

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAMİ BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

**20. YÜZYILDA İCTİHAD: REŞİD RİZÂ, MUSTAFA
SABRİ EFENDİ VE SAİD NURSÎ ÖRNEĞİ**

MURAT TÜRKER

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN:
DOÇ. DR. MURAT ŞİMŞEK

KONYA-2016

İÇİNDEKİLER

BİLİMSEL ETİK SAYFASI.....	iii
YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU	iv
ÖZET	v
ABSTRACT.....	vi
KISALTMALAR.....	vii
ÖNSÖZ	viii
GİRİŞ	1
İctihad	1
Taklid	6
Mezheb.....	9
Telifik.....	18
Islah, Tecdid, İhya, Reform.....	21
1.BÖLÜM: REŞİD RIZA	26
1.1. Hayatı.....	26
1.2. Görüş ve Düşünceleri.....	27
1.2.1. Mezheb ve İctihad Olgularına Bakışı.....	28
1.2.2. Taklid Karşıtlığı	34
1.2.3. Islah Düşüncesi	40
2. BÖLÜM: MUSTAFA SABRİ EFENDİ	45
2.1. Hayatı.....	45
2.2. Görüş ve Düşünceleri.....	49
2.2.1. Islah Söylemi ve Din-Bilim İlişkinine Yaklaşımı	49
2.2.2. İctihad ve Mezheb Tenkidine Cevapları	51
2.2.3. Bazı Fikhî Meselelerdeki Tutumu.....	52
2.2.3.1. Taaddüd-i Zevcât	52
2.2.3.2. Talâk.....	56
2.2.3.3. Cehennem Ebediliği.....	57
2.2.3.4. Tevekkül ve Kanaat.....	61
2.2.4. Yenilikçilere ve Yenilik Söylemine Bakışı.....	62
3. BÖLÜM: SAİD NURSÎ.....	67
3.1. Hayatı.....	67

3.2. Görüş ve Düşünceleri	71
3.2.1. İctihad Düşüncesi ve İctihad Risalesi.....	71
3.2.2. İctihadın Önündeki Engeller	73
3.2.2.1. Birinci ve İkinci Engel: Batı Tasallutu ve Aslî Gündemin İhmali	73
3.2.2.2. Üçüncü Engel: Zamanın Bozulması, Devrin Olumsuz Etkileri	76
3.2.2.3. Dördüncü Engel: Tazyikin İçten Değil, Dıştan Gelmesi.....	79
3.2.2.4. Beşinci Engel: Değişen ve Yozlaşan Bakış Açısı	80
3.2.2.5. Altıncı Engel: Selef-i Sâlihın Asrından Uzaklaşma	84
3.2.3. İctihadın Semavîliği ve İctihad Talebine Dönük Kuşkular	85
NETİCE	88
KAYNAKÇA.....	93
ÖZGEÇMİŞ	96



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Murat TÜRKER		
	Numarası	138106041023		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / İslam Hukuku		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	<input checked="" type="checkbox"/>	
		Doktora	<input type="checkbox"/>	
Tezin Adı	20. Yüzyılda İctihad: Reşid Rızâ, Mustafa Sabri Efendi, Said Nursî Örneği			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Öğrencinin Adı Soyadı
İmzası

Murat Türker



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Murat TÜRKER
	Numarası	138106041023
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / İslam Hukuku
	Programı	Yüksek Lisans
	Tez Danışmanı	Doç. Dr. Murat ŞİMŞEK
	Tezin Adı	20. Yüzyılda İctihad: Reşid Rızâ, Mustafa Sabri Efendi, Said Nursî Örneği

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan "20. YÜZYILDA İCTİHAD: REŞİD RIZÂ, MUSTAFA SABRİ EFENDİ, SAİD NURSİ ÖRNEĞİ" başlıklı bu çalışma 27/06/2016 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Doç. Dr.	Murat ŞİMŞEK	
2	Yrd. Doç. Dr.	İsmail BİLGİLİ	
3	Yrd. Doç. Dr.	Abdullah ACAR	

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	---

ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Murat TÜRKER		
	Numarası	138106041023		
		Temel İslam Bilimleri / İslam Hukuku		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	<input checked="" type="checkbox"/>	
		Doktora	<input type="checkbox"/>	
	Tez Danışmanı	Doç. Dr. Murat ŞİMŞEK		
Tezin Adı	20. Yüzyılda İctihad: Reşid Rızâ, Mustafa Sabri Efendi, Said Nursî Örneği			

İctihad, fikhın dinamizmini koruyan ve din ile hayat arasındaki irtibatı canlı tutan en hayafî müessesedir. Mezheplerin teşekkülü ve tedvini ardından, özellikle hicrî IV. yüzyıl sonrası dönem, ictihad kapısının açık/kapalı olduğu ve dinî düşüncede bir durgunluk yaşanıp yaşanmadığı tartışmalarına konu olmuş bir dönemdir.

Bilhassa, İslâm coğrafyasının Batı karşısında maddî planda geri kaldığı ve bir yenilgi psikolojisinin yaygınlık kazandığı zeminde ictihad meselesi, dinin yeniden yorumlanması gibi bir muhteva da kazanmıştır. XX. yüzyılda ictihad, ihya ve teccid gibi kavramları merkeze alan farklı bakış açıları gelişmiştir. Kimi geleneğe daha fazla vurgu yapan, kimi mezheb ve taklidin ümmeti geri bırakan unsurlar olduğunu savunarak bu yüklerden kurtulunması gerektiği tezini öne çıkaran, kimi de gelenekten tevarüs edilen mirasla asrın gerekleri arasında bir denge arayışı olarak temayüz eden bu yaklaşımları temsil sadesinde çalışmamızda yer verdiğimiz üç ismin görüşleri simgesel önem taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: İctihad, ıslah, teccid, mezheb, taklid, gelenek, Reşid Rızâ, Said Nursî, Mustafa Sabri Efendi

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
---	--	--

ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Murat TÜRKER		
	Student Number	138106041023		
	Department	Basic Islamic Studies / Islamic Law		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	✓	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Doç. Dr. Murat ŞİMSEK		
Title of the Thesis/Dissertation	In the 20th Century Jurisprudence: Rashid Ridâ, Mustafa Sabri Efendi, Said Nursî Example			

Ijtihad, jurisprudence protecting the most vital and dynamic institution is holding a live contact between life and religion. After the formation of sects and codification, especially AH IV. century after the period of ijtihad door open / closed and been the subject of a recession that is being experienced in religious thought has not experienced a discussion period.

In particular, the Islamic world against the West and the rest of the physical layout of the ground gained widespread practice of ijtihad issue a defeat psychology has gained such a re-interpretation of religious content. XX. th century ijtihad, enliven and concepts centered on different aspects such renewal is developed. Some tradition more emphasis, some sects and mimic the nation back left of the factors arguing that the thesis of the need to get rid of this burden, highlighting, some three we gave our study In the same way represent these approaches have distinguished themselves as a search for balance between the requirements of a century heritage which is inherited from the tradition the name of opinions It is of symbolic importance.

Key Words: Ijtihad, rehabilitation, renewal, creed, imitation, tradition, Rashid Rida, Said Nursi, Mustafa Sabri Efendi

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
Hzr.	: Hazırlayan
h.	: Hicrî
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
vd.	: ve devamı
ts	: Tarihsiz
c.	: Cilt
S.	: Sayı
s.	: Sayfa
Trc.	: Tercüme
v.	: Vefatı

ÖNSÖZ

İslâm toplumlarında din ile hayatın irtibatını sağlayan husus fikhın dinamik karakteridir. Bu karakteri işler kılan faaliyet ise nüzul çağından bu yana varlığını muhafaza eden ictihad olgusudur. İlk dönem itibariyle fakih-müctehid sahabe ve tâbiîler eliyle canlı tutulan ictihad müessesesi, zamanla din dairesinin genişlemesi, yeni toplulukların İslâm'la tanışmaları, ihtiyaçların artıp çeşitlenmesi gibi sosyal ve içtimaî etkiler sebebiyle kurumsal bir yapı arz eden mezhepler tarafından işletilmeye başlanmıştır. Hiçbir mezheb imamı, bir mezheb kurma saikiyle yola çıkmamış olsa da, talebeleri ve çevrelerindeki kalabalıklar üzerinden, ortaya koydukları usul ve kaideler sistemleşmiş, söz konusu çizgi zamanla müstakil bir fikhî ekol haline gelmiştir. Tedvin döneminin koşullarında birçok fikhî meseleye çözümler getirildiği, hatta takdirî fikhî terkihi üzerinden henüz vuku bulmamış meseleler de hükme bağlandığı için, bilhassa hicrî IV. asır sonrası dönemde, yeni ictihadlardan ziyade mezheb içi tahric, tercih ve temyiz gibi daha alt fikhî çalışmalara yoğunlaşmıştır. Söz konusu zaman dilimlerinin fikhî durgunluk çağı olarak görülmesi ve sonraki dönemlerde İslâm dünyasının tanık olduğu geri kalmışlığın sorumlusu olarak itham edilmesi, bu arka plandan dolayıdır.

XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, Batı karşısında önce askerî alandaki yenilgilerle varlığı hissedilen, daha sonra da hayatın hemen her ünitesine sirayet eden gerilemenin kaynağının ne olduğu, bu devrin aydınlarının zihnî gündemlerinin en merkezî konularından biriydi. İslah söylemi üzerinden ortaya konan ve teorik olarak çok geniş alanlara uzanan projenin tedavüle girmesi ve bunun üzerinden daha önceki asırların din algısı ve anlayışının masaya yatırılması, değişimden yana olanlarla mevcut değerleri muhafazaya vurgu yapanlar arasında gitgide büyüyen bir fikrî ayrılma vücuda getirdi. Yeni ictihad söylemini bayraklaştıranlarla, ictihad gibi hayati bir olgunun ehil olmayan kimselerin eline düşmesi kaygısıyla geleneğe vurgu yapanların zihnen ayrıştığı ve bu minvalde tartışmaların uzayıp gittiği dönemler idrak edildi.

İctihad kapısı, ıslah, ihya, dinin yeniden yorumlanması gibi kavramlar üzerinden yürüten, dinî asrın idrakine sunmakla özü muhafaza hassasiyeti arasında gidip gelen bu tartışmaların merkezinde olduğunu düşündüğümüz ictihad olgusunu, dünü ve bugüne yansımalarıyla ele almaya çalışacağız. XX. yüzyıl ictihad tartışmalarını, üç müşahhas isim üzerinden bu tartışmaları ele alacağız. Biri geleneğe yakın duran, diğeri modern ve ıslahçı çizgide yer alan, üçüncüsü de modernizmle gelenek arasında irtibat noktaları teşkil eden bu isimlerin konuya ilişkin tasavvurlarının simgesel değer taşıdığı ve bütüncül bir fikre ulaşmaya imkân tanıyan veriler sundukları kanaatini taşımaktayız.

GİRİŞ

Çalışmamızın zeminini oluşturan temel kavramlar olarak; icthad, taklid, mezheb, telfik ve ihya terimleri ön plana çıkmaktadır. Tarihî seyir içinde tartışmalar bu temel kavramlar etrafında cereyan etmiş olmakla birlikte, üzerinde duracağımız zaman dilimi merkezinde icthad olgusu, daha çok ıslah, tecdid ve dinin yeniden yorumlanması gibi kavram ve yaklaşımlar üzerinden yeni bir mecra kazanmıştır. Öncelikle bu kavramlar ve kavramlar etrafında ortaya konulan yaklaşımlara değinilmelidir.

İctihad

Lügatte, bir işi gerçekleştirme gayreti göstermek ve bu uğurda imkânları seferber etmek anlamına gelen icthad (الإجتهد), ıstılahta, hâkimin kendisine arz edilen meselede kıyas yoluyla Kur'an ve Sünnet'ten hüküm çıkarması manasını karşılamaktadır.¹

Bir başka deyişle icthad, fakihin zannî bir neticeye ulaşmak için delilleri inceleme hususunda tüm gayretini ortaya koymasıdır.²

Meşakkate tahammül ve nefsindeki takati bir iş için bezletmek gibi bir lügavî anlam çerçevesini de haizdir.³

Kavramla ilgili farklı tanımlar yapılmış olsa da, tanımlardaki ortak noktalar bir araya getirildiğinde, “herhangi bir şer’î hükümde zannî bilgiye ulaşmak için gösterilen çaba” şeklinde müşterek bir anlam ortaya çıkmaktadır.⁴

Daha sonra değineceğimiz, ‘icthad kapısı’ tartışmalarıyla da ilgili olmak üzere, icthad yapacak kimselerin ehliyeti hususunu da mezkûr ortak tanıma kattığımızda, “işin ehli olan kimselerin, şer’î-amelî bir meselede zannî hükme ulaşma adına ortaya koydukları çaba” türünden genel bir tariften söz edilebilir.

İctihad, ilgili delilden hükmü elde etme demek olduğundan, delilini bilmeksizin fıkıh kitaplarındaki hükümleri hıfz etmek icthad değildir.⁵

Kur'an'da bu formda (الإجتهد) geçmeyen kavram, hadislerde de ‘kadı ve yöneticinin doğru hükme ulaşmak için elinden gelen çabayı göstermesi’ anlamında kullanılmıştır.⁶

¹ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, c. III, s. 135.

² Şemsüddin el-İsfahani, *Beyanü'l-Muhtasar*, c. III, s. 286.

³ Rağıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, c. I, s. 208.

⁴ Yunus Apaydın, “İctihad”, *DİA*, c. XXI, s. 432.

⁵ Muhammed Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü*, s. 156.

Nassın muhatabı insan olduğundan, vahiy, kaynak olarak her ne kadar ilâhî olsa da, insana hitap etmesi cihetiyle insan tarafından yorumlanacaktır. Bu da, hayata tatbik noktasında işin içine insanî bir boyut girmesi anlamına gelir. Ayrıca nassın, muhatap konumunda olan insanın içinde olduğu değişken olgusal gerçekliğe uyarlanması, buradan bir takım ilke ve normların çıkarılması söz konusu olacaktır. İşte bu uyarlamayı yapan aklın fonksiyonel biçimini icthad olarak ifade etmek mümkündür.⁷

Bir âlimin her olayda hüküm istinbat edebilmesi ve fetva verebilme kudretini haiz oluşu, onu ‘mutlak müctehid’ kılarken, bir kısım mevzularda bu özellikleri taşıyan âlime ise ‘mukayyed müctehid’ denir.⁸

Mutlak icthadın başlıca şartları olarak, Kur’ân-ı Kerîm’i, Sünnet-i Seniyye’yi, Kitâb ve Sünnet’in nâsih-mensûhunu, fıkıh usûlünü, İslâm hukukunun ana gayelerini bilmek ve Arap diline tam vâkıf olmak zikredilmektedir.⁹

İctihad için ehliyet şartları bâbında, kaynaklarda hemen hemen benzer şartlar kaydedilmiş olup, teferruata girmeden daha genel bir çerçeve çizmek gerekirse, icthadın temelde iki şartı mevcuttur: Ehil kimseden sâdır olması ve icthâda açık bir konu hakkında yapılması. İctihad yapabilmek için furû-u fikhın bilinmesi gerekip gerekmediği meselesi ihtilaflıdır. Aslında furûun, icthadın semeresi olduğu için bilinmesinin şart olmadığını söyleyen Seyyid Bey (v. 1925), İmam Gazalî’nin (v. h. 505) fikhın furûuna aşinalığı icthad şartı olarak öne sürmesine dikkat çekerek ve zamanımızdaki bozulmayı hatırlatarak fıkıhta vukuf sahibi olmanın gerekliliğine temas eder.¹⁰

Altı çizilmesi gereken mühim bir nokta da şudur ki, icthad için ehliyet şartları olarak zikredilegelen teknik yeterlilikler dışında, belki de bundan daha önemli olarak, icthad edecek kişinin şer’î delillere nüfûz edecek zekâ ve kavrayışa sahip olması, nassların menatlarını, yani mebnî oldukları hikmetleri ve Şâri’in maksatlarını bilmesi de gerekmektedir.¹¹ Nassın illetini, teşri’in hikmetini ve en önemlisi Şâri’in maksadını anlama merkezli işleyen bu tür icthad formunun bugün daha bir önem kazandığını söylemek de mümkündür.

⁶ Apaydın, “a.g.m.”, s. 432.

⁷ Ali Pekcan, “Mevrid-i Nass’da İctihad’a Mesâğ Yok (mu?)dur”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2003, S. 2, s. 70.

⁸ Zekiyyüddin Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 438.

⁹ Şaban, *a.g.e.*, s. 438-441.

¹⁰ Seyyid Bey, *a.g.e.*, s. 160-161.

¹¹ Seyyid Bey, *a.g.e.*, s. 162.

Hız. Peygamber'in ictihad edip etmediği konusu, usulcüler nezdinde tartışılan bir mesele olmakla beraber, şer'î bir mesele hakkında bildirdiği hüküm, gerek doğrudan vahye dayalı olsun, gerekse de şahsî ictihâdı ile ortaya koyduğu bir hüküm olsun, son tahlilde vahyin onayından geçtiğinden, söz konusu tartışma, neticeye tesiri olmayan lafzî bir tartışma mesabesinde dir. Çünkü mezkûr hüküm, evveliyat itibariyle vahye müstenid olmayıp, Hız. Peygamber'in kendi reyinin ürünü olsa da, önünde sonunda vahiy tarafından tashih veya teyid edilecektir.

Sağlığında hemen her türlü problemlerini Allah Resulü'ne (sav) taşıma imkânına bir şekilde sahip olan Sahabe, O'nun vefatının ardından, kendilerinin de Kur'ân'ı açıklama selâhiyetini haiz olup olmadıkları üzerinde kafa yoracak, ancak nassın sınırlı, olguların sınırsız olduğu gerçeği karşısında tek başına Kur'ân'ın varlığı yetmediği gibi, Hız. Peygamber'in (sav) açıklamalarının da, karşılaşılan yeni meseleleri çözmeye adına yetersiz kaldığını müşahede edecektir. Tam bu noktada 'Muaz hadisi'¹² olarak bilinen hadis, Allah Resulü'nün kendi sağlığında da sahabinin ictihâdına müsaade verdiği, hatta bundan hoşnut olduğu bağlamı üzerinden re'y ictihadı olgusuna referans teşkil etme işlevi görecektir. Re'y ictihadı terkibiyle beraber de, teşrî sürecine 'şahsî akıl yürütme' boyutu dâhil edilmiş olacaktır.¹³

şahsî akıl yürütme derken, bunun mücerret bir görüş belirtme olmadığının altını çizmek gerekmektedir. İctihadın görüş değil, istinbat olduğu akıldan çıkartılmamalıdır.

Neticede Ashâb-ı Kirâm, bir meselenin şer'î hükmünü elde etmek için evvela Kitab'a, ikinci dereceden olarak Sünnet'e müracaat ederlerdi. O meseleye dair Kitab ve Sünnet'te sarahat veya işaret varsa re'y ve kıyasa yönelmezlerdi. Yani kıyasa başvurmak, onlar nezdinde zarurî bir durumun ifadesiydi.¹⁴

Sahabe döneminde ictihad olgusunu ele alırken, daha genel bir çerçeve çizme adına, bu dönemde sahabenin nassları iki farklı eğilim/yönelim üzerinden anlayıp tatbik ettiğini, bu yönelimlerin ictihada bakışı da tayin ettiğini söylemek mümkün gözükmektedir. Bu çizgiler, daha sonra sırasıyla oluşacak fikhî ekollerin ve fikhî mezheplerin de öncülleri mesabesinde dir. Birinci eğilim, nassın illeti, sebebi, varid oluş şartları üzerinde çok düşünmeden, şârî'in maksadını tayin ve tesbite çalışmadan, olduğu gibi nassı uygulama eğilimidir. İkincisi ise, şeriatın gönderiliş amacının beşerin maslahatı olduğu yaklaşımını

¹² Tirmizî, "Ahkâm", 3; Dârimî, "Mukaddime", 20.

¹³ Apaydın, a.g.m., s. 433.

¹⁴ Seyyid Bey, a.g.e., s 223.

merkeze alarak, ibadetler dışındaki emir ve nehyelerde nassın illetini tesbit yoluyla Şâri'in maksadının ve hedefinin araştırılmasına dayanan ve aklın işlevini arttıran yönelimdir. Mesela Hz. Ömer (v. 644) ve Abdullah b. Mes'ud (v. 650), rey sahasını oldukça geniş tutan sahabilerdendir, zikrettiğimiz çerçevede ikinci gruba dâhil edilebilirler. Abdullah b. Ömer (v. 693) ve Abdullah b. Amr (v. 683) gibi sahabiler ise daha çok yorumdan kaçınan ve nassın tatbikine yoğunlaşan birinci grup sahabiler arasındadırlar.¹⁵

Belirttiğimiz ikili yapı, doğal olarak varlığını tâbiûn ve sonrasında da korumuştur. İçlerinde Atâ gibi (v. 732), kendi görüşü sorulduğu zaman, “Muhakkak ki ben, yeryüzünde görüşüme itaat edilmesi hususunda Allah'tan haya ederim”¹⁶ diyenler olduğu gibi, Rabiâtü'r-Re'y (v. 753), Alkame b. Kays en-Nehâî (v. 680) gibi reyyle hüküm vermekten kaçınmayanlar da mevcuttu. Bu iki farklı eğilim, sonraki ekolleşmenin de temelini teşkil etmekteydi.¹⁷

Bununla birlikte, ehl-i rey ve ehl-i hadis olarak bilinen ıstılahlar sahabe döneminde henüz yoktu. Zamanla nassların olaylar hususunda yeterli olmadığı fark edilmesi, yoruma ihtiyaç hissedilmesi, karşılaşılan yeni durumlarda nassların birebir tatbikinden zorunlu olarak uzaklaşılması, yani nassların sebab-i vürudlarının, illetlerinin, ortaya çıktıkları bağlamın, nass ile gözetilen teşriî maksadın araştırılmaya başlanması gibi yeni gelişmeler, nassın zahirinden uzaklaşmasını doğru bulmayanların bu yorum genişliğini inkâr etmesi gibi bir neticeye müncer oldu. Bu bağlamda ehl-i hadis ve ehl-i rey ayrımı ıstılâhî olarak da kökleşmeye başladı. Yalnız burada dikkat edilmesi gereken nokta, mezheb imamlarının herhangi bir hususta sahih hadis bulunduğunda, mezheplerinin o hadis(in gereği) olduğunu ifade etmeleridir. Dolayısıyla rey ehli diye tavsif olunan zümreyi, sahih hadisi terk edip kıyasa müracaat edenlerin ekolü olarak niteleyerek bir genelleme yapmak fevkalade yanlış olacaktır. Aradaki asıl fark, nebevî hadisle istidlal metoduna dairedir. Ehl-i hadis, hadisin zahirini almak ve bunun dışında yoruma girmemek gerektiğine inanır ve nassın olmadığı durumda fetva vermekten tevakkuf ederken, ehl-i re'y, hadisi ele alırken, hadisin illeti, başka nasslar karşısındaki durumu, Şâri'in buradaki maksadı vb. durumları da nazar-ı itibara almaktadırlar.¹⁸

¹⁵ Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *İslam Hukuku Ekolleri ve Maslahat Prensibi*, Hız. Ali Pekcan, s. 93-95.

¹⁶ Dârimî, *Sünen*, 108.

¹⁷ Zerkâ, *a.g.e.*, s. 95.

¹⁸ Zerkâ, *a.g.e.*, s. 102-104.

Bu tür yaklaşımlar ve referanslar ışığında, en azından kıyas veya daha dar ifadesiyle istidlâl boyutuyla icthâdın varlığı/gerekliliği hususunda bir ittifaktan söz etmek mümkün olmaktadır.

Hanefî usulcülerden Cessas'a (v. 981) göre ilk üç nesil arasında kıyas ve icthâdın cevazı konusunda bir tartışma bulunmamaktadır.¹⁹

Esasen mesele daha çok icthâdın şekline dairdir. Mesela İmam Şâfiî (v. h. 204), icthâdî nasstan ayrı, ona alternatif bir çaba olarak değil, nassın açılımı olarak görmekte, nass ve istidlâl/istinbat şeklinde kategorize edilecek ikili bir çerçeveyi öne çıkarmaktadır. Çünkü İmam Şâfiî, müslümanların karşılaşacakları her meselenin çözümünün veya en azından o çözüme dair bir işaretin Allah'ın Kitab'ında kesinlikle bulunduğu kânîdir. Ancak, sonraki Şâfiî usulcüler, istidlâle İmam Şâfiî'den daha geniş bir muhteva kazandırmışlardır.²⁰

Re'y icthâdı konusunda, istihsan ve istislâhı da benimseyen yaklaşımlarıyla İmam Ebu Hanife (v. h. 150) ve İmam Mâlik (v. h. 179) en geniş daireyi çizmişken, icthâdî kıyasa eşitleyen İmam Şâfiî daha dar, kıyası da reddeden Zâhirî ekol ise en dar kapsam çerçevesini kabul etmişlerdir. Kaldı ki, İmam Şâfiî'nin bu yaklaşımı bizzat kendi takipçilerince de benimsenmemiş, çerçeve daha geniş tutulmuştur.²¹

Esasen re'y icthâdı konusunda usulcülerini endişeye sevk eden hususlardan biri de, 'hüküm koyma' olgusudur. Allah'tan başka hüküm koyan bir merci ihdâsı diye özetleyebileceğimiz bir duruma düşme endişesi, ulemâyı, re'yi tanımlarken, 'hüküm koyma' yerine, 'hükümü keşfetme' vurgusuna itmiştir.²²

Hüküm çıkarma anlamında, kuyudan su çıkarma anlamını içkin *istinbat* sözcüğünün kullanılması da bu çerçevede değerlendirilmelidir.²³

Meselenin bir diğer boyutu, icthâdın gerekliliğinden öte, icthâdın önünün bizzat Şâri tarafından açılmış olmasıdır. Genel olarak nassların detaya girmeksizin temel ilkeler vaz etmesi, bu durumun da icthâda alan açması, fıkha dinamizm kazandıran bir hususiyet olarak göze çarpmaktadır.²⁴

¹⁹ Ebu Bekir Râzî el-Cessas, *el-Fusul fi'l-Usul*, c. IV, s. 23.

²⁰ Apaydın, "a.g.m.", s. 433.

²¹ Apaydın, "a.g.m.", s. 433, 436.

²² Serahsî, *Usul*, c. II, s. 90.

²³ Apaydın, "a.g.m.", s. 433.

²⁴ Zerkâ, *a.g.e.*, s. 39.

Taklid

Taklid (التقليد) kelimesi, gerdanlık anlamına gelen ‘kılâde’den alınmadır. Yani birine gerdanlık takma anlamındadır.²⁵ İstilahta ise, delilini bilmeksizin başkasının görüşüyle amel etmektir. Taklid edene de mukallid denilir. Bu tarife göre taklid, icihadın anlam olarak zıddıdır. Lügavî ve ıstilahî tariflerin ilgisi de, delilini bilmeden bir müctehidi taklid eden kişinin, amelinin mes’uliyetini o müctehide yüklemesi, onun boynuna asması manası dikkate alındığında tebarüz etmektedir.²⁶

Taklid, kavli hüccet olmayan birine uymak olarak da tarif edilmiştir.²⁷ Nitekim İmam Gazzâli de, taklidi, bir kavlin delilsiz olarak kabul edilmesi şeklinde açıklamıştır.²⁸

Delilin bilinerek başkasının görüşüyle amel etmeye ise, tarifteki kayıttan da anlaşılacağı üzere taklid denmez. Yine de, bir meselede taklidden tümüyle uzak kalmanın yolu, sadece amelini delilini bilmek değildir. O meselede ortaya konmuş tüm delilleri (sadece görüşüyle amel ettiği müctehidin delilini değil) tetkik edip, aralarında mukayeseler yapabilmektir ki, bu da zaten icihaddır. Yani, amelde taklid olabileceği gibi, -usulcüler buna taklid demeseler de- delilde taklidden de söz edilebilir.²⁹ Bu yönüyle taklid ile icihad birbirinden tamamen bağımsız iki daire olarak görülmelidir.

Taklidin caiz olup olmadığıyla ilgili tartışma, delilde taklide müteallik değildir, bunun caiz oluşuna itiraz eden yoktur. Münakaşa, mutlak (delili bilmeden) taklide dairdir.³⁰

Öncelikle usûl-i dinde, yani itikâdî meselelerde delillere müracaatla ilim tahsilinin vacip olup, bu sahada taklidin caiz olmadığını savunan âlimler olsa da, ekser âlimler mukallidin imanını sahih görmüşlerdir. Belki burada, itikâdî sahada muteber/ideal olanın taklid değil, ilim olduğu söylenebilir.³¹

Esasen itikâdî alanda kimsenin mukallid olmadığı da söylenebilir. Çünkü şu kâinattaki düzen ve işleyişi gören birisi en basit düzeyde de olsa, bir Yaratıcının varlığına dair delillere âşinâ olur. İmandaki taklidi nefyedip, istidlâl ve nazarı gerekli gören âlimlerin kastı bu düzeye hamledilirse, tartışma lafzî hale indirgenmiş olur.³²

²⁵ İsfahanî, *Müfredât*, c. I, s. 682.

²⁶ Seyyid Bey, *a.g.e.*, s. 261.

²⁷ Minyavi Mahmud, *et-Temhîd*, c. I, s. 126.

²⁸ Gazzâli Ebû Hâmîd, *el-Mustasfâ*, c. I, s. 370.

²⁹ Seyyid Bey, *a.g.e.*, s. 262.

³⁰ Seyyid Bey, *a.g.e.*, s. 263.

³¹ Seyyid Bey, *a.g.e.*, s. 263.

³² Seyyid Bey, *a.g.e.*, s. 267.

Derin düşünce ve muhakeme yoluyla elde edilebilecek dinî bilgileri herkesin öğrenmesi ve bu bilgiyle amel etmesi düşünülemezine göre, mükelleflerden böylelerinin bir müctehide tâbi olması son derece normaldir. “Allah, hiç kimseyi gücünün yetmediği şeyle mükellef kılmaz”³³ ayetiyle “Eğer bilmiyorsanız âlimlere sorunuz”³⁴ ayeti, İbn Hümam’ın (v. 1457) Tahrir’de işaret ettiği üzere taklidin meşruiyetinin delillerindedir.³⁵

İtikâdî hükümlerin sınırlılığına karşın, fikhî hükümlerin sınırsızlığı ve delillerinin avamın üstesinden gelemeyeceği kadar çok oluşu, herkesin de icihad ehliyetine sahip olmayacağı ile birlikte düşünüldüğünde, dinin fūrûunda taklid kaçınılmaz bir pratik mecburiyettir. Kaldı ki, herkesi delilleri araştırıp öğrenmeye teşvik, hem fiilen vâki olması imkânsız, hem de toplumdaki diğer fen ve sanatları ihmale yol açacağı için sakıncalı bir durumdur. Özetle avam için taklid, istenen olmasa da, mâzur görülmesi kaçınılmaz bir durumdur. Delili anlayabilen ama icihad seviyesinde olmayan bir âlim için de, mutlak taklid değil, delile ittiba yolu ile amel etmek lazım gelir. İnsanlar bu minvalde üç gruptur: Müctehid, başkasını taklid etmeyip icihad edecektir. Müctehid seviyesinde olmayan âlim delile vukufiyet kesbedecek ve amel edecektir. Avam ise bir müctehidi taklid edecektir.³⁶

İlmî dereceleri aynı olan kimselerin birbirini taklidi caiz olmadığı gibi, bir mukallidin kendi taklid ettiği müctehidin icihadı dışındaki icihadları bâtil addetmesi ve mesela başka mezhebden imama uymaktan bu gerekçeyle imtina etmesi de caiz değildir. Çünkü taklid ettiği görüşün sıhhatini delille bilemediği gibi, başka icihadları bu anlamda değerlendirmeye tâbi tutma selâhiyetine de sahip değildir.³⁷ Yine bir müctehidin başkasını taklid edemeyeceği, kendi icihâdıyla hüküm vermesi gerektiği de altı çizilmesi gereken bir husustur.³⁸ Müctehid için haram olan taklid, müctehid olmayan bir kimse için vaciptir.³⁹

Vaktin müsait olmaması gibi zaruret ifade eden bir durumda bir müctehidin başkasını taklidi söz konusu olabilir. Süfyân-ı Sevrî (v. h. 161), bir müctehidin başkasını taklidini icthaddan sonra değil ama önce caiz olarak tavsif eder. Yine de cumhûr-u fukaha, bir

³³ el-Bakara 2/286.

³⁴ en-Nahl 16/43.

³⁵ Muhammed b. Abdülazim, *el-Kavlu’s sedid*, İctihad, Taklid ve Telfik Üzerine Dört Risale, Haz. Hayreddin Karaman, s. 79.

³⁶ Seyyid Bey, *a.g.e.*, s. 273-276.

³⁷ Muhammed b. Abdülazim, *a.g.e.*, s.79-80.

³⁸ Seyyid Bey, *a.g.e.*, s 156.

³⁹ Halil Güneç, *Güncel Fikhî Problemler*, c. I, s. 111.

müctehidin, bir diğeri taklidini –ister ihtihaddan önce, ister sonra olsun- caiz görmemişlerdir.⁴⁰

Önüne çıkan mesele hakkında icthad ederek bir hükme varan müctehid, zann-ı gâlib ile o meselede Allah'ın hükmüne ulaştığı için, artık o meselede bu hükümle amel etmesi gerekir, kendisine muhalif bir müctehidin icthadına uyup onu taklid edemez. Bu hususta ittifak vardır, kişinin kendi zannını, bir başkasının zanni için terk etmesi doğru olmaz. Müctehidin icthadı, neticede zanna dayandığından, başkaları için bir bağlayıcılığı yoktur, söz konusu icthada uymak vacib değildir. Hatta kendisi de ilk icthadına ters bir sonuca götürecek şekilde yeniden icthad yapabilir.⁴¹

Müctehid bir meselede fetva verse, sonra o meselede yeni bir icthadla başka bir hükme varsa, fetva isteyen şahıs söz konusu icthad değişikliğinden haberdar olursa, önceki fetvaya göre yaptığı amele bir noksanlık gelmez ama aynı durumla tekrar karşılaşırsa, ikinci fetvayla amel etmesi icab eder. İctihad değişikliği kazâ bir meselede ise, önceki icthada göre ortaya çıkan hüküm o mesele için geçerlidir, yeni davalarda yeni icthada göre hüküm verilir. İctihadın devamlılığı, hakikate ulaşma cehdinin kıymeti bağlamında Hz. Ömer'in Ebû Musa el-Eş'arî'ye (v. h. 44) yolladığı mektuptaki şu ifadeler dikkate değerdir: *“Daha önce verdiğin bir hüküm, mesele üzerinde tekrar düşünüp doğru çözüme ulaştıktan sonra, hakikate rücu etmeni engellemesin. Çünkü hakikat asıldır, onu hiçbir şey iptal edemez. Hakikate rücu etmek bâtılı sürdürüp gitmekten hayırlıdır”*⁴²

Mukallidin, bir meselede bir tek görüşü taklit etmesi, aynı meselede farklı icthadlar ile amel etmemesi gerektiği söyleniyor olsa da⁴³, bunun teorik bir esasla temellendirilmesi pek mümkün görünmemektedir. Bu olsa olsa, kişinin amellerinde mevcut olması gereken iç tutarlılığı ve disiplini sağlamaya dönük pratik bir gerekçeye dayandırılabilir.

Belli bir imamı taklidin farz sayılacağı durumlar da vardır. Hanefî mezhebi dışındaki mezheblere ait kitapların bulunmadığı bir beldede (mesela Hindistan ve Maveraünnehir) cahil bir insanın bu mezhebi taklidi farzdır, bu mezhebin dışına çıkması ise haramdır.⁴⁴

XIX. yüzyıl ve sonrasına damgasını vuran ıslah/ihya söyleminin kayda değer bir ölçüde taklid karşıtı olduğunun da altını çizmek gerekmektedir. Taklid, ümmetin geri

⁴⁰ Seyyid Bey, *a.g.e.*, s. 271.

⁴¹ Şaban, *a.g.e.*, s. 445-446.

⁴² Şaban, *a.g.e.*, s. 447.

⁴³ Ebubekir Sifil, *Sözü Müstakim Kılmak*, s. 9.

⁴⁴ Şah Veliyyullah Dihlevî, *el-İnsaf fi Beyani Sebebi'l-İhtilaf*, Mezheplerin Doğuşu ve İctihad Tartışması, Trc. Şükrü Özen, s. 122.

kalmasında en belirgin amillerden birisi olarak görülmüş, ‘öze dönüş’ vurgusu üzerinden, selef-i sâlihîn olarak nitelenen ilk asırların İslâm anlayışının sıhhatine göndermede bulunulmuştur. Tebcil edilen bu asırlardan sonra gelen ve mezhepler dönemi olarak vasıflandırabileceğimiz uzun zaman aralığını referans almayı ‘taklid’ olarak görerek olumsuzlayan ıslahçı söylem, selef asırlarına mutabakatı ise taklid değil ‘ittiba’ olarak terimleştirerek idealize etmiştir. Bu ayrımın izahı, Hz. Peygamber’den (sav) hemen sonraki ilk asırlarda neşet eden müctehid imamların bağımsız kanun koyucular olarak değil, nasslar çerçevesinde Müslümanlara rehberlik eden örnek insanlar olarak görülmelerindedir. Taklid adı altında tenkit edilen husus, şuursuz teslimiyetçiliğe ve durağan bir din anlayışına vücut verecek tarzda terakkinin ve şahsî araştırmanın önünü kapatan tasavvurdur.⁴⁵

Selef asırlarıyla modern zamanlar arasındaki uzun dönemi mezhep taassubu ve taklidin hükümfermâ olduğu asırlar olarak yorumlayarak paranteze alan ıslahçı söylemin hem öze dönüşten bahsedip hem de şahsî terakki ve araştırmanın önünün kapanmasından bahsetmesind zımnî bir tenakuz göze çarpmaktadır. Selefe dönük göndermenin, sonraki dönemlerin açılımlarını Kur’an ve Sünnet’ten yani özden uzaklaştırıcı bid’at tasarruflar olarak gören bir arka planı varken, şahsî araştırma ve terakkinin yokluğundan müşteki olmanın da selefî din söyleminin donuklaştırılmasına dönük bir tepki olarak okunması mümkündür. Hem şahsî araştırma ve terakkinin kapısını sonuna kadar açıp hem de özü muhafazanın nasıl sağlanacağı konusunda ıslahçı söylem bir netlik ortaya koymalıdır. Esasen taklid dönemi olarak etiketlenen dönemde ulema, yeni karşılaşılan durumlara göre –her ne kadar mezhep içi kalma hassasiyeti baskın olsa da- ictihadlar ortaya koymuş, ilk asırların din algısına gereğince açılım getirmiş, böylece ıslahçı söylemin de itiraz ettiği donuklaşmanın önüne geçilebilmiştir. Eğer bu paranteze alınan dönemde iddia edildiği gibi terakkiyi ve şahsî yorumu yok eden bir muhafazakârlık ve kör taklid durumu söz konusu olsaydı, selefî din yorumuna hiçbir açılım getirilmez, ilk asırların algısı dondurularak mutlaklaştırılmış olurdu. Belki bu da, ıslahçı söylemin özü muhafaza hassasiyetinin hayata geçmesini sağlamak anlamına gelirdi.

Mezheb

Kelime olarak, gidilen yol manasına gelen mezheb (مذهب), ذهاب kökünden gelmekte olup, gitmek, gidermek gibi anlamları karşılayacak şekilde birçok Kur’an ayetinde de

⁴⁵ Ali Merad, “İslah”, *DİA*, XIX, s. 150.

kullanılmıştır.⁴⁶ İstilahta, aynı görüşteki müctehidlerin fikhî görüş ve yaklaşımlarını içeren görüşler bütünü olarak tarif edilmektedir.⁴⁷

Başka bir ifadeyle, bir müctehidin, İslâm'ın itikâdî ve amelî konularını nassların ışığında belli usullerle anlaması sonucu ortaya koyduğu görüş ve fikirlerin sistematik olarak oluşturduğu bütüne mezheb denir.⁴⁸

Mezhebler, itikâdî ve amelî olmak üzere ikiye ayrılır. Bizim konu edeceğimiz kısım, amelî mezheplerdir. Fikhî mezhebler içinde, yaşayan Sünnî mezhebler olarak, Hanefî, Şâfî, Mâlikî, Hanbelî mezhepleri sayılırken, inkıraz bulmuş Sünnî mezhebler olarak da, Taberî (v. 923), Sevrî, Evzâî (v. 774), Leys b Sa'd (v. 791), Süfyan b Uyeyne (v. 813), Zâhirî gibi mezhebler zikredilmektedir.⁴⁹

Amelî mezhebler, ibadetler ve insanlar arası hukukî münasebetlere ait durum ve yorumları ihtiva eden hükümlerden müteşekkildir. Yaygın olarak bilinen mezheplerin kurucusu olan müctehidler da dâhil olmak üzere hiçbir mezheb kurucusu, yola mezheb kurma kastıyla çıkmamış, ölümlerinin ardından yorumları ve ortaya koydukları hükümler başka müctehidlerin de kabul ve katkılarıyla bir bütün olarak mezhebi teşekkül ettirmiştir.⁵⁰ Fikhî mezheplerin ortaya çıkışı genel olarak hicrî II. asırda gerçekleşmiştir.⁵¹

Hicrî I. asrın ortalarında Emevî halifelerinin, fazilet ve dinî hassasiyet yönüyle dört halifenin gerisinde kalmaları ve bu durumun sosyal yansımaları, yine bu dönemde ortaya çıkan fitneler, isyanlar ve iç karışıklıklar, ihlâs ve takva sahibi bazı kimseleri, sosyal hayatta gözlenen bu dünyevî kaostan soyutlanarak ilim/fıkıh öğrenme ve ihtisaslaşma düşüncesine sevk etti. Bu tür kimseler yer yer bazı idarecileri de eleştiriyorlardı. İlimleri ve görüşleri, etraflarında kümelenen talebeleri aracılığıyla intişar ediyordu. Bu tür bir tablo, fıkıh ilminin müstakilleşmesinin, bağımsız bir alan haline gelmesinin de önünü açıyordu. Bu insanların çevresi, zamanla onlardan ilim alan insanlarla doluyor ve her grup kendi içinde belirgin bir ekol olarak ortaya çıkmaya başlıyordu. II. asrın ikinci yarısında sahabeden ilim almış birçok tâbiûn mevcuttu. Dolayısıyla tâbiûn ve etbâu't-tâbiûndan birçok âlimin kendilerine sorulan sorulara dönük verdikleri fetvalar birikmişti, daha sonraları bu fetva ve görüşler, 'fakihlerin ihtilafları' olarak kayda geçirildi. Fıkıhın her bâbına dair sistemleşmiş kaide ve hükümler

⁴⁶ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, c. I, s. 332.

⁴⁷ Servet Armağan, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, s. 86.

⁴⁸ Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, s 379.

⁴⁹ Atar, *a.g.e.*, s. 385.

⁵⁰ Armağan, *a.g.e.*, s. 86.

⁵¹ Atar, *a.g.e.*, s. 322.

içeren fikhî mezhebler ise, bu fakihlerin zeki ve çalışkan talebeleri eliyle tedvin edilen söz konusu fikhî miras temelinde daha sonra teşekkül etti. Ardından zamanla bu mezheb halkaları, çoğalan talebelerin katkılarıyla, yazdıkları şerhler ve mezheb imamlarının ulaştığı hükümler meyanında yaptıkları telif ve tahrir çalışmalarıyla iyice genişledi.⁵²

Mezheblerin ortaya çıkışına kadar geçen sürede ictihâda ehil olmayan kimseler, dinî meselelerin hükmünü müctehidlere sorup öğreniyorlardı. Ancak bir mesele bir müctehide, bir başka mesele de başka bir müctehide sorulabiliyordu. Mezheblerin teşekkülünü takiben, mukallidler, bir meselenin şer'î hükmünü öğrenme adına karşılaştıkları müşkülü bir mezheb sistematığı içinde, bir mezhebin görüşleri çerçevesinde çözmeye başladılar. Yine de bu durum, bir mukallidin illâ bir mezhebin görüşüne bağlı olarak amel etmesi gerektiğine dair bir zorunluluk olduğu anlamına gelmemektedir. Bu tür bir zorunluluğun varlığına dair herhangi bir aklî ya da şer'î delil de yoktur. Bir mezhebe bağlılığın yaygınlaşması ise teorik olarak bu bağlılığın zorunluluğundan çok cevazı ile ilgilidir.⁵³

Mukallid konumundaki avamın, karşılaştığı bir meselenin hükmünü öğrenme hususunda ilmî düzeyi itibariyle kendisi çözüm üretemeyeceği için, bir müctehide danışması, onun hükmünü taklid etmesi pratik bir zorunluluktur. Ancak her meseleyi, aynı mezheb bütününe ait ictihadlar çerçevesinde çözmesi, dinî bir zorunluluk olmayıp, belki dini yaşama hususunda gerçekleşecek bir bütünlük ve kolaylığa ulaşma durumu ile alâkalıdır.

İctihâda muktedir olmayanlara, bir mezhebi tercih etmek vacip değil, belki caizdir. Vacip olan bir müctehidi taklid etmektir. Yani dilerse bir mezheb tayin ederek onu tercih eder, dilerse de bir meselede bir mezhebin, başka bir meselede de başka birinin hükmüyle amel eder. Bir mezhebi tayin edip ona uymakta olan kimse için de bu mezhebte sebat şart değildir. Dört mezheb olgusu istikrar bulmadan önce zaten durum fiilen de böyle işliyor, insanlar her bir meselede farklı müctehidlere danışabiliyorlardı. Avam içindeki mukallidlere ve belli bir ilmî dereceyi ihrâz ettiği halde ictihad düzeyine erişememiş mukallidlere bir mezhebi takibi vacip görenler, herkesin işine gelen ruhsatları aramak suretiyle bu işin oyuncak haline geleceği endişesinden hareket etmişlerdir ama son tahlilde bu yaklaşım doğru değildir. Çünkü mezhepleri oyuncağa çevirmekle, hükümlerin hafif olanlarını araştırıp tercih etmek, başka başka şeylerdir. Birincisi caiz değilken, ikincisi caizdir.⁵⁴

⁵² Zerkâ, *a.g.e.*, s. 104-105.

⁵³ Atar, *a.g.e.*, s 322.

⁵⁴ Seyyid Bey, *a.g.e.*, s 284, 291-293.

Farklı icthadlar arasında mukayese ve tercih yapabilecek nazari donanımdan mahrum olan fertlerin bir mezhebe bağlanması, İslâm dünyasının genelinde, uygulama kolaylığı ve iç tutarlılık sağlama noktasında benimsenen bir durumdur. Bu pratik ihtiyaçlar mezheplerin varlığını muhkemleştirmiş ve bireylerin de bir mezhebe bağlılığını temin etmiştir. Bu anlamda bağlılık dinî değil, sosyal eksenlidir.⁵⁵

Zaten “Bilmiyorsanız bilenlere danışın” âyetinin⁵⁶ mutlaklığı da, illâ belli kişilere değil, ehil olan herhangi birine sormayı âmirdir. Sahabe devri ve sonraki devirlerde herhangi bir kişi ve mezhebe sınırlı olmaksızın her müctehide soru sorulabilmesi ve bunun çok fazla tekerrürü göstermektedir ki, karşılaştığı tüm meselelerde kişinin belli bir mezhebi taklidinin vacip olmadığı konusunda âdeta icmâ oluşmuştur.⁵⁷

Bir başka ifadeyle, taklid ehli için herhangi bir müctehidi taklid caizdir, hiçbir müctehidin bu mevzuda bir ayrıcalığı olmadığı gibi bu türden bir imtiyaz iddiasıyla ortaya çıkan veya bunu savunan herhangi bir müctehid de zuhûr etmemiştir.⁵⁸

Kanaatimizce de, fetihler neticesinde İslâm ülkesinin sınırlarının gelişmesine paralel olarak, farklı coğrafyalarda, o bölgenin kültürel özelliklerinin de etkisiyle, her müctehidin nassları anlama/yorumlama tarzının belirleyiciliği altında, farklı fikhî öbekleşmeler olması, tarihî akış içerisinde normal bir durum olarak görülmelidir.

Amelî mezhepler arasındaki ihtilafın fer’î hususlarda olduğu bilinmektedir. Her mezheb imamı, nassları anlama noktasında farklı istinbat metodları kullanmış, delillerin tasnif ve kabulünde farklı yollar benimsemiş, seleflerinin fikhî yaklaşımlarını kendi fıkıh sistematiikleri ışığında mercek altına alarak buradan bir takım fikhî çıkarımlar yapmışlardır. Mezheb olgusunu bu çerçevede değerlendirmek, doğal bir seyirle yüz yüze olduğumuzu anlamamıza ve mezheb olgusunu din bütünü içinde doğru bir yere oturtmamıza yardımcı olacaktır.

“Hz. Peygamber zamanında mezheb mi vardı?” şeklinde sık karşılaşılan sorunun yersizliğini tesbit için de faydalı olacağı düşüncesiyle, mezheplerin ihtilaf sebeplerine kısaca değindiğimizde, Kur’an merkezli ihtilafta, önümüze, âyetlerin nasih-mensuhu, âmm ve has lafızlar gibi boyutlar çıkar. Sünnet kaynaklı ihtilaf ise, hadisin müctehide ulaşıp ulaşmaması, sübut ve delâletle ilgili farklı yaklaşımlar gibi alanlara taallûk eder. Sahabi kavli ile başka bazı

⁵⁵ İbrahim Kafi Dönmez, “İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı”, *Usul Dergisi*, c. I, S. 1, 2004, s. 47-48.

⁵⁶ en-Nahl 16/43.

⁵⁷ Şaban, *a.g.e.*, s. 450.

⁵⁸ Seyyid Bey, *a.g.e.*, s. 302.

deliller arasında tercih, illetin tesbitine dair farklı yaklaşımlar, bazı fer'î delillerle ilgili yorum farklılıkları, delillerin teâruzu meselesi gibi hususlar da, diğer ihtilaf sebepleri olarak kaydedilebilir.⁵⁹

Mesela İmam Ebû Hanîfe, nassların maksad ve illetlerini bulmaya önem verir, kıyas ve istihsâna başvururken; İmam Mâlik, Kur'an, Sünnet ve icmânın ardından Medine ehlinin ameline dikkat eder, ictihadlarında mesâlih-i mürsele ile sedd-i zerâyî delillerine yer verirdi. İmam Şâfî, bir meselenin hükmünü Kur'an ve Sünnet'te bulamadığında icmâyâ bakar, râvisi güvenilir bir haber-i vâhidi kıyasa tercih ederdi. Kıyasa en son başvurur, mesâlih-i mürseleyi ve istihsânı bir delil olarak kullanmaya karşı çıkardı. Ahmed b Hanbel de (v. 241), Kur'an ve Sünnet'in ardından icmâ ile Sahabe kavline göre hüküm verir, tâbiûn fetvalarını da dikkate alırdı. Takdîrî fikha iltifat etmezdi.⁶⁰

Mezhep olgusu açısından ele alınması gereken bir diğer boyut 'mezhep taassubu' meselesidir. Mezhebin gerekliliğini ve faydasını savunurken, mezhep imamlarının kendi re'yları ile nasslardan hüküm çıkardıkları, hiçbir mezhebin tek başına dini tam anlamıyla temsil edemeyeceği, mezhebin dinle eşitlenmemesi gerekliliği, mezhebin bir görüşteki hatası ortaya çıktığında, o meselede başka bir mezhebin görüşüyle amel edilebileceği ve mezhep taassubunun yanlış bir bağlanma şekli olduğu gibi hususlar akıldan çıkartılmamalıdır.⁶¹

Nassla mezhep hükmünün teâruzu halinde müctehid kimse elbette nassı tercih edecektir. Ancak böyle bir durumda ictihâda muktedir olmayan mukallid âlimin tavrı hususunda Hanefiler arasında ihtilaf vardır. İctihâda ehil olmayan biri mesela nasih mensuhu ve nassın yorumlanıp amele yansıtılması ile ilgili başka bazı teknik hususları bilemeyeceği için, böyle bir kimsenin mezhep hükmüyle amel etmesinin daha doğru olacağı da ifade edilmiştir.⁶²

İmam Kerhî'ye (v. 952) atfedilen "Mezhebimizin hükmüne uymayan her âyet ya tevîl edilmiştir veya mensûhtur. Muhâlif hadisler de böyledir; ya tevîl edilir yani zâhirî mânâsıyla alınmaz, ya da mensûhtur."⁶³ sözü de bu bağlamda oldukça meşhurdur.

Bununla birlikte her hâlükârda mezhep kurucusu müctehid imamların bir din ve şeriat müessisi olmadıkları unutulmamalıdır.⁶⁴ Mezhep imamına ittiba, ona bir kudsîyet atfedildiği

⁵⁹ Atar, *a.g.e.*, s. 387-388.

⁶⁰ Atar, *a.g.e.*, s. 397-411.

⁶¹ Atar, *a.g.e.*, s. 322.

⁶² Atar, *a.g.e.*, s. 322-323.

⁶³ Kerhî, *Risale fî'l-Usul*, Te'sisu'n-Nazar, ed-Debûsî, Tahkik M.Muhammed el-Kabbanî, s. 84.

⁶⁴ Atar, *a.g.e.*, s. 379.

veya onda teşri konusunda bir vekâlet vehmedildiği için değil, herkesin Kitab ve Sünnet'e müracaatla hüküm çıkarmaya muktedir olamayışı ile ilgilidir. Belki bu husus, âyet-i kerîmede ifadesini bulduğu şekliyle "Din adamlarını Rabler edinen"⁶⁵ ehl-i Kitab ile biz Müslümanlar arasındaki ayırıcı hususiyeti, din adamlarını müstakil bir teşri kaynağı görüp görmeme noktasındaki farklılığı ortaya koyar.⁶⁶

İmam Kerhî'nin mezkûr yaklaşımı çokça tenkit edilmiştir. Bu hususta dengeli bir yaklaşım ortaya koyan Seyyid Bey, fakihlerin görüşlerinin nassa tercihinin, avam söz konusu olduğunda doğru olduğunu ancak burada tartışılabilenin avam olmadığını, avamın zaten bahis dışı olduğunu vurgulamaktadır. Bahis konusu zümre, fıkıh usulüne belli düzeyde vukûfiyet kesbedecek derecede ilim sahibi olan ancak ictihâda kudreti bulunmayan kimselerdir. Bu tür, nassların mânâlarını bilen zeki-mütefekkir kimseleri avam derekesine indirip fakihlerin kavilleriyle sınırlamak, kör taklide sevk etmektir. Bunlar, tâbi oldukları mezheb imamının delili meçhul bir görüşüyle sahih bir hadis arasında kaldıklarında, mezheplerini terk ederek nassa uymalıdır. Nassla teâruz eden, delili mâlûm bir fikhî kavil ise bu durumda mukallid nassla fikhî kavil arasında değil, Şâri'in muâriz iki delili arasında kalmış olduğundan, deliller arasında tahkik gücü yoksa, imamının görüşüyle amel etmelidir.⁶⁷

Seyyid Bey, bu gibi teknik detayların dışında, sadece mezheb taassubuyla ve çocukça te'villerle mezhebe muhalif âyet ve hadislerin neshe, te'vile veya tahsise yorulması gerektiğini söylemenin bir anlamı olmadığını söyler ve eleştirdiği bu tavra en çok Hanefî mukallidlerde rastlandığını ifade eder.⁶⁸

Meselenin bir diğer yönü de şudur ki, her ne kadar her meselede aynı mezhebin taklidi şart görülmemiş, teorik planda mezhepler arası geçişler mümkün görülmüşse de, pratikte durum pek böyle olmamıştır. Fakihler, istikrar ve bütünlük gibi gerekçelerle, en küçük ve fer'î meselelerde bile mensup oldukları mezhepten pek ayrılmamışlardır. İz b Abdisselâm'ın (v. 1262) dediği gibi, muhaliflerin delillerinin daha kuvvetli olduğu bazı meselelerde dahi, uzak te'villere başvurarak kendi mezheb görüşlerini takviyeye çalışmışlar, hatta bu uğurda, mezheb imamının aklına gelmeyecek polemiklere soyunmuşlardır. Bu da, çirkin bir mezheb taassubuna vücut vermiştir. İmam Taberî'nin, Hanbelîlerin hakaret ve hücumlarına maruz kalışı bunun bir örneğidir. Mecelle'nin tertibinde de farklı mezheb görüşlerinden yararlanmak

⁶⁵ et-Tevbe 9/31.

⁶⁶ Seyyid Bey, *a.g.e.*, s. 287.

⁶⁷ Seyyid Bey, *a.g.e.*, s 288-289.

⁶⁸ Seyyid Bey, *a.g.e.*, s 290.

yerine taassup eseri olarak Hanefî mezhebinde ısrar edilince, ihtiyacı karşılayacak bir kanun vaz edilememiştir.⁶⁹

Modern dönem fakihlerinden Mustafa Ahmed ez-Zerkâ da (v. 1999), kendisine tevcih edilen sorulara cevap verirken evvela tevarüs edilen fikhî mirasa göre hüküm veren ama mezhep taassubuna düşmeyen âlimlerden biridir. Hanefî mezhebine mensup olmasına rağmen ihtiyaca daha iyi cevap vereceğini düşündüğü hususlarda diğer mezheplerin görüşlerinden de yararlanmıştı. Cahillik ve sapıklık olarak nitelediği mezhep taassubunu “*geniş din bahçesinde karanlık bir hapisane*” olarak görmektedir. Mezhepleri, geniş bahçesi olan bir evin odalarına da benzetir. Sadece bir odadan bakıldığında yalnızca belli bir bölge görülecektir. Tek pencereden bakan, kendi gördüğü dışında manzara olmadığını düşünür ve hakikati daraltır. Dolayısıyla hiçbir mezhep tek başına dini, fikhî temsil etmez; temsilde hepsi ortaktırlar. Örneğin Zerkâ, bir caminin yıkılıp yerine altlı üstlü cami ve caminin ihtiyaçlarını karşılayacak ticarethane yapılması hususunda sorulan bir soruya, bu hususta en fazla genişliğe sahip Hanbelî mezhebinin fetvasıyla cevaz vermiştir. Talâk bahsinde ise belli bir görüşte ısrarın ve fikhî literatüründe var olan farklı görüşlerin dışlanması, önemli pratik sorunlara yol açtığı kanaatindedir.⁷⁰

Bununla beraber mezhep taassubu denilen olgu, mezheplerin teşekkül devresine ait bir problem olmayıp, daha sonraki dönemlerle ilişkilendirilmesi gereken bir durumdur. Kaynaklarda geçen birçok rivayet, hem mezhep imamlarının hem de ilk talebelerinin kendi görüşleriyle başka imamların görüşleri arasında, sonraki dönemlerde gitgide daha az gözlenen bir dengeyi geniş yüreklilik ve hoşgörü ile tesis ettiklerini göstermektedir. Fakat daha sonraları mesela Bağdat’ta Şâfiîler ve Hanbelîler arasında, hocaları arasındaki takdir ve dostluğu yok sayan çatışmalar meydana gelebilmiştir. Bu tür bir katı görüşlülüğün sebebi, tâbi olunan mezhebi mutlaklaştırmak, mezhep olgusunun ve bu olgu üzerinden ümmete tanınan fikhî genişliğin bir rahmet eseri olduğunu idrak edememektir.⁷¹ Mezhep taassubu bir yana, Zerkâ, bir mezhebe bağlanmanın da zorunlu değil, ancak caiz olduğu kanaatindedir. “*Çoğunluğun görüşüne göre, bir mezhebe tâbi olma zorunluluğu yoktur*”⁷²

Bir mezhebi, bir diğerine tercihi gerektiren bağlayıcı bir faktör olup olmadığı, ictihadların birbirine tafdil edilip edilemeyeceği hususu da meselenin bir diğer boyutudur. Bu meyanda, hem toplum, hem de birey planında, bir ictihadın bir başka ictihaddan üstün

⁶⁹ Seyyid Bey, *a.g.e.*, s 313.

⁷⁰ Zerkâ, *a.g.e.*, s. 42-43.

⁷¹ Zerkâ, *a.g.e.*, s. 113.

⁷² Zerkâ, *a.g.e.*, s. 57.

olduğunu temellendirebileceğimiz felsefî bir dayanak bulunmamaktadır. İctihadın bağlayıcılığı açısından durum böyle olmakla beraber, icthadlardan birine bağlanma zaviyesinden durum incelendiğinde ise farklı bir durum ortaya çıkmaktadır. Esasen zikrettiğimiz gibi bir icthadı diğerine üstün kılan felsefî bir temel olmamasına rağmen, birbirine rüçhaniyetleri olmayan bu icthadlardan birine bağlanmak sosyolojik bir ihtiyaç ve vakıa olarak önümüzde durmaktadır. Farklı icthadların varlığı, ilk dönemlerden itibaren, genişleyen ve değişen hayatın doğal bir gereği/sonucu olarak görülmüş ve normal karşılanmıştır. Siyasî idare nezdinde bu birden fazla icthaddan birini tercih etme eğilimi, yani hukuk birliğini temin edici bir hukuk kodifikasyonuna gidilmesi ilk olarak Abbasî halifesi Ebu Cafer el-Mansur (v. 775) döneminde vuku bulmuştur. Farklı icthadî uygulamaların bir tür hukuk karmaşası ve anarşisine yol açtığı tesbitinden hareketle, halifeye bir konudaki farklı hükümleri ele alan ve birine riayeti temin eden bir tür kanunlaştırma yaptırması teklif edilmiş, halife de, kestirme bir çözüm olarak, İmam Mâlik'e Muvatta adlı kitabını kanun metni yapmayı önermişti. Ancak İmam, farklılığın önüne set çekilmesinin sakıncalarından yola çıkarak bu girişime müsbet cevap vermedi. Dolayısıyla bir mezhebe bağlanma ve belli icthadlar arasında tercih yapma, bir yönüyle toplumsal koşulların ve tutarlılığa sahip bütüncül bir sistem arayışının ortaya çıkardığı bir ihtiyaçtı.⁷³

Bireyin bir mezhebe bağlanmasına da aynı zaviyeden bakılabilir. Esasen, avam tüm icthadların saygın olmasından hareketle, bunlardan birini tercih ederek amelde bulunabilir ama her meselede farklı icthadları tek tek bilmesi, bilse dahi bunlar arasından her meselede ayrı ayrı seçim yapması pek kolay değildir. Ayrıca bunun gerçekleşmesini beklemek, ferdi üstesinden gelemeyeceği bir zorlukla baş başa bırakmak olacaktır. Çünkü bunun için icthadları bilip seçim yapabilecek bir nazarî bilgi gerekecektir. Bunun yanında, kişinin kendi iç tutarlılığını koruyamamasının, eylemlerinin neden ve niçinini sorgularken kendisini bile ikna edemeyeceği çelişkilere düşmesinin ortaya çıkaracağı ruhî kargaşa da oldukça problemlî ve sürdürülemez bir durumdur. Hatta bu iç karmaşa ve kaos, hukuk birliğinin sağlanamaması durumunda toplumda meydana gelebilecek karışıklıklardan daha riskli ve sonuçları açısından daha yıkıcı olacaktır. Yani toplumsal düzlemde olduğu gibi bireysel planda da bir mezhebe bağlılık, dinî veya felsefî bir takım bağlayıcı faktörlerden değil, istikrar arayışına dayanan bu tür pratik ihtiyaçlardan kaynaklanmaktadır.⁷⁴

⁷³ Dönmez, "a.g.m.", s. 41-44.

⁷⁴ Dönmez, "a.g.m.", s. 44-45.

Fıkhî donuklaştırmakla, yargıya ilişkin mevcut icthadî hükümler arasından tercihte bulunarak bir kanunlaştırma yapmak farklı hususiyetlerdir. İctihad alanının sivil karakteri ve dinamizmi korunmalıdır; kazâî meselelerde neticeye bağlanan bu hükümler arasından tercihle bazılarına resmiyet ve bağlayıcılık kazandırmak da bu canlılığa mani değildir. Hatta hukuk sisteminin iç tutarlılığı açısından faydalıdır. Eğer hâkim, önüne gelen meselede kendi görüşüyle mevcut icthadlar arasından seçim yaparsa bu durum yasama faaliyetinin alenîliğine hâlel getirir. Böyle bir vasatta hangi tasarrufun hangi kazâî neticeyle/müeyyideyle karşılaşacağı bilinemeyeceğinden, toplumda fikrî bir kaos oluşur, hukuka güven zedelenir.⁷⁵

Mezheplerin varlığının bireysel ve toplumsal planda tutarlılık ve bütünlüğü temin dışında olumlu etkileri de olmuştur. Mezheb realitesi, farklı zaman ve coğrafyada yaşayan insanların ihtiyaç ve şartlara göre farklı hükümlerle amel edebilme imkânını üreten bir kolaylığı beraberinde getirmiştir. Bu boyutuyla, olguyu bir tür zenginlik ve genişlik olarak anlamak mümkün, hikmetini idrak noktasında da faydalıdır. Ayrıca Şârî'nin nasslar bağlamında bu şekilde yoruma açık ve icthadî gerektiren bir saha bırakmış olması, hem İslâmî alanda muhakemenin gelişmesi sonucunu doğurmuş, hem de fıkhî her şart ve ihtiyaca uyum gösterebilen bir dinamizm kazandırmıştır.⁷⁶

Mezhebe ittiba meselesinin bir zorunluluktan ziyade ihtiyaca mebnî olduğu söylenmekte olsa bile, mezhepsizliği, dinsizliğe götüren bir köprü olarak gören yaklaşımlar da mevcuttur. Son dönem âlimlerinden Zahid el-Kevserî, Makalât'ında mezhepsizliği böyle yorumlamaktadır. Buradaki mezhepsizlik, hem hiçbir mezhebi kabul etmemeyi, hem de hiçbir kural tanımaksızın birçok mezhebin hükmünü birleştirmeyi (telfik) kapsamaktadır. Aynı şekilde dinsizlik ise, hiçbir din tanımamakla birlikte dinler arasında fark gözetmeyerek hepsini aynı kategoride değerlendirmeyi içermektedir.⁷⁷

Aslında özetle bu yaklaşımın mezhepsizlik ile dinsizlik arasında kurduğu ilişki, mezhepsizliğin usulsüzlük ve systemsizlik olarak görülmesinden, keyfilik ve sabitesizliğe yol açacağından düşünülmesinden kaynaklanmaktadır.

Mezhepsizliğin pratikte yol açacağı sorunların varlığına dikkat çekmesi yönüyle isabetli olmakla beraber, mezhebi dinin lazım-ı gayr-ı müfarıkı olarak göstermesi, bu yaklaşımın mezhep taassubu ithamlarına yol açacak bir arka plan içerdiğini akla getirebilir.

⁷⁵ Zerka, *a.g.e.*, s. 115-116.

⁷⁶ Atar, *a.g.e.*, s 391.

⁷⁷ Ebubekir Sifil, "Mezhepsizlik Niçin Dinsizliğin Köprüsüdür?", *Beyan Dergisi*, Temmuz 1999; <https://ebubekirsifil.com/dergi-yazilari/mezhepsizlik-nicin-dinsizligin-koprusudur-beyan-dergisi-temmuz-1999-arsiv/>

Elbette burada muayyen bir mezhebe değil, herhangi bir mezhebe bağlılık zaruri görülmektedir. Yine de mezheplerin ortaya koyduğu usul ve kaidelere saygı duyup bunlardan istifade etmekle beraber, bugün ehil bir fakihî, hem de her meselede, bu usul ve kaidelerle sınırlamanın ne teorik, ne de pratik bir açıklaması olabilir. Bu durum mezhepsizliği terviç etmeyi, mezhepleri tahkir etmeyi elbette gerektirmeyecektir, olsa olsa mezheb olgusuna bakışı tâdil etmeye yarayacaktır.

Esasen mezhepsizliği dinsizliğin köprüsü olarak görenler de, son tahlilde bu ifade tarzının içerdiği keskin genellemeciliğin yol açacağı olumsuzlukların farkındadır. Bu nedenle *“Her ne kadar hiçbir mezhebe bağlı olmama düşüncesi mutlak olarak ve her zaman yukarıda çerçevesini çizdiğimiz ‘dinsizlik’ vakiasına götürmese de, bu başlangıcın genellikle bu sona götürdüğünü de görmezlikten gelmek mümkün değildir.”*⁷⁸ diyerek, söylemlerini yumuşatma gereği hissetmişlerdir.

Zamanımızda dört mezheb dışında kalan mezhepleri taklid etmek caiz değildir, şeklinde özetleyebileceğimiz bir görüşe göre ise⁷⁹ bu caiz olmayış diğer mezheplerin eksikliğinden değil, tedvin olunmamış olmasındandır. Tedvin olunmayışları, söz konusu mezheplerin şart ve kayıtlarının bilinmesine mani olacağı için onlara ittiba caiz değildir. Hatta Sahabeyi taklid de böyledir. Muhatap sahabi de olsa, halk bu tür tedvin edilmemiş ve kayıtları bilinmeyen tâbi oluşlardan men edilmelidir.⁸⁰ Bu dört mezhebi taklid de, dinde bilinmesi zaruri meselelerde değil, ihtilafî meseleler içindir.⁸¹

Telfik

İki kumaş parçasını birbiriyle birleştirerek dikmek mânâsına gelen telfik (التلفيق) kelimesi, ıstılahta, iki veya daha fazla mezhebin zıt ya da farklı hükümlerini muayyen bir meselede birleştirmek anlamında kullanılır. Mesela Hanefî mezhebindeki ruhsattan yararlanarak veli izni olmaksızın, Mâlikîlerdeki ruhsattan istifade ile şahit bulunmadan, Şâfiî mezhebindeki ruhsattan istifade ile de mehirsiz bir nikâh akdi oluşturulsa, üç mezhebin farklı hükümleri aynı meselede bir araya getirilmek suretiyle telfik yapılmış olur.⁸²

⁷⁸ Sifil, “a.g.m.”.

⁷⁹ Abdulgani Nabalûsî, *Hülasatü't Tahkik*, ‘Mezheplerin Doğuşu ve İctihat Tartışması’ içinde, Trc. Şükrü Özen, s. 153

⁸⁰ Nabalûsî, *a.g.e.*, s. 154.

⁸¹ Nabalûsî, *a.g.e.*, s. 155.

⁸² Seyyid Bey, *a.g.e.*, s. 297, 298.

Farklı meselelerde, farklı mezheplerin hükümleriyle amel etmek telfik değildir, telfikten söz edebilmek için aynı meselede birden fazla mezhebin görüşü bir araya getirilmiş olmalıdır.⁸³

Mezheplerin her birinden, diğer mezhebin sahîh olarak görmediği bir hükmü alarak amel veya ibadetini farklı hükümleri birleştirmek suretiyle yapan bir kimsenin söz konusu muamelesi bâtıldır. Bu kimse dini oyuncak haline getirmiş, hiçbir müctehidin mezhebiyle de amel etmemiş olur.⁸⁴ Böyle bir telfik icma dışına çıkmıştır.⁸⁵

Telfikle ortaya çıkan hükmün icmâya muhalif bir netice doğurması durumunda bâtil olacağı, aksi takdirde caiz olup olmadığının ihtilafli olduğu şeklinde bir görüş de vardır. Bu görüşe göre yukarıdaki nikâh akdi, hiçbir mezhebe göre caiz olmadığı gibi, bu akdin caiz olduğunu savunan başka bir müctehid de olmadığına göre bâtıldır. Çünkü icmâya (bu akdin caiz olduğunu söyleyen olmadığına göre, caiz olmadığı yönünde oluşan icmaya) muhaliftir.⁸⁶

Ancak bir kişi abdest alırken âzâları ovmasa (Mâlikîlere göre ovulmazsa abdest sahîh olmaz)⁸⁷ ve abdestliyken bir kadına elini değse (Şâfîilere göre bu durum abdesti bozar)⁸⁸ bu kişinin abdesti Mâlikî ve Şâfîilere göre bâtıldır ama Hanefîlere göre caizdir. Dolayısıyla bu şekilde yapılan telfik icmâya aykırı olmamış olur. Bunun hükmünde ulemâ ihtilaf etmiştir. Karafî caiz olmadığına, İbn Dakiki'l-İyd ile İzzüddin b Abdisselâm gibi muhakkikler ise cevazına kâil olmuşlardır.⁸⁹

İbn Âbidin, abdest alan kişinin vücudundan kan aksa ve bir kadına dokunsa, daha sonra da namaz kılsa, Hanefî ve Şâfîî mezhepleri arasında telfik söz konusu olduğu için namazın sahîh olmayacağını belirtir.⁹⁰

Telfikin caiz olduğuna kail olan âlimlerden biri *el-Kavlu's Sedîd* müellifi Muhammed b. Abdülazim'dir. Kendisi bunun yasak olduğuna dair bir delile vakıf olmadığını söyler. İbn Hümam'ı da referans gösteren müellif, ondan, telfikin yasak olduğu görüşünün müteahhir ulemaya ait olduğunu nakletmektedir. Abdülazim, bir meselede farklı iki müctehidin taklidi durumunda, hiçbir müctehidin diğer müctehide uyulan kısmın bâtil olduğuna

⁸³ Seyyid Bey, *a.g.e.*, s. 300.

⁸⁴ Nabalûsi, *a.g.e.*, s. 173-174.

⁸⁵ Nabalûsi, *a.g.e.*, s. 177.

⁸⁶ Seyyid Bey, *a.g.e.*, s. 298.

⁸⁷ Sülemî Tacüddîn, *eş-Şâmil fî-Fıkhî'l-İmâm-ı Mâlik*, c. I, s. 59.

⁸⁸ Nevevî Muhyiddin Yahya, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, c. II, s. 2.

⁸⁹ Seyyid Bey, *a.g.e.*, s. 299.

⁹⁰ İbn Âbidin, *Reddu'l Muhtar*, c. I, s. 75.

hükmedemeyeceğini ileri sürerek telfikin cevazını savunur. Amelin her kısmı, o kısımda kendisine uyulan müctehide göre sahihtir, dolayısıyla yekûnu da sahihtir.⁹¹

Zekerine dokunan ve başının dörtte birinden azını (veya üç parmak miktarından azını) mesheden bir mukallidin namazı için telfiki caiz görmeyenler batıl hükmünü vereceklerdir. Çünkü zekere dokunmak İmam Şâfiî'ye göre, mezkûr miktardan az mesh de İmam Ebu Hanîfe'ye göre abdesti bozmaktadır. Ancak farazî olarak bir müctehid, hem zekere dokunmanın abdesti bozmadığını, hem de İmam Şâfiî'nin dediği miktarın mesh için yeterli olduğu hükmüne ulaşsa, telfiki caiz görmeyen kişi bu ictihâdı da mı caiz görmeyecektir?⁹²

Ayrıca Cuma namazını kıldırdıktan sonra kendisine Cuma için guslettiği hamamın suyunda fare olduğu söylenince İmam Ebu Yusuf (v. 798), “Medineli kardeşlerimizin mezhebiyle amel etmiş oluruz, su, iki kulle miktarına varınca pislik taşımaz” demiştir. Burada İmam, hem zaruret halinde başka mezhebi taklid etmiş, hem de kendi mezhebine göre pis olan suyu temiz sayarak -abdesti başka mezhebe göre alıp, namazı kendi mezhebine uygun kılarak-telfik yapmıştır.⁹³

Abdülazim, telfikin cevazına dair görüşüne, İbn Nüceym'in ‘vakfın değiştirilmek üzere satılmasına dair bir risalesindeki şu yaklaşımı da referans gösterir: “Tahrîr’in sonunda bahis mevzu edilen telfikin memnû oluşu hükmünü, İmam İbnü'l Hümmam bazı müteahhirîne izâfe eylemiştir. Halbuki mezhebimiz bu değildir”⁹⁴

Amelden sonra taklidin cevazı da tartışılmıştır. Amelden sonra taklid derken anlaşılması muhtemel manâlardan biri, kişinin bir amel yaptığında bu amelin başka bir müctehide göre caiz olması ama kişinin bunu amel esnasında bilmemesidir. Sonradan amelinin söz konusu muvâfakatını öğrendiğinde amelin sahih olup olmadığı konusunu ele alırken Muhammed b. Abdülazim, İmam Ebu Yusuf'un mezkûr fetvasının buna da delil teşkil ettiğini ifade eder. Çünkü İmam'ın yaptığı ‘iş bittikten sonra taklidin ta kendisi’dir.⁹⁵

Telfik olgusuna cevaz vermemenin daha ötesinde, bu olgunun bir tür mezhepsizlik olduğu da savunulmuştur. Bu bakış açısına göre ‘mezhepsizlik’, hem hiçbir mezhep tanımamayı, hem de mezheplerin hükümleri arasında derleme yaparak karma bir mezhep teşkilini mutazammındır. Çünkü hiçbir mezhep tanımamakla, mevcut mezhepler arası

⁹¹ Muhammed b. Abdülazim, *a.g.e.*, s. 87-90.

⁹² Muhammed b. Abdülazim, *a.g.e.*, s. 91.

⁹³ Muhammed b. Abdülazim, *a.g.e.*, s. 92.

⁹⁴ Muhammed b. Abdülazim, *a.g.e.*, s. 94.

⁹⁵ Muhammed b. Abdülazim, *a.g.e.*, s. 94.

ihtilafları ve bunların sebeplerini görmezden gelerek hükümleri birleştirmek arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır.⁹⁶

Neticede, telfik meselesinde âlimler arasında apaçık bir ihtilaf vardır, bu durum da, telfikin caiz olmadığı hususunda icma olduğu iddiasının doğru olmadığını göstermektedir. Ancak kasten ruhsatı araştırmak, hâkimin hükmünü nakzetmek vb. sebeplerle telfik yapmak caiz görülmemiştir.⁹⁷

Islah, Tecdid, İhya, Reform

Tecdid, sözlükte ‘yenilemek’ ve ‘yeni bir yol açmak’ anlamlarına gelmekte olup, ıstılâhî olarak, din ile hayatın ve din ile toplumların arasındaki bağın zayıflaması sonucu, bu bağın güçlendirilmesi ve dinle kurulan ilişkinin canlandırılması gibi anlamları karşılamaktadır. Kavram bu yönüyle, ‘birtakım unsurların çıkartılıp eklenmesi suretiyle dinde değişiklik yapmak’ manasına gelen ‘reform’ sözcüğünden ayrılmaktadır. Nitekim ‘tecdid-i iman’ ve ‘tecdid-i nikâh’ terkiplerinde görüldüğü gibi tecdid mefhumu, ilişkilendirildiği kavrama yeni bir tanım getirmeyip, kavramın muhtevasında meydana gelen bozulma ve aşınmaları giderme, aslına döndürme gibi bir karşılığı yüklenmektedir. Özetle, tecdide uğrayan/yenilenen dinin kendisi değil, insanların dinle irtibatlarıdır. Tecdid kavramı, hicrî II. yüzyılın başlarından itibaren literatüre girmiştir.⁹⁸

Tecdid kavramının gündeme gelmesiyle beraber ‘müceddid hadisi’ olarak bilinen hadis de akla gelmektedir. Tecdid, ihya, ıslah, reform gibi birbirine yakın çağrışımlar taşıyan kavramlar arasında İslâmî literatürde özellikle tecdid kavramının daha fazla kabul görmüş olmasında bu hadisin etkisi olduğu söylenebilir. “Muhakkak ki Allah, bu topluluğa her yüzyılın başında dinini yenilemek için birini gönderir” hadisi⁹⁹, hadis üzerinde var olan kimi teknik tartışmalarla beraber, Sünnî kaynaklarca genel itibariyle güvenilir kabul edilmiştir.

Reform kavramı, Hıristiyanlıkla ilgisi ve Cumhuriyet’in erken döneminde bu topraklarda cereyan eden bazı zecrî uygulamalar nedeniyle Sünnî bilinç için negatif bir önyargının konusudur.¹⁰⁰

⁹⁶ Ebubekir Sifil, “a.g.m.”

⁹⁷ Vehbe Zuhayli, “Mezhep Hükümlerinin En Kolayını Almada Kurallar”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 7, Nisan 2006, s. 411-412.

⁹⁸ Tahsin Görgün, “Tecdid”, *DjA*, c. XXXX, s. 234.

⁹⁹ Ebu Davud, “Melâhim”, 1.

¹⁰⁰ İlhami Güler, <http://t24.com.tr/haber/islamda-yeniligi-savundugumuz-icin-oryantalist-comezleri-bati-usaklari-diye-itham-ediliyoruz,283420>

İhya, İslâmî hükümlerin ya miadını doldurduğunun düşünüldüğü ya da modern şartların gerisinde kalarak verili duruma adaptasyon kabiliyetini yitirdiğine hükmedildiği bir vasatta, İslâm'ın temsilcilerinin, dinlerinin söz konusu dönem ve şartlarda da geçerliliğini ve problemleri çözme gücünü koruduğunu ispat ameliyesidir. Dinin ihyasının birçok adımı vardır. Dinin bir başka sistemin çözemeyeceği problemleri çözmeye muktedir olduğunu, ümmete her alanda rehberlik edecek güç ve dinamizme sahip bulunduğunu ifade ve ispat etmek, bu adımlardan biridir. Diğer bir adım, dine dönük tenkitleri boşa çıkaracak bir ilmî yeterliliği tesis etmektir. Ve nihayetinde, dinin, başka bir ifadeyle dini yaşama duygu ve heyecanının, sadece bir kesimde değil, genel olarak ümmet nezdinde makes bulacak bir tasavvur haline getirilmesini temin etmektir. Yerini bulmuş bir ihya çabası, dinin bütün müntesiplerini ihtizaza getirecek bir inşa ortaya koymalıdır.¹⁰¹

Müceddidin âlim olması gerektiği hususunda fikir birliği söz konusudur. Ancak dinde derinlemesine bilgi sahibi olmak müceddidlik için yeter değil gerek şarttır. Müceddid, bilgisini toplumu yönlendirme becerisine dönüştürebilen kişidir. Tecdidin özü, Sünnet'in ihyası, bid'atlerin imhasıdır. Müceddid siyasî alanda köklü değişiklik meydana getirmek zorunda değildir. Bu bağlamda, müceddid 'başarılı' olmalıdır, başarısız bir müceddidten söz etmek, kavramın içeriğiyle çelişecektir.¹⁰²

Kavramsal çerçevenin ötesine geçerek tüm kavramların ortak işaret ettiği bir anlam boyutu olarak 'yenilenme' mefhumuna odaklanıldığında, şu tür bir realiteyle yüzleşilmektedir: Son dinin son peygamberi olarak Hz. Muhammed'den (sav) sonra bir elçi gelmeyecektir; bununla birlikte insanların dinle irtibatlarının zaman içerisinde zayıflaması da kaçınılmaz bir durumdur. Hal böyle olunca zayıflayan bu bağı yenileyecek ve güçlendirecek bir kişi ya da zümrenin varlığına duyulan ihtiyaç, hayat pratiğinin önümüze koyduğu bir realitedir. Bu nedenle yenilenme düşüncesi erken dönemlerden itibaren İslâm toplumunda meşruiyete sahip olmuştur. Ancak, XIX. yüzyıla kadar kavramın muhtevasını, karşılaşılan problemlere, klasik usul çerçevesinde çözüm üretme gibi bir içerik belirlemiştir. Hadislerin tedvinine karar verilmesi, fıkıh usulünün ve akaid ilminin tedvini gibi hususlar böyledir. Elbette yenilenme ihtiyacı daha çok toplum ve devletin güç kaybettiği, bir arayış içinde olduğu dönemlerde gündeme gelmiş, mesela Osmanlı'nın güçlü, ihtişamlı zamanlarında pek

¹⁰¹ Oliver Leaman, "İhya Geleneğinde Said Nursî'nin Yeri", *Bediüzzaman ve Tecdit*, s. 51, 53.

¹⁰² Hamid Algar, "Yüzyılın Müceddidi: Bediüzzaman Said Nursî ve Tecdit Geleneği", *Bediüzzaman ve Tecdit*, s. 14-15.

dolaşıma girmemiştir. Son dönemler itibariyle, işgal ve sömürüye maruz kalmış Kazan, Hindistan ve Afrika gibi bölgelerde ise tecdid fikri hep dinamik bir seyir izlemiştir.¹⁰³

Sübki ve Suyutî (v. 1505) gibi, kavramı ilmî planda ele alan yaklaşımlar olduğu gibi, Cürcânî gibi içeriği siyasî olarak değerlendiren ve tecdid görevini devlet adamlarına hasreden yorumlar da mevcuttur. Tecdidin bid'atlerle mücadele eksenli bir faaliyet olmasından hareketle, belli bir sahayla sınırlandırılmayıp hayatın tümünü kuşatması gerektiği düşüncesinde olan Abduh ve Mevdûdî gibi isimler de bu meyanda zikredilmelidir.¹⁰⁴

Aslında icthad ile tecdit, oldukça iç içe kavramlardır. Tecdit olmaksızın icthaddan bahsetmek zordur, çünkü icthad da dinde daha önceden mevcut olmayan yeni bir çözüm demektir. Bu yönüyle her icthad bir nevi tecdit ve yenilemedir.¹⁰⁵

Meseleyi somutlaştırma adına örneklendirecek olursak, felsefecilerle mücadelesi bağlamında Gazzalî'nin çabasının bir tecdid olduğu söylenebilir. İslâm filozoflarının ortaya koyduğu Tanrı tasavvuruna karşı giriştiği mücadele onun ihya hareketinin bir boyutunu oluşturuyordu. Filozoflar, dünyanın tümüyle rutin kurallara bağlı olarak, otomatik bir sistemle işleyen bir mekanizma olduğunu öne sürüyor, Allah'a vahyin belirleyip açıkladığından çok farklı ve pasif bir rol bahsediyorlardı. Prof. Leaman, 'filozofların Tanrısı'nı şöyle betimlemektedir: *"Aristo'nun Farâbî ve İbn Sina tarafından tarif edilen Tanrısı, dinin tarif ettiği Allah'tan çok farklıydı. Bir kere filozofların Tanrısı dünyadan çok uzaklardadır, yarattıklarını dinlemeye, hatta onların ne yapacaklarını bilmeye kadir değildir, ölümlerin bedenlerini yeniden diriltemez ve dünyayı yoktan var edemez. Kâinat ona karakterini veren kaçınılmaz bir yol alır ve zatî mahiyeti olan bir Tanrının rolü, bu süreçte ziyadesiyle zayıftır. Bu, felâsifenin Allah'tan söz etmedikleri anlamına gelmez. Feylesoflar sık sık Allah'tan söz açarlar fakat Allah, onların tariflerinde yapacağı çok işi olan biri gibi gözükmez. Allah'ın bir meşrûti krallıkta kralın oynadığı role benzer bir rolü vardır. Meşrûti krallıkta hükümdar veya kral, olayların rutin akışını tersine çevirecek türde bir kudrete sahip değildir ve bu yüzden kralın olayların akışını etkileyecek ciddi hiçbir gücünün olmadığı ileri sürülebilir. Felâsifenin düşüncesinde Allah'a biçilmiş rol budur."* Leaman, Gazzalî'nin, irade etme, yapma kudretine sahip olacak tarzda bu rolü genişletip geliştirmeye çalıştığını da ifade etmektedir.¹⁰⁶

¹⁰³ Görgün, "Tecdid", s. 234.

¹⁰⁴ Görgün, "Tecdid", s. 235.

¹⁰⁵ M.Hayri Kirbaşoğlu, "Tecdide Evet; Lakin Ortada Tecdit Edilecek Bir Din Kalırsa!", *Milel ve Nihal*, c. V S. 2 s. 77, 2008.

¹⁰⁶ Leaman, "a.g.m.", s. 52, 53.

İslah kavramı ise, lügavî olarak düzeltmek, daha iyi hale getirmek anlamlarına gelmekte ve Batı dillerinde reform terimiyle karşılanmaktadır. İstilahî olarak ise, daha çok modern İslâm düşüncesinde Efgânî, Abduh, R.Rızâ çizgisiyle sistematik bir hüviyet kazanan, dinî düşünce ve algıda öze dönüşü hedefleyen bir proje olarak ifade edilebilir. İşbu ‘öze dönüş’ retoriği, söz konusu çizginin ve genel anlamda ıslah söyleminin selefiyye yanlısı karakteristiğini ortaya koymaktadır. İslah her ne kadar çağdaş İslâm düşüncesinin temel kavramlarından biri olsa da, kırk civarındaki ayette farklı kalıplarda yer alıyor oluşu, ıslahçıların nevezuhur bir söylemle ortaya çıkmadıklarını, en azından tenkitler karşısında çizgilerini nassla refere edecek bir imkâna sahip olduklarını göstermektedir.¹⁰⁷

İslah, geleneği olan ve nebevî misyonu yansıtan bir kavramdır. Ancak ümmet içinde tarihî süreç boyunca ıslahçı olarak nitelenebilecek kimselerin var oluşu bir realite olsa da, önceki dönemlerin ıslah söylemiyle çağdaş İslâm düşüncesine yön veren ıslah söylemi arasında, birincilerin Sünnet’i, ikincilerin Kur’an’ı merkeze almaları gibi somut bir fark bulunmaktadır. Bid’atları izale ise, ıslah projesinin süreklilik arz eden bir argümanıdır.¹⁰⁸

Her ne kadar ‘türedi’ bir kavram olmayıp, gelenekten referanslar taşıması açısından ümmetin ortak kabulüne vabeste bir içeriğe sahip olsa da, XIX. yüzyıl ve sonrasında ortaya çıkan ıslah söyleminin dinde reform talebi olarak görülüp ciddi bir reaksiyonla karşılaşması, Kur’an’ı öne çıkararak Sünnet’i önemsizleştirdiği ve değersizleştirdiği yönünde oluşan negatif algıyla ilişkili olsa gerektir.

İlk asırların, vahyin nüzul döneminin ardından yeni toplulukların İslâm’a girmesi, kendi kültürlerini tümenden terk etmesi imkânsız olan bu toplulukların, öz kültürlerini din algıları içinde eritmeleri, zamanla ortaya çıkan siyasî ihtilaflar, felsefe etkisiyle ve kültürel-ilmî gelişme ile meydana gelen kelâmî tartışmalar vb. türlü etkilerle ilk dönemdeki duruluğunu kaybeden vahyin mesajının, süreç içerisinde ıslah ameliyesine ihtiyaç göstermesini de tabîî bir durum olarak görmek gerekmektedir. Köksüz bir kavram olmasa da ıslah, İslâm düşüncesinde XIX. yüzyıl sonrasında bu ölçüde belirgin ve merkezî bir konum ihrâz edebilmiştir.¹⁰⁹

Bu dönemde Muhammed Abduh ve Reşid Rızâ, el-Menâr ve Urvetü’l-vuskâ’da geri kalmışlık düşüncesini ele alan makaleler yayımlıyor, Kevâkibî, Muhammed Ömer, Şekib Arslan gibi müellifler de kendi yayınlarında aynı konu üzerinde duruyorlardı. Ernest Renan’ın

¹⁰⁷ Merad, “a.g.m.”, s. 143.

¹⁰⁸ Merad, “a.g.m.”, s. 144.

¹⁰⁹ Merad, “a.g.m.”, s. 144.

1883'te Sorbonne'da verdiği İslam ve ilim konulu, İslâm'ın bilimle çatıştığı temalı konferans, İslâm dünyasında bu iddiayı reddedecek bir fikrî hareketliliğin doğmasına yol açmıştı. Diğer yandan ıslah söyleminin mümessilleri, tarikatlarla, geleneği mutlaklaştırıp eleştiriye tamamen kapatan katı muhafazakâr eğilimlerle mücadeleyi de projelerinin önemli bir boyutu olarak görmekteydiler. Ayrıca klasik eğitim müfredatının yetersizliği düşüncesi, modern bilimlere dönük ilgiyle birleşince, bu bağlamda eğitimde de köklü bir ıslaha ihtiyaç olduğu düşüncesine popülerite kazandırmıştı. Tüm bunlara ek olarak, ıslah merkezli diskurun bir argümanı olarak şunun da altını çizmek gerekmektedir ki, ıslahçılar, her müslümanın nasslarla bizatihi ilgilenmesi, dinin aslî kaynaklarını anlama yönünde bireysel bir çaba ortaya koyması ve ilahî mesaja kendi başına nüfuz ederek halini düzeltmesi gerektiğini ifade etmektedirler.¹¹⁰

¹¹⁰ Merad, "a.g.m.", s. 145, 150.

1.BÖLÜM: REŞİD RIZA

1.1. Hayatı

18 Ekim 1865'te (hicrî 1282) Trablusşam yakınındaki Kalemûn'da doğan Muhammed Reşid Rızâ, Hz. Hüseyin soyundan geldiği için seyyid olarak tanınan saygın bir aileye mensup Ali Rızâ adlı Irak asıllı bir babanın çocuğudur. Tahsil hayatına Trablus Rüştîyesi'ndeki bir yıllık eğitimle başlayan Rızâ, daha sonra programında modern bilimlere de yer verilen el-Medresetü'l- Vataniyye'de okudu. Bu medrese Hüseyin el-Cisr'in idaresindeydi. Rızâ, Gazzâlî'nin İhyâ adlı eserini inceledi ve tesirinde kaldı. Efgânî ve Abduh'un sürgündeyken çıkardıkları el-*Urvetü'l-Vüskâ* dergisi de, fikrî hayatında önemli bir dönüm noktası teşkil etti. *Tarihu'l Üstaz*'da, bu dergideki yazıların kendisini elektrik çarpmış gibi aydınlattığını ifade etmesi, derginin üzerindeki etkisini özetlemektedir.¹¹¹

Efgânî ile görüşme fırsatı bulamamış ancak 1897 yılında, M.Abduh'un 'hikmetinden istifade' niyetiyle Mısır'a göç ederek zamanla burada geniş bir çevre edinmiştir. Abduh'un etkisi, onu ıslah eksenli bir dinî düşünce benimsemeye sevk etmiş ve bu saikle -Abduh'un da maddî ve manevî desteğini alarak- ıslah temasını işleyeyeceği el-Menâr dergisini burada çıkartmaya başlamıştır. Mısır'da çıkan dergilerde daha çok siyasî meselelerin ele alındığını, bu konuların rağbet gördüğünü, dolayısıyla çıkarmayı tasarladığı derginin diğerleri karşısında tutunamayacağını düşünen hocası Abduh'u zor ikna ettiği de söylenmektedir. İkna argümanı olarak, Rızâ, ıslah merkezli bir yayına olan ihtiyacı vurgulamış, herhangi biriyle polemiğe girmeyeceğine ve resmî zâtlara herhangi bir fayda sağlama çabası içinde olmayacağına dair de hocasına teminat vermiştir. Rızâ, kendi yazılarıyla hocasının ders notlarına onun onayına sunarak yer verdiği el-Menâr'ı ömrünün sonuna kadar çıkartmayı sürdürmüştür. Dergi, ilk zamanlar Müslümanların eğitimi, ıslah vb. konulara ağırlık vermiş, 1905'te Abduh'un vefatından sonra ise siyasî konulara ağırlık vermeye başlamıştır. Bu dönemdeki yazılarında otoriter ve merkezîyetçi idare muhalifi atıflara rastlanmaktadır. Rızâ, hocası Abduh'un vefatından sonra da 1908'e kadar, üç yıl Mısır'da kalmıştır.¹¹²

II. Meşrutiyet'in 1908'deki ilanıyla beraber Suriye'ye, kurmayı tasarladığı ve 'Davet ve İrşad' adını vereceği modern medreseye destek bulmak için 1909'da pâyitahta giden Rızâ, bir yıl kaldığı İstanbul'dan, aradığı desteği bulamadan dönecek, medreseyi daha sonra, 1912'de Mısır'da kurma imkânına kavuşacaktır. Bu imkânın oluşmasında, 1912'de

¹¹¹ M. Sait Özervarlı, "Reşid Rızâ", *DİA*, c. XXXV, s. 14.

¹¹² Özgür Kavak, *Modern İslam Düşüncesi Reşid Rıza Örneği*, s. 39; Özervarlı, "a.g.m.", s. 14.

Hindistan'da ziyaret ettiği Nedvetü'l-Ulemâ başkanı Şiblî Numânî ile görüşmesinin ve bu esnada topladığı yardımların rolü olmuştur. Ancak okulun ömrü, İngiliz işgali nedeniyle sadece iki yıl olmuştur.¹¹³

Siyasî açıdan önce II. Abdülhamid'e, sonra sırasıyla İttihatçı kadrolara ve Şerif Hüseyin'e yakınlık duyan M.Reşid Rızâ, daha sonra Suud ailesiyle yakınlaşmıştır.¹¹⁴ Bu dönüşümlerde, muhatapları nezdinde beklentilerinin gerçekleşmemesinin etkili olduğu söylenebilir. Siyasî meselelerle ilgilenmeye başladıktan sonra, ıslah düşüncesini bu sahada da işler kılmaya gayret gösterdiği için çeşitli ziyaret ve temaslarda bulunmuştur. 1916'da Hicaz'da Şerif Hüseyin ile görüşmüş, 1920'de Fransız işgali sebebiyle Suriye'de bir yıl kalıp Suriye kongresini ve direnişini desteklemiş, 1925'te Avrupa ülkelerinin bazılarına gitmiş, Suud krallığının himayesinde Mekke'deki hilafet kongresine katılmıştır. 23 Ağustos 1935'te Süveyş seyahati dönüşünde de vefat etmiştir.¹¹⁵

Genel olarak M.R.Rızâ, siyasî ıslahın yolunun, dinî ve içtimâî ıslahtan geçtiği kanaatindeydi. İslâm birliği hedefi de, manevî birlik temelinde gelişebilirdi. Islahatı sivil kurumlar üstlenmeli ve ıslahat bir amaç değil, dinin toplum hayatında yerleşmesi adına bir araç olarak görülmeliydi. Elbette dinin korunmasının siyasete taallük eden bir boyutu da vardı, siyasî ıslah olarak vasıflandırılacak bu boyutun doğru işlemesi de İslâmî devlet ideali ile ilişkiliydi. Ancak her hâlükârda ıslah projesinin merkezinde ilk sıra eğitim ve öğretime verilmeliydi.¹¹⁶

Dostu Şekib Arslan'a yazdığı son mektuplarında rahatsızlığının yanı sıra neşriyat için evini ipotek ettirecek kadar borçlandığından söz etmesi de, hayatıyla ilgili kayda değer bir başka noktadır. Kral Abdülaziz ile vedalaşmak üzere gittiği Süveyş ziyaretinden dönüşte, içinde bulunduğu otobüs bozuk yolda ilerlerken, Kur'an okuduğu esnada rahatsızlanmış ve ruhunu yolda teslim etmiştir.¹¹⁷

1.2. Görüş ve Düşünceleri

XIX. yüzyılda Mısır'da beliren Efganî, Abduh ve R.Rıza çizgisi, ıslah projesi dendiğinde ilk akla gelen ve Charls C. Adams gibi düşünürler tarafından 'İslâmî Modernizm' olarak etiketlenen güçlü bir çizgidir.¹¹⁸

¹¹³ Kavak, *a.g.e.*, s. 39; Özervarlı, "a.g.m.", s. 14.

¹¹⁴ Kavak, *a.g.e.*, s. 39.

¹¹⁵ Özervarlı, "a.g.m.", s. 14-15.

¹¹⁶ Rızâ, Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 152-154.

¹¹⁷ Rızâ, Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 158.

¹¹⁸ Görgün, "Dinin Yeniden Yorumlanması", s. 18 vd.

Bu hareketin içinden Reşid Rıza tarafından devam ettirilen Müslüman Kardeşler hareketi, Ali Abdürrâzık ve Emin el-Hûlî merkezli dini tasfiye hareketi ile Taha Hüseyin üzerinden zemin bulan seküler yaklaşım olmak üzere üç farklı damarın ortaya çıkması, Efganî, Abduh ve R.Rıza çizgisinin eklektik bir yapıda olduğuna delalet etmektedir. Tahsin Görgün'ün isabetli tespitiyle hareket, nasslara dönüş söylemiyle Selefiyeci eğilime sahip, bilimselci temayülüyle pozitivist ve belli ölçüde klasik kültürle arasındaki irtibatı sürdüren bir karakterdedir.¹¹⁹

1.2.1. Mezheb ve İctihad Olgularına Bakışı

Reşid Rıza'nın mezheblere bakışını belirleyen temel parametrelerden biri, insanların bağlı oldukları mezhebe ve imamlarına atfettikleri rol, yükledikleri anlamla ilgilidir. İnsanların mezheb imamlarını peygamberin yerine koyduklarını, hatta sahih hadisin bulunduğu bazı hususlarda bile mezheb imamının görüşünü hadise tercih ettiklerini düşünmektedir. Gerçi Reşid Rıza, mezheb imamının görüşünü hadise tercih ettiren muhtemel teknik sebeplerin (hadisin nesh edilmiş olabileceği, başka bir nassla tearuz durumu gibi) farkındadır ama bunları 'zayıf ihtimaller' olarak nitelendirdiği için adeta birer bahane oldukları kanaatini taşımaktadır. R.Rızâ'ya göre mezheb müntesipleri böyle yapmakla, hadise aykırı düşen görüşlerinin terk edilmesi konusunda ısrarcı uyarıları olan kendi mezheb imamlarına da muhalefet etmektedirler. Reşid Rıza, bu mezheb fanatiklerinin tutumunun bununla da sınırlı olmadığını, Katolik öğretilerde olduğu gibi, kişinin kutsal kitabı (yani Kur'an'ı) kendi kendine anlayamayacağını, dolayısıyla mutlaka din adamlarının rehberliğine başvurmak zorunda olduğunu savunduklarını söylemektedir. Buna göre kişiler, din adamlarıyla Kur'an'ın hükmü arasında bir tenakuz olduğunu düşündükleri durumlarda, kendi anlayış düzeylerinin yetersizliğini dikkate alarak, din adamlarının kavlini tercih etmelidirler. Bu durum da, "Sizden önceki ümmetlerin ayak izlerine basıp yürüyeceksiniz"¹²⁰ nebevî ihtarının bir tezahürüdür.¹²¹

"*Muhâveratü'l-Muslih ve'l-Mukallid*"de Reşid Rıza, mezheb ve taklide dair görüşlerini, muhayyel bir muslih-mukallid münazarası üzerinden serdeder. Daha az konuştuğu mukallid, oldukça zayıf argümanlar ortaya koymaktadır. Buna karşılık muslih, kendi görüşlerini uzun boylu izah imkânına sahiptir. Hatta belli periyotlarla bir araya gelip tartıştıkları oturumlardan birinin sonunda, bayram tatilini yazlık evinde geçirmeye niyetlendiğini söyleyen mukallide muslih, akrabalarla bir arada bulunularak değerlendirilen

¹¹⁹ Görgün, "Tecdit", s. 238.

¹²⁰ Buhari, Enbiya", 50; Müslim, "İlim", 6.

¹²¹ Reşid Rızâ, *Muhâveratü'l-Muslih ve'l-Mukallid ve'l Vahdetü'l İslamiyye*, Muhâveretü's-Sâdis, s. 52-53.

bayramların önemini hatırlatmaktadır ve bayramların bir tür kaçış olarak görülmesi alışkanlığına dair itirazını dillendirmektedir.¹²²

Mezhepleri mutlaklaştırma, mezheb imamlarını peygamber gibi teşriî öznesi olarak görme, hatta din adamlarını Şârî yerine koyarak ehl-i Kitab'a benzeme gibi ciddi ithamlar karşısında mukallidin itirazı, burada önemli olanın niyet olduğu ve din adamları ile ilgili ümmetin takındığı tutumun ehl-i Kitab'a benzeme niyeti içermediği, sadece bilmeyenin bilene uyması olarak değerlendirilmesi gerektiği ile sınırlıdır.¹²³

Esasen R.Rızâ, kurucu mezheb imamlarını mezheb olgusuna dair tenkitlerinden muaf tutma, onları bir anlamda tebrîe etme eğilimindedir. Ümmetin re'y ve ictihadına bırakılmış, dinin net olarak hüküm koymadığı bazı konularda Sahabiler ictihadla hareket ediyorlardı. Olması gereken de zaten buydu. Fakat bazı müctehidler, bu muğlak bırakılan meseleleri de mantıkçıların yaklaşımlarına benzer bir takım tarif kalıplarına sokmaya, bir kurala bağlamaya çalışmışlardır. Tam da bu bağlamda R.Rızâ'nın mezheb imamlarını müstesna tuttuğu ve zikrettiği hatalardan uzak saydığı husus gündeme gelmektedir: Mezheb imamları, kendileri ortaya koymuş olsa bile, mezheb içinde ihtilafın asıl kaynağı olan bu sonradan geliştirilen tarif kalıplarına uymayı başkaları için mecbur görmemişler, bu meyanda esnek bir tutum takınmışlardır. Bu da, mezhep taassubu denilen olguya kurucu imamlardan ve ilk dönemden referans bulunamayacağı delilidir. Bu imamlar, kendi görüşlerini mutlaklaştırmamışlar, çünkü Şârî'in bu konuda insanların anlayışlarına göre şekillendirecekleri bir genişliği tercih ettiğinin, bunu da insanları zora koşmama kastıyla yaptığının farkına varmışlardır. R.Rızâ, Sahabede görülen ve ilk imamlarca devam ettirilen bu üslubun bozulup dine yeni eklemelerin ve mevcut genişliği daraltan kuralların birinci yüzyıldan sonraki âlimler eliyle eklendiği kanaatindedir.¹²⁴

Bu görüşünü, Allah'ın birliği konusu işlenirken, cevher, araz, teselsül vb. felsefî terimlerin kullanıldığını hatırlatarak, fıkıh bahislerinde de, hiç olmamış, belki olması da hiç düşünülemez olacak olayların belli tarif kalıpları etrafında hükme bağlandığını nazara vererek temellendirmektedir.¹²⁵

R.Rızâ'nın itirazları şu noktada temerküz etmektedir ki, karşımızda mezhep sistematiği üzerinden iyice kazuistik karaktere bürünen bir fikhî yapı vardır. Bu yapıda, Şârî

¹²² Rızâ, *Muhâverât*, Muhâveretü's-Sâdis, s. 59.

¹²³ Rızâ, *Muhâverât*, Muhâveretü's-Sâdis, s. 53.

¹²⁴ Rızâ, *Muhâverât*, Muhâveretü's-Sâbia, s. 62.

¹²⁵ Rızâ, *Muhâverât*, Muhâveretü's-Sâbia, s. 62.

tarafından bırakılan ve hareket serbestisi için var olan boşluklar da bir şekilde doldurulmuştur. Bu yolla normatif formu iyice belirginleşip kuvvetlenen yapı, sonraki müntesiplerince şöyle ya da böyle mutlaklaştırılıp körü körüne taklidin konusu kılınınca, ümmetin bilinç düzeyi geçmişe takılıp kalmakta, fikhın problem çözücü karakteri aşınmaya maruz kalmaktadır.

Hâlbuki Allah Resulü'nün (sav) uygulamada nassları yorumlama anlamında kişilere serbestlik tanıdığına dair örnekler mevcuttur. Mesela cünüb iken su bulamadığı için namaz kılmayana da, teyemmümle namaz kılanına da doğru yaptığını söylemiş, “Kendi elinizle kendinizi tehlikeye atmayın” ayetini¹²⁶ soğukta cünüb olup yıkanmamaya, bunun yerine teyemmüm almaya mesned yapan sahabinin fiilini onaylamıştır. Keza Beni Kureyza'ya giden gruba oraya varmadan ikinci namazını eda etmemelerini söylemiş, bu sözden sahabenin çıkardığı iki farklı yorumu da yanlışlamamıştır. İlk dönem imamlardan da bu genişliği öne çıkaran uygulamalar nakledilmiştir.

M.R.Rızâ'nın tenkidine haklılık verecek tarzda ilavelere dinin birçok sahasında rastlanabilmektedir. Sosyo-kültürel koşulların ortaya çıkardığı birçok olgunun zamanla kelam kitaplarına bir itikat umdesi olarak girmesi, bir yandan dini zorlaştıran bir işlev görmüş, bir yandan da mesaj ilk dönemki sadeliğini kaybederek birçok haricî etkinin tesiri altına girmiştir. Sözelimi Sahabeye bakışın akide kitaplarında kazandığı biçim, Sahabeye dönük bir takım karalayıcı ve hasmâne tutumların zuhurundan sonra gerçekleşmiştir. Bunun gibi ilk dönemlerde tartışılmayan, sorulmayan, konu edinilmeyen bir sürü ictihâdî mesele, sonradan kişiyi Sünnet dairesinden çıkarıp bid'at dairesine sokacak hususlar olarak sayılmıştır. Allah'ın sıfatları gibi, sıfatlarda tevilin keyfiyeti ve meşruiyeti gibi, kabir azabı ve Allah'ın ahirette görülüp görülmemesi gibi daha birçok haklarında netlik bulunmayan mesele sahih akidenin bir parçası olarak görülmeye başlanmıştır. Bu hem itikadî mükellefiyet sahasını kabartmış, hem ümmetin fikrî enerjisini verimsiz bir alana sevk etmiş, hem de uhuvveti zedeleyen bir etki üretmiştir. Müslümanların dinin sabitelerini ve zaruriyyat kısmını netleştirememesi gibi bir problemleri yoktur. Bu alan dışında kalan ictihâdî ve ihtilafa açık bahisleri 'bu budur' keskinliğinde karara bağlamanın, bu girift meseleleri fikrî gündemin merkezine çekmenin, bunun üzerinden dindarlık tanımlamaları yapmanın da ümmete bir faydası olmamıştır. Sahabenin nassları tasnif edip, herhangi bir mesele ile karşılaştıklarında bir nassı o bütünün içinden çekerek o nassın zâhiriyle hareket etmek gibi bir metodolojisi yoktur. Sahabe, vahyi fiilî düzeyde yaşayarak içselleştirmiş, Cenab-ı Hakk'ın insanlardan murâdını genel anlamda kavramış, bu kavrayışı yoğun vahyin tasavvurunu eşya ve hadiselere tatbik eden bir nesil

¹²⁶ el-Bakara 2/195.

olarak temayüz etmiştir. Bu, nassı dikkate almamak anlamına elbette gelmemektedir. Ancak vahiy, parça parça, bir veya birkaç nass üzerinden Sahabe üzerinde gerçekleştirdiği dönüşümden çok daha ötede, bir bütün olarak, yani vahyin genel mantığı ve murâdı çerçevesinde Sahabeyi inşa etmiştir. Hz. Peygamber'in (sav), yaşadığı dönemde Sahabenin uygulamalarına genel anlamda itimadı, onların icthadî yönelimlerine değer verip önünü açması, onların vahyi genel anlamda iyi anladığının işaretidir. Bunun bir alt kademesinde ise insana, insan fitratı ve vicdanına dair vahyin attettiği değer yer almaktadır. Bahsi geçtiğinde her türlü karanlık ve kötülüğün kaynağı olarak andığımız Cahiliye örfünün bile Kur'an tarafından olduğu gibi kaldırılıp atılmaması, bilakis onların kimi âdet ve uygulamalarının vahyin nüzulüne rağmen muhafaza edilmesi, oldukça karanlık bir kavşakta dahi olsa, insanlığın ortak değer yargılarına ve kabullerine dönük olumlu bir bakışın ifadesidir. Dolayısıyla tek tek normatif yapıyı oluşturan hüküm ve kurallara, tarif ve çerçevelere yoğunlaşmak, daha doğrusu bunları zaman üstü hüküm ve kabuller olarak karara bağlamak yerine İslâm'ın inşa edeceği, dinin temel ve zarurî meselelerini kavramış, teşriî kanunlarla beraber kevnî kanunları da bilen bir nesil ortaya çıkarmak, müslümanların daha öncelikli gündemleri olmalıdır. Böyle bir nesil, yaşadığı dönem içinde karşısına çıkan problemleri vahyin murâdı çerçevesinde çözüme kavuşturacak ve hüküm bahsinde anakronizme düşme riskinden de berî olacaktır.

Bütün bunlardan mezhep olgusunun gereksizliği gibi bir sonuç çıkmamalıdır. R.Rızâ da anladığımız kadarıyla bunu söylememektedir. Mezhep olgusu bağlamında itirazlarının temelinde, i) icthâdî sahanın mutlaklaştırılması, ii) her meselenin, hatta vuku bulmamış olanların da bir şekilde norma bağlanması, iii) yeni tarif ve kavramlarla dinin sadeliğinin zedelenmesi, iv) tüm bunların bir hâsılası olarak ümmetin zihnî ve fikrî meselesinin bu kısır döngüye takılıp kalması ve v) ümmetin enerjisinin bu tür tâli ihtilaflarla tüketilerek vahdetin sağlanamaması gibi hususlar yer almaktadır.

R.Rızâ, dinî olarak nitelendirilebilecek sahalanın birçoğunun yeni bir açıklamaya, ek bir izaha gerek kalmayacak ölçüde nüzul dönemi itibariyle netliğe kavuştuğu, bu noktada zaten bir belirsizlik olmadığı, icthâdî meselelerin de ehil insanların re'yları çerçevesinde, mezhebî bir sistematığe de bağlı kalmak zorunda olmaksızın çözümlenebileceği kanaatinde. Kendisi "Bugün size dininizi ve nimetimi tamamladım" ayetini¹²⁷ böyle anlamaktadır. Buna göre zaten inanç ve ibadet sahaları eksiltme ve fazlaştırma kabul etmeyecek şekilde teferruatıyla tamamlanmıştır. Sosyal düzeni tesis eden uygulamalara dair

¹²⁷ el-Mâide 5/3.

belli hükümler getirilmiş, bunların detayları da âlimler ve yöneticilerden oluşan ulü'l-emr'e bırakılmıştır. Sahabe uygulaması da bize ictihâdî meselelerde hüküm verirken maslahatı, kamu yararını gözetmemiz gerektiğini öğretmektedir.¹²⁸

Rızâ'nın fukahayı eleştirdiği bir diğer husus ise, mezhep imamları kaidelerini Kur'an, Sünnet ve Sahabe uygulaması temelinde oluştururken, sonraki fakihlerin, kendi imamlarının vermiş olduğu fikhî hükümlerden yola çıkarak bir takım kaideler icad etmeleri, sonra da Kur'an, Sünnet ve Sahabe uygulamasını bu kaidelere göre anlayıp yorumlamaya başlamalarıdır. Bu durumda mezhebî hükümden yola çıkılarak oluşturulan kaide, Kur'an, Sünnet ve Sahabe uygulamasına hâkim kılınmış oluyordu. Yani bir bakıma, Kur'an, Sünnet ve Sahabe uygulamasından özümsemekle alınan ve usul diye ortaya konan kaideler bütünü ictihâdî hükümlere yön vermiyor, tam tersi usul, mevcut ictihâdî hükümleri teyit edecek şekilde tanzim ediliyordu.¹²⁹

Mezhep kaynakları, mesela namazda Fatıha okuyup okumamanın, besmeleyi açıktan veya gizli telaffuz etmenin hükümleri ile dopdoluydu. Oysa bunlar, bir netlik ve kesinlikle sonraki nesillere intikal etmediğine göre insanların muhayyer bırakıldıkları hususlar olmalıydılar ve böyle görülmesi gerekirdi. Bu düşüncede olan R.Rızâ, çözüm olarak da, örnek toplumun yaptığı kesin olarak bilinenleri yapmayı, kesin olarak terk ettikleri bilinen hususları terk etmeyi, ihtilafî meselelerde de –ihtiyatlı davranmaya ve nefse uymamaya özen göstererek- serbest olmayı önermektedir.¹³⁰

Mezhepler teferruata dair, ihtilafa medar birçok meseleyi ve takdirî ictihad mantığı üzerinden henüz vuku bulmamış birçok hadiseyi hükme bağlamamış olsa, R.Rızâ'nın baktığı pencereden bakıldığında ümmet için herhangi bir boşluk meydana gelmeyecektir. Hatta ona göre bu, olması gerekendir. Mezheplerin kurucu imamlarını, tenkit ettiği konulardan muaf tutmaktadır ama esasen bu muafiyetin zımnında, R.Rızâ'nın bu imamların formel anlamda bir mezhep kurma niyetiyle yola çıkmadıkları görüş ve tespiti yatmaktadır.

Mezheplerin fikhî sistematize etmeleri, belli tenkitlere konu edilebilir olsa da bir usul muvacehesinde fıkıh üretmeleri, birey için de toplum için de bir fıkıh disiplini ve bir amel tutarlılığı teşkil etme bağlamında pratik faydası inkâr edilemeyecek hususlardır. Mezheplerin yokluğu da bu pratik yararların kaybolması anlamına gelecektir.

¹²⁸ Rızâ, *Muhâverât*, Muhâveretü's-Sâbia, s. 63.

¹²⁹ Rızâ, *Muhâverât*, Muhâveretü's-Sâbia, s. 65-66.

¹³⁰ Rızâ, *Muhâverât*, Muhâveretü's-Sâbia, s. 68.

Öte yandan, mezhep başlığı altında da yer verdiğimiz üzere, bir mezhebe bağlanmayı, bir mezhepte sebatı âmîr dinî bir temel de söz konusu değildir. Yani teorik olarak mezhepsizlik, mutlak anlamda kişiyi Kur'an-Sünnet dairesinden çıkararak bir olgu da değildir. Bu çerçevede mezhep tartışması, dinin zarurî bir rüknüne gönderme yapmayan bir münakaşa olacağından R.Rızâ ve benzeri düşünürlerle dönük eleştirinin hangi düzeyle sınırlandırılması gerektiği doğru tespit edilmeli, karşımızda bir münkir değil, mezhep olgusuna dönük itirazları olan bir âlim bulunduğu unutulmamalıdır.

M.R.Rızâ'nın önerdiği gibi ilk örnek nesil referans alınarak onların yaptıkları yapılsa, terk ettikleri terk edilse, kalan meselelerde de muhayyerlik söz konusu olsa, normatif ve hemen hiç boşluk bırakmayan karakterleriyle mezhepler ortada olmasa, ümmet adına nasıl bir tablonun meydana gelebileceği üzerinde düşünmek gerekmektedir.

İlk nesillerin kesin bir karara bağlamadığı ve muhayyer hareket ettikleri izlenimi verdikleri birçok teferruat mesele üzerinde fakihlerin ortaya koyduğu bu muazzam ve girift fikrî çaba, ümmetin fikrî gündemi bu teknik meselelere teksif edildiği için bir yönüyle tenkit edilebilir. Fıkıhı bu mekanik karakterinden kurtararak, daha genel prensipler üzerinden yürüyen, detay ve teknik konuları devrin fakihlerine havale eden, gelmiş ve gelecek tüm sosyal koşullarda bağlayıcı bir usulde ısrarcı olmak yerine usul dendiğinde Şârî'in maksatlarını ve toplumun maslahatlarını merkeze alan ve güncellenebilen bir tasavvuru sahiplenen bir anlayış da öne çıkarılabilir.

Fakat şu da unutulmamalıdır ki, fıkıh tabiatı icabı normatif bir disiplindir. Her fakih karşısına gelen bir meselede ictehad ederek hüküm verirken aslında bir norm ortaya koyar. Bu normun mutlaklaştırılması ve yorum zenginliğinin kısıtlanması burada haklı bir itiraz noktası oluşturabilirse de, bu zaten hemen herkesin eleştirdiği mezhep taassubundan beslenen bir durumdur. Normatif karakterin kaçınılmazlığı, pratikte işleyen şekliyle bir değil 'dört mezhep' sistematizmasının varlığı ve bunun ortaya koyduğu genişlik, taassuptan uzak sahih bir mezhep algısının varlığının habercisidir. Yukarıda zikrettiğimiz tutarlılığı sağlayıcı boyut da hatırlandığında, taassuba düşmeyen; şeriatın tanıdığı serbestiyi her meselede alternatif olmayan normlar koyarak buharlaştırmayan; fıkıhı, fûrûata dair meseleleri bir mezhebin kabulleri çerçevesinde hükme bağlamaktan ibaret görmeyerek ümmetin sosyal, siyasî, ekonomik her meselesine murad-ı ilâhî çerçevesinde çözümler getirmek olarak addeden bir mezhep tasavvuru bu ümmet için elzem bir hususiyettir.

Bununla beraber fıkıh dinin sabitelerinden biri olarak görülmediği sürece, ümmetin önünü tıkayan değil açan bir işlev görecektir. Mezheplerin kazuistik fıkıh anlayışı ve

muhayyel meseleleri bile norma bağlamaları R.Rızâ gibi müelliflerin tenkidini celb etse de, avam açısından bunun aksini tasavvur etmek de pek mümkün görünmemektedir.

1.2.2. Taklid Karşıtlığı

Reşid Rıza mezkûr eserinde, muslih üzerinden kendi görüşlerini aktarırken, taklidi nefyetmek için, “Dinin meselelerinde vukuf sahibi olmayan kimselerin, taklide mecbur olduğu” yönündeki meşhur argümana itiraz etmektedir. Öncelikle, yeryüzünde bütün meseleleri yalnız belli şahıslar tarafından bilinen ve avamın, meselelerinin tamamının cahili olduğu hiçbir ilim dalı bulunmadığını ifade ederek görüşünü temellendirmeye çalışmaktadır. Böyle yapmakla taklid olgusuna itirazının kategorik değil, hiçbir kayıt konulmaksızın işler kılınması sebebiyle olduğu intibai vermektedir. Ayrıca taklidin, bir başkasının görüşünü delilinden dolayı değil, görüş sahibinin otoritesinden dolayı kabul etmek olduğunu söylemek suretiyle de eleştirisine farklı bir boyut kazandırmaktadır.¹³¹

Oysaki bu, taklidin tabiatında olan bir husustur. Bir başkasının görüşünü delilinden dolayı kabullenmek zaten avamın harcı değildir. Avam, söz konusu tahkiki yapmaya ilmen muktedir olamadığı için, ilmine ve bu sahadaki otoritesine itimat ettiği bir imamı taklid etmektedir. Delili kavramak, deliller arasında tercih yaparak görüşlerden birini benimsemek, yine ihtisas gerektiren bir husustur.

Delili bilerek ittiba etmek de kişiyi mukallid olmaktan çıkarmaz. Bu, olsa olsa ‘delilde taklid’ olur. Taklidden tümüyle uzak kalmanın yolu, mevcut delilleri bilip aralarında tercih yapabilmektir ki, bu da sonuçta bir tür ictihaddır.¹³² Ancak Reşid Rızâ, bir meselenin hükmünü sorup, deliliyle birlikte öğrenmeyi taklit olarak görmemekte, delilsiz ittiba etmeyi bu kapsama sokmaktadır.¹³³ Neticede R.Rıza, özellikle uygulama/amel olarak nakledilen veya bilgi/ilim olarak nakledilmiş olduğu halde amelle açıklanarak kapalılığı giderilmiş meseleleri avamın anlayabileceği düşüncesindedir.¹³⁴

Nazara verdiği bir diğer husus, Kur’an ve Sünnet’i anlamanın, fasih Arapçadan uzak, türlü türlü üsluplara sahip karmaşık terim ve ihtilaflar barındıran fıkıh kitaplarını anlamaktan daha kolay olduğudur. Üstelik Allah ve peygamberi, dini herkesten daha iyi bilmektedir, herkesten de daha anlaşılır anlatabilme gücüne sahiptir. Ayrıca din tamamlanmıştır. İzahlarını yeterli bulmamak, zımnen peygamberin risalet görevini tamamlamadığını iddia etmek

¹³¹ Rızâ, *Muhâverât*, Muhâveretü’s-Sâdis, s. 54.

¹³² Seyyid Bey, *a.g.e.*, s. 262.

¹³³ Rızâ, *Muhâverât*, Muhâveretü’l Âşira, s. 91.

¹³⁴ Rızâ, *Muhâverât*, Muhâveretü’s-Sâdis, s. 55.

olacaktır. Arapçayı öğrenmek de akli başında olan kimseler için oldukça kolaydır. Okullarda çocuklar bile birkaç dili birden aynı anda öğrenebilmektedirler.¹³⁵

Allah ve peygamberinin dini herkesten daha iyi anlatmaya muktedir olduğunu hatırlatarak, Allah ve Resulü dışında dini açıklayacak kişi ve kaynaklara ihtiyaç olmadığını söylemek, kanaatimizce bir mugalâta örneğidir. Çünkü bu yargı doğru olsaydı, Allah (cc) tek başına dinini en güzel biçimde anlatma hususunda kâfi olduğu için peygamberin izahlarının da gereksiz bulunması lazım gelecekti. Oysaki R.Rıza da böyle düşünmemektedir. Kaldı ki, her meselenin izahını Kitap ve Sünnet'e havale etmek, bu kaynakların sınırsız meseleleri içerecek genişlikte olmasını beklemektir ki, bu da eşyanın tabiatına aykırıdır. Kastedilen zarurî meseleler ise –ki yer vereceğimiz diğer izahlarından R.Rıza'nın kastının aslında bu olduğu anlaşılıyor- bu argümanı taklidi red sadedinde genel ilkeler arasında saymak isabetli bir yaklaşım olmayacaktır. Çünkü taklide konu olan meseleler çoğunlukla zaruriyatın dışında kalan meselelerdir.

Bununla birlikte Arapçayı öğrenme meselesi de subjektif ve zorlama bir yorum içermektedir. Müellifin kastettiğinin namaz, oruç vb. dinin zarurî meseleleri olduğu düşünüldüğünde, bunlar zaten amelle aktarıldığından anlaşılmaları için Arapça bilmeye gerek yoktur. Nitekim Arapçayı hiç bilmediği için kişinin kendi dilinde ibadetlerini yerine getirmesine cevaz veren fetvalar söz konusudur. Kişi Arapça bilmeden de Şâri'in kendisine yüklediği mükellefiyetleri yerine getirebilir. Müellif, bu tür zarurî meselelerin de her fert tarafından aslî kaynaklardan okunarak çıkarılmasını kastediyor olmamalıdır, çünkü ilgili konuşmada yine kendisi, dinin bu kısmının zaten uygulama yoluyla büyük kitleler tarafından gelecek kuşaklara öğretilip aktarıldığını ifade etmektedir.¹³⁶ Şu halde Arapça öğrenmenin kolay olduğunu ısrarla belirtmekteki amaç açığa çıkmamaktadır. Bunun yanında, Arapça öğrenmenin, hele dinin meselelerini –velev ki zarurîyyat dahi olsa- bu yolla şahsî olarak kavramanın müellifin iddia ettiği kadar kolay ve mümkün olduğunu söylemek de oldukça zordur. Çünkü bu, müellifin öne sürdüğü gibi, sadece kişisel kapasite ile ilgili bir mesele değildir. İnsanların günlük meşgaleleri, ilgi alanları vb. koşullar dikkate alındığında, söz konusu önerinin ayaklarının pek de yere basmadığı fark edilecektir.

'Muslih' üzerinden ifade edilen tezde, Kitap ve Sünnet dışı ek izahlara gerek olmadığı mı, yoksa bu izahlara gerek olduğu halde bunların mutlaklaştırılmasının yanlış olduğu mu savunulmaktadır, bu husus açıklığa kavuşturulamamış, kapalı kalmıştır. "Allah ve Resulü,

¹³⁵ Rızâ, *Muhâverât*, Muhâveretü's-Sâbia, s. 55.

¹³⁶ Rızâ, *Muhâverât*, Muhâveretü's-Sâdisa, s. 57.

dini başka kaynaklara ihtiyaç olmaksızın en güzel şekilde açıklar” yaklaşımı, ilave açıklamalara gerek olmadığı savunulduğu izlenimi vermektedir. “Burada kastedilen sadece dinin zarurî meseleleridir, yoksa fer’î meselelerde açıklayıcı görüşlere ihtiyaç vardır” deniyorsa, zaten mezheb kitapları bu tür fer’î meselelere ait görüşlerle doludur. Mezhepleri ve taklidi bu bağlamda tenkit yersizdir.

Söylenmek istenen, Kur’an ve Sünnet dışında ortaya konan izahlara gerek olduğu ama bunları mutlaklaştırmamak gerektiği ise “Din tamamlanmıştır, Şârî her şeyi açıklamıştır, aksini söylemek risalet görevinin ifasını ithamdır” gibi analizler manasız hale gelmektedir. Müellifin kendisi de, yaşadığı devir itibarıyla, hatta din anlayışına ve dinî usule dair birçok yeni yaklaşım ortaya koymuştur. Kendi yaklaşımından hareketle, ortaya koyduğu bu yeni(den) anlama çabasının da, aynı mantıkla risalet görevini töhmet altına ittiği ifade edilebilir.

Kanaatimizce müellif, yaşadığı devrin olumsuz koşullarını, geleneksel din algısına fatura etmek için yer yer birbiriyle çelişen izahlar yapmaktadır. Ümmetin yaşadığı buhranın derdini samimi olarak çekmektedir, bir sorumlu aramaktadır ve bir ön yargı olarak sorumlunun gelenek olduğunu düşünmektedir. Bunu ispat adına farklı bağlamlarda tezine açılımlar getirmektedir. Geleneğin yeterince sorgulanmadığı, belli yönleriyle mutlaklaştırıldığı yönündeki eleştirileri yerinde olmakla birlikte, bu haklı çıkış noktasından hareketle mezhep olgusunu bu ölçüde hedef tahtasına oturtması ve avamı Arapça öğrenmeye zorlayacak ölçüde taklid aleyhtarlığına soyunması kanaatimizce yersiz ve gereksiz olmuştur. XX. yüzyılda yaşanan problemlere dönük dinin belli boyutlarının ehil insanlarca yeniden yorumlanması ve usulde tecdid yapılması noktasında ümmetin ufkunu genişletmek gerekse de, ‘bunu yapmak için geleneksel kavramsal çerçeveye bu ölçüde yüklenmek gerekli miydi’ sorusundan da sarf-ı nazar edilmemelidir.

Reşid Rıza’nın taklide itiraz sadedinde dile getirdiği başka argümanlar da vardır. Kur’an’da yer alan ‘atalar dini’ terkinine gönderme yapan müellife göre, babalarını üzerinde buldukları dini terk etmeye yanaşmayan ve atalarını körü körüne taklid eden toplulukların varlığını önümüze koyması,¹³⁷ Kur’an’ın da takliden men ettiğinin göstergesidir. Bu ayetlerden yola çıkan Rıza, taklid yoluyla ulaşılan ve tahkikin konusu olmayan bilginin

¹³⁷ el-Zuhruf 43/22.

makbul bir bilgi olmadığı, aksi takdirde taklidî bilgi üzerinden atalarının dininde ısrarcı olan müşriklerin mazur görülmeleri gerekeceğini ifade etmektedir.¹³⁸

Mukallidin bu yaklaşıma cevabı, burada yerilen taklidin, amelde değil, inançta taklid olduğudur. Fakat muslihe göre fer'î konuları anlamak, inanç konularını kavramaktan daha kolaydır. Şu halde, inançta taklide cevaz yokken, taklide müracaat edilmeden daha kolay nüfuz edilebilecek meselelerde taklide cevaz verilmesi bir çelişki oluşturacaktır.¹³⁹

Aslında inanç konularının kavranmasının fer'î konulara nazaran daha zor olduğu iddiasını genel geçer bir doğru olarak kabullenmek pek mümkün olmasa gerektir. Bu tespit ancak akide konularının avamın kapasitesini aşan teknik detayları için mevzubahis olabilir. Oysa taklidin mazur görülmediği, tahkikin talep edildiği saha bu tür teferruata dair teknik hususlar değil, kevnî deliller üzerinden bir Yaratıcının varlığını idrak etmeye mütealliktir. Bununla beraber fikhin fûrû boyutunda pratiğe aksettiği için hükmünün bilinmesi gereken detaylar vardır ve avam bunları bir müctehidi taklid etmeksizin kavrayamamaktadır.

R.Rızâ, “Bilmiyorsanız, bilenlerden sorunuz” ayetinin¹⁴⁰ taklide mesned kılınmasına da, ayetin nüzul sebebini öne sürerek itiraz etmektedir. Ayet, kendilerine niye melek peygamber gönderilmediğini sorup duran Mekke müşriklerine, kendilerinden önceki topluluklara da nice elçiler gönderildiğini, bunu bilmeyenlerin Ehl-i Kitab’a sormalarını âmir olan bir bağlamda nazil olmuştur. Bunu sorup öğrenmek de, delilsiz olarak bir görüşü benimsemek olmadığına göre, ayeti taklide dayanak noktası kılmak yersiz olacaktır.¹⁴¹

Allah Teala, açıklanmayan hususların sorulmasını men etmiştir. Bu anlamda, “Ey iman edenler, size açıklandığında hoşunuza gitmeyecek olan şeyleri sormayın!”¹⁴² buyrulmuştur. Bu ayetten yola çıkan Reşid Rıza, peygamberden sonra fakihlerin bir sürü meseleler uydurduğunu, gizli-açık kıyaslarla ve türlü türlü görüşlerle bu meselelere dair hükümler çıkarılmaya çalışıldığını savunmaktadır. Böyle yapılmakla, Hz. Peygamber’in (sav) tebliğ ettiği çerçeveye bir hayli aşılmış, ümmet bir sürü ekstra mükellefiyete muhatap kılınmıştır.¹⁴³

Taklide dönük eleştirel tutumuna rağmen R.Rızâ’nın dinî meseleler üzerinde herhangi bir vukufiyeti olmayan avam-ı müslimîne dört başı mâmur alternatif bir yol önermediği göze

¹³⁸ Rızâ, *Muhâverât*, Muhâveretü’s-Sâdis, s. 57.

¹³⁹ Rızâ, *Muhâverât*, Muhâveretü’s-Sâdis, s. 57.

¹⁴⁰ en-Nahl 16/43.

¹⁴¹ Rızâ, *Muhâverât*, Muhâveretü’s-Sâmine, s. 71-72.

¹⁴² el-Maide 5/101.

¹⁴³ Rızâ, *Muhâverât*, Muhâveretü’s-Sâdis, s. 58.

çarpmaktadır. Mezheb ve taklid olgusu bir an farazi olarak ortadan kaldırılrsa avamın amellerini hangi fetvaya göre ve hangi yerleşik kurala göre ifa edeceği hususu net değildir. Yukarıda da yer verdiğimiz üzere, dinde herkes tarafından bilinen ve amelî olarak nesilden nesile nakledilen meselelerle ilgili sorun olmadığını öne süren R.Rızâ, daha teknik ve detay meselelerde avamın nasıl hareket edeceği hususunda belirgin ve ikna edici bir yöntem ortaya koyamamaktadır. İmam Gazzâlî'nin yaklaşımıyla da teyid ederek, dinde ittifak konusu olan meselelerde bile yetersiz olan kimselere yani avama bir tahkik mesuliyeti yüklememektedir.¹⁴⁴ R.Rızâ da, kişinin karşılaştığı her meselede mevcut icthadlar arasında bir tercih yapmasının neticede bir tür icthad olacağına, dolayısıyla avamı bu noktada da sorumlu tutmanın reel bir karşılığı olmadığını farkındadır. Bu da zaten kategorik taklid karşıtlığının tıkanıdığı en temel noktadır.

Kanaatimizce R.Rızâ, taklide karşı çıkarken, taklide ihtiyaç hissettiren zeminin farkındadır dolayısıyla bu itirazı teorik ve pratik bağlamda ikna edici argümanlarla temellendirmekten öte yer yer tevillerle tekellüflü yorumlar yapmaktadır. Aslında taklide itirazı, taklid zihniyetinin yol açtığı sorunlarla ilgilidir. Ancak herhangi bir meselenin uygulamasında sonuç itibariyle bazı problemler doğsa da, bu durum o meselenin toptan inkârını haklılaştırmayacağı için R.Rızâ teorik temellendirme yapmakta zorlanmaktadır. Taklide kategorik ve teorik tenkitler yöneltmek yerine, taklidin bir zihniyet olarak ve uygulama planındaki negatif sonuçlarına odaklanmak, taklide prensipte itiraz etmemekle beraber sınırlarını tartışmak ve taklit olgusunu kayıtlamak, R.Rızâ'nın hedeflediği tablonun vukuu konusunda daha kestirme ve sonuç alıcı bir yöntem olacaktır. Bilhassa konu fûrû-u fıkıh meselelerinde avamın taklidine itiraz düzleminden kurtarılmalı, taklid zihniyetinin daha genel etkilerine sevk edilmelidir. Mezheplerin kurumsal yapısı üzerinden ortaya konan usul ve kaidelerin hiçbir şekilde, hiçbir zaman ve zeminde dışına çıkılamaması bağlamında taklidi mecbur görmenin yol açtığı sosyal ve içtimaî sorunlar, bu tür bir yaklaşım için kalkış noktası olabilecek keyfiyeti haizdir.

Esasen kendisi de muslih-mukallid münazarasının bir yerinde, katı taklidçi tutumun yol açtığı mutaassıp tavırdan, bunun da sonuç itibariyle Müslümanları dinde hizipçiliğe sevk etmesinden yakınmaktadır.¹⁴⁵ Neticede müellifimiz, taklidden ziyade taklidin uygulamada mutlaklaştırılarak taassuba düşülmesinden, Müslümanların muhayyer olduğu bir sürü detay meselenin hükme bağlanarak o hükmün de tek doğru gibi lanse edilip tefrikaya yol

¹⁴⁴ Rızâ, *Muhâverât*, Muhâveretü't-Tâsia, s. 88.

¹⁴⁵ Rızâ, *Muhâverât*, Muhâveretü't-Tâsia, s. 84.

açılmasından müşteki'dir. Sebep-sonuç ilişkisi içinde teselsül eden taklid, taassup, tefrika zincirinin ümmete çıkardığı faturaya dikkatleri çekmeye çalışmaktadır. Ona göre, İslâm birliği ve vahdet, bu sorunlar yüzünden gecikmekte ve bir türlü tahakkuk etmemektedir.

Bu yaklaşımı teyid edercesine R.Rızâ, dinde toptan terk edilmesinin de kişiye şer'î bir mükellefiyet yüklediği, muhayyerliğin esas olduğu meselelerde bir müctehidin taklid edilmesinde herhangi bir sorun görmediğini, çünkü bu tür bir taklidin İslâm birliği açısından herhangi bir engel teşkil etmediğini ifade etmektedir. Yine de herhangi bir meselede taklid ile hareket etmektense, müslümana yakışan, neyi neden yaptığını bilmek, şuurlu ve basiret sahibi olmaktır.¹⁴⁶ Ama neticede bu da, bir zorunluluk haline değil, daha faziletli olan duruma ilişkin bir tespittir; taklidi men etmemekte, tahkiki tafdil etmektedir.

İmam Şâfi'ye hakkında hadis bulunan bir meselede kendi re'yi de sorulunca söylediği aktarılan "Sana yazıklar olsun! Allah Resulü'nden (sav) bir şey rivayet edildiğinde ben, 'baş göz üstüne' demezsem, beni hangi toprak üzerinde taşır, hangi gök beni gölgeler?" sözüne dikkat çeken R.Rızâ, mezhep imamı müctehidlerin bakış açısı bu olduğu halde, bağlılarının mezhebin kavlini hadise tercih edecek kertede taassup sergilemekte olduklarını iddia etmektedir.¹⁴⁷ Bu iddia da, taklide, yol açtığı taassup ve tefrika nedeniyle karşı çıktığını ihsas etmektedir.

İlginç denilebilecek diğer bir tezi de, avamın zaten mezhepleri değil, birbirlerini taklit ettiği tespitine dayanmaktadır. R.Rızâ'ya göre avam, mezheplerinin herhangi bir konudaki görüşünü dahi bilmemekte, mezheb görüşünün delili bir kenara, bizatihi görüşün kendisinden bile bîhaber yaşamaktadır. Dolayısıyla 'mezhepleri taklid' diye ortaya çıkmanın pratikte pek bir anlamı yoktur. Avam ancak çevresinde gördüğü insanların yaptıklarını taklit etmektedir. Hatta muslihin ağzından R.Rızâ, avamın dinî bilgi seviyesini, aşağılama derecesine varan sözlerle anmaktadır. Buna nazaran avama, mezhepler değil din, o da en basit düzeyde anlatılmalıdır.¹⁴⁸

Mezheplerin sarîh hükümlerini bile taklidden aciz insanlara, en azından karşılaştıkları bir meselede mezheplerinin hükmünü öğrenmeyi tavsiye etmek, onlara uzun uzun taklidi yermekten daha isabetli bir yol olsa gerektir.

¹⁴⁶ Rızâ, *Muhâverât*, Muhâveretü't-Tâsia, s. 88.

¹⁴⁷ Rızâ, *Muhâverât*, Muhâveretü's Sâniyeti Aşera, s. 104

¹⁴⁸ Rızâ, *Muhâverât*, Muhâveretü't-Tâsia, s. 89-90

1.2.3. İslah Düşüncesi

Reşid Rızâ'da ıslah düşüncesinin temelinde, din ve tabiat kanunlarının barıştırılması ve birbiriyle atbaşı götürülmesi vardır. Avrupa ülkelerinde idareciler, dinin hayat üzerindeki tahakkümünü bertaraf edebilmek için din ile siyaseti birbirinden ayırmışlar, bir anlamda dini dışlayarak hayatla irtibat kanallarını zayıflatmışlardır. Rızâ'ya göre, eğer din-bilim noktasında ikisini beraberce dikkate alan kapsamlı bir ıslah projesi ortaya konmaz, özellikle tabiat kanunlarına bakan saha ihmale uğrarsa, Müslüman ülkelerde de Batı benzeri bir tecrübe yaşanması kaçınılmazdır. Cebrî olan tabiat kanunları ile tatbiki insan iradesine bırakıldığı için ihtiyârî olan din kanunları derhal uzlaştırılıp biri diğerini destekler tarzda ele alınmazsa, cebrî olan biz istemesek de varlığını devam ettirecek ama ihtiyârî olan elden kaçacaktır.¹⁴⁹

Batı'nın tekniğine dönük övgü, terakki merkezli İslâmî söylemin adeta yumuşak karnını oluşturmaktadır. Sadece R.Rızâ'da değil, o dönemde Batı'nın maddî gelişimine hayran olan entelektüel zümrenin birçok ferdinde bu yaklaşımın izine rastlamak mümkündür. Yukarıda bu aydın sınıfın zihnî perspektifini ele aldığımız için burada şu kadarını söylemek gerekir ki, kalkınma ve terakki noktasında ümmetin içine düştüğü olumsuz durumu hiç problem etmeyip, içi doldurulmamış da olsa Müslüman kimliğini yeterli görüp bununla avunanlarla, Batı'nın terakkisiyle gözleri kamaşıp bu teknik sıçramanın insan ve tabiat üzerindeki yıkıcı etkilerini hesaba katmayanlar, ifrat ve tefrit çizgisinde konumlanmışlardır.

Mehmet Akif ve benzeri düşünürlerde karşılık bulan “Batı'nın ilim ve tekniğini alıp ahlâkî ve moral değerlerini transfer etmeme” eksenli seçmeci tasavvurun izlerine R.Rızâ'da da rastlamaktayız.

Bu bakış açısının temelsizliği, moral değerler ile teknik ve teknolojinin iki ayrı paket program gibi birbirinden ayrılmasının sanıldığı kadar kolay olmadığı anlaşıldığında ortaya çıkmıştır. Tekniğin ve teknolojinin transferi, ister istemez, o tekniğe vücut veren zihin yapısının benimsediği değer dünyasının aktarımıyla birlikte gerçekleşmektedir. Batı'nın kalkınma ve muktedir olma serüvenini bir takım negatif değerlerden, mesela tabiatın sömürülmesinden, ekolojik dengenin bozulmasından, Yaratıcıya karşı küstahlaşmak ve haddi aşmaktan soyutlamak mümkün gözükmemektedir.

İslah çizgisindeki mütefekkirlerin buldukları dönem itibariyle kendi çabalarını ahlâkî ve içtimaî düzlemdeki ıslah faaliyetlerine hasredip, işin bilim ve eğitim boyutunda Batı'yı model olarak benimsemelerini belli ölçüde anlamak da gerekmektedir. Çünkü işin bu

¹⁴⁹ Rızâ, *Muhâverât*, Muhâveretü's-Sâbia, s. 61

boyutuyla ilgili bu isimlerin ne almış oldukları bir eğitim, ne de sahip oldukları ciddi bir altyapı vardır. Onlar da bunun doğal gereğini yerine getirmiş, yabancıları sahada Batı'yı örnek almayı önerip, ıslah çabalarını diğer alanlara teksif etmişlerdir.¹⁵⁰

Müellifin bütün meselelere bakışını belirleyen nirengi noktası esasen bu dünyayı da imar etmesi gereken hak bir dinin sâliklerinin içinde olduğu geri kalmışlık durumunun âmillerini belirlemek ve gelenek olarak tanımlanan muhkem din algısının teorik temelleri ve kabulleriyle yaşanan bu negatif verili durumun kesişme noktalarını tespit etmektir. Yani derdi temelde teorik değil pratik eksendedir. Yapmaya çalıştığı ise bu yanlış pratiğin teorik arka planına ışık tutmak ve pratiğe şekil veren yanlış nazariyeleri tashih etmektir. Dolayısıyla ıslah düşüncesi, teorik yorumlarında da esas belirleyici olarak etkin olmaktadır.

İctihadı da bu açıdan masaya yatırır. Asıl mühim olanın, fûrûa ait ictihaddan ziyade, toplumsal işleyişe yön veren ve sosyal, idarî, hukukî alanı tanzim eden ictihad olduğunu vurgulaması da bu nedenledir.¹⁵¹

R.Rızâ, taklidi ve mezheb taassubunu men edip, mezhebin ve mezhep imamlarının kavliyle hadis arasında tercih yapmak gerektiğinde, kişiye hadisi terk ettirip mezhebin görüşünü tercih ettirecek raddede bir mezhebî bağıllığı zemmederken, toplumun ıslahı ve maslahat gerektirdiğinde hadisle amelin terk edilebileceğini söylemek suretiyle mütenakız görüşlere sahip olduğu görüntüsü vermektedir. El-Muhâvera'da 'mukallid' de bu çelişkili gibi görünen hususu 'muslih'e sormaktadır. Buna cevap olarak muslih, dinî işlerde aklın hareket alanı sınırlı olduğu için bu sahada yöneticiye ya da ulemaya hadisin mûcebince amel etmekten imtina selahiyeti verilemeyeceğini ancak idare ve yargı gibi dünyevî umûra taalluk eden alanda amme menfaatine aykırı düşmüyor ise hadisle amel edilebileceğini ifade etmektedir. Bu şekilde toplumun maslahatıyla çelişen bir hadisle karşılaşıldığında, bu rivayetin 'dinde zarar vermenin ve zarar görmenin olamayacağı' gibi genel prensiplerle çeliştiği kabul edilerek onunla amel terk edilecektir. Çünkü bu küllî prensipler, zikredilen türdeki hadislerden daha önce gelmektedir. Böyle bir hadisi terk etmek de, Sünneti terk etmek veya ondan yüz çevirmek anlamına gelmeyecektir.¹⁵²

Mezheplerin görüşleri ile hadisin karşılaştırılması durumunda hadisin terk edilerek mezhep imamlarının kavilleri ile amel etmekte ısrarcı olunmasını taassup olarak değerlendirip yeren R.Rızâ, hadislerle maslahat ve amme menfaatinin çatışması durumunda hadisin terkinde

¹⁵⁰ Merad, "a.g.m.", s. 145.

¹⁵¹ Rızâ, *Muhâverât*, Muhâveretü't-Tâsia, s. 88.

¹⁵² Rızâ, *Muhâverât*, Muhâveretü's-Sâliseti Aşera, s. 119.

ise bir mahzur görmemekte, hatta bunun gerekli olduğunu savunmaktadır. Oysa maslahat ve amme menfaati gibi hususların belirlenmesinin, asırlar boyunca belli bir fikhî sistematik ve disiplinle yoğrularak şekillenen mezheb görüşlerinin teşekkülünden daha selâmetli yollarla ve daha güvenilir olduğunu ispat edebilecek bir kanıttan yoksun bulunuyoruz. Hatta şu da söylenebilir ki, belli bir usulü izleyerek ve bir iç tutarlılıkla yoğrularak ortaya konan mezhebî icthadları hadise tercih etmek, modern dünyanın zihnî baskısından etkilenmiş bir aklın maslahat adına hadisi terk etmesinden daha açıklanabilir bir durumdur. Aslında burada R.Rızâ'nın temel amacı ümmetin ıslahının gerçekleşmesi ve mevcut geri kalmışlığın izale edilmesidir. Kanaatimizce müellif bu hedefi uğruna teoriyi zorlamakta ve baştan kabullendiği yaklaşıma ulaşma adına yer yer çelişkili gibi görünen fikirler serdetmektedir. Maslahat adına dinin genel prensipleriyle çelişen hadisi/rivayeti terk selahiyetini kendisine ve kendisi gibi düşünenlere vermekte, ancak yine dinin genel prensiplerini mihenk kabul ederek hadise muhalif bir görüş ortaya konmasını mezheb olgusunun bir eksikliği olarak sunmaktadır. Hal böyle olunca, mezheb imamlarından duyduğu icthadı, aynı mevzuda kulağına gelen bir hadise tercih eden avamın tavrını da taassuba yol açan mezmum taklit olarak kodlamakta ve olumsuzlamaktadır. Oysa burada mukallid, o hadisi kritik edebilecek ilmî düzeyden mahrum olduğu için, itimat ettiği bir imamın o hadisi terk edişinde bilmediği bir dinî gerekçe veya maslahat olduğunu düşünerek mezhebin görüşü fehvasınca amel etmektedir.

Aslında R.Rızâ'nın zihnindeki ıslah eksenli projenin hayata geçmesinin yolu, bu tür çelişkiler barındıran zorlama yorumlara girmek ve mezheb, taklit vb. olgulara bu kadar belirgin ve kışkırtıcı bir tarzda yüklenmek yerine, kanaatimizce aklın önünü açmak, ümmetin âlimlerine daha önceki âlimler için var olan icthad selahiyetini tanımak, bu hususta ehil insanlar yetişmesine ön ayak olmaktır. Tamamen iyi niyetlerle ve ümmetin salâhı için ıslah merkezli bir söylem benimsediğini düşündüğümüz Reşid Rızâ gibi velûd bir mütefekkirin, bugün geleneğe yakın duran çevrelerce mezheb düşmanı, reformist, geleneğe tümenden cephe almış bir insan olarak tanınıyor olması üzücü olduğu kadar, bu âlimden istifadenin önünde aşılması zor bir önyargı duvarı oluşturmaktadır. Bugün de ıslah temelli bir yordamı benimseyen kimselerin, en azından söylem bazında geleneği bu kadar açık ve çok örselemelerinin, sürekli olumsuz göndermelerle anmalarının pratik bir faydası olmadığı düşüncesindeyiz. R.Rızâ, geçmişi bu ölçüde yoğun bir kritik ve tenkide tâbi tutmak yerine, gördüğü mevcut yanlışları kendi alternatif yaklaşımlarıyla tashih yolunu seçmiş olsaydı, belki de düşünceleri daha kabul edilebilir hale gelecek ve ümmetin ıslahı adına da mühim bir misyon ifa etmiş olacaktı.

Dini ve bugünün şartlarını iyi okuma anlamında dünyayı bilen âlimlerin dinde asrın idrakini gözeten yeni yorumlar yapmalarına imkân tanımak, devrin ulemasının -şahs-ı manevi anlamında- güvenilir olduklarını teslim ederek onlara ictihad selahiyeti tanımak ve itimat etmek, gerektiği durumlarda usul ve metod bağlamında da ictihadî çabanın önünü açmak, bunları yaparken de bize intikal eden ilmî müktesebatı tahkir etmeden ve mutlaklaştırmadan ondan istifade yolları aramak, ıslah projesinin hedefine ulaşması için gerekli altyapı çalışmalarıdır. Modern dönemin şartları gerektirdiğinde, ictihad çabasını kişisel boyutun yanında heyet çalışmalarıyla da desteklemek ve zenginleştirmek, bir insanın üstesinden gelemeyeceği giriftlikteki meseleleri, konunun farklı boyutlarında uzmanlaşmış kişilerin ortak değerlendirmelerine havale etmek de kanaatimizce elzemdir.

Islah projesini, neredeyse tümüyle mezheb ve taklid muhalefeti zemininde kurgulaması ve kendisi için lehte bir tasavvur oluşturacağını düşündüğü yerlerde bu kavramların içini kendi istediği gibi ve yer yer kavramın klasik muhtevasını aşacak şekilde doldurması da, R.Rızâ'nın projesinde aksadığı göze çarpan bazı önemli boyutlardır. Ümmetin içinde olduğu negatif durumu doğru tespit eden ve buna hal çareleri arayan müellif, faturayı taklid ve mezhebe kesmek suretiyle problemin kaynağını teşhis konusunda kanaatimizce tam isabet kaydedememiş, enerjisini, sonuç verici/verimli olmayan bir gelenek muhalefetine sıkıştırmaktan kurtulamamıştır. Ümmetin 'hâl-i pür melâli' bir vâkiadır ama bunun sebebi, fikhî belli bir sistem çerçevesinde ele alan mezhepler ve bu mezheplere uyma anlamında taklid değildir. Elbette mezheb olgusunun mutaassıp bir yoruma tâbi tutulmasının ve taklidin tefrikaya yol açacak kertede mutlaklaştırılmasının geri kalmışlık görüntüsünde bir etkisi vardır ama sebebin tümüyle bunlar olduğu intibai oluşturacak şekilde inhisarcı bir tutumun isabetli olduğunu söylemek bir hayli güçtür. Mesela mezheb ve taklid olgusunun bu ölçüde görünür bir muhalefetle karşılaşmadığı ve yaygın kabul gördüğü dönemlerde, ümmetin benzeri bir geri kalmışlığa maruz bulunmaması, bu tezin elini zayıflatmaktadır. Ayrıca, vahyin hedeflediği kâmil insan ve üstün ahlâk gibi, dünyevî hayatın düzen ve kalitesini de etkileyen hususların ümmetin fertlerinde istenilen düzeyde gerçekleşmemiş olmasının da içinde bulunduğumuz durum üzerinde ciddi bir etkisi vardır. Bir zamanlar sahip olunan dünyevî/maddî üstünlüğün kaybedilmesinin gerçek ve en müessir amili, doğu toplumlarına ve birçok yönüyle de İslâm dünyasına hâkim olan ahlâkî çöküntüdür. Tembellik, çalışmadan kazanma kolaylığı, güç-iktidar ilişkilerinde entrikacılık, ehliyet ve liyakat yerine tarafgirliğin öncelenmesi, adam kayırmacılık, kabilecilik ve hizipçilik virüsü, dünyevî ilimlerin hafife alınarak terk edilmesi vb. daha birçok etmenin ileri gitme-geri kalma denklemi

üzerindeki belirleyici etkisini göz ardı etmek bariz bir hata olacaktır. Elbette bağnazlık, taassup gibi müellifin atf yaptığı olgular da bu dizi içinde yer almalıdır ancak problemi bunlarla tahsis doğru değildir.

Eleştirilen taklid dönemlerinde ortaya konan fetva ve fikhî görüşler, o dönemler itibariyle ümmetin problemlerini çözmüştür. Bugünden geriye bakıp o dönemleri hedef tahtasına oturtmak yerine, bugünün koşullarında sahih bir fıkıh tasavvuru oluşturmak, gerektiğinde yeni bir usûlî ve fikhî sistematik meydana getirmek icab etmektedir. Bu noktada, gelenekten tevarüs ettiğimiz zihniyet yapısının, yeni bir sistematik kurmaya izin vermediğini, vermeyeceğini düşünmek de doğru olmayacaktır. Çünkü çok köklü ve derin usûlî dönüşümleri gerektiren bir durum yoktur. Hatta bazen bugün yeni yorum ve yaklaşım olarak takdim edilen çözümlerinin klasik usulün zengin çeşitliliği içerisinde referansları da bulunabilecek, yeni yorum bu yönüyle ‘nevzuhur’ da olmayacaktır. Yeni yorumu gelenekle çatışmadan hayata geçirme yolunda bir diğer argüman da, bağlamsal okumadır. Geçmiş icthadları bugünün zihnî yapısı ve mantığıyla yargılamak yerine, bu icthadları o dönemin gereği saymak ama içinde olduğu bağlamla kayıtlamak, aynı âlimlerin bugünün koşullarında farklı hükümler verebileceğini nazara vermek, ıslah adına daha suhuletli bir yöntem olabilir. Tüm bunlara rağmen gelenek olarak nitelenen birikimin direnç noktalarını tümüyle aşmak mümkün olmayabilir ama bu tarz bir metodoloji, ıslah projesini gereksiz gerilim noktalarından uzak tutacak, yolu daha kolay yürünebilir kılacaktır.

R.Rızâ'nın ıslah/tecdid eksenli değerlendirmelerinde göze çarpan bir diğer nokta da, bu konuda meseleleri tasnif ederek, ıslah/tecdid ameliyesinin sahasını belirlemiş olmasıdır. Yazılarında çok baskın bir ana tema olarak öne çıktığı müşahede edilse de, müellifin, zihnindeki ıslah ve tecdid düşüncesine belli düzeyde de olsa bir sınır çizdiği anlaşılmaktadır. İtikat ve ibadet sahasını ıslah/tecdid dairesinin dışında tutan müellif, dünyevî ahkâm olarak nitelediği hususlar bağlamında bir tecdid projesi öngörmekte, burada da ümmetin genel maslahatının merkezde olduğu bir bakış açısı önermektedir.

Buna göre, fıkıh usûlüne ve klasik kavramsal çerçeveye dönük keskin itirazları nedeniyle R.Rızâ'nın tecdid projesinin ümmetin genel algısındaki klasik tecdid düşüncesiyle birebir aynı olmadığı söylenebilir de, bu projenin, sınırları belirsiz, hiçbir sabite tanımsızın tüm sahalarda değişimi öngören ve eskiyi kategorik olarak reddeden bir reform mantığına dayanmadığı da aşikârdır.

2. BÖLÜM: MUSTAFA SABRİ EFENDİ

2.1. Hayatı

22 Haziran 1869'da (hicrî 1286) Tokat'ta doğan Mustafa Sabri Efendi, tahsil hayatına memleketinde başlamış ve 10 yaşındayken hafız olmuştur. Kayseri'de Divrikli Mehmed Efendi'den ders almış, İstanbul'da Meşihat'ta da talebelik yapmıştır. Buradaki hocalarından Ahmed Âsım Efendi'nin kızıyla izdivaç yapan Sabri Efendi, 1890'da, 22 yaşında, Fatih Camii müderrisliğine tayin olunmuştur. 1896'da Beşiktaş'ta cami imamlığı görevine getirilmiş ve Sultan II. Abdülhamid'in katıldığı 'huzur dersleri'ne en genç üye vasfıyla dâhil olmuştur. 1899'dan itibaren beş yıl boyunca Yıldız Sarayı kütüphanesinde hâfız-ı kütüb olarak görev yapmıştır. Bu dönemde kıraat ilmi tahsil eden Sabri Efendi hadis müderrisliği de yapmış, Cem'iyet-i İlmiyye-i İslâmiyye'nin reisliğine seçilerek cemiyetin dergisi "Beyânülhak"da başyazar sıfatıyla makaleler kaleme almıştır. Bir dönem Silistre müftülüğü görevini ifa etmiş ve Peyâm-ı Sabah, İkdam, Yarın, Alemdar gibi mevkutelerde de yazıları yayımlanmıştır.¹⁵³

II. Meşrutiyet'ten sonra Tokat mebusu olarak meclise girmiş, siyasî hayatının ilk yıllarında dönemin başka birçok mütefekkeri gibi İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne ilgi duymuştur. Ancak bu ilgisi fazla uzun sürmemiştir. Sırasıyla Ahali Fırkası ile Hürriyet ve İtilaf fırkalarında kurucu olarak bulunmuş ve idarecilik yapmıştır. Meşhur Bab-ı Âli baskınında Hürriyet ve İtilaf fırkasına mensup olanlar tutuklanınca M.Sabri Efendi 1913 yılında Mısır'a gitmiş, oradan da Romanya'ya geçmiştir. Burada tutuklanıp Bilecik'te ikamete mecbur tutulmuştur. Kararın ilgasının ardından İstanbul'a gelmiş ve 1919'da kurulan Damad Ferid Paşa hükümetinde Şeyhülislâm olarak görev yapmıştır. Hatta bir ara yurt dışına çıkan Damad Ferid Paşa'nın yerine sadrazamlığa vekâlet de etmiştir. Bu esnada Sultan Vahdeddin'in M.Kemal'i Samsun'a geniş yetkilerle göndermesine de karşı çıkan M.Sabri Efendi Cem'iyet-i Müderrisîn'de hem başkanlık yapmış, hem de burada İskilipli Atıf Hoca ve Bediüzzaman Said Nursî ile birlikte çalışmıştır. Padişahın topladığı şûrâda Sevr anlaşmasının imzalanması yönünde re'y belirttiği, Millî Mücadele hareketi aleyhinde tedbirler alınmasını istediği, kabul edilmeyince de 1920'de görevinden istifa ettiği nakledilmektedir.¹⁵⁴

İttihat ve Terakki'den itibaren ayak seslerini hissettiği yeni lâdinî idare anlayışına karşı cephe alması ve Millî Mücadele aleyhtarı tutumu sebebiyle, bir ihanet figürü olarak gösterilen M.Sabri Efendi, iddiaların aksine, Müslümanların yabancı boyunduruğu altında

¹⁵³ Yusuf Şevki Yavuz, "Mustafa Sabri Efendi", *DİA*, c. XXXI, s. 350, Mustafa Sabri Efendi, *Hilafetin İlgasının Arka Planı*, Yayınlayan Mustafa Hilmi, s. 17.

¹⁵⁴ Yavuz, "a.g.m.", s. 351.

yaşamısına asla razı olmadığını açıkça ifade etmiştir. Kastının, laik bir yönetimle idare edilen halkın yabancıların sultasına çok daha kolay maruz kalacağını ihtar etmek olduğunu da dile getirmiştir. Bunun yanında, dine karışmayan yabancı bir yönetimin, dine karışan laik bir yönetimden daha ehven olduğu düşüncesindedir. Din ve devletten birinin ziyan olması kaçınılmaz ise, dinin değil devletin ziyan olması gerektiğini söylemekten imtina etmediği gibi, bu uğurda kınayıcıların kınamalarından da çekinmemektedir. Bu sözlerinin laik zihniyet sahiplerince istismar edileceğini ve onların kendisini hainlikle suçlayacaklarını da öngörmüştür. Ama bunlar pek de umurunda değildir; bir mirasyedi gibi dinlerinin kadrini, kıymetini bilmeyen Müslümanların İslâm'ı savunma konusundaki ihmalleri zaten onun kalbini yakmaktadır.¹⁵⁵

İngilizlerle anlaşığı iftirası da son şeyhülislâmı bir hayli üzmüş ve yıpratmıştır: “*Ben nasıl İngilizlerle anlaşmakla suçlanıyorum? Hakikat şu ki, İngilizler vatanımızı işgal ederek tüm zenginliklerimize el koydular. Biz ise boş ceplerimizle ülkemizi terk etmek zorunda kaldık. Devletin en üst makamlarına yükselmemize rağmen, devletin bir çöpüne dahi dokunmadık. Sermayemiz yoksulluk ve iffetten ibarettir. Devletin malını canımız pahasına korumaya çalıştık. İngilizlerin bize tek iyiliği, İstanbul’dan güvenli bir şekilde ayrılmamızı temin etmeleri olmuştu. Yanımızda ancak giyeceklerimiz ve birkaç ev eşyası vardı. Geminin ancak üçüncü mevkiine binebildik. Ailemin arasında kadınlar, çocuklar ve yaşlılar olmasına rağmen, bizi soğuktan koruyacak kışlık giysilerden mahrumduk.*”¹⁵⁶

Cumhuriyet’in ilanının ardından oğluyla birlikte 150’likler listesine alınmış, tutuklanacağı için ailesiyle İskenderiye’ye, oradan da Kahire’ye gitmiştir. Orada dersiâmlık maaşı kesilmiş, 1 Haziran 1924’te de vatandaşlıktan çıkartılmıştır. Mısır’da da kendisine belli çevreler tepki göstermiştir, çünkü hakkında o dönemde müsbet bir kanaat var olan M.Kemal’in muhalifi olarak tanınmaktadır. Maalesef sokaklarda sözlü sataşmalara uğramış, alaya maruz kalmıştır.¹⁵⁷

Mısır’da peşini bırakmayan gazetecilere karşı bir müddet sükûneti tercih etmiştir; çünkü bir yandan da ilticanın, kişisel problemlerin ve yolculuğun yol açtığı sorunlarla uğraşmaktadır. Hemen her gün türlü mevkutelerden kendisine saldırıldığını, hakaret edildiğini görünce, bu müfterilere Mısır’dan ayrılmadan önce gerekli cevabı vermiştir.¹⁵⁸

¹⁵⁵ Mustafa Sabri Efendi, “*Hilafetin İlgası*”, s. 188.

¹⁵⁶ Mustafa Sabri Efendi, “*Hilafetin İlgası*”, s. 204.

¹⁵⁷ Yavuz, “a.g.m.”, s. 351.

¹⁵⁸ Mustafa Sabri Efendi, “*Hilafetin İlgası*”, s. 94.

Şerif Hüseyin'in daveti üzerine Mekke'ye gidip orada beş ay kalmış ama iklim şartlarına alışamayan ailesi nedeniyle Mısır'a dönmüştür. Mısır'da aynı sebepten kendisine yönelik tepkiler sürünce Lübnan'a gitmiş oradan Romanya'ya ve nihayetinde 1927'de kayınpederinin memleketi olan Gümölcine'ye geçmiştir. Oğluyla çıkardığı Yarın adlı dergide Müslümanların Batılılaşma eğilimlerini tenkit etmiş, Venizelos'un Ankara ile temasları neticesinde derginin yayını durdurulmuş, Sabri Efendi de Batras'a gönderilmiştir. Bir İslâm ülkesine iltica için eski Arap dostlarıyla görüşmeleri sonuç vermemiş, 1932'de Atina'daki Mısır büyükelçisinin yardımıyla tekrar Kahire'ye dönmüştür. Mısır'da bu dönemde yazdığı eserlerle itibar kazanmış, çeşitli dergilerde yazılar yazmış ve erkân-ı devletin teveccühüne mazhar olmuştur. Batılılaşma yanlısı Mısır'lı düşünürleri eleştirmiş, dinle bilimin çatışmadığını savunmuştur. 12 Mart 1954'te 75 yaşında Kahire'de vefat etmiş, kalabalık bir cenaze merasiminin ardından Abbasiye'ye defnedilmiştir.¹⁵⁹

Cumhuriyet'in kurucu iradesinin mümessili olan isimlere dönük eleştirilerinde belli ölçüde kendisine paralel düşünen ve bu bağlamda müstakil bir eser¹⁶⁰ kaleme alan Reşid Rızâ'dan "büyük üstad, allâme" diye bahseden Mustafa Sabri Efendi,¹⁶¹ kendisine bir manada idare-i maslahatçılığı tavsiye edenlere karşı da tavizsiz bir tutum sergilemektedir: "*O âlimlerin birçoğu, İslâm'ın hükümlerini hayattan silmeye çalışanlara olan düşmanlığımı açıklamamamı tavsiye ettiler. Maksatları beni sıkıntı ve eziyetten korumaktı. Yazıklar olsun! Eğer susacak ve konuşmayacak idiysem niye yurdumu terk ettim, hayatımı ve geçimimi onca tehlikelere attım? Bu yolda daha büyük sıkıntılar çektikten sonra ne diye davamdan döneyim? Yazık ki, yazık! Ben dini savunurken Müslümanlardan destek değil köstek göreceğim. Müslümanların dininden ezayı gidermeye çalışırken, Müslümanların ezasına maruz kalacağım!*"¹⁶²

Son şeyhülislâm M.Sabri Efendi'nin "*Nimet, Hilafet ve Din Nimetlerini İnkâr Edene Reddiye*" adlı kitabını "*Hilâfetin İlgasının Arka Planı*" ismiyle neşreden Mustafa Hilmi adlı müellif de, "*İmanı dışında hiçbir silahu olmamasına rağmen büyük bir hamlenin önderliğini yapmış, dini için yurdundan hicret etmiş, karşılığında ise ihanetle suçlanmış büyük mücahit*" olarak tavsif ettiği Mustafa Sabri Efendi ve ailesinin, hem laik yeni Türk yöneticilerin hem de

¹⁵⁹ Yavuz, "a.g.m.", s. 351

¹⁶⁰ "Hilafet veya Büyük İmamet" adlı kitap.

¹⁶¹ Mustafa Sabri Efendi, "*Hilafetin İlgası*", s. 78.

¹⁶² Mustafa Sabri Efendi, "*Hilafetin İlgası*", s. 81.

Mısırlı bazı yazarların hakaret ve sövgülerine maruz kaldığına ve kendisine birçok iftira atıldığına işaret etmektedir.¹⁶³

Elbette maruz kaldığı yegâne sıkıntı söz konusu tahkir ve bühtanlar değildir. Bunun yanında ciddi malî problemlerle boğuşmuştur. İstanbul'dan İskenderiye'ye yaptığı yolculukta yol masraflarını tedarik edebilmek için kitaplarını satmak zorunda kalması ve buna rağmen ancak üçüncü mevkide yolculuk yapabilmesi bunun bir örneğidir. Devlet bürokrasisinin mühim kademelerinde görev yapmasına rağmen para ve mal tedariki adına makamını kullanmaya tenezzül etmeyişi, onun dürüstlüğüne delildir. Bunun dışında aralarında bazı problemler olan önceki şeyhülislâm Abdullah Beyderîzâde'nin M.Sabri Efendi'nin şeyhülislâmlıktan alınması yönünde fetva vermesi de, karşısına değişik şekillerde sıkıntı ve zorluklar çıkarmıştır.¹⁶⁴

Şahsiyetinin ilmî veçhesine atf-ı nazar ettiğimizde şu hususiyetleri görmekteyiz: Mustafa Sabri Efendi hâfız-ı Kur'an idi, ictihad edecek mertebede fıkıh ve usul-i fikha vakıf bulunuyordu. Yaşadığı dönemde cereyan eden hadiseleri takip ederdi. Özgüven sahibi bir zâttı, Batı ve değerleri karşısında asla aşağılık kompleksine kapılmayacak şekilde kendi aidiyeti ve değerleriyle iftihar ederdi. Elbette eserleri arasında birçok reddiye mahiyetinde telif yer almaktaydı; bu da, şahit olduğu savrulmalar ve yozlaşmalar karşısındaki hassasiyetinden ve hakikate olan bağlılığından ileri geliyordu. Batı'ya gözleri kamaşarak bakan ve oradan gelen herşeyi büyük bir iştahla kucaklayan aydınların bu çözülüşüne anlam veremiyordu. Adalet hususunda bile Batı'da var olan çifte standardın farkındaydı. Kendi vatandaşlarıyla diğer ülkelerin vatandaşlarına yaptıkları muameleleri görüyor ve ikiyüzlü tavırlarını idrak ediyordu. Konjonktürel olarak kamuoyuna zafer ve başarı olarak lanse edilen bazı tarihî olayların görüldüğünden çok farklı bir arka plana sahip olduğu kanaatindeydi.¹⁶⁵

Eserlerinden bazıları, “Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi” (Musa Carullah'a reddiye), “Dinî Müceddidler yahut Türkiye için Necat ve İ'tilâ Yollarında Bir Rehber” (İslâm reformcularına reddiye), “en-Nekir alâ münkiri'n-ni'me mine'd-dîn ve'l-hilâfe ve'l-ümme” (İslâm siyasetine dair), “Mes'eletü tercemeti'l-Kur'ân” (Namazda Türkçe Kur'an okunması taleplerine reddiye), “Mevkıfû'l-beşer tahte sultâni'l-kader” (kader ve irade hürriyetine dair), “el-Kavlü'l-fasl beyne'illezîne yu'minûne bi'l-gayb ve'illezîne lâ yu'minûn”

¹⁶³ Mustafa Sabri Efendi, “*Hilafetin İlgası*”, s. 8.

¹⁶⁴ Mustafa Sabri Efendi, “*Hilafetin İlgası*”, s. 19.

¹⁶⁵ Mustafa Sabri Efendi, “*Hilafetin İlgası*”, s. 23-24.

(Pozitivizm merkezli yorumlara reddiye), “Mevkîfü’l-akl ve’l-ilm ve’l-âlem” (Usûlü’ d-dîne dair) adlı çalışmalarıdır.¹⁶⁶

2.2. Görüş ve Düşünceleri

2.2.1. Islah Söylemi ve Din-Bilim İlişkisine Yaklaşımı

Mustafa Sabri Efendi, yenilik, modernlik, uygarlık gibi ‘fiyakalı’ kavramların esasen içi boş ve ardında ilhad, inhiraf ve Batılılaşma eğilimleri bulunan aldatıcı sloganlar olduğuna inanan bir âlimdir.¹⁶⁷

Müslümanların terakki yolunda geriye düşmelerinin sebebinin dinleriyle değil, kendileriyle ilgili olduğu kanaatindedir.¹⁶⁸ Geri kalmışlığın faturasını bizden önceki Müslümanlara kesmek de doğru değildir; çünkü ortada bir ‘dini yanlış anlama’ değil, ‘emirlerini gereği gibi yerine getirmeme’ problemi vardır.¹⁶⁹

Tedenninin sebeplerini dinde laubaliliğe hamleden şu satırlar da bu minvalde bir çağrı olarak okunmalıdır: “*Müslümanların terakkilerine, fazla Müslümanlık ve taassupları mâni oluyor zu’ m ve zehâbında bulunan sizleri temin ederim ki, bugünkü Müslümanların Müslümanlıktaki tedennileri dünyaca olan tedennilerinden kat kat ziyadedir. Ne olurdu, hastalığın esbabını biraz da bu cihetlerde arasaydınız. Müslümanların sukût ve inhitâtını, en âli ve en mükemmel bir dine varis oldukları halde muktezasınca hareket etmemek veyahut o şeh-râh-ı hidayetden öteye beriye sapmak suretiyle kadrini bilmemelerinin cezasına atfedemez misiniz?*”¹⁷⁰

Esasen M. Sabri Efendi de, ümmetin içinde bulunduğu olumsuz halin farkındadır. Müslümanların maddeten ve ahlâken inhitâtını, hatta belki kısmen iflasını kabul ettiğini ve bu durumu aşmaya vesile olacak intibah ve teceddüde set çekmek isteyenlerden olmadığını da ifade etmektedir. Ancak bu olumsuz gidişata çare olacak diye İslâm dininin gizli ya da açık tahrip edilmesine asla razı değildir. Hatta bunun olmasındansa Müslümanların içinde oldukları sefalet halinin sürmesini tercih edecektir. Çünkü bu durumda işbu sefaleti en azından Müslümanların dinde gösterdikleri gevşekliğe hamledilmesi mümkün olacak, bununla teselli olunabilecektir. Kısacası M. Sabri Efendi olaya bakışını “*Ben Müslümanların mes’ud*

¹⁶⁶ Yavuz, “a.g.m.”, s. 351.

¹⁶⁷ Mustafa Sabri Efendi, “*Hilafetin İlgası*”, s. 25.

¹⁶⁸ Mustafa Sabri Efendi, *Meseleler*, s. 26.

¹⁶⁹ Mustafa Sabri Efendi, *Dinî Müceddidler*, s. 118.

¹⁷⁰ Mustafa Sabri Efendi, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi*, s. 224.

bir dünya yüzüne çıkmasını samimi vicdanıyla arzu eylediğim halde, dinimizin üzerine basarak erişebileceğimiz yüksek dünyamıza lanet ederim” sözleriyle özetlemektedir.¹⁷¹

Yaşadığı dönemde ortaya çıkan hemen her olumsuz gelişmenin, tevarüs edilen din algısına, ulemaya ve geleneğe mâl edilmesi, Mustafa Sabri Efendi gibi bu çizgiyi sürdüren âlimlerde hak verilebilecek bir tepkiselliğe neden olmuş, Batı’dan ithal fikir yordamlarının yüceltilmesi de, bu tarz âlimleri, neredeyse dinî değerleri tahrip etmeyen bir ıslah modelinin var olamayacağı kabulüne sevk etmiştir.

Dinle bilim arasında herhangi bir çatışma olmadığını düşünen müellif,¹⁷² bununla beraber modern fenleri metbû, dini tâbi gibi gösteren yorumlara da prim vermemektedir. Çünkü Kur’an bir fen kitabı olmadığı gibi, fenlere mutabakattan doğacak bir şerefe de muhtaç değildir.¹⁷³

Hıristiyanlıktaki din-bilim muarazasının yanlış bir şekilde İslâm’a sirayet ettirildiği şeklindeki yaklaşım, Mustafa Sabri Efendi nezdinde de muteber bir görüş olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁷⁴

Bununla beraber M. Sabri Efendi, medreselerin tedrisatının ıslaha muhtaç olduğunu kabul etmektedir. Ancak söz konusu ıslah, müellifimize göre ‘şariat ilimleri nokta-i nazarından’ olmalıdır, çünkü medreselerin tedrisatının temel amacı budur. Geçmişe göre İslâmî ilimlerde utarılacak seviyede geri kalınmıştır. Tevarüs edilen ilmî mirasa gerektiği ölçüde vefa gösterilememiş, layık olunamamıştır. Bu mirasa hakkıyla sahip çıkılabilmiş olunsaydı, dinimiz hakkında yeni yeni ortaya çıkan fikirler muhakkak parlamadan sönecek, ümmetin ilmî düzey ve mehâbeti karşısında çözümlüp zâil olacaktı. Ama maalesef böyle olmamıştır. Ortaya çıkan yeni ve eleştirel düşüncelerin kendilerine zemin bulması ve cür’etkârlıkları, muhatap konumunda olan bizlerin ilmî yetersizliğinden kaynaklanmaktadır. İslâmî ilimlerin eskisi kadar revaç bulmaması da bu ilimlerin kifayetsizliğinden değil, ilgililerinin olması gerektiği keredede gayret göstermemelerinden ileri gelmektedir.¹⁷⁵

Din-bilim çatışması türü içeriklerin çokça tartışıldığı dönemde, bilimsel çalışmalarını hiç dikkate almayıp tahkir eden veya bilimi tuğyan olarak gören tutum ile Kur’an-bilim ilişkisinde uzlaşma arayışını, Kur’ân’ı tâbi, bilimleri metbû olarak konumlayacak bir dengesizliğe vardırıran tavır, benzer aşırılığın iki farklı kutbu olarak öne çıkmıştır. Mustafa

¹⁷¹ Mustafa Sabri Efendi, *Yeni İslâm Müctehidleri*, s. 228.

¹⁷² Yavuz, “a.g.m.”, s. 351.

¹⁷³ Mustafa Sabri Efendi, *Meseleler*, s. 32.

¹⁷⁴ Yavuz, “a.g.m.”, s. 351.

¹⁷⁵ Mustafa Sabri Efendi, *Meseleler*, s. 26.

Sabri Efendi ise, bu hususta dengeli denilebilecek bir anlayış ortaya koymaktadır. Kur'an ayetlerinden zorlama tevillerle bilimsel veriler üretmek gayretkeşliğinin¹⁷⁶ gereksizliğini vurgulayan müellif, Kur'ân'ın fenlere muvafakat ihtiyacından berî ve bir fen kitabı olmaktan âlî olduğunu vurgulamakta, bunu söylerken de asla fenleri hafife almadığının altını çizmektedir. Fenlerin Kur'an'da değil, ümmetin fertlerinde aranmasına taraftardır. Kur'an fenleri tekmil ve tavzih için değil, insanları iki cihanda saadete sevk eden içtimaî kanunları vaz etmek için gönderilmiştir. Yani Kur'an'ın tertibi saadet-i dâreyi temin eden bir medeniyet inşasına mütevakıftır. Öngördüğü medeniyet de Avrupa uygarlığı gibi sefahete ve nefsanî ölçülerin hâkimiyetine değil, beşerin ruhî mertelerine deva olacak bir hayat nizamına müncer olacaktır.¹⁷⁷

Dünya işlerine ait teknik konularda Kur'an ve Sünnet'ten kesin sonuçlar çıkartmaya çalışacak tarzda zorlama tevillere girmek M. Sabri Efendi'nin isabetli bulmadığı bir tutumdur. Vahiy bunları tanzim için nazil olmamıştır.

2.2.2. İctihad ve Mezheb Tenkidine Cevapları

İslâm düşünce geleneğine ve tevarüs edilen ilmî mirasa bağlılığı müsellemler diğer âlimler gibi M. Sabri Efendi de icthad müessesesinin ve devamlılığının kaçınılmaz oluşunun farkındadır. İtiraz ve çekinceleri daha çok bu işin ehil olmayan insanların eline düşmesi ihtimalinden doğmaktadır. Bu bağlamda icthad faaliyetinin belli kişilerle, mezheb imamlarıyla sınırlı olmadığı düşüncesinde olan müellif, âlimlerin yeni problemler karşısında icthad yapabileceklerini sarahaten ifade etmektedir.¹⁷⁸

Mezheb olgusuna dönük kategorik ve ithamkâr eleştirilere de karşı çıkan Sabri Efendi, mezheplerin siyasî ihtilaflardan ve nefsanî ihtiraslardan doğduğu tezini muhtemel bir yorum olarak öne çıkaran Haşim Nahit Bey'e itirazında, mezhepleri neredeyse tümüyle saltanat mücadelesi ile irtibatlandıran ve siyasî eksene hapseden bu tür bir yaklaşımı mezheb olgusunun mahiyetini bilmeyen cahilâne bir yorum olarak tavsif etmektedir. Mesela halku'l-Kur'an tartışmalarında Kur'an'ın mahlûk olmasının veya olmamasının hilafetin sıhhatine nasıl bir katkısı olacağını soran M. Sabri Efendi, hangi fıkıh mezhebinin saltanata yaranmak üzere tesis edildiğine de ilzam edici bir soru olarak mütalaasında yer vermektedir.¹⁷⁹

¹⁷⁶ M. Sabri Efendi, bu minvalde güneşin kendi yörüngesindeki seyeranına temas eden el-Yasin 23/38 ayetini ele almaktadır. (Bkz. *Meseleler* s. 28).

¹⁷⁷ Mustafa Sabri Efendi, *Meseleler*, s. 28-29.

¹⁷⁸ Mustafa Sabri Efendi, *Dinî Müceddidler*, s. 237.

¹⁷⁹ Mustafa Sabri Efendi, *Dinî Müceddidler*, s. 42-44.

Haşim Nahit Bey, yazdığı eserde mezheblere dönük şu tarz tenkitlere de yer vermektedir: Öncelikle ictihad faaliyetinin ilk dönemden itibaren ortaya çıkan siyasî karışıklıkların etkisi altında kaldığını ve böyle bir seyir izlediğini iddia etmektedir. Dolayısıyla imamlar tarafından ortaya konan ve etki altında kaldığı görülen hükümlerin İslâmîliği tartışmalıdır. İkinci olarak, dört imamın aynı meseledeki farklı kavillerini, ‘doğru nasıl birden fazla olur?’ gibi yüzeysel ve basit bir gerekçeyle eleştirmektedir. Ayrıca imamlar, koydukları hükümlerin değişmezliğini savunmakla en büyük burhan olan akla sınır getirmektedirler. Bunun yanında, ihtiyaçlar günden güne değişirken aynı sabit hükümlerin bu ihtiyaçlara çözüm olarak tatbik edilmeye çalışılması yanlıştır. Son olarak, ehil müctehidlerin bugün de yeni hükümler ortaya koymasının önünde herhangi bir engel olmamalıdır.¹⁸⁰

Mustafa Sabri Efendi, iddia edilen husus doğruysa ve ilk dönemdeki siyasî kargaşalar sebebiyle İslâm dini asliyetini ve safiyetini kaybetmişse, üzerine gölge düşen söz konusu temellerin bugünkü müctehidler için de dayanak olmaktan uzak olacağını altını çizmektedir. Dört mezhebi gözden düşürmek için icad edilen bu, ‘ictihadın kaynağının şüpheli olduğu’ tezi, bugünkü ictihadları da şaibe altında bırakacaktır. Birden fazla doğru olamayacağı argümanı üzerinden mezhepleri tenkit edenlerle, dinde görüş serbestisine kapı aralamak için çırpınan kimselerin aynı kişiler olması da şayan-ı hayret bir tenakuzdur. Yalnız bir ictihada müsaade edip diğerlerini yasaklamaya mı niyet etmektedirler? Bunu aynı zamanda ictihad kapısını açma çağrısı yapanlar mı söylemektedir? Ayrıca ictihad etme selahiyeti elbette dört imama münhasır olmayıp ehil olan herkes için söz konusudur ama küfür ve şirki bile tasvibe medar hale getiren bir izafiliğe yol veren reformcu zihniyeti ictihad konusunda dört imamla müsabakaya çıkarmanın da bir izahı bulunmamaktadır.¹⁸¹

2.2.3. Bazı Fıkhî Meselelerdeki Tutumu

Dinde reform heveslisi kimseler olarak gördüğü düşünürlerin modern görüşlerine karşı birçok reddiye telif eden M. Sabri Efendi, ahkâmın devrin hâkim cereyanlarına göre eğilip bükülmeye çalışılmasına kayıtsız kalmamıştır. Müşahhas bazı meseleleri ele almak suretiyle, onun, dinî ahkâmın yeni yorumlara tâbi tutulmasına nasıl baktığını görmek mümkün olacaktır.

2.2.3.1. Taaddüd-i Zevcât

Çok eşliliği, en-Nisa 4/3 ayetinde geçen adalet şartı üzerinden tenkit eden çevreler, adaletin sağlanamayacak oluşunun taaddüd-i zevcât hükmünü de sâkıt hale getireceği

¹⁸⁰ Haşim Nahit, *Türkiye İçin Necat ve İtilâ Yolları*, s. 212-216; Mustafa Sabri Efendi, *Dinî Müceddidler*, s. 190-191.

¹⁸¹ Mustafa Sabri Efendi, *Dinî Müceddidler*, s. 197.

kanaatindedirler. Mustafa Sabri Efendi ise bu yaklaşımı büyük bir gaflet olarak görmekte, ayrıca bu tavrı, Avrupa nezdinde dini temize çıkarma türünden bir aşağılık kompleksi olarak yorumlamaktadır. Adaletle riayet etme şartıyla, birden fazla hanımla evlenilebileceğini söyleyen Kur'an'ın bu hükmü hiç gerçekleşmeyecek bir şarta ta'lik etmesinin anlamsız olacağına altını çizen müellif, söz konusu şartla 'balığın kavağa çıkması' arasında bir fark görememekte, bu abesliği de Kur'an'a atfetmenin münasebetsizliğine vurgu yapmaktadır. Üstelik ilgili ayette iki, üç ve dörde kadar evlilik izni herhangi bir adalet ve benzeri şart öne sürülmeyecek tarzda mutlak zikredilirken, tek eşle yetinme durumu, adaleti gözetememe şartı ile kayıt altına alınmıştır. Zaten burada sözü edilen adalet, kendisine takat getirilmesi mümkün olmayan sevgi ve muhabbet noktasında değil, geçim temini ve sunulan imkânlar anlamındadır.¹⁸²

Taaddüd-i zevcât gibi, Kur'an'da sarahaten zikredilen bir meseleye itiraz etmek veya bu tür bir itiraza hak vermek, M. Sabri Efendi'ye göre Allah ve Resulü'ne itirazdır, müslümanlıkla kâbil-i telif değildir.¹⁸³

Mustafa Sabri Efendi, başka meselelerdeki yaklaşımında da göze çarptığı gibi, çok eşlilik mevzuunda da tezini yan argümanlarla desteklemek suretiyle muhataplarının açık kapı olarak görüp girebilecekleri bir menfez bırakmama eğilimindedir. İtirazlarını çok geniş perspektiften ele almakta, meseleleri dinî, sosyal ve aklî birçok parametreyi dikkate alarak işlemektedir.

Çok eşlilik ameliyesine itiraz edenlerin, gerçekten itiraza hakları olup olmadığını sorgulaması da, itiyat edildiği bu tavra örnek teşkil etmektedir. Sabri Efendi'ye göre bu tür bir pratiğe itiraz, olsa olsa eşi kendisi dışında bir veya birkaç hanımla evli olup da adalet yönünden mağdur edilen bir bayan için kabul edilebilirdir. Yoksa hiç evlenmemiş yahut tek eş olarak kocasıyla evli bulunan veyahut da birden çok eşten biri olduğu halde müsavat kaidelerine uygun muamele gören bir hanımın bu meseleye itiraz etmesinin bir anlamı olmayacaktır. Bununla beraber itiraz da, çok eşlilik meselesinin bizatihi kendisine değil, bir vafına, kocanın âdilliğine dönüktür. Meselenin kendisi ise her türlü tenkit ve şikâyetten mâsundur.¹⁸⁴

Yine de M. Sabri Efendi, maişet ve ilgi noktasında da olsa adalet şartının sağlanmasının çok da kolay olmadığını kabul etmektedir. Hatta yaklaşık bir oran olarak bu

¹⁸² Mustafa Sabri Efendi, *Meseleler*, s. 46-47.

¹⁸³ Mustafa Sabri Efendi, *Meseleler*, s. 48.

¹⁸⁴ Mustafa Sabri Efendi, *Meseleler*, s. 49.

şarta riayet edemeyenler, müellife göre yüzde yetmiş nisbetindedir. Ancak çok eşlilik yüzde seksen oranında neslin çoğalması gibi bir fayda meydana getirdiği için, menfaat-mazarrat hesabı yapıldığında, faydanın zarardan çok olacağı aşikârdır.¹⁸⁵

Neslin çoğalması gibi bir maslahat uğruna bazı hanımların mağduriyetini meşru kılan bu tür bir yaklaşımın M. Sabri Efendi nezdinde savunulabilir hale gelişini anlamak çok kolay değildir. Adalet gibi, başka maslahatlara çok kolay feda edilemeyecek bir olgunun, müellif tarafından neslin artması gibi subjektif yarara sahip bir durum için gözden çıkartılması ilginç olmuştur. Oysa müellif, bir başka meselede, adaleti ve kişilerin haklarının zâyi edilmemesini öncelemekte, bunu çiğneyen bir maslahatı ise dikkate almayacağını ifade etmektedir. Mesele, İngiliz verâset kanunu ile ilgilidir. Bu kanuna göre baba ölünce mirasının tamamı en büyük evladın tasarrufuna verilmekte ve mülkün taksim edilerek çarçur edilmesinin önüne geçildiği iddia edilmektedir. Bu da doğal olarak küçük kardeşlerin haklarını zâyi etmektedir. Bu kanunu eleştiren M. Sabri Efendi'nin buradaki yaklaşımı adalet cihetinden tam da olması gerektiği gibidir: *“Bu kanunun serveti çoğaltmaya hizmet edeceği farz ve kabul olursa bile, bu kadar insanları haklarından men ederek toplanılan serveti ben ne yapayım?”*¹⁸⁶

Sabri Efendi'nin bir başka argümanı da, eşi başka hanımlarla da evli bir bayanın yaşayacağı iddia edilen mağduriyetin, kocası sefahet âlemlerinden çıkmayıp eşini aldatan bir kadının yaşadığı mağduriyetten büyük olmayacağıdır. Eşi birden çok evli olan bir bayanın adaletin temini noktasında yaşayacağı küçük bir mağduriyetten kaçıp kocasının bu tür sefih işlere dalmasından doğacak mağduriyeti görmemesi oldukça tuhaf bir durumdur. Üstelik medenî beldelerde, bu tür sefih adamların sayısı, birden fazla evlilik yapıp da adaleti gözetemeyenlerin sayısından kesinlikle az değildir. Eşlerinin içine girdiği günah âlemlerinden haberdar olmadıkları için müteessir olmayan bayanlar, birden fazla evlilikten de haberdar olmasalar, ortada ciddi bir sorun olmayacaktır. Hatta kocalarının sefih hayatlarına lakayd kaldıkları gibi bu başka evlilik meselesine de lakayd kalsalar ilelebet bu meseleden habersiz olabilecekler ve bu işin derdine düşmeyeceklerdir. Eşlerinin yeni evliliklerinden çocuk dünyaya gelmesi ile bu yeni evliliğin duyulması kaçınılmaz hale gelecekse de, neslin artmasına katkı sağlayan bu netice yine de faydalı görülmelidir.¹⁸⁷

Elbette müellifin bu ve buna benzer yan temalarla tezini muhkemleştirmeye çalışması, fikrine değişik cihetlerden açılım getirmeye gayret etmesi sebebiyledir. Yoksa bu tarz

¹⁸⁵ Mustafa Sabri Efendi, *Meseleler*, s. 50.

¹⁸⁶ Mustafa Sabri Efendi, *Meseleler*, s. 102.

¹⁸⁷ Mustafa Sabri Efendi, *Meseleler*, s. 50-51.

argümanlar meselenin merkezinde bulunan ve aslına taalluk eden unsurlar değildir. Biraz güncele bakan, yan eleştirileri ve sosyal tazammunları dikkate alarak geliştirilen söylemlerdir. Fakat yine de M. Sabri Efendi'nin, muarızlarını ilzam adına ortaya koyduğu bu tarz argümanların bazılarını anlamak gerçekten güçtür. Sefahet âlemlerinde ömür tüketen insanların varlığı bir realite olsa bile, sefihliği, çok evliliğin kaçınılmaz bir alternatifi olarak takdim etmek, zorlama bir yorumdur. Üstelik birden fazla evliliğin söz konusu sefahet dürtüsünü ne ölçüde engelleyebileceği de meçhuldür. Kocasının yaptığı yeni evliliklerden ilk hanımın haberdar olmayışının, problemi çözen bir buluş olarak sunulması da hayli ilginç olmuştur. Bu tür tekellüflü ilave yorumlar, müellifin tezini güçlendireceğine, kanaatimizce zayıflatmaktadır.

İşbu 'haberdar olmayış' çözümü, müellifin kaleminde şöyle karşılık bulmaktadır: *"Velhasıl, kadınlar erkeklerin gayr-ı meşrû olan gece hayatlarından haberdar olmadıkları gibi, isterlerse ikinci evliliklerine de muttali olmayabilirler. Zaten kadınlar, erkeklere karşı bu kadar bir fedakârlık yapmaya mutlaka borçludurlar. Çünkü onların erkeklere nisbetle azade kaldıkları vazifelerden biri de cihaddır."*¹⁸⁸

Kocasını sefahete dalmış bir hanımın bunu sonradan öğrenmesi ile kocası kendisinden habersiz yuva kurmuş, belki çoluk çocuğa karışmış bir hanımın bu duruma sonradan muttali olması arasında, hadisenin söz konusu kadında meydana getireceği psikolojik tahribat ve eşler arasında ortaya çıkartacağı güven bunalımı açısından hemen hiçbir fark olmayacaktır. Dolayısıyla bu muttali olmama durumu problemi çözmeyecek, bilakis açığa çıkmasıyla beraber sorunu bir daha hallolamayacak şekilde derinleştirecektir.

Mustafa Sabri Efendi, tek kadınla nikâh usulünün mutlaklaştırılmasının, erkekleri ve bekâr bir erkekle evlenme imkânı bulamayan veya evli bir erkeğe hususi meyli olan kadınları fuhşa sevk edeceğini de savunmaktadır.¹⁸⁹

Tüm bunların yanında M. Sabri Efendi, taaddüd-i zevcât hükmünün İslâm'da bir emir ve vazife değil, cevaz verilen bir uygulama olarak görüldüğünün de altını çizmektedir. Dolayısıyla kendisi de, bu vazifeye riayet etmeyen erkekleri vazifelerini ifaya çağırıyor değildir. Çünkü bu vacip değil, olsa olsa caizdir; hatta (ilk hanıma) şefkate binaen terki evlâ olan bir 'müsaade'den ibarettir. Tabii ki icra edilmesine itiraz etmek ve icra edenleri suçlamak da, kesinlikle doğru/meşru bir tutum olmayacaktır. Kendi yaklaşımı ve amacı, bu hükmün istinad ettiği şer'î ve aklî delilleri açığa çıkarmaktır. Fiiliyatta terk edilmesine de bir itirazı

¹⁸⁸ Mustafa Sabri Efendi, *Meseleler*, s. 51.

¹⁸⁹ Mustafa Sabri Efendi, *Meseleler*, s. 90.

yoktur. Kat'iyen kabul etmeyeceği husus ise bu işin gayr-ı meşru veya gayr-ı makul olarak görülmesidir. Bu hükmün büyük bir aklî ve şer'î felsefeye dayandığı anlaşılmalı, akıl ve hikmete uygun olmakla birlikte mizaca uygun bulunmadığı durumlarda terk edilmelidir.¹⁹⁰

2.2.3.2. Talâk

Mustafa Sabri Efendi, İslâm fikhında talâk hakkının erkekte olmasını, erkeğin kadına üstünlüğü esası üzerinden temellendirir. Bu üstünlük sabit olunca, bu hakkın neden yalnızca erkekte bulunduğunu izah için başka bir argümana da gerek kalmayacaktır. Bu esası ispat için de uzun uzadıya açıklamalara gerek yoktur, çünkü âlemin yaratılışından beri bu her noktada apaçık bellidir.¹⁹¹

Müterakki kabul edilen milletlerde bile, kadınların elde ettikleri hakların erkeklerin derecesinde bulunmaması, kadınların aklından istifade noktasında fikir vermektedir. Hem kadınlar yalnız akıl yönünden bile olsa erkeklerden üstün olsalar, söz konusu hakları erkeklerin himayesinde elde etmek zorunda kalmazlardı. Ülkemizde ise Meşrutiyet inkılâbı sonrası kadınların modern hayata katılma ve belli görevleri üstlenme arzusu, onları kadınlık ve anneliğin aslî vazifelerinden koparmıştır. İlim öğrenmenin İslâm'ın çizdiği hudutlara riayet edilmeden mutlaklaştırılması ve erkekler oranında kadınlara da teşmili devam ettiği müddetçe, bu durumdan hakiki bir menfaat ve saadet semeresi beklemek de abes olacaktır. Dolayısıyla kadınlardaki şeref ve meziyetin kaynağını erkekler için aile saadeti temin etmelerinde aramak gerekmektedir.¹⁹²

Müellif, İkdâm Gazetesi'nde 'İslâm Âlemi' başlığıyla neşredilen ve İslâm dinini savunma kastıyla kaleme alınan bir makalede geçen "İslâm dininde kadınların erkeklerden daha aşağı bir mertebede bulunduğu dair bâtil bir fikir yoktur" cümlesini 'yalan ve yanlış bir methiye' olarak yorumlamış, İslâm'ın bu tür hakikatten kopuk senalardan müstağni olduğunu da ilave etmiştir. Burada bâtil olarak gösterilen husus aslında haktır, bunu zımnen Avrupalılar bile kabul ederek kadınların ilmî tahsillerini sınırlandırmışlardır. Aynı gazetenin İslâm'da kadınların da boşama hakkına malik olduklarının savunulmasını M.Sabri Efendi reddetmekte, üstelik bunun sair din mensuplarınca da garip karşılanacağını iddia etmektedir. Ancak bu hükmünü nasıl temellendirdiğine dair bir açılım ortaya koymamaktadır. Nikâh

¹⁹⁰ Mustafa Sabri Efendi, *Meseleler*, s. 53-54.

¹⁹¹ Mustafa Sabri Efendi, *Meseleler*, s. 79.

¹⁹² Mustafa Sabri Efendi, *Meseleler*, s. 80-81.

esnasında erkeğin boşanma hakkından kadına da vermesi ise müellife göre erkeğin üstünlüğü esasıyla çelişmemektedir çünkü bu hakkı kadına veren de erkeğin kendisidir.¹⁹³

Ayrıca M.Sabri Efendi, kadın ve erkeğin boşanmaya birlikte karar vermelerini, her ne kadar bunun bir yerine iki kişinin tasvibini gerektirmesi yönüyle boşanmaları azaltacağı savunulsa da, erkeğin hâkimiyetini ihlal ettiği düşüncesinden hareketle mahzurlu bulmaktadır. Üstelik Cenab-ı Hakk'ın en sevmediği mübah olan boşanma işinin mesuliyeti, daha ziyade bir ciddiyet ve metanetle hareket eden erkeğe yüklenirse, erkek bu olumsuz neticeden kaçınma adına vazifesini büyük bir basiret ve ciddiyetle yerine getirecek, kadına da bu hakka iştirak selahiyeti verildiğinde ise, belki hissî zayıflığı ve hırçınlığı sebebiyle meseleye yerli yersiz müdahale ederek erkeğin de muvazenesinin bozulmasına sebebiyet verecektir.¹⁹⁴

2.2.3.3. Cehennem Ebedîliği

Mustafa Sabri Efendi, Cehennem ebedî olmadığı tezini rahmet-i ilahiye bağlamında ispata çalışan ve bu konuda “Rahmet-i İlâhiyye Burhanları” adıyla bir eser telif eden Kazanlı âlim Musa Carullah Bigiyef'e yazdığı reddiyede, dinî ıslahçılara dönük katı üslûbunu sürdürse de, Musa Efendi'nin hakkını teslim etmekten de kaçınmamıştır. Sabri Efendi nazarında, dinî ahkâm da küllî bir teceddüd fikrine sahip olması yönüyle bu sahadaki müfrit isimlerden biri olsa da Musa Efendi, diğerleri gibi mevcut ilmî birikimini sadece Batılı eserlerden iktibas etmiş değildir. Bilakis ulûm-u İslâmiye konusunda da ihtisas sahibidir. Ayrıca Carullah, Kur'an ve Hz. Peygamber (sav) hususunda insafli herkesin teslim edeceği saygılı bir üslûp kullanmaktadır. Hem dini içeriden yıkmaya çalışan art niyetli yenilikçilerden olmadığı da anlaşılmaktadır. Ancak Musa Efendi'de, ulemaya karşı oldukça hürmetsiz bir üslûp da göze çarpmaktadır. O ulema ki, Avrupa'da neşet etmiş olsa isimleri hep saygı ve hürmetle anılacak kimselerdir. Elbette Musa Efendi gibi taklit aleyhtarı bir zâttan ulemayı her konuda tasdik etmesi beklenmemelidir, ulemanın ilmî cihetten tenkidi de doğaldır ama tenkit başka, tahkir ve tezyif başkadır. Bu ölçüde takbih edici bir dil, ulemaya dönük kesif bir düşmanlık intibai vücuda getirmekte, sahibinin davasına da gölge düşürmektedir. Musa Efendi'de bilhassa ilm-i kelim ve ulema-i İslâm düşmanlığı görünürdür, bunun da tahammül edilip mazur görülecek bir tarafı yoktur.¹⁹⁵

M. Sabri Efendi, yenilikçileri tenkit sadedinde gündeme getirdiği ulemaya dönük hırçın üslûbu eleştirmekte haklıdır. Ümmetin içinde olduğu durumun faturasını adeta bir

¹⁹³ Mustafa Sabri Efendi, *Meseleler*, s. 83-85.

¹⁹⁴ Mustafa Sabri Efendi, *Meseleler*, s. 86-87.

¹⁹⁵ Mustafa Sabri Efendi, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi*, s. 7-9.

günah keçisi olarak görülen geleneğe kesmek ve bu tavır üzerinden ulemayı her yönüyle hedef tahtasına oturtmak, ıslahçı söylemin temsilcilerinde sık rastlanan bir tutumdur. Batılı düşünürler söz konusu olduğunda ise tam tersi bir mülâyemet ve ihtiram hali dikkati çekmektedir. Nitekim Musa Carullah'ın Avrupalı bilginlerden söz ederken “profesörleri reddetmek cesaretiyle değil...” demek suretiyle tezellül çağrıştıran bir üslûbu benimsemesi, M. Sabri Efendi'nin dikkatinden kaçmamıştır.¹⁹⁶

Bir diğer calib-i dikkat husus ise meseleleri nasslar üzerinden ele aldığını, ulemaya ihtiram gösterse de onların sözlerini hüccet olarak görmediğini ifade eden¹⁹⁷ Bigiyef'in, Kur'an ve Sünnet'e muhalif sözleriyle temayüz etmiş Muhyiddîn İbn Arabî ve emsali mutasıvvife ile fevkalâde barışık olmasıdır. Ulemaya, fukaha ve mütekellimîne olan husumeti kadar bu zevâta olan muhabbeti de Carullah'ın mesleğine ve meşrebine şüphe getirmektedir.¹⁹⁸

M. Sabri Efendi, Cehennem azabının sonsuz oluşunun, nassların sarahatiyle ortada olduğunu ifade etmekte, akıl bunu anlama ve idrak etmede aciz kalmış olsa da hakikati olduğu gibi kabul etmek gerektiğini vurgulamaktadır. Böyle ebedî bir azabı kendisinin de idrak edemediğini söyleyen müellif, “*Evet bu kadar şedid bir azap, kudret-i ilahiyeye nazaran muhal olmasa da, beşerin tahammülü açısından bizim de aklımıza sığmamaktadır. Lakin ne yapalım? Elimizden ne gelir? Cenab-ı Hak böyle yapacağını söylüyor ve insanlara da tahammül edip edemeyeceklerini sormuyor.*” demektedir. Üstelik beşer idraki, asırlarca Cehennem ateşinde yanmak demek olan muvakkat azabı da kavrayamamaktadır. M. Sabri Efendi, her şeye rağmen şimdiye kadar gelen âlimlerin de bu sonsuz azabı ikrar ettiklerini hatırlatarak, ‘zayıf insanlar bu şiddetli azaba nasıl dayanır’ diye sormanın, bu âlimlerin işin bu yönünü hiç düşünmemiş olduklarını iddia etmek anlamına geleceği için manasız olduğunu dile getirmektedir.¹⁹⁹

Karşılığı ebedî azap olarak takdim edilen küfrün mağfiret olunmasının aklen mümkün olduğunu ancak beyan-ı ilahi ile bu mümkünatın vâki olmadığını anlaşıldığını ifade eden M. Sabri Efendi, mağfiret imkânının aklen var olduğunu kabul etmelerine rağmen ulemayı rahmet-i ilahiyeyi sınırlandırmakla itham eden Bigiyef'in, ebedî azabı aklen muhal görmekle kudret-i ilahiyeyi sınırlandırdığı kanaatindedir.²⁰⁰

¹⁹⁶ Mustafa Sabri Efendi, *Yeni İslâm Müctehidleri*, s. 9.

¹⁹⁷ Mustafa Sabri Efendi, *Yeni İslâm Müctehidleri*, s. 60.

¹⁹⁸ Mustafa Sabri Efendi, *Yeni İslâm Müctehidleri*, s. 10-11.

¹⁹⁹ Mustafa Sabri Efendi, *Yeni İslâm Müctehidleri*, s. 19-20, 27.

²⁰⁰ Mustafa Sabri Efendi, *Yeni İslâm Müctehidleri*, s. 20.

Kur'an'da konu ile ilgili geçen ayetleri sıralayan M. Sabri Efendi, vâdinde hulf edeceğini ileri sürmek dışında bu ayetler karşısında azabın ebedî olmadığını söylemenin mümkün olmadığını altını çizmektedir. Kur'an'daki ifadeler o kadar açıktır ki, Cehennem azabının sonsuzluğunu kabul etmeyenlere, “Cenab-ı Hakk bunu nasıl ifade etmeliydi ki, kabulden imtina etmeyesiniz?” diye sormak icab etmektedir. Hulf-ı vâdin cevazını kanıtlamak da Bigiyef'in beklentisini gerçekleştirmeye yetmemekte, bunun için hulf-i vâdin vücubu lazım gelmektedir. Çünkü caiz olması, vaki olmasını temin etmemektedir.²⁰¹

Teşrideki hikmet, nebilerin tanınip kabullenilmesini ve küfre set çekilmesini istilzam etmekte olup, bu da hakikati kabullenmeyenlerin ötedeki cezalarının tahammül edilebilir değil, edilemez oluşuyla mümkün olacaktır.²⁰²

M. Sabri Efendi'ye göre, ulemayı, rahmet-i ilahiyeyi mü'minlerden başkasına vermek istememekle itham eden Musa Carullah da rahmeti herkese saçmak istemektedir. Oysa ulema isteme veya istememeye göre değil, bu tür hissî temayüllerden azade olarak nassa göre hareket etmektedir.²⁰³

Gerçekten de Musa Carullah, aklî bir önerme olarak baştan kabul ettiği ‘azabın ebedî olmasının rahmet-i ilahiye ile bağdaşmayacağı’ kaziiyesine delil arar görünmektedir. Azabın sonsuzluğuna vurgu yapan, şirkin asla bağışlanmayacağını ifade eden açık nasslara rağmen, daha kapalı ve ikincil bazı nassların hükümlerini tevil etmek suretiyle tekellüflü yorumlara girmektedir. Mesela ez-Zümer/53 ayetindeki ‘her günahın mağfiret olunacağı’ hükmüne yapışarak, bunu açıkça şirk dışındaki günahlara tahsis eden en-Nisa/48 gibi ayetleri de bu çerçevede tevil etmektedir. Şirkin bağışlanmayacağını ifade eden bu tür ayetler Bigiyef'e göre müebbetliğe değil, muahezeye delâlet etmektedir. Ehl-i kelâmın bu iki ayeti müteâriz görmesi de Carullah'a göre doğru değildir. Takdir olarak tearuz var denilse bile, tüm günahların affını ifade eden ayet vaade, şirkin bağışlanmayacağını ifade eden ayet ise vâde işaret ettiğinden vaad, vâde takdim olunmalıdır.²⁰⁴

Mustafa Sabri Efendi zahirlerine göre alındığında bu iki ayet arasında tenakuz bulunduğunu mecnun olmayan herkesin anlayacağı kanaatindedir. Aslında Bigiyef de türlü tevillerle bu tearuzu gidermeye çalışmaktadır. Usul-i fıkhıta bu zahirî tearuz âm ve hâs bahsiyle çok kolay bir şekilde çözülmüştür. Her günahın bağışlanacağına dair hüküm âm,

²⁰¹ Mustafa Sabri Efendi, *Yeni İslâm Müctehidleri*, s. 21, 24.

²⁰² Mustafa Sabri Efendi, *Yeni İslâm Müctehidleri*, s. 31.

²⁰³ Mustafa Sabri Efendi, *Yeni İslâm Müctehidleri*, s. 48.

²⁰⁴ Mustafa Sabri Efendi, *Yeni İslâm Müctehidleri*, s. 59-60.

şirkin bağışlanmayacağı hükmü ise hâstır. Hâs da âmmı tahsis eder. Carullah'ın bulduğu çözüm ise 'vaadi alır, vâdi yok sayarız' gibi garip bir mantığa dayanmaktadır.²⁰⁵

Burada daha dikkat çekici olan, bir metin olarak Kur'an'ın, tercih edilen yoruma göre tevile tâbi tutulabilmesi hususudur. Ayetlere yoğunlaşan biri, peşin hüküm taşıdığı bir meseleye Kur'anî referans bulmakta zorlanmamaktadır. Azabın ebedî olup olmadığı gibi ilahi beyana ve habere mütevakkıf hususlarda bile bu şekilde yorum işletilebilmektedir. Esasen 'dinde yenilik söyleminin sınırlarının tespiti problemi' olarak ifade edebileceğimiz sorun da bununla ilgilidir. Modern dönemde Sünnet hakkındaki mevsûkiyet merkezli eleştiriler ve bu bağlamda kaynakların Kur'an ile sınırlanması çağrılarını dikkate alındığında, dinde yorum meselesinde keyfiliğin önünün alınması ciddi bir gündem olarak Müslüman düşünürlerin önünde durmaktadır. Yenilik ve ıslah söyleminin, sabitelerden yoksun ve hükümlerine tâbi bir din anlayışı vücuda getireceği şeklindeki eleştirilerin de altı bu anlamda çizilmelidir.

Musa Carullah, öylesine zorlama yorumlara girmektedir ki, mesela el-Maide 116, 117, 118 ayetlerini bu şekilde tevile tâbi tutmaktadır. Kıyamet günü Cenab-ı Hakk, Hz. İsa'ya, "Seni ve anneni iki ilah edinmelerini onlara sen mi söyledin?" diye soracak, Hz. İsa ise cevaben, Allah'ı tenzih ettiğini, böyle bir şeyi kendisinin söylemediğini, zaten söylemiş olsa da Rabbimizin bunu bileceğini ifade edecektir. Ardından Hz. İsa, Allah'a, "Azap edersen onlar Sen'in kulların; bağışlarsan da Sen Aziz ve Hakîm'sin"²⁰⁶ diyecektir. Musa Carullah'a göre Kur'an-ı Kerîm, şirkin bağışlanması talebine, hem de bir nebinin dilinden yer vermektedir. Hatta ilimleri kelamcılardan daha iyi bilen Hz. İsa, şirkin mağfiret olunmasını hikmet ve izzet olarak Allah'a atfetmektedir. Kıyamet gününde tüm kahrıyla tecelli eden Cenab-ı Hakk'a bir nebi lisanıyla söylenen bu söz var iken, Carullah, ehl-i kelamın darlık ve mağruriyet esaslarına bina edilmiş sözlerini elbette kabul etmeyeceğini ifade etmektedir. Mustafa Sabri Efendi de, Hz. İsa'nın bu kaville ehl-i dalâlet olan Nasarâyı Cenab-ı Hakk'ın mutlak meşietine tevdî eylediğini, sözüne azap ve mağfiretten herhangi birine meylettğine dair en ufak bir ima bile yüklediğini dile getirmektedir. Mağfiretin aklî imkânını reddeden zaten yoktur ama Carullah ile tartışmaları imkân değil vukuat üzerinedir. Zaten konu ile ilgili bir sürü açık ayet varken, böyle dolaylı, hafî ve tevile muhtaç izahlara girişmenin de faydası yoktur.²⁰⁷

²⁰⁵ Mustafa Sabri Efendi, *Yeni İslâm Müctehidleri*, s. 61-63.

²⁰⁶ el-Mâide (5/118)

²⁰⁷ Mustafa Sabri Efendi, *Yeni İslâm Müctehidleri*, s. 81-83.

Küfrün ve şirkin affına kapı aralayan yorumlara rahmet-i ilahiye nazariyesi üzerinden değer atfeden Musa Bigiyef'in, yorumunu bir adım daha öteye taşıyarak, aslında iman ve küfür/şirk kavramlarının göreceliğini ima etmesi de, Mustafa Sabri Efendi'nin isabetle tespit edip şiddetle itiraz ettiği hususlardan biridir. Din-i İslâm'ın kuşatıcılığından, sair dinler gibi başkalarının din ve inançlarını kalben veya fiilen tahkir etmediğinden, faziletleri mağrurca kendi inhisarına almadığından dem vuran Musa Efendi, sonrakilerin bu genişliği daralttığına kaildir. İddia ettiği bu daraltmayı da *"İslâmiyet, ya filan oğlu filan gibi itikad et, yahut müebbet surette Cehennemde yan, canında mülkünde helal gibi en büyük ceahl esasına bina edilmiş bir cizyeden ibaret kılındı"* sözleriyle dermeyan etmektedir. Şu ilginç cümleler de Musa Efendi'ye aittir: *"Şu sene medrese-i Hüseyniyye'de tarih-i edyan dersleri münasebetiyle dinleri bila taassup beyan etmeyi iltizam edecektim. Şu iltizamımın kuru bir laf olarak kalmaması için de her bir dini tasvip etmek hakkında gönlümde rüsum bulmuş itikadımı mukaddime suretinde arz etmiştim."*²⁰⁸ Hakikati bu ölçüde izafileştirmek, ıslah projesinin nerede duracağına veya bir sınırı olup olmadığına dair merak içinde olan kesimleri, endişelerinde haklı çıkartacak bir etki üretmektedir.

2.2.3.4. Tevekkül ve Kanaat

Haşim Nahit Bey'e reddiyesinde örneklerine yer verdiği gibi, M.Sabri Efendi, ıslahçıların tevekkül ve kanaat gibi İslâmî değerlere dönük negatif tutumunun farkındadır. İslahçı müellifler, bu tür inançların Müslümanları dünya için çalışıp ümmetin terakkisine hizmetten alıkoyduğuna, uyuşukluk ve tembelliğe sevk ettiğine kaildirler. M.Sabri Efendi, tevekkül söylenildiği gibi dünya için çalışmaktan alıkoyuyorsa, evleviyetle ahiret için çalışmaktan da alıkoymalıydı düşüncesini nazara vererek muarızlarını ilzam etmektedir. İslahçıların neden ahiret adına gevşeklik gösterildiğinden müşteki olmadıklarını sorar. Oysa bugünün Müslümanları sadece dünya için değil, ahiret adına çalışma hususunda da gevşeklik göstermektedirler. Eğer Müslümanlarda dünya işlerini terke sebebiyet verdiği iddia edilen dinî hisler hâkim olsa, dinî vazifelerinde ihmalkâr davranmamaları icap ederdi. Dolayısıyla dinî hislerin dünyayı boşlamaya götürdüğü tezi isabetli değildir. İşin hakikati, Müslümanlar bugün hem dünyevî hem de uhrevî sahada çalışma hususunda gevşeklik içindedirler. Öte yandan tevekkül ve kanaat gibi hasletlerin yanlış anlaşılması, bizatihi bu hasletleri değil, söz konusu anlayışı tenkidi gerektirir. İslahçılar ise böyle yapmamakta, eleştiri oklarını kader inancına, tevekkül ve kanaat anlayışına yöneltmektedirler. Hem âlimleri halkı çalışıp kazanmaya teşvik etmediklerini bahane ederek tenkit etmenin bir anlamı da yoktur. Zaten herkesin dünyevî

²⁰⁸ Mustafa Sabri Efendi, *Yeni İslâm Müctehidleri*, s. 111-112.

hırslara gömüldüğü bir zamanda âlimin vazifesi, adaleti, hakkı hatırlatmak, dünya menfaati uğruna ahireti tehlikeye atmama mevzuunda nasihat etmek olmalıdır.²⁰⁹

Çalışıp kazanmanın neredeyse kutsandığı ve hayatın maddiyata indirildiği bir zaman ve zeminde kanaat ve tevekkül gibi olguların diri tutulmasının ehemmiyeti kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bugünün Müslümanlarına çalışıp daha çok kazanmasını ve maddî kalkınmayı öncelmesini telkin etmenin bir anlamı yoktur. Bunun yerine dünya için ahiretin unutulmaması, tasadduk, kanaat ve tevekkül hatırlatılmalıdır. Dolayısıyla, ıslah paradigmasının kalkınma retoriğiyle ilişkisi, İslâmî kalkınmanın –şayet söz konusu ise- nasıl gerçekleşeceği gibi hususlar etraflıca müzakere edilmeli, tedenniden kurtulup terakkiye ulaşma söyleminin sınırları doğru tespit edilmelidir.

2.2.4. Yenilikçilere ve Yenilik Söylemine Bakışı

Mustafa Sabri Efendi, imparatorluğun yıkılış günlerinde yaşamış; ihtişamlı mazinin bakiyesi sayılabilecek ‘son demleri’ müşahede etmiş; geleneğe, ulemaya ve asırlardan bu yana varlığını sürdüren din anlayışına acımasız tenkitlerin yapıldığı bir zihin iklimini soluklamıştır. Bu da, yenilik söylemine ve bu söylemin temsilcilerine karşı onda hissedilir bir üslûp sertliğine vücut vermiştir. Çetin bir fikrî mücadeleye girdiği yeni idarenin kendisine ciddi şahsî mağduriyetler de yaşattığı dikkate alınırca, M. Sabri Efendi’de gözlenen bu keskin üslubu anlamak kolaylaşacaktır. Üstelik kendisi zaten cedelci ve ilzam edici bir dile sahiptir. Kelâm ve mantık sahasına dönük vukufiyeti onu fikrî tartışmalarda alt edilmesi zor bir rakip haline getirmektedir. Geleneğin hiç de yabana atılamayacak tahkir ve saldırılara hedef olduğu bir vasatta, tevarüs edilen müktesebat hakkındaki titizliği malum bir müellif olarak M. Sabri Efendi de, mukabilinde sert denilebilecek bir üslûbu benimsemiştir.

Taaddüd-i zevcât meselesinde hanımlar arasında adaletin sağlanmasının muhal olduğunu iddia ederek çok eşliliği reddedenleri ilzam ederken müellif geçmiş âlimlerin otoritesini de devreye sokmakta ve muhataplarını ezen bir üslûp kullanmaktadır: “*Bu mesele İslâm âlimlerinin müdekkik nazarlarından hariç mi kalmıştır ki bunlar, kendi kendilerine belki yüzünden okuyamadıkları Kur’an-ı Kerîm’den hüküm çıkarmaya kalkıyorlar?*”²¹⁰

İslâm’a indirilen her darbenin dinsizlerin keyfini arttırdığını ifade eden müellif, bunların öncülüğünü yaptığını iddia ettiği tevilcilerin de halkı oyalamaktan haz duydukları kanaatindedir. Bu ‘goygoycular’, din düşmanlarının bariz hasmâne fiillerini önemsiz göstererek olan biteni normalleştirmekte ve halkın bu tahribata alışmasına zemin

²⁰⁹ Mustafa Sabri Efendi, *Dinî Müceddidler*, s 98-104.

²¹⁰ Mustafa Sabri Efendi, *Meseleler*, s. 47.

hazırlamaktadırlar. Dolayısıyla İslâm dinini müdafaa edenlerin karşısında bir değil, iki düşman cephesi vardır. Birçok dinî usul ve müessesenin softalık ürettiği iddiasıyla ilgasında bu iki cephenin dahli ve dayatması vardır. Mesela Ramazan orucunun fidye ile geçiştirilebileceği nevezhur düşüncesi de bu cümleden mütalaa olunmalıdır. Mustafa Sabri Efendi bu minvalde üslûbunu iyiden iyiye sertleştirmekte, ‘yeni moda âlimler’ diye zikrettiği isimleri, ‘dinsiz din âlimleri’ olarak da vasıflandırmaktadır. Bu tür ‘dinsiz din âlimlerinin’ Ramazan orucunu fidye ile savmak için Kur’an ayetlerinden türlü manalar çıkarmaya kalkışmaları, Diyanet İşleri Reisi Hoca Rıf’at ve emsali ‘akılsız’ ulemanın taaddüd-i zevcâtı men etmek için Allah’ın Kitabını buna uydurma çabasını andırmaktadır. Ama bu çabaların tümü beyhudedir.²¹¹

Islah çizgisinin mümessillerine karşı yer yer oldukça keskin ifadeler kullanan M. Sabri Efendi’nin söyleminin bu kadar sertleşmesinde, bazı yenilikçi isimlerde göze çarpan, ulemaya dönük insaf sınırlarını zorlayan beyanların etkisi de olsa gerektir. Ulema konusunda oldukça hassas olduğu ifadelerinden anlaşılmaktadır: *“Ulema-i İslâm’ın mevki-i bülendine hakaretler fırlatmaya kalkışmalarını kat’iyyen tecviz etmem. Onlar, içinde buldukları asırların ihtiyacât-ı ilmiyesine baliğân mâbelâğ galebe çaldılar. Onlardaki kudret-i ilmiyyenin, hiss-i vazifenin onda biri bizde bulunsaydı belki biz de din-i İslâm’ın garib kaldığı bir zamanda bir parça yüzünü güldürebilirdik.”*²¹²

Reddiye yazdığı Musa Carullah’tan kitabının bir yerinde “hele kifayetsizliğine yani noksan ilmine, fikdan-ı terbiyesi munzam olmaktan başka bizden farkı olmayan Musa Efendi” şeklinde bahsetmektedir.²¹³

Mustafa Sabri Efendi, dinde ıslah söyleminin ahkâm-ı diniyeyi de içine alacak boyutlarda olduğunu ifade etmektedir. Bazı ıslahçılar da, aslında dinin özüne ait olmayan bazı bâtil meseleler üzerinden dine tenkit yöneltilmektedirler. Fakat ‘dinî hurafe’ kavramının kabul edilebilir bir yanı kesinlikle yoktur. Çünkü halkın uygulamalarında hurafe denilebilecek bazı tezahürler var olsa da, bu durumun müdevvenat-ı İslâm’a tesir eden bir tarafı yoktur. Zaten İslâm, diğer dinlerden ayrı olarak tahrif olunmayan tek dindir. Ayrıca müellif, içinde olunan tedenni durumunun dinin hükümlerinin her asra tatbik edilememesinden değil, dinde gösterilen ihmalkârlıktan neşet ettiğinin altını her vesileyle çizmektedir. Ahkâmın içinde bulunulan asra tatbiki söylemi altında dinin hükümlerini zamanın icaplarına göre tağyir

²¹¹ Mustafa Sabri Efendi, *Meseleler*, s. 166.

²¹² Mustafa Sabri Efendi, *Yeni İslâm Müctehidleri*, s. 229.

²¹³ Mustafa Sabri Efendi, *Yeni İslâm Müctehidleri*, s. 229.

etmenin, yeni bir din yaratmaktan hiçbir farkı yoktur. Dinin bütün hükümleri ve sahaları iddia edildiği gibi tahvil edilmeye müsaitse, ortada hiçbir muayyen hakikat de yok demektir.²¹⁴

Kendisinin katı bir taklitçi olarak tavsif edilmesini de kabul etmemektedir. “*İlimle tev’em olan dinimizin kuşattığı sahanın genişliğinden ve akıl ile nakle muvafık olan ictihada müsait noktalardan istifadenin önüne set çekecek bir taklide biz de taraftar değiliz*” demek suretiyle bu durumu vuzuha kavuşturmuştur.²¹⁵

İslahçılarla tartışmaya hazır olduklarını ama önce muhtemel bir hasbıhalin samimiyeti adına onların gerçekten dine inanıp inanmadıklarını bilmeleri lazım geldiğini ifade eden müellif, buna ihtiyaç olduğunu çünkü Müslüman olmadığı halde öyle görünen insanların Müslümanları kendi silahlarıyla vurmalarının kabul edilemeyeceğini belirtmektedir. Kimsenin birilerinin dindarlığını test etmeye salahiyeti yoktur ama o birileri de bir takım gizli amaçlar muvacehesinde din ile oynayıp onu tahrif etmeyi düşünmemelidir. Müslümanlık lafla olacak bir şey değildir, muayyen ve müdevven kaideleri vardır, bir kimse Müslümanlık dava ediyorsa evvela teorisini bu kaidelere uydurmak mecburiyetindedir.²¹⁶

M.Sabri Efendi, dine dönük tecavüzlerin bu ölçüde yaygınlaştığı bir vasatta, bu tecavüzleri deşifre etmelerine tepki gösterilmesini de anlayamamaktadır. Dine tecavüzün serbest, bunun tespit ve ilan edilmesinin mahzurlu olmasını anlamak ve izah etmek mümkün değildir. İslah söylemi adı altında dinin neredeyse bütün hükümlerini tağyir etmek istemenin irfan, münevverlik ve terakki; buna itirazın ise cehalet ve taassup olarak yaftalanması da ayrı bir garabettir.²¹⁷

Yenilikçi söylemin usulî yaklaşımına da itiraz eden Mustafa Sabri Efendi, Musa Bigiyef’ten şeriatın hükümlerinin içtimâî faydaları temin edip fenalıkları ortadan kaldıran bir asla istinat etmesi gerektiğine dair aktarımlarda bulunan Haşim Nahit Bey’e,²¹⁸ dinî emir ve nehiyelerinin mutlaka uhrevî maksatlar üzerine bina olunması gerektiğini söyleyerek muhalefet etmektedir. Bu yaklaşımını temellendirirken dinde niyetin önemine atıf yapan müellif, namazın spor, orucun perhiz amacıyla yapılmasının hiçbir dinî mükâfata nail olmayacağını hatırlatmakta, dinin hükümleri bazı içtimâî faydalar taşısa bile meselenin bu yönünün tali öneme sahip bulunduğunu belirtmektedir. Müslümanların ibadetlerin dünyevî-içtimâî faydalarına odaklanmalarının ve hadisenin bu yönüne alıştırmalarının sakıncalarını nazara

²¹⁴ Mustafa Sabri Efendi, *Dinî Müceddidler*, s. 3-4.

²¹⁵ Mustafa Sabri Efendi, *Dinî Müceddidler*, s. 5.

²¹⁶ Mustafa Sabri Efendi, *Dinî Müceddidler*, s. 5-7.

²¹⁷ Mustafa Sabri Efendi, *Dinî Müceddidler*, s. 20.

²¹⁸ Haşim Nahit, *İtilâ Yolları*, s. 39-40; Mustafa Sabri Efendi, *Dinî Müceddidler*, s. 58.

veren Sabri Efendi, dinî hükümlerin içtimaî faydalarının araştırılabileceğini ancak bu işin fıkıh ya da usul-i fikhın değil Batılıların itirazlarını ilzam adına fen adamlarının işi olması gerektiğini savunmaktadır. Müslümanlar da bu faydaları bilebilirler ama bu faydalar, üzerine hükmün bina edildiği asıllar değil, hikmet kabilinden maslahatlar olarak görülmelidir. Müellife göre, yenilikçilerin uhrevî maksatlardan çok bu tür faydalara yönelmeleri içten içe dine inanmama şeklinde tezahür eden müzmin hastalığın sonucudur. Çünkü dünyevî menfaatler için gözetilen hükümlerin dinî karakterde olamayacağını bilecek kadar zekidirler ve usul-i fıkıhtan bu kadar olsun haberdardır. Temel problemleri, dini dünyevî maslahatları teminden ibaret görmeleri, uhrevî boyutu önemsememeleridir.²¹⁹

Aslında tam sistematik hale getirip sınırlarını net olarak çizememiş de olsalar, yenilikçilerin ortaya koydukları alternatif usul, hükümlerin dünyevî faydalarını nazara vermekten çok, hükmün tespitinde ümmetin maslahatı ve vahyin maksatlarının merkeze alınmasına dayanmaktadır. Bu bakış açısıyla, her asırda değişen maslahat olgusu çerçevesinde fikhî hükümlerin dondurulmasının da önüne geçilmesi murad edilmektedir. Fakihler yeni meseleler ve olgular karşısında kendilerini geçmişten tevarüs ettikleri fikhî kaide ve çıkarımlarla değil, ümmetin maslahatını temin mükellefiyeti ile bağlı hissedeceklerdir. Bu yorum tarzının dini dünyevîleştirileceğini söylemek de kanaatimizce doğru olmayacaktır, zira dinin ahirette felah ile birlikte bu dünyada salâh gibi bir hedefi de vardır. Öte yandan tarihî süreç içinde ahiret selametini temine medar olan fikhın teknik kaide ve hükümlerine ehemmiyet atfedildiği kadar, dinin dünyayı imar edecek ilkelerine önem verilmemesi, Müslüman toplumlarda tedenniye sebep teşkil eden amiller arasındadır. Namazda ellerini nasıl bağlayacağı konusunda fevkalade titizlenirken sosyal hayatta adalet gibi temel bir ilkeyi işletmekten uzak kalan bireylerin varlığı, vahyin muradına dönük ilkesel ve bütüncül bir okumadan ziyade, parçalı ve meseleci bir algının varlığını ihtar etmektedir. İlkeler, ritüellerin gerisine düşmüş; her meseleye zaman ve zemine göre değişmeyen fikhî kaideler üzerinden fetva üretme çabası, ümmetin terakkisini ve izzetini temin edecek ufku geniş ve maslahat merkezli ictihad faaliyetini belli ölçüde akamete uğratmıştır.

Mustafa Sabri Efendi, dinî emir ve nehiylere dünyevî masahatlar için uyulmasının yanlışlığı konusunda oldukça haklıdır. Bugün din algısının iyiden iyiye seküler bir hüviyet kazanması, dünyevî fayda ve getirilerine vurgu yapmadıkça modern bireylere ibadetten söz edilemeyecek bir zihin iklimine vücut vermiştir. Bu emir ve hükümlerin taabbudî yönü vurgulanmalı, dünyevî getiriler ise işin ikinci boyutu olarak lanse edilmelidir. Her ibadet, son

²¹⁹ Mustafa Sabri Efendi, *Dinî Müceddidler*, s. 58-65.

tahlilde Allah emrettiği için ifa edilmektedir. Fakat bu tespiti yenilikçileri ilzam adına kullanmak kanaatimizce çok isabetli olmayacaktır. Çünkü yenilikçilerin dediği bu değildir. Hatta taleplerinin ibadet sahasıyla ilgisi de yoktur. Reşid Rızâ örneğinde de görüldüğü gibi, umumen itikat ve ibadet sahasını ıslah projesinin dışında tutmaktadırlar. Bu iki saha dışında verilen hükümlerin de önceki asırların fikhî kaidelerine göre değil, zamanın ve ümmetin maslahatının gerektirdiği yönde teşekkül etmesini önermektedirler. Zamanın gereği ve ümmetin maslahatının ne olduğunun doğru ve objektif tespitinin nasıl sağlanacağı ıslahçı söylemin yumuşak karnı olsa da, meselenin ele aldığımız boyutu itibariyle bu bahs-i diğerdir.

3. BÖLÜM: SAİD NURSÎ

3.1. Hayatı

Bediüzzaman Said Nursî, Bitlis'in Hizan kazasının İsparit nahiyesine bağlı, oldukça engebeli ve dağlık bir coğrafyada yer alan Nurs köyünde, 1878 yılının Ocak-Mart aylarında dünyaya gelmiştir. Babası Mirza Efendi, annesi Nuriye Hanım'dır. İlk tahsiline kendi köyünde ağabeyi Abdullah'ın yanında başlayan Said Nursî, çevre medreselerde de eğitim gördü. Kendisinde göze çarpan zekâ ve hafıza, önceleri Molla Said-i Meşhur diye, sonraları da (hayatının ilerleyen safhalarında Eski Said diye adlandırdığı dönemde) Bediüzzaman diye anılmasına neden oldu. Dersleri sırayla değil atlayarak takip etmesi ve hocaların bu usule sıcak bakmamaları çok hoca değiştirmesine neden oluyordu, 14 yaşında iken Şeyh Muhammed Celâlî'den icâzet aldı. Kesintisiz eğitimi ise sadece 3 aydır.²²⁰

Şeyh Celâlî'nin yanındaki bu eğitimde, “*Üç ayda ve bir kış içinde on beş senede medresece okunan yüz kitaptan ziyade okumuştur*”²²¹ Fethullah Efendi de hakkında şu sözleri söylemiştir: “Zekâ ile hıfzın ifrat derecede bir kimsede tecemmuu nadirdir.”²²² Talebelik dönemine dair diğer önemli bir anekdot da, İslâmî ilimlere dair 90 kitabı bu dönemde hıfzına almış olmasıdır.²²³

Daha sonra sırasıyla Bitlis'te Emin Efendi'den, Siirt'te Molla Fethullah Efendi'den ders aldı. Ardından davet üzerine Bitlis valisinin evinde 2 yıl misafir olarak ikamet etti. 1896'da Van Valisi Hasan Paşa'nın yanında kaldı. Takip eden dönemde yeni Van Valisi Tahir Paşa'nın kütüphanesindeki kitaplardan, bilhassa, fen ilimlerine dair eserlerden istifade etti. Modern bilimlere olan ilgisi ve inşa etmeyi düşündüğü medresede modern bilimlerin tedrisatına da yer vermeyi düşünmesi, bununla da ilişkilidir. Bu medrese fikri 1900'lü yılların başında onu İstanbul'a, hilafet merkezine getirdi. Din ve fen ilimlerinin birlikte okutulduğu bir üniversite tahayyül ediyordu. Bunun için oldukça gayret de gösterdi. Projesini aktarmak için Sultan II. Abdülhamid ile görüşmeyi tasarlamıştı. Tahir Paşa da ona görüşmesini temin etme adına bir mektup verdi. İstanbul'da Fatih Camii'nde verdiği vaazlarla onu İstanbul uleması da tanımış ve kabul etmişti. Neticede çabaları sonuçsuz kaldığı gibi, aklî dengesinin

²²⁰ Alparslan Açıkgöç, “Said Nursî”, *DiA*, c. XXXV, s. 566.

²²¹ Said Nursî, *Sikke-i Tasdik-i Gaybi*, s. 70.

²²² Nursî, *Tarihçe-i Hayat*, s. 33-34.

²²³ Bediüzzaman'ın Kısa Biyografisi, <http://www.bediuzzamansaidnursi.org/node/9>.

yerinde olmadığı zannıyla Toptaşı akıl hastanesine sevk edildi, doktorun kendisini görmesi ve deli olmadığına dair rapor vermesi sonucu hastaneden geri gönderildi. Kendisine memleketinde müderrislik yapması için teklif edilen maaşı, İstanbul'a dlenmek için gelmediğini söyleyerek reddetti. Daha sonraki dönemde II. Meşrutiyet'in ilanına kadar tevkif edilen Nursî'nin bu süreçte İttihat Terakki mensuplarıyla temas kurduğu düşünülmektedir.²²⁴

Hürriyet ve meşrutiyetin ikamesi için yoğun gayretler sarf etti, bu minvalde Volkan'da yazılar kaleme aldı. 31 Mart vakası nedeniyle (bahane edilerek) tutuklanan Nursî, sonradan Divan-ı Harb-i Örfî adıyla yayımlayacağı müdafaasıyla beraat etti. Ardından Tiflis'e, oradan da 1910'da Van'a geçti. Van'da Kürt aşiretleri nezdinde hürriyet ve meşrutiyetin tahşidâtını yaptı. Medrese kurma fikrini geliştirmek ve bu çabayı gündeme sokmak için Şam'a gitti. Emeviye Camii'nde hutbe irad etti. Sultan Reşad'ın Kosova'da kurulmasına karar verdiği Darülfünûn'a ayrılan 19 bin altının Medresetü'z-Zehra adlı kendi medresesi için tahsis edilmesini istedi. Kabul edilince 1912 yazında Van'da temel atıldı ama araya kış girince inşaat durdu. Yeni vali, Horhor medresesini, Medresetü'z-Zehra tamamlanincaya kadar kendisine verdi. Sonra daha büyük bir engel, I. Dünya Savaşı çıkınca proje yine akim kaldı. Kendisi de talebeleriyle beraber milis olarak savaşa katılıp cepheye indi. Ruslara esir düşüp Kosturma'ya nakledildi. Burada 2,5 yıl esir kaldıktan sonra kaçarak İstanbul'a geldi. Burada Darü'l-Hikmeti'l-İslâmiye'de üyelik yapmaya başladı. 1920'de İngilizler İstanbul'u işgal ettiğinde işgale karşı Hutuvât-ı Sitte adlı bir risale neşretti. Anadolu'da başlatılan İstiklâl mücadelesini destekledi. Devrin şeyhülislâmı Dürrizâde'nin milli mücadele aleyhine yayımladığı fetvanın geçersiz olduğunu ilan etti. Milli mücadele lehindeki bu genel tavrı, daha sonra Cumhuriyet'i kuracak olan iradenin dikkatini çekti ve Nursî meclise davet edildi. Fakat Meclis'te dinî/uhrevî duygu ve esasları nazara veren bir konuşma yaptı.²²⁵

Rusya'daki esaretinden dönüşünü takip eden dönem, Bediüzzaman'ın Yeni Said dönemidir. 1923'e kadar Eski Said'den Yeni Said'e geçiş dönemi olarak değerlendirilirken, 1923-1949 arası 'Yeni Said' dönemi olarak nitelendirilebilir. Bu tarihten vefatına kadarki süreç ise 'Üçüncü Said' devri olarak bilinmektedir.²²⁶

1923, Said Nursî'nin tekrar Van'a döndüğü yıl olmuştur. 1925'te Şeyh Said isyanı çıkınca, bu isyana karşı çıktığı halde tedbir olarak Burdur'a, ardından Isparta ve Barla'ya sürgün edildi. 8 yıl boyunca kaldığı Barla'da Risale-i Nur adlı eserinin büyük bir bölümünü

²²⁴ Açıkgenç, "a.g.m.", s. 566.

²²⁵ Açıkgenç, "a.g.m.", s. 566.

²²⁶ Mustafa Said İşeri, "Bediüzzaman'ın Üç Hayat Devri: Eski Said, Yeni Said ve Üçüncü Said", *Köprü Dergisi* S. 112, 2010.

tefif etti. 1935'te talebeleriyle birlikte Eskişehir'e gönderilerek, rejim aleyhtarlığı yaptığı gerekçesiyle hapsedildi. Daha sonra 8 yıllık Kastamonu sürgünü dönemi başladı.²²⁷

1943'te Kastamonu'da polisin yaptığı aramada bazı kanuna aykırı kitaplar bulundurduğu gerekçesiyle tutuklanarak Denizli'ye gönderildi. Denizli'de çevre illerden getirilen 126 talebesiyle beraber yargılandı. Bu mahkemede kendisine isnad edilen suçların varlığını gösterecek bir delil olmadığı için beraat etti. 1944 yazında Emirdağ'a sürgün edildi. Burada 4 yıl kaldıktan sonra 1948'de Afyon hapisanesine gönderildi. Bu mahkeme tutuklama kararı vermesine rağmen temyiz sonucu burada da beraat etmiş oldu.²²⁸

1950 sonrası ülkede varlığı hissedilen hürriyet atmosferi sayesinde eserlerini matbaada bastırma ve eskiye nazaran daha çok cemiyet hayatına katılma imkânı buldu. 23 Mart 1960'da kendi isteğiyle gittiği Urfa'da Hakk'ın rahmetine kavuştu.²²⁹ Mezarına dönük ilgiden çekinen dönemin askerî idaresinin kararıyla naaşı bilinmeyen bir yere defnedildi.²³⁰

Bediüzzaman'ın hayatında Eski, Yeni ve Üçüncü Said olarak ayrılan dönemleri ve kendisinin bu dönemlerdeki tarz-ı hareketini tespit etmek, hem hayatının hem de mücadelesinin anlaşılması noktasında mühim ipuçları sunacaktır.

Öncelikle bu üç dönemin birbirinden ayrılmasına neden olan, her döneme damgasını vuran genel tutum ve tavır alışlardır. Bu dönemsel ayırım, müellifin köklü fikrî değişimler yaşadığını göstermemektedir, bu tür bir nedenle hayat evreleri tefrik edilmiş değildir. Daha çok İslâm'a hizmet yöntemi ve üslûbun değişmesine matuf bir ayırımdır.²³¹ Elbette bu tür bir yöntem farkının teşekkülünde müellifin içinde bulunduğu sosyo-kültürel ve siyasî şartların değişmesinin de kayda değer bir payı olmalıdır.

Eski Said-Yeni Said farkı biraz da gençliğin son bulup ihtiyarlığın başladığı dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu ayırımı bizatihi müellif Risale-i Nur külliyyatının muhtelif yerlerinde zikretmiştir.²³² Eski Said'den Yeni Said'e geçişte Nursî, içtimâî hayatın cazibedarlığını, Daru'l Hikmet azalığının cazibesini kendisine terk ettiren bir ruhî inkılâp yaşamıştır.²³³

²²⁷ Bediüzzaman'ın Kısa Biyografisi, <http://www.bediuzzamansaidnursi.org/node/9>.

²²⁸ Açıkgenç, "a.g.m.", s. 566.

²²⁹ Bediüzzaman'ın Kısa Biyografisi, <http://www.bediuzzamansaidnursi.org/node/9>.

²³⁰ Açıkgenç, "a.g.m.", s. 566.

²³¹ Açıkgenç, "a.g.m.", s. 566.

²³² Mesela bkz. *Lem'alar* s. 229, 237; *Sikke-i Tasdik-i Gaybi* s. 132.

²³³ Nursî, *Şualar*, s. 453.

Söz konusu geçişin temel parametrelerinden biri, ihtiyarlıkla baş gösteren ve varlığını her geçen gün daha fazla hissettiren ölüm düşüncesi, yani rabıta-i mevt olgusudur. Yeni Said dönemi, müellifin içtimâî ve siyasî hayattan uzaklaşıp Kur'an hakikatlerine yöneldiği bir dönemdir. Bunun yanında Eski Said, Avrupa ve Batı felsefesiyle mücadelede 'düşmanın silahıyla silahlanma' mantığı üzerinden felsefi argümanları kullanmayı da ihmal etmeyen, İslâm'ın hakikatlerini yerine göre bu argümanları da kullanarak desteklemeye çalışan bir yöntem izlemektedir. Yeni Said ise sadece Kur'an'ın rehberliğinde yürümeyi ve hakikati yalnızca Kur'an'la, onun elmas düsturlarıyla izahı esas almaya başlamıştır.²³⁴

Özetle Eski Said-Yeni Said geçişi, hayat-ı dünyeviye'nin içinde aktif bir şekilde var olup, o hayatın dinamiklerini de kullanarak dine hizmet etmeyi murad eden cedelci, ateşin bir fitratın, ihtiyarlığın da kendisini hissettirmesine paralel, daha mutedil, toplum hayatına çok daha az nüfuz eden, himmetini iman hakikatlerini ilmen anlayıp anlatma ameliyesine teksif eden ve belli ölçüde münzevî bir hayatı yeğleyen bir âlime dönüşmesi sürecidir. Yeni Said döneminde, hatta II. Dünya Savaşı'nda bile gazeteleri takip etmemesi, savaşın encamını öğrenme adına radyo dahi dinlememesi²³⁵, müellifin bu dönemde gündemden ne ölçüde uzak ve iman hizmeti adını verdiği ilmî davaya ne ölçüde bağlı olduğunu göstermektedir. Müellifin en önemli eseri Risale-i Nur külliyyatıdır. Güncel siyasî meselelerden ve gündemden kopukluğunun, onun ümmetin problemlerine bigâne kaldığı anlamına gelmediğinin en açık delili de kaleme almış bulunduğu bu külliyyattır. Nazarların neredeyse tümüyle dünyevileştiği, ezeli ve ebedî hakikatlerin günübürlük meselelere feda edildiği bir zihni vasatta Bediüzzaman, daha uzun soluklu ve Müslümanların yarımını inşa edecek temel meselelere yoğunlaşmış, kelimadan tasavvufa, usulden hadise kadar birçok hayatî sahada kalem oynatmış, sorunların özüne dokunan reçeteler sunmuştur.

Üçüncü Said dönemi ise, sosyal ve siyasî ortamın özgürlük bağlamında daha olumlu bir noktaya gelmesiyle, Nursî'nin tekrar içtimâî hayata katılım gösterdiği ve eserlerini daha serbestçe neşrettiği bir dönemdir.

Her ilim adamı gibi, yaşadığı devirden etkilenmiş, gerek bu etki gerek beşer oluşu hasebiyle yer yer önceki görüşlerini değiştirmiş, tashih etmiştir. Ama hakikat karşısında pazarlıklı değil samimidir; ümmetin dertlerini yüreğinde hisseden ve taşın altına elini sokmaktan çekinmeyen bir ufka ve vicdana sahiptir. Kendi ifadesiyle hayatı zindanlarda,

²³⁴ İşeri, "a.g.m."

²³⁵ Nursî, *Asay-ı Musa*, s. 20.

sürgünlerde geçmiştir. Milletinin imanını selâmette görmeyi, uzun ve yorucu hayatında en merkezî ideal olarak yüreğinde taşımıştır.

3.2. Görüş ve Düşünceleri

3.2.1. İctihad Düşüncesi ve İctihad Risalesi

Bu hususta müstakil bir eser telif eden Said Nursî, Risale-i Nur külliyyatında yer alan Sözlere adlı esere, 27. Söz/İctihad Risalesi²³⁶ başlığıyla dâhil olan çalışmasını 1923 yılında Arapça olarak telif edilen Mesneviyyü'l –Arabiyyü'n-Nûrî adlı eserin bir parçası olarak kaleme almıştır.²³⁷

Risale-i Nur külliyyatının telif kronolojisi içinde eserin telif tarihi 1929 olarak gözükmektedir. Buna göre daha önce Arapça olarak kaleme alınan mezkûr risale, bu tarihte Türkçe olarak Sözlere kitabında neşredilmiştir.²³⁸

İctihadın canlandırılması fikrinin ve yeni ictihad çağrılarının öne çıktığı, İslâm dünyasının sömürgecilik faaliyetlerinin adresi olduğu, bu çöküşün de ancak dinde ve din algısında köklü yenileşme çabalarıyla aşılacağı düşüncesinin baskın hale geldiği bir konjonktürde Bediüzzaman Said Nursî, ictihada bakışını bu risalede dile getirmiş, ictihad çabasının teorik devamlılığının yadsınamazlığına rağmen, içinde bulunulan şartlarda ictihad etmenin önünde bir takım mâniler bulunduğunu nazara vermiştir.

İctihad Risalesi'nde, ictihadın lüzumu ve işler kılınması merkezli bir söylemin değil de, ictihad adı altında indî yorumlarını dinî bilgi olarak dolaşıma sokmaya çalışan nâhil insanların önüne set çekme gayretinin baskın olduğu müşahede edilebilir.

Külliyyatının geneline bakıldığında Said Nursî'nin, içinde yaşadığı devrin ilcaatını, gereklerini ve yönlendirmelerini tümünden yok sayan bir âlim olmadığı ve tarihî müktesebata vücut veren bağlamın dondurularak bugüne harfiyen transfer edilmesini savunma anlamında 'gelenekçi' bir zihin yapısını terviç etmediği görülmektedir. Hal böyleyken, ana hatlarıyla ifade edildiğinde ilk bakışta 'ictihad karşıtı' gibi yorumlanmaya müsait bir eser telif etmesini, yaşadığı dönemin özel şartlarıyla açıklamak daha doğru olacaktır.

Klasik ictihad tartışmalarının önemli bir tezahürü olan 'ictihad kapısı' meselesinde, bu kapının belli bir dönemden sonra kapandığı yönünde görüş belirten âlimleri bu yaklaşıma

²³⁶ Nursî, *Risale-i Nur Külliyyatı'ndan Sözlere*, Yirmi Yedinci Söz İctihad Risalesi, s. 640.

²³⁷ Kutb Mustafa Senû, Bediüzzaman ve İctihad Meselesi,

<http://www.bediuzzamansaidnursi.org/icerik/bedi%C3%BCzzaman-ve-i%C3%A7tihad-meselesi>.

²³⁸ Risale-i Nur Telif Kronolojisi,

<http://www.risaleinurenstitusu.org/index.asp?Section=Kulliyat&SubSection=TelifKronolojisi>.

sevk eden kaygıların, Nursî'yi de endişelendirdiği, bu manada bozulma ve ifsadın önüne geçme adına ihtiyatlı ve seçici bir tavır takındığı anlaşılmaktadır. Bu meyanda, söz konusu risaleyi Said Nursî'nin zaman üstü/evrensel manada ictihada dair teorik görüşleri olarak okumaktan ziyade, içinden geçilen dönemin olumsuz şartlarının sevkiyle kaleme alınan bir çalışma olarak görmek, doğru tahlil adına daha isabetli olacaktır.

Fetva olarak nitelendirilebilecek yaklaşımları külliyatta oldukça az yer kaplayan Said Nursî'nin, bu türe bir örnek olarak zikredilebilecek 'yalan söyleminin meşru görülebileceği yerler' konusundaki tavrı da, müellifin fikhî yaklaşımının, günceli ve içinde bulunulan tarihî-sosyolojik koşulları göz ardı etmeyen bir tasavvurdan beslendiğini açık etmektedir. Maslahat icabı yalana müracaat edilebileceğinin söylendiği bazı hususlarda, idrak edilen dönemin yalana meyyal ve dünyevîleşmiş tavrını göz önüne alarak bu tür ruhsatların verilemeyeceğini ifade ederken, dinamik bir fikhî tasavvur işletmektedir:

*"Amma maslahat için kizb ise, zaman onu neshetmiş. Maslahat ve zaruret için bazı âlim "muvakkat" fetvâsı vermişler. Bu zamanda o fetvâ verilmez. Çünkü, o kadar su-i istimal edilmiş ki, yüz zararı içinde bir menfaati olabilir. Onun için hüküm maslahata bina edilmez. Meselâ seferde namazı kasretmenin sebebi, meşakkattir. Fakat illet olamaz. Çünkü muayyen bir haddi yok; su-i istimale düşebilir. Belki illet, yalnız sefer olabilir. Aynen öyle de, maslahat dahi yalan söylemeye illet olamaz. Çünkü muayyen bir haddi yok; su-i istimale müsait bir bataklıktır. Hüküm-ü fetvâ ona bina edilmez. Öyleyse, yol ikidir, üç değildir. Ya doğru, ya yalan, ya sükût değildir. İşte şimdi beşerin ortadaki dehşetli yalancılığıyla ve tezviratlarıyla emniyet-i umumiyenin ve rû-yi zemin âsâyişlerinin zîr ü zeber olması, kizble ve maslahatın su-i istimâliyle olmasından, elbette o üçüncü yolu kapatmaya beşer mecbur ediyor ve kat'î emir veriyor. Yoksa, bu yarım asırda gördükleri umumî harpler ve dehşetli inkılâplar ve sukutlar ve tahribatlar, başlarına bir kıyameti koparacak."*²³⁹

İctihad Risalesi'nin girişinde müellifin kayda geçirdiği ifade, risalenin ana eksenini hakkında fikir verir mahiyettedir: *"Beş altı sene mukaddem, Arabî bir risalede içtihada dair yazdığım bir mesele, iki kardeşimin arzularıyla, o meseleye dair haddinden tecavüz edenin haddini bildirmek için, şu Söz, o mesele-i içtihadîyeye dair yazıldı."*²⁴⁰

'Haddinden tecavüz edene haddini bildirme' şeklinde ifade edilen telif amacı, müellifin ictihad adı altında ortaya konan ve kendisinin dini bozma, tahrif olarak gördüğü, devrin reformist eğilimlerine karşı bir tepkinin yansıması olarak okunmalıdır.

²³⁹ Nursî, *Hutbe-i Şâmiye*, s. 56.

²⁴⁰ Nursî, *Sözler*, s. 640.

Ayrıca risalenin yazıldığı dönemin gerçekleri olan, İslâm âleminin maruz kaldığı Batı tasallutu, fizikî ve zihnî işgaller gibi hayatî sorunlar ortada dururken, yeni ictihad çağrı ve çabalarının bu asıl gündemi ihmale uğratacağı düşüncesi de müellifin bakış açısını etkilemiştir.²⁴¹

3.2.2. İctihadın Önündeki Engeller

Bediüzzaman, İctihad Risalesinin girişinde prensip olarak ‘ictihad kapısının açık olduğunu’ ifade eder ancak ardından bu zamanda o kapıdan girmenin önünde bazı engeller olduğunu ilave eder.²⁴² Zikrettiği bu mânileri ele alarak, müellifin genel perspektifini tespit etmeye çalışacağız.

3.2.2.1. Birinci ve İkinci Engel: Batı Tasallutu ve Aslî Gündemin İhmali

Dinin zaruriyatının tehdit altında olduğu düşüncesi, Bediüzzaman’ın külliyatında dikkate değer şekilde yer bulur: *“Bu zamanda Ehl-i İslam’ın en mühim tehlikesi, fen (bilim) ve felsefeden gelen bir dalâletle kalblerin bozulması ve imanın zedelenmesidir”*²⁴³ Dolayısıyla aslî meselenin zedelenen imanı kurtarmak olarak belirlendiği bir vasatta, zaten teşevvüğe uğramış zihinleri ve Müslümanların gündemini, reformist bir bakış açısının ürünü olarak nitelenebilecek ictihad çağrılarıyla meşgul etmenin ve kafaları daha fazla karıştırmanın bir anlamı yoktur. Himmetler, fen ve felsefe eliyle yol bulan ilhad cereyanını ortadan kaldırmak ve nazarları imana çevirmek için seferber edilmelidir. Şu ifadeler bu bağlamda okunmalıdır: *“Dinin zaruriyatı ki, içtihad onlara giremez. Çünkü kat’î ve muayyendirler. Hem o zaruriyâ t, kut ve gıda hükmündedirler. Şu zamanda terke uğruyorlar ve tezelzülde dirler ve bütün himmet ve gayreti, onların ikamesine ve ihyasına sarfetmek lâzım gelirken, İslâmiyet’in nazariyât kısmında ve selefin içtihadat-ı sâfiyane ve hâlisanesiyle, bütün zamanların hâcâtına dar gelmeyen efkârları olduğu halde, onları bırakıp heveskârane yeni içtihadlar yapmak, bid’akârane bir hıyanettir.”*²⁴⁴

Müellif, ümmetin problemlerinin zarurât-ı diniyye sahasında olduğu, imanın tehlike ve tehdit altında bulunduğu, nazarî meseleler üzerinden ortaya konacak yeni ictihadlara ihtiyaç hissettirecek bir sosyal vasatın bulunmadığı kanaatindedir. Merkeze imana ait esasları tahkim mücadelesini alması ve bu mücadelenin ana unsurlarının terke/ihmale uğradığına dair kat’î inancı, altını çizdiğimiz bu hususun zeminini teşkil etmektedir. Neden bu ölçüde imanî meselelere tahşidât/yığınak yaptığına dair bir soruya verdiği cevap şu şekildedir: *“Risale-i*

²⁴¹ Kutb Mustafa Senû, “a.g.m.”, s. 3.

²⁴² Nursî, *Sözler*, s. 640.

²⁴³ Nursî, *Lem’alar*, s. 107.

²⁴⁴ Nursî, *Sözler*, s. 641.

Nur, yalnız bir cüz'î tahribatı ve bir küçük haneyi tamir etmiyor. Belki küllî bir tahribatı ve İslâmiyeti içine alan ve dağlar büyüklüğünde taşları bulunan bir muhît kaleyi tamir ediyor. Ve yalnız hususî bir kalbi ve has bir vicdanı ıslaha çalışmıyor. Belki, bin seneden beri tedarik ve terâküm edilen müfsid âletlerle dehşetli rahnelenen kalb-i umumîyi ve efkâr-ı âmmeyi ve umumun ve bâhusus avâm-ı mü'minînin de istinadgâhları olan İslâmî esasların ve cereyanların ve şeâirlerin kırılmasıyla bozulmaya yüz tutan vicdan-ı umumîyi, Kur'ân'ın i'câziyla ve geniş yaralarını Kur'ân'ın ve imanın ilâçlarıyla tedavi etmeye çalışıyor. Elbette böyle küllî ve dehşetli tahribata ve rahnelere ve yaralara, hakkalyakîn derecesinde, dağlar kuvvetinde hüccetler, cihazlar ve bin tiryak hâsiyetinde mücerreb ilâçlar ve hadsiz edviyeler bulunmak gerektir ki, bu zamanda Kur'ân-ı Mucizü'l-Beyânın i'câz-ı mânevîsinden çıkan Risale-i Nur o vazifeyi görmekle beraber, imanın hadsiz mertebelerinde terakkiyat ve inkişafata medardır.”²⁴⁵

Dinin aslî meselelerinin ve imana taallûk eden boyutlarının ihmal edildiği tezi, Bediüzzaman Said Nursî'nin, ictihadın önündeki engeller olarak zikrettiği ikinci husustur. Birinci husus da, bir şekilde bununla irtibatlandırdığımız ve bu nedenle aynı başlıkta ele aldığımız, ‘İslâm dünyasının Batılı kıymet hükümlerinin hücumuna maruz bulunduğu, zaten tahribat adına tüm kanalların açık olduğu, yeni ifsad kanalları açmaktansa mevcut tehlikelerin bertaraf edilmesi gerektiği’ şeklinde özetleyebileceğimiz yaklaşımdır. Eserde ‘birinci mâni’ olarak zikredilen engelin dile getirilmesine neden olan sosyal atmosferi Nursî şu tasvirle ifade etmektedir: “Şu münkerat zamanında ve âdât-ı ecânibin istilâsı ânında ve bid’aların kesreti vaktinde ve dalâletin tahribatı hengâmında, ictihad namıyla kasr-ı İslâmiyetten yeni kapılar açıp, duvarlarında muharriplerin girmesine vesile olacak olan delikler açmak, İslâmiyete cinayettir.”²⁴⁶

Bu tür bir perspektifin arka planında, yeni ictihad çağrılarını tümüyle teorik ve teknik meselelerle ilgili, teferruata ait hususlar olarak görmenin etkili olduğu söylenebilir. Daha köklü ve derin problemler olarak görülen imanî meselelere dair bocalamalar ortadayken ve küllî bir inanç buhranını tetikleyen felsefî cereyanlar fikir sahasında at koştururken, ictihâdî meselelerle uğraşmayı zâid addeden bir tasavvurla karşı karşıya olduğumuzdan söz edilebilir. Bu açıdan bakıldığında müellif, dört mezhebin ictihadlarını yeterli gören klasik bakış açısını tekrarlamaktadır. Yukarıda da yer verdiğimiz “İslâmiyet'in nazariyât kısmında ve selefin içtihadat-ı sâfiyane ve hâlisanesiyle, bütün zamanların hâcâtına dar gelmeyen efkârları

²⁴⁵ Nursî, *Şualar*, s 163.

²⁴⁶ Nursî, *Sözler*, s. 640-641.

olduğu halde, onları bırakıp heveskârane yeni içtihadlar yapmak” ifadesinden bu anlaşılmaktadır. Burada problemler ve çözüm yollarını tasnif ederken izlenen yönetime dair bir yorum ayrışması olduğu kanaatindeyiz. Müellifin bahsettiği iman ve inanç sahasına ait problemlerle, ictihadın, bilhassa yeni ictihad söyleminin konu edindiği meseleler, müellifin belirttiği gibi birbirinden tamamen bağımsız sahalardır mıdır? Yeni ictihad çağrısıyla ve dinin yeniden yorumlanması söylemiyle ortaya çıkan çevreler, bu çabalarını tümüyle teknik, teferruat, ümmetin o dönemde yaşadığı krizle uzaktan yakından alâkası olmayan meselelere mi hasretmişlerdir? Yoksa zaten yaşanan düşünce ve inanç krizi, ümmetin içine düştüğü yenilgi psikolojisiyle yakından ilişkili değil midir? Müellif, zikrettiği bu iki mâni zımında, ictihada konu olabilecek alanla temel problemlerin yoğunlaştığı sahayı birbirinden tefrik eder görünmektedir. Ama yeni ictihad söyleminin mümessillerinin meseleye böyle baktığını söylemek zordur. Zaten problem bu noktadan çıkmaktadır. Dinin yeniden yorumlanması talebi, ümmetin yaşadığı kriz ve buhranların faturasını din algısına çıkarmakta, bu algı, yani geleneksel din söylemi elden geçirilmedikçe söz konusu problemlerin süreceği temasını öne çıkarmaktadır. Dolayısıyla müellifin ictihadın çerçevesine yüklediği anlam, fikhın fûrû ile sınırlı gibi görünmekte ve kendisi usule, asıllara dair müşkilat söz konusuyken bu tali sahayla uğraşılması gerektiğine atıf yapmaktadır. Fikrî muarızları ise zaten müellifin temas ettiği sorunların da kökeni olarak, ictihada mesafeli geleneksel içe kapanmacı tutuma işaret etmektedir.

Dahası Bediüzzaman da, eserlerinin temel argümanı olarak iman esaslarının aklı delillerle ispatını merkeze almış, kelâm sahasında kendi ictihadına dayalı bir metodoloji kullanmıştır. *“Melâike ve ruhâniyâtın vücudlarına dâir, Nokta nâmında bir risâlemde ve Yirmi Dokuzuncu Sözde iki kere iki dört eder derecesinde bir katiyetle ispat edilmiştir.”*²⁴⁷ türü ‘ispat’ı konu eden ifadeler, Nursî’nin eserlerinde bolca geçmektedir. Onun eserlerinin ispat noktasındaki yöntemini ifade eden şu satırlar da bunu ifade eder: *“O bu meseleleri (kelâmî meseleler ve iman esaslarının ispatı kastediliyor M.T.) ele alırken önce felsefe ve bilim adına ileri sürülen şüpheleri giderir. Felsefeye vâkıf olduğu halde, o şüpheleri öne süren filozofların adlarını anmaz. Sadece o şüphelerin farkında olarak onları geçersiz kılacak açıklamalar yapar. İzah ve ispatlarını yaparken sadece müslümanları değil, ayrıca imandan*

²⁴⁷ Nursî, *Sözler*, s. 232.

*uzak, fakat aklını kullanan kişileri de muhatap alır. Pozitivist eğitimden geçen nesiller içinden yüzbinlerce genç aydın, bu eserler sayesinde tahkiki imana kavuştu.*²⁴⁸

Suat Yıldırım, Bediüzzaman'ın kelim konusundaki 'yeni' metodunu ifade ederken, kelim ilminin eski yöntemleriyle çağdaş dönemde iman esaslarının temellendirilemeyeceğinden söz etmekte,²⁴⁹ böylece Nursî'nin kelim sahasındaki metodolojik ichtihadını nazara vermektedir.

Risale-i Nur külliyyatının asrın idrak ve anlayışı çerçevesinde iman esaslarını bilimsel ve aklî metodlarla ikna edici bir tarzda izah ettiğine dair yorumlar²⁵⁰ muvacehesinde, müellifin pozitivism rüzgârına karşı mücadele yöntemi olarak pozitivist argümanlara yer veren bir usulü kullandığı ifade edilebilir. Bu ifadeyi negatif bir eleştiri olarak dile getirmiyoruz. Aksine, pozitivist cereyanların hâkim olduğu ve materyalist felsefenin yükselişe geçtiği bir vasatta, oluşturulan karşı dilin de bu tür aklî ve maddî önermeler merkezinde kurgulanmasını doğal karşılıyoruz. Ama neticede değinmek istediğimiz nokta, herhangi bir âlimin bir problemle mücadele ederken, içinde bulunduğu verili ortamı dikkate almasının, bu ortama uygun bir dil ve söylem geliştirmesinin, buna mümasil bir metodoloji oluşturmasının normal olduğu ve son tahlilde, tüm bu sıralanan hususların birer icthâdî yöneliş olduğudur. Usulde ve fikhî zeminde icthadın gerekliliğini savunanlar da, Nursî'nin kelâm sahasında yaptığına benzer bir metodolojik güncelleme ve uyarılmanın peşindeydiler.

Bediüzzaman'ın, ders almış olduğu klasik ilm-i kelâmın devri itibariyle insanlara iman hakikatlerini anlatıp aktarmada yeterli olmadığı sonucuna vardığını ifade eden görüşler de, söylediklerimizi teyid eder mahiyettedir.²⁵¹

3.2.2.2. Üçüncü Engel: Zamanın Bozulması, Devrin Olumsuz Etkileri

Söz konusu eseri kaleme alırken Bediüzzaman'ın, içinde olduğu dönemin şartları çerçevesinde hadiseyi ele aldığını ifade etmiştik. Bu bakış açısını biraz derinleştirdiğimizde, Nursî'nin, icthad olgusunu değerlendirirken meseleye neredeyse tamamen asrının merceğinden baktığını söylemek mümkün hale gelmektedir. Yaşadığı zaman ve zeminde gözlenen dünyevîleşme, felsefenin bozucu etkilerinin ayyuka çıkmış olması, zihinlerin ukbâya

²⁴⁸ Suat Yıldırım, "20. Asır İslam Düşünce ve Aksiyonunda Bediüzzaman Said Nursî'nin Yeri", *Yeni Ümit Dergisi*, Sayı 37, Temmuz-Ağustos-Eylül 1997.

²⁴⁹ Suat Yıldırım, "a.g.m."

²⁵⁰ Bkz.

http://www.sorularlarisale.com/makale/23986/55_said_nursiye_gore_risaleler_iman_kurtariyormus_diger_alimlerin_eserleri_ise_bu_konuda_yetersiz_kaliyormus.html.

²⁵¹ Kutb Mustafa, "a.g.m.", 12 nolu dipnot.

değil de dünyaya endekslenmesi gibi faktörler, Said Nursî'nin nazarında sahih ictihad zeminini buharlaştıran bir etki üretmektedir.

Selef-i sâlihın asrında revaçta olan hususiyetin, Cenab-ı Hakk'ın arzu ve isteklerini gerçekleştirmek için vahyin sesine kulak vermek, ilmî ve ictihâdî faaliyetlerde amacın Allah'ın rızasını kazanmak ve ahiret saadetini elde etmek olduğu, müellifin temas ettiği noktalar arasındadır. Yine müellife göre, Her şeyin böylesine ahiret televvünlü olduğu bir vasat da, ictihad sahasına belli ölçüde meyleden müstaid eşhası kısa sürede ve fitrî olarak müctehid seviyesine çıkartıyordu.²⁵²

Ancak Nursî'nin bugünü tasvir etme sadedinde ortaya koyduğu fotoğraf, selef-i sâlihın döneminde resmettiği tablonun aksine, bir hayli olumsuzdur. İçinde olduğu zamanı anlatırken, müellif, Avrupa'nın tahakkümünden, felsefenin tasallutundan, hayat şartlarının zorlaşmasına paralel fikir ve nazarların dağımıklaşmasından, zihinlerin maddîleşerek maneviyata karşı yabancılaşmasından ve akılların siyasete dalmasından söz etmektedir.²⁵³ Bu tür negatif bir zihnî iklimde bir kişi mesela Süfyan b Uyeyne kadar zeki olsa, "Süfyan'ın ictihadı kazandığı zamana nisbeten, on defa daha zamana muhtaç" olacaktır. Bahsedilen haricî etkilerle kuşatılmış bir zihin, bu kuşatmanın gücü nisbetinde ictihad kabiliyetinden uzaklaşacaktır. Dolayısıyla böyle bir kişi kendisini Süfyan gibi ehil biriyle mukayese ederek "Ben de onun gibi zekiyim, niçin ona yetişemiyorum" dememelidir, demeye hakkı yoktur, ona yetişmesi – bu anlamda- mümkün değildir.²⁵⁴

Said Nursî'nin nazara verdiği bu çerçeve, oldukça isabetli tespitler içermekle beraber, ictihada mâni teşkil eden 'üçüncü engel' olarak yer verdiği bu kısım, kanaatimize göre, işin başında ictihad kapısını kapatmaya azmetmiş bir zihnin kaleminden çıkmış intibahı verecek ölçüde keskin ayrımlara atıf yapmaktadır. Müellif, hamiyet-i diniyyesi ve dinî değerlerin korunması/tahrifattan uzak tutulması noktasındaki hassasiyeti sebebiyle, zararlı unsurların bünyeye nüfuzuna mâni olmaya çalışmış, bu gayret de kendisini keskin zamansal kategoriler oluşturmaya sevk etmiştir.

Tespitlerde isabet derken kastettiğimiz şudur ki, XX. yüzyıl, müellifin temas ettiği şekilde dünyevîleşmenin gemi aزیya aldığı, menfaatin hak ve adaletin önüne geçtiği, zihinlerin felsefe ve siyasetin olumsuz tezahürleriyle kirlendiği, sorunlu bir dönemdir. Bu ölçüde sâfiyetini kaybetmiş zihinlerin -yaşanan manevî buhran ve ümmetin genel yenilmişlik

²⁵² Nursî, *Sözler*, s. 642.

²⁵³ Nursî, *Sözler*, s. 642.

²⁵⁴ Nursî, *Sözler*, s. 642, 643.

duygusunun yol açtığı eziklik psikolojisi de hesaba katıldığında- ilk dönemler kadar duru ve rızay-ı İlâhî eksenli ictihad üretmesi mümkün olmayabilir. En azından değinilen dönemsel fark, ictihad yapma anlamında, bugünün aleyhine bir tablo ortaya koymaktadır.

Ancak müellifin ortaya koyduğu düzeyde keskin ve büyük bir fark, insan unsuru ve insan fitratının değişmez/zaman üstü yanları ile toplumsal reflekslerdeki zamandan bağımsız ortak noktalar dikkate alındığında, abartılı görünmektedir. Bir başka deyişle, bahsedildiği türden bir farklılığın varlığı belli ölçüde kabul edilse bile, bu farklılığın bu düzeyde belirleyici bir faktör olarak ictihad meselesine yansıtılması isabetli gözükmemektedir.

Kaldı ki, her dönemde insanlık, içinde olduğu dönemi âhir zaman olarak görmüş, kıyametin her an kopacağı endişe ve beklentisi içinde yaşamıştır.²⁵⁵ Kıyamete yaklaşmış olma düşüncesini besleyen en önemli sebep de, yaşanılan dönemde göze çarpan bozulma olsa gerektir. Aydınlanma ile beraber bütün bu klasik bozulma düşüncesinin ötesinde ciddi bir kırılma yaşandığı, modern dönemin bu anlamda ‘özel’ olduğu onaylansa bile, ictihad olgusunun belki de en çok bu tür daralma, sıkışma dönemlerinde işlevsel kılınması/canlandırılması gerektiği söylenilerek müellifin bakış açısının tam aksi de savunulabilir.

Zamanın bozulması ve zihinlerin bulanması gibi, dikkate alınması gerekli olan negatif etkileri tespitte müellifin isabetli yaklaşımını teslim etmek gerekir. Ancak burada beliren kısır döngüyü de görmeliyiz. Şöyle ki, içtimaî şartların iyiden iyiye bozulduğu böylesi dönemlerde, hayatın reel şartları ile dinin emirleri arasındaki mesafe hepten açılmakta; lâdinî koşulları dayatan toplumsal çöküş, Müslümanların dinî buyrukları hayatta işler kılabildikleri sahayı iyice daraltmaktadır. Hal böyle olunca dinin hayata hayat kılınması, yaşamın akışına dâhil edilebilmesi, o devrin olumsuz şartlarını da dikkate alan bir canlandırma ameliyesini gerekli kılmaktadır. Bu da çoğu zaman ‘yeni yorum’lara ihtiyaç hissettiren bir durumdur. Kısır döngü, bozulmanın öne sürülmesiyle ictihadın tehlikelerine dikkat çeken söylem arasında cereyan etmektedir. Olumsuz şartlar ağırlığını hissettirdikçe, koruma içgüdüğü, aralık olan ictihad kapısını biraz daha kapatmakta, bu aralık kapandıkça da, bozulmanın etkileri Müslümanları daha hissedilir tarzda kuşatmaya başlamaktadır. O halde, mevcut olumsuzlukları tespit gerekli ve önemlidir ama kanaatimizce problemin aşılması, ictihada daha fazla ket vurulması ile değil, sabitelerin nazar-ı itibara alındığı sahih ictihad faaliyetinin işler kılınması ile olacaktır. Ehil olmayan insanların varlığı ve sosyal şartların bozukluğu,

²⁵⁵ Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Eyüp Baş, “Binyılcılık ve Osmanlı Toplumunda Hicrî Milenyum Kıyamet Beklentisi ile İlgili Bazı Veriler”, *Dini Araştırmalar Dergisi*; c. VII, S. 21, s. 163-177.

ictihaddan uzaklaşmaya değil, bu faaliyeti deruhte ederken daha dikkatli ve seçici olmaya yol açmalıdır.

3.2.2.3. Dördüncü Engel: Tazyikin İçten Değil, Dıştan Gelmesi

Bediüzzaman, içinde olduğu dönemde yenilenme/gelişme temayülünün, ümmetin iç mekanizmalarının işleyişi sonucu ortaya çıkan tabî bir seyir izlememesini, aksine dış etkilerle bünyenin dönüşüme zorlanmasını, ictihada mâni bir durum olarak değerlendirir. Bir cismin neşv-ü nema için sahip olduğu tevessü/genişleme meylini fitrî bir durum olarak görür ve bu tarz bir iç saikle gelişip genişlemenin bir tekemmül olduğunu ifade eder. Ancak tevessü meyli hariçten gelirse, bu durum o cismin cildini tahrip ve yırtmak olacaktır. Bunun gibi, ictihad iradesi de takva ehli âlimlerin dinî saik ve kaygılarla ortaya koyduğu bir iç irade ise bu da ümmetin dinî ve ilmî hayatı için bir tekemmül olacaktır. Değişim talebinin dış merkezli, başka bir deyişle dünyevîleşmiş zihinlerin icbarı sonucu olması durumu ise ictihad adı altında bir tahrip ve tahrif faaliyetini ortaya çıkaracağından reddedilmelidir.²⁵⁶

Müellifin ictihada mâni haller olarak sıraladığı maddelerden en önemlisi ve üzerinde durulması gerekli olanı, ictihad talebinin kaynağına atıf yaptığı bu dördüncü engeldir. Çünkü en gerekli ve hayatî olduğu dönemlerde dahi ictihad talebi, bu ümmetin kendi iç mekanizmalarının hayata geçirdiği bir faaliyet olduğu takdirde sahih bir zemine istinat etmiştir. İctihad kapısının kapatılmasının lüzumuna dair gelenekte de sıralanıp vurgulanan en merkezî gerekçelerin, işin ehliyetsiz insanların eline geçmesi, gayr-ı İslâmî arzulara ictihad adı altında dinden vize aranması vb. olduğu düşünüldüğünde, esas kaygının, ictihad faaliyetinin “Kitab’a uyma değil, kitabına uydurma” denilebilecek bir yozlaşmaya payanda kılınması olduğu söylenebilir. Bu kaygıyı besleyen en temel sebep de, dini kendi dünyevî telakkileri için bir engel olarak gören ve bu engeli bertaraf etmek için suret-i haktan görünerek ictihad çağrısı yapan zümrelerin söz sahibi hale gelmiş olmasıdır. Dolayısıyla, ictihad çağrı ve talebinin kimden ve niçin sâdir olduğu, ictihad tartışmalarında mühim bir nirengi noktasıdır ve dışarıdan zorlanan dünyevî eksenli bir değişimin ümmete ictihad adı altında dayatılmasına itiraz edenler bu bağlamda oldukça haklıdırlar. İctihad çağrısının ve talebinin sıhhati, bu talebin, hamiyet-i diniyye sahibi, takva ehli, ümmetin yüzyüze geldiği problemleri çözmek için kolları sıvayan, dinle hayat arasında modern dönemlerde oluşan ve müdahale edilmediği takdirde gitgide büyüyen boşluğun farkına varmış ilim ehli kimselerden gelmesiyle son derece alâkalıdır. En azından bu samimiyeti taşıyan ve içinde bulunulan durumun ızdırabını derinlemesine hisseden ehil kimselerin duruma vaziyet etmesini

²⁵⁶ Nursî, *Sözler*, s. 643.

beklemek, yeni ictihad söylemini kritik eden çevrelerin hakkı olsa gerektir. İctihadın gerekliliği ve zarureti hangi argümanlarla temellendirilirse temellendirilsin, ictihad adı altında dine bir tür tahrif gömleği giydirmek isteyen kimselerin varlığı inkârı gayr-ı kabil bir durumdur. Binaenaleyh, ictihad olgusunu bu ehliyetsiz ve samimiyetten uzak zümrelerin dış müdahale ve yönlendirmelerinden kurtararak, ümmetin bir iç meselesi haline getirmek icap etmektedir. İslâm'a bakışı malum bir müsteşrikin ısrarla yeni ictihad çağrısını gündemde tutması ile dini de dünyayı da iyi bilen, içinde olduğu konjonktürü doğru okuyarak nasslar üzerinde –dinin sabitelerini de dikkate alarak- ictihâdî faaliyet yürüten bir âlimin çabası arasındaki fark, gözden uzak tutulmaması gereken ayırıcı bir kriterdir.

3.2.2.4. Beşinci Engel: Değişen ve Yozlaşan Bakış Açısı

Burada müellif, hükümde illetle maslahat ve hikmeti karıştıran yanlış bakış açısını, ictihad ehliyetini ortadan kaldıran bir durum olarak tespit eder. “Şu zamanın nazarı ise, maslahat ve hikmeti, illet yerine ikame edip ona göre hükmediyor. Elbette böyle ictihâdât arzıyedir, semavî değildir.”²⁵⁷

Zikrettiği bu mâninin ikinci bir boyutu ise içinde olduğu devrin nazarının evvela dünya hayatının saadetini temine odaklı olması durumudur. Halbuki şeriatın nazarı ilk elden uhrevî saadete, ikinci dereceden de dünya saadetine müteveccihdir. Hatta dünya saadetine dönük bu nazar da, dünyanın ahirete vesile olması cihetiyledir. O halde şeriatın ruhuna yabancılaşmış bu devrin nazarının şeriat namına ictihad etmesi mümkün değildir.²⁵⁸

Bu beşinci mâni zımında zikrettiği üçüncü bir boyut ise, ‘zaruretlerin haramı helal kıldığı’na dair kaidenin küllî bir kaide olarak algılanıyor oluşu ve asıl muhtevasından saptırılarak yorumlanmasıdır. Bediüzzaman burada gayet isabetli bir şekilde mezkûr kaideye “Zaruret eğer haram yolla olmamış ise haramı helal etmeye sebebiyet verir” kaydını düşer. Bir adamın kendi iradesini kötüye kullanarak sarhoş olması durumunda tasarruflarının geçerli sayılmasını misal verir. Talâkı vâkidir, cinayet işlese ceza görür. Ayrıca bir alkolik, içkiye müptela olmuş bir adam, içki içmenin kendisi için artık zaruret haline geldiğini söylese, bu sözüne itibar edilmeyecektir. Müellif, yaşadığı zamanın ruhuna sinmiş, insanlar arasında yaygınlık kazanmış bir sürü kötü huy ve âdetin de bir zaruret olarak algılanmaya başladığını, adeta insanların bu kötü fiilleri yapmakta mazur görülecekleri mesnetsiz bir zaruret söyleminin dolaşımında olduğunu söylemektedir. Halbuki bu işlerin pek çoğu gayr-ı meşru meyil ve arzuların neticesi olan, şeriat nazarında zaruret sayılamayacak işlerdir. Fakat bu

²⁵⁷ Nursî, *Sözler*, s. 644.

²⁵⁸ Nursî, *Sözler*, s. 644.

zaruret algısı öylesine umumîleşmiş ve yaygınlaşmıştır ki, ictihad olgusu bu tür merdut heveslere dinden meşruiyet devşirmenin aracı haline gelmiştir.²⁵⁹

Bediüzzaman, bu meseleye temas ettiği bir başka yerde, kendisini bir parça dünyaya alıştırmak (ıstırdırmak) için bir başkumandanın bazı kumandan ve hocaları kendisine gönderdiğini, gelenlerin de zaruret sebebiyle Avrupa'nın bazı usullerini, medeniyetlerinin icaplarını taklide mecbur olduklarını aktardıklarını ifade etmektedir. Bediüzzaman bu insanlara, aldandıklarını, iradenin kötüye kullanımından doğan hallerin zaruret teşkil etmeyeceğini, haram muamelenin neticesinde ortaya çıkan durumun zaruret olarak isimlendirilerek başka haramları meşrulaştıramayacağını anlatmıştır. Sinema, tiyatro ve dans gibi işlere müptela olan bir adamın halini zaruret olarak tavsif etmek mümkün değildir.²⁶⁰

Burada zikredilen endişe ve kaygılar, hükmün illet ve hikmetini doğru tespit edememe, dünyevî garazları dinin emirlerinin önüne geçirme ve zaruret kavramının içinin keyfi olarak doldurulması her zaman ve zeminde muhtemel olan inhiraflardır. Ama son tahlilde bunların hepsi yine müctehidin ehliyetine taallük eden hususlardır. Bu vartalara düşmeyecek, bu handikaplardan uzak durabilecek ehil insanları yetiştirmek, ümmetin öncelikli sorumluluklarındandır. Bu tür risklerin ön plana çıktığı bir vasatta ictihad kapısının kapatılması da sadra şifa neticeler doğurmayacaktır. Belki bu şekilde muhkem kılınan muhafazakâr ve içe kapanmacı bir tutum ümmeti bir müddet belli hususlarda muhafaza edecektir ama teknoloji ve iletişimin bu ölçüde ilerlediği bir zeminde içinde yaşanan dünyanın gerçeklerinden ve etkilerinden azade kalmak ne ölçüde mümkün olabilecektir? Bir şekilde yüzleşilen, öyle ya da böyle Müslümanların gündemine giren yeni meselelere dair ulema bir tavır ve tutum geliştirmek zorunda kalacaktır. Bu noktadan sonra ilgili meseleleri yok saymak ve etkilerine göz kapamakla sorun ortadan kalkmış olmayacaktır. Bu sefer insanlar dinin tümüyle boş bıraktığı bu sahayı heva ve heveslerine göre doldurma arayışı içine gireceklerdir. Dolayısıyla, ehil âlimlerin mutlaka bu sahaya nüfuz etmesi, dinin temel emirlerini ve sabitelerini göz ardı etmeden, Müslümanlara yol gösterecek bir ilmî çerçeve teşkil etmeleri kaçınılmazdır. Bu da, ictihadla olacaktır. Herhangi bir hususta ictihad yapmak, elbette ilgili meseleye dinden onay üretmek anlamına da gelmemelidir.

Zaruretin tarifi ve zarurete yüklenen anlam hususunda güzel bir örneğe, Avrupa ülkelerine ticaret vb. saiklerle giden Müslümanların, o beldelerde, oranın şartlarını da dikkate alan bir fikhî çerçeveye ihtiyaç duymaya başlamaları hususunda yaşanan tartışmalarda

²⁵⁹ Nursî, *Sözler*, s. 644.

²⁶⁰ Nursî, *Emirdağ Lahikası*, s. 456.

rastlıyoruz. Bu konuda kendisine sorulan bir soruya “Fıkha Danışmak” isimli makale ile cevap veren Ebubekir Sifil, hicri X. asır âlimlerinden Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ el-Venşerîsî’nin el-Mi’yâru’l-Mu’rib adlı eserinden şu fetvayı nazara veriyor: Endülüs’ün düşmesinin ardından halk iki seçenikle baş başa kalmıştır. Ya dinlerini değiştirecekler ya da ölümle yüz yüze geleceklerdir. Üçüncü bir grup ise Mağrib’e hicret etmeyi tercih ederler. Fakat Mağrib’e hicret edenler, kurulu düzenlerini Endülüs’te bırakıp ayrıldıkları için hicret ettikleri yerde ciddi zorluklar yaşamaya başlarlar ve içlerinden küfür idaresinin eline geçmiş olsa da yurtlarına dönmeyi düşünenler olur. Mesele kendisine sorulan el-Venşerîsî uzun bir fetva kaleme alır ve evvela hicretin önemini anlatır. Ardından geriye dönüşün caiz olmadığını çünkü dönmeyi düşündükleri beldenin Hıristiyanların idaresi altında olduğunu ifade eder. Bir müslümanın bilerek daru’l harp olduğu bilinen bir yerde yaşaması caiz değildir. Küfrün hâkim olduğu yerdense, Müslüman zalim idarecinin olduğu yer tercih edilmek durumundadır.²⁶¹

Bu fetva üzerinden bugüne baktığımızda, ticaret vb . gerekçelerle Avrupa ülkelerine giden Müslümanlara (vatanlarında kalsalar aç kalmayacaklarına göre bu gidişi zaruret kapsamına sokmak pek mümkün görünmemektedir) bu gidişin caiz olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. Bu gidişi zaruret kapsamına sokup fetva veren bir icthadî yaklaşım da, icthad kapısını kapatma yönündeki eğilimin argümanlarından biri olan keyfî zaruret ihdasına örnek gösterilecek keyfiyettir. Neticede karşımızda Avrupa’ya giderken ‘fıkha danışmamış’ bir kitle vardır. Ama bu kitle bir şekilde Avrupa’ya gitmiştir ve zamanla oranın şartlarının tazyikiyle, yine oranın şartlarını dikkate alan farklı bir fikhî çerçeve talebinde bulunmaktadırlar. Bu talebe karşı kontra bir mukabele “Avrupa’ya giderken fıkha danışmışlar mı ki, şimdi özel durumlarına muvafık fetva soruyorlar” şeklinde olabilir. Çünkü burada zaruret eseri olmayan bir gidiş vardır ve bu gidişe cevaz veren bir yaklaşım, rahatlıkla ‘dünyevî nazarı uhrevî nazarın önüne geçirmek’ ile itham edilebilir. Aslında zaruret olmayan bir durum zaruret gibi görülecek, bu sun’î zaruret haline uygun, icthad adı altında fetvalar üretilecektir. Bu, tam da icthad kapısını kapatmaya dönük eğilimin öne sürdüğü keyfilik durumudur.

Söz konusu hadisede Avrupa’ya gidenler, gayr-ı müslim idaresi altındaki bir beldeye gittikleri için klasik fikhî tasavvura göre muaheze edilebilir, üstelik bu şekilde sigaya çekilip yaptıklarının fikhî açıdan tecviz edilmemesi isabetli de olabilir. Fakat bu meselenin önümüze koyduğu iki farklı boyut var. Birinci boyutta, gayr-ı Müslim beldeye gitmeyi onaylamayan icthadî görüş var. Bu tür ülkelere giden Müslümanların maruz kaldıkları dinî ve kültürel

²⁶¹ Sifil, “Fıkha Danışmak”, <https://ebubekirsifil.com/okuyucu-sorulari/fikha-danismak/>.

yozaşma nazar-ı itibara alındığında, yaşanacak bu savrulmayı engellemeye matuf söz konusu ictihadın isabeti anlaşılacaktır. Bu ciddi yozaşma ve asimilasyon riskine rağmen fiilî duruma vize veren fetva üretme mantığının, Bediüzzaman'ın dikkat çektiği handikaplara bir örnek teşkil ettiği de ifade edilebilir. Fıkhi, her icap ettiğinde yaşadığımız hayata meşruiyet üretecek bir mekanizma konumuna indirgeyen böyle bir yaklaşımın eleştirilmesi de doğal ve yerindedir. Aslında Said Nursî'nin ve bu konuda onun gibi düşünenlerin dikkat çektikleri tehlike de bu bağlamdadır. Yani mesele buraya kadar düşünüldüğünde ictihad kapısını kapatma meylindeki isimlerin endişelerine hak vermemek mümkün görünmemektedir.

Meselenin ikinci boyutunda, bizim ifade etmeye çalıştığımız ve savunduğumuz nokta, hadiseyi değerlendirirken burada takılıp kalmamayı, bir adım daha ileri gitmeyi gerektirmektedir. Söylediğimiz şudur ki, örnek olarak zikrettiğimiz meselede de çözüm yine ictihadın önünü açmakla gerçekleşecektir. Modern dönemde teknoloji/iletişim devrimi yedeğinde globalleşen dünya bu örnekte iki cihetten yeni ictihadı kaçınılmaz kılmaktadır. Birinci cihet, zikrettiğimiz yeni dünya şartlarında, gayr-ı müslimlerle irtibatın ve iç içeliğin adeta engellenmesi zor bir ivme kazandığı koşullarda, gayr-ı Müslim bir beldede yaşama şartlarının fikhî zeminde yeniden ele alınması cihetidir. Bu cihette ortaya konacak yeni ictihadların, mutlaka meseleye cevaz verme yönünde teşekkül etmesi de gerekmez. Ancak, zihinlerin ve zamanın bozulması gibi gerçeklere rağmen âlimler, klasik ictihadı birebir taklit etmek yerine, bu hadiseyi fikhî planda tekrar ele alarak yeni/farklı bir ictihada ulaşma imkânına sahip olabilmelidirler. Gayr-ı Müslim beldede yaşama hususunda mesele tekrar ele alındığında, yine durumun tecviz edilemeyeceği sonucuna ulaşılsa bile, bu noktada bahsettiğimiz ikinci cihet devreye girecek ve yine ictihada ihtiyaç duyulacaktır. İctihadın işletileceği ikinci cihet, 'fıkha danışmadan' gayr-ı Müslim beldelere giden, yerleşen ve oralarda bir düzen kuran insanların ikinci-üçüncü nesilleri ile ilgili olacaktır. Fıkha danışmadan gittikleri için, ilk gidenler fıkha göre yanlış bir iş yapmış olsalar bile, bu insanların çocukları, torunları ve ardından gelen nesiller, dedelerinin/atalarının yanlışıyla muaheze edilemeyeceğine göre, bu insanların yaşama şartlarına göre onları itikadî ve amelî manada din sahasının içinde tutacak bir fikhî çıkış yoluna ihtiyaç duyulacaktır. Bunun adının 'azınlık fikhî' veya bir başka şey olmasının neticeye tesir eden bir yanı yoktur.

3.2.2.5. Altıncı Engel: Selef-i Sâlihın Asrından Uzaklaşma

Said Nursî, selef-i sâlihın devrinden zamansal olarak uzak kalmış olmayı da hakikatlerin nazarımızda flûlaşması olarak görmektedir.²⁶² İctihad Risalesi adı altında neşredilen 27. Söz'ün zeylinin sahabe hakkında olması, Bediüzzaman'ın sahabelere atfettiği müstesna mevkiin bir işaretidir. İctihad Risalesi, söz konusu zeyl ile birlikte okunduğunda müellifin sahabenin hem kişiliğine, hem de yaşadıkları döneme özel bir anlam yüklediğini göstermektedir. Sahabe asrı, yalan ile doğrunun arasının son derece açık olduğu bir asırken, bugün (yaşadığı devir) yalanla doğru iç içe girmiş, aralarındaki mesafe kısalmış, adeta omuz omuza vermişlerdir.²⁶³ Hem, sahabe-i kirâm sohbet-i nebeviye ile hakikat nurlarına mazhar bir topluluktur²⁶⁴, hak ve batılı tüm açıklığıyla müşahede etme imkânına sahiptirler.²⁶⁵ Ayrıca efkâr-ı âmme-i âlem Allah Resulü'ne (sav) muarız iken ona iman etmişlerdir.²⁶⁶ Bu ve bunun gibi farklı atıflarla Nursî, sahabelerle sonraki Müslüman kuşakları, bilhassa kendi yaşadığı zamanı, altını çizerek birbirinden ayırmakta, hakikati temsil eden bu ilk nesille aramıza giren asırları, yaşanan bozulmayı da hesaba katarak ictihad ehliyetini yitirmenin sebeplerinden biri olarak ifade etmektedir.

İctihad hususunda sıralamış olduğu engellere bakıldığında Bediüzzaman'a hak vermemek pek mümkün değildir. Genel anlamda İslâmî değerlerin hâkim değil de mahkûm olduğu bir devirde yaşaması, yani tâdâd ettiği mânilerin teorik olarak bilinmesinden öte pratikte de tecrübe edildiği bir vasatta neşet etmiş olması, sahiplendiği 'geleneği korumacı' ve 'ictihada mesafeli' tutumu anlamayı kolaylaştıracaktır. Atıf yaptığı engelleri kabaca ilmî engeller ve ahlâkî engeller olarak ikiye ayırabiliriz. Bu engellerin hemen her dönem gözlenmesi muhtemel durumlar olduğu söylenebilirse de, aydınlanma sürecini takip eden bilim ve fen sahasındaki müthiş sıçrama, müellifin yaşadığı dönemi ve bugünü önceki dönemlerden ayırmamızı haklılaştıracak bir kırılma olarak değerlendirilmelidir.

Kendi bakışını temellendirdiği bir diğer nokta da, pozitif bilim ve fenlerde uzmanlaşan zamane insanının, ictihad kabiliyetinden uzaklaşması durumudur.²⁶⁷ Elbette müellif, pozitif bilimlere karşı değildir, hatta bizzat bu ilimlerle ilgilenip eser telif ettiğine dair bilgiler

²⁶² Nursî, *Sözler*, s. 646.

²⁶³ Nursî, *Sözler*, s. 647.

²⁶⁴ Nursî, *Sözler*, s. 653.

²⁶⁵ Nursî, *Sözler*, s. 654.

²⁶⁶ Nursî, *Sözler*, s. 660.

²⁶⁷ Nursî, *Sözler*, s. 643.

mevcuttur. ²⁶⁸Ama nazarların dünyaya ve dünyevî olana odaklanması neticesinde şer'î ilimlerin ihmale uğradığı ve potansiyele, kapasiteye sahip istidatların neredeyse tümüyle pozitif bilimlere yönlendirildiği gerçeğini ifade ederek mühim bir saptama yapmaktadır.

3.2.3. İctihadın Semavîliği ve İctihad Talebine Dönük Kuşkular

Bediüzzaman, İctihad Risalesinde, “Üç nokta-i nazar, şu zamanın ictihadatını arziye yapar, semavîlikten çıkarıyor. Halbuki, şeriat semaviyedir ve ictihâdât-ı şer'îye dahi, onun ahkâm-ı mestûresini izhar ettiğinden semaviyedirler” ifadesini kullanmaktadır.²⁶⁹

Genel kabul gören anlayışa göre, fakihin ictihad neticesinde ulaştığı netice, kendi ilmî kudretiyle zihninde hasıl olduğu için doğru veya yanlış ihtimali olan bir hükümdür. Bu, elbette söz konusu hükümlerin değersiz olduğu anlamına gelmez, bilakis bu çaba ve neticesi mühimdir, takdire şayandır. Kastedilen, Kur'an ve Sünnet metinleriyle kıyas edildiğinde fakihlerin ictihadlarının bir kutsiyet taşıyor oluşudur. Eğer netice yanlış ise, bu nasstan değil, fakihin nassı yorumlayış şeklinden veya (nass yoksa) fakihin fıkhetme potansiyelinden kaynaklanmıştır.²⁷⁰

Bediüzzaman'ın ictihadın semavî oluşundan kastının, yapılan ictihada Allah'ın rızasını aramak dışında bir dünyevî kaygının karışmaması olduğu söylenmiştir. Bu yaklaşıma göre, Allah rızası dışında bazı mülahazalar taşıyan bugünün (müellifin dönemine atfen) ictihadı, doğal olarak semavîlikten çıkıp arzî hale gelmektedir.²⁷¹

Fakihlerin ictihadlarını semâvî olarak nitelendiren Bediüzzaman, bunu şer'î ictihad kaydıyla sınırlamaktadır ama zaten her müctehid ictihadının şer'î yani Şâri'in iradesine uygun olmasını dileyerek bu faaliyete girişmektedir. Bununla beraber, hangi ictihadın söz konusu iradeye uygun olduğunu belirlemek mümkün olmadığına göre ictihadın semavîliği vurgusunun, modern dönemin ictihadlarının arzî olarak etiketlenmesini sağlamak dışında pratiğe yansıyan bir etkisi bulunmamaktadır.

Gelenekten tevarüs edilen ictihadlar konusundaki tutumu bu olan Bediüzzaman, yeni dönemin ictihad faaliyeti söz konusu olduğunda aynı iyimserliği taşımamaktadır. Zaten daha önce de atf yaptığımız gibi, dinin yeniden yorumlanması meselesi gündeme geldiğinde, bu

²⁶⁸ Bu hususta Nursî'nin 2 mantık bir de riyaziyyat kitabı telif ettiğine dair bilgiler için bkz:

http://www.sorularlarisale.com/makale/21338/gercekte_olmadigi_halde_necmeddin_sahiner__bediuzzamana_matematik_serif_mardin_ise_cebiri_kitabi_yazdirdigini_iddia_edenlere_ne_dersiniz.html.

²⁶⁹ Nursî, *Sözler*, s. 643.

²⁷⁰ Zerkâ, *a.g.e.*, s. 66.

²⁷¹ Veysel Kasar, “İslâm'ın Yorumunda Bilgi Kaynaklarının Değeri ve İctihadın İmkânı”, *Köprü Dergisi*, Kış 2001, S. 73, s. 3 vd.

meselede muhafazakâr bir tutum takınarak yeni ictihad söylemine itiraz eden isimlerin hemen tamamında, kuşkucu ve itham edici bir tavır müşahede edilir. Bu bakış açısı, ictihad çağrı ve talebini, dini içeriden tahrif etme projesinin manivelası olarak görme eğilimindedir. Bu bakış açısına göre, dinî değerleri sulandırmak ve Müslümanların modern dünyanın dayatmaları karşısında direncini kırmak için, ictihad kamufлаjı altında zihinler bulandırılmaya çalışılmaktadır. Mezkûr yorumlama tarzı, yenilik söylemine sadece kuşkucu değil, yer yer suçlayıcı ve tahkir edici bir üslûpla da yüklenmektedir.

Şu satırlar, “Kur’an Müslümanlığı”, “dinî yorumda yenilenme” gibi terkipleri sahiplenene kesimlere dönük sert ve ithamkâr sayılabilecek ifadeler içermektedir: *“Gerçek İslâm, yeniden yapılanma gibi kalıplar, daha önce açıkladığımız problemlili/hastalıklılı tavrın takdiminde kullanılan temel söylemlerden birkaçını ifade etmektedir. Bu ve benzeri sloganların sıkça kullanıldığı yazılara dikkat edilecek olursa, Ehl-i Sünnet düşmanlığının marazî tepkiselliğinin hangi boyutlara ulaştığı rahatça tespit edilebilir. Çoğunlukla kendi içinde tutarlı bir yapı arz etmekten ve bütünlükten uzak, nasslara karşı duyulan hazımsızlığı derme çatma –ve çoğunlukla fotokopi- düşüncelerle ifadeye koymaya çalışan doğuştan kusurlu bir düşüncenin böyle yaldızlı tabirlerden başka sığınacağı ne olabilir ki!”*²⁷²

Bediüzzaman da ictihad söylemi ile ortaya çıkan çevrelerin niyetlerini sorgulamaktadır. İctihad Risalesinin zeylinde, *“Sahabelere karşı iddiayı-ı rüçhan nereden çıkıyor? Kim çıkarıyor? Şu zamanda bu meseleyi medar-ı bahsetmek nedendir? Hem müctehidîn-i izâma karşı müsavat dava etmek neden ileri geliyor?”* şeklindeki bir suale bu minvalde cevap vermektedir.²⁷³

Cevabında, iyi niyetle/sâfiyane bu hataya düşenleri bir kenara ayıran müellif, nazarlarımızı diğer gruba, ‘mağrur insanlar’ olarak nitelediği zümreye çevirmektedir. Nursî, bu mağrur insanların, mezhepsizliklerini müctehidlere karşı müsavat davası altında neşretmek istedikleri görüşündedir.²⁷⁴ Sefahet içerisinde yaşayan ve nefislerine mağlup olmuş bu kişiler, bahane olarak, dinin ihmal ettikleri emirlerinin ‘ictihâdî’ olduğunu savunmakta ve kendilerinin de sahabe gibi birer insan olduklarını, dolayısıyla bu ictihâdî meselede onların da farklı bir görüşleri (aslında ictihadları) olabileceğini iddia etmekte, bu vehim ve şeytanî desise ile başlarını mezahibin zincirinden çıkarmaktadırlar. Hatta işin müctehidlerle sınırlı olmadığını, onlarla bitmediğini gören bu tür kimseler, bir adım ötede sahabeye ilişme

²⁷² Sifil, *Sözü Müstakim Kılmak*, s. 19.

²⁷³ Nursî, *Sözler*, s. 662.

²⁷⁴ Nursî, *Sözler*, s. 663.

cür'etini de göstermektedirler. Çünkü müctehidler, kat'î olmayan, nazari meselelerde fikir yürütmekte, nasslardan istinbatla hüküm çıkarmaktadırlar. Oysa bu art niyetli çevrelerin hedefinde sadece dinin nazariyatı değil zaruriyatı da vardır. Zaruriyat denilen kapsamın hamelesi de sahabe-i kirâm olduğundan, sahabeyi değerden düşürmeye çalışmaktadırlar. Bediüzzaman, bu noktada üslûbunu da oldukça sertleştirir ve şunları söyler: *“Heyhat! Değil bunlar gibi insan suretindeki hayvanlar, belki hakiki insanlar ve hakiki insanların en kâmilleri olan evliyanın büyükleri, sahabenin küçüklerine karşı müsavat davasını kazanamadıkları, gayet kat'î bir surette Yirmi Yedinci Söz 'de isbat edilmiştir.”*²⁷⁵

²⁷⁵ Nursî, Sözlür, s. 663-664.

NETİCE

Son bir buçuk asır, aynı zamanda âlim ve mütefekkirlerin içine düşülen durumdan kurtulmak için hal çaresi aranılan bir dönemdir. Geleneksel din algısını muhafaza merkezli bir tutum belirleyenler de, gelenekten intikal eden mirası taklid etmenin bizi geri bıraktığını söyleyenler de samimi bir arayışın sevkiyle hareket etmekteydiler.

Aralarında kimi zaman hayli sert tartışmalar da yaşanmıştır. Bu fikrî kamplaşma ortamında tarafların birbirlerini dinleyip anlamaktan çok, ilzam etme kaygısıyla hareket ettikleri de vakidir. Geleneğin savunucusu olanlar, yenilik taraftarlarını, İslâm dünyasını içeriden dizayn etmeye odaklı bir tahrif projesinin yerli mümessilleri olarak görme eğiliminde olmuşlardır. Diğer cenahta da muhataplarını değişim karşıtı, mutaassıp ve sabit fikirli olarak yaftalama gibi mukabil bir temayül baş göstermiştir. Taraflar birbirlerini itham etmişler, bazen üslûp iyiden iyiye sertleşmiştir. Musa Carullah ile Mustafa Sabri Efendi'nin muarızlarına dönük kullandıkları keskin ifadelerden bir seçki yapmak, işbu üslûp sorununu tespit için yeterli olacaktır.

Yine mezhebsizlik ve mezheb taassubu olguları da, karşılıklı suçlama araçları olarak kullanılagelmiştir. Dolayısıyla zikrettiğimiz keskin söylemin bu noktada da tezahürleri vardır.

Mezhepleri ilga etmek veya birleştirerek bir tür mezhebî vahdet temin etmek, teorik planda kulağa hoş gelen fakat pratikte uygulanabilirliği pek olmayan söylemlerdir. Bununla beraber mezheplerin önümüze koyduğu ve tutarlı bir din anlayışının teşkili bağlamında önemli avantajlar sunan sistematik yapının belli bir dönemin koşullarında oluştuğu unutulmamalıdır. Bu koşulların aynen devam etmediği sosyokültürel vasatta mezkûr sistematığın hiçbir değişime uğramaması gerektiğini savunmak, mezheb taassubu ithamının tümünden yersiz olmadığını göstermektedir.

Fikrî ayrılıklara gelindiğinde, ıslah mantığını kurumsal mezheb yapılarına ve taklide aleyhtarlık çizgisine oturtan Reşid Rızâ ile mezheb ve ictihad konusunda geleneksel çizginin devamı denilebilecek bir yorumu sahiplenen diğer iki isim, Mustafa Sabri Efendi ve Said Nursî, arasında, fıkha ve usul-i fıkha bakış noktasında da belli farklılıklar göze çarpmaktadır. Reşid Rızâ, ictihadın canlandırılması söyleminin müdafii olarak mücadelesini sürdürürken, diğer iki mütefekkirde ise bu işin liyakatsiz kişilerce üstlenilmesi tehlikesini bertaraf etme kaygısının ağır bastığı göze çarpmaktadır. Keza Mustafa Sabri Efendi, ıslah projesi olarak önlerine konan projeyi dinî ahkâmın tağyirine yol açacağı mülahazasıyla tenkit ettiği halde, Reşid Rıza ıslah sahasını ibadet ve itikat sahalarının dışına hasretmektedir.

Siyasetle ilgi bakımından ise Said Nursî'nin tutumunun Reşid Rızâ ve Mustafa Sabri Efendi'den ayrıldığı görülmektedir. Özellikle Yeni Said olarak anılan devrede karşımızda, aktif siyasetle meşgul olmayan, güncel gelişmeleri merak ve takip etmeyen, mesaisini iman hizmetine ve bu konuda eser telifine teksif eden bir Bediüzzaman vardır. Cumhuriyet'i kuran iradeyle hemen her cihetten muhalif olsa da, dünya siyasetine karışmamış, buna rağmen pasif muhalefeti karşılığında hapis ve sürgünlerle dolu bir hayat yaşamıştır. M. Sabri Efendi'nin muhalefeti ise daha aktiftir. Kendisi devlet kademelerinde de görev almış bir bürokrat olarak daha açık ve sert bir muhalif üslûbu tercih etmiştir. Bunun bedelini de uzun bir dönem yurt dışında sürgün hayatı yaşayarak ödemiştir. Mısır'da iken kendisini ziyarete gelenlere Said Nursî'nin neden anavatanda o kadar talebesiyle bir cihad hareketi başlatmadığını sorduğu, sual kendisine ulaşınca Nursî'nin de, en mühim görevlerinin cihaddan önce iman olduğunu söylediği anlatılmaktadır.

İçinde bulunduğu koşullar itibariyle Said Nursî'nin aktif ve güncel siyaset yoluyla dine hizmet edilemeyeceği kanaatinde olduğu, sonuçsuz kalacağı düşüncesiyle İslâmî devlet ve siyaset gibi argümanlardan uzak durduğu anlaşılmaktadır. Adeta yaşadığı dönemde yapılabilecek ve neticeye ulaşabilecek tek işin imanî bilinci takviye etmek ve ilhad dalgası karşısında ehl-i imanın inançlarını tahkim etmek olduğu düşüncesindedir. Fıkhî tasavvuru da bu bakış temelinde şekillenmiştir. İmanın fen ve felsefeden gelen yıkıcı etkilerle tehdit altında olduğu bir zeminde, yeni ictihad ve dinde yeni yorum gibi taleplerin yaşanan problemleri çözmek yerine daha da derinleştireceğini düşünmektedir. Bu düşünce onu mevcudu muhafaza yönünde korumacı bir yaklaşıma sevk etmiştir. Oysa kendisi modern bilimlere karşı değildir. Skolastik bir medrese hocası olmadığını özellikle vurgulaması da bu nedenledir.

Mustafa Sabri Efendi ve Reşid Rızâ ise siyasete Nursî gibi bigâne kalmamışlardır. Zaten M. Sabri Efendi önceki asırlardaki İslâmî modelleri aynen bu asra tatbikten yanadır. Cihad, hilafet, devlet gibi kavramları hep bu çerçevede yorumlamaktadır. R.Rızâ da ıslah söylemi üzerinden selef asırlarına gönderme yapmak suretiyle aynı kavramları diriltmenin peşindedir. İslah projesini siyasetten soyutlamaz. Çeşitli devlet adamlarıyla görüşmeler yapmasını bu çerçevede anlamak gerekmektedir.

Özetle Said Nursî, inanç eksenli şuurlanmaya dayanan bir imanî diriliş modelini merkeze alır. İslâmî ilimlerin teorik tartışmalarına çok fazla girmekten ziyade esasat-ı imaniyeyi tahkim için gayret gösterir. Himmetin esas teksif edileceği alanın burası olduğu düşüncesi ve geleneksel tedrisat usulleriyle yetişmiş olması nedeniyle yeni ictihad taleplerine mesafelidir. Modern bilimlerle İslâmî ilimlerin birlikte okutulduğu bir medrese hayali, tecdid

ve ihya perspektifinin yörüngesi hakkında ipuçları sunmaktadır. İslâmî ilimlerin tedris usulüne ve muhtevasına dönük herhangi bir itirazı olmadığı da buradan anlaşılmaktadır. Ona göre problem, İslâmî ilimlerin usulünde değil, bu ilimleri modern fen bilimleriyle atbaşı götüremeyen ümmetin algısındadır.

Reşid Rızâ'da da Nursî'nin zihnindekine benzer bir modern medrese fikri vardır. Bunun için belli temaslarda da bulunmuştur. Nursî'den ayrıldığı nokta, İslâmî ilimlerin usulü noktasındadır. Rızâ, geri kalmışlığımızda bu usulün de tesiri olduğu düşüncesindedir. Dolayısıyla klasik medrese usulü bir İslâmî ilimler nosyonunu R. Rızâ ile örtüştürmek zor görünmektedir. İbadet ve itikat dışında hemen her sahayı kuşatan kapsamlı bir ıslah söylemini öne çıkarmaktadır. Bu uğurda yer yer –Sabri Efendi ve Nursî'de asla rastlanamayacak bir şekilde- geçmişe dönük sert bir eleştirel dili sahiplenmektedir. Fıkıhı ve mezhepleri ümmetin sırtından atılması gereken yükler gibi gördüğünü düşündüren beyanları vardır. Geleneğe dönük kırıncı ve itham edici üslûbu kendisinin reformist damgası yiyip dışlanmasına da yol açmıştır.

M. Sabri Efendi, yenilik çağrılarını dinde reform çabası olarak görmekte, tahrif/tahrip olmamış ve olması düşünülemeyecek hakikatin reforma ihtiyaç duymayacağını vurgulamaktadır. Modern dönemle ortaya çıkan ve Batı'da yaşanan Aydınlanma/Reform gibi süreçlerle ivme kazanan yeni sorunların çözümü noktasında mevcut usulün yer yer tikanıklar yaşadığı yönündeki mühim tespite de katılmamakta, bütün problemin Müslümanların dinî bağlılık ve yükümlülüklerini gevşetmeleriyle ilgili olduğunu savunmaktadır.

Hicrî V. ve XII. asırlar arasını mazi olarak isimlendiren Bediüzzaman'ın, Reşid Rızâ ve emsali düşünürlerde göze çarpan ilmî durgunluk dönemi söylemlerine katıldığı akla gelse de, bu tespit, Risale-i Nur külliyyatının geneline yansıyan bir yaygınlık kazanmamıştır. Buna rağmen âlimlere ittiba modeli olarak her meselede onların görüşlerine odaklanmanın sağlıklı bir yol olmadığı, bunun yerine nassın muradını anlamaya yönelmek gerektiği düşüncesi, Nursî'nin yaklaşımına yön vermektedir.

Musa Carullah ile Mustafa Sabri Efendi arasındaki Muhyiddin b. Arabî merkezli tartışmaya dair fikri sorulduğunda, her ne kadar Sabri Efendi'yi genel olarak haklı görse de Nursî, tartışmanın taraflarının ifrat ve tefrite düşmüş olduklarını söylemekten imtina etmemiştir.

Konumuzun merkezini teşkil eden ictihad kavramı bağlamında mukayese yaptığımızda, Said Nursî'nin ictihad noktasındaki çekincelerinin daha çok zamanın ve insan

unsurunun bozulması gibi arızî durumlar dışında, vahyi asrın idrakine uygun bir biçimde sunma anlayışına yakın bir tasavvura sahip olduğu söylenebilecektir. Gerek kelimâ mütalaalarında, gerek bazı fikhî çıkarımlarında (yalana cevaz verilen sahaya dair ortaya koyduğu yaklaşım gibi) devrin idrak ve algısını okuyan tavrı buna misal teşkil etmektedir. M. Sabri Efendi ise vahyi asrın idrakine göre yorumlayıp takdim etmeye konjonktürel gerekçelerden bağımsız olarak itiraz etmekte, bunun yozlaşmaya kapı aralayacağı düşüncesini sahiplenmektedir. Kendisi Ehl-i Sünnet çizgisinin hemen her meselede bugüne taşınmasından ve bu çizginin dışına çıkan yorumlara prim verilmemesinden yanadır. Nursî'nin tavrı ise daha esnektir. Sabri Efendi hakkında “kavaid-i Ehl-i Sünnet’e taassupla bağlı” şeklinde bir niteleme kullanması, bu kaideleri Sabri Efendi gibi/kadar mutlaklaştırmadığının göstergesidir.

M.R.Rızâ ise mezhebler üzerinden önümüze konan mirası bağlayıcı kabul etmemekte, hatta bu tür bir kabulün ümmeti geri bıraktığını düşünmektedir. Yeni icthadlarda, mezheblerin usul ve kaidelerine bağlı kalmanın değil, ümmetin maslahatını teminin öne çıkarılması gerektiğini savunmaktadır. İctihad müessesesinin daha fazla işletilmesinin keyfiliğe yol açacağı türündeki geleneksel reflekslerle ilgilenmemekte, terakki ve ilerleme eksenli bir okuma yapmaktadır.

Müslümanların dünya hayatlarını mamur kılacak düzenlemeleri öne çıkaran R.Rızâ'ya mukabil, M. Sabri Efendi dünyevî başarı ve terakkiyi merkeze almayan, uhrevî karşılığı önceleyen bir bakışı sahiplenmektedir. Said Nursî'de ise her iki hassasiyeti de gözetip dengelemeye çalışan bir orta yol arayışının varlığından söz edilebilir.

Reşid Rızâ, geleneğe dönük köklü itirazlar serdeden bir müellif olarak icthad merkezli tartışmada, ‘modern’ denilebilecek bir yorumu öne çıkarmaktadır. Dünya-ukbâ dengesi söz konusu olduğunda, dinin bu dünyayı imar eden boyutuna vurgu yapan , bu çerçevede icthadı daha çok maslahat vurgusu üzerinden temellendiren bir perspektife sahiptir. İctihadı, ihtiyaç ekseninde ele almaktadır.

Mustafa Sabri Efendi ise, her ne kadar icthad-ihtiyaç denklemini göz ardı etmese de, icthadı ihtiyaca cevap veren bir hususiyet olarak değil, daha çok murad-ı İlâhîyi anlama çabası olarak görmekte, bu tür bir bakış açısına sahip olması da, onu maslahat söylemine karşı mesafeli hale getirmektedir. Terakki, ilerleme gibi kavramların merkeze alındığı bir yorumun dinin içini boşaltıp, nazarları dünyevîleştireceğine kail olduğu için, yeni icthad ve yorum taleplerine neredeyse tamamen şüpheyile yaklaşmaktadır. Müslümanların dünyevî anlamda mesafe kat etmelerinden ziyade, maddî anlamda onlar için negatif neticelere müncer olsa bile dinî ahkâma bağlanmayı öncelemektedir.

Said Nursî, yeni ictihad söylemi/rüzgârı karşısında ise temkinli ve çekinceleri olan bir tutumu sahiplenmiştir. Bu yönüyle “Reşid Rızâ’dan daha gelenekçi, M.Sabri Efendi’den daha modern” denilebilecek bir düşünce yapısına sahip olduğu söylenebilir. İctihad taleplerine muhalefeti, yeni şeyler söylemeye ihtiyaç bulunmadığını düşündüğünden değil, yeni şeyler söylemeye ehil insanların bulunmadığı inancından kaynaklanmaktadır. Bir taraftan açık olduğunu söylediği ictihad kapısından girme hususunda bir dizi engelden söz etmesi de, Nursî’nin, ictihad kapısının ‘aralık’ olduğunu düşündüğü intibayı meydana getirmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdülazim**, Muhammed b. ; “el-Kavlu’s-Sedîd”, *İctihad, Taklid ve Telfik Üzerine Dört Risale*, Hrz: Hayreddin Karaman, 2. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 73-110
- Açıkgenç**, Alparslan; “Said Nursî”, *DİA*, XXXV, s. 565-572, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1994
- Algar**, Hamid; “Yüzyılın Müceddidi: Bediüzzaman Said Nursî ve Tecdit Geleneği”, *Bediüzzaman ve Tecdit*, 1. Baskı, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2002, s. 11-31
- Apaydın**, Yunus; “İctihad”, *DİA*, XXI, s. 432-445, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1994
- Armağan**, Servet; *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, Akademi Yayınları, İstanbul, 2009
- Atar**, Fahrettin; *Fıkıh Usûlü*, 8. Baskı, İFAV, İstanbul, 2010
- Baş**, Eyüp; “Binyılcılık ve Osmanlı Toplumunda Hicrî Milenyum Kıyamet Beklentisi ile İlgili Bazı Veriler”, *Dinî Araştırmalar Dergisi*, c. VII, S. 21, s. 163-167
- Cessas**, Ebu Bekir er-Râzî; *el-Fusûl fî’l-Usûl*, Kuveyt Vakıflar Bakanlığı, 1994
- Dârimî**, Abdullah b. Abdurrahman; *es-Sünen*, Dâru’l Muğni, Suudi Arabistan, 2000
- Dihlevî**, Şah Veliyyullah; “el-İnsaf fî-Beyânî Sebebi’l-İhtilaf”, *Mezheplerin Doğuşu ve İctihad Tartışması*, Trc: Şükrü Özen, 3. Baskı, Pınar Yayınları, İstanbul, 2003, s. 55-144
- Dönmez**, İbrahim Kafi; “İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı”, *Usul Dergisi*, c. I, S. 1, 2004
- Ebû Dâvûd**, Süleyman b. el-Eş’as-es-Sicistânî; *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul-1981
- Gazzâlî**, Ebû Hâmid, *el-Mustasfâ*, Dâru’l Kütübü’l-İlmiyye, 1. Baskı, h. 1413
- Görgün**, Tahsin; “Tecdid”, *DİA*, XXXX, s. 234-239, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1994
- Güler**, İlhami; “İslam’da Yeniliği Savunduğumuz için Oryantalist Çömezleri, Batı Uşakları diye İtham Ediliyoruz!”, 12.01.2015, <http://t24.com.tr/haber/islamda-yeniligi-savundugumuz-icin-oryantalist-comezleri-bati-usaklari-diye-itham-ediliyoruz,283420> (21.01.2016)
- Güneç**, Halil; *Güncel Fikhî Problemler*, c. I, Anadolu Yayınları, İstanbul, 1998
- İbn Âbidin**, Muhammed Emin el-Hanefî, *Reddü’l-Muhtar ale’d-Dürri’l-Muhtar*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 2. Baskı, h. 1412
- İbn Manzur**, Ebu’l Fazl; *Lisanü’l-Arab*, c. III, Dâru’s Sadr, Beyrut, h. 1414
- İsfahânî**, Râğîb; *el-Müfredât*, c. I, Dâru’l Kalem, Beyrut, h. 1412
- İsfahânî**, Şemsüddin; *Beyanü’l-Muhtasar Şerhu Muhtasar-ı İbnü’l Hâcib*, Dâru’l Medenî, h. 1406
- İşeri**, M. Said; “Bediüzzaman’ın Üç Hayat Devri”, *Köprü Dergisi*, S. 112-Kış, 2010, <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=1076>
- Kavak**, Özgür; *Modern İslam Düşüncesi ve Reşid Rıza Örneği*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2011

- Kasar**, Veysel; “İslâm’ın Yorumunda Bilgi Kaynaklarının Değeri ve İctihadın İmkânı”, *Köprü Dergisi*, S. 73-Kış, 2001,
<http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=537>
- Kerhî**, Ebu’l Hasan; “*Risale fi’l-Usûl*”, *Te’sisü’n-Nazar*, ed-Debûsî, Tahkik: Mustafa Muhammed el-Kabbânî, İstanbul, ts.
- Kırbaçoğlu**, M. Hayri; “Tecdide Evet; Lakin Ortada Tecdit Edilecek Bir Din Kalırsa”, *Milel ve Nihal Dergisi*; c. V, S. 2, 2008
- Leaman**, Oliver; “İhya Geleneğinde Said Nursî’nin Yeri”, *Bediüzzaman ve Tecdit*, 1. Baskı, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2002, s. 51-63
- Merad**, Ali; “İslah”, *DİA*, XIX, s. 143-156, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1994
- Minyavî**, Mahmud, *et-Temhid Şerhu Muhtasarı’l-Usûl*, Mektebetü’ş-Şâmile, Mısır, h. 1432
- Muhammed Seyyid Bey**, *Fıkıh Usûlü*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2010
- Mustafa Sabri Efendi**; *Hilafetin İlgasının Arka Planı*, Hzr: Mustafa Hilmi, İnsan Yayınları, İstanbul, 2009
- Meseleler*, Sebil Yayınları, İstanbul, 1995
- Dinî Müceddidler*, Sebil Yayınları, İstanbul, 1994
- Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi*, Bedir Yayınları, İstanbul, 1998
- Müslim**, Ebû’l-Hüseyn Müslim b. Haccâc; *el-Câmiu’s-Sahih*, Çağrı Yayınları, İstanbul-1981
- Nabulûsî**, Abdülğani; “Hülasatü’t-Tahkîk”, *Mezheplerin Doğuşu ve İctihad Tartışması*, Trc: Şükrü Özen, 3. Baskı, Pınar Yayınları, İstanbul, 2003, s. 151-190
- Nahit**, Haşim; *Türkiye için Necat ve İtila Yolları*, Şems Matbaası, İstanbul, 1913
- Nevevî**, Muhyiddin Yahya, *el-Mecmû’ Şerhu’l-Mühezzeb*, Dârü’l-Fikr, Tarihsiz
- Nursî Said**; *Emirdağ Lahikası*, Yeni Asya Yayıncılık, İstanbul, 2013
- Lem’alar*, Yeni Asya Yayıncılık, İstanbul, 2013
- Mektubat*, Yeni Asya Yayıncılık, İstanbul, 2013
- Muhakemat*, Yeni Asya Yayıncılık, İstanbul, 2013
- Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, Yeni Asya Yayıncılık, İstanbul, 2013
- Tarihçe-i Hayat*, Yeni Asya Yayıncılık, İstanbul, 2013
- Şualar*, Yeni Asya Yayıncılık, İstanbul, 2013
- Asay-ı Musa*, Yeni Asya Yayıncılık, İstanbul, 2013
- Sözler*, Şahdamar Yayıncılık, İzmir, 2005
- Özevarlı**, M. Said; “Reşid Rıza”, *DİA*, XXXV, s. 14-18, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1994
- Pekcan**, Ali; “Mevrid-i Nassta İctihada Mesağ Yok (mu?)dur”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 2, 2003
- Rıza**, Reşid; **Karaman** Hayreddin; *Gerçek İslam’da Birlik*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012
- Rıza**, Reşid; *Muhâverâtu’l-Muslih ve’l-Mukallid ve’l Vahdetü’l İslamiyye*, Dârü’n Neşr li’l Câmia, Kahire, 2007

Risale-i Nur Te'lif Kronolojisi;

<http://www.risaleinurenstitusu.org/index.asp?Section=Kulliyat&SubSection=TelifKronolojisi>
(25.01.2016)

Senû, Kutb Mustafa; “Bediüzzaman ve İctihad Meselesi”,

<http://www.bediuzzamansaidnursi.org/icerik/bedi%C3%BCzzaman-ve-i%C3%A7tihad-meselesi>
(25.01.2016)

Serahsî, Ebu Sehl Ahmed; *Usul*, c. II, Daru'l-Marife, Beyrut, h. 483

Sifil, Ebubekir; “Fıkha Danışmak”, <https://ebubekirsifil.com/okuyucu-sorulari/fikha-danismak/> (02.02.2016)

Sözü Müstakim Kılmak, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 2007

“Mezhepsizlik Niçin Dinsizliğin Köprüsüdür?”, *Beyan Dergisi*, 1999,

<https://ebubekirsifil.com/dergi-yazilari/mezhepsizlik-nicin-dinsizligin-koprusudur-beyan-dergisi-temmuz-1999-arsiv/> (02.02.2016)

Sülemî, Taceddin; *eş-Şâmil fi-Fıkhî'l-İmâm Mâlik*, Merkez Nüceybuye, 2008

Şaban, Zekiyyüddin; *İslam Hukuk İlminin Esasları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2014

Yavuz, Yusuf Şevki; “Mustafa Sabri Efendi”, *DİA*, XXXI, s. 350-353, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1994

Yıldırım, Suat; “20. Asır İslam Düşünce ve Aksiyonunda Bediüzzaman Said Nursî'nin Yeri”, *Yeni Ümit Dergisi*, S. 37, 1997

Zerkâ, Mustafa Ahmed; *İslam Hukuk Ekolleri ve Maslahat Prensibi*, Hız: Ali Pekcen, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2007

Zuhayli, Vehbe; “Mezhep Hükümlerinin En Kolayını Almada Kurallar”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 7, 2006

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	---

ÖZGEÇMİŞ

05.07.1978 tarihinde İstanbul'da doğdu. İlk, orta ve lise tahsilini İstanbul'da tamamlayıp 1995 yılında Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Fizik Öğretmenliği bölümünü kazandı ve burada eğitime başladı. 1999 yılında bu okuldan mezun oldu. Mezuniyetinin ardından, halen de sürdürmekte olduğu Fizik öğretmenliği görevine başladı. Alanı Fizik olmasına rağmen, yakın ilgi duyduğu ilahiyat ve felsefe alanında uzun yıllar okumalar yaptı. Rihle Dergisi ve Dâru'l-Hikme web sitesinde yazıları yayımlandı. Bu alandaki çalışmalarını kendi web sitesi üzerinden sürdürmekte olan yazar, 2013 yılında Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde İslam Hukuku alanında yüksek lisans eğitimine başladı. Ders dönemini başarıyla bitirdikten sonra "Alkol İçeren Ürünler, Fıkhî Hükümleri ve Güncel Çalışmalar" adlı seminer çalışmasını tamamladı. Değişik yerlerde yayımlanan yazıları ve diğer çalışmalarını "Moderne Nasihat" adlı kitabında topladı. Evli ve bir çocuk babası olan yazar, orta düzeyde Arapça bilmekte ve öğretmenlik görevini sürdürmektedir.