükümet bir meselenin hükmü hakkında müctehidlerinin görüşlerinden bu şekilde haberdar olup, sonra onların görüşleri bütün İslâm ülkelerindeki müctehidlerin görüşleriyle birleşirse işte o zaman icmâ vuku bulur ve üzerinde ittifak edilen hüküm bütün Müslümanları bağlayıcı şerî hüküm olur.³¹¹

Hudârî, Hallâf gibi klasik manada icmâin vukuu imkanını kabul etmeyen son asır alimleri arasındadır. *Usûlü’l-Fıkh* adlı eserinde icmâin inikadını mümkün görmeyen bir grubun bulunduğu dikkat çeken ve onların iddialarına hüccet teşkil etmesi için sundukları delilleri aktaran Hudârî, Hallâf’ın aksine bu grubun kimlerden teşekkül ettiğini açıklamamakta, ancak o da Hallâf gibi konu hakkındaki ekser ulemânın görüşlerine değil, muhalif bu grubun görüşlerine ve delillerine itibar etmektedir. Hudârî’nin icmâin vukuu imkanını kabul etmeyenlerin gerekçeleri olarak naklettikleri yukarıda Hallâf vesilesiyle maddeler halinde özetlediğimiz gerekçelerle aynı olduğundan burada tekrar etme gereği duymuyoruz.³¹²

³⁰⁹ Hallâf, *İlmü Usûlü’l-Fıkh*, s. 51.

³¹⁰ Hallâf, *İlmü Usûlü’l-Fıkh*, s. 51-52.

³¹¹ Hallâf, *İlmü Usûlü’l-Fıkh*, s. 49, 50.

³¹² Hudârî, Muhammed b. Afîfî el-Bacurî, *Usûlü’l-Fıkh*, el-Mektebetü’t-Ticâreti’l-Kübrâ, Mısır 1969, s. 283, 284.

Hudari, muhaliflerin delillerine, cumhur ulemânın cevabının, “*tüm bu iddialar kabul edilemez, zira icmâ vuku bulmuş ve bize nakledilmiştir, bu iddialar zaruriyattan (kesin olarak bilinen) olan bir mesele hakkında şüphe uyandırmaya çalışmaktan başka bir şey değildir ve katî bir delilin zannî delile tercih edileceğine dair her asırda icmâ kesin olarak vaki olmuştur*”, sözlerinden ibaret olduğunu, ancak bu cevabın, kendisi açısından ikna edici olmadığını ifade etmektedir. Hudari’ye göre cumhur ulemânın muhaliflerin iddiasını kabul edilemez diyerek red edebilmeleri için münazırın iddiasına delil ikame etmemiş olması gerekir. Ancak icmân vukuunun imkansızlığını iddia edenler iddialarına delil ikame etmişlerdir.³¹³

Tarihu't-teşri'l-İslâmi isimli adlı eserinde Hudari, *İcmâ Hakkında Çıkan Tartışmalar* başlığı altında özellikle Şafiî'nin ulemânın icmâ iddialarına muhalif ifadelerini klasik manada icmân vukuu imkanının olmadığı görüşüne delil olarak sunmaktadır. Şafiî ancak beş vakit namazın farz olması gibi hiç kimsenin habersiz kalamayacağı düşünülen bilgi çerçevesinde icmân oluşabileceği, fukahâyâ münhasır bilgi çerçevesinde icmân söz konusu olamayacağı, fukahâyâ has ilmi meselelerde ancak şu iki seçenektan birinin söylenebileceği görüşündedir.

1-Fukahânın ihtilafa düştüğüne dair bir bilgimizin olmadığı bir meselede ancak bu meselede alimlerin ihtilafa düştüğünü bilmiyoruz diyebiliriz.

2- Fukahânın ihtilaf ettiği meselelerde ise, bazısı bir şekilde bazısı da başka şekilde fetva vermişse ekseriyetin yanında yer aldığımızı söyler ictihad konusu böyle ilmi meselelerde bu icmâdır demeyiz.³¹⁴

Müellif Şafiî'nin bazı meselelerde icmân gerçekleşmeyeceği görüşünde haklı olduğunu ifade eder. Çünkü klasik manada icmân vukuu için, bir asırda kimlerin müctehid olduğunun bilinmesi, onların ictihad ehliyetini haiz bulduklarının herkes tarafından kabul edilmesi, fetva konusu mesele hakkında her müctehidin görüşünün nakledilmesi ve bu görüşün naklinin güvenilir bir cemaat tarafından olması gerekir. Bu

³¹³ Hudari, *Usûlü'l-Fıkh*, s. 284.

³¹⁴ Hudari, Muhammed b. Afî el-Bacuri, *Tarihu't-teşri'l-İslâmi*, Dârü'l-Fıkr, Beyrut 1967, s. 174.

ise ancak farz namazların beş vakit, sabah namazının farzının iki rekat olduğu gibi hiç kimseye gizli kalması mümkün olmayan meselerde söz konusu olabilir.³¹⁵

Hudari fukahânın usûl-i fıkıh eserlerinde tanımladığı manada icmâin geçmişte ancak Hz. Ömer ve Hz. Ebûbekir dönemlerinde gerçekleşmiş olabileceğinin tasavvur edilebileceğini savunur. Ancak müellif, bunun tasavvur edilebilir olmasını, dönemleri içerisinde kendilerine sunulan bir mesele hakkında selefin verdikleri fetva üzerinde fiilen böyle bir icmâin gerçekleşip gerçekleşmediği hususundan ayırmak gerektiği düşüncesindedir. Hz. Ömer ve Hz. Ebûbekir dönemlerinde icmâi tasavvur etmek kolaydır. Çünkü bu dönemlerde Müslümanlar birlik içerisinde, aralarında fakih olanlar bilinmekte, imamları şûrâ ile onları idare etmekte ve istişâre etmeden kendi başına fetva vermemekte ve herkesin görüşünü almak mümkün olabilmekteydi. “*İcmâ bu dönemde fiilen gerçekleşmiş midir?*” sorusuna gelince ona göre bu noktada ancak şu söylenebilir: Bu dönemin sahabesinin hakkında ihtilafa düştüklerini bilmediğimiz çok sayıda mesele vardır. Sahabenin hepsinin bir görüşte ittifak ettiklerini ve aralarında muhalif görüş beyan eden kimsenin bulunmadığını iddia etmek bu iddiayı teyit edecek güçlü bir delili gerektirir.³¹⁶

Müellif bu iki halifenin döneminden sonra ise icmâin vuku bulunduğunu iddia etmenin kolay olmadığını iddia eder. Çünkü bu dönem fetihlerle ülke sınırlarının genişlediği, fukahânın yeni fethedilen yerlere intikal ettiği, tabii neslinde pek çok fakihin ortaya çıktığı, siyâsî çekişmelerin sebep olduğu ihtilafların iyice arttığı bir dönemdir. Ancak bu dönemde de hakkında ihtilafa düğüldüğünü bilmediğimiz pek çok mesele vardır diyen Hudari, bu yüzden İmam Ahmed b. Hanbel’in yukarıda Hallâf’ın da işaret ettiği icmâ ile alakalı meşhur sözünün kendisi açısından daha anlaşılır olduğunu ifade etmektedir.³¹⁷

Son asır alimlerinden Mustafa Ahmed Zerkâ da ulemânın ekseriyetinin iddiasının aksine olarak klasik manada icmâin vukuu imkanını ancak Hz. Osman’ın

³¹⁵ Hudari, *Usûli'l Fıkıh*, s. 284.

³¹⁶ Hudari, *Usûli'l Fıkıh*, s. 285.

³¹⁷ Hudari, *Usûli'l Fıkıh*, s. 285.

hilafetinin son yıllarına kadar mümkün görmektedir. Zira Hz. Ömer (r.a.) ilmî ya da siyasî yeni bir mesele gündeme gelmesi durumunda o meselenin hükmünü istişâre edebilmek adına sahabenin Medine dışına çıkmasına müsaade etmemiştir. Ancak Hz. Osman'ın (r.a.) hilafetinin son yıllarına doğru ulemâ Hicaz, Yemen, Mısır, Irak, Şam gibi Medine dışındaki çeşitli yerlere dağılmış, ayrıca bu uzak beldelerde de yeni alimler yetişmiştir. Bu gelişme istişâre imkanını ortadan kaldırdığından bu dönemden sonra icmân vuku imkanı da ortadan kalkmıştır. İcmâa müstenid meselelerin tamamı Hulefa-i Râşidîn asrının bu ilk dönemlerine aittir.³¹⁸

3. İcmân Hücciyet Değeri ve Delilleri

İcmân klasik yorumunda, üzerinde icmâ vuku bulan hükmün değiştirilemez kesin hüküm niteliği kazandığını, ona aykırı davranmanın caiz olmadığını, hükmünde ittifak edilen meselenin icthad konusu olmaktan çıkmış kabul edildiğini, gerekçesinin de müctehidlerin hata üzerinde birleşmekten korunmuş (masum) olduklarının kabul edilmesi olduğunu ilgili bölümde ifade etmiştik. Klasik manada icmân bu niteliği icthad hürriyetini sınırlayan bir özellik olarak yorumlandığından modern dönemde tenkit konusu olmuş ve icmân reddine gerekçe olarak kullanılmıştır.

Müctehidlerin ittifaklarında yanılmaz oldukları düşüncesinin kabul edilemez olduğunu iddia eden Reşid Rıza, iddiasını klasik kaynaklardaki müctehid ve icthad tariflerine dayandırmaktadır. Ona göre klasik kaynaklardaki icthad ve müctehit hakkında zikredilenler, müctehitlerin ittifaklarında masum oldukları şeklinde bir sonuca ulaştırmamaktadır. Reşid Rıza, iki veya üç gibi az sayıdaki müctehidin icmânın da caiz görüldüğünü ve bu az sayıdaki kimsenin hatadan masum olduğunu iddia etmenin doğru olmayacağını ileri sürmektedir. Hatta bazı usûlcüler daha da aşırıya giderek *müctehitlerin ismetinin, Nebî'nin ismeti* gibi olduğunu da iddia etmişler ve bu kabulden hareketle müctehitlerin bir amel üzerindeki ittifaklarını tıpkı Nebî'nin (s.a) yaptığı bir fiil gibi telakki etmişlerdir. Müctehitlerin ittifakını hatadan korunmuş kabul etmek,

³¹⁸ Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Fıkhü'l-İslâmî fî Sevbihi'l-Cedîd, medhalu ila nazariyeti'l-iltizam fî'l-fıkhî'l-İslâmî*, Darü'l-Fıkr, Dimaşk 1967, s. 62.

müctehidin bulunmadığı bir zamanda ümmetin tamamının hata etmesini caiz görmek anlamına gelir ki, bu kabul edilemez.³¹⁹

Reşid Rıza icmâin vuku imkanını reddederken yaptığı gibi ismet doktrininin reddederken de kavram hakkındaki başlangıçta ulemâ arasında söz konusu olan ihtilaflara dikkat çeker ve bu ihtilafları iddiasına delil telakki eder. Öyle ki ona göre bazılarınin böyle bir icmâi kesinlikle kabul etmemiş olması, bazılarınin sadece sahabenin icmâini, bazılarınin sadece ehl-i beytin icmâini, bazılarınin da sadece Medine ehlinin icmâini kabul etmiş olmaları ve yukarıda tarif edildiği şekliyle icmâi herkesin mutlak olarak kabul etmemiş olması Allah'a hamd sebebi olmalıdır.³²⁰

Reşid Rıza müctehidlerin ismeti doktrininin kabul etmediğinden ismet doktrininin zorunlu sonucu olan icmâin daha önceki icmâyla tezat teşkil etmesinin caiz olmadığı şeklindeki klasik doktrini de kabul etmemektedir. Zira Reşid Rızaya göre icmâ içtihadın bir türüdür. İchtihatta hata olabilir ve bu hata delâlet olarak görülmez. Önemli olan müctehidin üzerine düşeni yapıp gayret sarfetmesidir. Gayretine rağmen içtihadında hata ettiği ortaya çıksa, bu önemli değildir. Tıpkı, kible tayini konusunda içtihat eden ve bu içtihadına göre namazını kılan sonra da içtihadının hatalı olduğu ortaya çıkan kimsenin durumu gibi. Bu hataya rağmen bu kişinin namazı sahihtir.³²¹

Reşid Rıza, görüşlerinin delil teşkil ettiğini düşündüğü bazı ulemâyâ referansla icmâa icmâ dışında şeri bir delille muhalefeti de caiz görür. Bu noktada ilk referans noktasını Ebû Abdullah el-Basrî teşkil eder. Müellif ilk icmâin ikincinin varlığıyla (ortaya çıkmasıyla) mülga hale geldiği düşüncesindedir. İkinci referans noktasını teşkil eden İbn Âkil el-Hanbelî ise vücûbiyeti icmâ ile sabit olan şeyin durumu (şartları) değiştiğinde terki caizdir görüşündedir. Teyemmümle namazın cevazı hakkındaki icmâ

³¹⁹ Reşid Rıza icmâin klasik tanımı yüzünden müctehidlere sahip olmadıkları için hakkında şer'î nas bulunmayan bir mesele hakkında ümmetin tamamının ittifakının ümmetin Allah'a isyanı olarak yorumlanmasına ve bunun kabul edilemez olduğu içerikli kendi görüşüne atıfta bulunmaktadır. Reşid Rıza, *Tefsir*, c. V, 204.

³²⁰ Reşid Rıza, *Tefsir*, c. V, s. 206.

³²¹ Reşid Rıza, *Tefsir*, c. V, s. 207, 209.

gibi. Kişi namazdayken su bulunursa namazdan çıkar. Hanefî ve bazı Şafîîler de icmâ ancak misli bir icmâyla değişebilir demişlerdir.³²²

Modern yenilikçi akımların Hint-alt kıtasındaki en önemli temsilcisi Sir Seyyid Ahmen Han'dır. Müellifin düşünce dünyası hakkında görüş beyan eden araştırmacılar onun fikir hayatının evrelere ayrılarak incelenmesi gerektiğini, aksi takdirde bir biriyle uzlaştırılması zor fikirler yumağının Seyyid Ahmed Han'ı anlamaya ve hakkıyla değerlendirmeye engel teşkil edeceğini düşünmektedirler. Seyyid Ahmed Han'ın fikir hayatı genelde üç evreye ayrılarak incelenmektedir.³²³ Yazarlar bu evreleri çeşitli şekillerde isimlendirseler de³²⁴ müellifin fikir hayatı ile alakalı dikkat çekilen nokta hepsinde de müşterektir. O da Seyyid Ahmed Han'ın fikir hayatının ilk evresini teşkil eden yaklaşık 1840-1857 tarihleri arasında yayımladığı eserlerinde Sünnî İslâm düşüncesinin temel tezlerini kabul ettiği ancak zamanla Sünnî akideye karşı şüpheyile yaklaştığı ve ömrünün son demlerinde de İslâm'ın temel kavramlarının geleneksel muhtevalarını red ettiği ve onları modern muhtevalarla yüklü olarak yeniden yorumladığıdır. Seyyid Ahmed Han'ın sünnî geleneğin temel kavramlarından olan icmâ hakkındaki düşünceleri de onun düşünce hayatındaki bu dönüşümler dikkate alınarak inceleme konusu yapılmalıdır.

Müellifin ilk döneme dair eserlerindeki icmâ yorumu geleneksel bakış açısını yansıtmaktadır.³²⁵ Sir Seyyid Ahmed Han düşünce hayatının ilk dönemlerinin aksine

³²² Reşid Rıza, *Tefsir*, c. V, s. 207-209.

³²³ Baljon, J. M. S., *The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Ahmad Khân*, Leiden E. J. Brill 1949, s. 45-67; May, L. S., *The Evolution of Indo-Muslim Thought After 1857*, Lahore 1970, s. 42-45; Düzgün, Ş. Ali, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, Akçağ Yay., Ankara 1997, s. 89; Birişik, Abdülhamit, *Hint Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İnsan Yay., İstanbul 2001, s. 327, 328; Kavak, Özgür, "Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han ve Ahkâmın Dünyevileşmesi", *Divan* 2003/1, s. 140.

³²⁴ Baljon bu dönemleri 1- Dini Düşüncesinin İlk Safhası (1842-57), 2-Geçiş Safhası (1857-69), 3-Bağımsız Dini Düşünce Safhası (1870-98) şeklinde isimlendirirken (*The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khân*, s. 45-49) May, 1- Geleneksel Bir Müslüman Sir Seyyid (1837-57), 2-Savunmacı Sir Seyyid, (1858-69), 3-Modernist Sir Seyyid (1870-98) şeklinde isimlendirmeyi tercih etmiştir. *The Evolution of Indo-Muslim Thought After 185*, s. 43-45.

³²⁵ Hasan, "Modern Trends in İjma", s. 233, 234. Sir Seyyid Ahmed Han'ın düşünce hayatının ilk dönemlerine ait icmâ yorumunun hareket noktasını icma ve adet kavramları arasında yaptığı mukayese teşkil eder. Zira ona göre *icmâ* kavramı ile *adet* kavramları birbirine karıştırılmaktadır. Adet, toplum içinde yaygınlık kazanmış ancak şer'î temelden yoksun bir uygulamadır. Yeni bir uygulama bilinmeyen bir sebepten dolayı toplumda zuhur eder ve kalabalıkların uzun bir süre bu

daha sonraları icmâin İslâm hukukunun kaynağı olduğunu redetmekte ve ictihad hürriyetinin ulemânın ittifakı ile sınırlandırılmasına karşı çıkmaktadır. Ona göre ulemânın ittifakı belli şartların ürünüdür ve o şartlarda bağlayıcıdır. Zaman ve şartlar değiştiğinde ise geçerliliğini kaybeder. Sahabe icmâi için de aynı şey geçerlidir. Ona göre bu gün karşı karşıya kaldığımız problemleri en iyi biz çözebiliriz ve ilk dönem ulemâsının elde ettiği hiçbir hükmün her daim bizim için bağlayıcı olduğu iddia edilemez.³²⁶

uygulamayı takip etmesi neticesinde o uygulama bağlayıcı hale gelir. Öyle ki, toplum içerisinde bir kimse onu terk ederse kınanır. Halbuki bu uygulama herhangi bir şer'î delile dayanmamaktadır. Böyle bir uygulamayı toplumun icmâi olarak telakki etmek bidattir. İcmâ bundan tamamen farklı bir şeydir. Şöyle ki; bazen toplumda yeni bir problem ortaya çıkar. Ulemâ hükmü bilinmeyen bu yeni meselenin hükmünü derin bir araştırmanın ardından Kur'ân'dan, hadisten ve sahabenin uygulamalarından istinbâta çalışır. Yeni herhangi bir meseleyle ilgili hukûkî hüküm herkes tarafından öğrenildiğinde hükmün dayanağını teşkil eden delilden de herkes haberdar olmuş olur. Şer'î delili anlaşıldıktan sonra genel olarak insanlar bu hükme riayet eder, onunla amel ederler. İşte Seyyid Ahmed Han'a göre icmâ hükmü bilinmeyen yeni bir meselenin hükmü için ulemânın Kur'ân veya sünnetten delil arayıp, hükmünü tespit etmesi, sonrasında genelin o hükümle amel etmesi ve onu adet haline getirmesidir. İslâm'ın ilk üç neslinden sonra şer'î temeli bulunmayan yeni herhangi bir uygulama, bidat iken, icmâ yoluyla toplumun üzerinde ittifak ettiği sünnetin bir parçasıdır. Seyyid Ahmed Han icmân delili olarak da Nisâ suresi 115. ayet-i kerîmeye işaret eder. Bu ayet "inanancaların yolunun" otorite teşkil etmesinin şer'î mesnedidir. "Müslümanların iyi gördüğü Allah katında da iyidir" hadisi de bunu desteklemektedir. Neticede Müslümanların üzerinde ittifak ettiği her şey sünnetin bir parçasıdır. Ahmad Han, *Tasnifât Ahmadiyah*, Aligarh, 1883, I, 126-127'den nkl. Hasan, "Modern Trends in Ijma", s. 233, 234. Sir Seyyid Ahmed Han kaynaklarda yer alan güzel bidat, kötü bidat şeklindeki ayırmalara karşı çıkmaktadır. Bir amel güzel ve hürmete değerse o amel hiçbir manada bidat olamaz zira o ameli doğrudan ya da dolaylı olarak Kur'ân ve hadis yani şer kapsıyor demektir. Şeriatdan bağımsız ne akıl ne de tecrübe iyi olanın tespiti için kriter olamaz. Bu kriter sadece şeri naslardır. Müellif bu görüşünü desteklemek için Gazâlî'den nakiller yapmaktadır. C. W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology*, Karachi 1978, s. 55. Ancak bunun anlamı Kur'ân ve sünnette doğrudan veya dolaylı olarak hakkında bir ifade bulunmayan şer'î amellerin olmadığı anlamına gelmemektedir. Sir Seyyid Ahmed Han'a göre Kur'ân ve sünnette doğrudan veya dolaylı olarak hakkında bir ifade bulunmayan bu tür ameller müctehid ulemânın onların şer'î olduğuna karar vermeleri ile sünnet kapsamına girerler. Sadece de müctehid ulemâ anolojik metodu yani kıyası Kur'ân ve hadis naslarında kullanmak suretiyle amellerin zımnen şer'î olduklarına hükmedebilir. Yani icmâi teşkil eden müctehid ulemâdır ve ulemâ tarafından Kur'ân ve hadis naslarından istihraç edilen sadece bu pratikler icmâidir. Müslümanlar da bu pratiklerle gelenek olduğu veya alışkanlık olduğu için değil İslâmîliklerinden dolayı amel eder, onları benimserler. C. W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology*, s. 55. Bu ifadelerden hareketle Seyyid Ahmed Han'ın düşünce hayatının ilk dönemlerinde Kur'ân ve sünnetten bir delile dayanan ya da hakkında naslarda bir hüküm bulunmamasına rağmen kıyas yoluyla müctehid ulemânın şeriatın kapsamına dahil ettiği ve üzerinde ittifak ettiği meselelerin hücciyetini kabul ettiği anlaşılmaktadır.

³²⁶ *Tefsirü'l-Kur'ân* c. I, s. 217-218 ve *Tehzibü'l-Ahlak*'dan c. II, s. 487'den nkl. B. Ahmad Dar, *Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan*, Institute of Islamic Culture, Lahore 1971, s. 269-270. Ahmad Hasan, Sir Seyyid Ahmed Han'ın ilk dönem yazılarında yer alan icmâ ile ilgili görüşlerine

Muhammed İkbâl de, Sir Seyyid Ahmed Han gibi bırakın sonraki asrın müctehidlerinin ittifakını sahabenin icmânının bile sonraki nesilleri bağlamayacağını iddia etmektedir. Sahabenin bir meselenin hükmü üzerinde ittifak ettiklerini farzedecek olursak sonraki nesillerin bu hükümle mukayyed olup olmayacakları sorusu akla gelecektir ifadesiyle meseleyi gündemine taşıyan müellif, Şevkânî'nin dört büyük mezhebe mensup alimlerin bu konudaki görüşlerini etraflıca incelediğini, bu konudaki kendi fikrine Hanefî alimi Kerhî'nin kaynak teşkil ettiğini ifade etmektedir. Kerhî'nin, "sahabenin icmânının hücciyeti kıyasla halledilemeyen meseleler için geçerlidir, fakat kıyasla tayin ve tesbit edilebilen meselelerde ise geçerli değildir" dediğini nakleden İkbâl, bu söze istinaden sahabenin ittifakının sadece sahabenin bilebileceği bir mesele hakkında mı yoksa başkalarının da tefsir edebileceği hukûkî bir mesele ile mi ilgili olduğuna bakılması gerektiğini, şayet birincisi ise sahabenin o mesele hakkındaki icmânının her nesli bağlayacağını, aksi takdirde sonraki nesillerin sahabenin icmâ ile mukayyed olmayacağını ileri sürmekte ve bir örnekle de konuyu netleştirmeye çalışmaktadır. "Muâvazateyn" adıyla bilinen iki küçük surenin, Kur'ân-ı Kerîm'e dahil

dayanarak onun icmân muhalifi olduğu şeklindeki değerlendirmelere konu olmasını eleştirmektedir. Müellifin hedefinde Sir Seyyid Ahmed Han hakkında icmân muhalifi değerlendirmesini yapan Ahmad Hasan'a göre Sir Seyyid Ahmed Han aslında icmân hücciyetini red etmemektedir. Onun kabul etmediği şey icmân Kur'ân ve sünnetten bağımsız müstakil bir otoriteye sahip olmasıdır. Delille desteklenmesi şartıyla Sir Seyyid Ahmed Han icmân geçerli kabul etmektedir. Bu açıdan onun görüşleri tarihte İbn Hazm ve İbn Teymiyye gibi ilim adamlarının icmâ ile ilgili görüşleri ile paraleldir. Hasan, "Modern Trends in İjma", s. 234, 235. Bize göre Ahmad Hasan'ın bu değerlendirmesi Sir Seyyid Ahmed Han'ın ilk dönemlerine hasredilmelidir. Zaten o bu değerlendirmesini müellifin ilk dönem yazılarından alıntılara dayandırmaktadır. Ahmad Hasan'ın, Sir Seyyid Ahmed Han'ı icmân muhalifi olarak eleştirenleri eleştirmesi ise yersiz gözükmektedir. Zira onlar da Sir Seyyid Ahmed Han'ın konuyla ilgili son dönem yazılarına atıfla değerlendirmelerini yapmaktadırlar. Mesela Dar, tenkit konusu değerlendirmesini müellifin son dönem eserlerinde *Tefsirü'l-Kur'ân* adlı eserine ve *Tehzibü'l-Ahlak* adıyla çıkardığı dergiye atıfla yapmaktadır. Dar, *Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan*, s. 269. Zaten Ahmad Hasan, bizzat kendisi de, müellifin daha sonraki yazılarında bırakın müctehidlerin icmâmı sahabenin icmânının bile şartların değişmesiyle değişmesi gerektiğini iddia eder hale geldiğini nakletmektedir. Hasan, "Modern Trends in İjma", s. 235. Ayrıca Ahmad Hasan'ın Sir Seyyid Ahmed Han'ın icmân müstakil bir kaynak olarak kabul etmediği değerlendirmesi de onun ilk dönemi için isabetli gözükmemektedir. Zira Ahmed Han'ın yukarıdaki ifadeleri başlangıçta onun, müctehidlerin hakkında naslarda bir hüküm bulunmayan bir meseleyi kıyas yoluyla şeri naslar kapsamına katmalarını ve bunun üzerinde ittifakı icmâ telakki ettiğini göstermektedir.

olduğu hakkında sahabe ittifak etmiştir. Sahabenin bu icmâî bağlayıcıdır zira böyle bir meseleyi ancak sahabe bilebilir.³²⁷

Hasan Turâbî, hakkında icmâ bulunan seleften naklonulmuş mesele hakkında yeni icthadların caiz olmadığı iddiasının ilk dönem icmâ telakkisi ile ilgisi bulunmayan fikhın taklit döneminin ürünü olan bir iddia olduğunu söyleyerek klasik teorinin hakkında icmâ bulunan hükme atfettiği katılığı red etmektedir.³²⁸

İcmânî bağlayıcılığı hakkında ortaçağda öne sürülen bir takım görüşlerin bulunduğunu, bazı alimlerin icmânî değiştirileceğini düşündüğünü ancak ekseriyetin bir neslin ulaştığı icmânî daha sonra gelen nesilleri de bağladığını kabul ettiğini söyleyen Fazlurrahman,³²⁹ ne Kur'ân ne de sünnette böyle bir sonuca götürecek her herhangi bir delilin söz konusu olmadığını, icthad kapısının kapandığı ve önceki icmânî iptal edilemez olduğu inancının İslâmî ilerlemeyi durdurduğunu iddia etmektedir.³³⁰

Şeltut'a göre icmânî hücciyetinin kat'î bir delili yoktur dolayısıyla da icmâî ve kaynağı icmâ olan hükmü inkar eden tekfir edilemez. Müellif bu idiasını ulemânın icmâ hakkındaki görüşlerine dayandırmaktadır. Şer'î bir temel olarak şöhret kazanıp da mezhepler arasında ihtilaf konusu olmuş tek olgunun icmâ olduğunu ifade eden müellif, bu ihtilafın bizzat icmânî tanımını, gerçekleşme ve bilinme imkanı, hücciyeti, onu inkar edenin tekfir edilip edilemeyeceği, hangi konularda icmâ bulunduğu hususlarında tezahür ettiğini beyan eder.

Bazı ulemâ icmâî “*Muhammed ümmetinin bütün müçtehidlerinin herhangi bir asırda belli bir şer'î hüküm üzerinde ittifak etmeleri*” olarak tarif etmiş, bir kısım ulemâ ise kavramı “*sadece müçtehidlerin ekseriyetinin ittifakı*” olarak tanımlamıştır. Bazı ulemâ icmâî “*sadece muayyen bir topluluğun ittifakı*” olarak kabul etmiş, ancak bu topluluğun kimler olduğu hususunda da ihtilafa düşmüşlerdir. Bu topluluğun sahabe topluluğu olduğunu iddia edenler olduğu gibi, Medine ehli, Ehl-i Beyt, Şeyhan (Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer), Dört İmam olduğunu iddia edenler de bulunmaktadır.

³²⁷ İkbâl, *The Reconstruction*, s. 175.

³²⁸ Turâbî, *İslâmî Düşüncenin İhyâsı*, s. 46.

³²⁹ Fazlurrahman, *İslam*, s. 262; Fazlurrahman, *İslâm*, s. 353.

³³⁰ Fazlurrahman, “*Implementation Of The Islamic Concept Of State*”, s. 218.

Yine bazı ulemâ müctehidlerin tek bir ülke ve bölge ile sınırlı olmamalarından hareketle icmân vukuunu imkansız görürken, icmân vuku bulmasının imkan dahilinde olduğunu iddia edenler olmuş, ancak bunlarda icmân bilinme imkanı hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Nitekim İmam Ahmed icmâ iddiasında bulunan yalancıdır demektedir. İcmân bilinebileceğini iddia edenler bu sefer de böyle bir icmâ ile amelin şer'î bir hüccet olup olmadığı hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. İcmân hücciyetini kabul edenlerin arasında şu hususlar ihtilaf konusu olmuştur. Onun hücciyeti katî bir delille mi yoksa zannî bir delille mi sabittir? Kaynağı icmâ olan hükmü inkar eden tekfir edilebilir mi? İcmâ ile amelin vücubiyetinin şartı mütevâtiren bize ulaşması mıdır? Yoksa âhâd yolla bize nakledilmesi kafi midir? İcmâ edenlerin tevatür sayısına ulaşması şart mıdır? Üzerinde icmâ vuku bulan hükmün herkes tarafından açıklanması şart mıdır yoksa bir kısmının sükûtu kafi midir?

Şeltut, ulemânın icmân hakikatı ve hücciyeti hakkında ihtilaf ettikleri gibi hangi meseleler üzerinde icmâ vaki olduğu hususunda da ihtilafa düştüklerini ifade etmekte ve tüm bunlardan, icmân hüccet oluşunun katî bir delille bilinmediği, dolayısıyla da icmâ ile sübut bulmuş hükmün de katî bir delilinin olmadığı ve bu hükmü inkarın kişiyi küfre götürmediği sonucunu çıkarır.³³¹

Ulemânın icmân hükmü hakkında söylediklerine katılmadığını ifade ederek icmân klasik yorumuna muhalefetini izhar eden bir isim de Musa Carullâh'tır.³³² Müellif icmân klasik yorumu hakkında önce genel bir özet yapar: Fıkıh usûlü eserlerinde tarif edildiğine göre icmâ ümmetin fakîhlerinin üzerinde ittifak ettikleri bir husus olması yönüyle kitap ve sünnet gibi müstakil bir delildir. İcmâ gerçekleştiği zaman hem kesin olur, hem de umumi ve ebedî olur. Böyle bir icmâ muhalefet etmek asla caiz olmaz. Usûl kitaplarına göre emîr ve komutanların yargı, siyaset ve savaş konularında vardıkları kararlar da icmâ hükmündedir. Böyle bir icmâ genel ve kesindir. Yine usûl kitaplarımıza göre icmâ üzerine bina edilebilecek bir senedi yoksa ne gerçekleşir ne de muteber olur.

³³¹ Şeltut, *Akide ve Şeriat*, s. 80.

³³² Carullâh, *Kitabü's-Sünne*, s. 124.

Müellife göre ise icmâ muteberdir ancak nazari meselelerde müstakil bir delil olması cihetiyle değil, ictimai ameli meselelerde tenfiz kudreti (uygulamayı zorunlu kılan güç) olması cihetiyle muteberdir. İcmâ herhangi bir hükmün sübutuna ve doğruluğuna delil olmaz. Ancak bir hükmün uygulanması için tenfiz kuvveti olur.³³³ İcmân müstakil bir delil olmadığına en büyük delili bizzat usûlcülerin icmân bir senede dayanmasının zaruri olduğunu itiraf etmeleridir. Şayet icmâ müstakil bir delil olsaydı gerçekleşmesi ve muteber olması için bir senede ihtiyaç duymazdı.³³⁴

İcmâ müstakil bir delil olmadığına göre beş on kişinin yahut azınlığın karşı çıkması icmân önemine ve etki alanına zarar vermez. Buna göre icmâda ismet şartı aramak gerekli değildir ve icmâda ebedilik ve genellik söz konusu olmaz. Carullâh'a göre oldukça önemli olan bu hakikat fukahânın ve kelamcılarının gözünden kaçmamış olsaydı icmâ bu gün için daha faydalı olurdu. Önceki icmâlarla ümmetin elleri ve ayakları bağlanmazdı.³³⁵

Allâl Fâsî de bir asırda vuku bulan icmâ müteakip asırlar için de bağlayıcı kabul eden klasik ulemânın yorumunu red etmektedir. Müellif zamanın ve şartların değişmesi, insanların ihtiyaçlarının çeşitlenmesi icmân bir başka icmâ ile tebdilini gerektirir iddiasındadır. Cumhur ulemâ her ne kadar icmân bir başka icmâ ile neshi yolunu kapamışsa da Ebû Abdullah el-Basrî ve Razî gibi bazı alimlerin cumhura muhalefet ettiklerini ve onların icmân ancak ikinci bir icmâ ortaya çıkıncaya kadar bağlayıcı kabul edilebileceğini kabul ettiklerini ifade eden müellif böylece kendi görüşüne ulemâdan destek bulmaya çalışmaktadır.³³⁶

İcmân hücciyetine yönelik modern muhalefet kavramın hücciyeti için klasik dönem uleması tarafından getirilen delillerle yönelik olarak da sürdürülür ve icmân hücciyeti için sunulan delillerin icmân hücciyetini ispata yetmediği aksine bu delillerin ulemanın değil *ümmetin icmâ* fikrini desteklediği iddia edilir. İcmân delilleriyle ilgili

³³³ Carullâh, *Kitabü's-sünne*, s. 125.

³³⁴ Carullâh, *Kitabü's-sünne*, s. 124.

³³⁵ Carullâh, *İslâm Şeriatının Esasları*, s. 91.

³³⁶ Allâl Fâsî, *Makâsîdü's-şeriatî'l-İslâmiyye ve mekârimühâ*, s. 122, 123.

bu mesele Üçüncü Bölüm'ünde mevzuunu teşkil etmektedir bu nedenle bu hususun ayrıntıları orada söz konusu edilecektir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MODERN KAVRAM VE KURUMLAR İÇİN MEŞRÛİYET ARAYIŞLARI

I. MODERN İCMÂN MEŞRÛİYET TEMELİ OLARAK İLK ASIR İCMÂ YORUMU

A. Klasik İcmâ Teorisinin İlk Asır İcma Algısını Temsil Etmemesi

Bu bölümde İslâm'ın ilk asrındaki icmâ fikrini ve icmâa dayalı uygulamaları, icmân klasik tasavvuruna temel teşkil etme özelliği bulunmayan, aksine bu tasavvurdan tamamen ayrı bulunan fikir ve uygulamalar olarak anlama ve anlatma gayretlerine yer verilecektir. On dokuzuncu asra gelinceye kadar klasik manada icmâ teorisi ile sahabe asrındaki icmâa dair uygulamalar arasında keskin bir ayırım söz konusu olmuş değildir. Aksine klasik icmâ teorisinin vukuu imkanını ispat sadedinde verilen örneklerin ekseriyeti sahabe döneminde vuku bulan hadiselerden seçilmiştir. Ancak modern dönemde sahabe asrı icmânının, klasik icmâ teorisinden tamamen ayrı olduğu, sahabe icmânının klasik olanın aksine, şûrâ icthadı neticesinde ulaşılan çoğunluk kararından ibaret olduğu bunun da icmân klasik tarifinin yanlışlığına delil teşkil ettiği iddia edilmiştir.

Klasik dönem İslâm düşüncesi ile ilk dönem İslâm düşüncesi arasında gözetilen bu ayırım ve ikincinin birinciden bir tür sapma olarak takdimi bir taraftan klasik İslâm düşüncesinin tasfiyesine, diğer taraftan modern bir takım fikirlerin Müslümanlara benimsetilebilmesine ilk asırdan meşrûiyet temeli teşkil etme amacına hizmet etmiş gözükmetedir.¹

¹ Çağdaş düşünürlerin modern tarih algısı hakkında en kapsamlı değerlendirmeyi İsmail Kara, "Tarih ve Hurafe: Çağdaş Türk Düşüncesinde Tarih Telâkkisi", adlı makalesinde yapmıştır. *Din İle Modernleşme Arasında* için., özellikle bkz. s. 92, 93; *İlk asra ve kaynaklara dönüş çağrısı* hakkında daha mahdut bazı değerlendirmeler şu şekildedir: "İlk Arap Müslüman reformcuları İslâm'ın anlamlarını, onun çağdaş koşullarda geçerlilik kazanmasını önleyen köhnemiş anlayışlardan kurtarmak istiyordu; ama İslâm'ın yakın, hatta kadim mirasından koparılması İslâm'ı her bağlama açık hale getirdi. Tarihin bütünüyle göz ardı edilip, ilk metinlere ya da örnek kişilerin davranışlarına dönülmesi yolundaki icthad çağrısının anlamı budur." Al-Azmeh, Aziz, *İslâmlar ve Moderniteler*, çev. Elçin Gen, İletişim Yay., İstanbul 2003, s.177. "Peygamber ve ashabının örneği dini ve siyâsî kurumlaşmaların henüz teşekkül etmediği bir döneme aittir. Henüz fıkıh ekolleri kurulmamış, siyâsî otoriteyi meşrûlaştırıcı kuramlar geliştirilmemiştir; İslâm toplumu önemli farkların olmadığı, inancın

Benimsetilmeye çalışılan ancak dayandığı değerler sistemi itibariyle geleneğe yabancı düzenlemelerin başında halk egemenliğine dayalı modern demokratik sistem gelmektedir. Batı medeniyetinin kendine has tarihi tecrübelerinin ürünü olmakla birlikte yine bizzat Batı medeniyeti tarafından evrensel değerler olarak tüm dünyaya hassaten de Müslümanlara benimsetilmeye çalışılan demokratik sistem ve bu sistemin menbaı değerler, bazı Müslüman fikir adamları tarafından İslâm dünyasının ilerlemesine vesile olacağı inancıyla hararetle savunulmuştur. Ancak bu savununun en belirgin özelliği, modern değerlerle, ideal dönem olarak kabul edilen İslâm'ın ilk asrındaki mevcut İslâmi kavramlar arasında benzerlikler kurmak şeklinde tezahür etmiştir. İlk asırda icmân, şûrâ kavramıyla eş anlamlı olduğu, modern demokratik sistemin de şûrâ'dan başka bir şey olmadığı şeklinde akıl yürütme, bu benzerlik kurma çabasının en bariz örneğidir. Böylece batıdan transfer edilmesi istenen müessese ve değerlere geleneksel kavramlardan temeller bularak onlara meşrûiyet zemini teşkil edilmeye çalışılmıştır. Kavramların arasındaki benzerliklerin olduğundan fazla abartılmasına mukabil, iki farklı dünyanın kavramlarını ortaya çıkaran birbirinden farklı sebepler ve bu kavramların dayandıkları farklı felsefi temeller ise tamamen göz ardı edilmiştir. İlk asır İslâm tarihinde demokrasiye ve hukuka dayalı modern siyâsî sisteme işaret eden unsurların aranması ya da İslâm tarihinin bir bölümünün modernliği içerdiğinin varsayılması hem Batı ve İslâm medeniyetlerinin dayandığı farklı fikri-felsefi temeller

saf pratikten ibaret olduğu ve herkesçe uygulandığı bir inananlar cemaatidir. Peygamber örneğinin “Asr-ı saadet” olarak nitelenmesi ve yaşanmış bir “altın çağ” olarak görülmesi bu yüzdendir. Ancak kurumlaşmanın olmaması, yaşanan bu “altın çağı” 19. asır aydınlarının dünyasında yeni (modern) kuramlar için zengin bir kaynak haline getiriyor. Geleneklerin bağından kurtulmaya çalışan modern İslâmî akımların, “peygamber örneğine” dönme talepleri, yaşanan çağa uygun kuramların üretilmesi ihtiyacından kaynaklanır. Bu örnek modern kuramların üretilmesine uygun bir çerçeve vermektedir.” Türköne, Mümtazer, *Siyâsî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, İletişim Yay., İstanbul 1991, s. 115. Müellifin benzer ifadeleri için ayrıca bkz. Türköne, a.g.e., s. 27. “Protestanlıkta olduğu gibi Kilise öğretilerini bir kenara itmenin ve “kaynaklara dönme”nin önemi, ruhbanın veya teolojik eğitimin ortaya çıkardığı engeller olmaksızın herkesi Tanrı'nın sözünü anlayabilecek ve yorumlayabilecek hale getiren eşitlikçi ve katılımcı toplumsal özellikten kaynaklanır. Bu fikir, kuşkusuz, bütün niyet ve amaçları ile egemen Düzen'in bir parçası haline gelen ve bu nedenle olayları İslâmî bakış açısından tam olarak göremeyen ulemâyı dışlamaktadır.” Ayubi, Nazih, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, çev. Yavuz Alogan, Cep Kitapları, İstanbul 1993, s. 81, 82.

bakımından, hem de zamansal olarak savunulabilir bir şey değildir. Ancak bu akıl yürütme biçimi bir döneme damgasını vurmuş gözükmektedir.²

B. Selef-i Salihin Asrında Şûrâ İctihadı ve İcmâ

Bu başlık altında ilk olarak Reşid Rıza'nın icmâ kavramının ilk asırdaki mahiyeti ile icmânın modern dönemde alması gereken şekline dair görüşleri arasındaki paralellige dikkat çekmeye çalışacağız. Burada görüşlerini tetkik edeceğimiz müelliflerin ilk asrı mevzû edinmelerinin, ilk asrı tarafsız bir bakış açısıyla anlama çabalarından ziyade yeni fikirlerin doğruluğunu ispat için bir referans kaynağı olarak kullanma arzularından kaynaklandığını en başta ifade etmiştik.

Reşid Rıza klasik tanımını reddettikten sonra icmâi yeniden şu şekilde tanımlamaktadır: *İcmâ, "ehl-i hall ve akdin tamamı veya ekseriyetinin kaza veya siyaset gibi mesâlih-i ammeye müteallik işlerden olup hakkında nass bulunmayan hususlar üzerinde ittifak etmesidir. Bunun ahkâm istinbâtında veya icrasında olması fark etmez."*³

Reşid Rıza'nın bu tanımı hakkında ayrıntılı bilgi *icmâ kavramının siyasallaşması* başlığı altında verilecektir. Ancak burada şimdilik tanımla ilgili birkaç hususa işaret edelim. Müellif tanımda yer alan ve esas itibariyle klasik yaklaşımın fukahâya tahsis ettiği *ehl-i hall vel akd* kavramını, günümüzde halkın *parlamentoya* seçerek gönderdiği toplumun her kesiminden olan insanlarını ifade etmek için kullanmaktadır.⁴ Klasik icmâ tanımında yer alan ve üzerinde icmâ edilecek meseleler hakkında kullanılan *şeri bir mesele* ifadesinin bu yeni tanımda *kaza ve siyasete* müteallik işler şeklinde bir ifadeyle yer değiştirdiği görülmektedir. Bu tercih önemlidir, zira o, esas itibariyle İslâm düşüncesine yabancı olan dini ve dünyevi işler şeklinde müellifin yaptığı ayrımaya delâlet etmektedir. Böylece dünyevi alan olarak ilan edilen

² Şûrâ ve demokrasi kavramları arasında benzerlik kurma çabalarını tenkit eden bir değerlendirme için bak. El-Câbirâ, Muhammed Âbid, *Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala, Mehmet Şirin Çıkar, Kitabiyat, Ankara 2001, s. 112-116.

³ Reşid Rıza, "Mütefernicûn ve'l-İslâhü'l-İslâmî (el-İslâm ve usûlü'ş-şerîa) III" *MM*, XX/10, (30 Zilhicce 1336/6 October 1918), s. 435.

⁴ Reşid Rıza, *Tefsir*, s. 181.

alanlarda fukahâ dışında isimlerin yani halkın kendi iradesiyle seçtiği temsilcilerinin söz sahibi olabilmemesinin önü açılmış olmaktadır.⁵ Klasik icmâ tanımından kopuşun son göstergesi ise çoğunluğun görüşüne icmân bağlayıcılığının verilmesidir. Bu noktada da modern demokrasilerde çoğunluk kararının esas alındığı hatırlanmalıdır. Müellif modern dönemde ehl-i hall vel akdin hükme varma yönteminin ise istişâre olması gerektiğini söyler. Böylece icmâ temsili bir sistemde halkın vekil tayin ettiği kimselerin istişâre yoluyla aldıkları çoğunluk kararı ile eş anlamlı kabul edilmiş olmaktadır.

Bu tanımda icmâ fikhî olmaktan ziyade siyâsî bir kavrama dönüşmüş gözükmektedir. Bu modern muhtevasına rağmen müellif, icmâ delili için uygun olanın bu tanım olduğunu, dahası icmân bu şekilde tanımlanmasının hakkında Kitap ve sünnetten herhangi bir nassın bulunmadığı konularda Hulefâ-i Râşidîn'in ilim ve rey ehlini istişâre için toplamasında olduğu gibi selefın uygulamasına muvafık bulunduğunu⁶ iddia eder. Müellifin icmâa dair görüşlerinin önemli bir kısmı bu şekilde yani, ilk asırdaki icmâ düşüncesinin icmân klasik tanımını desteklemediği, aksine icmâ için yaptığı kendi tanımını desteklediği iddiasını ispat için sunulan açıklamalar şeklinde tezahür eder.

“Ne lafzın geçtiği ayet ve hadisler ve ne de İslâm'ın ilk asrında selefın icmâa dair uygulamaları bu lafza usûlcülerin yüklediği manayı desteklememektedir. Aksine tüm bunlar yani ayetler, hadisler ve selefın uygulamaları icmân istişâre neticesinde ulaşılan çoğunluk kararı olduğunu ispat etmektedir.”⁷

Bu ifadeler meselenin müellif tarafından ele alınış biçimini ve sırasını beyan eder niteliktedir. Öncelikle icmâ lafzının lügat manasına dikkat çeken müellif, daha sonra lafzın lügat manasının geçtiği ayetlere klasik icmâ teorisinin temelsizliğini ispat adına işaret eder.

“İcmâ lafzı, lügatte, bir şeyleri bir araya toplamak, bir mesele hakkında karar vermek, bir meseleyi çözmek, kesin karara bağlamak manalarına gelir. Bir mesele

⁵ Reşid Rıza, “el-Esiletü'l-Bârisiyye”, Menar, c.V. s. 378-380.

⁶ Reşid Rıza, “Mütefernicûn”, s. 435.

⁷ Reşid Rıza, *Tefsir*, c. V, s. 207, 208.

hakkında karar vermek ve bir meseleyi çözüme kavuşturmak ancak iyice düşünüp taşınmak, tetkik ve şûrâ ile mümkündür.”⁸

Müellifin burada lafzın lügat manası olarak özellikle *azmetmek*, *karar vermek* manasının altını çizdiği görülür. *Azmetmek* ya da *karar vermek* ifadelerinin, icmâ lafzının lügat manaları arasında olduğu hakikat olmakla birlikte, *ittifak etmek* anlamı da lafzın lügat manaları arasında yer almaktadır. Klasik icmâ teorisini incelediğimiz bölümün başında, klasik dönem usûl alimlerinin, icmân sözlük anlamlarını açıklarken *azmetmek* ifadesinin yanı sıra *ittifak etmek* ifadesine de yer verdiklerini ve ıstılâhî manadaki icmâî, bu iki sözcükten *azmetmek* kelimesi yerine *ittifak* kelimesi üzerine bina ettiklerini ifade etmiştik. Ancak Reşid Rıza *ittifak etmek* ifadesini icmâ lafzının sözlük manaları arasında zikretmez. Müellifin bu tercihi, terimin klasik tanımında yer alan *ittifak* mefhumuna olan muhalefeti düşünülünce anlamlıdır. Ayrıca *azmetmenin* illa *şûrâ* ile olacağını iddia etmesinin *icmâ istişârenin neticesi olan çoğunluk kararı* olarak tanımlamış olmasına meşrûiyet kazandırma amacına atfedilmesi gerekir. Zira böylece bizzat lafzın lügat manasının icmâî şûrâ ichtihadı şeklinde tanımlamayı gerektirdiği ifade edilmiş olmaktadır. Ancak şu da bir gerçektir ki, *azmetmek* ya da bir *meseleyi çözüme kavuşturmak*, lafzın *ittifak* manasının aksine tek kişi için kullanılabilir, illa da *şûrâyı* gerektirmez.

Müellif icmâ düşüncesinin fukahânın yaptığı gibi *ittifak etmek* anlamına değil de *azmetmek* anlamına bina edilmesinin doğruluğuna lafzın hiçbir ayette *ittifak etmek* manasında kullanılmamış olmasını delil gösterir. İcmâ lafzının lügat manasıyla geçtiği ayetlere Yunus suresi (10/71), Yusuf suresi, (12/15 ve 102) ve Taha suresi, (20/64) ayet-i kerîmelerini misal olarak veren müellif, bu ayetlerde icmâ lafzının ıstılâhî manada değil, lügat manasında kullanılmış olduğunu beyan eder.⁹

⁸ Reşid Rıza, *Tefsir*, c. V, s. 207.

⁹ Reşid Rıza, *Tefsir*, c. V, s. 207. Yunus suresinde “*Artık siz ve ortaklarınız her ne yapacaksınız, toplanıp, bütün azminizle karar veriniz (fecmeu); sonra yapacağınız sizi asla tasaya da düşürmesin. Sonra da bana ne yapacaksınız yapın ve elinizden gelirse bana bir an bile göz açtırmayın.*” Yusuf Suresi 12/15. ayet-i kerimede “*Ne vakit ki Yusuf’u alıp götürdüler ve toplanıp onu kuyunun dibine bırakmayı kararlaştırdılar (ecmeu)*” buyrulurken, aynı suresinin 102. ayet-i kerimesinde “*Sonra onlar hakkında dedi ki “İşte bu gayb haberlerindedir ki sana onu vahiy yolu ile bildiriyoruz. Yoksa onlar*

Ayetlerden sonra fukahânın ıstılâhındaki icmân hadislerle de temellendirilmesinin imkansızlığı üzerinde durulur. “Şafak sökmeden önce oruca *karar vermeyen* kimsenin orucu geçerli değildir” şeklindeki Hz. Peygamber’in sözünü nakleden müellif burada da icmâ lafzının lügat manasıyla kullanıldığını beyan eder.¹⁰

Hz. Ömer ve İbn Mes’ud’un da aralarında bulunduğu ve bu ikisinin dışında da pek çok ashabın kavlı olan “Allah’ın Kitab’ında olan şeyle hükmet. Onda bir şey yoksa Rasûl’ün sünneti ile, onda da bir şey yoksa salihlerin üzerinde icmâ ettiği şeyle hükmet.” şeklindeki sahabe sözünde icmâ lafzı, usûlcülerin ıstılâhındaki manada değil, “salihlerin kararlaştırdıklarıyla hükmet” şeklindeki lügat manasında kullanılmıştır diyen müellif¹¹ böylece ayet ve hadislerden sonra, selefîn söz ve tabikatının da icmâ, lügat manasıyla kullanmak şeklinde tezahür ettiğini ispata çalışır.

yapacaklarına karar verip (ecmeu) hile yaparlarken sen yanlarında değildin.” buyrulmaktadır. Tâhâ suresi 20/64. ayet-i kerimesinde “*Siz de bütün hilelerinizi kurun (fecmeu), sonra sıra halinde gelin.*” buyrulmaktadır.

¹⁰ Reşid Rıza, *Tefsir*, c. V, s. 207; Hadis-i şerif müellifin naklettiği ibarelerle yani “men lem yücmi’ essiyâme gable’l-fecri, felâ sıyame leh” şeklinde Ebû Davud’un *Sünen*’inde geçmekteyken, Tirmizi’nin *Sünen*’inde “mâ câe lâ sıyâme limen lem ya’zım minel leyli” ibareleriyle nakledilmiştir. Elbanî, Muhammed Nasiruddîn, *Sahihu Suneni Ebi Davud*, ihts. M. Züheyr Şaviş Riyad: Mektebû’t-Terbiyyeti’l-Arabi 1989, c. II (Kitabü’s-Savm, Hadis No: 2143-2454), s. 465; Tirmizi, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi, *Cami’u’s-Sahih: Suneni’t-Tirmizi*, thk. Beşşar Avvad Maruf, Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmi 1998, c. III (Kitabü’s-Savm 33, Hadis No:730), s. 99.

¹¹ Reşid Rıza, *Tefsir*, c. V, s. 208; Bu sahabe sözünü İbn’ül-Kayyim *İlâmü’l-Muvakki’in*’de Hz. Ömer’in, Kadı Şûrâyh’a yazdığı cevâbi mektubu olarak nakleder: Bu nakilde “salihlerin hükmettiği” ifadesi yerine “insanların üzerinde birleştiği” ifadesi yer almaktadır. Nakilde ilave olarak “ne Allah’ın kitabında ne Rasulün sünnetinde bir hüküm bulamazsan, senden önce de hiç kimse o mesele hakkında söz söylememişse, o zaman, dilersen ictihad et ve böylece bu konuda ilk sözü söyleyen ol, dilersen ertele. Ancak ertelemende hayır olduğunu düşünüyorum.” ifadeleri de yer alır. İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed, *İlâmü’l-muvakkiin an rabbi’l-alemin*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, [y.y]: Matbaatü’s-Saade 1955, c. I, s. 62. Reşid Rıza’nın naklettiği ifadeleri de içeren ancak daha detaylı ifadelerle kaynaklarda yer alan, İbn Mesud’a atfedilen söz ise şu şekildedir: “Biz bir zamanlar herhangi bir hüküm verebilecek konumda değildik. Daha sonra Allah Teala gördüğünüz seviyeye ulaşmamızı takdir etti. Bu günden sonra hanginiz hakkında hüküm verilmesi gereken bir mesele ile karşılaşırsa Allah’ın kitabında olanla hükümler. Allah’ın kitabında hüküm bulunmayan bir mesele ile karşılaşırsa, Peygamber’in s.a.v. verdiği hükümle hükümler. Allah’ın kitabında ve Resûlün sünnetinde hüküm bulunmayan bir mesele ile karşılaşırsa, salihlerin hükmettiği şeyle hükümler. Hakkında ne Allah’ın kitabında ne Resûlün sünnetinde ve de salihlerin verdiği hükümlerde çözümü bulunmayana bir mesele ile karşılaşırsa kendi reyiyile ictihad etsin. İctihad etmekten korkuyorum demesin. Zira helal belli haram bellidir. Bunların arasında şüpheli şeyler vardır. Seni şüpheyeye düşüreni terk et, şüpheyeye düşürmeyenlerle amel et. Vellei, Muhammed b. Ali b. Adem b. Musa elsyubî, *Şerh-u Suneni Nesâi*, Mekke: Dâru Al-i Berum 2007, c. XXXIX-XL, s. 254.

İcmâ lafzının lügat manasında kullanıldığının açıkca görüldüğü bir rivayet olarak Reşid Rıza, Taberânî'nin *Evsat*'ta ve Ebû Said'in de *el-Kadâ*'da Ali'den yaptıkları bir rivayete dikkat çeker: “Ali, Rasûlullâh'a (s.a.v.) şayet karşıma hakkında ne Kur'ân'da ne de sünnette bir hükmün bulunmadığı bir mesele çıkarsa siz bana nasıl davranmamı emredersiniz diye sorduğunda, Hz. Peygamber, o zaman, o meseleyi müminlerin fıkıh ehli ve abid olanları arasında, istişâre ederek çöz, sadece kendi reyinle o mesele hakkında hüküm verme” demiştir.¹²

Reşid Rızâ selevin tatbikatının kendi düşüncesini destekler mahiyette olduğunu ispat için, Hz. Ömer'in, Şam'da veba hastalığının ortaya çıktığını haber aldığıında, Şam'a gidip gitmemek hususunda Kureyş'in ileri gelenleri ile istişâre etmesi hadisesine işaret eder. Bu hadisede Kureyş'in ileri gelenlerinin veba bulunan yere girilmeyip, geri dönülmesi konusunda görüş birliğine varmaları üzerine Hz. Ömer'in geri dönmesi hadisesinde vuku bulan icmâ usûlcülerin ıstılâhındaki icmâ değil, lügat manasıyla icmâdır.¹³

Reşid Rıza ashabın dışında, selev-i sâlihın arasında ismini zikrettiği İslâm fıkıh tarihinin bazı önemli isimlerinin de icmâ lafzını esâs itibariyle lügat manasında kullandıklarını, terimi kullanırken kasıtlarının ıstılâhî manada icmâ olmadığını iddia etmektedir. Meselâ Ahmed b. Hanbel, gerek “*Kim icmâ iddiasında bulunursa yalan söylemiş demektir. Belki de insanlar ihtilaf ettiler.*” şeklindeki sözlerinde, gerekse bayram tekbirleri konusunda Ömer'in icmâ ile amel edileceğini söylerken, icmâ lafzını lügat manasında kullanmıştır. Ancak Ahmed b. Hanbel gibi bazı zevatın sözlerini yorumlayan kimi ulemâ, onların çok daha sonra ortaya çıkmış ıstılâhî manasıyla kelimeyi kullandıklarını zannetmişlerdir.¹⁴

Böylece bir taraftan icmâ lafzının, bütün fukahânın istisnasız üzerinde ittifak ettiği görüş şeklindeki klasik tanımının her bakımdan temelsizliği ispat edilmeye, diğer

¹² Reşid Rıza, *Tefsir*, c. V, s. 196; Bu sözün nakledildiği kaynaklardan biri için bkz. İbn Abdülber Nemerî, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi, *Cami'u-beyani'l-ilm ve fazlihi vema yenbagi fi rivayetihî*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye [t.y], c. II, s. 59.

¹³ Reşid Rıza, *Tefsir*, c. V, s. 208.

¹⁴ Reşid Rıza, *Tefsir*, c. V, s. 208; Ahmed b. Hanbel'e atfedilen icmâ ile ilgili söz için bkz. İbnü'l-Kayyim, *İlâmü'l-Muvakkî'in*, c. I, s. 30.

tafaftan icmâi modern dönemde Şûrâ ictihadının neticesindeki çoğunluk kararı olarak yeniden tanımlayabilmenin meşrûiyet zemini ayet, hadis, selef-i salihinin söz ve tatbikatı ile teşkil edilmeye çalışılmıştır.

İslâm tarihinin Emevilere kadar olan dönemini tamamen Şûrâ asrı olarak tasvir eden müellifin, bu noktada da temel gayretinin, gerek Hz. Peygamber'in gerekse sahabenin Şûrâyı halife ya da imam olan Şahıs için sırf ahlâkî bir ilke olarak kabul etmediği aksine imamı bağlayıcı mutlak bir ilke olarak kabul ettiğini ispat olduğu görülür.

Hz. Peygamber zamanında istişâreye verilen önemin tezahürü olarak müellif, o dönemde Medine'de bulunan ve ülü'l-emr olarak isimlendirilen kimselerin varlığına dikkat çekmektedir. Müellif bu kimseleri *engin bilgi sahibi olduklarına inandıkları için insanların dinleriyle ilgili meseleler ve dünyaya dair mesalihlerinde kendilerine itimat ettiği kimseler* olarak tarif eder.¹⁵ Peygamber Efendimiz zamanında Efendimiz'in yanında Medine'de bulunan bu ülü'l-emr daha sonra Medine'den ayrılmak zorunda kalmıştır. Çünkü onlara, halife için beyat almada, Şûrâ, siyaset ve kazaya dair meselelerde ihtiyaç duyulmuŐtur. Halifenin yakınında bulunanlar ise hakkında nas bulunmayan hukûkî bir mesele ortaya çıktığında halifeler tarafından istişâre için çağırılmışlardır.¹⁶

Müellifin bu ülü'l-emr tarifinde iki nokta dikkat çekicidir. Biri, tanımda dînî ve dünyevî meseleler Şeklinde bir ayırma yer verilmesidir. Müellifin ilk dönemde Şûrâya misal teşkil edecek örneklerin aktarımında sık sık *hakkında nas bulunmayan dünyevî meseleler* ifadesini kullandığı görülür. Böylece müellifin yeni icmâ tanımında yer alan ve esasında dinin tezahüründen ve dini otoritelerin müdahalesinden arındırılmış tamamen seküler bir saha ihdası amacıyla yapılan bu modern ayırım, ilk asırdan itibaren mevcut bulunan bir ayırımıŐ gibi takdim edilir. Bu ayırım hakkında ayrıntılı bilgi üçüncü bölümün dînî-dünyevî alan ayırımı baŐlığında yapılacaktır. Diğer dikkat çekici

¹⁵ Reşid Rıza, *Tefsir*, c. V, s. 195.

¹⁶ Reşid Rıza, *Tefsir*, c. V, s. 195.

husus da bu ülü'l-emr tanımında, kavramı sadece fukahâya tahsis eden klasik yaklaşımın sahabe asrından bir dayanağı olmadığına yönelik imadır.

Reşid Rıza'nın ilk asrı şûrâ asrı olarak resmederken, onun sadece ilk asırda şûrâya önem verilmiş olduğunun altını çizmekle yetinmediği, Hz. Peygamber de dahil olmak üzere bütün imamların şûrâyla mukayyed olduklarını ispata çalıştığı görülür. Bazı alimlerin Hz. Peygamber'in istişâreden müstağni bulunduğu görüşüne taraftar olduklarına dikkat çeken müellif, misal olarak Hasan Basri'nin "*iş hususunda onlarla istişâre et*" şeklindeki Âli İmran suresi 159. ayet-i kerimesi hakkındaki "Allah teâlâ peygamberinin onlara ihtiyacı olmadığını biliyordu. Ne var ki onların peygamberden sonra istişâreyle hareket etmelerini murad etmiştir." açıklamasını nakleder.¹⁷ Reşid Rıza Hasan Basri'nin görüşünü teyid eden "*Allah ve Resûlü istişâreden müstağnidirler. Ne var ki Allah onu benim ümmetim için rahmet kılmıştır. Ümmetimden kim istişâre ederse doğruluktan mahrum olmaz, kim de onu terk ederse her zaman sapar*". şeklinde Hz. Peygamber'in merfu bir hadis-i şerifinin de bulunduğunu ekler.¹⁸ Ancak Reşid Rıza, sahih hadislerin, kendisine vahiy inen meselelerin dışında, Hz. Peygamber'in de istişâre ile mukayyed olduğuna delil teşkil ettiğini iddia eder.

Müellif görüşüne hüccet teşkil etmesi için, modern dönemde, sıklıkla, sosyal hayatın büyük bir bölümünü dinin etkinlik sahasının dışına taşıyabilmek adına özel

¹⁷ Hasan Basri'nin dışında da Hz. Peygamber'in aslen istişâreden müstağni olduğu görüşünü savunanların isimlerini ve görüşlerini Âli İmran suresinin 159. ayet-i kerimesinin tefsiri esnasında Tâberi gruplandırarak şöyle nakleder: Rasûlullâh'a vahiy geldiği ve yanlış davranışları vahiyyle düzeltildiği halde, ona ashabıyla istişâre etmesinin emredilmesinin hikmetini müfessirlerin farklı şekilde izah etmişlerdir. a-Katade, Rebi' b. Enes ve İbn İshâk'a göre Rasûlullâh'a ashabıyla istişâre etmesinin emredilmesindeki sebep, ashabın gönünü hoşnut etmek ve onların dine bağlılıklarını güçlendirmektir. Çünkü Rasûlullâh, savaş gibi önemli mevzûlarda ashabıyla istişar edince Allah'ın Rasulü'nün kendilerini dinlediğini görür ve gönül hoşnutluğu ile onun kararlarına boyun eğerler. Esas itibariyle Allah Teala Rasulünü vahiyyle desteklemiş ve onun herhangi bir kimseyle istişâre etmesine ihtiyaç bırakmamıştır. b- Dehhâk ve Hasan-ı Basri'ye göre ise emrin sebebi istişâre etmenin faziletli bir iş olduğu açıkca ortaya çıksın diyedir. c- Süfyan b. Uyeyne'ye göre ise, emrin sebebi, Rasûlullâh'tan sonra da müminlere aralarında istişâre etmelerinin gerekli olduğunu göstermektir. Tâberî kendisi de Rasûlullâh'ın istişâreye muhtaç olmadığı görüşündedir. Ona göre de emrin sebebi hem şeytanın vesvesine kapılma olasılığı bulunan müminlerin gönüllerini hoşnut etmek, hem de Rasûlullâh'dan sonra da müminlerin güç meselelerde aralarında istişâre etmelerini sağlamaktır. Taberi, s.

¹⁸ Reşid Rıza, *el-Hilâfe*, s. 31; Mertoğlu, "Hilâfet", s. 403. Hadis için ayrıca bak. Canan, İbrahim, Hadis Külliyatı: Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi, c. XVI, s. 129.

bağlamından koparılarak tevil edilip referansta bulunulan,¹⁹ Müslîm'in Aîşe ve Enes'ten rivayet ettiği, Hz. Peygamber'in "Siz dünya işinizi daha iyi bilirsiniz" şeklindeki hadisi ile, yakın anlamlardaki biri yine *Sahih-i Müslîm*'de yer alan "Ben sadece bir insanım. Size dininize ait bir iş emrettiğimde, onu alın. Size kendi reyimden bir şey emredersem, (bilin ki) ben sadece bir insanım.", diğeri de Ahmed b. Hanbel'in rivayet ettiği "Dininizden olan işler bana aittir, dünyanızdan olan işleri ise siz daha iyi bilirsiniz", şeklindeki hadislerine müracat eder.²⁰ Müellif bu hadislerin "De ki: Ben sadece sizin gibi bir insanım. Ne var ki bana vahyolunuyor" şeklindeki Kehf suresi 110. ayet-i kerimesine de muvafık olduğunu savunur ve nihayetinde varmak istediği noktayı şu sözlerle ifade eder: Hz. Peygamber kesbî işlerde başkalarına ihtiyaç duyabilir ve onun en mükemmel olması, her şeyi ilmiyle kuşatması, her şeyi yapmaya muktedir olması anlamına gelmez.²¹

Sahabenin, kendilerine göre maslahat bulunmadığı ancak Peygamber'in de yapılmasını emrettiği bazı durumlarda, o emrin, vahiy ürünü mü yoksa Peygamber'in kendi görüşü mü olduğunu sormaları, cevap ikincisi ise, kendi görüşlerini Peygamber'e söylemeleri bu nedenledir. Reşid Rıza, Bedir savaşında vuku bulan bir hadiseyi de iddiasına delil olarak sunar. Bedir savaşında bedir kuyularının alt tarafına konaklama

¹⁹ Hadisin modern dönemde bu tarzda referans gösterilmesine yönelik tenkit için bak. Yusuf Kardavi, *Sünneti Anlamada Yöntem*, s. 241; *el-İslâm ve Usûlu'l-Hüküm* isimli kitabında Ali Abdurrazık'ı bu hadisleri referans göstererek İslâm dininin yönetimle ve dünya işleriyle ilgisi bulunmadığını ispat etmeye çalışarak suçlayan Ezher ulemâsının Ali Abdurrazık'a yönelik tenkitleri için bak. Ramazan Yıldırım, *Hilâfet Tartışmaları*, s. 181-192.

²⁰ Reşid Rıza, *el-Hilâfe*, s. 31; Mertoğlu, "Hilâfet", s. 403; Reşid Rıza'nın bir kısmını naklettiği hadislerin tamamı şu şekildedir: Müslîm'in Aîşe ve Enes'ten rivayet ettiği hadise göre, Hz. Peygamber hurma ağaçlarını aşılamanın bir topluluğa uğradı ve onlara "aşılama yapmasanız da hurma olur" buyurdu. O sene hurmalardan iyi verim alınmadı. Hz. Peygamber onların yanına tekrar uğradı ve "Hurmalarınıza ne oldu? buyurdu. Hurma sahipleri "Sen böyle böyle demiştin" dediler. Rasûlullâh da "Sizler dünya işlerinizi daha iyi bilirsiniz." buyurdu. Ebû'l-Hüseyn Müslîm b. El-Haccac el-Kuşeyrî en-Niysâbü'rî, *Sahih-i Müslîm*, Kitâbü'l-Fedâil, Hadis No: 141, c. 4, s. 1836; Müslîm'in *Sahih*'inde yer alan hadisin diğer nakli şu şekildedir: Nebi (s.a.s.) Medine'ye geldiğinde halk hurma ağaçlarını aşıyorlardı. Halk arasında bu işlemi yapanlara 'aşılama yapıyorlar' tabirini kullanıyordu. Resûlullâh onlara, "Böyle ne yapıyorsunuz?" diye sorunca onlar, "Biz bunu eskiden beriyapıyoruz." dediler. Resûlullâh, "Belki siz böyle yapmasanız da netice iyi/müspet olur." buyurdu. Bunun üzerine onlar aşılama işini terk ettiler. Sonunda hurma ağaçları meyvelerini döktü verimleri azaldı. Bu durumu Hz. Peygamber'e bildirdiklerinde şöyle buyurdu: "Ben bir beşerim. Dininizle alakalı size bir şey bildirdiğimde onu alınız. Ancak kendi reyimle size bir şey emredersem şüphe yok ki ben de ancak bir beşerim." *Sahih-i Müslîm*, Kitâbü'l-Fedâil, Hadis No:140. c. 4. s. 1835.

²¹ Reşid Rıza, *el-Hilâfe*, s. 31; Mertoğlu, "Hilâfet", s. 402, 403.

emrini veren Hz. Peygamber kendisine bunun vahiy mi, yoksa kendi görüşü mü olduğunu soran Hubab b. Münzir'e, kendi görüşü olduğunu söylemesi üzerine, Hubab b. Münzir'in bunun uygun bir konaklama yeri olmadığına dair görüş belirtmesi üzerine Hz. Peygamber kendi görüşünü bırakıp onunkine tabi olmuştur.²²

Müellif benzer bir tasviri Hz. Ebûbekir ve Ömer dönemleri için söz konusu ederek, ilk iki halifenin de idareleri esnasında kendilerini istişâre ile kayıt altına aldıklarını ispata çalışır. Böylece modern dönemde de yöneticiler için şûrâ kararlarının bağlayıcı olması gerektiği fikrinin ilk asırdan temelleri tesis edilmiş olur.

Reşid Rıza için Hz. Ebûbekir'in hilafet yönetiminde istişâreye dayandığının delili, onun, hakkında Kitap ve sünnette bir hükmün bulamadığı meselelerde, Müslümanların alimleri ve ilenleri gelenleri ile istişâre etmesidir. Hz. Ebûbekir kendisine ihtilafı bir mevzû sunulduğunda Allah'ın Kitab'ına bakmış, orada meseleyi çözüme kavuşturacak hükmü bulursa onunla hükmetmiştir. Allah'ın Kitab'ında bir şey bulamazsa sünnete müracat etmiş meselenin çözümü için gerekli hükmü bulursa, onunla hükmetmiş bulamazsa Müslümanlara bana şöyle şöyle bir mesele geldi, Allah'ın Kitab'ı ve Rasûl'ün sünnetine baktım fakat onlarda bir şey bulmadım, Nebî'nin bu hususta nasıl bir hüküm verdiğini biliyor musunuz diye sormuştur. Bazen bir grup insan evet, o konuda şöyle şöyle hükmetti diyerek cevap vermiş, Hz. Ebûbekir'de Rasûlullâh'ın hükmünü alıp, bunun üzerine Allah'a hamd ancak bu son durumda da bir sonuca ulaşamamışsa, Müslümanların önderlerini, alimlerini çağırıp onlarla istişâre etmiştir. Görüş birliğine varırlarsa onunla hükmetmiştir.²³

Benzer bir yaklaşımla Hz. Ömer de ortaya çıkan yeni bir meselenin hükmü için önce Kitap ve sünnete müracaat etmiştir. Onlarda bir hüküm bulamadığı zamanlarda ise Hz. Ebûbekir'in o meseleye dair bir hükmü var mı diye araştırmıştır. Şayet varsa Hz. Ebûbekir'in hükmettiğiyle hükmetmiştir. Değilse, o da Müslümanların önderlerini,

²² Reşid Rıza, *el-Hilâfe*, s. 31; Mertoğlu, "Hilâfet", s. 403.

²³ Reşid Rıza, *Tefsir*, c. V, s. 195; Hz. Ebûbekir'le alakalı bu nakil için ayrıca bak. İbnü'l-Kayyim, *İlâmü'l-Muvakkı'in*, c. 1, s. 62.

alimlerini çağırılmış ve onlarla istişâre etmiştir. Görüş birliğine varırlarsa da onunla hükmetmiştir.²⁴

Reşid Rıza, idarecinin kendi reyile değil de istişâre neticesinde elde edilen *çoğunluk görüşüyle* kayıtlı olduğunu ispat için, hem Hz. Peygamber, hem de sahabe uygulamalarından delil arayışına girer. Aksine delil teşkil etme niteliği bulunan bazı hadiseleri ise müellif tevil eder. Müellif için bu konuda en büyük delil Hz. Peygamber'in uhud gazvesinde çoğunluğun reyini kendisinin ve ileri gelen sahabenin görüşüne tercih etmesidir.²⁵

Hz. Ömer'in Şam'a giderken yolda veba salgını haber alması üzerine meseleyi muhacir ve ensarla istişâre etmesi hadisesini, Reşid Rıza sahabenin istişâre neticesinde elde edilen çoğunluk kararına göre hüküm vermesine misal olarak verir. Hz. Ömer, muhacir ve ensarla istişâre etmiş ancak onlar aralarında ihtilaf edince Kureyş'in önde gelen ihtiyarlarına konu hakkında ne düşündüklerini sormuştur. Onlar geri dönülmesi ve veba bulunan yere girilmemesi hususunda ittifaka varınca onların görüşüne uyararak geri dönmüştür. (Hz. Ömer'in Ensar ve Muhacir'in ihtilafı durumunda Kureyş'in ileri gelen yaşlılarına durumu arzedip görüşlerini sorması ve de onların iki görüşten birini tercih hususunda ittifak etmeleri durumunda onların ittifaklarına göre hareket edip hükmü uygulaması, müellife göre ayetin tefsirinde kendisinin tercih ettiği şeye muvafaktır.)²⁶

²⁴ Reşid Rıza, *Tefsir*, c.V, s. 196. Hz. Ömer'le İbnü'l-Kayyim, *İlâmü'l-Muvakkı'in*, s. c. 1, s. 62

²⁵ Reşid Rıza, *Tefsir*, s. 403-404 Reşid Rıza'nın dikkat çektiği bu hadisenin ayrıntıları şu şekildedir: Hz. Peygamber Bedir savaşının intikamını almak için Medine üzerine yürüdüğü haber alınan Kureyş müşrikleriyle, savaş meydanında mı karşılaşılmalı yoksa, Medine'de kalıp savunma savaşı mı yapılmalı hususunu, ashabıyla etrafıca istişâre eder. Hz. Peygamber savunma savaşı yapmak lehine görüş beyan eder ve bu konuda ashabın bir kısmının da desteğini alır. Ancak, özellikle Bedir'e katılmamış sahabiler ve genç sahabilerin arzuları aksi istikamettir. İkinci görüşü savunan sahabilerin sayıları daha fazla olduğundan Hz. Peygamber kendi görüşü yerine onlarınkini uygulamaya karar verir. Zırhını giyip harbe çımaya azmeden Hz. Peygamber'e sahabiler şehirde kal demişlerse de Hz. Peygamber "zırhını, silahını kuşanan bir peygambere Allah kendisiyle düşmanları arasında hükmünü verinceye kadar silahlarını indirmesi yakışmaz" cevabını verir. Taberi Tefsiri, c. 4, s. 241, 242; Ebû Abdillâh Muhammed ibn İsmail el-Buhârî, *Sahih-i Buhârî ve Tercümesi*, çev. Mehmed Sofuoğlu, c. 16. s. 7241.

²⁶ Reşid Rıza, *Tefsir*, c. V, s. 197; İbni Abbâs radiyallahu anhümâ'dan rivayet edildiğine göre, Ömer İbni Hattâb radiyallahu anh Şam'a doğru yola çıktı. Serg denilen yere varınca, kendisini orduların başkomutanı Ebû Ubeyde İbni Cerrâh ile komuta kademesindeki arkadaşları karşıladı ve Şam'da vebâ hastalığı başgösterdiğini ona haber verdiler. İbni Abbâs'ın dediğine göre, Hz. Ömer ona: Bana ilk muhacirleri çağır, dedi; ben de onları çağırdım. Ömer, onlarla istişâre etti ve Şam'da vebâ salgını

Müellifin ilk asırla ilgili aktarımları, sahabenin şûrâ kararlarını mutlak bağlayıcı bir ilke olarak yorumladıklarını düşündürtecek şekildeyse de, ilk asırlarda vuku bulan bazı hadiseler aksini de söylebilmeye imkan verebilecek niteliktedir. Mesela Hz. Peygamber'in Bedir savaşının nihayetinde ele geçirilen esirler konusunda çoğunluğun kararına uymadığı görülür. Bedir savaşında ele geçirilen esirlere yapılacak muamele hakkında ashâbı ile istişâre eden Hz. Peygamber, ashâbına bu esirler hakkında görüşünüz nedir diye sorar. Hz. Ebûbekir, "Ya Rasûlullâh, onlar senin kavmin ve ailendir. Onları fidye karşılığı serbest bırak, belki de Allah onların tevbelerini kabul eder". şeklinde cevap verir. Hz. Ömer'in cevabı ise, "Ya Rasûlullâh, bunlar seni yalanladılar, yurdundan ettiler. Herkesin önünde onların boyunlarını vurdur, şeklinde olur. Abdullah b. Revaha da "Ya Rasûlullâh ağaçları bol bir vadinin içinde onları ateşe ver" diye görüş beyan eder. Bu cevaplar üzerine Hz. Peygamber susar ve onlara cevap vermeden bir süre çadırına girer. Dışarıda bekleyen topluluktan bir kısmı, Hz. Peygamber'in Hz. Ebûbekir'in görüşünü kabul edeceğini, bir kısmı, Hz. Ömer'in görüşünü kabul edeceğini, bir kısmı da Abdullah b. Revaha'nın görüşünü kabul edeceğini konuşurlarken, Hz. Peygamber dışarı çıkıp kendi görüşünün Ebûbekir'in

bulduğunu kendilerine bildirdi. Onlar, nasıl hareket edilmesi gerektiğinde ihtilaf ettiler. Bazıları—Sen belirli bir iş için yola çıktın; geri dönmeni uygun bulmuyoruz, dediler. Bazıları da:Halkın kalanı ve Resûlullah sallallahu aleyhi ve sellem'in ashâbı senin yanındadır. Onları bu vebânın üstüne sevketmenizi uygun görmüyoruz, dediler. Bunun üzerine Hz. Ömer: Yanımdan uzaklaşınız, dedi. Daha sonra:Bana ensarı çağır, dedi; ben de onları çağırdım. Fakat onlar da muhacirler gibi ihtilâfa düştüler. Hz. Ömer:Siz de yanımdan gidiniz, dedi. Sonra: Bana Mekke'nin fethinden önce Medine'ye hicret etmiş olan ve burada bulunan Kureyş muhacirlerinin yaşlılarını çağır, dedi. Ben onları çağırdım; onlardan iki kişi bile ihtilaf etmedi ve:Halkı geri döndürmeni ve bu vebânın üzerine onları götürmemeni uygun görüyoruz, dediler. Bunun üzerine Hz. Ömer insanlara seslendi ve:Ben sabahleyin hayvanın sırtındayım, siz de binin, dedi. Ebû Ubeyde İbni Cerrâh radiyallahu anh: Allah'ın kaderinden mi kaçırıyorsun? dedi. Hz. Ömer:Keşke bunu senden başkası söyleseydi ey Ebû Ubeyde! dedi. Ömer, Ebû Ubeyde'ye muhalefet etmek istemezdi. Sözüne şöyle devam etti:Evet Allah'ın kaderinden yine Allah'ın kaderine kaçırıyoruz. Ne dersin, senin develerin olsa da iki tarafı olan bir vadiye inseler, bir taraf verimli diğer taraf çorak olsa, verimli yerde otlatsan Allah'ın kaderiyle otlatmış; çorak yerde otlatsan yine Allah'ın kaderiyle otlatmış olmaz mıydın?İbni Abbâs der ki:O sırada, birtakım ihtiyaçlarını karşılamak için ortalarda görünmeyen Abdurrahman İbni Avf radiyallahu anh geldi ve: Bu hususta bende bilgi var; Resûlullah sallallahu aleyhi ve sellem'i:"Bir yerde vebâ olduğunu işittiğinizde oraya girmeyiniz. Bir yerde vebâ ortaya çıkar, siz de orada bulunursanız, hastalıktan kaçarak oradan dışarı çıkmayınız" buyururken işitmiştim, dedi.Bunun üzerine Ömer radiyallahu anh Allah'a hamd etti ve oradan ayrılıp yola koyuldu. Buhârî, Tıb 30; Müslim, Selâm 98

görüşüne muvafık bulunduğunu ilan eder. Ancak bu hususta vahiy Hz. Ömer'in görüşünü teyit eder şekilde nazil olmuştur.²⁷

Şûrâ kararları ile ilgili iddiasını çürütecek nitelikteki bu hadiseye Reşid Rıza'nın açıklaması, istişâre emrinin uhud gazvesinde nazil olduğu, bu hadisenin ise uhud gazvesinde inen istişâre emrinden önce vuku bulduğu şeklindedir.²⁸

Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer dönemlerinde de, istişâre kararlarının bağlayıcı kabul edilmediğini, istişâre neticesinde nihai kararın yöneticiye bırakıldığını gösteren bazı hadiseler vuku bulmuştur. Mesela Hazret-i Ebûbekir, Hz. Peygamber'in vefatından sonra zekat vermeyi reddedenlerle savaşma kararı alır. Bu konuda, içlerinde Hz. Ömer'in de bulunduğu ashabla istişârede, Hz. Ömer de dahil olmak üzere ashab Hz. Ebûbekir'e muhalefet ederek, iman tamamen kalplerine yerleşinceye kadar onları İslâm'a ısındırıcı bir davranış içerisinde girmesi için Hz. Ebûbekir'e teklifte bulunurlar. Ancak Hz. Ebûbekir görüşünde ısrar eder ve ordusunu zekat vermeyenlerin üzerine sevk eder.²⁹ *“Rasûlullâh, “Ben insanlar, “lailahe illallah” deyinceye kadar onlarla savaşmaya emr olundum. Bu sözü söyleyen kimse (İslâm kanununun hakkı karşılığı olmak müstesna), malını canını benden korumuş olur.”* Buyurmuşken, sen bu insanlarla nasıl savaşırısın, diyerek ilk başta, Hz. Ebûbekir'e muhalefet eden Hz. Ömer'in, *“Zekat malın hakkıdır. Allah'a yemin olsun ki, namaz ile zekat arasında ayırım yapan kimseyle savaşacağım”* şeklindeki Hz. Ebûbekir'in cevabını duyduktan sonra, onun haklı olduğuna kanaat getirdiği bilgisi kaynaklarda yer alsada bütün muhaliflerin ya da ekseriyetin ikna olduğuna dair bir bilgi yer almamaktadır. Aksine kaynaklarda, Hz. Ebûbekir'e karşı neredeyse icmâ vukubulduğu halde muhaliflerden hiç kimsenin Hz. Ebûbekir'e, istişâre edip sonucu gördüğün halde nasıl olur da istişâreden çıkan sonuca aykırı hareket edersin şeklinde itiraz etmediği, bunun da İslâm tarihinde istişârenin bağlayıcı olmadığından delillerinden olduğu bilgisi yer almaktadır.³⁰

²⁷ Taberi, *Tefsir*, c. 4, s. 241, 242.

²⁸ Reşid Rıza, *Tefsir*, s. 403-404.

²⁹ İbn Kesir, *Büyük İslâm Tarihi*, c. 6. s. 442, 443.

³⁰ Mütevellî, Abdülhamid, *Mebâdiu Nizâmi'l-Hüküm fi'l-İslâm*, s. 246.

Benzer bir şekilde Hz. Ömer, fethedilen Irak topraklarına fey hükümlerini, ashabın ekseriyetinin muhalefetine rağmen uygulamıştır. İster savaşarak, isterse savaşmadan olsun ele geçirilen düşman topraklarının mülkiyetinin devlete, bu topraklardan istifade hakkının ise haraç ve baş vergisi karşılığında eski sahiplerinin ellerinde bırakılmasına fey denir. Irak toprakları fethedilince bunların ganimet kapsamına alınarak kendilerine dağıtılmasını bekleyen gaziler, Hz. Ömer'in böyle bir paylaşımına yanaşmamasına itiraz ederler ve konu bu yüzden istişâreye açılır. Başlangıçta kendisini destekleyenlerin sayısı, muhalefet edenlerden azken daha sonra Hz. Ömer, ensarın ileri gelenlerinden on kişiyi kendi görüşünün isabetli olduğuna ikna eder. Böylece uygulama Hz. Ömer'in savunduğu görüşe göre gerçekleşir ve topraklar eski sahiplerine bırakılır.

Müellifin bir diğer delili de Hz. Peygamber'e "*iş hususunda onlarla istişâre et. Bir de azmettin mi artık Allah'a tevekkül et*" ayetindeki *azmin* ne olduğu sorulunca bunun "*ehl-i reyle istişâre etmek daha sonra da onlara tabi olmak*" anlamına geldiğini söylemesidir. İstişârenin Hz. Peygamber için bile belli konularda bağlayıcı bir ilke olması müellif tarafından bu şekilde söz konusu edildikten sonra Hz. Peygamber'den sonraki imamlar için de istişârenin bağlayıcı bir ilke olması evveliyetle gerekir. Zaten müellif de bunu şu sözlerle dile getirir:

İmamın en önemli vazifesi Allah'ın ve Resûlü tarafından bir nassın ya da kendisiyle istidlâl edilecek sahih bir icmân bulunmadığı ve yahut da hakkında kesin olmayan icthadi bir nassın bulunduğu her konuda istişâre etmektir. İstişâre bilhassa amme maslahatı konusunda, zaman ve mekanın değişmesiyle değişeceğinden nasların bu alanlara tatbik yolları konusunda gereklidir. İmam çoğu kimsenin zannettiği gibi mutlak bir hâkim değildir. Aksine Kitap, sünnet ve Hulefâ-i Râşidîn'in genel tutumlarından elde edilen delillerden kaynaklanan bir istişâre ile kayıtlıdır.³¹

Reşid Rıza'nın iddia ve ispat gayretinin aksine kavramın klasik yorumunda da şûrâ sadece ahlâkî bir ilke olarak kabul edilmiştir. Ancak müellif şûrâyı ahlâkî niteliği haiz sırf tavsiye edilmiş bir ilke olarak kabule yanaşmamakta kararlıdır ve istişârenin

³¹ Reşid Rıza, *el-Hilâfe*, s. 30; Mertoğlu, "Hilâfet", s. 401, 402.

imamı bağlayıcı mutlak bir ilke olduğunu ispat için ilgili ayet ve hadisleri istediği sonucu almak üzere yeniden tefsir etmektedir. Bu nedenle Kur’ân-ı Kerîm’de Şûrâ suresinde yer alan “Onların işleri aralarında şûra iledir.” (42/38), ayet-i kerimesi ile Ali İmran suresinde yer alan Hz. Peygamber’e hitaben “İş hususunda onlarla istişâre et.” (3/159) şeklindeki ayet-i kerimede dile getirilen istişâre hükmünü emir ifade eden lafızlar olarak tefsir gayretine yönelir. Bu ayetlerde Hz. Peygamber’e bile istişârenin emredildiğini savunan müellif Hz. Peygamber’e ümmetin işleri hakkında istişârenin emredilmesinin sebebinin, istişârenin ümmetin amme maslahatları için şeri kaide kılınması olduğunu söyler. Zira bu maslahatlar oldukça detaylı olup, bunların sınırlandırılması mümkün değildir ve bunlar zaman ve mekanın değişmesiyle de değişir niteliktedir.³²

Hz. Peygamber ve sahabe asrıyla ilgili bu nakillerden hareketle, ilk asırda istişâreye önem verildiği iddia edilebilirse de, bu dönemde şûrâ kararlarını yöneticiyi mutlak manada bağlayıcı bir ilke olarak kabul edildiğini iddia etmek güçtür. Zira yukarıda da naklettiğimiz üzere ilk asırda istişâre neticesinde elde edilen çoğunluk kararlarına uyulmasının mutlak gereklilik olduğu iddiasını çürütecek hadiseler söz konusu olmuştur. Ayrıca öyle olsaydı bile yani Hz. Peygamber ve ashabı şûrâdan çıkan çoğunluk kararlarını mutlak bağlayıcı kararlar olarak kabul etselerdi bile bu yine de icmân, şûrâdan, demokratik yönetim biçiminin de şûrâdan başka bir şey olmadığı şeklindeki bir akıl yürütmeye hüccet teşkil etmezdi. Klasik tarifini reddettikten sonra ilk asra referansla Reşid Rıza tarafından savunulan icmâ tanımının modern kurum ve değerlerle olan bağlantısı bu bölümün ikinci ana başlığının mevzûsu olacaktır.

Turâbî icmâ Müslüman toplumun fikir birliği olarak tanımlar. O, insanların icmâ teşkil eden fikirlerini referandum kanalıyla dile getirebileceklerini ya da güçlerini kendi temsilcilerine aktarabileceklerini, bunun bir parlamento, bir konsey ya da meclis-i şûrâ kanalıyla gerçekleşebileceğini söyler.³³ İcmâ böylece modern bir muhtevayla ve

³² Reşid Rıza, *el-Hilâfe*, s. 30; Mertoğlu, “Hilâfet”, s. 402.

³³ Turâbî, “İslâm Devleti”, s. 276. *İslâmi Düşüncenin İhyâsı* isimli eserinde de benzer ifadelerle müellif, “aslında icmâ düşüncesini günümüzde referandumla veya dolaylı icmâ sayılabilir çağdaş parlamenter sistemle ifade edebiliriz. Müslümanların hür seçimle seçtikleri parlamento meclisi

fikhî olmaktan ziyade siyâsî bir kavram olarak açıklamaya çalışan Turâbî, icmâ kavramıyla alakalı bu düşüncesini genel ifadelerle de olsa geriye doğru bir okumayla İslâm tarihinin ilk yıllarına kadar götürür.

Ona göre icmâ ilk başlangıçta *cemaatin görüş birliği* olarak kabul edilmekteydi.³⁴ Asl olan icmâ Müslümanların icmâiydi³⁵. Ancak ilk dönemdeki icmâ biçimi kayboldu. İslâm fikhının altın çağında iken Müslümanlar (genel olarak) dini bir meselede görüş talep etmek için fukahâyâ başvururdu. Yalnız fukahânın bildirdiği görüşün bağlayıcı bir yönü yoktu. Ancak Müslümanların genel çoğunluğu bu görüşlerden/mezheplerden biri üzerinde icmâ ederlerse o zaman o görüşe tabi olunurdu. Fukahâ halka sadece önderlik yapardı. Esas itibariyle nasdan sonra söz hakkı Müslüman topluma aitti. Tarih içerisinde zamanla nasdan sonra söz hakkının devlet başkanı, imam veya halifeye ait olduğuna inanıldı ki bu yanlıştır. Fukahânın da Müslümanları bağlayıcı kurallar koyma hakkı yoktur.³⁶

Turâbî'ye göre ilk kuşak fikh bilginleri zaman zaman kullandıkları ifadeler arasında “bu görüşümüz cemaati üzerinde bulduğumuz halin ifadesidir” şeklinde bir takım sözlere yer verirlerdi. Onlar bu sözleriyle kamuoyuna dikkat çekmek istiyorlardı. Ancak bir süre sonra görüş sadece şeyhlere, yaşlılara özgü olmaya başladı. Bunun anlamı fikhın aslının tamamen değiştiğidir. Ona göre bugünkü İslâmi hareket tüm bunları değiştirmeli ve klasik metinlerde icmâ olarak isimlendirilen şûrâ mekanizmasını yeniden işletmelidir.³⁷

İcmânın klasik tarifini şekilsel, statik ve Müslümanların ilerlemesine mani diye tenkid edip, kavramı modern bir muhtevayla yeniden ele alan ve İslâm tarihinin küçük bir bölümünü de bu modern muhtevaya meşrûiyet sağlayacak bir kaynak olarak yorumlayan bir isim de Fazlurrahman'dır. Reşid Rıza'nın yaptığı gibi her bir unsuru

Müslümanların toplumsal planı olabilir. Doğal olarak Kur'ân ve sünnete muhalif bir icmâ olmaz. İhtiyat babından olarak da parlamentoyu kontrol edecek bir yargı heyeti oluşturulabilir. Anayasa muhafaza altına alınabilir.” demektedir. s. 26;

³⁴ Turâbî, “İslâm Devleti”, s. 271.

³⁵ Turâbî, *İslâmi Düşüncenin İhyâsı*, s. 26

³⁶ Turâbî, *İslâmi Düşüncenin İhyâsı*, s. 28.

³⁷ Turâbî, *Özeleştirisi ve Yenilenme Sorumluluğu*, s. 18, 19.

belirlenmiş bir modern icmâ tanımı Fazlurrahman tarafından yapılmış olmamakla birlikte, icmân modern dönemde alması gereken şekli hakkında müellifin yaptığı açıklamaları, aşağıda nakledeceğimiz şekilde bir tanım formuna dönüştürmemiz mümkün görünmektedir. Burada bu tanıma yer vermekteki amacımız daha önce de ifade ettiğimiz üzere müellifin bu açıklamaları ile onun ilk asır icmâ yorumu arasındaki paralelliğe işaret etmektir. Müellifin icmân modern dönemde alması gereken şekli hakkındaki diğer açıklamalarına ise *İcmâ Kavramının Siyasallaşması* başlığı altında yer vereceğiz.

“Halkın kendisine seçim yoluyla vekil tayin ettiği kimselerin ekseriyetinin şûrâ yoluyla çıkardığı doğru ya da yanlış olması muhtemel yasalar, Müslüman toplumun iradesini yansıttığı sürece Müslüman toplumun icmâi olarak adlandırılmalıdır. Yasalar doğru ya da yanlış olabilir zira hatasız hiçbir fert veya grup olamaz. Önemli olan yasanın Müslüman toplumun iradesini yansıtır olmasıdır.”³⁸

Bu tanımda icmâ kavramının modern demokrasilerdeki halk egemenliği kavramına karşılık kullanıldığı açıktır. İcmâ meclis formuna dönüştürülmüş şûrânın neticesindeki çoğunluk kararından ibaret görülür. Müellifin ilk asırda geçerli olduğunu iddia ettiği icmâ düşüncesi hakkındaki açıklamalarını da yine bir tanım formuna şu şekilde dönüştürebiliriz.

İcmâ ilk asırların sadece ilmi değil aynı zamanda siyâsî otoritelerinin nebevi-ideal sünneti örnek bir uygulama olarak alıp, yeni ortaya çıkmış meseleleri çözüme kavuşturmak için, onu serbest bir şekilde yorumlamalarından ve toplumun ekseriyetinin de zamanla bu çözümü onaylamasından ibarettir.³⁹

İlk asır icmâi hakkındaki klasik yaklaşımdan ziyade, kavramın modern muhtevasına yakınlığıyla dikkat çeken bu ilk asır icmâ yorumuna Fazlurrahman *sünnet*,

³⁸ Fazlurrahman, *İslam*, s. 260-263; *İslam*, s. 351-353. Müellifin, şûrâ ve icmâ kavramlarını eş anlamlı kullanması ve şûrâ kavramını Kur’ân’ın vaz etme amacının toplumun siyasete doğrudan katılımını sağlamak olduğunu iddia etmesi hakkında bak. Fazlurrahman, “İslâm’da Şûrâ İlkesi ve Toplumun Rolü”, s. 140

³⁹ Fazlurrahman, *Islamic Methodolog In History*, s. 30, 31, 32, 74; *Tarih Boyunca İslâmi Metodoloji Sorunu*, s. 42, 43, 48.

ictihad ve icmâ kavramlarını yeniden yorumlayarak ulaşılmış gözükmektedir. Tanımda geçen *nebevî-ideal sünneti* müellif bizzat Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından bırakılan sünnet olarak açıklar⁴⁰ ve bu manada bir sünnetin İslâm'ın başlangıcında mevcut olmadığını iddia eden Ignaz Goldziher, Snouck Hurgronje, Lammens, Margoliout, Joseph Schacht gibi bazı oryantalistleri tenkit eder.⁴¹ Ona göre *nebevi sünnet* elbette başlangıçtan itibaren mevcuttu, zira belli sebep ve şartlara bağlı olarak inen ayetlerin, bu nüzul sebeplerinden bîhaber olunarak bizatihi anlaşılması mümkün değildi. Hz. Peygamber'in uygulamalarını dikkate almadan Kur'ân'ın öğretildiğini iddia etmek tam manasıyla mantıksızlıktır. Kur'ân'ın öğretisine insicam kazandıran Hz. Peygamber'in hayatı ve onun faaliyet sahasını teşkil eden içinde bulunduğu ortamdır.⁴²

Fazlurrahman bu açıklamalarıyla sünnet hakkındaki klasik tasavvura iştirak etmiş gözükse de, nebevi sünnetin muhtevası hakkında yaptığı ilave açıklamalarla klasik sünnet tasavvurundan uzaklaşır. Ona göre İslâm'ın ilk başlangıcından itibaren Peygamber'in sünneti mevcuttu fakat onun muhtevası ve karakteri ortaçağın hadis ve fıkıh literatüründe ileri sürüldüğü gibi, insan hayatının bütün alanları ile ilgili ayrıntılı hükümler şeklinde ve bir defada mutlak olarak vazedilmiş spesifik bir şey değildi. Aksine Hz. Peygamber her şeyden önce insanlık için gönderilmiş ahlâkî bir ıslahatçı idi ve kendisine bizzat başvurulduğu ya da kendisini mecbur hissederek çözüme kavuşturduğu münferit bazı davalar için verdiği hükümler dışında genel bir yasama özelliği taşıyan bir hükmü söz konusu değildi.⁴³

Fazlurrahman sayısı itibariyle pek de zengin olmadığını söylediği *nebevî sünnetin* yorumu ve şartlara göre uyarlanmaya açık genel bir kavram olduğu iddiasındadır. Yani *nebevi sünnet* mutlak olarak vazedilmiş kurallar olmaktan ziyade bir tür yol gösterici

⁴⁰ Fazlurrahman, *Islamic Methodology In History*, s. 6; *Tarih Boyunca İslâmi Metodoloji Sorunu*, s. 23.

⁴¹ Fazlurrahman, *Islamic Methodology In History*, s. 4, 5; *Tarih Boyunca İslâmi Metodoloji Sorunu*, s. 21-22; Müellif *İslâm* adlı eserinde, isimlerini zikrettiği bu oryantalistlerin sünnet kavramı hakkındaki iddialarını daha ayrıntılı bir şekilde nakletmiş ve bu iddialara daha detaylı tenkitler yönelmiştir. Bak. Fazlurrahman, *İslam*, s. 43-68; *İslâm*, s. 93-122.

⁴² Fazlurrahman, *Islamic Methodology In History*, s. 9; *Tarih Boyunca İslâmi Metodoloji Sorunu*, s. 25.

⁴³ Fazlurrahman, *Islamic Methodology In History*, s. 10; *Tarih Boyunca İslâmi Metodoloji Sorunu*, s. 26-27; Müellifin *nebevi sünnetin* muhtevası hakkındaki benzer ifadeleri için bak. Fazlurrahman, *İslam*, s. 51; *İslâm*, s. 103.

model uygulamalardır. Hz. Peygamber'in çözümleri harfi harfine kabul edilemez, zira onun karşı karşıya kaldığı sorunlar çok defa hususi özellik arzeden dolayısıyla da sadece kendi durumları göz önünde bulundurularak çözüme kavuşturulan meselelerdir.⁴⁴ Öyleyse Hz. Peygamber'in sünneti ilk dönem Müslümanlarının yeni şartlara ve ihtiyaçlara göre Peygamber'in ortaya koyduğu modeli yorumlayarak yaklaşılmaya çalıştıkları bir idealdir sadece.⁴⁵

Fazlurrahman sahabe, tabiun ve tebe-i tâbiun nesillerinin *ilmî* ve *siyâsî* otoritelerinin toplum içerisinde ortaya çıkan problemleri çözmek için *nebevî sünneti* kendi rey'leri veya şahsî düşünceleri ile serbest bir şekilde yorumlamak suretiyle ortaya koydukları çözümleri ise *yaşayan sünnet* olarak isimlendirmektedir.⁴⁶ İlim adamlarının ictihadları ile siyâsî otoritelerin gün be gün devleti yönetirken yaptıkları ictihadları da içeren yaşayan sünnet *toplumun icmâi ile özdeştir*.⁴⁷ Toplumun icmâini teşkil eden, kaynağı şahsî ictihadlar olan işte bu yorumlanmış sünnetin, toplum tarafından genel kabulüdür. Bu ikinci manadaki sünnet ile icmâ esas itibariyle birbiriyle özdeştir.⁴⁸ Bu durumda icmâ, yorumlanmış sünnet olmaktadır. İdeal sünnet ile icmâ ya da ikinci anlamdaki sünnet arasında da kıyasın ya da ictihadın zorunlu faaliyet alanı yer almaktadır.⁴⁹ İctihad ve icmâ arasındaki bu canlı, organik ilişki ise, şekilsel, total, fikir ayrılıklarına kesinlikle müsaade etmeyen Şafîî'nin icmâ anlayışla tamamen ortadan kalkmıştır. Şafîî'den önce ise icmâ statik bir olgudan ziyade demokratik bir süreçti. Şekilsel olmayan, bırakın fikir ayrılıklarına müsaade etmemeyi bilakis dayanağını ihtilafların teşkil ettiği tabii bir süreçti.⁵⁰ Başlangıçta *toplumun icmâi* olarak tezahür

⁴⁴ Fazlurrahman, *Islamic Methodology In History*, s. 11, 12; *Tarih Boyunca İslâmi Metodoloji Sorunu*, s. 28-29;

⁴⁵ Fazlurrahman, *Islamic Methodology In History*, s. 27; *Tarih Boyunca İslâmi Metodoloji Sorunu*, s. 39.

⁴⁶ Fazlurrahman, *Islamic Methodology In History*, s. 6, 14, 15, 30; *Tarih Boyunca İslâmi Metodoloji Sorunu*, s. 23, 30, 31, 42, 43, 48.

⁴⁷ Fazlurrahman, *Islamic Methodology In History*, s. 30, 31; *Tarih Boyunca İslâmi Metodoloji Sorunu*, s. 42.

⁴⁸ Fazlurrahman, *Islamic Methodology In History*, s. 18, 19; *Tarih Boyunca İslâmi Metodoloji Sorunu*, s. 33, 34.

⁴⁹ Fazlurrahman, *Islamic Methodology In History*, 15; *Tarih Boyunca İslâmi Metodoloji Sorunu*, s. 31.

⁵⁰ Fazlurrahman, *Islamic Methodology In History*, s. 23; *Tarih Boyunca İslâmi Metodoloji Sorunu*, 37.

eden icmâ kavramı yerini hicri ikinci yüzyıldan sonra ise *ulemânın icmâi* kavramına terk etmiştir.⁵¹

İstişare neticesinde sunulan çözümlerin halkın ekseriyeti tarafından kabulü olarak tarif edilmek suretiyle icmâ ve şûrâ kavramları arasında kurulan yukarıdaki irtibat, bu iki kavramın birbirinin yerine kullanılması suretiyle sürdürülür.⁵² Bunu ilk asrı şûrâ asrı olarak resmeden ifadeler takip eder. Fazlurrahman'a göre Hulefâ-i Raşidîn'in tatbikatı, önemli bütün meselelerde toplumun ileri gelen Müslüman fikir adamlarıyla istişâre etmek şeklinde tezahür etmiştir. Şûrâ formunu alan bu istişâre geleneği genellikle tatbik edilmiştir. Sadece bazen halife Ebûbekir veya Ömer, şûrâ üyelerinin ekseriyeti tarafından teklif edilen düşüncenin büyük bir siyâsî hata ile sonuçlanacağını düşündüklerinde küçük bir azınlığın desteklediği kendi düşüncelerini tatbik etmişlerdir. Ancak onlar da daima çoğunluğu kendi düşüncelerinin doğru olduğuna ikna etmeye çalışmışlardır.

Şûrânın İslâm öncesi Araplarının demokratik bir kurumu olduğunu⁵³ kabile reisinin önemli meselelerde kendi başına değil, kabiledaki farklı aileleri temsil eden yaşlıların ortak katılımıyla karar verdiklerini, Kur'ân'ın bunun içeriğini daha da zenginleştirerek aynen benimsemiş olduğunu söyleyen müellif⁵⁴ dolayısıyla bu prensibi ilk ortaya çıkarmanın Kur'ân olmadığını, Kur'ân'ın demokratik bir yasama/karar alma sürecini onayladığını ileri sürer. Ona göre Kur'ân'ın yaptığı temel değişiklik şûrâyı kabile kurumundan, ümmet kurumuna dönüştürmektir. Kan bağı yerini inanç bağına bırakmıştır sadece. Kur'ân bu prensibi o kadar önemsemiştir ki, Hz. Peygamber'in tartışılmaz otoritesine rağmen ondan "işleri karara bağlarken müminlere danışmasını" (3/159) ister.⁵⁵ Müellife göre modern dönemde demokrasinin benimsenmesi bu nedenle bir tür meşrûlaştırma değil gerçek manada bir yeniden keşiftir çünkü Kur'ân, ümmetin veya temsilcilerinin istişâre ile karar vermelerini istemektedir.⁵⁶

⁵¹Fazlurrahman, "Implemenation of The Islamic Concept Of State", s. 206.

⁵² Fazlurrahman, "İslâm'da Şûrâ İlkesi ve Toplumun Rolü", s. 140

⁵³ Fazlurrahman, "İslâm'da Hukuk ve Ahlak", s. 138.

⁵⁴ Fazlurrahman, "Müslüman Toplumda Gayr-ı Müslim Azınlıklar", s. 107, *Makaleler II*.

⁵⁵ Fazlurrahman, "İslâm ve Siyâsî Aksiyon", s. 64.

⁵⁶ Fazlurrahman, "İslâm ve Siyâsî Aksiyon", s. 72.

Fazlurrahman ilk şûrâ denemesi olarak Peygamber'in vefatının ardından onun yerine kimin geçeceği meselesine dikat çeker. Hz. Muhammed vefatından önce bu hayati meseleyi hal yoluna koymak için uygun zamanı kollamış, ancak hicretten sonra Medine'ye yerleşen Mekkeliler ile Medine halkı arasındaki güçler dengesi karşısında karar verme fırsatı bulamamıştır. Beni Saide Gölgeğindeki uzun münakaşalar neticesinde Hz. Ali ve taraftarlarının gizli hoşnutsuzluklarına rağmen Hz. Ebûbekir ilk halife seçildi. Bu İslâm tarihinde bir bütün olarak ümmetin yani onların yasama temsilcilerinin bir araya gelip ümmeti çözülmeye kurtardıkları ilk andır.⁵⁷

Görüldüğü üzere Fazlurrahman'ın icmâ kavramını yorumlama biçimi ve kullandığı deliller hemen hemen diğer müelliflerle aynıdır. İcmânın klaisk yorumu reddedilmekte, kavram modern bir muhtevayla yeniden tanımlanmakta sonra da onun meşrûiyetine referans teşkil edebilecek bir ilk asır icmâ yorumu şûrâ kavramıyla eş anlamlı bir biçimde sunulmaktadır. Tüm bunlara rağmen kavramın tarihte kurumsal bir nitelik arz etmemiş olduğu gerçeği ise İcmâ Kavramının Siyasallaşması başlığı altında ayrıntılı olarak nakledeceğimiz üzere müellifler tarafından ya tarihsellik olarak ya da Kur'ân'dan sapma olarak yorumlanmaktadır.

Modern parlamenter sistemlerin çıkardığı kanunların, toplumun geneli tarafından tasdikini icmâ olarak tanımlayarak kavramı modern bir muhtevaya kavuşturan Ahmad Hasan da Reşid Rıza ve Fazlurrahman'ın takip ettiği yöntemi kullanarak ilk asır İslâm tarihini bu yorumunun isabetine delil olarak kullanır.

Ona göre ilk ortaya çıktığında icmâ klasik teorisinin tanımladığı gibi tabiatı itibariyle geçmişe Şâmil değildi. Esas itibariyle sosyo-politik bir zaruret olarak ortaya çıkmış,⁵⁸ geleceğe dönük ve ilerlemeci bir fenomen olan⁵⁹ başlangıçtaki icmâ *ümmetin genelinin ittifakı* anlamına gelmekteydi. Ancak bu manada icmâ ulemâ sınıfının oluşması ve topluma hakim olması ile geri plana itildi.⁶⁰ Peygamber'den sonra yasama toplumun çoğunluğunun göreviyken, icmânın ulemânın ittifakı olarak yorumlanmasından

⁵⁷ Fazlurrahman, "İslâm ve Siyâsî Aksiyon", s. 65.

⁵⁸ Ahmad Hasan, "Ijma an Integrating Force", *The Doctrine of Ijma in Islam* İçinde, s. 16,

⁵⁹ Ahmad Hasan, "The Political Role of Ijma", s. 31.

⁶⁰ Ahmad Hasan, "The Political Role of Ijma", s. 30.

sonra icmâa halkın katılımı fikrinden vazgeçilmiştir ve icmâ artık ilk ortaya çıkışından farklı olarak geçmiş birikimi muhafazaya yönelmiştir.⁶¹

Ulemânın ittifakının toplumun ittifakı manasına geldiğini savunan Gazâlî gibi bazı klasik icmâ teorisinin mimarları, bu noktada müellif tarafından tenkid konusu edilmektedir. Gazâlî'nin metodunu bir taş ile iki kuş vurmak olarak tavsif eden müellif, onun iddiasını ispat için sunduğu örneğin delil niteliği bulunmadığını iddia eder. Gazâlî'nin ulemânın ittifakının bütün toplumun ittifakı manasına geldiğini ispat için verdiği örneği müellif özetle şu şekilde nakleder. Bir kalenin ahali ile barış antlaşması yapılması için ordunun içerisinde sözüne ve sağduyusuna güvenilen bazı ileri gelenlerin seçilip gönderilmesi ve onların da herhangi bir şey karşılığında bu barış antlaşmasını gerçekleştirmeleri durumunda bu antlaşma tüm ordunun ittifakıyla gerçekleştirilmiş demektir. Bunun gibi müctehidler tarafından üzerinde icmâ edilen her husus aynı zamanda avam tarafından da üzerinde icmâ edilmiş demektir. Ahmed Hasan, Gazâlî'nin bu kıyasının doğru olmadığını iddia etmektedir. Gerekçesi de hakem olarak seçilen bu insanların ordu tarafından vekil olarak tayin edilmiş oldukları halde, icmâ meselesinde ulemânın insanlar tarafından vekil tayin edilmemiş olmasıdır. Onlar ilimleri ve dini meseleleri kavrama yetenekleri sayesinde insanlar üzerinde otorite kurmuşlardır. Ulemâ bu nedenle, insanları kendi rızalarıyla, temsil etmezler. Bu icmâ sürecinde ulemânın rolünü inkar etmek anlamına gelmez. Onlar ihtilafli meselelerde kendi şahsi düşüncelerini ifade etmek suretiyle kamuoyu meydana getirirler. İcmâ bu tartışmalı görüşlerin çatışmasından çıkar, meydana gelir. Ancak şahsi fikirlerin bütün toplum tarafından tasdik edilmedikçe herhangi bir ağırlığı söz konusu değildir.⁶²

Müellif modern kavramlar ve değerler ışığında ilk asır İslâm tarihini yorumlamaya devam etmektedir. Ona göre ilk dört halife doğrudan veya dolaylı olarak halk tarafından seçilmiştir ve sünni hilafetin ayırt edici özelliği otoritesinin kaynağının halk iradesi olmasıdır.

⁶¹ Ahmad Hasan, "The Political Role of Ijma", s. 31.

⁶² Ahmad Hasan, "The Political Role of Ijma", s. 31.

Mesela ilk halife Ebûbekir'in seçimi başlangıç itibariyle hilafet meselesi için bir araya gelmiş az sayıda kişi tarafından gerçekleştirilmiştir. Başlangıçta Ebûbekir'in seçilmesi konusunda Ensar ve Benî Hâşim'in muhalefeti söz konusu olmuşsa da, nihayetinde bu seçim, toplumun tasdikine mazhar olmuştur. Müellif, Ebûbekir'in başlangıçta sınırlı sayıda kimse tarafından seçilmiş olduğu gerçeğinin, bazı kelimcilerin halife seçimi için toplumun icmânını şart koşmamalarına sebep teşkil ettiğini ifade eder. Bazı kelimcilerin, Ebûbekir'in Medine'de halife seçilmesinden sonra vazifesini icraya başladığını, bu haberlerin uzakta yaşayan insanlara ulaşmasını beklemediğini, fakat hiç kimsenin de onun idârî faaliyetlerine itirazda bulunmadığını delil göstermek suretiyle ehl-i hall vel akd üyelerinden birinin bile rızasının hilafetin geçerliliği için kafidir görüşünü savunduklarını belirten müellif, Ebûbekir'in hilafetinin meşrûiyet kaynağının ümmetin icmâi olduğunu, nihayetinde toplumun bu seçime rıza göstermiş bulunduğunu söyleyerek kelimcilerin fikrine sıcak bakmadığını ortaya koymaktadır. Bunun teknik manada bir icmâ olmadığını altını çizen müellife göre Ebûbekir'in hilafet makamına seçilmesi siyaset sahasında icmân rolü için ilk misaldir.⁶³

Ahmed Hasan Ebûbekir'i halife seçen kimselerin daha sonraki tarihlerde ehl-i hall ve akd addedildiğine, bu hadisenin İslâm siyaset sahasında ehl-i hall vel akd fikrinin başlangıç noktası olabileceğine dikkat çeker. Terim hicretin dördüncü yüzyılının başlarında ortaya çıksa da kendi halefini seçmek üzere Ömer tarafından teşkil edilen seçim kurulunun da (electoral college) bu müessesenin habercisi olduğunu düşünen müellif, bu seçim kurulunun ehl-i şûra olarak bilindiğine işaret etmektedir.

Dördüncü halifenin seçimi için böyle bir kurul teşkil edilmemişse de halife olarak Ali'nin seçilmesinde sorumluluğu bulunanların büyük ölçüde bu kurulun yaşayan üyeleri olduğunun altına çizen müellif, tarihte onlardan bakiye el-şûrâ (istişâre kurulunun yaşayan üyeleri) diye bahsedildiğini, Ali'nin umumi bir rıza ile seçilmiş olduğunun rivayet edildiğini ekler. O Ebûbekir'in Ömer'i aday göstermesinin de güvenilir, seçkin, sorumluluk sahibi kimselerin rızasını taşıdığını ileri sürer. O bu

⁶³ Ahmad Hasan, "The Political Role of Ijma", s. 25.

iddiasını hüccet olarak Ebûbekir'in Ömer'i aday göstermeden önce onlara danıştığına dair rivayet bulunduğunu söylemektedir.⁶⁴

Böylece müellifin zaman zaman zorlama yorumlarla da olsa ilk dört halifenin esasında vazife başına gelişini tıpkı modern dönemlerde devlet başkanının halk tarafından seçilmesi gibi yorumladığı görülmektedir. Müellif halkın egemenlik hakkını temsilcileri vasıtasıyla kullanmasını ise tarihsel şartların iktiza ettirdiği zaruretlerle açıklar. İslâm tarihinin ilk dönemlerinde bütün toplumun bir araya gelmesi pratik olarak mümkün olmadığından halifenin istişâre kurulu olarak görev yapan şûrâ, yasama faaliyetini icrada toplumun temsilcileri olarak vazife görmüşlerdir.⁶⁵

Neticede Ahmed Hasan ilk asırların icmâmını *siyaset sahasında halk egemenliğinin şûrâyı teşkil eden temsilcileri vasıtasıyla tezahürü* olarak tarif etmiş olmaktadır ki bunun son derece modern bir tanım olduğu aşîkardır. Müellif şûrâ kavramını icmâ kavramı ile eş anlamlı kullandığından buna meşrûiyet kazandıracak ilave açıklamalara yönelir ve Kur'ân-ı Kerîm'de şûrâyı emreden ayetin icmân kaynağını teşkil ettiğini ileri sürer. Şûrâ'nın hakikati aramada kolektif bir gayreti ifade ettiğini belirten müellif Kur'ân-ı Kerîm'de bizzat Peygamber'in ümmetle ilgili meselelerde sahabeyle istişâre etmesi istenmektedir diyerek tıpkı diğer müellifler gibi istişâreden Hz. Peygamber'in bile müstağni olmadığına altını çizer.⁶⁶

Ahmed Hasan klasik dönem müfessirlerinin şûrâ emrinin en önemli sebebinin, insanların Peygamberin vefatından sonra sorunlarına çözüm ararken Peygamberin yaptığı gibi yapmaları ve onun yolunu takip etmelerinin istenmesi olarak tespit etiklerini ancak Peygamberin bu ilkeyi İslâm'ın politik yapısından mutlakiyeti devre dışı bırakmak için de takip etmiş olabileceğini ileri sürmektedir. Ona göre, bu niçin Peygamber'in her fırsatta sahabeyle istişâre ettiğini ve hatta bazen insanların Peygamberle aynı görüşü niçin paylaşmayabildiklerini de gösteren bir sebep gibi gözükmektedir. Peygamber'in karşılıklı istişârenin yerleşmesi için Müslümanları teşvik

⁶⁴ Ahmad Hasan, "The Political Role of Ijma", s. 26.

⁶⁵ Ahmed Hasan, "The Political Role of Ijma", s. 30

⁶⁶ Ahmed Hasan, "The Political Role of Ijma", s. 26.

ettiğine dair rivayetlerin de bulunduğunu söyleyen müellif şûrâ prensibinin Müslümanlar için yeni bir şey olmadığını aksine İslâm öncesi Arabista'nında Dar el-Nedve'de de şûrâ prensibinin uygulandığını, onların demokratik karakterlerini gösteren Nâdi teriminin Kur'ân'da da zikredildiğini eklemektedir.⁶⁷

Müellif ilk halifelerin de istişâre konusunda Hz. Peygamber'in yolunu takip ettiklerini söyleyerek ilk asır İslâm tarihini şûrâ asrı olarak resmetmeyi sürdürür. Ebûbekir'in ve Ömer'in Müslüman orduyla birlikte Medine dışına çıkma müsadesi vermemiştir. Sebebi ise onun devlet işlerini yürütürken sağduyu sahibi güvenilir kişilere ihtiyaç duymasıdır. O, kendisine hükmünü bilmediği bazı hukûkî meseleler sorulduğunda insanlara herkesin önünde, alenen danışmaktan asla çekinmemiştir. İnsanlar da önemli devlet meseleleri hakkında kendi görüşlerini açıkca ifade etmekte tamamen özgürdüler. Eleştiri özgürlüğü ve düşünce özgürlüğü Sünni hilafetin temel özelliği idi. Müellif Ömer'in Irak topraklarını askerler arasında dağıtmak hususunda insanlarla yaptığı tartışmanın bu hususta çok iyi bilinen tarihi bir gerçek olduğunu ifade etmektedir. Bu tartışmanın çok hararetli olduğu ve günlerce sürdüğü haber verilmektedir. Bu mesele daha önceki uygulamalardan farklı olduğu için Ömer bu meselede çok sert bir muhalefetle karşılaşmıştı.

Ebûbekir'in bazı önemli konularda Ensar ve Muhacirle istişâre ettiği, onların Ebûbekir'in halifeliği süresince hukûkî meseleler hakkındaki kararlarını ifade ettikleri, bu kimselerin ehl-i rey ve ehl-i fikh olarak isimlendirildikleri ve Ebûbekir'in genellikle onların üzerinde ittifak ettiği şeyi icra ettiği de rivayetler arasındadır diyen Ahmed Hasan Ebûbekir'in döneminde zekat ödemeyi red edenlere karşı savaş açmaya Ömer'in muhalefetinin meşhur tarihi bir vakıa olduğunu söyler.

Ömer'in hilafeti süresince devlet, ulemânın (kura) teşkil ettiği, ulemâyla istişârenin toplumda hizipleşme ve sivil savaşların ortaya çıkmasına kadar genel bir uygulama olarak sürdüğü de bilinen bir başka tarihi vakadır.

⁶⁷ Ahmed Hasan, "The Political Role of Ijma", s. 26.

İlk halifeler daima kendilerine itimat edilecek kimselerle istişâre etmişlerdi diyen müellif, o tarihlerde ehl-i şûrâ olarak bilinen bu topluluğun orta çağda ehl-i hall vel akd olarak terimleştiğini söylemektedir. Ona göre sünni hilafet süresince yasama organı olarak görev üstlenen şûrâ formel bir biçimde genel bir seçimle iş başına gelmiş olmasalar da toplumu temsil etmekteydiler. Bu metodun temsili hükümeti anımsattığını söyleyen müellif, tüm bunlardan şu sonucu çıkarır. İslâm'da ilk hilafet halk idaresine dayanıyordu. Çünkü halife devletin önemli işlerini halk veya onların temsilcileri ile istişâre ederek yürütmüş ve halkın rızasıyla seçilmişlerdi.⁶⁸

Müellif bu ilk istişâre yönteminin informel olduğuna da dikkat çekmektedir. Zira devlet işlerinde nihai söz sahibi istişâre de bulunmasına rağmen halifeydi. Kendileriyle istişâre edilenlerin görüşleri halifeyi bağlayıcı değildi. İstişârede ki amaç bir manada kamunun düşüncesini ortaya çıkarmak ve tartışmalı hususu aydınlatmak. Nihai karar mercii halifeydi. Ancak halife genellikle çoğunluğun görüşünü benimsiyordu.⁶⁹

Kavramın başlangıçta sosyal zaruretlerin ürünü olarak ortaya çıkışı ve üstlendiği vazife hakkındaki Ahmad Hasan'ın açıklamaları yine Fazlurrahman'ın yukarıda naklettiğimiz bu mevzûdaki görüşleri ile örtüşmektedir. Ahmad Hasan da hicrî ikinci yüzyılın ortalarına kadar sünnet ve icmâ kavramlarının birbirlerine yakın hatta birbirinin yerine kullanılan özdeş kavramlar olduğunu⁷⁰ ve bu sünnet kavramının Hz. Peygamber'den orijinal bir şekilde gelmeyen unsurları, mesela yerel gelenekleri, Müslümanların çeşitli uygulamalarını ve ilk yüzyıllar boyunca siyâsî otoriteler tarafından düzenlenen kuralları içine alan oldukça kapsamlı bir kavram olduğunu düşünmektedir.⁷¹ Şafî'nin müdahalesiyle birlikte ise sünnet kavramı hadis kavramına irca edilmiş ve böylece sünnet ve icmâ kavramları birbirinden ayrılmıştır.⁷² Bu ayrılık vuku bulmadan önceki icmâ ile yakın anlamlı, zaman zaman da özdeş olan sünnet kavramı, ümmetin birlik ve beraberliğini sağlayan temel kavramdır müellife göre. Nitekim Hz. Peygamber'in vefatından sonra zekat vermeye yanaşmayan Müslüman

⁶⁸ Ahmed Hasan, "The Political Role of Ijma", s. 27.

⁶⁹ Ahmed Hasan, "The Political Role of Ijma", s. 27-28.

⁷⁰ Ahmad Hasan, "Ijma an Integrating Force", s. 5.

⁷¹ Ahmad Hasan, "Ijma an Integrating Force" s. 3.

⁷² Ahmad Hasan, "Ijma an Integrating Force" s. 3, 5.

kabilelere karşı savaş ilan ederken Hz. Ebûbekir, bu aldığı karara muhalefet eden Hz. Ömer'e, kararının gerekçesi olarak dini tahrif etmek olarak kabul ettiği Hz. Peygamber dönemi model uygulamalarına muhalefeti göstermiştir. Hz. Ömer'e göre Müslümanların birlik ve beraberliğinin bozulmaması gibi yüce bir gaye için zekat gibi bazı zorunlu görevlerin ihlaline müsamaha edilebilirdi. Ancak Ömer, Müslüman toplumların birlik bütünlüğü için önemli olanın sünnete bağlı kalmak olduğu şeklindeki Hz. Ebûbbekir'in açıklamalarından etkilenmiş ve fikrini Ebûbbekir'in görüşü istikametde değiştirmiştir.⁷³

Allâl Fâsî, icmân dinin önemli bir aslı olduğunu,⁷⁴ üzerinde müminlerin icmâ vuku bulan şeyle amel etmenin meşrûiyeti⁷⁵ konusunda Kur'ân ayetleri ve Nebî'nin hadisleri bulunduğunu, ancak meşrûiyetini ayet ve hadislerin desteklediği icmân, altıncı asırdan beri hakkında konuşulan usûlcülerin tarif ettiği manada icmâ olmadığını, hakiki icmân ilk Müslümanların anladığı şekildeki icmâ olduğunu iddiâ etmektedir.⁷⁶

Müellif ilk asırların icmânını, *halifenin yeni ortaya çıkan bir mesele hakkındaki görüşlerini açıklamaları için bir araya topladığı şûrâ heyetinin ittifakı* olarak tarif etmektedir. Onların tamamı şeri bir hüküm üzerinde ittifak ettiğinde icmâ vuku bulur ve ona ittiba gerekir.⁷⁷

İlk asırlarda geçerli olan bu manadaki icmâ ile modern dönemdeki demokratik düzen arasında ilişki Kur'ân müellif,⁷⁸ bu nedenle ilk asır İslâm tarihini şûrâ ve demokrasi kavramları arasında bulunduğunu iddia ettiği bu uyum çerçevesinde bir okumaya tabi tutar. Müellifin ilk asırla ilgili görüşleri yukarıda fikirlerini naklettiğimiz müelliflerle şaşırtıcı bir şekilde benzeşmektedir.

Yukarıda görüşlerini naklettiğimiz müellifler gibi Allâl Fâsî'ye göre de ilk asrın ayırt edici özelliği hakkında nas bulunmayan meselelerin tamamı hakkında istişâre

⁷³ Ahmad Hasan, "İjma an Integrating Force", 2.

⁷⁴ Usûlcüler İcmâ dinin kaynaklarından birisidir ifadesini kullanırken müellif bu ifadeyi tercih etmemesi dikkat çekicidir.

⁷⁵ Usûlcüler amelin vücubu ifadesini kullanırken müellifin amelin meşrûiyeti ifadesini kullanması dikkat çekicidir.

⁷⁶ Fâsî, *Makâsîdü's-Şeriatî'l-İslâmiyye ve mekârimühâ*, s. 120

⁷⁷ Fâsî, *Makâsîdü's-Şeriatî'l-İslâmiyye ve mekârimühâ*, s. 121.

⁷⁸ Fâsî, *Makâsîdü's-Şeriatî'l-İslâmiyye ve mekârimühâ*, s. 122.

edilmesidir. İlk asrın icmâi Allah tealanın Kur'ân-ı Kerîm'de “*İşler hakkında onlarla istişâre et*” sözüyle teşvik ettiği müminler arasında istişâre esasına mebnidir. İstişâre ilk asırda hakkında Kitap ve sünnette nas bulunmayan bir mesele hakkında müzakerenin yürütüldüğü esnada mevcut bulunan sahabenin müctehid olanlarıyla yapılmıştır. Ne Ebûbekir, ne Ömer ne de Osman o sırada orada hazır bulunan sahabenin alim olanları ile istişâreden sonra kararlarını icra etmek için istişâre ettikleri sahabe dışında Müslüman bölgelerine yayılmış sair kişilerle istişâre etme gereği duymamışlardır. İctihad ehliyetine sahip bulunan fakat şûrâ heyetine katılmamış olan kimsenin muhalif görüş beyan etmesi caizse de, Müslümanların yapması gereken heyetin üzerinde ittifak ettiği şeyle ameldir.⁷⁹

Allâl Fâsî, İslâm'a en büyük hizmeti bu manadaki icmân yaptığı ileri sürmektedir. Çünkü bu manadaki icmâ, ictehad ve şûrâ kapısını açmış ve Peygamber (s.a.v) tarafından yerine getirilen fonksiyonların daha sonraları da devam ettirilmesini kolaylaştırmıştır.⁸⁰

Allâl Fâsî, Hz. Ebûbekir'in halife seçilişini Ahmad Hasan gibi icmân gerçek manasını örneklendiren bir hadise olarak yorumlar. Nebî (s.a.v.) vefat ederken kendisine kimin halife olacağını vasiyet etmemiş olduğu halde müminler arasında şûrâ esasına dayanan İslâmî ruh düzenin muhafazası ve toprakların himayesi için ümmeti gerekeni yapmağa sevketmiştir. Böylece Müslümanların arifleri Sakife de bir araya gelip karşılıklı görüş alış verişinde bulunup delillerini ortaya koyduktan sonra Ebûbekir'e beyat hususunda icmâ etmişlerdir. Ümmet de onların yaptığını kabulde icmâ etti. Böylece hiç kimsenin itirazı olmaksızın Ebûbekir (r.a.) Resûlün halifesi oldu.⁸¹

Allâl Fâsî, Hz. Peygamber'in ve ilk iki halifenin istişâreye verdiği önemin altını çizerek müellif görüşlerini güçlendirmeye çalışır. İlk olarak Hz. Peygamber'in istişâreye verdiği önemin göstergesi olarak yorumladığı bir rivayete yer verir. Bu rivayete göre Hz. Ali “*Ya Rasûlullâh hakkında Kur'ân da ve senin sünnetinde bir hüküm bulunmayan*

⁷⁹ Fâsî, *Makâsîdü's-şeriatî'l-İslâmiyye ve mekârimühâ*, s. 120, 121.

⁸⁰ Fâsî, *Makâsîdü's-şeriatî'l-İslâmiyye ve mekârimühâ*, s. 120.

⁸¹ Fâsî, *Makâsîdü's-şeriatî'l-İslâmiyye ve mekârimühâ*, s. 119.

bir işle karşı kaşıya kaldığımızda ne yapalım diye sormuş, Peygamber de müminlerin alimleri bu işin hükmünü tespit için bir araya gelsin, meseleyi aranızda istişâre edin ve konu hakkında tek bir görüşle hükmetmeyin” şeklinde cevap vermiştir. Müellif Peygamber’in bu sözünü şu şekilde yorumlamaktadır: “Peygamber alimler bir araya gelsin sözüyle” İslâm aleminin sair bölgelerindeki alimler bir araya gelinceye kadar her şeyi bırakmamızı irade ediyor olamaz. Böyle olsaydı şeri ahkâm kesintiye uğrar, işlemez hale gelir ve dini işler mahvolurdu.⁸²

Allâl Fâsî’nin ilk iki halifenin istişâreye verdiği önemi delillendirmek adına naklettikleri, bu konuda görüş beyan eden yukarıdaki müelliflerinkiyle birebir aynıdır. Buna göre Ebûbekir kendisine bir anlaşmazlık ulaştığında Allah’ın Kitab’ına bakmış, O’nda kendisiyle onların arasında hüküm verebileceği bir şey bulursa onlar arasında onunla hükmetmiştir. Şayet Kitap’ta bir şey bulamazsa sünnete müracaat etmiş, konu hakkında bir hükme rastlarsa onunla hükmetmiş, bir şey bulamazsa Müslümanlara yönelip ve bana şöyle şöyle bir mesele ulaştı, Rasûlullâh böyle bir meselede nasıl hüküm vermiştir bir bilginiz var mı diye sormuştur. Rasûlullâh’ın bu konuda bir hükmü olduğu üzerinde grubun tamamı icmâ edebilir diye. Bu şekilde de bir sonuca ulaşamazsa insanların reislerini ve en hayırlılarını toplayıp onlarla istişâre etmiştir. Bir şey üzerinde görüş birliğine varırlarsa onunla da hükmetmiştir.

Ömer’de aynı şekilde davranmıştır. O Kur’ân’da ve sünnette meselenin hükmünü bulamazsa mesele hakkında Ebûbekir’in verdiği bir hüküm var mı diye bakar; bulursa onunla hükmeder değilse insanlar arasında önde gelen şahsiyetleri toplar ve onlar bir şey üzerinde görüş birliğine varırlarsa onunla hükmederdi.⁸³

Allâl Fâsî ilk asırda icmân mahiyeti hakkında yaptığı tüm bu değerlendirmelerin saiki ifadeleri ise şu şekilde dile getirir: “Müslümanlar İslâm’ın şûrâyaya dair ilkelerinin iktiza ettirdiği ve Nebî’nin gösterdiği şekilde icmân tanzimini gerçekleştirmediler. Müslümanlar tabi seyirlerini sürdürselerdi Müslüman halifelerin her birinin yanında ictihad ehliyetine sahip, muhlis, muktedir bir grup tekevün ederdi...Bu gün Müslüman

⁸² Fâsî, *Makâsîdü’ş-şeriatî’l-İslâmiyye ve mekârimühâ*, s. 121.

⁸³ Fâsî, *Makâsîdü’ş-şeriatî’l-İslâmiyye ve mekârimühâ*, s. 120.

*ulemâ icmâinve onun gücünün ehemmiyetinin farkındadır.Yabancı emparyalist fikirlerle her taraftan kuşatılmış bu günkü İslâm devletlerinin içinde bulunduğu şartlar umalım da çağdaş demokratik sistemlerinde İslâmi şûrânın canlandırılması ve ilk anlamıyla icmâin gerçekleştirilmesi için uygun yöntemlerin bulunmasına müsaade etsin. Eğilimlerinde buna delâlet eden bir şey olmasa da Allah'ın Müslümanları bu konuda muvaffak kılmasını ümid ediyorum.”*⁸⁴ Böylece müellif ilerleme vesilesi saydığı modern demokratik sistemin Müslüman dünyada benimsenmesine yönelik arzusunu modern bir içerikle takdim ettiği ilk asır icmâ yorumunu vesile kılarak dile getirmiş olmaktadır.

İlk dönemlerde ilim ehli tarafından istişâre yoluyla yapılan ictihad üzerindeki ittifakı icmâ olarak isimlendiren Şeltut⁸⁵ böylece ilk asır icmâını şûrâ ictihadı ile eş anlamlı kullanan isimlere katılır. Ona göre İslâm'ın kaynak olarak kabul ettiği icmâ, hakkında nass bulunmayan meselelerde maslahatları bilen kimselerin ittifakıdır. Bu kimseler şûrâyı oluştururlar. Onlara bir mesele arz edildiğinde o mesele hakkında tetkik yaparlar, görüşlerini beyan ederler ve görüşler arasından biri üzerinde de birleşirler. İttifaka varmak inceleme ve araştırmayı gerektireceğinden icmâ ilim ve fikir adamlarına has kılınmıştır. Onların dışındaki kimselerin ittifakına değer atfedilmez.⁸⁶

Müellif için istişâre toplumsal meselelerde mutlak başvurulması gerekli temel bir ilkedir. Bunu ispat için o, Hz. Peygamberin ve ashabının istişâreye verdikleri öneme dikkat çeker. İlk asırda istişâreye verilen önemin ispatına dair müellifin bu aktarımları şûrânın bu ilk dönemde mutlak bağlayıcı bir ilke gibi kabul edildiğini düşündürtecek şekilde yapılmıştır.

Peygamber s.a.v. vahyin inmediği meselelerde ashabıyla istişâre etmiş bazen kendi görüşü yerine onlarınkini tercih etmiştir. Bedir esirleri konusunda Hz. Peygamber Ebûbekir'in de katıldığı kendi görüşünü Ömer ve onun gibi düşünenlerin görüşüne tercih ettiğinde “*Yeryüzünde ağırlığını hissettir(ip düşmanı tam mağlup ed)inceye kadar hiçbir peygambere esir olmak yakışmaz. Siz geçici dünya malını istiyorsunuz. Halbuki*

⁸⁴ Fâsî, *Makâsîdü'ş-şeriatî'l-İslâmiyye ve mekârimühâ*, s. 121-122.

⁸⁵ Şeltut, *Akaid ve Şeriat*, s. 176.

⁸⁶ Şeltut, *Akaid ve Şeriat*, s. 176, 177

*Allah ahreti (kazanmanızı) istiyor. Allah mutlak galip, hüküm ve hikmet sahibidir. Eğer Allah'tan (yanılarak verilen hükümlerden dolayı azap etmiyeceğine dair Levh-i Mahfûz'da) Allah'dan bir yazı geçmemiş (hüküm verilmemiş) olsaydı, (Bedir'deki esirleri bırakmak için fidye) aldığınızdan dolayı size mutlaka büyük azab dokunurdu.*⁸⁷ şeklindeki ayet-i kerime ile ilahi ikaza mazhar olmuştur.

Peygamber'den sonra da ashabı bu sünneti devam ettirmiştir. Ebûbekir toplumsal meselelerde sahabeyle istişâre etmiş, doğruluk payı yüksek olan meselelerde başkalarının görüşlerini uygulamıştır. Ömer de sahabenin ileri gelenleri ile istişâre eder hatta onlara ihtiyacı olacağı düşüncesiyle Medine dışına çıkmalarını yasaklardı. İstişarede temel esas ise herkesin fikir beyan etme özgürlüğünün güvence altında olması ve ortaya konan görüşlerin ibadet ve akaid esaslarına ters olmamasıdır.

Müellifin ilk asır şûrâsıyla ilgili olarak hususen altını çizdiği bir konu da şûrâ için hususi bir sistemin belirlenmemiş olmasıdır. Ne Kur'ân-ı Kerîm ne de Hz. Peygamber şûrâ için hususi bir sistem belirlememişlerdir. Şûrâda izlenen yöntem fitriydi. Hz. Peygamber de, ondan sonra ashabı da vuku bulan meselenin hükmünü tespit için bir araya gelir bir görüş üzerinde ittifak hasıl oluncaya kadar herkes görüşünü söylerdi. Görüşler arasında tercih ya çoğunluğun meylettiğine yönelmek ya da delili güçlü olana itibar etmek şeklinde tezahür eder ve netice de istişâre sonucunda tercih edilen görüşle amel edilirdi. Kur'ân şûrâyı ilgili özel bir düzenleme getirmediğinden değişen zamana ve şartlara göre değişmesi mümkün olabilmiştir. Şayet şûrânın işleyişi için hususi bir sistem belirlenmiş olsaydı, o şûrânın değişmez temel prensibi olacak sonraki nesiller değişen şartlara rağmen belirlenen o sisteme bağlı kalmak zorunda olacaktı. Şûrâ için hususi bir sistem belirlenmemiş olması, Allah'ın (c.c) kullarına bir rahmetidir. Böylece insan aklı insanlığın ulaştığı yenilikler arasında seçim yapma şansına ulaşabilmektedir. İstişareden maksat ümmeti bir araya getirecek adil ve yapıcı hükümler tanzim etmekse buna vasıta teşkil edecek olan araç meselesi kolay ve gayet basittir.⁸⁸

⁸⁷ (Enfal, 67/68), Feyizli, *Feyzü'l-Furkan*, s. 198.

⁸⁸ Şeltut, *Akaid ve Şeriat*, c. II, s. 332, 333

Görüldüğü üzere müellifin akıl yürütme biçimi de kullandığı delillerde yukarıdaki müelliflerle şaşırtıcı bir şekilde benzerdir. Şöyle ki, icmâ şûrâ ictihadından ibaret görülür, şûrânın Hz. Peygamber'in ve ashabının bağlayıcı sünneti olduğu iddia edilir ancak formu zaman ve mekana göre değişir hatta değişmelidir. Müellif açıkça şûrâ ile *demokrasi* ilişkilendirmesi yapmış değildir. Ancak böyle bir ilişkilendirme, icmâ ve şûrâ kavramlarıyla alakalı bu tarz bir akıl yürütmenin sadece bir sonraki adımındır. Ayrıca Şeltut'un ilk devirlerin icmânının daha sonraları usûlcüler tarafından teorisi yapılan icmâdan tamamen ayrı olduğunu iddia etmesine Reşid Rıza'yı referans göstermesi⁸⁹ Reşid Rıza'nın icmâ/şûrâ ve demokrasi kavramları arasında kurduğu bağlantıya müellifin itirazı olmadığını gösteren bir delil olarak da yorumlanabilir.

II. İCMÂ KAVRAMININ SİYASALLAŞMASI

A. Modern Tanımıyla İcmâ

İcmâ kavramının siyasallaşmasından kastımız, İslâm dünyasının Avrupa medeniyeti karşısında geri kalmış olduğu fikrini benimseyen ve kurtuluşu modern batı medeniyetine has siyâsî kavram ve müesseseleri İslâm dünyasına intibak ettirmede gören 19. asrın Müslüman fikir adamlarının, aslen İslâmi-fikhî muhtevaya sahip icmâ kavramını tenkid konusu yapıp, kavramın idealize ettikleri ilk asırla olan bağlarını da koparıdıktan sonra, onu, modern siyâsî değerlere ve kurumlara karşılık gelecek şekilde yeniden tanımlamalarıdır.

Müelliflerin, klasik icmâ kavramını tenkid konusu etmeleri ve kavramı modern bir içerikle yeniden tanımlayabilmeye meşrûiyet zemini teşkil etmek üzere mevzû edindikleri ilk asır icmâ yorumu önceki bölümde söz konusu edilmişti. Bu bölüm ise icmâ kavramının modern tanımı ve tanımda öne çıkan hususiyetleri hakkındadır.

Reşid Rıza klasik muhtevasını reddettikten sonra icmâ yeniden “*ehl-i hall ve akdin tamamı veya ekseriyetinin kaza veya siyaset gibi mesâlih-i ammeye müteallik*

⁸⁹ Şeltut, *Akaid ve Şeriat*, s. 83.

işlerden olup hakkında nass bulunmayan hususlar üzerinde ittifak etmesidir, bunun ahkâm istinbâtında veya icrasında olması fark etmez.”⁹⁰ şeklinde tanımlamaktadır.

Reşid Rıza'nın yukarıdaki icmâ tanımı, onun modernleşme projesinin sıkı takipçilerinden olan Muhammed İkbâl, Abdürrezzak A. Senhûrî, Fazlurrahman, Hasan Turâbî, Ahmad Hasan gibi isimler tarafından, kullanılan ifadelerde bazı farklılıklar olmakla birlikte, mahiyet olarak aynen benimsenmiştir. Aşağıda ismi geçen müelliflerin icmâ tanımları ve bu tanımların genel hususiyetleri mevzu edilecektir.

Muhammed İkbâl icmâî tanımlamasa da kavramın modern zamanlarda alması gereken şekilden bahseder. Ona göre modern zamanlarda icmân alabileceği yegane şekil içerisinde muhalif fırkaların neşvünemâ bulacağı Müslüman bir yasama meclisi formudur. Böylece icthâat ehliyeti mezheplerin mümessilleri müctehitlerin elinden bu meclise geçmiş olur.⁹¹

Senhûrî ise icmâî, “*milli egemenlik ilkesi*” olarak tarif eder.⁹² Ona göre Müslüman toplumun kendi iradesiyle seçtiği klasik manada müctehidlerin yanı sıra sosyal hayatın çeşitli alanlarında temayüz etmiş kişilerinden müteşekkil ehl-i hall vel akd meclisinin istişâre neticesinde ulaştığı hüküm icmân modern dönemde alması gereken şeklidir.⁹³

Benzer bir şekilde Fazlurrahman “*toplumun vekaletine dayalı teşrî yetkisine sahip seçilmiş bir meclisin çıkardığı doğru ya da yanlış olması muhtemel yasaların Müslüman toplumun iradesini yansıtması şartıyla Müslüman toplumun icmâî olarak adlandırılması gerektiğini söyler. Yasalar doğru ya da yanlış olabilir zira hatasız hiçbir fert veya grup olamaz. Önemli olan yasanın Müslüman toplumun iradesini yansıtıyor olmasıdır.*”⁹⁴

⁹⁰ Reşid Rıza, “Mütefernicûn ve'l-İslâhü'l-İslâmî, (el-İslâm ve usûlü's-şerîa), III” *MM*, XX/10, (30 Zilhicce 1336/6 October 1918), s. 435.

⁹¹ İkbâl, *The Reconstruction*, 174.

⁹² Senhûrî, *Fıkhu'l-Hilâfe ve Tatavvuruhâ*, s. 85.

⁹³ Senhûrî, *Fıkhu'l-Hilâfe ve Tatavvuruhâ*, s. 79-82,

⁹⁴ Fazlurrahman, *Islam*, s. 260-262; *İslâm*, s. 353.

Turâbî icmâî, “müminler topluluğunun veya sevad-ı âzâmın (müminlerin ekseriyetinin) iradesinin bir tezahürü olarak yeryüzündeki en büyük otorite şeklinde tanımlar”. Müellif üç tür icmâdan bahseder: İlki, namaz, oruç gibi dinin temelleriyle alakalı meselelerdeki ümmetin icmâdır. Ümmet her daim bu temeller üzerinde ittifak etmiştir. İkincisi, şûrâya dayalı siyâsî icmâdır. Amacı toplumun siyâsî birliğini korumak ve siyâsî ihtilafları çözmek olan bu icmân biri doğrudan, diğeri dolaylı olmak üzere iki temel formu söz konusudur. Doğrudan icmâ, bütün toplumun doğrudan katıldığı icmâdır ve en yüksek yasadır. Bütün Müslümanları ilgilendiren önemli meselelerde referanduma gitmek şeklinde tezahür eder. Böyle meselelerde yasa koyucu veya amir olarak başkasının onlar adına yetki kullanmaması gerekir. Dolaylı icmâ ise halkın temsilcileri aracılığıyla gerçekleşir ve bazı kararları halk adına yasama organının alması şeklinde tezahür eder. Doğrudan icmâ dolaylı olandan daha üst bir otorite teşkil ettiğinden ihtilaf vuku bulduğunda en yüksek otorite daha alt otoritenin hükmünü nesheder. Üçüncü tür icmâ hukûkî icmâdır. O hukûkî liderler olarak kabul edilen hukukçular tarafından gerçekleştirilir. O ortaya çıkan yeni hukûkî meselelerle ilgilidir ve hukûkî olarak geçerli kabul edilmesi gereken yeni fikirleri tespit amacı güder.⁹⁵

Ahmed Hasan ise icmâî “toplumun iradesi” olarak açıklar. Bu iradenin şu şekilde tezahür ettiğini söyler: Teşrî selahiyeti bütün topluma ait olmakla birlikte pratik olarak bütün toplum hep birlikte teşrî vazifesini icra edemeyeceğinden toplumun temsilcilerinden müteşekkil yasama meclisi istişâre metodu ile kanunlar çıkarır. Bu kanunlar zaman içerisinde toplumun geneli tarafından ya tasdik edilir ya da reddedilir. Toplumun icmâî olarak bilinen de budur.⁹⁶

İcmâ kavramının modern dönemdeki bu tanımlarında kavramın fikhî-dini muhtevasını tamamen yitirdiği ve siyâsî bir kavrama dönüştüğü görülmektedir. İcmâ ve şûrâ kavramlarını eş anlamlı kullanan müellifler kavramı, modern ulus devlet düşüncesinin siyâsî sâhâdaki tezahürü olan demokratik değerlere dayalı parlamenter

⁹⁵ Turâbî, Hasan, *es-Siyâse ve'l-hüküm: en-nüzümü's-sultaniyye beyne'l-usûl ve süneni'l-vakı'*, Beyrut; Londra: Darü's-Sakı 2004, s. 234, 235; Sulami, Mishal Fahm, *The West and Islam: Western Liberal Democracy versus the system of shura*, London: Rotledge 2003, s. 116.

⁹⁶ Ahmad Hasan, “The Political Role Of Ijma”, s. 22.

sistemi ifade etmek üzere yeniden tanımlanmış gözükmektedir. Bu tanım yeni bir siyaset yapma modelini, bu modelin dayandığı değerler sistemini, yöneten ve yönetilen arasındaki klasik ilişki biçiminden farklı bir ilişki biçimini zaruri kılmaktadır. Bu nedenle de müellifler yeni icmâ tanımlarında yer alan her bir unsuru gerek İslâm tarihini yeniden yorumlayarak gerekse dini muhtevalı deliller teşkil ederek savunmaya çalışmışlardır. Aşağıda bu yeni icmâ tanımında öne çıkan hususiyetleri savunma adına müellifler tarafından yapılan açıklamaları incelemeye çalışacağız.

B. Modern Tanımıyla İcmân Hususiyetleri

1. Kurumsal Yapı

Klasik manada icmâ spontane bir fikir birliğini ifade etmekteyken, modern icmâ tanımlarında ilk dikkati çeken husus kavramın kurumsal bir formda tanımlanmasıdır. Bu yukarıda da ifade ettiğimiz gibi halk egemenliğine dayalı meclis formunu İslâm dünyasına benimsetebilmek için gereklidir. Bu nedenle de müelliflerin tamamı söz birliği etmişçesine icmân esasen tarih içerisinde daimi bir meclis formuna kavuşması gerektiğini, İslâm'ın özüne uygun olanın bu gelişme olduğunu söyler. Batı medeniyetinin siyaset yapma şekli olan parlamenter sistem tarihin normal seyirinde akması durumunda -bu normal seyirden kasıt kuşkusuz batı medeniyeti tarihine uygun akıştır- her medeniyetin ulaşacağı evrensel meşrû bir form ve ilerlemiş olmanın kriteri olarak ilan edilir.⁹⁷ İcmâ/şûrâ kavramının temsili sistem şeklinde kurumsal yapıya dönüşmemesinin sorumlusu olarak ise İslâmı yanlış yorumlayan ya da onu çıkarlarına uygun şekilde yorumlayan Müslümanlar görülür. Modern manada bir temsili kurumun İslâm dünyasında görülmemesinin asıl sebebi olan İslâm düşüncesi ile Hristiyan Batı düşüncesinin siyaset yapma şekillerinin dayandığı temel değerlerdeki farklılıklar ise söz

⁹⁷ İlerleme felsefesi ile bütünleşen modern tarih algısı, tek-özneli, tek merkezli bir akışı, sadece evrensel bir gerçeklik değil, aynı zamanda mutlak bir hakikat olarak benimser ve bu tarih algısı Hegel'in insanlık tarihinin akış seyri ile ilgili dönemlendirmesinde en iyi ifadesini bulur. İnsanlık tarihinin doğuda çocukluğunu, Orta Asya'da delikanlılığını, Yunan'da gençliğini Roma'da erkekliğini Germen ırklar nezdine de Avrupa'da olgunluğunu yaşadığı iddiasına dayanan tez insanlığın ve ve tarihin gelişmesinin doğudan batıya doğru seyrettiğini ve Avrupa'da sona ereceğini vurgular. Davutoğlu, "Tarih İdraki Oluşumunda Metodolojinin Rolü: Medeniyetlerarası Etkileşim Açısından Dünya Tarihi ve Osmanlı", *Divan*, 1999/2, yıl 4 Sayı/7, s. 7-8 Modern tarih algısına temel teşkil eden ilerleme felsefesi ise en iyi ifadesini A. Comte'da bulur. Comte'a göre bilimsel düşünüş, düşünsel yaşamın teolojik ve metodolojik aşamalarından geçen ilerlemesinin sonunda yer almaktadır. Din ve metafizik bilimin ortaya çıkışıyla yok olan aşamalardır. Pozitif aşama diğerleri gibi geçiş aşaması değildir. Bilimsel düşünüşün ortaya çıkmasıyla insanoğlu evrimini tamamlamıştır. Her millet bu aşamalardan mutlak surette geçer. Milletler arasındaki fark bazılarının bu aşamaları daha çabuk geçmiş olması ve müsbet ve sabit olan son safhaya erişmiş olmasıdır." Bu ifadelerden açıkca anlaşılacağı üzere Comte'un nazarında Batı medeniyeti mutlak bir sekularizma işaret eden ve müspet olarak algılanan ilerleme-evrim sürecini tamamlamıştır ve diğer milletlerin takip ya da taklit etmesi gereken bir noktadır. Kenneth Bock, "İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları", çev. Aydın Uğur, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* için. Haz. Mete Tunçay, Aydın Uğur, Ankara 1997, s. 77. Ayrıca bak. Anthony Giddens, *Pozitivizm ve Eleştiricileri*, çev. Levent Köker, s. 247.

konusu edilmez. Aksine İslâmi değerlerin siyaset sahasındaki tezahürü olan hilafet kurumunun meşrûiyeti tartışma konusu edilir. Şimdi ilk önce icmâ kavramının kurumsal bir form kazanmış olması gerektiğine dair müelliflerin açıklamalarına yer verelim.

Türkler ve Mısırlıların millet hâkimiyetinin tezahürü olduğunu ileri sürerek benimsedikleri parlamenter sistemin, esasında İslâm'daki ehl-i hall ve akd cemaatinden başka bir şey olmadığını iddia etmek suretiyle Reşid Rıza,⁹⁸ İslâm'ın öz itibariyle modernliği ve temelini bu modernliğin teşkil ettiği siyaset yapma mekanizmalarını içerdiği varsayımından hareket eden bizim mevzû edindiğimiz müellifler arasında ilk isimdir. Böyle bir iddia karşısında bize göre akla ilk olarak şu soru gelecektir: İslâm siyâsî düşüncesinin önemli bir kavramı olan ehl-i hall vel akd cemaati, esas itibariyle modern parlamenter sistemin özünü teşkil ediyor ise, o zaman niçin modern bir kurum olarak tarihte tezahür etmemiştir? Müellif İslâm tarihinde ehl-i hall vel akd cemaatinin kurumsal bir formda tezahür etmeyişi yöneticilere atıfla açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre ilk dönem halifeleri ehl-i hall vel akdle ya da ülü'l-emrle ki, müellif bu kavramı ehl-i hall vel akdle eş anlamlı kullanır- istişâreyi hayatın bir parçası haline zaten getirmiş olduklarından, yöneticileri onların kararlarıyla bağlı kılacak daimi bir müessese formu teşkil etmeye ihtiyac hissetmemişlerdir.⁹⁹

Hulefâ-i Râşidîn asrından sonra Emeviler ise akrabalarına ve Araplığa karşı asabiyet sahibi olduklarından İslâm'ın otoritesinin temellerini teşkil eden şûrâ esaslarını terk etmişlerdir.¹⁰⁰ Emeviler ülü'l-emr'in otoritesini hile ve güç kullanarak yıktıklarından, eskiden ülü'l-emrin otoritesi ile mukayyed yönetici, Emevilerle birlikte kavminin otoritesi ile mukayyed hale geldi. Reşid Rıza, Emevilerden sonra acem asabiyesine dayanan Abbasilerin ve İslâmi halifelik iddiasında olsalar da istibdada dayalı bir sistemi benimsemiş olan Osmanlıların da bu hususta yani İslâm hükümetinin temel kaidesi olan seçime dayalı şeri şûrâ esaslarını kaba güç ile ortadan kaldırmada Emevileri takip ettiklerini iddia etmektedir.¹⁰¹ Emeviler dönemi ve

⁹⁸ Reşid Rıza, *el-Hilâfe*, s. 59; Mertoğlu, "Hilâfet" s. 437

⁹⁹ Reşid Rıza, *Tefsir*, c. V, s. 197, 198.

¹⁰⁰ Reşid Rıza, *Tefsir*, c. V s. 198.

¹⁰¹ Reşid Rıza, *el-Hilâfe*, s. 41; Mertoğlu, "Hilâfet", 416.

sonrasında yaşananların aksine ne Ebûbekir'in hilafeti döneminde Teymoğulları ne de Ömer döneminde Adiyöğullarının diğer Araplara karşı herhangi bir imtiyazları söz konusu değildi. Osman'ın zamanında Ümeyyeoğullarının ümmetin işlerinin başına geçmesinin sebebi Osman'daki asabiyet duygusundan değil, onun zayıflığından kaynaklanmıştı. Zaten Osman'ın bu tutumu umumun hoşuna gitmemiş ve memnuniyetsizlik yaratan bu tutum Osman'ın katledilmesine zemin hazırlamıştı.¹⁰²

Böylece müellif tarafından kurumsal niteliği haiz bir siyaset yapma modelinin İslâm'ın özüne aykırı olmadığı, böyle bir modelin İslâm tarihinde görülmeşiinin öze dair bir mesele olmadığı, ancak yöneticilerin kişisel tercihleri ya da İslâm'ın özünden uzaklaşmaları gibi harici sebeplerden kaynaklandığı iddia edilmiş olmaktadır. “Modern İcmân Meşrûiyet Temeli Olarak İlk Asır İcmâ Yorumu” başlığı altında da müellifin ilk asır icmânının şûrâ kavramıyla eş anlamlı olduğunu, ilk asrın klasik manada icmâa değil modern manada icmâa temel teşkil etme niteliğini haiz olduğunu ispat gayretleri mevzû edilmişti. Geriye sadece teşkil edilecek idârî mekanizmanın formu kalır. Bu konu ise müellif tarafından zaman ve mekana göre değişiklik arzedecek bir husus olarak açıklanır. Reşid Rıza bu noktada referans olarak Hz. Peygamber'e müracat eder.

Hz. Peygamber şûrâ için her zaman ve mekan için geçerli hükümler vaz etmemiştir. Zira ümmetin ictimai şartları ve umumi maslahatları farklı zamanlara göre değişiklik arzeder, bu nedenle de şûrâ nizâmı bu şartlara göre değişmelidir. Bütün zaman ve mekanlar için geçerli muayyen hükümlerinin olması mümkün değildir.¹⁰³ Hz. Peygamber (s.a.v.) şûrâ için muvakkat hükümler vaz etmiş olsaydı, o zaman insanlar bu hükümleri, maslahata aykırı olsa da her zaman ve durumda tâbi olunması gereken bir din olarak görebilirlerdi. Halbuki Hz. Peygamber bunun yerine Allah'ın istişâreyi teşrî etmesi ve kendisinin de uygulamasıyla ümmetini bu doğrultuda terbiye etmekle iktifa etmiştir.¹⁰⁴ Böylece icmâ/şûrâ kavramını modern temsili sistemle eşleştiren aşağıdaki mukayesenin önünde hiçbir mani kalmaz.

¹⁰² Reşid Rıza, *el-Hilâfe*, s. 23; Mertoğlu, “Hilâfet”, 393.

¹⁰³ Reşid Rıza, *el-Hilâfe*, s. 32; Mertoğlu, “Hilâfet” s. 404, Reşid Rıza, *Tefsir*, c. V, s. 188.

¹⁰⁴ Reşid Rıza, *el-Hilâfe*, s. s. 32; Mertoğlu, “Hilâfet”, s. 404, Reşid Rıza, *Tefsir*, c. V, s. 188.

Reşid Rıza ilk mukayese zemini olarak kanunların kaynağına dikkat çeker. Avrupalılar toplumu, kanunlarının kaynağı kabul etmektedirler diyen müellif, hakkında Kur'ân ve sünnette herhangi bir nass bulunmayan meselelerde kendisinin de aynı şeyi söylediğini, hakkında nass bulunan meselelerin de gerçekten çok az olduğunu iddia eder.¹⁰⁵ Avrupalıların toplumun, kendisini temsil edecek kimseleri vekil olarak tayin etmesi gerektiğini iddia ettiklerini, böylece ümmetin temsilcilerinin kararlarına ümmetin kararları demenin söz konusu olabildiğini söyleyen Reşid Rıza, bu konuda da Avrupalılarla hemfikir olduklarını ifade eder. Müellif üçüncü mukayeseyi toplumun temsilcilerinin göreve gelme şekli hakkında yapar. Avrupalıların toplumun temsilcilerini seçimle iş başına getirdiklerine dikkat çeken müellif, Kur'ân'ın da bizi husûsi bir yolla takyit etmediğini ileri sürer. Ona göre her zaman maksata ulaştırdığını gördüğümüz şeyi takip etmemiz gerekir. Son mukayeseyi ise üzerinde ittifak edilen görüş hakkında yapar. Avrupalılar, ümmetin temsilcilerinin üzerinde ittifak ettiği şey hakkında hükümetin yapması gereken, onu icradır, ümmete düşen ise itaattir, ülû'l-emrin kanunlarını icrâ etmeyen yöneticiyi iskat hakkı vardır derler diyen Reşid Rıza, bu noktada da onlarla hemfikir olduğunu söyler ve ilave eder: Şariatımızın asıllarından saydığımız *hakiki icmâ* da işte budur.¹⁰⁶

Muhammed İkbâl benzer bir şekilde icmâ kavramını İslâm'ın ilk dönemlerinde büyük ilmi tartışmalara mevzû olduğu halde kurumsal bir forma kavuşmadan sırf ideal fikir olarak kalmış omakla eleştirir. O da Reşid Rıza gibi, kavramın tarih içerisinde daimi kurumsal bir forma kavuşamamasından yöneticileri sorumlu tutar. Ona göre icmâ daimi bir teşrî müessesese formuna İslâm'ın özüne aykırı olduğu için değil, dördüncü halifeden sonra kurulan mutlak monarşilerin siyâsî çıkarlarına aykırı olduğu için kavuşamamıştır. Onlar böyle bir müessesenin inkişâfını istemediler, çünkü halifeler millet adına karar verecek bir müessesenin teşekkül edip başarılı olmasındansa, ictihad

¹⁰⁵ Reşid Rıza, *Tefsir*, c. V, s. 189.

¹⁰⁶ Reşid Rıza, *Tefsir*, c. V, s. 190.

selahiyetini ulemâdan olan kişilere bırakmayı kendi pozisyonları adına daha doğru buldular.¹⁰⁷

İkbal, halifelerin, ümmetin icmânını temsil edecek bir müessesenin teşekkülünü, aleyhlerine büyük bir güç telakki etmekle İslâm'ın özünden uzaklaştıklarını ileri sürer.¹⁰⁸ Zira demokrasi aslen İslâmi bir ideal olmakla birlikte harici nedenlerle kaybettiğimiz ve yeniden keşfetmemiz gereken bir kavramdır. İslâm tarihinin ilk otuz yılında demokratik bir yapılanma varlık göstermiş, ancak bu yapılanma İslâm'ın siyasal yayılımıyla yok olmuştur. Tarihsel koşulların oluşumunun engellediği bu demokratik idealin gerçekleştirilmesi İslâm toplumunun sorumluluğudur.¹⁰⁹ Müellif bizim kaybımızın batı medeniyeti tarafından sahiplenildiğini ise şu çarpıcı sözlerle iddia eder: “Çağımızda İngiltere'nin en büyük misyonu demokrasidir. O, ilminde siyasal idealizmi bulabileceğimiz yönlerden biridir. İngiliz imparatorluğunu, dünyadaki en büyük Muhammedi imparatorluk yapan da bu ruhtur.”¹¹⁰

Ona göre icmâ hakkındaki tarihi tecrübe bu şekilde değil de aksi şekilde tezahür etmiş olsaydı yani halifeler ümmetin icmânını temsil edecek bir müessesenin teşekkülünün yolunu açsalar, İslâmiyet'in inkişâfı ve İslâm hukukunun tekâmülü farklı bir mahiyete bürünecek ve bu günün Müslümanları dünyanın baskısı altında Avrupa'nın siyâsî tecrübelerinden istifade ihtiyacı duymayacaklardı.¹¹¹ Demokratik hükümet şeklinin yalnız İslâm'ın ruhuna uygun olmakla kalmadığını, onun İslâm alemi için bir zaruret olduğunu iddia eden müellif, tüm engellemelere rağmen Müslümanların toplumun icmânını yansıtacak milli meclisler kurduklarını, bunun İslâm aleminin ilerlemesi adına memnuniyet verici olduğunu söyler. Müellif bu noktada da Türkler'in

¹⁰⁷ İkbal, *The Reconstruction*, s. 173. İkbal'in, Emevi ve Abbasi Halifelerinin kendileri için belki bir gün fazla kuvvetli hale gelebilir diye daimî müstakil meclis teşkil etmekten korktukları şeklindeki fikri S. M. Yusuf tarafından, bizzat tarihin kendisi bu fikri reddeder, denilmek suretiyle tenkit edilmiştir. Zira halifelerin, kendilerinin yasa koyucu statülerini kabul etmeleri için müctehidlere yaptıkları teklife bizzat müctehidler direnmişlerdir. *Studies in Islamic History and Culture*, Delhi: Adam Publishers 1992, s. 217.

¹⁰⁸ İkbal, Muhammed, *İslâm'ın Ruhunu*, çev. E. A. Doğan, Güneş Yay. İstanbul 1963, s. 49.

¹⁰⁹ Esposito, John, “Muhammed İkbal ve İslâm Devleti”, *Güçlenen İslâm'ın Yankıları* içinde bkz. ed. John Esposito, çev. Erol Çatalbaş, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1989, s. 203-204.

¹¹⁰ Esposito, “Muhammed İkbal ve İslâm Devleti”, s. 204

¹¹¹ İkbal, *İslâm'ın Ruhunu*, s. 49.

modern siyâsî kurumlara geçme istikametindeki gayretlerinden övgüyle bahseder. Ona göre Türklerin, halifenin tek bir şahıs olması gerekmez imamet millet tarafından seçilmiş bir meclis tarafından da üstlenilebilir şeklindeki ictihadı, üzerinde münakaşaya ihtiyaç duyurmayacak kadar isabetlidir.¹¹²

Türklerin hilafet konusundaki tasarruflarını, hilafetin ilahi bir müessese olduğu dolayısıyla da zaruri olduğu klasik anlayışından, hilafetin ihtiyaca bağlı olduğu onun bir zaruret veya maslahat meselesi olduğu şeklindeki Mutezilenin görüşüne geçiş olarak yorumlayan müellif, bu tercihin, zamanın icabları öyle gerektirdiği için ulemânın halifelik için zaruri kabul edilen kureyşilik şartından vazgeçmesi örneğinde olduğu gibi geçmiş siyâsî tecrübelerden istifade etmekten ibaret meşrû bir tercih olduğunu ileri sürer. Bu ictihad aynı zamanda evrensel manada imamet fikrinin, pratik sâhâda başarısız olduğunun Türkler tarafından kabul edilmesi anlamına gelmektedir. Müellif, evrensel manada halifeliğin, İslâm imparatorluğunun bağımsız siyâsî ünitelere bölünmesinden önce uygulanabilir olduğunu, parçalanmadan sonra ise, bırakın uygulanabilir olmayı herhangi bir faydalı amaca bile hizmet edemez hale geldiğini, hatta bağımsız Müslüman devletler arasında birlik teşekkülüne mani bir müesseseye dönüştüğünü iddia eder.¹¹³

Modern parlamenter sistemi İslâm'ın özüne muvafık ve ilerlemenin kriteri kılan, İslâm devlet telakkisinin tezahürü olan hilafet sistemini ise dini kaynaklara dayalı olan ve metafizik boyutu bulunan bir müessese yerine, zamanın şartlarına ve maslahata bağlı olarak şekillenebilecek bir mesele haline getiren¹¹⁴ yukarıdaki ifadelerin doğuracağı zaruri sonuç, hilafet sisteminin İslâm dünyası için tek yönetim biçimi olmadığı Müslümanların yararına hizmet edecek her kurumun ki burada işaret edilen parlamenter sistemdir- meşrû yönetim biçimi olabileceğidir. Böylece modern parlamenter sistemin İslâm dünyasına tatbikinin önündeki tarihi-kurumsal engel olan hilafet sistemi berteraf edilmekte buna mukabil modern bir sistem icmâ kavramı ile meşrûlaştırılmaktadır.

¹¹² İkbâl, *The Reconstruction*, s. 157.

¹¹³ İkbâl, *The Reconstruction*, s. 157-158

¹¹⁴ Hilâfet ve halife hakkında klasik ve modern tasavvuru örneklendiren risaleler için ayrıca bak. *Hilâfet Risaleleri*, haz. İsmail Kara, Klasik Yay. c. I-V., İstanbul 2001-2005.

Şûrâ ve icmâ kavramlarını eş anlamlı kullandığını ve milli parlamentoları bu kavramların modern formu olarak ilan etmiş olduğunu daha önce naklettiğimiz Fazlurrahman¹¹⁵ selefleri gibi, şûrânın tarihte kurumsal bir forma kavuşturulamamış olmasından şikayet eder. Şûrâ'nın İslâm öncesi Araplarının demokratik bir kurumu olduğunu¹¹⁶ kabile reisinin önemli meselelerde kendi başına değil, kabiledaki farklı aileleri temsil eden yaşlıların ortak katılımıyla karar verdiklerini, Kur'ân'ın bunun içeriğini daha da zenginleştirerek aynen benimsemiş olduğunu söyleyen müellif¹¹⁷ ancak on dokuzuncu ve yirminci yüzyılın Müslüman modernistleri anayasal hükümet modelini savununcaya kadar şûrâ prensibinin müessesesevi bir yapıya kavuşmadığını, bu durumdan fukahânın mesul olduğunu iddia eder. Ona göre şûrâyı uygulamak ya da uygulamamak her ne kadar siyâsî bir gücü iktiza ediyor, fukahâ da bu siyâsî güce sahip bulunmuyor ise de, onlar, şûrânın zaruri unsurlarını ve yapısını kuram halinde ifade edebilirlerdi, fakat bunu hiçbir zaman yapmadılar.¹¹⁸

Fazlurrahman'ın da dahil olduğu modern dönem müelliflerinin idealize edip, modern yorumlarına meşrûiyet kaynağı olarak kullandıkları Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn zamanında da şûrâ kavramının kurumsal bir forma dönüşmediği gerçeği, Fazlurrahman tarafından İkbâl ve Rızâ gibi kavramın özüne ilişkin olmayan, harici sebeplerle açıklanır. Şûrâ prensibi Peygamber döneminde meclis şeklinde bir müessesese formuna kavuşmamıştır, zira döneminde yegane otorite bizzat Peygamberin kendisiydi ve Onun emirlerine itaat Kur'ân'ın emriydi. Onun vefatından sonra özellikle de İslâm'ın hâkimiyet sahalarının genişlediği dönemlerde ise şûrânın kurumsal bir forma kavuşmamasına sebep, devamedegelen savaşlardı. Zira, fetihler muazzam boyutta, sorunlar da askeri nitelikteydi. Bu nedenle şûrâ, halifenin, sahabenin ileri gelenlerinden müteşekkil bir grubla istişâre ettiği gayr-ı resmi bir süreç şeklinde tezahür etti.¹¹⁹

¹¹⁵ Fazlurrahman, "Implementation Of The Islamic Concept Of State, s. 213.

¹¹⁶ Fazlurrahman, "İslâm'da Hukuk ve Ahlak", s. 138.

¹¹⁷ Fazlurrahman, "Müslüman Toplumda Gayr-ı Müslim Azınlıklar", *İslâmî Yenilenme: Makaleler II* içinde, çev. Adil Çiftçi, Ankara 2000 s. 107.

¹¹⁸ Fazlurrahman, "İslâm'da Hukuk ve Ahlak", s. 138.

¹¹⁹ Fazlurrahman, "İslâm'da Şûrâ İlkesi ve Toplumun Rolü", *İslâmî Yenilenme: Makaleler III*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, s. 143.

Emeviler ve sonrası döneme gelince, müellife göre, bu dönem İslâm'ın hakikatından sapma dönemidir. Emeviler döneminde şûrâ, Kur'ân'ın yasakladığı bir biçime dönüşmüş, Emevi idaresi kendi siyaset mantığını dayatarak ilk dönem halifeliğinin niteliğini tamamen değiştirmiştir. Bu dönemde şûrâ, siyasete toplumsal katılımı sağlamaktan tamamen uzaklaşmış, yönetenle yönetilen arasındaki aşağıdan yukarıya olması gereken ilişki biçimi, tersine dönmüştür.¹²⁰

Yaşanan tarihi tecrübenin aksine şûrâ bir kurum halini alabilseydi, İslâm tarihi hem siyâsî hem de dini açıdan köklü şekilde farklı olur ve bunun gayr-ı Müslîm dünya için de önemli sonuçları söz konusu olurdu. Kurumsal niteliği haiz şûrâ yerine İslâm dünyasında gelişen ehl-i hall vel akd kavramı, salt despotik bir yönetim tarzından iyi olmakla birlikte, yine de şûrâ yoluyla yönetimi emreden Kur'ânî idealden çok farklıdır. Zira Kur'ân'a göre şûrâ yönetiminin istişâreye uygun gördüğü insanlarla istişâre edip, sonra çıkan karara uyup uymamak konusunda serbest olması kesinlikle değildir, şûrânın anlamı yönetimin, toplumun ortak işi olmasıdır.¹²¹

Şûrâ ayeti hakkında yaptığı bu yorumunun sadece Kur'ân'ın kendi ifadelerinin gerektirdiği bir şey olmadığını, yorumunun aynı zamanda İslâm'dan önceki Arap kabilelerinin yasama süreci hakkındaki bilgilerimizle desteklendiğini iddia eden Fazlurrahman, İslâm'ın ortaçağda uygulanışını ise Kur'ânî öğretiden büyük bir sapma ve onun tamamen ihlali olarak değerlendirir.¹²² Ona göre şûrâyı, halk iradesini temsil eden ve halkın kendi meseleleri için verilecek kararlara aktif katılımını sağlayan temsili hükümet anlamında yorumlamak ise son derece isabetlidir.¹²³

Şûrâ kavramının modern form ve içeriğini Reşid Rıza ve Muhammed İkbâl gibi İslâm'ın özüne muvafakiyeti açısından ele alan müellif, hilafet kurumunu ise tam tersine dinin özüne aykırılığı açısından tetkik konusu yapar. Klasik şûrâ anlayışı gibi

¹²⁰ Fazlurrahman, "İslâm'da Şûrâ İlkesi ve Toplumun Rolü", s. 143, 144.

¹²¹ Fazlurrahman, "İslâm ve Siyâsî Aksiyon: Dinin Hizmetinde Siyaset", *Allah'ın Elçisi ve Mesajı: Makaleler I* içinde, 65-66.

¹²² Fazlurrahman, "İslâm ve Siyâsî Aksiyon", 65-66.

¹²³ Fazlurrahman, "İslâm ve Siyâsî Aksiyon", s. 70.

hilafet anlayışının da Kur'ân'a atfedilemeyeceğini¹²⁴ Kur'ân'da halife teriminin tekil ya da çoğul olarak geçtiği yerler incelendiğinde, onların, siyasal bir anlam taşımadığını ileri süren müellif, Kur'ân'ın esas itibarıyla bütün insanlığı halifeler ve Allah'ın yeryüzündeki temsilcileri olarak isimlendirdiğini söyler.¹²⁵

Halifelik sisteminin Kur'ân'dan bir temeli bulunmadığı iddiasını Peygamber'in sünnetinde de bu konuda tek bir beyanın bulunmadığı iddiası takip eder. “Bana ve doğru yolda giden halifelerime itaat edin” şeklindeki hadisin uydurma olduğunu ileri süren müellif¹²⁶ böylece şûrâ ve hilafet kavramlarıyla ilgili klasik algının doğup geliştiği şartların tarihsel olduğu şeklindeki tezini¹²⁷ zayıflatabilecek dini delilleri devre dışı bırakır. Halifelik ve sultanlık idarelerini kendi dönemleri için geçerli çözümler ya da İslâm'ın tahrifi ve ondan sapmış yönetim biçimleri olarak yorumlayan Cemaladdin Afgânî ve Namık Kemal gibi modern dönem yenilikçilerini ise bu görüşlerinden dolayı metheder ve onların meseleye yaklaşımının isabetliliğinin altını çizer.¹²⁸

Fas'tan, Atlantik kıyılarına, Pasifik'ten Endonezya'ya kadar bütün İslâm dünyasında diktatörlerle karşı karşıya olunduğunu söyleyen Fazlurrahman, bu durumu Müslümanların tatmin edici bir yönetim ortaya koyamamış olmalarıyla açıklar. Ona göre sünniler teorik olarak halifenin toplum tarafından seçilmesi gerektiğini kabul etmişlerse de, nasıl ve kimler tarafından seçileceği hususunda herhangi bir teori ortaya koymamışlardır. Sünni teorisyenler arasındaki yaygın fikir, halifenin tek bir şahıs tarafından da seçilebileceği ve ardından toplumun geri kalanının halifeye beyat edeceği şeklindedir. Beyatı dini-siyâsî bir terim olarak bir otoriteye özellikle de halifeye itaat yemini olarak açıklayan müellif, sünnileri, teorik olarak seçim kaidesi üzerine vurgu yapmış olmakla birlikte, zamanla iktidarı fiilen ele geçiren ve icra eden kişinin İslâm açısından meşrûiyetini kabul etmekle, hatta güçlü bir şahsiyetin diyelim ki bir askeri komutanın iktidara el koymasının onun meşrûiyetinin tek başına delili olarak görmekle

¹²⁴ Fazlurrahman, “İslâm'da Şûrâ İlkesi ve Toplumun Rolü”, s. 143.

¹²⁵ Fazlurrahman, “Müslüman Toplumda Gayri Müslim Azınlıklar”, s. 108, 109.

¹²⁶ Fazlurrahman, “İslâm'da Hukuk ve Ahlak”, s. 145.

¹²⁷ Fazlurrahman, “İslâm'da Şûrâ İlkesi ve Toplumun Rolü”, s. 143.

¹²⁸ Fazlurrahman, “İslâm ve Siyâsî Aksiyon”, 71, 72.

tenkit eder.¹²⁹ Ona göre Müslüman toplumların hayatlarının idamesi ancak siyasal alandaki bu İslâmî değerleri ve kuralları yeniden gözden geçirmekle mümkün olabilir.¹³⁰

İcmâ'ın şûrânın neticesinden başka bir şey olmadığını söyleyen Turâbî,¹³¹ İslâm siyâsî tarihinde icmâ-şûrâ sisteminin kurumsal bir formda gelişmemesini şûrâ sisteminin temelini teşkil eden dini prensip ve değerlerin yok olması ile açıklar. Liderlik vazifesi ibadet ve takva anlamından çok uzaklaşıp hırsla meyledilen bir iş haline dönüşmüş, özellikle Arap olmayan pek çok ulusun İslâm'a girmesi ve kendi siyâsî miraslarını İslâm toplumuna taşımalarıyla da İslâm siyâsî hayatı olumsuz yönde etkilenmiştir. Müslümanların topraklarının hızla genişlemesinin iletişim imkanlarını ortadan kaldırdığını söyleyen Turâbî, yeni şartların şûrânın bir form ve pratik içerisinde yenilenmesini ve yeniden geliştirilmesini gerekli kıldığını, ancak Müslümanların bunu başaramadıklarını, şûrânın basit eski prosedürlere göre tatbik edildiğini, zamanla da miras yoluyla intikal eden siyâsî sisteme geçildiğini söyler.¹³² İcmâın günümüzde referandumla veya dolaylı icmâ sayılabilecek çağdaş parlamenter sistemle ifade edebileceğini, Müslümanların hür seçimle seçtikleri parlamento meclisinin Müslümanların toplumsal planı olabileceğini söyleyen müellif¹³³ demokratik idealleri ve kurumları Batıdan alıp, İslâm toplumunun hükümet sistemi olarak uygulamak için ne dini ne de kültürel bir engel bulunmadığını iddia eder. Demokrasinin yeniden inşası ve geliştirilmesi ancak icmâ sayesinde olabilir.¹³⁴

Senhûrî, icmâ kavramının tarih içerisinde geçirdiği çeşitli aşamalarının bulunduğunu, bu aşamaların son merhalesinde icmâ kavramı için vuku bulması beklenen şeyin asrın müctehidlerinin tamamının katıldığı bir meclis veya konseyde münakaşa ve istişârenin neticesinde vaki olan şûrâ ittifakı formu olması gerektiğini

¹²⁹ Fazlurrahman, "İslâm'da Başkaldırı Hukuku", çev. Adil Çiftçi, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı* için. Ankara Okulu Yay., Ankara 1997, s. 127.

¹³⁰ Fazlurrahman, "Müslüman Toplumda Gayri Müslim Azınlıklar", s. 108, 109.

¹³¹ Turâbî, *İslâmî Düşüncenin İhyası*, s. 42.

¹³² Sulami, *The West and Islam*, s. 76.

¹³³ Turâbî, *İslâmî Düşüncenin İhyası*, s. 26-27.

¹³⁴ Sulami, *The West and Islam*, s. 76, 77.

iddia ederek, icmâ/şûrânın tarih içerisinde kurumsallaşması gerektiği konusunda yukarıda ismi geçen müelliflerle hemfikir olduğunu ortaya koyar. Ancak bu vuku bulması beklenen şeye engel kişiler olarak o, Fazlurrahman gibi fukahâyâ işaret eder.¹³⁵

Örfün teşriin kaynaklarından biri olmasını sağlamak suretiyle icmâm ilk olarak örf suretinde ortaya çıktığını söyleyen müellif, Medine ehlinin örfünün dört büyük mezhebin mümessillerinden biri olan İmam Malik tarafından nebevi sünnete dayanan bir icmâ olduğu gerekçesiyle hüccet kabul edildiğini söyler. Zira Medine ehli Resûlün izini takip etmektedir. Yani icmâ başlangıç itibariyle zımni bir muvafakat şeklindedir.

Fukahânın muayyen bir hüküm üzerinde sahabenin ittifakı o hükmü bağlayıcı kılar iddiasının dayanağı da yine icmâdır diyen Senhûrî, icmâm üçüncü kullanım şekli olarak muayyen bir asırda ictihad ile elde edilmiş bir hüküm üzerinde müctehidlerin icmânın, ictihadî bu hükmün bağlayıcılığını arttırdığının kabul edilmesi olduğunu söyler. Bunun Kitap ve sünnette hakkında bir nassın bulunmadığı yeni bir takım mesail hakkında söz konusu olduğunu da ekler.¹³⁶

Fukahânın engel olduğunu iddia ettiği son merhale hakkında ise müellif şu açıklamaları yapar: İcmâ esasında İslâm toplumunun yeni ahkâma yönelik ihtiyacını karşılamaktadır. Bu ihtiyaçlar ise asırlar geçtikçe ve şartlar değiştikçe artmaktadır. İcmâ da şeri ahkâm çıkarmanın, bu ahkâmın gelişmesinin ve toplumun ihtiyaçları ve şartları ile uyumlu hale getirilmesinin zaruri vasıtasıdır. Fakat fukahâmız istişâre için bir meclis oluşturmak suretiyle icmâ sorumluluğunu üstlenecek bir heyet tanzim etme merhalesine ulaşamamıştır. Hatta ulemâmız İslâm fikhinin gelişme ve ilerleme kabiliyeti bulunduğunu söyleyip bununla övünmüş olmalarına rağmen neredeyse bu şer'î kaynağı akim bırakacak şekilde bu zaruri adımın önünde engel teşkil etmiştir.¹³⁷

İcmâ kavramının tarihte kurumsal bir forma kavuşmamış olmasını İslâm dünyasının ilerleme kaydetmesinin manii olarak telakki eden bir isim de Ahmed

¹³⁵ Senhûrî, *Fıkhu'l-Hilâfe ve Tatavvuruhâ*, s. 79, 80.

¹³⁶ Senhûrî, *Fıkhu'l-Hilâfe ve Tatavvuruhâ*, s. 78, 79.

¹³⁷ Senhûrî, *Fıkhu'l-Hilâfe ve Tatavvuruhâ*, s. 79, 80.

Hasan'dır. Ahmed Hasan da bu durumun sorumlusu olarak ulemâya işaret eder.¹³⁸ Klasik teorinin, icmâi muayyen bir organizasyon ve belli bir prosedür olmadan ulemânın özel şahsi kapasitesinin sonucu olan sırf informal bir aktivite olarak takdim ettiğini bir eleştiri olarak dile getiren müellif¹³⁹ klasik manada icmâdan onun pür teorik bir tabiata sahip olması ve kurumsallaşamamış olmasından dolayı Müslüman toplumu reformize etmede faydalanılamayacağını savunmaktadır.¹⁴⁰

Müelliflerin tüm bu açıklamalarından, modern temsili demokrasiyi sırf idârî-kurumsal bir mekanizmaymış gibi gördükleri veya göstermeye çalıştıkları anlaşılmaktadır. Esasında siyâsî meşrûiyet meselesinin ilki, bilgi-değer, ikincisi, formel-hukûkî, üçüncüsü kurumsal olmak üzere üç boyutu haizdir. İslâmi şûrâ/icmâ prensipleri ile Batı medeniyetinin parlamenter geleneği arasında gerçek bir mukayese bu üç boyut dikkate alınarak yapılmalıdır. Mukayese bu üç boyut açısından gerçekleştirildiğinde iki gelenek arasında benzerlikten çok çatışma halinin söz konusu olduğu görülecektir.¹⁴¹ Ancak meselenin değer boyutunun üstü örtülerek modern siyâsî kurumların gerek İslâm tarihinin yeniden yorumlanması gerekse icmâ, şûrâ gibi dini muhtevalı kavramların modern kurumlara karşılık yeniden tanımlanması yoluyla meşrûlaştırılmaya çalışıldığı görülmektedir. Her müessesenin onu ortaya çıkaran ve ona meşrûiyet kazandıran değerler sisteminin bir neticesi olduğuna Türk modernleşme tarihinin önemli isimlerinden Said Halim Paşa şu önemli ifadelerle dikkat çekmektedir:

“Hiç kimse inkar edemez ki batı dünyasının gayesi, telakkileri, temayülleri, ihtiyaçları ve bunları tatmin için başvurduğu vasıtalarla Müslüman dünyasındaki fark, Hıristiyanlık dininin ahlâki ve ictimaî telakkileri ananeleri ve esasları ile İslâminkiler arasındaki mevcut fark kadar büyüktür. Zaten öncekiler(dinin tezahürleri) ikincilerden (dinlerden) doğarken bundan başka türlü olabilmesi mümkün müdür? Öyle ise batı dünyasının sırf kendi ihtiyaçlarını göz önüne alarak kabul etmiş

¹³⁸ Ahmad Hasan, “The Political Role Of İjma”, s. 29-30; “Modern Trends In İjma”, s. 259-260.

¹³⁹ Ahmad Hasan, “Modern Trends In İjma”, s. 259.

¹⁴⁰ Ahmad Hasan, “Modern Trends In İjma”, s. 260.

¹⁴¹ Davutoğlu, Ahmet, “İslâm ve Batı Medeniyetlerinde Meşrûiyet ve Çoğulculuk Meselelerinin Değer Boyutu”, s. 40; *Küreselleşme, Zihniyet Bunalımı ve Demokrasi*, s. 104.

olduğu gerek ictimai, gerek siyasî müesseselerin -istenildiği kadar tadil edilse de- bize uygun geleceğini zannetmek pek açık bir hatadır.”¹⁴²

Modern Batı medeniyetini ve onun siyasî kurumlarını ortaya çıkaran büyük zihniyet dönüşümünün temel özelliği kapsamlı bir sekülerizme dayanmasıdır. Reformasyon, Aydınlanma, hümanizma, akılcılık, faydacılık pozitivism gibi çeşitli terimlerle ifade edilen bu zihniyet dönüşümü skolastik felsefesinin Tanrı, insan, evren, bilgi ve değerle alakalı ön kabullerine yani dönemin ontolojik, epistemolojik, kozmolojik, metodolojik ve aksiyolojik kabullerine muhalefet özelliği taşımaktadır. Modernleşme sürecinde insanoğlu aşkın olanla bağlarını koparmış ve siyasî, ahlâkî, hukûkî, tüm yapılarını kendi mutlak aklına referansla yeniden inşaya girişmiştir. İnsan aklı öyle yüceltilmiş ve merkezi konuma getirilmiştir ki ilahi olsun, tarihi olsun aracılığın her türlü dünyaya hükmetmek için aklın yaptığı yürüyüşü engelleyici unsurlar olarak kabul edilmiştir. İnsan aklı aşkın, her şeyi açıklayan nihai, mutlak bir kategori olarak telakki edilmiştir.¹⁴³ Moderniteyle birlikte ortaya çıkan siyasî düzenin, beşeri ve sun’i bir inşa olduğu tasavvuru, siyasî meşrûiyet fikrinde de önemli bir değişime yol açmıştır. İnsan merkezli seküler epistemoloji, aklın meşrûiyet mevzûunda nihai epistemolojik otorite olması sonucunu doğurmuş, insan üstü bir epistemolojik kaynaktan neşet eden ezeli ve ebedî değer belirleyiciliği artık söz konusu edilmez olmuştur.¹⁴⁴

İslâm siyasî geleneğinde ise devlet oluşumu Batı siyasî geleneği içerisinde ortaya konan devlet anlayışından tamamen farklı bir siyasî düşüncenin ürünüdür. Medine’de teşekkül eden siyasî toplum, Batı siyasî tarihinin şehir devleti, imparatorluk devleti ve millet-devlet anlayışlarından farklı bir devlet anlayışını gerçekleştirmiştir. Daha sonraki siyasî örgütlenmelere model teşkil etmiş olan bu ilk uygulamanın

¹⁴² Said Halim Paşa, “İslâm’da Siyasî Teşkilât”, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi:metinler kişiler*, haz. İsmail Kara, Kitabevi Yay., İstanbul 1986, c. I, s. 161.

¹⁴³ Elmessiri, Abdulvahhab, “Daha Kapsamlı ve Açıklayıcı Bir Sekülerizm Paradigmasına Doğru: Modernlik, İçkinlik ve Çözülme İlişkisi Üzerine Bir Çalışma”, *Divan İlmi Araştırmalar*, İstanbul 1997/1, yıl 2. S. 3, s. 56, 58, 80-81.

¹⁴⁴ Okumuş, Ahmet, “Modern Siyaset Teorisinde Meşrûiyet Fikrinin Serencamı” *Divan İlmi Araştırmalar*, 2000/1, yıl 2, S. 8, s. 118.

temelinde İslâm inanç sisteminden kaynaklanan ahlâkî ve sosyal idealler vardır ve devlet bu ideallerin gerçekleştirilmesi için sadece bir vasıtaadır.¹⁴⁵

İslâm siyaset teorisinde siyâsî otoritenin kurumsal yapısı üzerinde durulmaz. Üzerinde titizlikle durulan siyâsî otoriteyi elinde bulunduracak şahıs ve onun taşıması gereken vasıflardır. İslâm dünyasında siyâsî otoritenin başı olarak halife hem dini hem dünyevi işlerin yürütülmesi için Hz. Peygamber'e halef olan kişi olarak kabul edilir. Halkın halifeye bağlanması da dini bir vazife telakki edilir. Halifenin, ehl-i hal vel akdin, ki bu bir kişi bile olabilir, seçmesi ile ya da mevcut halifenin kendisinden sonra halife olacak şahsı tayin etmesi yani veliahd tayini usûlü ile göreve gelmesi caizdir. Bu usûlün meşrûiyeti hususunda Hz. Ebûbekir'in, Hz. Ömer'i halife tayin etmiş olması zikredilir.¹⁴⁶ Hatta siyâsî otoritenin başı olan zamanın halifesinin vefat etmesinin ardından, kendisine halkın itibar ve itaat ettiği tek bir kureyşliden başka kimse bulunmasa ve bu kureyşli, göreve ehil olduğunu iddia ederek kendisini imam ilan edip halkın kendisine tabi olmasını istese, imamet vasıflarını haiz olması şartıyla onun imamlığı geçerli ve ona itaat de vacîptir denilmiştir.¹⁴⁷ Halife adayında aranacak şartların başında halifenin adalet sahibi olması gelir. İlim sahibi olması bile adalet vasfından sonra zikredilir. Bu şartlar arasında istişâre ise zikredilmez. Halifeyi makamından edecek olan durumların başında da yine onun adaletten ayrılması zikredilir.¹⁴⁸

İslâm siyâsî geleneğinde düzen ve adaletin sağlanması iktidarın meşrûiyet kaynağını teşkil eder. İktidarın kaynağına dair her soru adalet kavramı yanında önemini yitirir. Adaletle yönetmek şartıyla her iktidar meşrû iktidar telakki edilir.¹⁴⁹ Klasik siyaset geleneğinde her unsurun adalette düğümlendiği adalet dairesi denilen şu sentezde açıkça görülür: "1-Dünyanın kurtuluşunun kaynağı adalettir. 2-Cihan bir

¹⁴⁵ Davutoğlu, Ahmet, "Devlet", *DİA*, c. IX, İstanbul 1994, s. 236.

¹⁴⁶ Mâverîdî, *el-Ahkâmü's-sultaniyye ve'l-vilâyâtü'd-diniyye*, thk. A. Mübarek Bağdadî, Kuveyt: Dâru İbn Kuteybe 1989/1409, s. 3, 6.

¹⁴⁷ Gazâlî, Ebû Hamid Hucetülİslâm Muhammed b. Muhammed, *el-İktisad fi'l-İtikad*, haz. A. Çubukçu, H. Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay. Ankara 1962. s. 238.

¹⁴⁸ Mâverîdî, *el-Ahkâmü's-sultaniyye ve'l-vilâyâtü'd-diniyye*, s. 4, 5, 24.

¹⁴⁹ Çetin, Halis, "İktidar ve Meşrûiyet", *Siyaset* içinde. der. Mümtaz'er Türköne, Lotus Yayınevi, Ankara, 2003, s. 63, 64.

bağdır dîvarı devlettir. 3-Devleti şeriat düzenler. 4-(Toprak) Mülk olmazsa şeritan etkisi de kalmaz. 5-Askersiz mülk zaptedilemez. 6-Mal olmazsa asker toplanamaz.7-Mal tebea tarafından biriktirilir. 8- Adaletle hükmettiğinde tebaası cihan padişahına yürekten itaat eder.”¹⁵⁰

Netice de İslâm'da siyasal yönetim meselesinde, siyasal otoritenin bu otoriteyi elde ediş şekline ehemmiyet atfedilmediği görülür. Siyâsî otoriteye meşrûiyet kazandıran nasıl iktidara gelindiğinden ziyade onun icraatının hukûkî ve ahlâkî manaları birlikte ihtiva eden adalet kavramına uygun olup olmadığıdır.¹⁵¹ Modern dönemde ise aksine İslâm hukukunun temel kaynaklarından biri olan icmâ kavramı vesile edilerek İslâmleştirilmeye çalışılan temel siyâsî mesele, devlet organizasyonunun teşekkülünde siyâsî katılımı etkin bir tarzda arttırmayı mümkün kılacak müesseselerin oluşturulmasıdır.¹⁵² Bu nedenle İslâm siyaseti için farz düzeyinde olan adalet ilkesi yerine sadece bir tavsiye niteliğinde olan şûrâ kavramı geçirilmeye çalışılmaktadır. Bu değişim kavramlar hiyerarşisinde görülen önemli bir bozulmaya işaretir.¹⁵³

2. Teşrî Selahiyeti Açısından Fukahâ ve Müslüman Toplum

Klasik tasavvurda yasama selahiyeti ulemâya/fukahâya aittir. Klasik icmâ tanımlarında *ehl-i hall vel akdin* fukahâ olduğu kabul edilmiştir.¹⁵⁴ Klasik İslâm düşüncesinde teşrî yani kanun yapma hakkı modern sistemlerin aksine siyâsî bir vazife değil ictimâî bir vazife olarak kabul edilmiş ve modern yasama sistemlerinin aksine ne seçilmiş olmak ne de çoğunluğu teşkil etmiş olmak teşrî hakkı için kriter olarak kabul görmemiştir. Terk şart Kur'ân ve sünneti yorumlamak için gerekli ilme sahip bulunmak yani selahiyet sahibi olmaktır. Bu nedenle de bu hak fakîhlerindir. Batı'da teşrî selahiyeti devletin vazifesi ve onun inhisarında iken, İslâm'da devletin teşrî selahiyeti

¹⁵⁰ Mardin, Şerif, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim Yay., İstanbul 1996, s. 115

¹⁵¹ Kara, “Çağdaş Türk Düşüncesi Nasıl Ele Alınabilir”, s. 66.

¹⁵² Davutoğlu, “Devlet”, c. IX, s. 240.

¹⁵³ Kara, “Çağdaş Türk Düşüncesi Nasıl Ele Alınabilir”, s. 66.

¹⁵⁴ es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, c. I, s. 310, 311; Şirâzî, *el-Lüma'*, s. 189; Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl*, s. 391-392; Gazâlî, *el-Müstasfâ*, c. I, s. 269; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, c. III, s. 444; Karâfî, *Şerhu Tenkihi'l-fusûl*, s. 322; Râzî, *Mahsûl*, c. IV, s. 20.

yoktur. İslâm'da devletin vazifesi kanun koymak değil kanun koyma selahiyetine sahip olanların ortaya koyduğu kanunlara uygun hareket etmektir.¹⁵⁵

Müellifler icmâ kavramını demokrasiye dayalı temsili hükümet modeli olarak yeniden tanımlayınca, mecburen yeni çağ siyaset felsefesinin temel ilkesi olan ve temsili sistemin temelini teşkil eden halk egemenliğini ve bu egemenliğin siyaset sahasındaki somut tezahürü olan halkın teşrî selahiyetine sahip olmasını ve halkın bu selahiyetini temsilcileri vasıtasıyla kullanmasını savunmak durumunda kalmış gözükmedirler.

Modern manada millet düşüncesinin ortaya çıkmasının ve millet egemenliğine dayalı siyâsî organizasyonların kurulmasının, her ne kadar modern dönem Müslüman fikir adamları İslâm tarihinin ilk dönemlerine kadar götürmeye çalışsalar da, tarih olarak pek fazla gerilere götürülemeyeceğini, her ikisinin de modern Batı medeniyetinin modernleşme tarihine ait seküler karakterli yeni düşünceler olduğunu ifade etmiştik. Bu nedenle klasik İslâm siyâsî düşüncesine yönetimin kaynağını teşkil eden ve teşrî selahiyetine sahip bulunan toplum fikri tamamen yabancıdır. İslâm siyâsî düşüncesinde yönetici ve yönetilen tanımları ve bunlar arasındaki ilişki biçimleri modern tasavvurdan farklı olarak dini delillerin yorumuna dayalıdır. Klasik İslâm siyaset düşüncesinin mimarlarından olan Maverdi, *yöneticiyi*, ayetlere referansla¹⁵⁶ “Allah’ın mülkünde iktidar sahibi kıldığı, mahlukatın ve kullarınının idaresini emanet ettiği kişi” olarak tanımlar ve yöneticinin sorumluluğunu kendisine verilen bu değerli nimete en güzel şekilde karşılık verip, halkın idaresinde güzel bir yöntem takip etmek olarak belirler. Müellif, “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, Resûl’e itaat edin ve sizden olan emir sahiplerine de...”¹⁵⁷ ayetini referans göstererek de *halkı*, yine modern tasavvurdan farklı olarak “yöneticinin kararlı bir şekilde ortaya koyduğu icraatlara itiraz hakkı

¹⁵⁵ Said Halim Paşa, “İslâm’da Siyasî Teşkilât”, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi:metinler kişiler içinde*, c. I, s. 185, 186.

¹⁵⁶ Müellifin referansta bulunduğu ayetlerden bir tanesi şu şekildedir: Ey Davud! Biz seni yeryüzünde halife kıldık. O halde, insanlar arasında adaletle hükmet, keyfe uy(up İlâhî emre aykırı hüküm ver)me, yoksa (keyfî hüküm vermeler) seni Allah’ın yolundan saptırır. (Sad 38/26, Feyizli, Fezû’l-Furkân, s. 466)

¹⁵⁷ (Nisâ 4/59, Feyizli, Fezû’l-Furkân, s. 94)

bulunmayan, yöneticinin kendi ictihadının neticesi olan görüşlere itaat etmekle yükümlü bulunan, tasarrufları yöneticinin koyduğu emir ve nehiyeler çerçevesinde olması gereken topluluk” olarak tanımlar.¹⁵⁸

Hâkimiyetin kaynağı meselesine gelince, İslâm devletinde hâkimiyetin kaynağı da, sahibi de yüce Yaratıcı’dır. “*O Allah ki, göklerin ve yerin ve hâkimiyeti Onun’dur. O hiç çocuk edinmemiştir. Mülkünde ve hükümrانlığında O’nun hiçbir ortağı yoktur.*”¹⁵⁹ “*Göklerin, yerin ve ikisi arasındakilerin mülkiyeti/hâkimiyeti Allah’ındır.*”¹⁶⁰ şeklindeki çeşitli dini referanslara binaen savunulan bu hâkimiyet teorisinde insana biçilen rol, iktidar, hâkimiyet, hükümdarlık anlamlarına gelen mülkte geçici bir süre için tasarrufta bulunmasıdır. Hâkimiyet hususunda insanın herhangi bir şekilde hakkı söz konusu değildir. Kur’ân, insanı, yeryüzünde hak teâlânın halifesi ve naibi olarak vazifelendirmiştir. Nâib kendisini nâib tayin etmiş bulunanın yani hakiki malikin emrine ve hükmüne göre hayatı tanzim etmek zorundadır. Kendisine muayyen bir ihtiyarat verilen ve mülkün hakiki malikin emrine göre mülkün işlerine bakacak olan halife ya da nâib kendisini mâlik bilmeye kalkar ve kendisine tevdi edilmiş ihtiyaratı usûlünce istimal etmezse zulmün en büyüğünü irtikab etmiş olur. Hâkimiyet ve hilafet tasavvurunun mantıki iktizası itaat ve sadakattir. Bu itaat ve sadakatin asli kaynağı da yine O’nun hidayetleridir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de “*Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, Resûl’e itaat edin ve sizden olan emir sahiplerine de...*”¹⁶¹ buyrulmaktadır.¹⁶²

İslâm devletinde halk yöneticilerini beyat ederek seçse de halk egemenlik sahibi olmadığından bu hakkın beyat vasıtasıyla yöneticilere geçmesi söz konusu olmaz. Hz. Peygamber devlet başkanı olarak Allah’ın egemenliğinin tesisine gayret sarfetmiştir. Yöneticiler Kur’ân’ın emirlerine uygun bir yönetim biçimi uyguladıklarında Allah’ın iradesi gerçekleşir ve siyâsî yönetim meşrûiyet kesbeder. Aksi halde meşrûiyetini

¹⁵⁸ Mâverdî, Ebû’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, *Teshîlü’n-nazâr ve ta’cîlüz-zâfe fi ahlâki’l-melik ve siyaseti’l mülûk*, thk. ve dirase Rıdvan Seyyid, Beyrut: el-Merkezü’l-İslâmiyyü li’l-Buhûs ve Dâru’l-Ulûmi’l-Arabiyye, Nisan 1987, s. 197, 198.

¹⁵⁹ (Furkan 25/2, Feyizli, *Feyzü’l-Furkân*, s. 373)

¹⁶⁰ (Maide 5/17), Feyizli, *Feyzü’l-Furkân*, s. 120)

¹⁶¹ (Nisâ 4/59), Feyizli, *Feyzü’l-Furkân*, s. 94)

¹⁶² Mevdûdî, Ebû’l-A’la, *İslâm’da Hükümet*, çev. Ali Genceli, Hilal Yayınları, İstanbul t.y, s. 222, 226-227, 245-246.

kaybeder. İslâm siyâsî düşüncesinde halkın iradesi önemliyse de esas olan Allah'ın iradesinin gerçekleşmesidir. Yönetimin meşrûiyeti halkın istek ve iradesini yerine getirmesinden çok Allah'ın emir ve yasaklarına uymasına bağlıdır.¹⁶³

Özetle devletin teşekkülüne ve idaresine katılma hakkına sahip olma anlamındaki vatandaş terimi, Müslüman siyasal deneyiminin bütünüyle dışındadır ve İslâm siyâsî diline de yabancısıdır. Terim köken itibarıyla Fransız ve Amerikan devrimlerine oradan da eski Yunan şehir devletlerine kadar geriye götürülebilir.¹⁶⁴ Klasik telakkide hükümdara itaatle sorumlu olan bir tebea vardır. Tebeanın meşrû siyâsî otoriteye itaat sorumluluğunun kaynağı ise dinidir. Hem siyâsî otorite hem de tebaa şeriatın onlara yüklediği belli yükümlülüklerle hem Allah'a hem de birbirlerine karşı sorumludurlar. Tebeanın sorumlularının başında da hükümdara itaat gelir. Bu sorumluluk sadece siyâsî değil aynı zamanda dini bir sorumluluk olduğundan ihlali hem suç hem de *günahtır*.¹⁶⁵ Ancak müelliflerin halk egemenliğini ve halkın teşrîf selahiyetini savunma adına serdettikleri görüşlerini naklettiğimiz zamanda görüleceği üzere İslâm siyâsî düşüncesinin yöneten ve yönetilen tanımları ile bunlar arasındaki ilişki biçimleri herhangi bir şekilde tenkit süzgecinden geçirilmediği görülen modern tasavvura göre yeniden şekillendirilmektedir.

Reşid Rıza'nın hakkında Kur'ân ve sünnette herhangi bir nass bulunmayan meselelerde toplumun, teşrîin kaynağını teşkil etmesi gerektiğini Avrupalılara referansla savunup İslâmileştirmeye çalıştığını bir önceki başlıkta ifade etmiştik.¹⁶⁶ Burada bu mesele daha ayrıntılı bir şekilde mevzû edilecektir.

Müellif modern halk egemenliği kavramını ve halkın yasama hakkına sahip bulunduğu düşüncesini dini terimlere ayrıca bir kısmı ayet ve hadis gibi dini nitelikli delillere referansla savunmaktadır. Hilafetin ihyâsı için kaleme aldığı *el-Hilafe* adlı eserinde, *Ümmetin Hâkimiyeti ve Cemaatin Anlamı* başlığı altında Reşid Rıza, içerisinde *cemaat* kavramı geçen ve muhteva olarak da *cemaate bağlanmanın*

¹⁶³ Karatepe, Şükrü, *Osmanlı Siyâsî Kurumları Klasik Dönem*, İşaret Yayınları, İstanbul, 1989. s. 26.

¹⁶⁴ Lewis, Bernard, *The Political Language of Islam*, London: 1991, The University of Chicago, s.63.

¹⁶⁵ Lewis, *The Political Language of Islam*, s. 91.

¹⁶⁶ Reşid Rıza, *Tefsir*, c. V, s. 189.

gerekliliğinden bahseden hadisleri, *ümmetin hâkimiyeti* fikrine delil olarak yorumlar. Kur’ân’ın tek bir veliyyül emre değil, bir topluluğu teşkil eden ülü’l-emre itaati emrettiğini, veliyyü’l-emrin ülü’l-emrden bir kişi olduğunu, ona ancak kendisine beyat eden ve güvenen Müslüman cemaatin desteği ile itaat edileceğini söyleyen müellif, emire itaatin cemaatin itaatine ve güç birliğinin de onların hâkimiyetine bağlı olduğunu söyler.¹⁶⁷ Böylece müellif yukarıda klasik siyaset anlayışı için çizdiğimiz resimden farklı olarak yönetime meşrûiyet kazandıran ve yönetimin kaynağını teşkil eden bir cemaat profili çizer. Yönetim meselesinde yukarıdan aşağıya işleyen süreç burada yön değiştirerek aşağıdan yukarıya işlemeye başlamış gözükmektedir.

Delil olarak sunulan hadislere bakıldığında bu hadisler cemaat olmanın önemini vurguluyorsa da, yönetimin kaynağını teşkil eden bir halk tasavvuruna delil olarak sunulmaları oldukça zorlama bir yorum olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁶⁸ Ayrıca *ümmetin hâkimiyeti* fikrine meşrûiyet temeli olarak sunulan hadislerden sonuncusu olan “*Ümmetim dalâlet üzere birleşmez*” şeklindeki hadis, buradaki kullanımının aksine, klasik manada icmân ulemânın nezdindeki en önemli delilidir. Bu hususu kavramın klasik tarifini ve hususiyetlerini konu ettiğimiz bölümde ifade etmiştik.

Reşid Rıza’nın *ümmetin hâkimiyeti* anlamına geldiğini söylediği *cemaat* kavramının kapsamına kimlerin girdiği mevzûu ise müellif tarafından *ümmetin temsilcileri* anlamı verilen *ehl-i hall vel akd* yorumunda netlik kazanır. Bu konu bir sonraki başlık altında incelenecek olduğundan bu kavramla ilgili müellifin açıklamalarının ayrıntılarına girmeyeceğiz. Ancak burada işaret edilmesi gereken, müellifin *ehl-i hall vel akd* tanımının *ulemâ niteliğini haiz olmayan insanları da kapsadığı* ve *ümmetin hâkimiyetinin temsilcisi ilan ettiği ehl-i hall vel akd*in yönetimin kaynağını teşkil ediyor

¹⁶⁷ Reşid Rıza, *el-Hilâfe*, s. 14; Mertoğlu, “Hilâfet”, s. 381. Müellifin delili şu hadislerdir: “Emirinde hoşuna gitmeyen bir şey gören sabretsin. Zira cemaatten bir karış ayrılıp da ölen kimse cahiliyet ölümü üzerine ölür.” Buharî, Fiten, 2, Ahkâm, 4; Müslim, İmâre, 55; Dârimî, Siyer, 76; Hz. Peygamber (a.s) Huzeyfe b. Yeman’a ümmet içinde meydana gelebilecek fitnelere haber verdiğinde, Huzeyfe, o fitnelere yetişirsem ne yapmalıyım diye sormuş, Hz. Peygamber de Müslümanların cemaatinden ve imamından ayrılma” buyurmuştur. Buharî, Fiten, 11; Menâkıb 25; Müslim, İmare, 51; İbn Mâce, Fiten, 13. Bir başka hadiste ise Hz. Peygamber, *ümmetim delâlet üzere birleşmez* buyurmuştur. Tirmizî, Fiten, 7; Darimi, Mukaddime, 8; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 145.

¹⁶⁸ *Ümmet* ve *cemaat* kavramlarının Reşid Rıza tarafından toplumun liderleri anlamına hasredilmesinin kelimeler üzerinde oynanan bir tür oyun olduğu yorumu için bak. Kerr, *Islamic Reform*, s. 161.

olmasıdır. Yani ona göre halife tayin etme gücüne sahip olan da gerekli gördüğü takdirde halifeyi azl etme hakkına sahip bulunan da *ümmetin hâkimiyetinin temsilcileri olan ehl-i hall vel akdîr*.¹⁶⁹

Cemaat kavramına yüklediği anlamdan ve ehl-i hall vel akde biçtiği rolden hareketle Reşid Rıza'nın, hilafetin bir tür vekalet olarak yorumlandığı modern yaklaşımı paylaştığı, onun düşüncesinde halifenin geleneksel sünni yaklaşımlarda izleri görülen metafizik unsurlardan (halifenin Allah'ın gölgesi olması, onun bizzat Allah tarafından tayin edilmesi gibi) tamamen arındırıldığı yorumları yapılmıştır.¹⁷⁰ Hilafetin ihyâsı konusunda bel bağladığı Ankara'daki yeni Türkiye Cumhuriyeti yönetiminin kendisini hayal kırıklığına uğratmasından sonra ise Reşid Rıza, hilafetin ihyâsı idealinden vazgeçip, milli devlet esasına bina edilmiş, kanunların İslâmiliği ve yönetimde adalet ve şûrâ ilkelerinin esas olması çerçevesinde şekillenmiş İslâmi hükümet modeline yönelmiştir.¹⁷¹

Ümmetin teşrî selahiyeti meselesine gelince, müellifin ilk önce böyle bir düşüncenin Batılılara has modern bir tasavvur olduğu fikrine itirazla konuya giriş yaptığı görülür. Müellife göre şeriatın insana yönelik bir yasamasının olmadığını iddia etmek, İslâm şeriatının ve ondan kanun yapmanın esaslarını bilmeyenlerin zannından ibarettir ve esas itibiriyle amaçları İslâm şeriatını batılı kanunlarla değiştirmeye meşrûiyet zemini teşkil etmektir.¹⁷² Müellif bu noktada hiçbir millete kendi dinamiklerine, karakteristiklerine ve tarihine aykırı diğer bir milletin kanununun uygun olmayacağını, başka halkların kanunlarını iktibasın nihai noktada siyâsî bağımsızlığa mani olacağını söyler.¹⁷³

Mesele müellif tarafından bu şekilde ortaya konulunca geriye bizzat İslâm şeriatının halkın teşrî selahiyetini bir imkan olarak içerisinde barındırdığını ispat etmek kalmaktadır. Müellif bu noktada ibadet-muamelat ayırımı ve ictihad, zaruret gibi fikhî

¹⁶⁹ Reşid Rıza, *el-Hilâfe*, s. 17; Mertoğlu, "Hilâfet", s. 386.

¹⁷⁰ Mertoğlu, Suat, "Reşid Rıza'da Hilâfet Düşüncesi", *Hilâfet Risaleleri: Cumhuriyet Devri* için. haz. İsmail Kara, c. 5, Klasik Yayınları, İstanbul, 2005, s. 52.

¹⁷¹ Mertoğlu, "Reşid Rıza", s. 58.

¹⁷² Reşid Rıza, *el-Hilâfe*, s. 91; Mertoğlu, "Hilâfet", s. 472.

¹⁷³ Reşid Rıza, *el-Hilâfe*, s. 90; Mertoğlu, "Hilâfet", s. 471.

mirasın bazı terimlerini modern manada toplum yasamasına temel teşkil eden terimler olarak takdim eder.¹⁷⁴

Müellif düşüncesini ilk olarak ibadet ve muamelat arasında gözettiği temel bir ayırımı bina eder. Ona göre ibadetler Allah'a yakınlaşmak için vaz olunmuşken, muamelatın özellikle *idare, yargı, siyaset, vergi toplama* ve *savaş hazırlığı* gibi konularının Allah'a taabbüd ve yakınlaşmayla ilgisi yoktur. Hz. Peygamber ikinci alanda kendi ictihadı ile kanun koyardı ve onun bu konularda ümmetin iradesinin temsilcileri olan alimler, liderler ve komutanlardan oluşan ülü'l-emrle istişâre etmesi zorunluydu. Benzer bir şekilde Hulefâ-i Râşidîn de idare, kaza ve harp işlerinde ilim sahipleri ile istişâre etmiştir ve hakkında Kitap ve sünnetten nas olmayan konularda kanun vaz etmiştir. Tüm bunlar *hâkimiyetin* esas itibariyle *ümmete* ait olduğuna ve bizzat Allah teâlanın ümmete kanun yapma konusunda izin verdiği delil teşkil eder.¹⁷⁵ Burada muamelat sahasının niteliğinin ulemâ dışındaki insanların yasamasına konu olması için yeniden tayin edildiği görülmektedir. Müellifin ibadet-muamelat ayırımını vesile ederek İslâm düşüncesine aykırı *dînî-dünyevî* alan ayırımına gidişi ve bu yaklaşımın sonuçları daha ayrıntılı bir şekilde *Modern İcmâa Seküler Bir Alan Arayışı* isimli başlıkta mevzû edilecektir.

Reşid Rıza'nın modern manada yasama kavramına karşılık olarak *ıştira* terimini kullandığı görülür. *İştira* terimi ile, çağın örfünde yasama denilen, fıkhıta ise istinbât ve ictihad tabir edilen şeyi kastettiğini, bunun da "*hükümetin insanlar arasında adaleti sağlamak, güvenlik ve nizâmı muhafaza etmek, ülkeleri korumak, ümmetin maslahatları ve bu maslahatlarda bir bozulmanın önünü kesmek için ihtiyaç duyduğu kanunları vazetmesi*" manasına geldiğini söyleyen müellif, bu kanunların temel niteliğinin *zamana, mekana ve insanların dini, medeni durumlarına göre değişmesi* olduğunu beyan eder. Böylece modern bir manayı ictihad kavramının meşrûiyetinden istifadeyle

¹⁷⁴ Reşid Rıza, *el-Hilâfe*, s. 91; Mertoğlu, "Hilâfet", s. 472. Hamid Enayet, Reşid Rıza'nın ibadetle muamelata dair hükümler arasında ayırım yapıp, dini olmayan meselelerde Müslümanların yasama özürlüğü için şer'î deliller sunarken sekülaristlere şaşılacak kadar yaklaştığı değerlendirmesini yapmaktadır. *Modern Islamic Political Thought*, s. 79.

¹⁷⁵ Reşid Rıza, *el-Hilâfe*, s. 92, 93; Mertoğlu, "Hilâfet", s. 473, 474.

savunmaya çalışır.¹⁷⁶ Zira burada klasik icthad kavramının kapsamı tahdit edilmekte ve kavram hükümetin maslahata binaen vaz ettiği değişebilir kanunlar manasına hasır edilmektedir.

Reşid Rıza fikhın tâli kaynaklarından olan zaruret ilkesini de kapsamını genişletip, klasik kullanımının dışına taşıyarak dini kimliği olmayan insanların kanun yapma özgürlüğüne şeri temel olarak takdim eder. Ona göre Kur’ân’da Müslümanların âmme işlerinin aralarında şûrâ ile olduğu açıkça ifade edilmemiş olsaydı, Allah’a ve Resûl’üne itaate bağlı olarak ülü’l-emre itaat zaruri kılınmasaydı, hükümlerin istinbâtı onlara havale edilmeseydi, Hz. Peygamber a.s hakkında nas olmayan meseleler için icthad ve reyi tasvib etmeseydi bile zaruret kaidesi asrımızın terminolojisinde yasama denilen istinbât için şeri bir temel olarak yeterli olurdu.¹⁷⁷

Muhammed İkbâl’e gelince, onun halk egemeliğini savunma adına ortaya koyduğu detaylı görüşlerine rastlanmasa da, müellifin, icthad selahiyetinin, mezheplerin ferdi temsilcilerinden alınıp, Müslüman yasama meclisine transfer edilmesi gerektiğine, bu şekilde hukûkî tartışmalara ulemâdan olmayan ancak hadiselere vukufiyeti üst düzeyde olan kimselerin iştirâkinin temin edilmiş olacağına, icmân modern zamanlarda alacağı yegane şeklin de işte bu Müslüman yasama meclisi formatı olduğuna dair¹⁷⁸ fikirleri söz konusudur. Ulemânın hakkı olan yasama selahiyetini, laik kişiler için de söz konusu eden bu ifadeler, halk egemenliğinin siyâsî sâhâdaki tezahürü olan, halkın yasama selahiyetini savunmaktan başka bir şey değildir. Ancak müellif bu modern fikri dönemin karakteristik özelliği olarak *icmâ* ve *icthad* gibi dini muhtevalı terimleri yeniden yorumlayarak yapmaktadır.

Muhammed İkbâl’in yasama hakkının transferi hakkındaki sözleri çeşitli açılardan tenkit konusu olmuştur. İctihadın, icthad için gerekli nitelikleri haiz olan

¹⁷⁶ Reşid Rıza, *el-Hilâfe*, s. 90; Mertoğlu, “Hilâfet”, s. 471. Hususen dini hukuk manasına gelen *şer* kökünden türetilmiş olmasına rağmen Reşid Rıza n’ın yasama için kullandığı *ıştira* teriminin onun zihnindeki manasının yeni olduğunu söyleyen Hamid Enayat, Rızâ’nın kullanımında terimin hem Şerattan hüküm istinbâtı manasına geldiğini hem de fiilî yasama manasına geldiği tesbitinde bulunur. Bkz. *Modern Islamic Political Thought*, s. 79.

¹⁷⁷ Reşid Rıza, *el-Hilâfe*, s. 94; Mertoğlu, “Hilâfet”, s. 475.

¹⁷⁸ İkbâl, *Reconstruction*, s.174.

herkesin devredilemez hakkı olduğu, modern yasama meclislerinin bu hakkı ele geçirmesinin yanlış olacağı, ne seçilmiş olmanın, ne de diploma almış olmanın müctehidlik kriteri olamayacağı, müctehidler sayısına da sınırlama getirilemeyeceği ifade edilmiştir. Batıda yasamanın insanların iradesinden kaynaklandığı, laik bir kanun adamının bütün sosyo-politik meselelerle ilgili fikirlerinde özgürce akıl yürüttüğü, İslâm'da ise yasamanın kaynağının sadece müctehit ulemâ tarafından hakkında yargıda bulunulabilecek Kur'ân ve sünnet olduğu, iki icthad faaliyeti arasındaki farkı ortaya koymaya yönelik bir diğer tenkit açısidir. Ayrıca İktbal'in gayretinin Kur'ân ve sünnetin rehberliğinden uzak serbest icthad faaliyetine yol açma riskini de içinde barındırdığının altı çizilmektedir. İslâm'da sırf akla veya laik kişilerin fikirlerine dayalı icthada yer olmadığı, sırf akla dayalı icthadın şeriata ilave yapılması ve böylece onun tağyiri sonucunu doğuracağı da hususen zikredilmiş, serbest icthadın gerçek manasının müctehidin vicdanının siyâsî otoriteden bağımsız olması olduğu, organize-daimi bir müessesede içerisinde ise bunun başarılamayacağı ifade edilmiştir.¹⁷⁹

İktbal'e yönelik eleştirilerin haksız olduğu, bu eleştirilen müellifin icmâ hakkındaki görüşlerini doğru anlamamış olmaktan kaynaklandığı, onun esasında içtihat hakkını ulemâdan olmayan laik kişilere nakletmediği, sadece icthadın hem müctehitler hem de diğer sahalardaki uzmanlarla işbirliği içerisinde gerçekleştirilmesinin gerekliliğini savunduğu iddia edilmişse,¹⁸⁰ bir sonraki başlıkta daha ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere İktbal'in teşrî faaliyetinde ulemâyaya sadece rehberlik vazifesi verdiği, nihai karar mercii olarak meclisin seçilmiş kişilerini işaret ettiği görülür.

Senhûrî İslâm siyaset geleneğinin temel dayanağı olan *Allah'ın hâkimiyeti* teorisinin, yeni çağ siyaset geleneğinin *halkın hâkimiyeti* teorisiyle çelişmediğini, aksine onların birbirinin tamamlayıcısı nitelikli teoriler olduğunu, İslâm dini ilimlerinden fıkıh ilminin terminolojisini, özellikle bu ilmin kaynaklar hiyerarşisi için kullanılan dilini kullanarak ispata çalışır. Bunun muhtemel sebebi Tanrının hâkimiyeti teorisini ileri

¹⁷⁹ S. M. Yusuf, *Studies in Islamic History and Culture*, s. 212, 215-217.

¹⁸⁰ Ahmad Hasan, "Modern Trends In Ijma", s. 244.

sürmek suretiyle halkın teşrî yetkisine sahip olmadığına iddia edilmesine engel olabilmektir.

Senhûrî, yukarıda çeşitli vesilelerle bizim de ifade ettiğimiz gibi İslâm'da hâkimiyetin kaynağı mevzûununun teşrî yetkisi mevzûu ile irtibatının altını çizer. Daha sonra modern çağda hâkimiyetin millete ait kabul edildiğine dikkat çeker ve¹⁸¹ bu modern tasavvurun İslâm düşüncesi için de meşrûiyetini icmâ kavramına müracaatla savunur. Bu nedenle de o, bu bölümde mevzû edindiğimiz diğer bütün müellifler gibi icmâ geleneksel anlamından farklı olarak *ümmetin iradesi* olarak tanımlar ve *ümmetin icmânının* kaynak olarak kabulünün modern parlamenter sistemin dayanağı olan *millet egemenliği* ilkesinin özünü teşkil ettiğini iddia eder.¹⁸²

Ona göre İslâm'da halkın hâkimiyeti sınırlar dahilinde ilahi bir haktır. İslâm'da hâkimiyete ister halife, ister emir, ister kral olsun, tek bir ferd sahip olamaz. Bir çeşit heyetin de tek başına bu hâkimiyete sahip olması mümkün değildir. Hâkimiyet Allah'ın ümmetin tamamına tevdi ettiği (emanet ettiği) Kadir olan Allah'a aittir. İslâm şeriatı ne ümmetin tümünden mütemeyyiz (ayrı) herhangi bir heyet, taife veya cemaatin hâkimiyetini, ne de Katolik inancındaki din adamlarından müteşekkil dini bir heyetin varlığını kabul eder.¹⁸³ Rahmân ve Rahîm olan Allah, Resûl'ünün vefatından sonra Müslümanları mürşidsiz bırakmamış ümmetin iradesini, Allah'ın iradesinin tecelligahı kabul etmek suretiyle, kendisine halife olmanın şerefini ümmete ihsan etmiş ve ümmetin icmânını bağlayıcı kabul etmiştir. Allah teâlâ teşrîdeki ilâhî hâkimiyeti ve hakkı vahyin inkıtaından sonra ümmetin ellerine emanet etmiştir. Krallarının ilâhî bir hakka sahip olduğunu ileri süren Hıristiyan devletlerde olduğu gibi zalim hükümdarların veya kralların ellerine değil.¹⁸⁴

Senhûrî'ye göre Kur'ân ve sünnet gibi Allah'ın iradesinin ifade biçimlerinden biri olan¹⁸⁵ *ümmetin icmânının* teşrîin üçüncü kaynağı olması zaruridir.¹⁸⁶ Zira Nebî'nin

¹⁸¹ Senhûrî, *Fıkhu'l-Hilâfe ve Tatavvuruhâ*, s. 70.

¹⁸² Senhûrî, *Fıkhu'l-Hilâfe ve Tatavvuruhâ*, s. 67.

¹⁸³ Senhûrî, *Fıkhu'l-Hilâfe ve Tatavvuruhâ*, s. 66, 67.

¹⁸⁴ Senhûrî, *Fıkhu'l-Hilâfe ve Tatavvuruhâ*, s. 71

¹⁸⁵ Senhûrî, *Fıkhu'l-Hilâfe ve Tatavvuruhâ*, s. 70.

(s.a.v.) vefatıyla şeriatın ilk iki kaynağı olan Kur'ân ve sünnet nihâî formuna ulaşmıştır. Ancak şeriatın Nebî'nin vefatından sonra da ilelebet sürmesi ve inkişaf etmesi zaruridir. Bu durum daimi karakterli üçüncü bir kaynağa ihtiyaç husûle getirmiştir ki o da *ümme'tin icmâ'dır*. Şeriatın inkişâfını ve şeri ahkâmın zaman ve şartlara uyum sağlayacak esnek bir karakter arzetmesini mümkün kılacak olan, işte bu teşrîin doğrudan kaynağı olan *ümme'tin icmâ'dır*.¹⁸⁷ İcmân, İslâm şeriatının gelişme ve ilerleme kudretinin esas âmili olması ancak bu şekilde mümkün olabilecektir diyen Senhûrî icmân ancak bu şekilde izah edilmesi durumunda, gelecekte icmâ tatbik etmenin imkanını sorgulayan Goldzhier gibi müsteşriklere, İslâmî parlementer sistemin icmân tatbikinin neticesi olduğunu söylemenin mümkün olacağını iddiâ eder.¹⁸⁸

Dini terimlerle savunulan bu modern egemenlik ve toplum tasavvurunun Senhûrî'nin teorik çerçevesini çizdiği hilafet tasavvurundaki tezahürü önemlidir.¹⁸⁹ Onun hilafet tasavvurunda artık, halife, klasik hilafet teorisinin aksine ne ilahi iradenin mümessili ne de geniş yetkilere sahip mutlak bir otoritedir. Aksine ona göre halife modern siyaset felsefesinin devlet başkanı telakkilerine uygun olarak ancak kendisini seçen ümme'tin temsilcisidir ve teşrî yetkisine sahip olmadığı gibi tenfizî ve kazai (yürütme ve yargı) sahalarda da sınırlı yetkiye sahiptir. Bu sahalardaki sınırlı otoritesinin kaynağı da yine ümme'ttir.¹⁹⁰ Teşrî yetkisine sahip kılınan Müslüman toplum bu yetkisini müellifin ehl-i hall vel akd yorumunda da göreceğimiz üzere içerisinde ulemâdan olmayanların da bulunduğu seçilmiş vekilleri aracılığıyla kullanmaktadır.¹⁹¹

¹⁸⁶ Senhûrî, *Fikhu'l-Hilâfe ve Tatavvuruhâ*, s. 77.

¹⁸⁷ Senhûrî, *Fikhu'l-Hilâfe ve Tatavvuruhâ*, s. 66, 67, 77.

¹⁸⁸ Senhûrî, *Fikhu'l-Hilâfe ve Tatavvuruhâ*, s. 82.

¹⁸⁹ Arap dünyasında hukuk sisteminin ıslah edilmesi kavramı, ilk defa, halifeliği restore etmek için geliştirilen büyük bir tasarımın bir parçası olarak ortaya çıkmıştır. Üstelik böyle bir ıslah vazifesi yine ilk defa Senhûrî'nin eserinde kavramlaştırılmıştır. Böylece onun meşrûiyet temelleri kuvvetler ayrılığı kavramına bağlı olarak İslâmî istilahlarla icmâ ve icthadların rolü olarak belirtilmiştir. Enid Hill, "Abdürrezzak Ahmed Es-Senhûrî'nin Eseri ve Hayatında Kuram ve Uygulama", Aziz el-Azme, *Sosyal ve Tarihi Bağlamı İçinde İslâm Hukuku* içinde çev. Fethi Gedikli, İstanbul, 1992. s. 197.

¹⁹⁰ Senhûrî, *Fikhu'l-Hilâfe ve Tatavvuruhâ*, s. 61, 62, 72.

¹⁹¹ Senhûrî, *Fikhu'l-Hilâfe ve Tatavvuruhâ*, s. 67, 81.

Senhûrî muhtevasını belirlediği *ümme*tin *icmâ*ı fikrine delil olarak Reşid Rıza gibi, klasik dönem ulemâsının fikhî *icmân* hücciyetini ispat için sundukları “*Allah teâlâ ümme*timi *dalâlet üzere birleşmekten korudu*” hadisini getirir.¹⁹² Yani o da hadisdeki *ümme*t lafzını klasik dönem ulemâsının aksine fukahâyâ tahsis etmeyip lafzı mutlak olarak alır ve hadisi *bütün bir toplumun icmâ*ı düşüncesine delil kılar. Ayrıca müellif Ebûbekir Bakıllanî gibi bazı ulemânın, sadece fakîhlerin değil, gayr-ı âkil ve buluğa ermemiş olanlar hariç, Müslümanların tamamının katılımını *icmâ* telakki ettiklerini hüccet olarak sunmak suretiyle, bütün halkın *icmâa* katılımı fikrinin mutlak olarak İslâm fikhına yabancı bir şey olmadığını ileri sürer.¹⁹³

Müellifin *toplumun icmâ*ı kavramını yorumlaması yukarıda görüldüğü üzere, halkın siyâsî organizasyonun tesisinin ve kanun yapma faaliyetinin esas aktörü olduğu telakkisine mesned teşkil edecek şekildedir. Bu noktada bazı klasik dönem ulemâsının, *ümme*tin tamamının habersiz olmasının mümkün olmadığı ve hususi ilmi bir donanımı da gerektirmeyen namazın farz olması gibi temel dini mesellerde âvâmın da *icmâa* katılımını tasvib etmiş olmaları, müellifin yorumladığı manada bir *icmâa* delâlet edecek nitelikte değildir. Zira bu ulemâ sair meselelerde asl olanın ulemânın *icmâ*ı olduğunu kabul etmiştir. Bu hususun ayrıntıları da klasik manada *icmâ*ı mevzû edindiğimiz bölümde söz konusu edilmişti. Ancak modern bir birey ve toplum tasavvurunun İslâm’ın özünde mevcut olduğunu ispat gayreti diğerleri gibi Senhûrî’yi de zaman zaman fukahâyı bu konuda referans göstermeye sevk etmiş gözükmiştir.

Fazlurrahman, Senhûrî gibi İslâm siyaset geleneğinin teorik zeminini teşkil eden *Tanrı’nın hâkimiyeti* kavramının, millet egemenliğini ve milletin mutlak manada teşrî selahiyetinin sahibi olduğunu ileri sürmeye engel teşkil etmediğini savunur. Hatta müellif klasik İslâm siyâsî düşüncesinin yöneten ve yönetilen tanımlarının oluşumunda ve de bunlar arasındaki ilişki biçimlerinin şekillenmesinde esas zemini teşkil eden *Tanrı’nın hâkimiyeti* kavramını, modern manada toplum telakkisinin meşrûiyet zemini olarak yeniden yorumlar.

¹⁹² Senhûrî, *Fıkhü’l-Hilâfe ve Tatavvuruhâ*, s. 68. Hadis için bkz. Tirmizî, *Fiten*, 7; Darimi, *Mukaddime*, 8; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 145.

¹⁹³ Senhûrî, *Fıkhü’l-Hilâfe ve Tatavvuruhâ*, s. 82.

Ona göre *Tanrı'nın hâkimiyeti* telakkisi iddia edildiğinin aksine halkın yasama hakkına sahip olduğu fikrine mani teşkil edecek nitelikte değildir.¹⁹⁴ Müellif iddia sahibi olarak Mevdûdî'ye işaret eder. Mevdûdî, *Tanrı'nın hâkimiyeti* tezine binaen, demokrasiyi reddetmiş, onu şirkle eş değer görmüştür. Ayrıca o, demokrasiyle yönetilen ülkelerin halklarının aksine, özgürlükleri Tanrı tarafından kısıtlandığından Müslüman halkın yasama faaliyetinde bulunamayacağını iddia etmiştir. Fazlurrahman, bu argümanın son dönem Müslüman düşüncesinde büyük kafa karışıklığına neden olduğunu söyler. Ona göre küçük bir tetkik, *Tanrı'nın hâkimiyeti* hakkında bu tarz bir konuşmanın temel yanlışını ortaya çıkaracaktır. Eğer Müslümanlar adam öldürmeyi, hırsızlığı vs. meşrûlaştıramıyorsa başka her hangi bir toplum bunu yapabilir mi? diye soran müellif, seküler toplumlar bile hatta komünist halklar bile bütün beşeri toplumlar için zorunlu olan belli ilkelere göre davranmaktadırlar. Bu nedenle ona göre ilke olarak bütün demokrasileri ahlaksızlığı meşrûlaştırmaktan sorumlu tutmak hatadır.¹⁹⁵

Fazlurrahman'a göre iddia edilenin aksine *Tanrı'nın hâkimiyeti* kavramı, teşrî hakkını kullanmaları için halka gerekli ahlâkî çatıyı sağlayan bir terimdir. Böylece evrensel olarak geçerli kabul edilmiş ahlâkî ilkeler çatısı altında toplum mutlak manada kanun yapma hakkına sahip olur.¹⁹⁶ Şöyle ki, Kur'ân meseleler hakkında hüküm vermeleri gerektiğinde Müslümanları bazen Kur'ân'a göre hüküm vermeye, bazen de adalet ve eşitliğe uygun olarak hüküm vermeye davet eder. Öyleyse Müslümanlar prensipleri Kutsal Kitap'ta zikredilen ve Peygamberin de tatbik ettiği *adalet* ilkesinin gereğini yapmakla sorumludurlar. Kur'ân bir hukuk kitabı değil, ilahi bir öğreti ve insanlığın rehberidir. Kur'ân'da bulunan hukuk kurallarına benzer kurallar, bütün zaman ve mekanlarda harfî harfine tatbik edilebilir de değildir.¹⁹⁷

Müslümanların adaletin ve dürüstlüğün gereğini yerine getirmeleri kesin bir şekilde Tanrı'nın hâkimiyetini kabul etmek manasına gelmektedir. Zira adaletin standartları objektiftir ve halkın subjektif arzularına bağlı değildir. Halk adaleti bulup

¹⁹⁴ Fazlurrahman, "Implementation Of The Islamic Concept Of State", s. 216.

¹⁹⁵ Fazlurrahman, "Implementation Of The Islamic Concept Of State", s. 208

¹⁹⁶ Fazlurrahman, "Implementation Of The Islamic Concept Of State", s. 216.

¹⁹⁷ Fazlurrahman, "Implementation Of The Islamic Concept Of State", s. 216.

uygulamayı amaç edinmelidir. Bu sorumluluk doğal olarak Tanrı'nın iradesini kabul etmekle teşekkül etmiş Müslüman toplumun vekili olan Müslüman devlet tarafından üstlenilir. Bir grup, Kur'ân'da zikredilen ve Peygamber'in yüce örneğinde somutlaşan adalet ilkelerini kabul ettiğinde, Müslüman toplum teessüs etmiş olur. Müslüman devlet Müslüman toplum tarafından toplumun iradesini gerçekleştirmek için tesis edilmiş bir organizasyondur. Tanrı ne siyâsî bir hükümler gibi davranır ne de kanun koyucu gibi. Hâkimiyet Müslüman halkındır ve teşrî selahiyeti Müslüman halka aittir.¹⁹⁸ Tanrı'nın en büyük hakim olduğu, dünya ve ahirette tek güç sahibinin Tanrı olduğu şeklindeki Kur'ân'daki ifadeler Fazlurrahman'a göre ne siyâsî egemenlik ne de hukûkî egemenlik olarak yorumlanamaz. Kur'ân'da ifade edilen şeyden maksat Tanrı'nın hem bu dünya hem de insanlar için belli bir düzen ihsan etmiş olduğudur.

Fazlurrahman *Tanrının hâkimiyeti* tezini savunanların yaptığı en büyük yanlışın dînî-ahlâkî ve siyâsî meseleleri birbirine karıştırmak olduğunu iddia eder. Onlar Tanrı'nın siyâsî bir hükümler olduğunu ima etmektedirler, hatta bazen bunu açıkça ifade etmektedirler. Tanrı kesinlikle bu manada bir hükümler değildir, sadece halk bu manada hükümler olabilir. Zira sadece nihai zorlayıcı güç onlara aittir yani sadece onların sözü siyâsî olarak nihai manada hukuktur.¹⁹⁹

Müellifin tüm bu ifadelerini bir kaç cümle ile özetleyecek olursak Allah'ın mutlak egemen olmasının anlamı kendisinin siyâsî veya hukûkî bir hükümler olması manasına gelmemektedir. Bunun anlamı sadece, O'nun dünyaya nizâm veren ve Kur'ân'da insanlara siyâsî, hukûkî, sosyal tüm hayatlarını nasıl düzene sokacaklarına dair genel ilkeleri bahşeden olmasıdır. Bu ahlâkî ilkelere göre hareket etmek şartıyla siyâsî, sosyal, hukûkî sâhâda söz sahibi olan toplumun kendisidir.

Fazlurrahman, bu modern toplum tasavvuruna delil olarak bazı ayetler nakleder. *“Ey Muhammed ümmeti! Dininiz sayesinde siz, insanların iyiliği için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. Çünkü iyiliği emreder, kötülüğe engel olur ve Allah'a*

¹⁹⁸ Fazlurrahman, “Implementation Of The Islamic Concept Of State”, s. 209

¹⁹⁹ Fazlurrahman, “Implementation Of The Islamic Concept Of State”, s. 208-209.

inanırsınız.”²⁰⁰ “Böylece sizi dengeli (seçkin ve adaletli) bir ümmet kıldık ki, insanlara karşı (adaletin örneği ve hakikatin) şahitleri olasınız.”²⁰¹ “İçinizden hayra çağıran, iyiliği emreden, kötü olandan men eden bir ümmet (bir topluluk) olsun; işte onlar kurtuluşa erenlerdir.”²⁰² “O (mümin) kimseler ki kendilerine yeryüzünde iktidar, mevki (ve servet) versek (şımarıp sapmazlar), namazı dosdoğru kılarlar, zekatı verirler, iyiliği emreder kötülüğü de nehyederler.”²⁰³ Bu ayetlerin özellikle ilk üçü ulemânın klasik manada icmân hücciyetine delil olarak sunduğu ayetlerdir. Bu nedenle ayetlerdeki *ümmet* lafzı fukahâya hasredilmiştir. Bu hususun ayrıntıları klasik icmâ teorisine dair bölümde ele alınmıştı. Fazlurrahman da ayetlerde geçen *ümmet* lafzının fukahâ olarak yorumlanmasına karşı çıkar. Ona göre bu ayetlerin hiçbirisi anlam ve hedefi açısından bir seçkinler topluluğu manasına hasredilemez.²⁰⁴ Ayetlerde geçen *ümmet* lafzından kasıt *bütün bir Müslüman* toplumdur. Bu ayetlerde bir bütün olarak toplumun temel sorumluluğundan bahsedilmektedir. Bu sorumluluk *iyiliği emretmek ve kötülükten nehyetmek* şeklinde yeryüzünde düzeni sağlamaktır. Yine ayetlerden anlaşılan odur ki, bu düzen ahlâkî temeller üzerine bina edilmiş sosyo-politik bir düzendir.²⁰⁵

Fazlurrahman, Müslüman toplumun daha ziyade dışarıya karşı olan sorumluluğundan bahseden bu ayetlerin yanı sıra *ümmet*in iç yapısından veya oluşumundan bahseden ayetlerin bulunduğu da işaret eder. Misal olarak da yine ulemânın klasik manada icmân hücciyetine delil olarak sunduğu Âli İmrân 104. ayet-i kerîmeye işaret eder. Fazlurrahman ayetteki “*içinizdenbir ümmet (topluluk) olsun*” ifadesinin “*siz bir ümmet topluluk olun*” ya da “*aranızda bir topluluk olsun*” şeklinde iki türlü okunabileceğini, fukahânın ekseriyetinin yaptığı gibi ikinci okuyuşun tercih edilmesi durumunda, ayette kastedilenin din adamları olduğunu söylemenin mümkün hale geldiğini, ancak Kur’ân’ın bu sorumluluğu sadece din adamlarına yüklemiş

²⁰⁰ (Âli İmrân 3/110, Feyizli, *Feyzü'l-Furkân*, s. 70)

²⁰¹ (Bakara 2/143, Feyizli, *Feyzü'l-Furkân*, s. 23)

²⁰² (Âli İmrân 3/104, Feyizli, *Feyzü'l-Furkân*, s. 69)

²⁰³ (Hac 22/41, Feyizli, *Feyzü'l-Furkân*, s. 350)

²⁰⁴ Fazlurrahman, “Şûrâ’nın Yorumu Hakkında Yeni Bir Tartışma”, *İslâmi Yenilenme Makaleler III*, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları. Ankara, 2002. s. 136, 137.

²⁰⁵ Fazlurrahman, “İslâm’da Şûrâ İlkesi ve Ümetin Rolü”, s.133.

olmasının mümkün olmadığını iddia eder. Gerekçesi de daha önce zikredilen ayette bu ifadelerin ümmetin sosyo-politik sorumluluğunu ifade ederken kullanılmış olmasıdır.²⁰⁶

“*Onların her kesiminden bir grubun da dinde derin bilgi elde etmek ve kavimleri kendilerine döndüklerinde onları uyarmak için seferber olmaları gerekir ki, bu sayede (yanlışlıklarından) kurtulsunlar.*”²⁰⁷ şeklindeki ayet-i kerîmeye referansla müellif dini liderliğin sorumluluğunun dini iyice öğrenmek ve diğerlerine öğretmekten ibaret olduğunu iddia eder. Bu sorumluluk bu şekilde değilde “*iyiliği emretmek kötülükten men etmek*” şeklinde anlaşılacak olursa o zaman din adamlarını “*iyiliği emreden kötülükten men eden insanlar*” olarak adlandırmak gerekir diyen müellif, bütün bir ümmetin bu vafsa sahip olması gerektiği ve İslâm’da adil şekilde tesis edilen siyâsî ve idârî otoritenin Kur’ân tarafından ülü’l-emr şeklinde nitelendirildiği gerekçesiyle böyle adlandırmanın yanlışlığını iddia eder. Ayetlerde bahsedilen *iyiliği emretmek kötülüğü men etmek* vasfı her Müslümanın görevidir ve seçilmiş bir grubun daha üstün bilgi, anlayış veya hikmet adına bu vazifeyi kendilerine has kılabileceklerine dair en ufak bir ima söz konusu değildir.²⁰⁸ Müslüman toplum İslâm devletinin güç ve meşrûiyet zeminini teşkil ettiği gibi, Kur’ân ve sünnetin yanı sıra hukukun kaynağını da teşkil eder. Bu nokta da müellif halk yasamasının meşrûiyetine misal teşkil etmesi için mürtede verilen cezaya dikkat çeker.

Mürted hakkındaki klasik irtidat yasası, mürtedin düşünüp tevbe etmesi için üç şansı olduğu, aksi takdirde mürtedin katline hükmedileceği şeklindedir. Müellif bu hükmün Kur’ân’dan ve Peygamberin örneğinden dayanağı olmadığını söyler. Bu konu hakkında Kur’ân’da sadece sık sık din değiştiren insanın, Allah’ın lanetine uğrayacağını bildiren “*Doğrusu iman edip de sonra küfre sapanlar, sonra (yine) iman edip de sonra (tekrar) küfre sapanlar, sonra da küfürde ileri gidenler/küfür hallerini devam ettirenler var ya, Allah onları ne bağışlar ne de doğru yola eriştirir.*”²⁰⁹ mealinde bir ayet bulunmaktadır. Müellif bu ayetin, Peygamber’in topluma cezai hüküm tatbik etme

²⁰⁶ Fazlurrahman, “İslâm’da Şûrâ İlkesi ve Ümetin Rolü”, s. 134.

²⁰⁷ (Tevbe 9/122, Feyizli, *Feyzü’l-Furkân*, s. 218)

²⁰⁸ Fazlurrahman, “İslâm’da Şûrâ İlkesi ve Ümmetin Rolü”, s. 1134-135.

²⁰⁹ (Nisâ 4/137, Feyizli, *Feyzü’l-Furkân*, s. 109)

gücünün bulunduğu Medine’de vahyolduğunu, din değiştirme bu dünyada cezalandırılabilir bir suç olarak görülmüş olsaydı, Kur’ân’ın mutlaka mürtede bir ceza tayin edeceğini, ancak bunu yapmadığını ileri sürer.²¹⁰

Müellife göre Kur’ân’dan ve sünnetten dayanağı bulunmayan bu yasanın kaynağı olarak hukukçuların Ridde savaşlarına işaret etmeleri yanlış bir kıyasın neticesidir. Allah bu toplumu şûrâ ile kendini yönetir kılmış ve yine bu toplumu devletin dayandığı gücün sahibi kılmıştır. Bu toplumun ve ona dayanan devletin birlik ve dirliğini sağlayıp sürdürmek zorunlu hale gelmiştir. İrtidat yasasının gerekçesi işte bu zorunluluktur. Yasa Kur’ân’ın niyet ve hedefiyle çelişkili olsa da toplum dayanışması ve devletin bütünlüğü endişeleri böyle bir uygulamayı zorunlu kılmış gözükmektedir.²¹¹ Ulemânın, teşrî selahiyetine kendilerinin sahip olduklarını iddia etmeleri, hem yanlıştır hem de Müslüman hukukunun tarihi gelişimi ile tezat teşkil etmektedir.²¹²

Ona göre günümüz dünyasında halkın katılımına dayanmayan bir yönetim büyük oranda zayıf olacaktır. Demokrasiyi güçlü idare kılan halkın iradesiyle desteklenmesidir. Elbette İslâmi bir demokrasinin yeterince ve gereğince işleyebilmesi için her Müslümanın Kur’ân’ın temel hedefleri açısından bilgilendirilmesi ve bu hedefler uğruna mücadele etmesi gerekir. Eğer her Müslüman bu şekilde bilgilendirilirse Kur’ân’ın gerçek şûrâsı işlerlik kazanabilir. Müslümanların Batı demokrasilerinde yanlış bulduğu şey bu ülkelerde işleyen demokratik süreçler değil sıradan bir batılının ahlâkî açıdan yoldan çıkmış olması ve bir dolar daha nasıl kazanırımın ötesinde hiçbir yüce hayat görüşüne sahip olmamasıdır.²¹³

Fazlurrahman’ın *hâkimiyet* mevzûu ile ilgili bu yorumunun yeni olduğu ve klasik İslâm siyâsî düşüncesinde karşılığının bulunmadığı açıktır. Zira bireyi siyasal sürecin bir parçası olarak yeniden tanımlayan, toplumu siyâsî organizasyonun kaynağı kabul eden, hukuk yapmayı toplumun vazifesi olarak ilan eden bu ifadeler tamamen Batı Avrupa siyaset geleneğinin temel varsayımlarıdır. Burada müellifin tüm bunların

²¹⁰ Fazlurrahman, “Müslüman Toplumda Gayr-ı Müslim Azınlıklar”, s. 103.

²¹¹ Fazlurrahman, “Müslüman Toplumda Gayr-ı Müslim Azınlıklar”, s. 104-105.

²¹² Fazlurrahman, “Implementation Of The Islamic Concept Of State”, s. 206.

²¹³ Fazlurrahman, “Müslüman Toplumda Gayr-ı Müslim Azınlıklar”, s. 107, 108.

aslında *Tanrı'nın hâkimiyeti* kavramının bir neticesi olduğunu söylemesi ayrıca aralarında klasik manada icmân delillerinden olan ayetlerin de bulunduğu pek çok ayeti bu minvalde yeniden yorumlaması, modern fikirleri İslâm siyaset geleneğinin bir parçası haline getirmek için müellifin yaptığı zorlama yorumlardır.

Turâbî'ye gelince, onun tarafından da hâkimiyetin kaynağı mevzûu, icmâ kavramını yeniden yorumlaması ve toplumu siyâsî organizasyonun ve yasama faaliyetinin kaynağı haline getirmesi²¹⁴ noktasında bu yeni yoruma meşrû teorik temel olarak gündeme getirilir. Ona göre İslâm'da iki tür hâkimiyet söz konusudur. İlki, *hâkimiyet-i mutlakadır* ve Tanrı'ya aittir. Bütün Müslüman toplumlarda da bu böyle kabul edilmektedir. Şûrâ, Tanrı'nın hâkimiyeti ve şeriatın yüceliği, üstünlüğü ilkesine dayanır. İslâm devletinde ikinci otorite ise halka aittir.²¹⁵ Ancak İslâm tarihinde yönetim işleri doğal mecrasından sapmış ve yöneticilerin göreve zorla ve bir tür gasp etme yolu ile geldiği dönemler yaşanmıştır. Bu vakıa da büyük oranda Müslümanları, nasdan sonra söz hakkının devlet başkanı, imam veya halifeye ait olduğu inancına sevk etmiştir. Halbuki İslâm toplumunda söz hakkı konusunda doğru sıralama *nas, cemaat/toplum* ve ardından *yöneticidir*. Ancak Müslüman toplumun bu hakkı gasp edilmiştir.²¹⁶

Turâbî, Müslüman toplumun gaspedilen bu hakkının zaman içerisinde ulemânın icmâî şeklinde fukahâda sembolize olduğunu, bu hakkın yani icmân yeniden sahibine iade edilmesi gerektiğini ileri sürer.²¹⁷ Zira diğer müellifler gibi Turâbî'ye göre de icmâda asl olan, icmân Müslüman toplumun icmâî olmasıdır²¹⁸

Turâbî de yine diğer müellifler gibi klasik dönem ulemâsının ulemânın icmâî kavramına hüccet teşkil etmesi için sunduğu ayet ve hadisleri *toplumun icmâî* kavramına delil olarak yeniden yorumlar. Mesela ulemânın icmâî kavramının en önemli delillerinden biri olan “*Her kim de kendisine doğru yol belli olduktan sonra, Resûle*

²¹⁴ Turâbî, *es-Siyâse ve'l-hükm*, s. 231.

²¹⁵ Sulami, *The West and Islam*, s. 93.

²¹⁶ Turâbî, *İslâmî Düşüncenin İhyâsı*, s. 28, 29.

²¹⁷ Turâbî, *İslâmî Düşüncenin İhyâsı*, s. 28-29; 41-44.

²¹⁸ Turâbî, *İslâmî Düşüncenin İhyâsı*, s. 26.

karşı tavır koyar ve (Resûl'ü örnek alan) müminlerin yolundan başkasına uyarsa onu döndüğü (ve seçtiği o sapık) yolda bırakırız. Sonra kendisini cehenneme atarız.”²¹⁹ ayetinde müellif hususi bir topluluktan değil bir bütün olarak “müminler”den bahsedildiğini, bu ayetin insanları Müslümanlara tabi olmaya çağırdığını söyler.²²⁰ Şûrâyı emreden ayetlerin de şûrâyı müminlere has kıldığını ileri süren Turâbî, “(Onlar) büyük günahlardan, hayasızlıktan (ve çirkin işlerden) kaçınırlar; kızdıkları zamanda onlar bağışlarlar. (Onlar) Rablerinin çağrısına gelirler, namazı dosdoğru kılarlar. İşleri aralarında danışma ile dir.”²²¹ şeklindeki ayet-i kerimede bütün bunları yapanların müminler olduğunu ve şûrânın *müminlerin şûrâsı* olduğunu ifade eder. “Ümmetim dalâlet üzerinde toplanmaz.”²²² “Müslümanların güzel gördüğü Allah katında da güzeldir” şeklindeki hadisler, cemaat belli kişilerden oluşmaz, cemaat Müslümanların cemaatidir, o da Müslüman halktır açıklamalarıyla Turâbî tarafından *Müslümanların icmâi* görüşüne delil kılınır.²²³

Turâbî'nin Müslümanların ya da toplumun icmânının bu gün dolaylı icmâ sayılabilecek çağdaş parlamenter sistemle ifade edilebileceğini iddia etmiş olduğunu nakletmiştik.²²⁴ Buna rağmen Turâbî, modern demokrasilerden kendi tasavvurundaki şûrâya dayalı temsili siyasal sistem ya da kendi ifadesiyle İslâmi demokrasi arasında farklar bulunduğu işaret ettiği de görülür. Bu farkı iki sistemin hâkimiyet telakkisi üzerinden açıklamaya gayret sarfeder. Ona göre şûrâ ve demokrasi her ikisi de politik meselelerin çözümünde halkın katılımını ve halkın temsilini istediğinden benzerdir. Bununla birlikte demokraside halkın mutlak hâkimiyeti söz konusu iken ve demokrasinin nihai referansı hâkimiyetin sahibi olan halka iken, aksine şûrânın nihai referansı Tanrı'nın vahyinedir. Bu nedenle de mutlak manada hakim Tanrı'dır.²²⁵ Ona göre şûrâya dayalı temsili sistemde hâkimiyet yetkisi hususi bir şahsa, aileye, sınıf veya gruba değil de inananlar topluluğunun tamamına verilmişse de nihayetinde halk da mutlak

²¹⁹ (Nisâ 4/115, Feyizli, *Feyzü'l-Furkân*, s. 105)

²²⁰ Turâbî, *İslâmî Düşüncenin İhyâsı*, s. 25.

²²¹ (Şûrâ 42/37-38, Feyizli, *Feyzü'l-Furkân*, s. 496)

²²² Tirmizî, *Fiten*, 7; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 145.

²²³ Turâbî, *İslâmî Düşüncenin İhyâsı*, s. 25.

²²⁴ Turâbî, *İslâmî Düşüncenin İhyâsı*, s. 26-27.

²²⁵ Turâbî, “İslâm Devleti”, s. 271-272;

Hâkimiyet sahibi değildir. Yönetici de, yasama kurulu da, yargıçların uygulamaları da Tanrının iradesinin tezahürü olan şeriatla kayıtlıdır.²²⁶

Turâbî'nin şûrâ sistemi ile demokrasi arasında önemli fark olarak altını çizdiği bu husus, bazı müelliflerin, onun demokrasinin formel yönünü benimsediği, asli kısmını benimsemediği şeklindeki yorumlarına temel teşkil etmişse de²²⁷ Turâbî'nin şûrâya dayalı İslâmî demokrasi sisteminin, anayasalar, sivil özgürlükler, devlet başkanının seçimi, diğer seçilmiş temsilciler, güçler ayrılığı gibi ana unsurları ile, temsil kavramı, temsilcilerin gücü, yönetim şubelerinin görevleri, devlet ve yerel hükümet modelleri, gücün transferi prosedürü, siyâsî katılım kavramı, siyâsî katılım modelleri, rekabete dayalı seçimler gibi yan unsurları, Batı liberal demokrasisinin tecrübesinden ödünç alınmıştır. Batı siyâsî teorilerinde zaten tartışılmış olan bu mevzûlara Turâbî herhangi bir yenilik katmaz. Bütün yaptığı bu fikirler arasından seçim yapmak ve uygulamak ve onları İslâm tarihinde de tatbik edilmiş olduğunu söyleyerek meşrûlaştırmaktır.²²⁸

Yukarıda naklettiğimiz hâkimiyet teorisi hakkındaki sözlerinin dışında da Turâbî'nin, esasa ilişkin olmayan bazı konularda modern demokratik sisteme itirazı dikkat çekmektedir. Bunlardan biri Turâbî'nin, batıdaki aksine seçim kampanyalarının kamu tarafından finanse edilen bağımsız bir kurum tarafından yürütülmesini istemesidir. Turâbî seçim kampanyasını yürütmede tarafsız bir kurum fikrini zengin ve fakir aday arasındaki eşitliği sağlama ve sıkandallardan kurtulma vesilesi olarak görmektedir. Ancak batıda halk bunu adayın görüşlerini özgür bir biçimde ifade etmesini engelleyen kontrol aracı olarak da görebilir. İki sistem arasındaki ikinci ayrılık noktası ise Turâbî'nin şûrâ sisteminde siyâsî akımlar belli idealler, fikirler ve programlara saplanmış değildirler, onlar siyasetlerini ve programlarını geliştirmekte esneklerdir. Bununla birlikte batı liberal demokrasilerinde siyâsî partiler siyasetlerini ve programlarını muhafazakarlık, sosyalizm, liberalizm gibi hususi ideolojiler çatısı altında geliştirirler. Üçüncü ayrılık noktası, iki sistemin kendi

²²⁶ Sulami, *The West and Islam*, s. 93.

²²⁷ Moussallı, Ahmad. S; "Hasan al-Turâbî's Islamist Discourse on Democracy and Shura" Middle Eastern Studies, Vol. 30, No. 1, January 1994, London, s. 61.

²²⁸ Sulami, *The West and Islam*, s. 129.

siyâsî kurumlarını denetim altında tutma metodu hakkındadır. Turâbî bu konuda ahlâkî ilkelere vurgu yapmaktadır. O Müslümanların hayatları hukuk ve kurallarla değil ahlak ve dini vicdanla örgütlendiğini iddia etmektedir. İki sistem arasındaki ayrılık noktalarından sonuncusu ise, hükme varma prosedürü hakkındadır. Turâbîye göre kararlar ilk önce en büyük çoğunlukla alınır, şayet makul bir zaman içerisinde bu büyük ekseriyet hükme varamazsa basit çoğunlukla hükme varılır. Batı liberal demokrasilerinde ise basit çoğunluk karar almanın en yaygın yoludur. Bunun manası hukuk ve yasamayla ilgili kararların parlamentoda oya katılanların yüzde elliden fazlasıyla alınmasıdır. Ancak zaten Turâbî de büyük çoğunluk karara varamadığında basit çoğunlukla hükme varılacağını söyler.²²⁹ Hâkimiyet teorisi hakkındaki açıklamaları da dahil olmak üzere müellifin bu itirazları demokratik sistemin özüne ilişkin itirazlar olmadığından, onun şûrâyaya dayalı temsil sistemini batı liberal demokrasisinden farklı kılacak nitelikte değildir.

Ahmed Hasan teşrî selahiyetini ulemâdan halkın geneline nakleden bizim mevzû edindiğimiz müellifler arasında sonuncusudur. Müellifin, başlangıçta icmân, ulemânın değil *toplumun genelinin icmâ* olarak ortaya çıktığını, yasama hakkına sahip olanın da ulemâ değil *Müslüman toplum* olduğunu bu icmâ yorumuna binaen ileri sürdüğünü, ilk asır İslâm tarihini de bu tezine meşrûiyet kazandıracak şekilde yorumlamaya çalıştığını önceki başlıkta ifade etmiştik. Burada onun toplumun hâkimiyetin kaynağı olmasına, *hâkimiyetin kaynağının Tanrı olduğuna dair İslâmi tasavvurun engel teşkil etmediğine dair açıklamalarını* mevzû edineceğiz. .

²²⁹ Sulami, *The West and Islam*, s. 200, 201. Turâbî, “İslâmi bir politika sisteminde siyâsî partilerin varlığını kabul ediyor musunuz?” şeklinde bir soruya şu şekilde cevap verir: “Üyelerinin farklı bir hükümet programı arzuladıklarını öne sürerek, hiç düşünmeden siyâsî partileri yasaklamak söz konusu olamaz. Ama yine de İslâm’da partizan zihniyeti caydırmaya yönelik bir takım ilkeler vardır. Bir partiye bağnazca bağlanmak, liderlerin emirlerine kayıtsız boyun eğmek..Bu bizim kabul edemeyeceğimiz bir şey. Bu düşünce Avrupa da uzun süre hakim oldu. Kur’an partizan zihniyeti şiddetle tenkit ediyor. İslâm’da ideal olan, fikir akımlarının kendilerini ifade etmelerini ve kamusal hayata girmelerini sağlayan, aynı zamanda yobaz tutumların ortaya çıkışını engelleyen bir metodun oluşmasıdır.”... “İdeal İslâmi bir sistemde, partilerin kendi milletvekillerine dayattıkları oy disiplini olmamalıdır. Milletvekilleri partilerinin baskısı olmadan kendi düşüncelerini ifade edebilmeli ve hür bir tercih yapabilmelidirler. Aksi takdirde partileri yöneten klikler kısa sürede tabanın beklentilerine kulak vermeyen küçük birer diktatörlük haline gelirler.” Turâbî, Hasan, *İslâm: Dünyanın Geleceği*, çev. Esra Demirbaş, Birey Yay. İstanbul 1998, s. 93-94.

Ona göre İslâm devletinde hâkimiyetin Tanrı'ya ait olmasının manası insanların Tanrı'nın sözü olan Kur'ân'ın açık öğretilerine zıt kanun koyamayacak olmalarıdır. Kur'ân sadece insanların iradesi üzerinde denetim vazifesini icra eder. Bir diğer deyişle bir tür anayasa vazifesi görür. Ancak bu noktada dikkat edilmesi gereken Tanrı veya Kur'ân'ın hukuk yapmadığı, hukuku teşkil edenlerin insanlar olduğudur. Bu nedenle de halihazırda hükümler olan toplumun genelidir. Ancak bütün toplum yasama organı olarak görev ifa edemeyeceğinden toplumun temsilcileri bu konuda onlara vekalet ederler. Yasama organı tarafından çıkarılan kanun uzun vadede toplumun iradesi tarafından ya kabul edilir ya da reddedilir. Toplumun icmâi olarak bilinen budur.²³⁰ Böylece müellif nihai hakimin Tanrı olmasının klasik dönemin teolojik literatürü içerisinde çokca vurgu yapılan ve İslâm hukuk teorisinin de temellerini teşkil eden aşkın Tanrı anlayışından farklılığının altını çizer ve onu Fazlurrahman gibi modern yasama fikrine engel teşkil etmeyecek bir tarzda yeniden yorumlar.

3. Ehl-i Hall vel Akd Olarak Müslüman Toplumun Seçilmiş Vekilleri

Klasik icmâ yorumunda ehl-i hal vel akd'in ulemâ hususensinde de *fukahâ olarak* yorumlandığını klasik icmâ teorisine dair bölümde ifade etmiştik. İslâm siyâsî düşüncesinde de hükümdarı seçerek başa getiren ehl-i hall vel akd halkın tamamı değil ehil sayılan kişilerden müteşekkil küçük bir grup olagelmıştır ve bunlar yasama yetkisine de sahip değildirler. Modern icmâ yorumlarında ise kavram her iki alanın ehl-i hall vel akd yorumuna aykırı olarak kendisine modern toplum vasıfları verilen *bütün bir Müslüman halk* olarak yeniden tanımlanmıştır. Bu hususu da bir önceki başlıkta izah ettik.²³¹ Yani büyük bir değişikliklerle *ulemânın icmâi* kavramı *bütün bir Müslüman toplumun icmâi* olarak yeniden tanımlanmış, bu tanıma uygun olarak icmâ kavramının en önemli rükunlarından biri olan ehl-i hall vel akd de demokratik ideallere ve demokratik idare biçimine uygun bir şekilde milletin seçimle iş başına getirdiği yasama

²³⁰ Ahmad Hasan, "The Political Role of Ijma", s. 22.

²³¹ Mümtaz'er Türköne Yeni Osmanlılar'ın bizim mevzû edindiğimiz müelliflerimiz gibi biat eden "ehl-i hall ü akd"ın yerine "halk"ı koymalarını biat kavramında yapılan devrimci bir değişiklik olarak tavsif eder. Türköne, Mümtaz'er, *Siyâsî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991. s. 123.

selahiyetine sahip kişiler olarak yeniden tefsir edilmiştir. Müellifler tarafından bütün bir halkın icmâi fikrinden halkın temsilcileri fikrine geçiş ise doğal bir zaruret olarak açıklanır. Toplum her ne kadar egemenlik hakkına ve dolayısıyla teşrî selahiyetine sahipse de toplumun tüm fertlerini bir araya toplama imkanı bulunmadığından ehl-i hall vel akd, bu selahiyetleri kullanmak üzere ümmetin temsilcileri olarak görev üstlenirler.²³² Ancak dikkat çekici bir durum olarak müelliflerin Batı medeniyetinde geçerli milletvekili profilinden ayrı olarak milletvekillerinde bir takım ahlâkî hususiyetler aradıkları görülmektedir. Aşağıda müelliflerin ehl-i hall vel akd ya da bu kavramla eş anlamlı olarak kullandıkları ülü'l-emr yorumlarına ve bu yorumun şer'îliğini ispat adına sundukları delillere yer verilecektir.

Modern milletvekili kavramı için İslâmî terminolojiden ehl-i hall vel akd kavramına müracaat eden ve bu konuda en ayrıntılı açıklamayı yapan isim kuşkusuz Reşid Rıza'dır. Müellifin modern dönemde ehl-i hall vel akdin kimler olması gerektiği konusundaki açıklamalarının şer'î dayanağını “*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Resûl'e itaat edin ve sizden olan emir sahiplerine de...*” şeklindeki ayet-i kerime teşkil etmektedir. Ancak bu ayet aynı zamanda ehl-i hall vel akd ya da ülü'l-emr hakkındaki klasik tanımlamaların da dayanağını teşkil etmektedir. Bu nedenle müellif bu ayete dayanarak kavramla ilgili olarak kendisinden önce ulemânın yaptığı yorumları mevzû edinir ve bu yorumların isabetsizliğini ispata çalışır.

Müellifin naklettiğine göre ulemâdan bazıları ülü'l-emrin komutanlar olduğunu ileri sürerken, bazıları ayette kastedilenin hükümdarlar (yöneticiler) olduğunu ileri sürmekte, diğer bazıları da ülü'l-emr'in ulemâ olduğunu iddia etmektedirler. Reşid Rıza ülü'l-emrin manasının insanların maslahatına olan işlerde tefekkür sorumluluğu bulunan kimseler olduğunu iddia edenlerin de olduğunu, ancak onların da bu ülü'l-emre kayıtsız şartsız itaatin nasıl emredileceği konusunda ihtilafa düştüklerini beyan eder. Şiâ ise ülü'l-emr'in masum imamlar olduğu inancını benimsemiştir. Ülü'l-emrin komutanlar olduğu inancında olanlar, onların haramı emretmemelerini şart koşmuşlardır. Ayet

²³² Reşid Rıza, *Tefsir*, c. V, s. 208; Turâbî, *es-Siyase*, s. 258; a. mlf., *İslâmî Düşüncenin İhyası*, s. 43. Ahmad Hasan, “The Political Role Of Ijma”, s. 30.

mutlak ifadelerle inzal olduğundan ayetin ulemâ tarafından bu şartla takyidi “*yaratana isyan hususunda yaratılana itaatin yasak*” olduğunu bildiren ayet-i kerime ve “*itâat ancak marufadır*” şeklindeki hadis-i şerifle mümkün olabilmıştır. Ülü’l-emr lafzını hükümdarlar (yöneticiler) olarak yorumlayanlar, Allah Teâlâ’nın ayette ifade buyurduğu “*içinizden olanlar*” lafzına rağmen her hükümdara itaatin vacîp olduğunu ileri sürmektedirler ki bu kabul edilemez. Ülü’l-emr ulemâdır diyenlerin delili, ulemânın naslardan hüküm istinbât etme yetki ve yeteneğine sahip olmasıdır. Ancak bu görüşü savunanlar da aralarında çeşitli meselelerle ilgili ihtilafa düşmüşlerdir.²³³

Reşid Rıza’ya göre “*Onlara (harpte müminler hakkında) güven veya korkuya dair bir haber geldiği zaman, (münafıklar aslını öğrenmeden) onu yayıverir (ortalığı telaşa verir)ler. Eğer onu Peygamber’e ve kendi aralarındaki yetkili kimselere götürselerdi, elbette, onlardan hüküm çıkarmada (işin iç yüzünü, aslını anlamada) maharetli olanlar onu bilirdi.*”²³⁴ ayeti, ülü’l-emr’in melikler (krallar, hükümdarlar) ve ümerâ (komutan, emir) olmasını geçersiz kıldığı gibi, sadece fetva ahkâmını bilenlerin ülü’l-emr olmasını da geçersiz kılar. Ülü’l-emrin sadece melikler ve umerâ olmasını geçersiz kılar, çünkü Rasûlullâh’ın zamanında ne melik ne de ümerâ (komutan, emir, prens) vardı. Ona göre ülü’l-emr sadece fetva ahkâmını bilen ulemâ da olamaz, zira ülü’l-emr’in üzerinde tefekkür ettiği mevzû güven ve korkuyla ilgili amme meseleleridir. Bu meselerde zaman ve mekanın değişmesi ile değişen görüşlere ihtiyaç duyulmaktadır ve bu hususlarda fıkıh usûlünü ve furuunu bilmek yetmez.²³⁵ Şia’nın iddiası ise hiç kabul edilmez zira böyle bir ismet hakkında delil yoktur. Reşid Rıza’ya göre böyle bir şey kastedilse ayet onu açıklardı. Müellif ulül-emr lafzının bu vecihlere hamli hakkındaki ayrıntılı tenkitlerini Râzî’nin konuyla ilgili görüşlerine dayanarak sürdürmektedir.²³⁶

Kavram hakkında kendisinden önce yapılan açıklamaların isabetsizliğini ispat adına yapılan bu açıklamaların yarattığı yorum boşluğu müellif tarafından kavramın

²³³ Reşid Rıza, *Tefsir*, c. V, s. 180-181.

²³⁴ (Nisâ 4/83, Feyizli, *Feyzü’l-Furkân*, s. 99)

²³⁵ Reşid Rıza, *Tefsir*, c. V, s. 192.

²³⁶ Reşid Rıza, *Tefsir*, c. V, s. 180-181 vd.

modern manada milletvekillerine karşılık gelecek şekilde yeniden tanımlanmasıyla şu şekilde doldurulur: *Ülü'l-emrden kasıt ancak büyük alimler, ordu komutanları, tüccarlar, köylüler, mesâlih-i amme için çalışanlar, dernek ve şirket yöneticileri, siyâsî parti liderleri, ünlü yazarlar, doktorlar, avukatlar, ümmetin mesalihleri hakkında kendilerine itimat ettikleri kişiler ile, insanların karşılaştıkları meşakkatli durumların çözümü için kendilerine müracaat ettiği kimseler olabilir.*²³⁷ Halkın her kesiminden insanını içine alan bu ehl-i hall vel akd tanımının ilham kaynağının Avrupa'nın siyâsî mülahazaları olduğu açıktır. Ancak bu muhteva görüldüğü üzere ayetler delil gösterilerek İslâmleştirmeye çalışılmıştır.

Bu ehl-i hall vel akdi seçerken ümmetin gerek hükümet gerek hükümet dışından kimselerin herhangi bir baskısına maruz kalmamalarının, seçme işinde tamamen özgür bırakılmalarının çok önemli olduğunu söyleyen Reşid Rıza, ancak bu şartla seçme işinin şer'î olduğundan söz edilebileceğini aksi takdirde seçimin şer'an batıl olacağını hususen belirtir. Şartlarını haiz olmayan bir seçim söz konusu olduğunda seçilenler ülü'l emrin otoritesine sahip olamaz, onlara itaat de şeran vacip değildir.²³⁸

Reşid Rızâ kendisinin ehl-i hall ve akdde bulunması gereken nitelikler olarak zikrettiği nitelikleri haiz olmayan insanları ümmetin seçmesi ihtimalini ise, ümmetin ayetin anlamını, ayette kastedilene bilmesi ve seçme işinde de özgür bırakılması şartıyla mümkün görmez. Yanlış seçimde bulunma ihtimali ancak ümmetin seçim konusunda baskı altında tutulması, bu konuda tam bir özgürlüğe sahip bulunmaması ve ayette kastedilenden de bihaber olması durumunda söz ancak konusu olabilir.²³⁹

Reşid Rıza, ehl-i hall ve akd olma niteliğini haiz herkesi mi seçmek gerekir yoksa bir kısmının bu vazife için seçilmesi yeterli midir şeklinde ki bir soruya da toplum içerisindeki ehl-i hall ve akd olma ehliyetine sahip herkesi seçmek gerekmez şeklinde cevap vermektedir. Eğer onlar mesela ülkenin her şehrine yayılmış bin kadar kişiye ümmetin yüz veya iki yüz kişiyi veya ne kadar ihtiyaç varsa o kadar kişiyi, geriye kalan ehl-i hall ve akdin de rızasını da alarak seçim veya kurayla göreve

²³⁷ Reşid Rıza, *Tefsir*, c. V, s. 181.

²³⁸ Reşid Rıza, *Tefsir*, c. V, s. 199.

²³⁹ Reşid Rıza, *Tefsir*, c. V, s. 200.

getirmesiyle maksat hasıl olur ve onların ittifakı ümmetin icmâ'ı manasını taşır. İnsanlar geriye kalan ehliyetli ve nitelikli kimselere de kendi kaza ve yönetimle ilgili meselelerinde danışabilirler.²⁴⁰

Reşid Rıza, bu modern ülü'l-emr yorumunun sıhhatine ayetlerin yanı sıra ulemâdan Râzî, Nisâbûrî, Taftazânî, Nevevî gibi bazı isimlerin ülü'l-emr yorumlarını delil olarak sunmaktadır. Müellif ayetteki ülü'l-emr lafzını Râzî'nin, “*ümmetin hâkimiyetini temsil eden ehl-i hall ve akd olarak*” tefsir ettiğini, Nisâburi'nin de Râzî'nin görüşünü benimsediğini üstadı Abduh'un da bu görüşü tercih ettiğini ifade etmektedir.²⁴¹ Ona göre Nisâbûrî'nin “*itibar ve rey sahibi kimseler*” olarak ehl-i hall ve'l akdi tavsifi mana itibariyle Üstadı Abduh'un ülü'l-emrin içine ordu komutanları, rüesay-ı mesalih vs. zevatı katmasıyla örtüşmektedir.²⁴² Reşid Rıza Taftazani'nin de *Makasid*'da diğer kelam ve fıkıh alimleri gibi “*ehl-i hall vel akdin, alimler, reisler ve insanların ileri gelenleri olduğunu*” iddia ettiğini, Nevevî'nin *Minhac*'ında da “*bunların bir araya gelmeleri kolay kimseler olduğu*” ilavesinin bulunduğunu ifade ederek²⁴³ kendi ehl-i hall vel akd yorumuna meşrûiyet kazandırmaya çalışmaktadır. İçinde buldukları dönem itibariyle zihinlerinde demokratik idealler ve bu ideallerin sosyal hayattaki ve idârî organizasyondaki tezahürleri hakkında herhangi bir fikrin bulunması mümkün olmayan geçmiş zaman ulemâsının, Reşid Rıza tarafından bu günkü manada milletvekili kavramına karşılık gelecek şekilde yorumlanan ülü'l-emr tanımına hüccet olarak sunulması ancak bu modern muhtevayı Müslümanlara benimsetebilme adına ulemânın otoritesinden medet ummak olarak yorumlanabilir.

Reşid Rıza, *Tefsir*'i dışındaki eserlerinde de ülü'l-emrin kimler olduğu hakkında muhtelif tarifler verir.²⁴⁴ Fakat *Tefsir*'inde yer alan yukarıdaki ifadeleri konu hakkında en şümullü olanıdır. Ancak müellifin diğer eserlerindeki tanımlamalarda ehl-i hall vel akde bulunması gerekli özellikler hakkında bilgiler vardır. Bu başlığın girişinde de ifade

²⁴⁰ Reşid Rıza, *Tefsir*, c. V, s. 201.

²⁴¹ Reşid Rıza, *el-Hilâfe*, s. 15; Mertoğlu, “Hilâfet”, s. 383.

²⁴² Reşid Rıza, *Tefsir*, c. V, s. 185.

²⁴³ Reşid Rıza, *el-Hilâfe*, s. 12; Mertoğlu, “Hilâfet”, s. 377, 378.

²⁴⁴ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü's sâbia beyne'l-muslih ve'l-mukallid: el-İctihad ve'l-vahtetü'l-İslâmiyye”, *MM*, IV/6, Gurretü Safer 1319/19 May. 1901, s. 209; a.mlf.; *el-Vahdetü'l İslâmiyye*, 33; Krş. Akseki, *Mezahibin Telfiki*, 156; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 299; Reşid Rıza, *el-Hilâfe*, s. 16; Mertoğlu, “Hilâfet”, s. 386.

ettiğimiz üzere ehl-i hall vel akd de bazı ahlâkî özelliklerin aranması kavramın tanımlanan modern muhtevasıyla uyuşmaz. Ancak bu duruma, yapılan yeni ehl-i hall vel akd tanımını kabul edilebilir bir noktaya çekme arzusu sebep olmuş olabilir. Reşid Rıza'nın *el-Hilâfe* adlı eserinde ehl-i hall ve'l akd için aranan vasıflar ilim, adalet, rey ve hikmet sahibi olmak şeklinde ifade edilir.²⁴⁵

İkbal ehl-i hall vel akdin kimlerden olacağı konusunda fazla açıklama yapmaz. Sadece bütün toplumu temsil edeceğini söylediği Müslüman yasama meclisinin, hukûkî müzakerelere ulemâ sınıfından olmayan ancak meseleler hakkında derin kavrayış sahibi olan kimselerin katkıda bulunacağı kimselerden teşekkül edeceğini söyler.²⁴⁶ İkbâl'in yasama meclisinde yer alacaklar hakkındaki bu tavsifi onun meclisinde ümmeti temsil edecek kimselerin sokaktaki sıradan cahil insan olmadığı yorumuna mesned teşkil etmiştir.²⁴⁷ Bu yine de müellifin ehl-i hall vel akd yorumunun kavramın klasik yorumuna aykırı olduğu gerçeğini değiştirmez.

Senhûrî ise ulemâdan olmayanları yani avamı da ehl-i hall vel akd terimi kapsamına alabilmek için klasik müctehid ve ahkâm terimlerini yeniden tanımlar. Böylece Senhûrî'nin ehl-i hall vel akd yorumu, hem bilinen klasik manasıyla müctehid ulemâyı hem de fıkıh dışında sosyal hayatın çeşitli alanlarında uzmanlaşmış kişileri içine alır. Ona göre ahkâm, şeri kaynakları ve onlardaki hükümleri bilmeyi gerektiren ahkâm ve insanların durumlarını ve ihtiyaçlarını bilmeyi gerektiren ahkâm şeklinde ikiye ayrılmalıdır. Buna mukabil olarak da iki müctehid tipi söz konusu olacaktır. İlk müctehid tipi, nazari fıkıh mesailinde mütehasıs ulemâdır. İkincisi ise karmaşık sosyal hayatın çeşitli alanlarında uzmanlaşmış işçiler ile, sanayi, ticaret, ekonomi, siyaset, harb sahalarında uzmanlaşmış kişilerdir. Bu ikinci kategorideki insanların da, Allah tealanın “şayet bilmiyorsanız ehl-i zikre sorun” sözündeki Kur'ân'ın kendileriyle istişâreyi emrettiği ehl-i zikr olarak kabulü mümkündür. Onlar da hususi bir manada müctehiddirler. Senhûrî'ye göre bu ikinci kategoriden insanları içine alan bir şûrâ meclisimiz teşekkül ettiğinde fıkıh alimlerinin yanında zaruri bir unsur olarak ictimai ve

²⁴⁵ Reşid Rıza, *el-Hilâfe*, s. 58, 59; Mertoğlu, “Hilâfet”, 436, 437.

²⁴⁶ İkbal, *The Reconstruction*, s. 179, 180.

²⁴⁷ M. Altaf Hussain Ahangar, “İkbal's Views On Ijma”, s. 98, 99.

iktisadi alanlarda toplumun ihtiyacına uygun şeri ahkâmı istinbâta dahil olmuş oluruz.²⁴⁸ Yeni çağ siyaset düşüncesinden ödünç alınan kavramlara İslâm düşüncesinden karşılıklar bulmak adına yapılan bu tür yorumlar, ehl-i hal vel akd, ictihad, müctehid, ahkâm vb. klasik kavramları görüldüğü üzere yerlerinden etmekte ve içeriklerini de tamamen boşaltmaktadır.

Senhûrî seçimde bulunması gereken şartları bu konudaki Maverdi'nin görüşlerine dayanarak *adalet, ilim ve hikmet* olarak tespit eder. Kendilerinde bu üç şartın bulunduğu seçmenlerin halkın içerisinde çoğunluğu teşkil etmeyeceğini, onların ancak kültürlü bir elit zümre arasında bulanabileceğini söyleyen Senhûrî bu yüzden bu seçmen heyetinin ehl-i hall vel akd olarak isimlendirildiğini ifade etmektedir. Seçimin ikili dereceli olacağını söyleyen müellif bu iki dereceli seçimi şöyle açıklamaktadır: ilk önce ehl-i hall vel akd kendilerinde bulunması gereken muayyen şartlara göre cumhur marifetiyle seçilirler, sonra bu halkın seçtiği ehl-i hall vel akd halifeyi seçme işini gerçekleştirirler.²⁴⁹

Turâbî'nin ehl-i hall vel akd hakkındaki yorumunun da terimin klasik yorumuyla irtibatlandırılması imkansız gibidir. Turâbî de ehl-i hal vel akdi modern demokrasilerdeki seçmen profiline uygun bir şekilde tanımlar. Modern demokrasilerde seçmen ve vekili için söz konusu edilen mevzûlar müellif tarafından İslâmi terminolojiden ödünç alınan ehl-i hall vel akd kavramının içeriği olarak aktarılır. Onun nazarında ehl-i hal vel akd, halkın çoğunluğunun bizzat kendi egemenliğini yürütebilmek için seçtiği²⁵⁰ hem ulusal hem de resmi düzlemde seçmenlerinin görüşlerini dile getiren şûrâ kurulu üyesi kimselerdir.²⁵¹ Vekil seçilme kriterlerinin apaçık normlarla belirlenmiş olması gerektiğini, lüzumu halinde bu konuda yargı erkinin belirleyici olabileceğini söyleyen müellif²⁵² kendisi de bu hususta iki kritere işaret eder. Halkın iradesinin temsilcileri olan kimseler toplum nezdinde ilim ve takva sahibi ve yönetimin diğer tüm kurumlarına atanan kimseler gibi dünyevi açıdan ehliyet

²⁴⁸ Senhûrî, *Fıkhu'l-Hilâfe ve Tatavvuruhâ*, s. 81.

²⁴⁹ Senhûrî, *Fıkhu'l-Hilâfe ve Tatavvuruhâ*, s. 45, 46.

²⁵⁰ Turâbî, *es-Siyâse ve'l-hükm*, s. 234, 237.

²⁵¹ Sulami, *The West and Islam*, s. 120.

²⁵² Turâbî, *es-Siyâse ve'l-hükm*, s. 262.

sahibi kimseler olmalıdırlar.²⁵³ Seçilmiş bir vekil sadece kendisine oy veren kimselerin değil aynı zamanda seçim bölgesi içerisindeki bütün halkın çıkarlarını savunmalıdır diyerek²⁵⁴ vekillerin vazifeleri hususunda ahlâkîliğin altını çizen müellif, onların aynı zamanda kamusal denetim altında da olduklarını unutmamaları gerektiğini söyler.²⁵⁵

Turâbî temsil yönteminin en önemli yönlerinden birinin vekillerle seçmenleri arasındaki ilişki olduğuna dikkat çekmektedir. Vekil mutlak manada temsil selahiyetine sahip değildir ve asla böyle bir selahiyete sahip olmayı talep edemez. Halk, vekili, onun seçim programına göre seçmiştir yani gücünün kaynağının halk teşkil eder. Bu nedenle de onların adına hareket ettiğinde seçmenleri ile istişâre etmesi gereklidir. Özellikle de yeni ve önemli meseleler söz konusu olduğunda bu kesinlikle şarttır. Bu noktada müellif Peygamberin sahabesiyle istişâre etmesini referans gösterir. Peygamber vahiyle desteklenmesine rağmen kamu meseleleriyle ilgili hemen her hususta ve bazen de kendi özel hayatıyla ilgili hususlarda sahabeyle istişâre etmiştir.²⁵⁶

Şayet vekilin pek çok yeni mesele hakkındaki görüşleri bütünüyle seçmenlerin görüşlerine zıtsa o zaman istifasını sunmalıdır. O seçimlere tekrar katılabilir, görüşlerini açıklar. Seçmenleri ya onun görüşlerini kabul eder ya da yeni bir temsilci seçerler. Turâbî'ye göre bu istifa şayet vekil bir suç işlememiş yahut hasta olmamış ise hukuken gerekli değildir ancak ahlâkî bir sorumluluktur. Görüşleri seçmenlerinin görüşlerine tamamen zıt iken onun vicdanı ve ahlakı görevinde kalmasına izin veremez. Zira o seçmenleriyle ihtilaf içerisindeyken şûrâ kurulunda seçmenlerinin görüşlerini dile getiremez.²⁵⁷

Turâbî, temsilcilerin sayısı konusunda toplumsal dengeler gözetilerek nüfusa göre bir tespitin yapılması gerektiğini iddia etmektedir. Temsilciler meclisinin yetki süresi de toplumun tabiatına, hayat şartlarına göre belirlenmelidir. Ona göre geleneksel ve oturmuş toplumlarda seçimlerin uzun aradan sonra yapılmasının bir sakıncası yoktur.

²⁵³ Turâbî, *es-Siyâse ve'l-hükm*, s. 262.

²⁵⁴ Sulami, *The West and Islam*, s. 120.

²⁵⁵ Turâbî, *es-Siyâse ve'l-hükm*, 261.

²⁵⁶ Sulami, *The West and Islam*, s. 122, 123.

²⁵⁷ Sulami, *The West and Islam*, s. 123.

Ama hızla değişen, göçlerden veya doğumdan dolayı nüfusun artışının yaşanması gibi çeşitli gelişmelere maruz kalan toplumlarda makul bir sürede seçimlerin yenilenmesi gerekir. Bu noktada çeşitli siyasal kuramların verilerinden de istifade edilebilir.²⁵⁸

Fazlurrahman, Müslüman yasama meclisinin ulemâdan olmayan seçilmiş üyeleri olmaları dışında ehl-i hall vel akdin kimlerden ya da halkın hangi kesimlerinden teşekkül ettiğine dair açıklama yapmış değildir. O sadece yasama yetkisine sahip seçilmiş bir meclisin İslâmi kanunları icra etmesi usûlünü savunmakta ve bu konuda herhangi bir endişeye mahal bulunmadığını iddia etmektedir. Ona göre bu usûl hakkında insanlar endişelerini şu gerekçeyle dile getirmektedirler. İslâm'ın hukûkî yorumu halka, yani, onların seçtiği meclis üyelerine bırakılamaz; çünkü onlar genellikle İslâm'ı bilmezler; bu ancak ulemânın vazifesidir. Müellife göre bu büyük bir yanılıdır. Her şeyden önce Kur'ân kendi emirlerinin yorumunu yapmak için teknik bakımdan yetiştirilmiş insanların varlığını gerektirecek kadar anlaşılması güç bir kitap değildir. Öyle olsaydı muhatabı toplum olmazdı.

Fazlurrahman önemli bazı noktalarda hataya düşülmemesi ve Kur'ân'ın konularının ve fikirlerinin sergilenişini takdir edebilmek için onu tarihi sıra ve sosyo-tarihi arkaplanı içerisinde incelemek gerektiğini iddia eder. Bu tür bir inceleme haklarında müfessirlerin sebab-i nüzûl diye adlandırdıkları hadiselerin bulunduğu tek tek ayetler için değil, bütünüyle Kur'ân için söz konusudur. Zira Kur'ân'ın sebab-i nüzûlü diye adlandırılacak bir putperest Mekke arka planı bulunmaktadır. Bu arkaplanı anlamadan Kur'ân'ın temel gayesi ile Peygamber'in faaliyetini değerlendirmede büyük hatalar yapma ihtimali mevcuttur. Fakat bu prosedürle ilgili teknik bir durum da söz konusu değildir. Bazı güç mevzûlarda ise meclis uzman görüşüne başvurulabilir.²⁵⁹

Fazlurrahman, demokratik idare tarzının tatbikine muhalif olanların yönelttikleri, halk yasama ve yürütmeye münasip temsilcileri seçme kudret ve kabiliyetine sahip değildir, bilhassa yasama hassas bir meseledir, zira belirli bir kanun teklifini Kur'ân'ın

²⁵⁸ Turâbî, *es-Siyâse ve'l-hükûm*, s. 260, 261.

²⁵⁹ Fazlurrahman, *Islam*, s. 261, *İslâm*, s. 352.

ışığında hükme bağlamak halkın ve de temsilcilerinin sahip olmadıkları bir uzmanlığı gerektirir, şeklindeki itiraza²⁶⁰ en isabetli cevabın Namık Kemal tarafından verildiğini ifade etmektedir. Namık Kemal Türkiye’de savaş, barış, vergi ve eğitim meselelerini anlamaya yetecek kültür ve bilgiye sahip insanların var olduğunu ve bunların da hükümeti de idare edebilir olduklarını söylemektedir. Fazlurrahman’a göre böylece Namık Kemal bir toplumu idare etmek için hiçbir teknik teoloji bilgisinin zorunlu olmadığına işaret etmiş olmaktadır. Eğer Kur’ân o kadar zor teknik bir mesele olsaydı insanlığa genel olarak hitap etmezdi. Bir hukuk kitabı olmayan Kur’ân’ın temel gayesi, insanlarda hakiki bir vicdan yaratmak, insanın ahlâkî enerjisini en üst düzeye çıkarmak ve bu enerjiyi uygun yollarda kullanmaktır. Kur’ân ne kadar teknik bir kitaba dönüştürülürse, vicdanlar o kadar körleşir.²⁶¹

İslâmi bilgi ve hikmetin sahipleri olduklarını iddia edenlere düşen görev mutlak liderlik ve itaatin kendi hakları olduğunu iddia etmek yerine genel olarak Müslümanları irşad ve aydınlatmaya çalışmak ve onların bilme, anlama ve harekete geçme düzeylerini yükseltmektir. Çünkü kesinlikle açıktır ki, Kur’ân’a göre tek bir şahsın veya otoritesi kendineden menkul bir seçkinler sınıfının toplumun bütününe yüklenmiş bir vazifeyi ya da yetkiyi kendisine/kendilerine, eğer tabi İslâm tamamen başka bir şeye dönüştürülmek istenmiyorsa ait görmesi mümkün değildir.²⁶²

Ahmed Hasan’a gelince o, modern dönemde ehl-i hal vel akdin kimler olduğu konusunda ayrıntılı açıklamalar yapmaz. O da diğerleri gibi kavramı modern bir yorumla toplumun yasama faaliyetini icra etmedeki temsilcileri olarak tanımlar.²⁶³

4. Ulemânın Zayıflayan Konumu

İcmân klasik yorumunda ehl-i hal ve akdin sadece ulemâ olarak yorumlandığını ve bunun ulemâ sınıfına mutlak güç ve itibar kazandırdığını ifade etmiştik. Ancak ulemânın bu seçkin pozisyonu yeni icmâ tanımlarında söz konusu olmaz. Ulemâyâ

²⁶⁰ Fazlurrahman, “İslâm ve Siyâsî Aksiyon”, s. 72

²⁶¹ Fazlurrahman, “İslâm ve Siyâsî Aksiyon”, 74, 75.

²⁶² Fazlurrahman, “Şûrâ’nın Yorumu Hakkında Yeni Bir Tartışma”, s. 137; “İslâm’da Şûrâ İlkesi ve Toplumun Rolü”, s. 141.

²⁶³ Ahmed Hasan, “The Political Role Of İjma”, s. 27, 30.

süreçten tamamen dışlanmakta ya da halkın ulemâdan olmayan diğer temsilcileri ile eşit konuma getirilmektedir. Geleneksel değerlerin üreticisi ve temsilcisi olan ulemâ sınıfına yönelik modern dönemdeki muhalefetin neticesinde ulemâ, toplum içerisindeki ayrıcalıklı konumlarını ve teşrî, kazâ, idârî yetkilerini yitirmiş gözükmektedirler.²⁶⁴

Reşid Rıza'nın modern bir içerikle yeniden yorumladığı ehl-i hall vel akd tanımı fukahâyı içerse de²⁶⁵ müellif ehl-i hall vel akd olma hakkına sahip olan ve olmayanlar arasında yaptığı ayırımda bir grup fukahânın ehl- hall vel akd olma hakkını kaybettiğini söyler. Müellif bu grubu *zahirperest donuk fakîhler* grubu olarak isimlendirmektedir. Ona göre bu ulemâ askerî, malî ve siyasî kanunları geleneksel fıkihtan elde ederek ortaya koymaktan acizdir ve bütün dünyevî muamelelerde mutlak ictihadı kabul etmekten kaçınırlar. Hükümet işi, icrâ etmeleri için bunlara havale edilse, kesinlikle bundan aciz kalır, harbe de sulhe de güç yetirmezler.

Reşid Rıza ehl-i hall vel akd olma hakkına sahip olanları ise “*dinin fıkhının ve İslâm şeriatının hükmünün anlaşılmasındaki istiklal ile Avrupa medeniyetinin özünün anlaşılmasını bir araya getiren ıslah topluluğu*” olarak tanımlar. Müellifin “*Üstad İmam (Abduh) Hizbi*” olarak isimlendirdiği bu grup ona göre batıcılarla, zahirperest fukahâ arasında orta bir konumdadırlar ve ümmetin tecdidini gerçekleştirebilecek de onlardır.²⁶⁶

İkbâl, savunduğu fikhın inceliklerini bilmeyen kimselerden müteşekkil modern Müslüman meclisinin şeriatı yorumlama faaliyetinde vahim hatalar yapabileceğinin ve bu hataların nasıl berteraf edilebileceğinin veya en aza indirgenebileceğinin akla gelebileceğini kabul eder. Müellif bu problemi aşmak için 1906'da İran meclisinin, teşrî faaliyetlerini denetleme selahiyetini verdiği dünyevi meseleleri iyi bilen ayrı bir ulemâ heyeti teşkil ettiğini, bunun Sünni memleketlerde illa gerekiyorsa ancak geçici bir süre için denenebileceğini, zira böyle bir düzenlemenin tehlikeden hiç de hâlî olmadığını

²⁶⁴ Modern dönemdeki ulemânın durumu hakkındaki değerlendirmeler için bak. Kara, İsmail, *İslâmcıların Siyâsî Görüşleri*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994, s. 46-49; Mümtazer Türköne, *Türk Modernleşmesi*, Lotus Yayınevi, Ankara, 2006, s. 381.

²⁶⁵ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü's sâbia: el-İctihad ve'l-vahdetü'l-İslâmiyye”, s. 209; a.mlf.; *el-Vahdetü'l İslâmiyye*, 53; Krş. Akseki, *Mezahibin Telfiki*, 156; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 299;

²⁶⁶ Reşid Rıza, *el-Hilâfe*, s. 62; Mertoğlu, “Hilâfet”, s. 439.

ifade etmektedir. İkbâl'e göre ulemâ, meclisin önemli bir kısmını oluşturmali ve hukuka müteallik meselelerin tartişilmasında görevi yardım ve rehberlik etmek olmalıdır. Ayrıca müellif yanlış yorumlara karşı tek çareyi İslâm memleketlerinde mevcut hukuk tedris sisteminin reformasyonunda, hukuk eğitimi sahasının genişletilmesinde ve modern hukuk çalışmalarıyla İslâm hukuk tedrisinin kombinasyonunda görmektedir.²⁶⁷

İkbâl'in İran'daki düzenlemenin Sünni memleketlerde ancak geçici olarak denenebileceğini savunması ve ulemâyaya ancak yasama meclisinde teşrî faaliyetine rehberlik görevini tahsis etmesi bazı araştırmacılar tarafından haklı olarak şu şekilde yorumlanmıştır. İkbâl Şii hukukundaki ulemânın hakim rolüne taraftar değildir. O, bir başka müessese tarafından egemenliği zayıflatılmış bir yasama meclisi istememekte, ihtilaf anında ulemânın değil yasama meclisinin iradesini nihai karar mercii olarak kabul etmektedir.²⁶⁸

İkbâl'in icmâ teorisi Pakistan'ın teşrî geleneğine de pratik olarak yansımıştır. Bunun kanıtı Pakistanlı hukukçuların, modern dönemde icmânın alması gereken yegane şekil olarak Müslüman yasama meclisini onaylarıdır. Dahası Pakistan anayasası onayıyla yasama meclisince çıkarılacak yasaların İslâmi prensiplere uygun olup olmadığı hususunda tavsiyelerde bulunacak Federal Şeriat Mahkemesi, İslâm İdeolojisi Danışma Kurulu, İslâm Araştırmaları Enstitüsü gibi kurumlar teşkil edilmiştir. Bu kurumlar tarafından ortaya konan herhangi bir karar veya kural yasama meclisi yasa formunda onu onaylamadığı müddetçe yasalaşamamaktadır.²⁶⁹

Senhûrî'ye gelince ona göre, İslâmi sisteminin temeyyüz ettiği nokta icmâ vasıtasıyla teşrî vazifesini icrada ümmetin temsilcilerinin müctehidler yani ictihad mertebesine ulaşmış ulemâ olmasıdır. Bu özelliğinden dolayı İslâmi hükümeti ulemâ hükümeti şeklinde tavsif edenler olmuştur. Senhûrî'ye göre ulemânın ictihad

²⁶⁷ İkbâl, *The Reconstruction*, s. 176.

²⁶⁸ Ahangar, "İkbâl's Views On İjma", s. 101

²⁶⁹ Ahangar, "İkbâl's Views On İjma", s. 104-108

mertebesine erişmesi onların teşrî vazifesini icrada ümmetin temsilcileri olduklarını kabul etmemeyi gerektiren bir şey değildir.²⁷⁰

Senhûrî icmâa katılacak olanların müctehidler olması gerektiğini ifade etmekteyse de, bir önceki başlıkta nakletmeye çalıştığımız üzere o, icmâa kimlerin katılacağını izah sadedinde açtığı müstakil başlıkta müctehid terimini klasik anlam dairesinin dışına çıkararak yeniden tanımlamakta ve sosyal hayatın çeşitli alanlarında temayüz etmiş ve halk tarafından seçilmiş laik kişilerin de bir manada müctehid olarak tavsif edilmesi gerektiğini iddia etmekteydi. Bu hususa işaret etmemizin sebebi Senhûrî'nin sadece yukarıdaki ifadelerine bakarak onun sadece klasik manada müctehidlerden müteşekkil bir meclis tasavvur ettiği hatasına düşmemektir.²⁷¹

Fazlurrahman da ulemânın görevini danışmanlık olarak takdir eder. Ulemânın vazifesi yasa çıkarmak değil, İslâmi öğretiyi toplumda yayarak toplumun dini liderliğini yapmaktır. Yasamanın gerçek anlamda İslâmi olması halkın bilinci ve kafasının İslâmi olmasına bağlıdır. Ne Allah meclise hangi kanunu çıkaracağını söyler, ne de ulemâ ona doğrudan bir şeyi dikte edebilir. Ulemânın bazı meseleler hakkındaki uzman tavsiyeleri komite veya konsiller vasıtasıyla meclise ulaştırılır. Ulemâ sınıfının gerçek bağı toplumlardır. Şayet bir mesele hakkında birden fazla görüş varsa halkın konuşma, tartışma yolları ile ikna edilmesine izin verimelidir, demokratik toplumda başka bir yola başvurulamaz.²⁷²

İslâm tek bir millete has olmayıp evrensel olduğundan her ülkenin yasama meclisi, Müslüman ülkelerin uluslar arası meclisinde kendisini temsil etmesi için temsilciler belirleyip gönderebilir. Hacdân sonra bu uluslar arası meclis toplantılar yapabilir. Meclisin vazifesi müzakere edilen meseleler hakkında yasa çıkarmak olmamalıdır, onun vazifesi sadece tavsiyede bulunmak olmalıdır. Bunlar da, her ülkenin

²⁷⁰ Senhûrî, *Fıkhü'l-Hilâfe ve Tatavvuruhâ*, s. 67, 68.

²⁷¹ Senhûrî, *Fıkhü'l-Hilâfe ve Tatavvuruhâ*, s. 81.

²⁷² Fazlurrahman, *Islam*, s. 261; *İslâm*, 352, 353.

fiziki ve sosyal ortamının farklı olmasından ileri gelen farklılıkları dikkate alınarak ulusal meclisleri tarafından yasalaştırılabilir.²⁷³

Turâbî'ye göre İslâm devleti bir ulemâ yönetimi değildir. Ancak parlamento da basit tartışmalarla bir sonuca varmamalıdır. Herhangi bir karar, şeriatın yol gösterici ilkelerine bilinçli referanslarla alınmış bir karar olmalıdır. Bu süreçte ulemâ, kararın ne olması gerektiğini belirleyen mutlak otorite olarak değil de, Müslümanlar için hangi seçeneklerin kendilerine uygun olduğu konusunda şûrâda aydınlatacak danışmanlar olarak bir rol üstlenmesi gerekmektedir. Burada Turâbî'nin ulemâ lafzını yeniden yorumladığına dikkat çekmek gerekir. Lafzın tarihsel olarak vahye dayalı bilgi mirasında deneyim sahibi olanlar anlamına geldiğini söyleyen müellif, lafzın sadece bu manaya tahsisini kabule yanaşmaz. Zira ona göre ilim sadece bu anlama gelmez. İlim kendini Allah'a bağlayacak herhangi bir şeyi bilmek anlamına gelir. Çünkü tüm bilgi dine dayalıdır. Doayısıyla kimyacı, mühendis, ekonomist ya da hukukçu da birer alimdir. Yani ister toplum bilimci ya da doğa bilimci, ister halk lideri ya da felsefeci fark etmez, bu geniş anlamıyla ulemâ toplumu aydınlatmalıdır. Yoğun bir inceleme araştırma süreci yaşanmalı, böylece zaman zaman kanun tasarılarının alélaceler geçirildiği ve siyâsî sorunların önyargılı çözüme kavuşturulduğu çağdaş parlamentolarda olduğundan daha çok danışma gerçekleştirilmelidir.²⁷⁴

Turâbî'ye göre *icmâda asl olan icmân Müslümanların icmâi* olmasıdır.²⁷⁵ Bu nedenle fukahâ ve ulemânın İslâmî ilkelerde Müslümanları bağlayıcı kurallar koyma hakkı yoktur. Müslümanlar (genel olarak) dini bir meselede görüşlerini belirlemeleri için fukahâyâ, önderlerine başvururlar. Görüşlerini bildirmelerini talep ederler. Yalnız bu önerilerin bağlayıcı bir yönü yoktur. Ancak Müslümanların genel çoğunluğu bu görüşlerden/mezheplerden biri üzerinde icmâ ederlerse o zaman o görüşe tabi olmak gerekir.²⁷⁶

²⁷³ Fazlurrahman, *Islam*, s.262; *İslâm*, s. 353, 354.

²⁷⁴ Turâbî, "İslâm Devleti", s. 273.

²⁷⁵ Turâbî, *İslâmî Düşüncenin İhyâsı*, s. 26.

²⁷⁶ Turâbî, *İslâmî Düşüncenin İhyâsı*, s. 42.

İcmâ sorumluluğunun ulemâdan olmayan insanlara naklinin ortaya çıkaracağı keyfiliğin farkında olan müellif, bizzat kendisi bu icmâ yorumuna “*siz meseleyi başı boşluğa itiyorsunuz, avama aktarıyorsunuz, insanların heva ve hevesleriyle konuşmalarına fırsat tanıyorsunuz*” diyerek itiraz edilebileceğini söyler. Ancak müellif böyle bir itirazı geçerli kabul etmez ve bu noktada da ulemânın danışmanlığının altını çizer. Her Müslüman herhangi bir görüşü tercih etmeden önce meseleyi ulemâya götürmeli, doğru olanı araştırmalı ve yanılma ihtimalini asgariye indirmelidir.²⁷⁷

5. Seküler Bir Alan Arayışı: Dînî-dünyevî Alan Ayırımı

Klasik icmâ tanımında müctehid fukahânın üzerinde ittifak ettiği mesele *şer’î hüküm* olarak isimlendirilmiştir. *Şer’î hüküm* ibaresi kadîm ulemânın nazarında sosyal, siyâsî, idârî, hukûkî, kazâî gibi hayatın tüm alanlarına taalluk eden hükümleri kapsamına alır. Hükümlerin dini ve dünyevi şeklinde kategorik bir ayırımı tabi tutulması söz konusu olmamıştır. Bunun sebebi İslâmiyetin sadece ibadet sahasını düzenleyen değil, aksine hayatın sosyal, siyâsî, idârî, medenî, hukûkî her alanını düzenleyen bir din olmasıdır. İslâm’ın hem insanın yaratıcısıyla olan ilişkilerini düzenlemesi hem de onun diğer insanlarla olan ilişkilerini düzenlemesi din ile siyaseti de birbirinin mütemmim cüzü haline getirmiştir. Ulemânın ibadetten olan-muamelattan olan ahkâm ayırımının dînî-dünyevî ahkâm şeklindeki bir ayırımı temel teşkil etme özelliğinin bulunmadığını *Klasik İcmâ Teorisi* hakkındaki bölümümüzde ifade etmiştik.²⁷⁸

²⁷⁷ Turâbî, *İslâmî Düşüncenin İhyâsı*, s. 26.

²⁷⁸ İslâmiyet ile Hıristiyanlık arasında mukayeseler yapan Nazih Ayubî, İslâmiyetin kapsamlı bir dünya görüşü ortaya koymasını şu ifadelerle dile getirir. Hıristiyanlık bir itikat; oysa İslâm esasta bir şeriattır (usûller veya dini yasa) Hıristiyanlıkta bireyin ve topluluğun toplumsal ve ekonomik işlerini örgütleyen çok az düzenleme vardır; bu kurallar için Hıristiyan toplumlar Eski Ahit’e başvurmuşlar veya imparatorluğun ve ulusun geleneklerine dayanmışlardır. Öte yanda İslâm insanın Tanrı ilişkisini (ibadet) ve insanın öteki insanlarla ilişkisini (muamelat) düzenleyen ilkeler içerir. Bu nedenle pek çok Müslüman İslâm’ın kutsal yapısına sadece bir din değil; aynı zamanda (dünya ve din) bir hayat tarzı olma anlamında bakar. İslâm’da inanç sorunları ile davranış sorunlarının bu şekilde birleştirilmesi dinin siyasetten ayrılmasını zorlaştırır. Zira hükümet sorunlarına karışması halinde kendi işleri ile uğraşması istenebilecek veya açık bir biçimde siyasetten dışlanabilecek bir kilise yoktur. İslâm’ın tam olarak kuşatıcı ve kapsayıcı olduğuna inanılır; bun nedenle pek çok kişi “laiklik”in İslâm’a yalnız yabancı değil aynı zamanda onunla bağdaşmaz olduğunu düşünür. Ayubî, Nazih, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, s. 65-66.

Ancak tez konumuz çerçevesinde icmâ hakkındaki görüşlerini incelediğimiz düşünürler tarafından teşrî selahiyeti, dini kimliği haiz fukahânın elinden alınıp ulemâ sınıfından olmayan laik kişilerin selahiyetine bırakılınca, toplumun temsilcileri olduğu söylenen kimselerin hüküm ortaya koymalarına yani yasama selahiyetine sahip toplum tasavvuruna meşrûiyet kazandıracak seküler bir alan ihdası, ahkâmı dini ve dünyevi şeklinde ayırımlara tabi tutmalarına yol açmış gözükmektedir. Bu ayırımlarda dikkat çekici olan dünyevi tabir edilen alanın kapsam itibariyle siyâsî, sosyal, kazai, idârî şeklinde oldukça geniş bir alanı içine alıyor olmasıdır. Dinin kapsam alanını ibadetlerle sınırlayan ve bütün bir sosyal hayatı dinin tezahürlerinden müstağni dünyevi alan olarak ilan eden bu yorum, kadim ulemânın dünyevi tabir edilen alanlarla ilgili mevcut hükümlerini yeniden ictihadın dolayısıyla değişimin konusu yapan ve bu alanlarda yeni baştan söz söyleme imkanını içinde barındıran bir fonksiyon icra eder. Bir başka deyişle modern dönemde özellikle muamelat sahasının niteliği kamu otoritesini elinde bulunduran ulemâ dışındaki insanların yetkilerini şeri bakımdan temellendirmek için yeniden tayin edilmiş gözükmektedir.²⁷⁹

Reşid Rıza modern bir içeriğe kavuşturduğu ülü'l-emrin, yasama selahiyetinin bulunduğu sahayı tespit için ahkâmın kategorik tasniflerine başvuran ve bu konuda en ayrıntılı açıklamaları yapan bizim mevzû edindiğimiz araştırmacıların ilkidir. Reşid Rıza'nın temeline dini olan-dünyevi olan ayırımını yerleştirdiği ahkâm tasnifi ve bu tasniften çıkardığı sonuçlar aşağıdaki şekildedir.

Reşid Rıza İslâm'ın insanlara getirdiği ahkâmı dört kısma ayırır:

1-Akâid ve imanla ilgili olanlar: Bunlar iki kısımdır.

İlki, Kur'an'ın haklarında aklî delil talep ettiği ve ilm-i yakîni şart koştuğu kısımdır. Bu kısım içerisinde "Allah'ın bir olduğuna, ilim, kudret ve irade sahibi olduğuna, yarattıkları ile ilgili olarak koyduğu nizâmında Allah'ın hikmetinin bulunduğu ve Peygamberler göndermesine iman yer almaktadır.

²⁷⁹ Aziz Al-Azmeh dünya alanının genişletilip din alanının daraltılması, İslâm reformcularının savunduğu ictihadın özünü oluşturmaktadır yorumunu yapar. Al-Azmeh, Aziz, *İslâmlar ve Moderniteler*, s. 187.

İkincisi, aklen imkansız olmaması şartıyla, insanlardan sadece teslim olmalarının talep edildiği kısım. Bunlar içerisinde melekler gibi gayba ait şeylere, diriliş gününe ve ahirete iman vardır.

2-Zikrederek, tefekkür ederek ve ruh ve iradeyi terbiye eden işler yaparak Allah'a ibadet etmek. Bunlar, insana Allah'ın gözetimi altında olduğunu hatırlatan, Allah'a güvenip O'na dua ederek yöneldiği için insanın ruhunu yücelten, insana itibar ve cesaret katan namaz, insanı diğer insanlara karşı merhametli olmaya sevkeden ve insana paylaşmayı öğreten zekat, insanın iradesini terbiye eden, kendine hakim olmasını sağlayan ve fakirlerle eşit olma bilincini kazandıran oruç, Müslüman milletler arasında tanışmaya, aralarında ülfet oluşmasına sebep olan ve birbirleriyle eşit oldukları şuurunu kazandıran hac ibadeti vardır.

3-Âdâb-ı muâşeret, asalet göstergesi nitelikler ve şer ve zarardan ibaret olan haramları terk ve gücü yettiğince hayır işlemeye çalışmak suretiyle nefsi tezkiye etmek.

4- Ümmetin kendi fertleri veya ümmetin diğer milletlerle arasında vuku bulan dünyevî muameleler (muâmelât). Siyâsî, medenî, kazâî, idârî işlerin tamamı bu muâmelâtın kapsamındadır.

Müellifin bu ahkâm tasnifine terettüb eden sonuçlar hakkındaki açıklamaları ise şu şekildedir.

Birinci grubun kapsamında yer alanların bir kısmı kesin delillerle elde edilir, diğer kısmı ise Kur'ân ve mütevâtir sünnette bildirilenlere teslim olmakla elde edilir. Sahih bir senede sahip olsa da âhad haberler bu kısımda delil olarak kabul edilmez çünkü bu haberler zannî bilgi verirler. İnanç sahasında gerekli olan ise ihtilâf içermeyen katî bilgidir. Bu kısımda içtihat ve taklidin yeri yoktur.²⁸⁰

İkinci kısım ile ilgili olarak her Müslümana vacîp olan Kur'ân ve Sünnet'te bildirilen ibadetleri yerine getirmektir. Müçtehitin bunlara herhangi bir ilavede bulunması ya da onlardan herhangi bir şeyi eksiltme yetkisi yoktur. Bunlar zaman ve örfün değişmesiyle de değişmeyeceğinden onlar hakkında tasarruf yetkisi kimseye

²⁸⁰ Reşid Rıza, "Bâbü's-süâl ve'l-fetvâ, (el-Es'iletü'l-Bârisiyye)", MM, c. VII/10, s. 378.

verilmemiştir. Bu grup için de taklit söz konusu değildir yani başkalarının düşüncelerine göre ibadet etmek gibi bir şey söz konusu değildir ve ulemânın bunlarla ilgili görevi sadece ibadetleri öğrenmek isteyenlere tebliğ etmekten ibarettir.

Üçüncü gruba gelince, bunlar arasında helal veya haram olduklarına dair haklarında nas bulunanlar varsa müçtehitin bunu değiştirme selahiyeti yoktur. Kur'ân-ı Kerîm mutlak olarak hayrı ve marufu emretmiş şerri ve münkeri yasaklamıştır. Bunların anlaşılmasını da insanların fitratlarına bırakmıştır. Bu durumda her Müslümana Allah teâlâ'nın "İşte kim zerre ağırlığınca (iman ve ihlasla) bir hayır işlerse onun karşılığını görece. Kim de zerre ağırlığınca bir şer işlerse onu görecektir"²⁸¹ şeklindeki ayet-i kerimesi telkin edilmeli neyin hayır neyin de şer olduğunun belirlenmesi içtihatla bırakılmalıdır. Ancak neyin hayır neyin şer olduğu hakkında dinin bir açıklaması varsa onun önceliği vardır ve dinin haklarında açıklamada bulunduğu kısımlar ikidir: İlki, dürüstlüğü, iffet sahibi olmanın ve emanete riayetinin hayır, zina etmenin, içki içmenin ve kumarın şer olması gibi dinden olduğu zaruri olarak bilinenler. İkincisi de, adalet önünde, haklarla ilgili olarak kadının erkeğe, kafirin Müslümana, kölenin hür olana eşit olmasının gerekliliği, babası bile olsa geçerli bir sebep olmaksızın kadının velisinin kadını, talip olanlara vermeyerek evlenmesine mani olmasının haram olması gibi ancak ilimle meşgul olanların bilebileceği hususlardır. Bunlardan birincisinde ne içtihat ne de taklit söz konusu değildir. İkinci grup kaidelerle ilgili olarak ise öncelikle onların haram olup olmadığı ile ilgili olarak, her fayda veren şeyin hayır ve her zarar veren şeyin de şer ve haram olduğu, şeklindeki umumi delillerinin bilinmesi gerekir. Ayrıca bulunabilirse husûsî delillerinin de bilinmesi gerekir. İslâm'da kimsenin delili olmadan "şu helaldir, şu haramdır" demeye yetkisi yoktur, bunu söyleyenlerin sözüne itibar edilmez, taklit edilmez. Bu hususların tamamı sırf dini işlerdir. Bunlarla insana faydalı olması ve onu eğitmesi bakımından Allah'a yaklaşılmış olunur.

Dördüncü gruba gelince bu gruba giren hükümler pek çok olduğundan ve zaman, mekan, örf ve ahvalın değişmesi ile değiştiklerinden onlarla ilgili cüzî hükümlerin genel, daimi hükümler olarak tayini imkansızdır. Her bir mükellefin bu

²⁸¹ (Zilzâl 9/7-8, Feyzîli, Feyzü'l-Furkân, s. 626)

*ahkâmın tamamını bilmesi imkansız olduğu gibi her bir mükellefin bu ahkâmın tamamını bilmesine gerek de yoktur. Ülü'l-emr'in içtihat ve istinbâta bulunması gereken saha işte bu gruptur.*²⁸²

Akaide, ibadâtâ ve hakkında nas bulunan helal ve haramlara dair hükümlere sırf dînî, bunların dışındaki siyâsî, medenî, kazâî, idârî alanların *cüziyyâtına* dair hükümlere sırf dünyevî hükümler denilerek yapılan bu tasnifte ulul emrin hüküm beyan etme selahiyetinin bulunduğu saha, pek çok hüküm içerdiği ve birincilerin aksine ahkâmının zaman ve mekanın değişmesiyle değişeceği ifade edilen ikinci sâhâdır.

Yukarıdaki ifadelerinde müellifin, muamelattan olup da küllî kaideler şeklinde olan hükümleri ise dünyevi alanla ilgili olmakla birlikte *dini-değişmez* kaideler olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Müellifin *muâmelât* sahasına ait olup da *küllî kaideler* şeklinde olan hükümleri *dînî hükümler* şeklinde tavsif etmesi *Hilâfe* adlı eserinde din işlerinin kapsamını belirlerken daha net ifadelerle ortaya konur. Burada müellif muamelatta din anlamına gelen hükümlerin bulunduğunu söyler. Ona göre nefsi temizleyip onu ahiret hayatına hazırlasın ve böylece nefis Allah teâlâyâ yakınlaşsın diye vaz olunan ibadetler, ahlaksızlıkların ve kötülüklerin terk edilmesi, muamelatta hak ve adalete riayet edilmesi din işlerinin kapsamı içerisindedir. Müellif muamelatın din işlerinden olan küllî kaidelerine, insanların canlarına, namuslarına mallarına saygı gösterilmesi ve onlara nasihat edilmesi, günahın azgınlığın, düşmanlığın, aldatmanın, hıyanetin ve batıl yollarla insanların mallarının yenilmemesini de misal olarak verir.²⁸³

Müellif bunların dışındaki idare, yargı, siyaset, vergi toplama ve savaş hazırlığı gibi konuların, furuûnda hüsn-i niyetin dışında Allah'a te'abbüd ve yakınlaşmayla ilgisi olmadığını söyler.²⁸⁴ Böylece bu alanlar sırf dünyevi saha olarak tespit edilir.

Bu tasniflerle muamelat sahasının tanımlanan yeni niteliği konusunda geleneğin savunucularından gelmesi muhtemel bir itirazı Reşid Rıza *Muhâvere* adlı eserinde *Mukallid* adını verdiği kişiye söyler. Mukallid "*Dünya hayatımıza ait iş ve işlemler*

²⁸² Reşid Rıza, "Bâbü's-süâl ve'l-fetvâ, (el-Es'iletü'l-Bârisiyye)", c. VII/10, s. 379.

²⁸³ Reşid Rıza, "Bâbü's-süâl ve'l-fetvâ, (el-Es'iletü'l-Bârisiyye)", c. VII/10, s. 380.

²⁸⁴ Reşid Rıza, *el-Hilâfe*, s. 92; Mertoğlu, "Hilâfet", s. 473.

(muâmelât) ile ilgili hükümler de dindendir, biz bunlara da uymak suretiyle Allah'a kulluk vazifemizi yerine getirmiş oluruz.” ifadeleriyle itiraz eder. *Muslih* vasfıyla cevabında müellif muamelat sahasına dair ahkâmla ilgili olarak zihnindeki ikili niteliği aşikar kılacak bir savunmayla *Evet, “din bizden, bunlarda da hakka uymamızı ve adaleti gerçekleştirmemizi istemiş, bunun yolunu göstermiştir”* manasında, dünya işlerine dair hükümler de dindendir. *Muamelat hükümleri, hakimin hak ve adaleti gerçekleştirmeyi hedef alacağı hükümlerdir. Eğer hakim bu sâhâda hak ve adalete ulaşmış olursa, Allah'ın hükmüne ulaşmış olur.”* demektedir.

Bu ifadeleriyle müellif muamelat sahasında söz konusu olduğunu iddia ettiği evrensel, küllî kaidelerin özünün adalet ilkesinin gereğini yapmaktan ibaret olduğunu ortaya koyar. Müellif bu yorumunu bazı bilginler “*Adalet nerede bulunursa Allah'ın hükmü oradadır.*” demiştir, fukahâ'nın kazâen- diyaneten ayırımının temelinde de Hz. Peygamberin “*ben ancak sizin gibi bir insanım, bana dava ile geliyorsunuz, olur ki, taraflardan biri, diğerine nisbetle delilini daha etkili olarak koyar da, ben de işittiğime göre hükmederim; kime kardeşine ait bir hakkı hükmedip verirsem sakın onu almasın; çünkü ona ancak bir parça ateş vermiş olurum.*” şeklindeki hadisi vardır diyerek²⁸⁵ delillendirilmeye çalışılır.

Esasını hak ve adaleti gerçekleştirmenin teşkil ettiği bu umumi kaideleri Reşid Rıza, Şârî'nin içtihat etmek suretiyle ahkâm vazetmek yetkisini kendilerine bahsettiği *ülü'l-emr* için yol aydınlatan birer lamba olarak tavsif eder. Şarinin bütün detaylarını açıkladığı ve artık bu alanlarla ilgili olarak herhangi bir artırma ve eksiltmenin olamayacağı inanç ve ibadetler sahasının aksine muamelat sahası için, Şari'nin vaz ettiği, *hükümde adaletin, hukuk önünde eşitliğin gerekli olması, düzeni bozmanın, haklara tecavüz etmenin, hile yapmanın ve ihanette bulunmanın yasaklanması, şûrânın gerekli olduğu şeklindeki* temel prensipler ışığında bu alanın detay hükümlerini belirlemek alimler, yöneticiler ve hukuk adamlarından (fukahâ) ibaret olan *ülü'l-emr*'e aittir. Üstün ahlak ve ilim sahibi olmalarını dinin gerekli bulduğu bu kişiler, aralarında

²⁸⁵ Reşid Rıza, “*el-Muhâveretü's-sâlisete*” s. 864; a.mlf.; *el-Vahdetü'l İslâmiyye*, s. 117; Krş. Akseki, *Mezahibin Telfiki*, 335, 336; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 394

danışma yaparak, zaman ve şartlara göre ümmet için en uygun olan detayı ve uygulamayı ortaya koyacaklardır.²⁸⁶

Ülü'l-emrin bu usul ile dünyevi işlerle ilgili olarak ortaya koydukları hükümlere itaat ise farzdır. Reşid Rıza'ya göre ülü'l-emrin bu sahaya ilgili olarak ortaya koyduğu ahkâm şerî nitelik taşır. Çünkü Şâri, onlara bu yetkiyi vermiştir ve onlar Şârî'nin koyduğu kaidelere dayanmaktadırlar. Böylece müellif bu *umumi kaideleri* ülü'l-emrin icihadının neticesi olan ahkâma şerî diyebilmenin gerekçesi kılar. Reşid Rıza bu hükümlere kanun demenin de mümkün olduğunu ve bu hükümlerden rucu edilebileceğini söyler. Bu görüşüne ise bu hükümlerin kaynağını teşkil ettiğini iddia ettiği maslahatı gerekçe gösterir. Maslahat zaman ve mekanın değişmesiyle değişeceğinden maslahata dayalı hüküm de zaman ve mekanın değişmesiyle değişir.²⁸⁷ Ülü'l-emrin icihat faaliyetine mesned kılınması açısından *maslahat* kavramının değerlendirilmesi müstakil başlık altında mevzû edileceğinden burada bu konunun ayrıntısına girmeyeceğiz.

Bu açıklamalarından müellifin bu tasniflerle *değişim* düşüncesine zemin hazırlamak arzusunda olduğu anlaşılmaktadır. Klasik İslâm düşüncesinde kadim ulemânın söz sahibi olduğu *hukuk*, *yargı*, hatta *siyaset* –zira siyâsîler dini muhafaza etmek, yaymak ve şeriata uygun hareket etmek zorundadırlar- gibi geniş bir alanı dinin etkinlik sahasının dışına çıkaran, bu alanlarda genel ilkeler çerçevesinde yeniden icihad edilebilmesini meşrû hatta zorunlu gören ve bu icihat faaliyetini dini kimliği olmayan kimselere veren yukarıdaki ifadelerin klasik İslâmî birikim üzerindeki tezahürlerinin pek çok olacağı muhakkaktır. Konumuz itibariyle bizi bu noktada ilgilendiren bu ifadelerin aynı zamanda modern parlamenter sisteme ve bu siyâsî sistemin karakteristik özelliği olan seküler kodlara meşrûiyet zemini teşkil etmekte olduğudur. Muamelat sahasıyla ilgili yukarıdaki tanımlamaları hususileştiren müellifin İslâm hükümeti hakkındaki şu sözleri bu açıdan önemlidir.

²⁸⁶ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü's sâbia”; s. 210; a.mlf.; *el-Vahdetü'l İslâmiyye*, 53; Krş. Akseki, *Mezahibin Telfiki*, 157; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 300.

²⁸⁷ Reşid Rıza, *Tefsir*, c. V, s. 182, 183, 208-209. Reşid Rıza, “el-Muhâveretü's-sâlisete aşere: et-Taklîd ve'l-vaḥdetü'l-İslâmiyye fi's-siyâse ve'l-kadâ”, s. 860; a.mlf.; *el-Vahdetü'l İslâmiyye*, s. 113; Krş. Akseki, *Mezahibin Telfiki*, s. 325, 326; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 387.

*Din İslâmî hükümetin keyfiyetini tahdit etmemiş, yönetime dair cüzî ahkâmı açıklamamış sadece İslâmî yönetimin üzerine bina edilecek temel esaslarını vâzetmiştir. Bu esaslar şûrâ'nın vacîp olduğu, mana itibariyle Avrupa parlamentosuna karşılık gelen icmâin hüccet olduğu, adalet ve eşitliği gözetmek, zarara karşı zarar vermenin yasak olmasıdır.*²⁸⁸

Reşid Rıza gibi dini ve dünyevi işler arasında kategorik bir ayırma giden bir isim de Senhûrî'dir. Sırf dini işlerin kapsamını akide ve ibadetler olarak açıklayan Senhûrî'ye göre²⁸⁹ dini alanla dünyevi alan arasındaki temel farklılık birinci kısmın ahkâmının sabit olması ve tadilinin mümkün olmamasıdır. Zira İslâm dini Rasûlullâh'ın (s.a.v.) vefatıyla nihai şeklini almıştır.²⁹⁰ Dünyevi ahkâm ise mecburen esnek bir karaktere sahiptir. Zira mevzûsunu sürekli olarak değişen, inkişaf eden sosyal ve siyâsî mesail teşkil etmektedir.²⁹¹

Senhûrî akaide ve ibadetlere dair ahkâm ile muamelata dair ahkâmının arasını temyizî İslâm şeriatının tecdidi için büyük önemi haiz olduğunu düşünmektedir. Akaide ve ibadetlere dair ahkâm sadece Müslümanlara hasır. Bu ahkâmda herhangi bir esnekliğe veya değişime yer yoktur. Diğer kısım değişime konu olan esnek ahkâmdır ve sadece Müslümanlara has değil gayr-ı Müslîmler için de bağlayıcı kaidelerdir.²⁹²

6. Modern İcmâa Şeri Bir Dayanak: Maslahat

Fıkıh usûlü ilminde maslahata dair tartışmalar daha çok kıyas bağlamında hikmet kavramıyla ilişkili olarak söz konusu olmuştur. İstilahta hikmet hükmün konuluş amacı veya bu hükümle sağlanmak istenen maslahat anlamına gelir. Aslın hükmünü aralarındaki ortak illetten dolayı fer'e geçirmek manasına gelen kıyas işleminde illetin hikmeti de kapsar olduğu ifade edilmiş, ancak sadece hikmete dayanarak nasları ta'lîl

²⁸⁸ Reşid Rıza, "Bâbü's-süâl ve'l-fetvâ, (el-Es'iletü'l-Bârisiyye)", VII/10, s. 379, 380.

²⁸⁹ Senhûrî, *Fıkhu'l-Hilâfe ve Tatavvuruhâ*, s.190 vd.

²⁹⁰ Senhûrî, *Fıkhu'l-Hilâfe ve Tatavvuruhâ*, s. 202, 203.

²⁹¹ Senhûrî, *Fıkhu'l-Hilâfe ve Tatavvuruhâ*, s. 203.

²⁹² Hıll, "Abdürrezzak Ahmed Es-Senhûrî", s. 195, 196.

etmek söz konusu olduğunda, böyle bir yöneme, Şâri'in lafızlarını geçersiz hale getirebileceği endişesiyle pek fazla itibar edilmemiştir.²⁹³

Bu nedenle Fıkıh usûlü ilminin kaynaklar sıralamasında maslahata dayalı akıl yürütme biçimi, Kitap, sünnet icmâ ve kıyasdan sonra gelir. Zira kıyasta hareket noktasını naslar teşkil etmekten, istislâhta naslardan tümevarımla elde edilen prensipler ve bunların genel çerçevede naslara uygunluğu en azından aykırı olmadığı tespiti önem kazanmaktadır.²⁹⁴ Bu nedenle de maslahat, kıyasa nazaran naslarla daha zayıf bir bağ kurma şekli olarak karşımıza çıkar.²⁹⁵ Ancak modern döneme gelindiğinde pek çok İslâm düşünürü çağın şartlarına ayak uydurabilmek ve hukuku modern telakkilere göre yenileyebilmek için klasik dönemde kendisine sınırlı bir şekilde başvuru maslahat kavramından istifade edilebileceğini düşünmüş, ancak onlar kavramın klasik yorumunun arzu edilen değişimleri tam manasıyla gerçekleştirmeye imkan vermediğini görmüş olacaklar ki kavramı daha genel bir manada yorumlamaya ve onu bu metodolojik sınırlandırmalardan kurtararak tali bir unsur olmaktan çıkarmaya gayret sarfetmişlerdir.

Maslahatın klasik yaklaşımın aksine müstakil bir kaynak gibi²⁹⁶ ele alınışı ve modern manada icmâa şeri asıl olarak takdimi detaylı bir şekilde Reşid Rıza tarafından söz konusu edilmiştir. Klasik icmâ tanımında fukahâya tahsis edilen ülü'l-emr kavramını küçük farklarla modern dönemin milletvekili profiline uygun bir şekilde yeniden tanımlayan müellif, maslahat kavramını, bu yeni ülü'l-emr modelinin hüküm ortaya koymasının meşrûiyet zeminini teşkil etme noktasında, “*ülü'l-emrin ictihadları, maslahatın elde edilip muhafaza edilmesi, mefsetetin ise red edilmesi kaidesine bina*

²⁹³ Koca, Ferhat, “Hikmet”, *DİA*, İstanbul 1998, XVII, s. 517, 518.

²⁹⁴ Özen, Şükrü, “İstislah”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, s. 385.

²⁹⁵ Maslahatla alakalı mevzûların usûl eserlerinin kıyas bölümlerinde ele alınması bir bakıma maslahat düşüncesine tanınmak istenen işlevin sınırlandırılması anlamını taşır. Dönmez, İ. Kafi, “Maslahat”, *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, s. 80.

²⁹⁶ Maslahatın mahiyet itibarıyla bir kaynak olmadığına dair bilgi için bak. Dönmez, İ. Kafi, “Maslahat”, s. 89. Maslahat kavramını müstakil bir kaynak gibi konumlandırmaya çalışan modern bir ismin değerlendirme ve tenkidi için bkz. Eraslan, Şule, “Tâhir b. Âşur'da Maslahat Kavramı”, *Bilim ve Sanat Vakfı Fıkıh Klubü Sempozyumu*, İstanbul 2001; *Çağdaş İslâm Hukukçusu Tâhir b. Âşur'da Maslahat Kavramı*, (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2003.

*edilmelidir*²⁹⁷ sözleriyle gündeme getirir. Kendilerine halkın iş ve idareleri emanet edilmiş kimselerin yani ülü'l-emrin, kendi yetki sahalarında istişâre ile zaman ve şartlara göre ümmet için en uygun detayı ve uygulamayı ortaya koyacağını ifade eden müellif, fukahânın esasında akli istidlal metotlarından kıyas delilinin meşrûiyetine gerekçe olarak sundukları Muaz hadisini, kıyasın aksine ülü'l-emrin maslahata dayalı icthadına hüccet olarak sunar. Buna göre Muaz, Kur'ân ve sünnette hükmü bulunmayan bir meseleyi akli ve icthadı ile çözeceğini söylemiş, Rasûlullâh da onu tasvip etmiştir.²⁹⁸ Müellife göre hadiste ki Muaz'ın "*reyimle icthad ederim*" sözü kıyasa hamledilmemelidir. Zira rey icthadı Kitap ve sünnetten delil istihrâcı olabileceği gibi, beraat-i asliyeye yahut maslahat veya ihtiyat gibi kavramlara sarılmak şeklinde de olabilir.²⁹⁹

Muaz hadisi Reşid Rıza'nın maslahat icthadına meşrûiyet kazandırmak için atıfta bulunduğu tek hadis değildir. Bir başka hadis de şu şekildedir: Hz. Ali, (r.a.) Rasûlullâh'a (s.a.v). "*Ey Allah'ın Rasulü, beni bir vazife ile bir yere gönderdiğinde kızgın para gibi mi olayım, yoksa orada olan olmayanın görmediğini görür kaidesine göre mi hareket edeyim diye sorar. Rasûlullâh, Hayır, orada olan, o anda başka yerde olanın göremeyeceği şeyleri görür cevabını verir.*" Reşid Rıza'nın bu hadisten çıkardığı sonuç, kendilerine halkın iş ve idareleri emanet edilmiş kimseler hakkında asl olan, *şârîin nassının zahiri maslahata riayete uygun olmasa bile maslahata riayet etmeleridir.*³⁰⁰

Görüldüğü üzere Reşid Rıza'nın nazarında maslahatla amelin nasların lafızlarına ve kıyasa önceliği bulunduğu gibi sahih hadise ve icmâa da önceliği vardır. Yöntem ise

²⁹⁷ Reşid Rıza, *Tefsir*, c. V, s. 211-212.

²⁹⁸ Reşid Rıza, "el-Muhâveretü's-sâbia: el-İctihad ve'l-vahtetü'l-İslâmiyye, s. 210; a.mlf.; *el-Vahtetü'l-İslâmiyye*, s. 53; Krş. Akseki, *Mezahibin Telfiki*, s. 158; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 300. Hadis için bkz. Ebû Davud, *Akdiye* 11; Tirmizî, *Ahkâm* 3; İbn Mâce, *Menâsik* 38:

²⁹⁹ Reşid Rıza, *Yüsrü'l-İslâm*, s. 65.

³⁰⁰ Bu hadis şu şekildedir: Hz. Ali (r.a.) Rasûlullâh'a (s.a.v). "*Ey Allah'ın Rasulü, beni bir vazife ile bir yere gönderdiğinde kızgın para gibi mi olayım (bana söylediğiniz ne ise yalnızca onu mu yapayım) yoksa orada olan olmayanın görmediğini görür (kaidesine göre mi hareket edeyim)? diye*" sorar. Rasûlullâh, "*Hayır, orada olan, o anda başka yerde olanın göremeyeceği şeyleri görür, (sözü harfiyyen uygulamak yerine, durumun gerektirdiği şekilde hareket et) cevabını verir*". Reşid Rıza, "el-Muhâveretü's-sâlisete aşerete: et-Taklîd ve'l-vahtetü'l-İslâmiyye fi's-siyâse ve'l-kadâ", s. 860; a.mlf.; *el-Vahtetü'l-İslâmiyye*, s. 113; Krş. Akseki, *Mezahibin Telfiki*, s. 325, 326; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 388.

yine aynıdır. Modern gerekçelerle kapsamı oldukça geniş tutulmuş bir maslahat anlayışı modern dönemle ve onun problemleriyle ilişkilendirilemeyecek bir isme, Hz. Ömer'e atıfla savunulur. Buna göre Ömer zaruret sebebiyle daha önceki devirlerde helal kılınan muta nikahını, insanlar ona fazlaca tevessül eder bu da amme menfeatine aykırı sonuçlar doğurur diye yasaklamıştır. Bu yasak Hz. Ömer'in ictihadının ürünüdür. Müellifin delil olarak Cabir ve İbn Abbas'dan rivayet edilen haberlere işaret ettiği görülmektedir. Bu haberlere göre muta nikahı, Rasûlullâh, Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'in ilk yıllarına kadar uygulanmıştır, Hz. Ömer daha sonra bu nikahı yasaklamıştır.³⁰¹

Mut'a nikahının ehl-i sünnetin icmâi ile haram olduğu, bu nikahın yasaklandığına dair sahih hadislerin bulunduğu, İbn Abbas'ın da kanaatini sonradan değiştirip onun mutayı haram kabul ettiği şeklindeki itirazları *Muhavere* adlı eserinde klasik yaklaşımın sözcüsü ilan ettiği *mukallide* söyleten Reşid Rıza, *muslih* sıfatıyla itirazlara cevap verir. Ona göre şayet sonraki nesiller mutanın haramlığı konusunda ittifak etmişlerse bunun sebebi Hz. Ömer'e uymalarıdır. Yani bu onun mutayı yasaklamasını ümmetin kabullenmesi anlamına gelir. Hz. Ömer de bunu yapmakla sorumluluğuna emanet edilen bir konuda Allah ve Rasûlü'nün emrini yerine getirmiş olmaktadır. Ayrıca Ömer böyle bir hüküm vermekle Hz. Peygamber'in hadisine aykırı davranmış kabul edilemez. Zira bir kimsenin aynı kaynaktan birbiriyle çelişen iki sözle karşılaşması ve bunlardan kendince sağlam olanla amel etmesi durumunda onun o kaynağa aykırı davrandığı iddia edilemez.³⁰²

Burada Reşid Rıza'nın bir çelişkiye düştüğü görülür. Çünkü Reşid Rıza'nın bütün gayreti nassa aykırı olarak maslahata binaen hükme varılabileceğinin meşrûiyetini Hz. Ömer'i referans göstermek suretiyle ispat etmekte. Nitekim ilk başta Hz. Ömer'in, hakkında helal hükmü olan muta nikahı için kendi ictihadı ile maslahata binaen haram hükmünü verdiğini iddia ediyordu. Ancak şimdi, Hz. Ömer'in, bu nikah hakkındaki hem

³⁰¹ Reşid Rıza, "el-Muhâveretü's-sâlisete aşerete: et-Taklîd ve'l-vahdetü'l-İslâmiyye fi's-siyâse ve'l-kadâ", s. 862; a.mlf.; *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 114; Krş. Akseki, *Mezahibin Telfiki*, s. 328; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 390.

³⁰² Reşid Rıza, "el-Muhâveretü's-sâlisete aşerete: et-Taklîd ve'l-vahdetü'l-İslâmiyye fi's-siyâse ve'l-kadâ", s. 862, 863; a.mlf.; *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 114, 115; Krş. Akseki, *Mezahibin Telfiki*, s. 328, 329; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 391.

helal, hem de haram olduğuna dair çelişkili haberlerden kendince daha sağlam olanla amel ettiğini, dolayısıyla hükmünün kaynağını yine hadisin teşkil ettiğini söylemektedir. Hz. Ömer'in tasarrufuyla alakalı bu ikinci izah biçimi, Ömer'in muta nikahını Hz. Peygamber'in bu nikahı yasaklamış olduğunu gerekçe göstererek yasakladığını bildiren rivayetlerle uyumludur. Ancak bu dediğimiz gibi Reşid Rıza'nın temel iddiasının hilafıdır.

İbn Abbas'dan nakledilen iki farklı görüş bulunduğu meselesi için herhangi bir açıklamada bulunmayan müellif, ancak İbn Hazm'ın bir grubun mutayı helal kabul ettiğini onların arasında da İbn Abbas'ı zikrettiğini söylemekle yetinir. Muta nikahının yasaklandığına dair sahih hadislerin mevcut olduğu itirazına ise müellifin cevabı, bu hadislerin birbiriyle çelişik olduğudur. Birbiriyle çelişik bu haberleri, hadisçiler uzlaştırma adına, muta nikahının önce yasaklanmış, sonra ona izin verilmiş, sonra tekrar yasaklanmış olduğunu iddia etmişlerdir. Serbest olması yolculuk gibi zaruret hallerine, yasaklık ise kendi memleketinde oturma gibi geçici nikaha ihtiyaç bulunmayan hallere hasredilmiştir. Müellif bu uzlaştırma çabasını reddeder. Hz. Ömer devrinin büyük bir kısmına kadar bu nikahı helal sayan sahabe bulunduğunu söyleyen müellif, eğer yasaklama *kesin, genel ve devamlı* olsaydı onların bu yasağı bilmeleri gerektiğini iddia eder.³⁰³

Muta nikahı gibi Hz. Ömer'in bir seferde üç talakla boşama konusundaki tasarrufu da Reşid Rıza tarafından yine Hz. Ömer'in bir delile değil, *rey ictihadına* dayanarak hüküm vermiş olduğuna açık delil olarak kullanılır. Çünkü onun iddiasına göre sahabe daima, *dinin maksadının detay hükümlere takılıp kalmak olmayıp ümmetin menfaatini gerçekleştirmek* olduğu anlayışından hareket etmiştir. İbn Abbas'tan nakledilen rivayete göre Hz. Peygamber, Ebûbekir ve kendisinin ilk iki yılına kadar bir seferde üç talakla boşama, bir boşama sayılıyor iken, halife Ömer, insanların bu konuda aceleci davrandıklarını ve onların yola getirilmesinin zaruri olduğunu gerekçe göstererek bir seferde üç talakla boşayanların bütün boşamalarını geçerli saymıştır.

³⁰³ (İbn Mâce, Nikâh, 44, H.No: 1963) (el-Cassâs, a.g.e., III, 96, 97)

Halbuki Rasûlullâh'ın halife Ömerin bu tasarrufunun aksine uygulaması ve hadisi vardır.³⁰⁴

Reşid Rıza, kendisi tarafından meselenin bu şekilde takdim edilmesine karşı argümanları yine *mukallid*'e söyler. *Mukallid*, Hz. Ömer'in tasarruflarıyla ilgili olarak fukahânın yorumlarına dikkat çeker. Bu yorumlardan biri İbn Hacer'e ait olan, Ömer'in ilk uygulamayı ortadan kaldıracak bir delil bulmuş olma ihtimalidir. İbn Sübki'ye ait olan bir diğeri de konuyla ilgili mezkur hadisin boşama sözünü tekrarlayanlarla ilgili olduğudur. Yani “*ben bir kere boşadım, tekrarlardaki amacım bunu teyit etmektir*”, diyenlerin bu ifadelerine başlangıçta itimat ediliyor, bir kere boşamış olduklarına hükmediliyordu, zira insanlar o zamanlar daha dindardı ve ahlâkî zaafiyet içerisinde değillerdi. Ancak zamanın ilerlediği ve ahlâkî zaafiyetin amme nizâmını bozduğu yıllarda söylenen sözün, olduğu gibi değerlendirilip üç kere boşamaya hükmetmek gereği zuhur etmiştir. Sübki'nin açıklamasına bizzat İbn Hacer'in karşı çıktığını ve bu açıklamanın Şafî mezhebince tercih edilen görüşe aykırı olduğunu ifade ettiğini söyleyen müellif, İbn Hacer'in yorumunun ise bizzat Hz. Ömer'in “*maksatları ne olursa olsun acele ile bir seferde üç talakla boşamalarını geçerli sayarsak diyorum*” ifadesiyle tezat teşkil ettiğini iddia eder. Ona göre bu ifade Hz. Ömer'in tasarrufunun *bir delile değil, rey ichtihadına* dayandığını açıkça göstermektedir.³⁰⁵

Reşid Rıza Hz. Ömer'in bu meseledeki tasarrufunun sadece hakkında sahih hadis olan bir mesele hakkında maslahata binaen yeni hüküm vermekten ibaret olmadığını dahası aslında hakkında icmâ bulunan bir mesele hakkında bu hükmün verilmiş olduğunu söyler. Böylece sadece sahih hadis değil hakkında icmâ bulunan bir meselenin de ichtihad konusu olabileceği ve maslahatın icmâa tekaddüm edeceği Hz. Ömer'e referansla iddia edilmiş olur. Şöyle ki, İbn Abbas'dan nakledilen hadis bir defada birden fazla boşamanın bir boşama sayıldığı konusunda ittifak bulunduğu delâlet eder. Reşid Rıza bu konuda icmâ bulunduğu bu hadisten daha açık delillerin

³⁰⁴Reşid Rıza, “el-Muhâveretü's-sâbia: el-İctihad ve'l-vahtetü'l-İslâmiyye”, s. 210-212; a.mlf.; *el-Vahtetü'l-İslâmiyye*, s. 53, 54; Krş. Akseki, *Mezahibin Telfiki*, s. 160-162; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 300-302.

³⁰⁵Reşid Rıza, “el-Muhâveretü's-sâbia: el-İctihad ve'l-vahtetü'l-İslâmiyye”, s. 210-212; a.mlf.; *el-Vahtetü'l-İslâmiyye*, s. 53, 54; Krş. Akseki, *Mezahibin Telfiki*, s. 160-162; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 300-302.

de bulunduğunu ileri sürer. Bu delil Ebû Davûd ve Beyhâkî'nin rivayet ettikleri Tavus hadisidir. Buna göre Ebû's-Sahba isimli bir adam İbn Abbas'a devamlı bir şeyler sorardı. Bir defasında da "Bir adam evlenip de henüz zifafa girmeden eşini üç talakla boşarsa, Rasûlullâh ve Hz. Hz. Ebûbekir devirleri ile Hz. Ömer devrinin başlarında bu boşama, bir boşama sayılmaz mıydı? diye sordu. İbn Abbas'ın cevabı evet bir boşama sayarlardı şeklinde oldu. Ömer insanların iyice düşünmeden sıklıkla bunu yapar olduklarını görünce bir seferdeki üç boşamayı boşayan aleyhine üç talak sayın emrini verdi. Reşid Rıza, İbn Abbas'ın "üç talakı bir saydılar" ifadesinin bunun ittifakla yapıldığını gösterdiğini, fıkıhçıların bir meselede icmâ var derken bu hadiste geçen ifadelerden daha açık söz bulamayacaklarını söyler.³⁰⁶

Fıkıhın asıl kaynaklarını maslahat düşüncesi karşısında tali bir konuma düşüren yukarıdaki yaklaşım biçiminin en azından sahih hadisle alakalı kısmı Reşid Rıza tarafından şu sözlerle savunulur. Sahih olduğu bilinen bir hadisi terk etmenin caiz olmadığı hususu herhangi bir imam yahut idarecinin söz ve görüş hakkı bulunmayan "sırf dini işlerde" tartışma götürmezdir.³⁰⁷ Zira bunlar detaylarını aklın tek başına bilemediği hükümlerdir. Kulu Allah'a yaklaştıran bu hükümlerden, akıl ancak bir kısmının dünyada kula sağladığı faydaları anlayabilir. Ahiretteki faydaları hususunu Allah'a bırakır. Gayba dair konular, ibadetler, ibadetlerin vakitleri ve miktarları bunlar arasındadır. Bunlar doğrudan Allah'ın bildirmesi ile öğrenilir, akıl bunlarda artırma ve eksiltme gibi tasarruflarda bulunamaz.³⁰⁸

Siyaset ve kazâ sahasında sahih olan bir hadis bulunduğunda ise, onunla ancak menfeatine ters düşmüyorsa amel edilir.³⁰⁹ Zira onların faydalarını, akıl düşünüp

³⁰⁶ Reşid Rıza, "el-Muhâveretü'sâbia: el-İctihad ve'l-vahtetü'l-İslâmiyye", s. 210-213; a.mlf.; *el-Vahtetü'l-İslâmiyye*, s. 54, 55; Krş. Akseki, *Mezahibin Telfiki*, s. 162, 163; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 301-303.

³⁰⁷ "el-Muhâveretü's-sâlisete aşerete beyne'l-muslih ve'l-mukallid: et-Taklîd ve'l-vahtetü'l-İslâmiyye fi's-siyâse ve'l-kadâ, s. 861; a.mlf.; *el-Vahtetü'l-İslâmiyye*, s. 113; Krş. Akseki, *Mezahibin Telfiki*, s. 327; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 389.

³⁰⁸ "el-Muhâveretü's-sâlisete aşerete beyne'l-muslih ve'l-mukallid: et-Taklîd ve'l-vahtetü'l-İslâmiyye fi's-siyâse ve'l-kadâ, s. 858; a.mlf.; *el-Vahtetü'l-İslâmiyye*, s. 111; Krş. Akseki, *Mezahibin Telfiki*, s. 320, 321; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 386.

³⁰⁹ "el-Muhâveretü's-sâlisete aşerete beyne'l-muslih ve'l-mukallid: et-Taklîd ve'l-vahtetü'l-İslâmiyye fi's-siyâse ve'l-kadâ, s. 861; a.mlf.; *el-Vahtetü'l-İslâmiyye*, s. 113; Krş. Akseki, *Mezahibin Telfiki*, s. 327; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 389.

araştırma, deney ve kıyas yolları ile bilebilir. Ancak akıl bu kısımda da bazen yetersizliğinden bazen de arzularının esiri olduğundan hataya düşebilir. Bu nedenle din bu kısım için temel prensipler koymuştur ki akıl hükümlerini bu temel prensiplere oturtsun.³¹⁰ Eğer bu sahalarda amme menfeatine ters düşen sahih hadisin bulunacağı farz olunursa, müellife göre o hadisin, Hz. Peygamber'in “*zarar ve mukabele bizzarar yoktur*” şeklindeki sözleri, uygulama halindeki sünneti ve Allah'ın Kitab'ı ile desteklenmiş kesin genel prensiplerle çelişiyor kabul edilmesi ve terk edilmesi gerekir. Zira bu prensipler varsayılan bu hadislere tekaddüm eder, çünkü bu hadisler ancak zan ifade eden âhâd haberler arasında bulunabilir. Böyle bir hadisi terk etmek sünneti terk etmek olamaz. Bu ancak iki hadisi karşılaştırıp daha kesin olanı diğerine tercih etmekten ibarettir.³¹¹

Ancak bir önceki başlıkta da ifade ettiğimiz, dini-dünevi hüküm ayırımının İslâm düşüncesine yabancı olduğu gerçeği bir yana, hem mütevâtir hadislerin ve hem de “*zarar ve mukabele bizzarar yoktur*” gibi genel prensip şeklinde tertip edilmiş hadislerin azlığı, buna mukabil sahih ancak âhâd haber şeklinde olan ve detay hükümler içeren hadislerin oldukça fazla olduğu gerçeği düşünülünce, yukarıda teklif edilen yöntemle hadislerin büyük ekseriyetinin akılla maslahat olduğuna karar verilen her durum için terkinin önü açılmış olmaktadır. Sadece bununla kalınmamış nasların lafızları, icmâ ve kıyas için de benzer bir durum söz konusu edilmiştir.

Reşid Rıza'nın maslahata dayalı hüküm verme konusundaki yaklaşımının Hz. Ömer'in tasarrufları çerçevesinde değerlendirilmesi güç olduğu gibi³¹² klasik yaklaşımın çizdiği çerçeve içerisinde değerlendirilmesi de oldukça güç görünmektedir. Gerçi müellif sadece Malikiler'in değil bütün mezheplerin mesalihle amel ettiğini ispata çalışır. Şöyle ki, ona göre mesalih-i mürseleyi, fıkıh usûlünün mutlak aslı yapmanın

³¹⁰ “el-Muhâveretü's-sâlisete aşerete beyne'l-muslih ve'l-mukallid: et-Taklîd ve'l-vahdetü'l-İslâmiyye fi's-siyâse ve'l-kadâ, s. 858; a.mlf.; *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 111; Krş. Akseki, *Mezahibin Telfiki*, s. 320, 321; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 386.

³¹¹ “el-Muhâveretü's-sâlisete aşerete beyne'l-muslih ve'l-mukallid: et-Taklîd ve'l-vahdetü'l-İslâmiyye fi's-siyâse ve'l-kadâ, s. 861; a.mlf.; *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 113; Krş. Akseki, *Mezahibin Telfiki*, s. 327; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 389.

³¹² Hz. Ömer'in tasarruflarına bu tarz modern yaklaşım ve yorumların detaylı tenkidi için bkz. Said. R. Bûfi, *Davâbitü'l-maslaha*, Beyrut 1982, s. 140 vd.

Malikilere tahsisi zandan ibarettir.³¹³ Bazı usûlcüler mesalih-i mürseleyi kıyastaki illetin tespit yollarından biri olarak kabul etmiş ve mesalih-i mürseleyi *münasib* veya *el-ma'ne'l-münasib* kavramlarıyla karşılaşmışlardır. Bazıları ise onu ahkâmın kaynağı olarak kabul etmeseler de onu istidlal çeşitlerinden biri olarak görmüşlerdir.³¹⁴ İmam Malik'in yaptığı ise, ibadetler sahasında Şâri'in belirlediği sınırların dışına çıkmaması, ancak ibadetlerin aksine aklın kavrayabileceği *el-ma'nel-münasebenin* cari olduğu adetler sahasında ise maslahatla ameli şârî'nin genel maksatlarını göz önünde bulundurması ve bu maksatların dışına çıkmamak şartıyla tatbik edip bu konuda gidilebilecek son noktaya kadar gitmiş olmasıdır.³¹⁵

Hanefilerin istihsân adını verdikleri icthad metodundan maksat da toplumun menfeatine olduğu bilinen hususlardır ve o kıyas metodundan önce gelir. Reşid Rıza'ya göre sonraki Hanefîler'in istihsânı dayanağı gizli kıyas şeklinde tarif etmeleri, hadisçilerin ve diğer mezhep alimlerinin onları dine yeni bir kaynak ilave etmekle ve dayanağını aklın teşkil ettiği icthadı hadise tercih etmekle suçlamalarından kaçınmak içindir. Şayet istihsân kıyasın bir türü olsaydı, o, akla dayanan icthad diye reddedilmezdi. Ayrıca dayanağı gizli olan kıyas açık olana tercih edilmezdi. Hanefîlerin yapması gereken istihsân metodunu Hz. Ömer'in tasarruflarına ve bu tasarrufları da diğer sahabilerin uygun bulmuş olduğu gerçeğine referansla savunup isbat etmeleridir.³¹⁶ Ancak müellif gayet farkındadır ki maslahatla alakalı mevzûların usûl eserlerinin kıyas bölümlerinde ele alınması bir bakıma maslahat düşüncesine tanınmak istenen işlevin sınırlandırılması anlamını taşır.³¹⁷ Bu nedenle de müellif makasid merkezli usûl anlayışı ile klasik çizginin dışına itilen Şatîbî'ye ve yine maslahata dair görüşleri nedeniyle klasik anlayışın uzantısı kabul edilemeyecek Tûfî'ye etkinlik alanı alabildiğine genişletilmiş bir maslahat düşüncesi için referans da bulunur.

³¹³ Reşid Rıza, *Tefsir*, c. V, s. 211-212

³¹⁴ Reşid Rıza, *Yüsrü'l-İslâm*, s. 69-70

³¹⁵ Reşid Rıza, *Yüsrü'l-İslâm*, s. 69-70. Bûtî, maslahatla amel konusunda İmam Malik'e referansları tenkit etmektedir. *Davâbitü'l-maslaha*, s. 285, 306.

³¹⁶ Reşid Rıza, "el-Muhâveretü's-sâbia: el-İctihad ve'l-vahdetü'l-İslâmiyye", s. 211; a.mlf.; *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 54; Krş. Akseki, *Mezahibin Telfiki*, s. 159, 160; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 301.

³¹⁷ Dönmez, İ. Kafi, "Maslahat", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, s. 80.

Şatıbî'nin *el-İtisam*'daki maslahatla ilgili görüşlerini nakleden müellif Tûfî'nin konuya yaklaşımına ise daha fazla ehemmiyet atfeder. Tûfî'nin maslahatla amel konusundaki yaklaşımının İmam Malik'in yaklaşımından farkını ortaya koyan "Bil ki, mezkur hadisten istifade etmek suretiyle ortaya koyduğumuz bu metot Malik'in savunduğu mesalih-i mürsele görüşü değildir. Aksine ondan daha belîğdir. Bu metot ibadetler ve ibadât ve mukadderât sahalârında naslara ve icmâya muamelat ve ahkâmın geri kalanında mesalihe itibar etmektir." şeklindeki sözleri Reşid Rıza tarafından Tûfî'nin görüşü mesalih-i mürsele hakkındaki İmam Malik'in sözünden daha incelikli, daha kapsamlı, delili de daha kuvvetlidir sözleriyle tasdik görür.

Çeşitli hadislere, Hz. Ömer'in tasarruflarına ve mezheplere ve seçilmiş bazı isimlere referansla savunmaya çalışsa da Reşid Rıza'nın maslahat anlayışının fıkıh usûlünün deliller hiyerarşisini altüst edecek nitelikte olduğu aşıkardır. Zira ictihad faaliyetinin hareket noktasının lafızlar olmasına karşı çıkılmakta, sünnetin teşrîdeki rolü son derece sınırlandırılmakta, maslahata dayalı akıl yürütme kıyasın önüne geçirilmekte, maslahatın sahih sünnete ve icmâa tekaddümü savunulmaktadır.

Reşid Rıza'nın maslahatla amel konusundaki iddialarını delillendirme noktasındaki referans gösterme biçimi ise pek çok problemle maluldür. Zira referansta bulunduğu isimlerin görüşlerinin amaca hizmet eden tarafları müellif tarafından bağlamlarından koparılarak kendi benimsetmeye çalıştığı usûl ve bu usûlün önemli bir parçasını teşkil eden maslahat anlayışına meşrûiyet gerekçesi olarak kullanılmıştır.³¹⁸

Turâbî'nin kıyas metoduna yönelik eleştirilerlerini ve ictihad faaliyetinin hareket noktasının küllî kaideler olması gerektiğine dair görüşlerini birinci bölümde aktarmıştık.³¹⁹ Küllî kaideler ve bu kaidelerin en önemlisini teşkil eden hükmün maslahata bina edilmesi müellifin ictihad anlayışının merkezini teşkil eder. Müellifin akıl yürütme biçimi Reşid Rıza'yla benzerdir. Onun kadar teferruatlı olmamakla birlikte o da ilk olarak klasik usûl anlayışının aksine olarak maslahatla amelin kıyasa nazaran naslarla daha güçlü bir bağ kurma şekli olduğunu iddia eder. Ona göre maslahat

³¹⁸ Kavak, *Reşid Rıza'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri*, s. 208, 209. Reşid Rızâ'nın maslahat yorumu hakkında daha detaylı bilgi için ayrıca bkz. Kavak, s. 195-203.

³¹⁹ Turâbî, *İslâmi Düşüncenin İhyâsı*, s. 14

ictihadı kıyas metodundan daha üstündür zira kıyasta teferruata dalınarak metinlerdeki dinin maksatlarından uzaklaşılabilir. Halbuki yeni olaylarda aynı maksada ulaşılmaya çalışılmalıdır. Bu iddianın referans noktası da yine Hz. Ömer'dir. Ömer'in fıkıh anlayışını Reşid Rıza gibi genel fayda üzerinde durup, detaylar üzerinde ayrıntılara itibar etmemek³²⁰ olarak tavsif eden müellif, Ömer döneminin Hz. Peygamber döneminden sonra ümmetin genel sorunlarını dikkate alan, çıkarlarını koruyan en meşhur yasama dönemi olduğunu iddia eder. Müellif Hz. Ömer hakkındaki bu yorumunun dayanak noktası olarak onun icihadlarına atıfta bulunur. Buna göre halife Ömer yasama konusunda belli bir metodoloji izlediğini ilan etmemişse de muhtelif icihadlarından esnek bir metodoloji izlediği anlaşılmaktadır. Hz. Ömer'in metodolojisinin sonraki dönemlerde geliştirilemediğini ileri süren müellif, sadece Maliki mezhebinde Ömer metodundan esintilerin göze çarptığını, ancak Malik ve öğrencilerinin de ümmetin çıkarları muvacehesinde yasamada bulunmadıklarını, hatta bu mekanizmayı tamamen ihmal ettiklerini iddia eder.³²¹

İstishâb kavramına da maslahat kavramına yaptığı vurguyla aynı sebepten vurgu yapan Turâbî, istishâb ve mesalih-i mürselenin bir araya getirilmesi ile geniş bir usûl ortaya çıkacağını savunur. Teorik düzlemde müctehid yorumsal fikhî kuralları kullanarak metinlerden işe başlar. Sonra istishâb ve mesalih gibi geniş kuralları kullanarak teoriyi daha geniş bir alana yayar. Teorik öncüllerin doğrulanması için bu teorik düzenlemenin olması gereklidir. Ancak icihad fîlî pratikte bileşik bir eylemdir. Çünkü metinleri inceleyen müctehidin yaşamakta olduğu pratikten etkilenmemesi düşünülemez. Pratik sebep ve maslahattan etkilendiği gibi seleften miras alınan fikhî kültürden de etkilenir. Aynı şekilde maslahatı takdir ederken metinlere azami dikkat gösterilmek zorundadır ki bir ilkenin aslı iptal edilmiş olmasın. Akıl-nakil, şariat-pratik birbirinden ayrılmasın. Müctehid Kur'ân'dan doğrudan bir hüküm çıkaracağı zaman Kur'ân'ı hidayetini pratiği olan sünnete de başvurmak durumundadır. İşte o zaman hüküm daha açık ve net olur. Ardından pratiğin realitesine bakılmalıdır. Çünkü metinlerden elde edilen mana pratikteki uygulaması esnasında büyük zorluklarla

³²⁰ Turâbî, *İslâmi Düşüncenin İhyâsı*, s. 73, 74.

³²¹ Turâbî, *İslâmi Düşüncenin İhyâsı*, s. 69

karşılaşabilir. Ya da başka bir nas veya dindeki başka maslahatla da çelişebilir. Bu durumda sebepler sonuçlar ve maslahat gözetilmelidir. Özellikle hayatın bütün alanlarında sadece yorumsal metod yeterli olmaz. Pratik göz önüne alınmalıdır. Böylece dinin maksatlarını ve aynı zamanda genel maslahatı gözetken daha kamil bir düşünce ortaya çıkar.³²²

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Reşid Rıza modern icmân dayanağı olarak maslahat kavramına direkt olarak başvuran bizim üçüncü bölümde söz konusu ettiğimiz müellifler arasında tektir. Ancak direkt olmasa da müelliflerimizin tamamı küllî kaidelere yaptıkları vurgu çerçevesinde maslahatı bu konuda ön plana çıkarmışlardır. Mesela Fazlurrahman'ın *ictihad* kavramını, tek tek naslara ve bu nasların lafızlarına bağlı kalmadan, ayrıca teknik manada kıyas metodunun kurallarıyla kendini sınırlamadan Kur'ân ve Sünnetin genel ilkeleri olarak tespit edilen ilkelerden hareketle günün şartlarına uygun olarak meselelere çözüm üretmek gayretine hasrettiğini ve bunun ayrıntılarını *Birinci Bölümün, Nasların Lafzî Delâletleri Yerine Makasıdı Önceleme* başlığı altında ayrıntılı olarak ifade etmiştik. Müellif hükmün maslahata bina edilmesi hususunu bu genel ilkeleri tespit çerçevesinde mevzû ediniz. Zira ona göre maslahatın ortaya çıkarılmasının ve tatbikinin doğru metodunu geliştirmeksizin sadece kamu menfaatinden bahsetmek tehlikelidir. Çünkü bu son derece izafiyetçi bir tavra yol açabilir ve yeterince iyi bir şekilde formüle edilmiş olsa bile ne icmâ ne de oldukça systemsiz bir akıl yürütme olan kıyas buna engel olabilir. Müellifin iddiasına göre maslahat ilkesinin gerçek manasından farklı ve gevşek bir şekilde uygulanışına dair örnekler için ilk dönem hukuk literatürüne müracaat edilmelidir.³²³

İslâm hukukçuları kıyasın işe yaramadığını ya da haksız ağır hükümlere götürdüğünü gördüklerinde, belli bir şeri prensiple kayıtlı olmayan ancak umumi olarak işleyen maslahat-ı mürsele ya da istihsân diye isimlendirilen belirli kaidelere başvurmuşlardır. Bunun sonucu da İslâm hukukunun aşırı katılık ile aşırı gevşeklik arasında gidip gelmesi olmuştur. Şayet Kur'ân'ın dünya görüşü sağlam bir yorum metodu geliştirilerek tutarlı bir bütünlük haline getirilebilseydi bu düzensizlikten

³²² Turâbî, *İslâmi Düşüncenin İhyâsı*, s.76, 77.

³²³ Fazlurrahman, "İslâm Hukuk Metodolojisini Yeniden İnşaya Doğru", s. 96.

korunmak mümkün hale gelecek, ahlak ile hukukun arası net bir şekilde çizilebilecekti. Halbuki mevcut haliyle hukukun büyük bölümü mahkemelerde uygulanamaz, o hukuktan ziyade bir hukuk sisteminin kendinden çıkarılabileceği hammadde olarak mütalaa edilebilir.³²⁴

Müellif klasik kullanımını tenkit ettiği gibi, kavramın modern dönemde kullanılma biçimini de Ahmed Zeki Yamani'nin *Ebedî ve Ezelî Şeriat* isimli eserinde kavramı ele alış ve kullanım biçimini vesile ederek tenkit eder. Bir hükmün illeti ile o hükmün maksadı arasındaki ayrımı tartışan Yamani, bu sadece ibadetlerle ilgilidir, seküler ve ticari konularda ise bu ikisi birbirinin aynıdır der. Fazlurrahman'a göre neredeyse herkes tarafından kabul edilen bu ayrımın İslâm'da *dini olanla seküler olan arasında* ayrım olmadığı gerçeği göz önünde bulundurularak *toplumsal alan* terimiyle yer değiştirilmesi gerekir. Ayrıca dinsel değişmez sekülerin ise değişir olduğu ayrımı da kabul edilemez. Zira toplumsal alanla ilgili ahlâkî değerler de değişmezdir. Ayrıca İslâm'da sadece bu ezelî ahlâkî değerler değil herhangi bir dönemin şartlarına göre bu ilkelerden çıkarılmış yasalar da dinseldir. Aksi takdirde Şafiî ve Hanefîlerin Kur'ân ve sünnetten istinbât ettiği hukuk için de seküler demek zorunda kalıncıdır. Bu durumda illet ve hikmet arasında ayrım yapılamaz.

Fazlurrahman ayrımın gerekçesi olarak sunulan ibadet ve muamelat veya toplumsal yapıp-etmeler arasındaki ayrımına da itiraz eder. İbadetler kesinlikle hikmetten yoksun değildirler sadece niceliklerinin mantığı yok gibi görünmektedir. Ancak Şah Veliyullah'ın da dediği gibi bu nicelikler (makadır) rastgele değildir, onlar Peygamber ve ashabının ibadet deneyimleri tarafından doğrulanmış ve böylece özel bir manevi ölçü ve fayda temin ettiklerine hükmedilmiştir. Bu sayısalık daha sonra kendine has bir mantık ve bizatihi değer kesbetmiştir. Bu nedenle bir Müslüman niçin bir ay oruç tutuyoruz diye sorduğunda uygun cevap çünkü o, uzun bir zamandır çok sayıda insan tarafından öyle yerleştirilip doğrulanmış olup ibadetin bizzat mantığı bunların kişilere

³²⁴ Fazlurrahman, "İslâm Araştırmaları ve İslâm'ın Geleceği", s. 110

göre değiştirilemez olmasını gerektirir şeklinde olmalıdır, ibadetlerin hikmetsiz olduğu cevabı ise uygun cevap olamaz.³²⁵

Fazlurrahman'a göre İngilizce'ye en iyi "public interest" ifadesiyle çevrilmiş olan maslahat ilkesi için klasik İslām literatüründe ifade edilişinden daha sistemli ve daha kuşatıcı, yeni ve geçerli bir İslāmī içerik verilmelidir. Bunun için Kur'ān'dan ve sahih sünnetten İslām hukukunun ilkelerini çıkarma yönteminin yeniden ifadesi önemlidir.³²⁶ Bu konuda ilk olarak yapılması gereken nüzul sebepleri denilen ve tefsirlerde muhafaza edilmiş olan malumata başvurarak ayetlerin arka planını teşkil eden ve ayetlerin geek kasdını ancak bu arkaplanla anlayabileceğimiz malzemeye başvurmak gerekir. Kur'ān oturulup bir anda yazılmış bir kitap değildir. Ayetler, özellikle de sosyo-politik hayatla ilgili olanlar Peygamber ve ümmetinin bilfiil karşılaştığı ve tarihin somut geekliğinde ortaya çıkan somut meseleler hakkında hükümler verme ihtiyacı hasıl olduğunda vahyolunmuştur. Ayrıca Kur'ān sıklıkla emirlerinin ana sebep ve maksatlarını açıkca belirtir. Açık değilse o zaman da nüzul sebepleri vasıtasıyla anlaşılabilir. Yapılması gereken şey Kur'ān'ın ahlak felsefisini teşkil edecek olan prensipler ya da değerler açısından Kur'ān'ın mantık ve hedeflerinin titizlikle incelenmesi v e sistematik bir şekilde ortaya konmasıdır. Bundan sonraki merhalede ise bu ahlaktan hükümler istihraç edilebilir. Kur'ān'ın hedeflerinin geekleşmesi için şartlardaki zorunlu değişmeleri de gözönünde bulundurmak gerekecektir. Bu hedefler maslahatı gösterecektir fakat bu kamu yararı başı boş bırakılmayıp şeriat prensipleriyle sıkı sıkıya bağlanacaktır.³²⁷

Özetle Fazlurrahman'ın itirazı hükümün maslahata bina edilmesi değer, kavramın yukarıda naklettiğimiz yöntemle tespit edilmiş genel ilkelere referansla kullanılmasıdır. Müellif dīnī-dnyevī ya da seküler alan ayırımına ve maslahat kavramının bu ayırım çerçevesinde kullanımına itiraz ederek modern yaklaşımı tenkit eder bir pozisyondaymış gibi görünüyorsa da ulaştığı sonuç itibariyle onun tenkidinin kavramın kullanımıyla alakalı ze ilişkin bir tenkit olmadığı, hatta Reşid Rıza'nın yaklaşımıyla

³²⁵ Fazlurrahman, "İslām Hukuk Metodolojisini Yeniden İnşaya Doğru", s. 91, 92.

³²⁶ Fazlurrahman, "İslām Hukuk Metodolojisini Yeniden İnşaya Doğru", s. 91, 93.

³²⁷ Fazlurrahman, "İslām Araştırmaları ve İslām'ın Geleceği", s. 110, 111.

örtüşdüğü ortadadır. Nitekim Reşid Rıza yukarıda naklettiğimiz üzere dinî-dünyevî alan ayırımına gidiyor ve ikinci alanla ilgili hükümlerin temel özelliğinin değişebilirlik olduğunu ve de bu ikinci alanda hükmün maslahata bina edilmesi gerektiğini savunuyorsa da, o da Fazlurrahman gibi muamelat alanında değişmez küllî karakterli temel ahlâkî prensiplerin varlığına işaret ediyor ve maslahata dayalı akıl yürütmelerin bu prensipler nezaretinde sürdürülmesinin gereğine dikkat çekiyordu.

SONUÇ

Batı medeniyetinin bilim ve teknolojideki gelişimini müteakip siyâsî, askeri, iktisadi bakımdan İslâm dünyasına karşı güç devşirmesi ve bu gelişmenin ardından kendi dışındaki dünyaya karşı üstünlüklerini mutlaklaştırma politikasıyla İslâm inancını ve zihniyetini, bu zihniyetin tezahürü olan müesseseleri, sosyal ve siyâsî yapıları sorgulaması, XIX. yüzyılın ikinci yarısında, başta Ortadoğu'da ve Hindistan'da olmak üzere İslâm düşünce biçiminin yenilenmesi taleplerini dile getiren önemli fikir akımlarının doğmasına sebep teşkil etmiştir.

On dokuzuncu yüzyılda Muhammed Abduh ve Reşid Rıza ile başlayan ve günümüze kadar etkileri süren modern yenilikçi akımların temel karakteristiğini, genel olarak klasik İslâm düşüncesini özel olarak da klasik fıkıh geleneğini tenkit etmek ve modern hayata uyumu sağlayabilmek için İslâm düşüncesinin yenilenmesinin lüzumunu dile getirmek teşkil etmiştir. Yenilik fikri bir taraftan Müslümanların içerisinde bulunduğu siyâsî, sosyal ilmi durum için çizilen olumsuz tabloya, diğer taraftan modern dönem öncesinde de tecdid hareketlerinin varlığına referansla meşrûlaştırılmaya çalışılmıştır. Ancak modern dönemin yenilikçi isimlerinin önceki tecdid hareketleri hakkındaki müspet kanaatleri ve referansları, onların, tecdid adına önceden çizilen çerçeve dahilinde hareket etme niyetlerine delâlet etmemektedir. Zira eskisinden çok daha kapsamlı bir yenilik hareketi adına önceki tecdid hareketlerinin muhtevası tenkit mevzûu yapılmıştır. Nitekim tecdid hareketleri ile aralarındaki söylem düzeyindeki benzerlik, kavramlara yüklenen anlamlar açısından yapılan genel bir tetkikle bile yerini farklılığa bırakmaktadır.

Klasik İslâm düşüncesinin yenilenmesi adına teklif edilen yegane metod içtihad çağrı olmuştur. Modern dönem öncesi tecdid geleneğinde de ictihada çağrı söz konusudur, ancak modern dönemde ictihad düşüncesinin hareket noktasını çağdaş dünya ve onun ihtiyaç olarak dikte ettirdikleri teşkil eder. Ayrıca ne klasik dönem ulemâsının ictihad için çizdiği sınırlar dahilinde hareket etme, ne de modern dönem öncesi tecdid hareketlerinin ictihada yüklediği fonksiyonu aynen icra etme söz

konusudur. Fukahâya, mezhep birikimine ve naslardan hüküm istinbâtının klasik metotlarına, yani hüküm istinbâtında lafızları başlangıç noktası seçmeye, sünnetin teşrî niteliğine, icmâ ve kıyasa yönelik tenkitler, klasik dönem ulemâsının ictehad için çizdiği sınırları aşmaya yönelik hamleler olarak vazife icra eder. Genel olarak İslâm tarihini özellikle de fıkıh ilmini, teolojik temelleri, metodu, dili, ürettiği bilgi birikimi ve üreticisi fukahâ açısından tenkit edip, nasların lafızları yerine makasadı hüküm istinbâtının hareket noktası ilan ederek serbest ictehad için teşkil edilen meşrûiyet alanı çerçevesinde ilkten ya da yeniden ictehadın konusu yapılan meselelerin başında faiz yasağı, had cezaları, çok evlilik mevzûu gibi mevzûlar gelir. Problem olarak sunulan bu mevzûlar modern hayat şartları ışığında yeniden gözden geçirilirken çağın değer veya ihtiyaç olarak sunduklarının hiç sorgulanmadığı aksine geleneksel olanın ise sıkı bir tenkit süzgecinden geçirildiği dikkat çekmektedir.

Klasik fıkıh usûlü metoduyla ilgili tenkid pek çok nokta itibariyle söz konusu olmuşsa da metodun temel unsurlarından olan icmâ kavramının tenkidi hususen önem arzemiş gözükmektedir. Zira klasik manada icmâ yenilikçi fikirlerin manii olarak kabul edilen klasik İslâm yorumunun muhafızı ve sürdürücüsü olarak algılanmakta ve ictehadın sınırlarını tayin eden karakteri ile kavram Kur'ân ve sünnetten serbestçe hüküm istinbât edebilmenin önündeki en önemli engel olarak yorumlanmaktadır. Modern yenilikçi akımların icmâ kavramının geleneksel muhtevasına yönelik eleştirileri, bu akımların gerçekleştirmek arzusunda oldukları, ancak geleneksel olanla irtibatlandırılması güçlük arzeden yeni dînî, hukûkî, siyâsî ve sosyal düzenlemeler için muhalefet unsuru teşkil etmesi muhtemel geleneğin tasfiyesi amacına hizmet etmiş gözükmektedir. Klasik icmâ teorisinin tenkidi ve reddi, sahabe icmânının da bağlayıcılığının tartışma konusu edilmesiyle birlikte, zamanın ihtiyaçlarının gereği olduğu iddia edilen ve amme maslahatına dayandırılan düzenlemeler için serbestçe ictehad edebilmenin önü tamamen açılmaktadır.

Yenilikçi akımların geleneksel kavramlara yönelik şiddetli tenkidlerine rağmen modern kavram ve kurumları geleneksel kavramları vasıta ederek benimsetmeye çalışmaları ise yeni fikirlere bir tür meşrûiyet zemini teşkil etmeye yönelik bir gayret olarak yorumlanmalıdır. İcmâ kavramı vasıtasıyla Müslümanlara benimsetilmeye

çalışılan ancak dayandığı değerler sistemi itibariyle geleneğe yabancı düzenlemelerin başında gelen temel müesseseler halk egemenliğine dayalı modern parlamenter sistemdir. İcmâ kavramının klasik tanımında yer alan her bir rükün tenkit edilip reddedildikten sonra kavram form ve muhteva olarak modern demokratik sistem ve bu sistemin menbaı olan değerlerin İslâmiliğini iddia etmeye meşrûiyet kazandıracak şekilde yeniden tanımlanmıştır. Bu modern tanımın doğruluğuna referans kaynağı olarak da İslâm'ın ilk asrına müracaat edildiği görülür. İlk asırda icmân şûrâyla eş anlamlı olduğu modern demokratik sistemin de şûrâdan başka bir şey olmadığı şeklindeki akıl yürütmeye İslâm tarihinin bir kısmında demokrasiye ve modern hukuka dayalı modern siyâsî sisteme işaret eden unsurların aranması bu günden hareketle geçmişi değerlendiren oldukça problemlili bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır.

Modern icmâ tanımlarında kavram fikhî sâhâdan ziyade siyâsî saha ile alakalıdır. İcmâ, *ulemânın ittifakı yerine dini kimliği haiz olmayan toplumun genelinin ittifakı* olarak tarif eden müellifler icmâyâ kurumsal bir nitelik kazandırmaya çalışmaktadırlar. Klasik dönemde sadece ahlâkî bir ilke olarak kendisine müracaat edilen ve bağlayıcılığı olmayan şûrâ prensibi yasama yetkisine sahip bir parlamento olarak, ehlü'l hal vel akd halkın parlamentodaki temsilcileri olarak yorumlanmaktadır. Bu tabloda dini kimliği haiz olmayan sıradan insanlar klasik dönemin isteyerek ya da zorla tek kişinin otoritesine itaat etmiş kalabalıkları olarak değil, teşrî hakkına sahip bulunan ve bu hakkı temsilcileri vasıtasıyla kullanan modern bireyler olarak tasavvur edilmektedir. Siyâsî faaliyet tek kişinin sınırlandırılmamış otoritesinden uzaklaştırılmış ona kurumsal bir nitelik kazandırılmıştır ve meşrûiyetini de klasik teorinin aksine toplumdaki almaktadır. Bu modern muhteva icmâ gibi dini-fikhî bir kavram vasıtasıyla benimsetilmeye çalışıldığı gibi icmânklasik tarifinin hücciyeti için ulemâ tarafından sunulan ayet ve hadisler de kavramın bu yeni tanımına delil teşkil etmesi için yeniden tefsir edilmiştir.

Teşrî selahiyeti fukahânın elinden alınıp ulemâ sınıfından olmayan laik kişilerin selahiyetine bırakılınca, bu kişilerin hüküm ortaya koymalarına (teşrî selahiyetine) meşrûiyet kazandıracak seküler bir alan ihdasına olan ihtiyaç, ahkâmın, İslâm düşüncesine aykırı bir şekilde dini dünyevi ahkâm şeklinde yeniden yorumlanmasına yol açmıştır. Her ne kadar fukahânın ibadetten-muamelattan olan ahkâm ayırımı dini

dünyevi olan ahkâm ayırımına meşrûiyet temeli olarak sunuluyorsa da ulemânın ayırımı iki alanın tamamen birbirinden farklı hükümler içermesinden değil, konuların içeriklerindeki ortaklık münasebetiyledir ve ibadete sadece uhrevî, muamelata da sadece dünyevi hükümlerin terettüb etmesi söz konusu değildir. Ayrıca azınlığı teşkil etmekle birlikte bazı ulemânın dünya işleri olarak tabir edip üzerinde icmâinhüccet olmadığını söyledikleri bir takım meseleler orduların techizi, ziraat işleri gibi tamamen teknik meseleler olup modern dönemde yapılan dini dünyevi ayırımında olduğu gibi siyâsî, sosyal, kazai, idârî şeklinde bütün bir muamelat sahasını kapsamaz. Dinin kapsam alanını ibadetlerle sınırlayan ve siyaset sahası başta olmak üzere bütün sosyal hayatı dinin tezahürlerinden müstağni dünyevi alan olarak ilan eden bu yorum kadim ulemânın dünyevi tabir edilen alanlarla ilgili mevcut hükümlerini yeniden ictihadın dolayısıyla değişimin konusu yapmaktadır.

Dünyevi sâhâda söz söylemenin yegane şeri kaynağı da kıyasa nazaran naslarla daha zayıf bir bağ kurma şekli olan ve fukahânın kendisine sınırlı bir şekilde başvurduğu maslahat olarak tayin edilir. Ancak kavram modern dönemde, klasik dönemde olduğundan daha genel bir manada yorumlanmıştır. Kıyasa nazaran naslarla daha güçlü bir bağ kurma şekli olarak takdim edilen kavram, metodolojik sınırlamalardan da kurtarılarak tali bir unsur olmaktan çıkarılıp müstakil bir kaynak haline getirilmiştir.

Siyaset sahasıyla alakalı bir terim olarak karşımıza çıkan modern icmâ telakkisi öyle görünüyor ki, modernist ulemâ tarafından batıda geliştirilmiş modern devlet ve parlamenter demokrasinin İslâm dünyasında da geliştirilip yerleştirilebilmesini mümkün kılabilmek ve bu sayede batı toplumu gibi ilerleyebilmek için üretilmiştir. Bilindiği üzere devlet fikri Batıda 16 ve 17. yüzyıllarda ortaya çıkmış bir olgudur ve esasında hukukun kurumsal merkezi bir otorite tarafından oluşturulması fikri ortaçağ zihniyetine yabancıdır. İslâm dünyasında da Sünni hilafet teorisi bir kurum olarak devleti gündeme getirmez. Hilafete dair teorilerde Kur'ân ve sünnetle hükmetmek üzere kendisine biat edilen kişi üzerinde durulmaktadır ve bu kişi vezirleri, valileri vs. seçme hakkına yalnız kendisi sahiptir. Adaletle yönettiği sürece de yönetime hangi usûlle geldiği de önem arzetmez. Toplum yönetimi denetlemede söz sahibi değildir çünkü o biat etmek

suretiyle halifeye yetkilerini vermiştir ve artık halife topluma karşı değil Allah'a karşı sorumludur. Allah'a karşı gelmek şeklinde olmadığı müddetçe topluma düşen halifenin emirlerine itaattir. Tek kişinin Hâkimiyetine dayalı, meşrûiyetini dinden alan, toplumun yönetimde söz sahibi olmadığı bu siyâsî teori modern dönem düşünürleri tarafından otoriter ve baskıcı olarak nitelenmiş ve eleştirilmiş, icmâ gibi fıkha dair geleneksel bazı kavramlar modern bir siyaset teorisi ortaya koymak üzere yeniden yorumlanmış gözükmektedir.

Neticede müellifler klasik icmâ terimine yeni form ve muhteva kazandırmak ve onu ilerleme adına Batının hakim düşünce kalıpları ile aynileştirmek gayreti içerisinde olmuştur. Ancak modern icmâ teorisinin şekil ve içerik olarak klasik tasavvura yabancı olduğunu ve geleneksel birikimle irtibatının hayli zayıf hatta bu irtibatın sadece lafzî düzeyde kaldığını, en azından icmâ kavramı söz konusu olduğunda modern yenilikçi hareketleri geldikleri nokta itibariyle iddialarının aksine onları modern dönem öncesi ıslah-ihyâ hareketlerinin bir devamı olarak görme imkanımızın bulunmadığını söyleyebiliriz.

BİBLİYOGRAFYA

- Abduh, Muhammed Abduh b. Hasan Hayrullah, *Risaletü't-tevhid*, haz. Muhammed Reşid Rıza, Kahire: Dârü'l-Menar 1947.
- _____, “Gayetün Fi Selâseti Ehdâfin”, el-A'mâlü'l-kâmile lil İmam Muhammed Abduh içinde, haz. Muhammed Ammara, Beyrut:el-Müessesetü'l-Arabiyye 1979-1980, c. II.
- _____, “İnhitâtü'l-Müslîmin ve Sükûnihim ve Sebebü Zalik” *Tarihü'l-Üstazi'l-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh* içinde, haz. Muhammed Reşid Rıza, Kâhire: Dârü'l-Menar 1925, c. II.
- _____, “Re'yühü fi'l-fikhi ve'l-fukahai ve Sûi' Hâleti'l-Fukaha, *Tarihu'l-Ustazi'l-İmam* içinde, c. I-B.
- Abdülaziz el-Buhârî, Alaüddin Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed (730/1330), *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahrulislâm el-Pezdevî*, zabt ve talik ve tahrir Muhammed el-Mu'tasım-Billah el-Bağdadî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyye 1997, c. III.
- Adams, Charles C., *İslâm And Modernism In Egypt: A Study Of The Modern Reform Movement Inaugurated By Muhammad Abduh 1968*, New York: Russel and Russel 1968.
- Akseki, Ahmed Hamdi, *Mezahibin Telfiki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i*, Dârülhilâfetalıyye: Matbaa-i Amidi 1332.
- Âmidî, Muhammed b. Salim, *el-İhkâm fi usuli'l-ahkâm*, Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hidiviyye 1914, c. I-II.
- Anderson, J. N. D., *İslâmic Law In The Modern World*, New York University Press, 1959.
- Apaydın, H. Yunus, “İctihad”, *DİA*, İstanbul 2000, XXI, s. 432-445.
- _____, “Kıyas”, *DİA*, Ankara 2002, XXV, s. 525-539.
- _____, “Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2003/1.
- Aybakan, Bilal, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, İz Yay., İstanbul 2003.
- Ayubi, Nazih, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Cep Kitapları 1993.
- Azimabadi, Ebü't-Tayyib Şemsülhak Muhammed b. Emir Ali, *Avnü'l-ma'bud şerhu süneni Ebî Davud*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, Medine 1968, c. XI.
- Azmeh(al), Aziz, *İslâmlar ve Moderniteler*, çev. Elçin Gen, İletişim Yay., İstanbul 2003.

- Bâcî, Ebû'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tüçîbî (474/1081), *İhkâmu'l-fusûl fi ahkami'l-usul*, thk. Abdullah Muhammed Cuburî, Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmi 1986.
- Baljon, J. M. S., *The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Ahmad Khân*, Leiden E. J. Brill 1949.
- Bedir, Murteza, *The Early Development of Hanafî Usul al-fîh*, (Yayınlanmamış doktora tezi), The University of Manchester, Faculty of Arts 1999.
- Behiy, Muhammed, *Çağdaş İslâm Düşüncesinin Oluşumu ve Batı*, çev. İbrahim Sarmış, Girişim Yay., İstanbul 1986.
- _____, *İslâmi Direniş ve Islahat*, çev. İbrahim Sarmış, Ekin Yay. İstanbul 1996.
- Bello, Iysa A., *The Medieval İslâmic Controversy Between Philosophy and Orthodoxy: İjma and Tawil In The Conflict Between Al-Ghazali And Ibn Rushd*, ed. Hans Daiber, The Leiden: E. J. Brill 1989.
- Beyyumi, M. Receb, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye fi siyeri a'lâmiha'l-muasirin*, Mecmaü'l-Buhusi'l-İslâmiyye, Kahire 1982.
- Bigiyef, Musa Carullâh, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, yay. haz. Musa Bilgiz, Kitabiyat, Ankara 2001.
- _____, *İslâm'ın Elifbâsı*, yay. haz. Seyfettin Erşahin- İbrahim Maraş, Seba Yay., Ankara 1997.
- _____, *Kitâbü's-sünne: Kur'an ve sünnet ilişkilerine farklı bir yaklaşım*, çev. Mehmet Görmez, Ankara Okulu Yay., Ankara 1998.
- _____, *Uzun Günlerde Oruç*, çev. Yusuf Uralgiray, Kazan Türkleri Yardımlaşma Derneği, Ankara 1975.
- Birişik, Abdülhamit, *Hint Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İnsan Yay., İstanbul 2001.
- Bock, Kenneth, "İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları", çev. Aydın Uğur, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* içinde, haz. Mete Tunçay, Aydın Uğur, Ayraç Yay., Ankara 1997.
- Boynukalın, Mehmet, *Fıkıh Usulünde Yenilenme İhtiyacı ve Ortaya Çıkardığı Tartışmalar*, (Basılmamış Dok. Tez.) İstanbul 1999.
- Cabiri, Muhammed Âbid, *Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala, Mehmet Şirin Çıkar, Kitabiyat, Ankara 2001.
- Capra, Fritjof, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, çev. Mustafa Armağan, İnsan Yay., İstanbul 1992.
- Cessas, Ebû Bekr Ahmed b. Ali Râzî, *Usulü'l-fikh*, thk. Uceyl Casim en-Neşemî, Kuveyt: Vizaretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye 1405/1985, c. III.
- Coulson, Noel J., *A History of İslâmic Law*, Edinburgh 1978.

- Cüveynî, Ebû'l-Meali İmamü'l-Harameyn Rükneddin Abdülmelik (478/1085), *el-Burhan fî usulî'l-fikh*, thk. Abdülazim ed-Dib., Devha: Câmîatü Katar 1978, c. I.
- Çetin, Halis, "İktidar ve Meşruiyet", *Siyaset içinde*, der. Mümtaz'er Türköne, Lotus Yayınevi, Ankara 2003.
- Dar, Bashir Ahmad, *Religious thought of Sayyid Ahmad Khan*, Lahore: Institute of İslâmic Culture 1971.
- David, Abraham Midhat, *Mahmud Shaltut (1893-1963) a muslim reformist his life, works and religious thought*, Tez (Doktora), The Faculty Hartford Seminary Foundation UMI (Universty Microfilms International) 1976.
- Davutoğlu, Ahmet, "Bunalımdan Dönüşüme Batı Medeniyeti ve Hristiyanlık", *Divan İlmi Araştırmalar*, 1997/1, yıl 2, S. 3.
- _____, "İslâm ve Batı Medeniyetlerinde Meşruiyet ve Çoğulculuk Meselelerinin Değer Boyutu", *Küreselleşme, Zihniyet Bunalımı ve Demokrasi*
- Debûsi, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa (430/1039), *Takvîmu Usulî'l-fikh ve tahdîdu edilleti's-şer'i*, thk. Abdülcelil el-Ata, Dimaşk: Dârü'n-Nu'man li'l-Ulûm 1426/2005, c. I.
- Dihlevî, Şah Velîyullah, *Hucetullahü'l-baliga*, çev. Mehmet Erdoğan, İz Yay. İstanbul 1994, c. I.
- Dönmez, İ. Kafi, "İcmâ", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, s. 417-431.
- _____, "Maslahat", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, s. 79-94.
- Duralı, Teoman, *Yeniçağ Avrupa Medeniyetinden Çağdaş İngiliz Yahudi Medeniyetine*, İz Yay., İstanbul 1996.
- Düzgün, Ş. Ali, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, Akçağ Yay., Ankara 1997.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'âs b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî (275/889), *Sünenü Ebî Dâvûd*, haz. İzzet Ubeyd ed-De'as, Humus: Muhammed Ali es-Seyyid 1969-1970, c. II; c. III 1971.
- Ebû Ya'la el-Ferra, İbnü'l-Ferra Muhammed b. Hüseyin (458/1066), *el-Udde fî usulü'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali Seyr Mübarekî, Riyad: Memleketü'l Arabiyyeti's-Suudi 1993, c. ??
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed (1394/1974), *Usulü'l-Fikh*, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi (t.y).
- _____, *Şeyhülislâm Ahmed İbn Teymiyye: hayatı, görüşleri fıkhıdaki yeri usulü*, çev. Osman Keskiöglü, Hilal Yay., İstanbul 1987.
- Efgani, Cemaleddin, Muhammed Abduh b. Hasan Hayrullah Abduh, "Mâzi'l-ümmeti ve Hâzırûha ve İlâcu İlelihâ", "el-Kazâ vel Kader" *el-Urvetü'l-Vüska* içinde, (2. bs), Kahire: Dârül'l-Arab 1958.

- Elbanî, Muhammed Nasıruddîn, *Sahihu Süneni Ebî Davud*, ihts. M. Züheyr Şaviş
Riyad: Mektebü't-Terbiyyeti'l-Arabi 1989, c. II.
- Elmessiri, Abdulvahhab, “Daha Kapsamlı ve Açıklayıcı Bir Sekülerizm
Paradigmasına Doğru: Modernlik, İçkinlik ve Çözülme Üzerine Bir
Çalışma”, *Divan İlmî Araştırmalar*, İstanbul 1997/1, yıl 2, S. 3, s.
- Enayat, Hamid, *Modern İslâmic Political Thought*, London: The Macmillan Co.
1991.
- Eraslan, Şule, “Tâhir b. Âşur'da Maslahat Kavramı”, Bilim ve Sanat Vakfı Fıkıh
Klubü Sempozyumu, İstanbul 2001; *Çağdaş İslâm Hukukçusu Tâhir b.
Âşur'da Maslahat Kavramı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi)
Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2003.
- Erbaş, Ali, *Hristiyanlıkta Reform ve Protestanlık Tarihi*, İnsan Yay., İstanbul 2004.
- Erdem, Sami, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usulü
Kavramları ve Modern Yaklaşımlar*, (Yayımlanmamış doktora tezi), MÜ
Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2003.
- Fâsî, Allal, *Makasidü'ş-şeriatî'l-İslâmiyye ve mekarimeha*, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî
1993.
- Fazlıoğlu, İhsan, “İslâm Medeniyetine İlişkin Bir Kavram Okuması”, *Divan:
Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 1996/2.
- Fazlurrahman (1409/1988), *İslâm*, Chicago:University of Chicago 1979; *İslâm*, çev.
Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yay. Ankara 2004.
- _____, “Implemenation Of The İslâmic Concept Of State”, *İslâmic Studies,
Journal of The İslâmic Research Institute*, S. VI, No. 3, Pakistan 1967.
- _____, “İslâm Hukuk Metodolojisini Yeniden İnşaya Doğru”, *İslâmî
Yenilenme: Makaleler II* içinde, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu
Yayınları, Ankara 2000.
- _____, “İslâm ve Siyâsî Aksiyon: Dinin Hizmetinde Siyaset”, *Allah'ın Elçisi
ve Mesajı: Makaleler I* içinde, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları,
Ankara 1997, s. 59-77.
- _____, “İslâm'da Başkaldırı Hukuku”, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı: Makaleler I*
içinde, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1997, s. 119-
152.
- _____, “İslâm'da Canlandırma ve Reform Hareketleri”, *İslâmî Yenilenme:
Makaleler III*, der. ve çev. Adil Çiftçi, Ankara 2002.
- _____, “İslâm'da Şura İlkesi ve Toplumun Rolü”, *İslâmî Yenilenme:
Makaleler III* içinde, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara
2002, s. 139-148.
- _____, “Kur'an'da Kadının Konumu”, der. ve çev. Adil Çiftçi, *İslâmî
Yenilenme Makaleler IV* içinde, Ankara Okulu Yay. Ankara 2003, s. 44-
68.

- _____, “Müslüman Toplumda Gayr-ı Müslîm Azınlıklar”, *İslâmî Yenilenme: Makaleler II* içinde, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000, s. 99-116.
- _____, “Ribâ and Interest”, *İslâmic Studies*, 1964, c. III, S. 1, s. 1-43.
- _____, “Şura'nın Yorumu Hakkında Yeni Bir Tartışma”, *İslâmî Yenilenme: Makaleler III* içinde, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, s. 129-137.
- _____, *İslâm and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press 1982; *İslâm ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, çev. A. Açıkgenç, H. Kırbaşoğlu, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002.
- _____, *İslâmic Methodology in History*, İslâmabad: İslâmic Research Institute 1984.
- Feyizli, Hasan Tahsin, *Fezû'l Furkan: Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali*, Server İletişim, İstanbul 2008.
- Gazâlî, Ebû Hamid Hucetülislâm Muhammed b. Muhammed (505/1111), *el-İktisad fi'l-İtikad*, haz. A. Çubukçu, H. Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1962.
- _____, *el-Müstasfa: İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, trc. Yunus Apaydın, Rey Yay., Kayseri 1994, c. I.
- Giddens, Anthony, “Pozitivizm ve Eleştiricileri”, çev. Levent Köker, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* içinde, haz. Mete Tunçay, Aydın Uğur, Ayraç Yay., Ankara 1997.
- Görgün, Tahsin, “Dinin Yeniden Yorumlanması Meselesi Üzerine”, *İlâhî Sözün Gücü* içinde, Gelenek Yay. İstanbul 2003.
- Görmez, Mehmet, *Musa Carullâh Bigiyef*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1994.
- Hallâf, Abdülvehhab, *İlmu usuli'l-fikh*, ed-Dârü'l-Kuveytiyye, Kuveyt 1968.
- Hallaq, Wael b., “ On the Authoritativeness of Sunni Consensus”, *International Journal of Middle East Studies*, New York 18 (1986).
- _____, “Was the Gate of Ijtihad Closed?”, *Int. J. Middle East Studies*, 16 (1984), Printed in the United States of America.
- _____, *A History of İslâmic Legal Theories*, An introduction to Sunni usul al-fiqh, Cambridge University, Cambridge 1977.
- _____, *Authority, continuity, and change in İslâmic law*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- Hamdan, A. Salih, *Ulemaü't-Teccid fi'l-İslâm*, Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyyeti'l-Lübniyye, 1989.

- Hamidullah, Muhammed, "Fıkıh", trc. Nadir Özata, *İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde, ed. M. M. Şerif, İnsan Yay. İstanbul, 1991, c. IV.
- Hasan, Ahmad, "Modern Trends in Ijma", *The Doctrine of Ijma in İslâm* içinde, New Delhi: Kitab Bhavan 1992, s. 226-257.
- _____, "The Political Role of Ijma", *The Doctrine of Ijma in İslâm* içinde, New Delhi: Kitab Bhavan 1992, s. 21-35.
- _____, *The Early Development of İslâmic Jurisprudence*, İslâmic Research Institute, İslâmabad 1994.
- _____, *İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, Hüseyin Esen, İz Yay., İstanbul 1999.
- Hatiboğlu, İbrahim, *İslâm'da Yenilenme Düşüncesi Açısından Modernistlerin Sünnet Anlayışı*, (Yayımlanmamış doktora tezi), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996.
- Hill, Enid, "Abdürrezzak Ahmed es-Senhûrî'nin Eseri ve Hayatında Kuram ve Uygulama", Aziz el-Azme, *Sosyal ve Tarihi Bağlamı İçinde İslâm Hukuku* içinde, çev. Fethi Gedikli, İstanbul 1992.
- Hourani, Albert, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, İnsan Yay., İstanbul 1994.
- Hudari, Muhammed b. Afifi el-Bacuri, *Usûlü'l-Fıkıh*, el-Mektebetü't-Ticâreti'l-Kübrâ, Mısır 1969.
- _____, *Tarihi't-teşrî'l-İslâmi*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1967
- Iqbal, Mohammad, *The Reconstruction of Religious Thought In İslâm*, New Delhi: Kitab Bhavan 1990.
- İbn Abdülber Nemerî, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi, *Cami'u-beyani'l-ilm ve fazlihi vema yenbagi fî rivayetihi*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye [t.y], c. II.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed, *I'lâmü'l-muvakkîin an rabbi'l-alemin*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, [y.y]: Matbaatü's-Saade 1955, c. I.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer, *Büyük İslâm Tarihi*, trc. Mehmet Keskin, Çağrı Yay., İstanbul 1994, c. VI.
- İbnü'l-Münzir en-Nisâbü'rî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim (309/921), *Kitabu'l-İcmâ: İslâm Hukukçularınca Üzerinde İcmâ Edilen Konular*, çev. Abdülkadir Şener, Gaye Matbaası, Ankara 1983.
- İnayet, Hamid, *Çağdaş İslâmi Siyâsi Düşünce*, çev. Yusuf Ziya, Yöneliş Yay., İstanbul, 1995.
- İşcan, M. Zeki, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyâsi Görüşleri*, Dergah Yay., İstanbul 1998.
- İzmirli İsmail Hakkı, "Fıkıh ve Fetâvâ (Iraklı A. K.'nin Mektubuna Cevap)", SR, XII/292.

- Kanlıdere, Ahmet, *Kadimle Cedit Arasında Musa Carullâh: hayatı, eserleri, fikirleri*, Dergah Yay., İstanbul 2005.
- Kara, İsmail, “Çağdaş Türk Düşüncesi Nasıl Ele Alınabilir”, *Din ile Modernleşme Arasında* içinde, Dergah Yay., İstanbul 2003, s. 11-71.
- _____, “Tarih ve Hurafe”, *Din İle Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri* içinde, Dergah Yay. İstanbul 2003.
- _____, *İslâmcıların Siyâsî Görüşleri*, İz Yay., İstanbul 1994.
- _____, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi*, Metinler/Kişiler, Risale Yay., İstanbul 1986, c. I.
- _____, ““Unuttuklarını Hatırla” Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, İstanbul 2010/1, c. 15, S. 28, s. 1 vd.
- _____, (haz.), *Hilafet Risaleleri*, Klasik Yay., İstanbul 2001-2005, c. I-V.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şehâbuddîn Ahmed b. İdris b. Abdürrahim (684/1285), *Şerhu Tenkihi'l-füsûl*, thk. Taha Abdürrauf Sa'd, el-Mektebetü'l-Ezheriyye 1414/1993.
- Karaman, Hayreddin, “İslâm Dünyasında Yeni İctihad Teşebbüsleri”, *Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu*, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir 1985.
- _____, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, Marifet Yay., İstanbul 1982.
- Karatepe, Şükrü, *Osmanlı Siyâsî Kurumları Klasik Dönem*, İşaret Yay., İstanbul 1989.
- Kardavi, Yusuf, *Çağdaş Meselelere Fetvalar*, çev. Vahdettin İnce, Ravza Yay., İstanbul 1996, c. II.
- Kavak, Özgür, “Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han ve Ahkâmın Dünyevileşmesi”, *Divan İlmî Araştırmalar*, 2003/1.
- _____, *Reşid Rıza'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri*, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış doktora tezi), İstanbul 2009.
- Kaya, E. Said, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlâl*, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış doktora tezi), İstanbul 2001.
- Keleş, Ekrem, *İslâm Hukukunun Kaynağı Olarak İcmâ* (Yayımlanmamış doktora tezi), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1994.
- Kerr, Malcolm H., *İslâmic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*, University of California, Berkeley 1966.
- Köse, Saffet, “Ebû Zehre”, *DİA*, İstanbul 2005, XXX.
- _____, “Muhammed Ebû Zehre (1898-1974): Hayatı- İslâm Hukuku ve Diğer Disiplinlerle İlgili Bazı Görüşleri- Eserleri”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S.6.

- Layish, Aharon, "Modernistlerin İslâm Hukukunun Sekülerleşmesine Katkısı", çev. Sami Erdem, *Dini Modernizmin Üç Şövalyesi: Cemaleddin Efgani, Muhammed Abduh, Reşid Rıza: ve Türkiye'deki Takipçileri* içinde, çev. Ali Nar, Sezai Özel, Bedir Yay., İstanbul 1998.
- Lewis, Bernard, *The Political Language of İslâm*, The University of Chicago, London 1991.
- Mardin, Şerif, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim Yay., İstanbul 1996.
- Maverdi, *el-Ahkâmü's-sultaniyye ve'l-vilâyâtü'd-diniyye*, thk. A. Mübarek Bağdadi, Kuveyt: Dâru ibn Kuteybe 1989/1409.
- May, L. S., *The Evolution of Indo-Muslim Thought After 1857*, Lahore 1970.
- Mer'i b. Yusuf, Zeynüddin, *Kevakibü'd-dürriye fi menakibi'l müctehid (eş-Şeyh) İbn Teymiyye*, Darü'l-Garbi'l-İslâmi, Beyrut 1986.
- Merad, Ali, "İslah", *DİA*, İstanbul 1999, XIX.
- Mertoğlu, Suat, "Reşid Rıza'da Hilafet Düşüncesi", *Hilafet Risaleleri: Cumhuriyet Devri* içinde, haz. İsmail Kara, Klasik Yay., İstanbul 2005, c. V.
- Mevdûdî, Ebû'l A'la, *İslâm'da İhya Hareketleri*, çev. Halil Zafir, Hilal Yay. Ankara 1967.
- _____, *İslâm'da Hükümet*, çev. Ali Genceli, Hilal Yay., İstanbul (t.y).
- Moussalli, Ahmad S., "Hasan al-Turâbî's İslâmist Discourse on Democracy and Shura", *Middle Eastern Studies*, Vol. 30, No. 1, London January 1994.
- Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadis ve'l-muhaddisun*, Kahire: Matbaatu Mısır 1958.
- Musa Carullâh, *İslâm Şeriatının Esasları: Değişkenler ve Sabiteler*, çev. Hatice Görmez, Kitâbiyât Ankara 2002.
- Müslîm b. e-Haccac, Ebû'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisâburi, *Sahihu Müslîm*, haz. Muhammed Salih Hâşim, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1994, c. V.
- Nedvi, Ebû'l-Hasan, *İslâm Önderleri Tarihi: İbn Teymiyye*, çev. Yusuf Karaca, Kayıhan Yay. İstanbul 1992, c. II.
- _____, *İslâm Önderleri Tarihi: Şah Veliyyullah Dehlevi*, çev. Yusuf Karaca, Kayıhan Yay., İstanbul 1992, c. V,
- _____, *Ricalü'l-fıkr ve'd-da've fi'l-İslâm*, Kuveyt: Darü'l-Kalem 1989, c. I.
- Okumuş. Ahmet, "Modern Siyaset Teorisinde Meşruiyet Fikrinin Serencamı", *Divan İlmî Araştırmalar*, 2000/1, yıl 2, S.8, s. 105-122.
- Okyanus: *Türkçe Sözlük*, c. III, Pars Yayınevi, İstanbul, 1974.
- Özen, Şükrü, "İstislah", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, s. 383-388.
- Özerverli, M. Said, "Hikmet", *DİA*, İstanbul 1998, XVII, s. 511-514.

- Râzî, Fahreddin, *el-Mahsul fi ilmi'l-usuli'l-fikh*, thk. Taha Cabir Feyyaz Alvanî, Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye 1980, c. II, 1. kısım.
- Reşid Rıza, “el-Menâr”, MM, IX/12 (Zilhicce 1324/ 13 February 1907), s. 925-930. [“el-İslâm huve'l-Kur'an vahdehu” başlıklı aynı sayıdaki yazıya taliktir.]
- _____, “el-Muhâveretü'l-ûlâ: Fî hâleti'l-Müslimîn el-âmme” MM, III/28, 16 Saban 1318/7 Aralık 1900, s. 653-640.
- _____, “el-Muhâveretü's-sâniye”, MM, III/29, Gurretü Ramazan 1318/23 December 1900, s. 675-683.
- _____, “el-Muhâveretü's sâlise” MM, III/30, Ramazan, 1318/16, January 1901.
- _____, “el-Muhâveretü's-sâdis: el-İctihad ve't-taklîd”, MM, IV/5, 16 Muharrem 1319/5 May 1901, s. 161-170.
- _____, “el-Muhâveretü't-tâsi'a: et-Taklîd ve't-telfik ve'l-icmâ”, MM, IV/10, Gurretü R. Sâni 1319/17 July 1901, s. 361-391.
- _____, “el-Muhâveretü'l-âşira beyne'l-muslih ve'l-mukallid: el-Ahz bi'd-delîl ve nehyü'l-eimme ani't-taklîd”, MM, IV/14, 16 C. Sâni 1319/29 September 1901, s. 521-529.
- _____, “el-Muhâveretü'l hâdiyete aşerete beyne'l-muslih ve'l-mukallid: el-Ahz bi'd-delîl ve nehyü'l-eimme ani't-taklîd”, MM, IV/15, Gurretü Receb 1319/14 October 1901, s. 567-573.
- _____, “el-Muhâveretü's-sâniyete aşerete beyne'l-muslih ve'l-mukallid: Nehyü'l-İmam Şafî ve ashabihî ani't-taklîd”, MM, IV/18, 16 Şaban 1319/28 November 1901, s. 692-702.
- _____, “el-Muhâveretü's-sâlisete aşerete beyne'l-muslih ve'l-mukallid: et-Taklîd ve'l-vahdetü'l-İslâmiyye fi's-siyâse ve'l-kadâ”, MM, IV/22, Gurretü Zilkade 1319/9 February 1902, s. 852-866.
- _____, “et-teâdül ve't-tercih beyne rivayâti'l-men'i ve rivayâti'r-ruhsati” MM, X/3 (R. Evvel 1325/ 12 May 1907).
- _____, “Mütefernicûn ve'l-İslahü'l-İslâmî (el-İslâm ve usûlü'ş-şerîa) III” MM, XX/10, 30 Zilhicce 1336/6 October 1918.
- _____, *el-Hilâfe ev el-İmametü'l-Uzma*, Matbaatü'l-Menar, Kahire 1341; “Hilafet yahut İmamet-i Uzma”, çev. Suat Mertoğlu, *Hilafet Risaleleri* içinde, haz. İsmail Kara, Klasik Yay., İstanbul 2005, c. V.
- _____, *el-Vahdetü'l İslâmiyye ve'l Uhuvvetü'd-diniyye*, Dârü'l-Menar, Kahire 1367, [Türkçesi, Ahmed Hamdi Akseki, *Mezahibin Telfiki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i*, Dârülhilâfetilaliyye: Matbaa-i Amidi 1332; Hayreddin Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik: Efgani, Abduh, Reşid Rıza*, İz Yay., İstanbul 2003.].
- _____, *er-Ribâ ve'l-muamelat fi'l-İslâm*, Beyrut: Dâru İbn Zeydun 1986.

- _____, *Yusri'l-İslâm ve usuli't-teşrii'l-âm: fî nehyillah ve Rasuli an kesreti's-sual*, Kahire: Mu'temerü'l-İslâmi 1956.
- Said Halim Paşa, "İslâm'da Siyâsî Teşkilat", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi: Metinler, Kişiler* içinde, haz. İsmail Kara, Kitabevi Yay., İstanbul 1986, c. I.
- Saidi, Abdülmüte'âl, *Müceddidun fi'l-İslâm*, Mektebetü'l-Âdâb, (y.y), (t.y.).
- Samarrai, Hasib, *Dini Modernizmin Üç Şövalyesi: Cemaleddin Efgani, Muhammed Abduh, Reşid Rıza ve Türkiyedeki Takipçileri*, çev. Ali Nar, Sezai Özel, Bedir Yay., İstanbul 1998.
- Schacht, Joseph, *An Introduction to İslâmic Law*, Oxford, 1964.
- Seharenfuri, Halil b. Ahmed b. Mecid, *Bezlü'l Mechud fi Halli Ebî Davud*, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Kahire, 1973.
- Senhûrî, Abdürrezzak Ahmed (1391/1971), *Fikhü'l-hilafe ve tatavvuruha*, trc. Nadiye Abdürrezzak Senhûrî, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitab 1989.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl (483/1090), *Usulü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefa Efgani, Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi 1954, c. I.
- Sıddîki, Mazharuddin, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, trc. Göksel Korkmaz, Murat Fırat, Dergah Yay., İstanbul 1990.
- Sıddıqı, Mazheruddin, "Religious Thought of Sır Sayyid Ahmad Khan, *İslâmic Studies*, Pakistan 1967, VI/3.
- Sıdkî, Muhammed Tevfik, "el-İslâm huve'l-Kur'an vahdehu", MM, IX/12 (Zilhicce 1324/ 13 February 1907), s. 902-925.
- Sifil, Ebûbekir, *Modern İslâm Düşüncesinin Tenkidi I*, Kayıhan Yay., İstanbul 1997.
- Subhi Salih, *Mealimü'ş-şeriatî'l-İslâmiyye*, Beyrut: Darü'l-İlm li'l-Melayin, 1975.
- Şeltut, M. Mahmud- M. Ali Sayis, *Mukayeseli Mezhepler Hukuku*, çev. Sait Şimşek, İlim Yay., İstanbul, (t.y).
- _____, *Akaid ve Şeriat*, trc. Muharrem Tan, Yöneliş Yay., İstanbul 1991, c. I
- _____, *Min Tevcihati'l-İslâm*, Dâru'l-kalem, Kahire (t.y).
- _____, *el-Fetavâ*, Darü'ş-Şuruk, Beyrut 1983.
- Şentürk, Recep, *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim: Türkiye ve Mısır Örneği*, İz Yay., İstanbul 1996.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlanî (1255/1839), *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl*, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife (t.y).

- Şîrâzî, Ebû İshak Cemâlüddin İbrahim b. Ali b. Yusuf (476/1083), *el-Lümâ' fî usuli'l-fikh*, thk. Muhyiddin Müstü, Yusuf Ali Büdeyvî, Dîmaşk: Darü'l-Kelimi't-Tayyib 1995.
- Taymas, Abdullah Battal, *Kazanlı Türk Meşhurlarından Musa Carullâh Bigi: kişiliği, fikir hayatı ve eserleri*, İstanbul 1958.
- Tirmizi, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi, *Cami'u's-Sahih:Sünenü't-Tirmizi*, thk. Beşşar Avvad Maruf, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmi 1998, c. III.
- Troll, Christian W., *Sayyid Ahmad Khan: a reinterpretation of muslim theology*, Karaçi: Oxford University 1979.
- Turâbî, Hasan, "İslâm Devleti", *Güçlenen İslâm'ın Yankıları* içinde, ed. John Esposito, çev. Erol Çatalbaş, Yöneliş Yay., İstanbul 1989.
- _____, *İslâmî Düşüncenin İhyâsı*, çev. Sefer Turan, Adem Yesinde, Ekin Yay. İstanbul 1997.
- _____, *Özeleştirisi ve Yenilenme Sorumluluğu*, Ekin Yay. İstanbul 1998.
- Türköne, Mümtaz'er, *Siyâsî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, İletişim Yay., İstanbul 1991.
- Türköne, Mümtaz'er, *Türk Modernleşmesi*, Lotus Yay., Ankara 2006.
- Vellei, Muhammed b. Ali b. Adem b. Musa İsyubî, *Şerh-u Süneni Nesâî*, Mekke: Dâru Al-i Berum 2007, c. XXXIX-XL.
- Vogel, Frank E. "İctihad Kapısının Kapatılması ve Hukukun Tatbiki", çev. Halim Sırçancı, *İslâmi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. II. S. 1, 1994.
- Watt ,W. Montgomery, *İslâmic Fundamentalism and Modernity*, Routledge, London and New York 1988.
- Yüksel, Emrullah, "Birgivi", *DİA*, İstanbul 1992, VI, s. 191-194.
- Zebiri, Kate, *Mahmud Shaltut and İslâmic Modernism*, Clarendon Press, Oxford, 1993.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Fikhü'l-İslâmî fî Sevbihî'l-Cedîd*, medhalu ila nazariyeti'l-iltizam fî'l-fikhi'l-İslâmî, Darü'l-Fikr, Dîmaşk 1967.
- Zeydan, Abdülkerim, *el-Veciz fî Usuli'l-Fikh*, Mektebetü'l-Kudüs, Bağdad 1985. (1900).

ÖZGEÇMİŞ

Doğum Yeri ve Yılı : Divriği/05. 02. 1975

Öğr. Gördüğü Kurumlar : Başlama Yılı Bitirme Yılı Kurum Adı

Lise : Divriği İmam Hatip Lisesi

Lisans : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fak. 1993-1998.

Yüksek Lisans : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fak. 2000-2003

Doktora :

Medeni Durum : Bekar

Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi: Arapça (iyi)-İngilizce (iyi)

Çalıştığı Kurum (lar) : Başlama ve Ayrılma Tarihleri Çalışılan Kurumun Adı

- 1.
- 2.
- 3.

Yurtdışı Görevleri :

Kullandığı Burslar :

Aldığı Ödüller :

Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Topluluklar :

Editör veya Yayın Kurulu Üyelikleri :

Yurt İçi ve Yurt Dışında Katıldığı Projeler :

Katıldığı Yurt İçi ve Yurt Dışı Bilimsel Toplantılar : “Tahir b. Âşur’da Maslahat Kavramı”, *Bilim ve Sanat Vakfı Fıkıh Klubü Sempozyumu*, İstanbul 2001.

Yayımlanan Çalışmalar : “Klasik İcmâ Teorisine Modern Yaklaşımlar” *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları Sempozyumu* İstanbul 2008. MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) 2009.