

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

FIKHA MODERN YAKLAŞIMLAR VE
MUHAMMED ZAHİD EL-KEVSERÎ

NUMAN KOCAOĞLU

2501140980

TEZ DANIŞMANI

DOÇ.DR. AHMET HAMDİ FURAT

İSTANBUL-2018



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : NUMAN KOCAOĞLU Numarası : 2501140980
Anabilim Dalı /
Anasanat Dalı / Programı : TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Danışmanı : DOÇ. DR. AHMET HAMDİ FURAT
Tez Savunma Tarihi : 07.12.2018 Saati : 10:00
Tez Başlığı : " FIKHA MODERN YAKLAŞIMLAR VE MUHAMMED ZAHİD EL-KEVSERİ"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **KABULÜNE** OYBİRLİĞİ / **YERİNE** KARAR verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DOÇ. DR. AHMET HAMDİ FURAT		KABUL
2- DOÇ. DR. RIFAT USLU		KABUL
3- DR. ÖĞR. ÜYESİ ABDULLAH TIRABZON		KABUL

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DR. ÖĞR. ÜYESİ MERVE ÖZAYKAL		
2- DR. ÖĞR. ÜYESİ NAİL OKUYUCU		

ÖZ
FIKHA MODERN YAKLAŞIMLAR VE MUHAMMED
ZAHİD EL-KEVSERÎ

Sosyal bir olgu olarak Batı’da ortaya çıkmış olan modernite, Müslümanların yaşamında ve İslam düşünce dünyasında derin tesirler bırakmış, bundan etkilenen düşünürlerin fıkha yeni yaklaşımlar getirmelerine neden olmuştur. İslam dünyasında modernleşme sürecinin nasıl geliştiği, modern yaklaşıma sahip müelliflerin dayandıkları argümanlar ve Zahid el-Kevseri’nin eleştirileri ile fıkhi mirası çalışmamızın konusunu oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Modernite, Kevseri, tecdid, ıslah, fıkıh, içtihat.

ABSTRACT

MODERN APPROACHES TO FİQH AND MUHAMMAD ZAHİD AL- KEVSERÎ

NUMAN KOCAOĞLU

Modernity, which emerged in the West as a social phenomenon, has profoundly influenced the lives of Muslims and the world of Islamic thought, causing influenced thinkers to bring new approaches to their lives. How the modernization process of the Islamic world evolves is argued by the proponents of the modern approach, and the criticism of Zahid al-Kawseri and his work on the subject of the jurisprudential legacy.

Key Words: Modernity, Kawseri, renovation, correction, fiqh, ijtiḥat.

ÖNSÖZ

Allah’a (c.c.) hamd-ü sena, Rasûlüllah Efendimiz Muhammed Mustafa’ya (s.a.v.) ve onun al ve ashabına salat-ü selam olsun.

Toplumların hayatına etki eden hadiseler, yeni bir takım düşüncelere de kaynaklık eder. 19 ve 20. Yüzyıllarda da Modernite gerek Batıda gerekse İslam dünyasında muhtelif alanlarda etkili olarak farklı fikir akımlarının doğmasına sebep olmuştur. Modernitenin İslam dünyasında tesir ettiği alanların başında toplum hukukunu da düzenleyen fıkıh ve metodolojisi olan usul-ü fıkıh gelmektedir.

Modern dönemde Müslümanların Batının gerisinde kalmasını fıkıhla irtibatlandıran çevreler, *ıslah-tecdid-ihya* ve *reform* kavramları çerçevesinde yeni bir anlayışla meseleyi çözüme kavuşturmaya çalışmışlardır. Buna karşılık bazı müellifler de klasik fıkıh anlayışının devamından yana tavır almışlardır. XIX. yüzyılda Kahire, bu tartışmaların yapıldığı merkezlerden biridir. Osmanlı’nın son döneminde yetişmiş, “Meşihat Ders Vekâleti” gibi önemli vazifelerde bulunmuş güzide âlimlerden Muhammed Zahid el-Kevserî, Mısır’a hicret ettiğinde kendisini bu tartışmaların içerisinde bulmuş, kaleme aldığı eserlerle meseleye katkıda bulunmuş önemli bir kişiliktir.

Araştırmamızda modernitenin fikhî anlayışa tesirlerini, Müslüman düşünürlerin meseleye tecdid-ıslah kavramları temelinde yaklaşma sebeplerini ve Kevserî’nin gazete-mecmualarda yayınlanan makaleleri, risaleleri ve muhtelif kitaplara yazdığı mukaddimleri çerçevesinde onun, modern yaklaşımlar karşısında ki eleştirilerini ortaya koymaya çalışacağız.

Konunun tespit edilmesinde ve çalışma müddetince yönlendirmeleri ile katkıda bulunan Doç. Dr. Necmettin Kızılkaya’ya ve daha sonra danışmanlığımı üstlenerek eksiklerimi telafi etmeme yardımcı olan Doç. Dr. Ahmet Hamdi Furat’a şükranlarımı arz etmeyi borç bilirim. Zahid el-Kevseri ve eserleri ile ilgili olarak tavsiyelerde bulunan, yoğun çalışmaları arasında yazdığım bölümleri okuyarak eleştirilerini ileten Doç. Dr. Rifat Uslu’ya da teşekkür ederim. Çalışmam boyunca fikri desteklerini aktaran ismini zikredemediğim arkadaşlarıma, kendilerini ihmal etmem pahasına desteklerini hep yanında hissettiğim eşim ve çocuklarıma da ayrıca teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	I
ABSTRACT	III
ÖNSÖZ.....	IV
İÇİNDEKİLER	V
KISALTMALAR LİSTESİ.....	VIII
GİRİŞ	1
I. Araştırmanın Amacı ve Önemi	1
II. Araştırmanın Konusu ve Sınırları	2
III. Araştırmanın Kaynakları	2
IV. MODERNİTE VE MODERNİZM	3
A. Bir Kavram Olarak Modernite	3
B. Modern Dönem ve Özellikleri.....	6
C. İslam Modernizmi	7

BİRİNCİ BÖLÜM

MODERN FIKIH DÜŞÜNCESİNİN ARKA PLANI : HUKUKİ MODERNİZASYON

I. İslam Ülkelerinde Hukuki Modernizasyon	11
A. Hint Alt Kıtasında Hukuki Modernizasyon.....	11
B. Mısır’da Hukuki Modernizasyon	13
C. Osmanlı’da Hukuki Modernizasyon	15
II. Tecdid ve Islah Kavramları	19
A. Tecdid	19
B. Islah	22

C. Modern Islah Hareketleri.....	24
----------------------------------	----

İKİNCİ BÖLÜM

FIKHA MODERN YAKLAŞIMLAR

I. Modernistlerin Klasik Eleştirisi	27
II. Tecdid/Islah Aracı Olarak İçtihat.....	30
A. Müctehit Kimdir?	36
B. Taklit ve Mezhep Bağlılığı.....	38
III. Dini-Dünyevi Ahkam Ayırımı	41
IV. Modern Dönemin Kaynak Tasavvuru	44
A. Kitap ve Sünnet	45
B. İcma	48

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MUHAMMED ZAHİD EL-KEVSERİ VE MODERN YAKLAŞIMLARA YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

I. Kevseri'nin Hayatı ve Eserleri	57
A. Hayatı	57
B. Eserleri.....	60
1. Kitapları.....	60
2. Fıkıh İlmiyle İlgili Makaleleri	63
II. Kevseri'nin Modern Fıkıh Düşüncesine Eleştirileri	64
A. Ahkamın Değişimi	65
1. Din-Fıkıh İlişkisi	66

2. Hükümlerin zaman ve mekana göre değişmesi	68
3. Kanunlaştırma ve İmamın Nesih Hakkı	69
B. Edille-i Şer'iyeye Dair	71
.1 Sünnetin tasnife tabi tutulması	72
2. İcma	73
3. Rey ve İctihat.....	74
4. Örf	75
5. Maslahat	76
C. Mezhep Müdafaası	78
1. Mezhepsizlik	79
2. Mezhepleri bir birine yaklaştırma çabası	81
D. Fetva.....	84
E. Ahkâmın Değişikliği Düşüncesine Fırû' Fıkıhtan Örnekler	86
1. Talakı kısıtlamak veya Talak hakkını kadına vermek	86
2. Üç Talakın Tek Talak Sayılması	87
3. Taaddüdü Zevcat	88
4. Kadınların Tesettürü.....	89
F. Ezher Tenkitleri.....	90
SONUÇ.....	92
KAYNAKÇA.....	94

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e.	Adı Geçen Eser
AÜİFD.	Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
a.y.	Aynı Yer
Bkz.	Bakınız
c.	Cilt
DİA.	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
r.a.	Radıyallahü anh
s.	Sahife
s.a.v.	Sallallahü aleyhi ve sellem
SÜİFD.	Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
UDMZKS.	Uluslararası Düzceli M.Zahid Kevseri Sempozyumu
USAD.	Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi

GİRİŞ

I. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Rönesans ve Aydınlanma dönemlerinin sonucu olarak Batı’da ortaya çıkan modernite, İslam Dünyasını da etkileyerek Müslümanların yaşamında ve İslami düşüncede bir kırılma noktası teşkil etmiştir. Batı’nın sanayi ve teknoloji ile eriştiği güçlü konuma ulaşma ideali, Müslüman ilim ve fikir adamları üzerinde yenilik baskısı oluşturmuş, geleneksel düşünce geri kalmanın sebebi olarak telakki edilmiş, çağdaş dünya ile irtibat kurmanın yolu olarak farklı çözümlerin arandığı yeni bir anlayış ortaya çıkmıştır.

İslam ülkelerinde modernleşme ile birlikte görülen en önemli değişiklik hukuk sistemlerinin yeniden tanzim edilmesi girişimidir. Bu girişim, fıkhi faaliyet içinde bulunan ulemanın tabii olarak ilgisini çekmiş, kanunlaştırma faaliyetleriyle ilgili olarak ilim çevrelerinde tartışılmaya başlanmıştır. Fıkıh ilmi alanında klasik dönem/geleneksel anlayış ve modern fıkıh düşüncesi olarak ikili bir tasnife sebep olacak olan tartışmaların bilinmesi, günümüz fıkıh problemlerinin çözümü noktasında da ehemmiyet arz etmektedir.

Modern dönemde ortaya çıkan problemler, bazı müellifler tarafından geleneksel fıkıh anlayışının dışında, yeni bir metod ile çözülme çabasına maruz kalmış, yeni fikirler ortaya atılmıştır. İslam dünyasının muhtelif bölgelerinde 19. Asrın sonlarından itibaren revaç bulan bu fikirler karşısında bazı alimler karşı tavır geliştirmişlerdir. Bu tavrı gösteren alimlerden biri de Zahid el-Kevseri’dir. Müellifin geleneksel düşüncüyü müdafaa sadedinde kaleme aldığı görüşleri, klasik fıkıh anlayışı ile problemleri çözme fikrine sahip olanlar açısından önemlidir. Bununla beraber, Kevseri’nin daha çok akide konularında görülen reddiye usulünü, fıkıh ilmi alanında başarıyla tatbik ederek modern yaklaşımları çürütme gayreti ayrıca dikkat çekicidir.

Çalışmamız yeni bir fıkıh düşüncesine kaynaklık eden modernite ve onun etkisinde gelişen fıkıh düşüncesi ile 19. yüzyıl sonlarında yetişen, fıkıhın yanında kelam ve hadis ilimleri alanında da yetkin bir kalem olan Kevseri'nin bu düşünceye karşı eleştirilerini ihtiva etmektedir.

II. Araştırmanın Konusu ve Sınırları

Hukuki değişimin sebebi olarak görülen modernite, tezimizin giriş bölümünde incelenmiş, modern dönemin özelliklerine dikkat çekilerek İslam modernizminin karşılığının ne olduğu tartışılmıştır. Çalışmamızın birinci bölümünde, modern fıkıh düşüncesinin arka planı incelemeye alınmıştır. Bu bağlamda ilk olarak, asırlarca geleneksel fıkıh anlayışına göre hukuki sistemlerini düzenleyen İslam ülkelerindeki mezkûr değişim çabasının, kendiliğinden oluşan bir süreç mi, yoksa müdahaleler sonucu mu olduğu sorusuna cevap aranmıştır. İkinci olarak da modern fıkıh düşüncesinin atıfta bulunduğu tecdid ve ıslah kavramları tartışılmış, modern ıslah hareketlerine temas edilmiştir.

Modern fıkıh düşüncesinin öne çıkan özelliklerinin verildiği ikinci bölümde, İslam Ülkelerinin modernizmle tanışması sonrası; 19. yüzyılın ikinci yarısı ile Kevseri'nin vefatına kadar olan 20. yüzyılın ilk yarısında öne çıkan yaklaşımlar incelenmiş, öncesine sadece atıfta bulunulmuştur. Tezimizin üçüncü bölümünde ise Zahid el-Kevseri'nin modern yaklaşımlara karşı eleştirileri ele alınmıştır.

III. Araştırmanın Kaynakları

İslam hukuku alanında geleneksel anlayıştan ayrılan müelliflerin, genelde müstakil olarak fikhî konuları ele alan eserleri yoktur. Bu sahada görüşlerini en geniş bir şekilde açıklayan Reşit Rıza'nın fıkıh düşüncesi *Tefsiru'l-Menâr*, *Mecelletü'l-Menâr*'la beraber *Muhaverâtu'l-Muslih* ve diğer eserlerinde dağınık olarak bulunmaktadır. Modern İslam düşüncesi alanında çalışmalarıyla literatüre ciddi katkıda bulunan Özgür Kavak, *Modern İslam Hukuk Düşüncesi –Reşit Rıza Örneği-* adlı kitabında müellifin fıkıh anlayışını objektif bir şekilde ortaya koymuştur. Yine Özgür Kavak'ın Hind Alt Kıtası'nda modern yaklaşımlarla ilgili çalışmaları ile Şamil Dağcı'nın Musa Carullah'ın

görüşlerini ortaya koyduğu *Musa Carullah'ın Hukukçuluğu* başlıklı çalışması ikincil literatür olarak önemli eserlerdir.

Şule Erarslan'ın *Klasik İcma Teorisine Modern Yaklaşımlar* ve Mehmet Boynukalın'ın, *Fıkıh Usulünde Yenilenme İhtiyacı ve Ortaya Çıkardığı Tartışmalar* isimli yayınlanmamış doktora tezleri alanla ilgili çalışmalar açısından ufuk açıcı eserlerdir.

Üçüncü bölümde ele aldığımız, Zahid el-Kevseri'nin modern yaklaşım eleştirilerini daha çok *Makalat*, *el-İşfak ala Ahkami't-Talak*, *Fıkhu Ehli'l-Irak* ve *Hadisühüm*, *en-Nüket*, *Te'nibu'l-Hatip* adlı eserlerinde bulmak mümkündür. Diğer eserlerinde de reddiye tarzında yazılar bulunsa da onların modern dönem tartışmalarıyla ilgisi daha azdır. Müellifin fıkıh düşüncesiyle ilgili Yüksel Çayıroğlu'nun yayınlanmamış yüksek lisans tezi, hayatı ve eserleriyle ilgili ise Ahmet Hayri'nin kaleme aldığı *el-İmamü'l-Kevseri* adlı eseri müracaat ettiğimiz kaynaklar arasındadır.

IV. MODERNİTE VE MODERNİZM

Toplumların hayatına etki eden hadiseler, yeni bir takım düşüncelere de kaynaklık etmiştir. Diğer tüm toplumsal hadiseler gibi Modernite de gerek Batı'da gerekse İslam dünyasında farklı fikir akımlarının doğmasına yol açmıştır. Modernitenin İslam dünyasında etkili olduğu fikir akımlarının durduğu yeri doğru tespit etmek amacıyla bu bölümde ilk olarak modernite, modernleşme, modernizm kavramları üzerinde durulacaktır. Bölümün ikinci kısmında ise İslam dünyasının çeşitli bölgelerinde modernleşme sürecinin nasıl gerçekleştiği incelenmeye çalışılacaktır.

A. Bir Kavram Olarak Modernite

Modern kelimesi “hemen şimdi” anlamına gelen Latince “modo” kelimesinden türetilmiş olan bir zaman kavramı olup geçmişe göre yeni olanı ifade eder. İlk olarak 5. yüzyılda “modernus” şekliyle Hristiyan dünyasını Romalı ve pagan geçmişinden tefrik

etmek için kullanılmıştır.¹ Modernite, modernlik, modernizm ve modernleşme lafızları, her birine farklı manalar yüklense de, Batı’da modern dönem öncesi olarak adlandırılan bir takım sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel hadiselerin ortaya çıkardığı, metafizik bilgiye bilimsel çalışmalarda yer vermeyen, akli yaratıcıdan ve kutsal değerlerden bağımsız gören, tüm dünyaya bir yaşam biçimi empoze eden² bir takım değerlerin mecmuu olarak değerlendirmek mümkündür.

Modernite, “*Batı’nın mevcut halini ifade eden bir kavram*”³ olup değişme, çağa ayak uydurma, yenilik gibi anlamlara gelir. Rönesans ile zuhur edip aydınlanma felsefesi ile zirveye çıkmış olan akılcılık, hümanizm ve sekülerleşme, sanayi devriminin sebep olduğu sosyalizm, kentleşme ve kitle toplumunun belirleyici hale gelmesi, en nihayet Fransız ihtilali sonrası oluşmaya başlayan ulus devlet anlayışının bir araya getirilmiş hali modernitenin karakterini oluşturmaktadır.⁴

Modernleşme kavramının ilk kullanılış tarihi olarak 1770 yılı verilmekte ve modernleşme kavramı ile modernleşme teorisinin bir birinden ayrıştığı ifade edilmektedir.⁵ Modernleşme, geri kalmış toplumların, kendiliğinden veya harici bir takım tesirlerle kendilerinden daha ilerdeki toplumların seviyesine ulaşmak için ortaya koyduğu değişim çabasıdır.⁶ Başka bir ifadeyle modernleşme, “*batı dışı toplumların, Batılı toplumların gelişmişlik düzeylerine gelmek için gösterdikleri çabayı ifade etmekte ve batılılaşma ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.*”⁷

¹ Murat Baran, “Avrupa’da Gelişen Modernlik ve Modernleşme Anlayışları ve Bu Anlayışların Türkiye’ye Yansımalarına Tarihi Sosyolojik Açıdan Bir Bakış” **Turkish Studies**, sayı 11/8, 2013, s.50-79

² Adnan Aslan, “Geleneksel Ekolün Modernizm Eleştirisi Ve İslam Düşüncesine Yansımaları” **TDVİA Merkezi II. Kutlu Doğum İlmi Toplantısı**, İstanbul, 1997 s. 55-69

³ Tahsin Görgün, “Bir Problem Olarak Modernite” **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları**, İslam Ve Modernleşme Sempozyumu, İstanbul, 1997, s.25-38

⁴ Gamze Aslan Yaşar, “Ortaçağdan Günümüze Modernite”, **Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 2011, s.10-26

⁵ Ergün Yıldırım, **Hayali Modernlik**, Doğu Kitabevi, İstanbul 2012, S.27. Yıldırım, modernleşme kavramının ilk kullanım tarihini 1770 olarak verir ve bu kavramı modernleşme teorisinden ayrı olarak değerlendirir. Ona göre modernleşme teorisi daha çok ikinci dünya savaşı sonrasının şartlarına denk düşmektedir.

⁶ Baran, a.g.e, s.50-79

⁷ Niyazi Akyüz, Şahin Gürsoy, “Modernleşme- Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme” **Dinler Tarihi Araştırmaları VI, Sekülerleşme ve Dini Canlanma Sempozyumu**, yay. haz. Ali İsra Güngör 2008, s.79-89

Bir arada yaşayan toplumların kurguladıkları düzenlerin zamanla değişim geçirmesinin doğal olduğunu söyleyen Murat Baran, modernleşmenin, daha ileri toplumlarla aynı seviyeye gelme çabası olarak görüldüğünü söylerken, bunun geçici değil, kalıcı bir süreç olduğuna vurgu yapar:

Evrensel anlamda, farklı medeniyetler arasında birbirini etkileyen, karşılıklı ya da tek taraflı alış-verişler söz konusu olduğundan; modernleşmeyi, “kültür değişmesi” olarak tanımlayanlar da vardır. Kültür değişmesi, “bir toplumun maddî ve manevî medeniyetini bir tipten başka bir tipe dönüştüren süreç” olarak tanımlandığına göre toplumun birçok alanına, değişik oranlarda ve şekillerde etki etmesi kaçınılmazdır. O halde modernleşme geçici bir alıntılama değil, “toplumda etkili olan ve kalıcı iz bırakan kültür değişimleri” olarak tanımlanabilir.⁸

Batılıların kendi durumlarına modern ve modernite adını taktıklarını söyleyen Görgün, Batılılar gibi düşünen, onlar gibi davranan ve karar veren insanları yetiştirmeye başladıklarını, hem kendilerinin hem de onlardan bu kavramları alan diğer insanların bu sürece modernleşme adını verdiklerini ifade eder.⁹

Modernizm kavramı ise 21. yüzyıl başlarında Roma Katolikliği içindeki bir hareketi tanımlamak için kullanılmaya başlanan¹⁰ bir kelime olarak, yeni olana taraftarlık, eskiye düşmanlık ve yenilik tutkunluğu gibi anlamlarla “modern” toplumların, “modern olmayan” toplumları modernleştirme projesi/ideolojisi olarak karşımıza çıkmaktadır.¹¹ Baran’ın tahliliyle “*Modernizm, modernite’ye ve modernleşmeye dayanarak gelişimin bilincine varan ve geleceğe yönelik amaçlar belirleyen fikri dönüşüm ve projeyi ifade eder.*”¹²

Modern toplum olmadan modernliğin olmayacağından hareketle, Türk modernliğinin “hayali modernlik” olduğu tezini işlediği kitabında Ergün Yıldırım,

⁸ Baran, a.g.e, s.50-79

⁹ Tahsin Görgün, “Modernizm ve İslam: İslam Modernizmi Neye Tekabül Ediyor?”, **Ruhle Dergisi**, sayı 3, İstanbul, 2008, s.26-30

¹⁰ Turan Koç, **İslami Hareketler ve Modernlik**, Önsöz, İz Yayıncılık, İstanbul 2006

¹¹ Hayri Bolay, **Felsefi Doktrinler Sözlüğü**, Akçağ Yayınları, Ankara 1999, “Modernizm” md., Aytekin Özel, “İslami Gelenek İslami Modernite Mantık Bunun Neresinde?” **Eskiye Dergisi**, sayı 17, 2010, s.40-44

¹² Baran, a.g.e., s.50-79

modernliğin “elitler tarafından bütün toplumu düzenleyip kurtuluşa götüreceği varsayımıyla, ideolojiye dönüştürülerek toplum mühendisliği projesi haline” getirildiğini söyler. Ona göre modernlik, toplumların siyasal varlıkları mevzubahis olduğu zamanlarda bir kurtuluş aracı olarak tahayyül edilmiş, söz konusu kavramın algılaması siyasal varlığa bağlı olarak yapılanmıştır. Bu algılama ve yaklaşım neticesinde “toplumsal dünyanın ve büyük geleneğin varlığı reddedilerek modernlik projesi uygulanmıştır.”¹³

B. Modern Dönem ve Özellikleri

Sosyal bilimlerde toplumların hayatına tesir etmiş olan her dönem gibi modern dönem olarak tabir edilen zamanın başlangıcını net olarak belirlemek mümkün değildir. Verdiğimiz tanımlardan hareketle Rönesans’la başlayıp, Sanayi Devrimi ile devam eden bir dönemin fikri akımlarının sentezi olarak kabul edilirse, modern dönemi, 18. yüzyıl ortalarından itibaren girilmiş bir evre kabul edebiliriz. Bununla beraber, nisbeten daha geç bir tarih olan 18. yüzyıl sonlarından itibaren başlayan zaman dilimi olarak da kabul edilebilir.¹⁴ Modernleşmenin sosyal-bilimsel özelliklerini ise genel olarak 19. yüzyıl düşünürleri oluşturmuştur.

Modernleşmenin bir çok özelliği yanında, en önemli göstergelerinden biri ilerleme kavramıdır. Modern öncesi toplumlardaki geleneğin hakimiyeti yerini farklılaşmaya bırakmış, ilerleme kavramı düşüncenin temeli haline gelmiştir. İlerlemenin anlaşılabilmesi için gerekli olan kavram ise değişimdir. Eisenstadt’a göre toplumların sosyo-ekonomik değişimi ve toplumsal örgütlenme yapılarının değişimi modernleşmenin iki genel niteliğidir.¹⁵ Wagner’in sanayileşme, kentleşme bürokratikleşme ve demokratikleşmeyi modern toplumun özellikleri olarak saydığını belirten Niyazi Akyüz, modernleşmenin Batılılaşmakla aynı anlamı taşıdığına temas eder:

Modernleşmenin, aynı zamanda bir batılılaşma olduğunu savunan Lerner, modernleşmenin temelinde akılcı ve pozitivist bir ruhun benimsenmesinin yattığını

¹³ Yıldırım, a.g.e., s.5-9

¹⁴ Bünyamin SOLMAZ, “Modernlik Ve Modernleşme Kuramlarına Yöneltilen Eleştiriler”, **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı 32, 2011, s. 35-58

¹⁵ Yıldırım, a.g.e., S.21

söyler. Lerner'a göre Batı'da görülen kentleşme, artan okuryazarlığa, artan okuryazarlık kitle iletişim araçlarının daha etkili olmasına, artan kitle iletişim araçlarının etkisi ise daha geniş ekonomik ve toplumsal katılıma yol açar. Lerner bu süreçlerin aynı sıra ile bütün dünyada geçerli olduğunu belirtir.¹⁶

Gelenek ve dinin geri plana atılarak aklın ön plana çıkarılmasının söz konusu anlayışın önemli köşe taşlarından birini teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Zira modernliğin referansları içinde önemli bir yer teşkil eden aydınlanma projesine göre insan, gelenek ve din gibi metafiziksel boyutların boyunduruğundan kurtularak dünyevileşmiş, yaratıcıdan ve mitlerden koparak özerk bir varlık haline gelmiştir.¹⁷

C. İslam Modernizmi

Rönesans'la başlayıp, Sanayi Devrimi ile devam eden bir dönemin fikri akımlarının sentezi olarak kabul edilen modernleşmenin birey, toplum ve kurumlar üzerinde sosyal, siyasi, teknolojik ve kültürel birçok tesirleri olmuştur. Siyasi ve teknolojik değişiklikleri bir kenara koyarak, sosyal ve kültürel etkileri değerlendirmek, asıl konumuz olan “*fıkha modern yaklaşımlar*”ın arka planını göstermesi açısından önemlidir.

Modernitenin üç önemli özelliği sosyal ve kültürel açıdan ön plana çıktığı görülmektedir. Bunlardan birincisi, değişim temasının bir sonucu olarak gelenek ile oluşan bağı koparmasıdır. Modernitenin değişim olarak yapmak istediği şey, insanlık için yakalanmış evrensel bir hakikat olarak gördüğü kendi projelerine yer açmak gayesiyle, eskiyi tamamıyla ortadan kaldırıp yıkmak, yerine yeni bir şey getirmektir.¹⁸ İkincisi ise hümanist anlayışın tezahürü olan rasyonalitedir. Akılcılığın hükümlerine hale gelmesiyle, o güne kadar toplum yaşamının her safhasında söz sahibi olan din, ikinci plana itilmiştir.

¹⁶ Niyazi Akyüz, Şahin Gürsoy, “Modernleşme- Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme” **Dinler Tarihi Araştırmaları VI, Sekülerleşme ve Dini Canlanma Sempozyumu**, yay. haz. Ali İsmail Güngör 2008, s.79-89

¹⁷ Yıldırım, a.g.e., s.16

¹⁸ Yıldırım, a.g.e., s.20

Dinin ikincil duruma düşmesiyle modernitenin üçüncü evresi olan sekülerleşme olgusu ortaya çıkmış, dinin sadece ibadet alanında kalması gerektiği görüşü kendini göstermeye başlamıştır.¹⁹

Batılıların kendi durumlarını modern veya modernite olarak tanımlamalarından sonra, ‘yeni bir uygarlığa geçmiş oldukları’ düşüncesine sahip olmaları, mevcut durumu yaşadıkları toprakların dışına aktarma eğilimine girmeleri sonucunu doğurdu. Sahip oldukları bu yeni uygarlık düşüncesinin karşısına, kendileri gibi modern olmayanların geri kalmış olduğu varsayımını konumlandırıdılar. Batının, kendi yaşadığı dünyanın, insanlığın bu zamana kadar görmediği bilmediği, yepyeni bir medeniyet olduğu inancını taşıdığını aktaran Görgün, modernite ve modernleşme kavramlarıyla birlikte modernizm ile Batılıların aslında neyi kastettiklerine dair şu tespitleri yapıyor:

Demek oluyor ki modernite, modernleşme ve modernizm, son iki yüzyılda Batı Avrupa ve Kuzey Amerika’da yaşayan insanların kendilerini diğer insanlarla irtibatları içinde diğer insanlardan ayırmak için buldukları terimler arasındadır. Bu terimler 19. ve 20. yüzyılda dünyanın bu bölgelerinde yaşayan insanların, kendilerinin diğer insanlardan farklı olduklarını ve bu farklılığın bir “gelişme”ye tekabül etmesinden dolayı insanlığın bir “üst aşaması” olduğu gibi bir inancı/iddiayı da içermekte idi. Bu yönden bu insanlar sadece aynı dönemde yaşadıkları diğer insanlara karşı değil, bunun ötesinde kendi geçmişlerine karşı da benzer bir inancı taşıyor ve bu inanca bağlı olarakta, kendilerinin halini/kendilerini ifade etmek için “modern” tabirini kullanıyor; kendilerinin bu hale gelmeleri sürecine de “modernleşme” adını veriyorlardı.²⁰

Askeri ve siyasi alanda Batı’nın yükselişe geçtiğinin görülmesi, Müslümanların farklı şekilde tepki göstermesi sonucunu doğurdu. Bir grup Müslüman, Batı’da gelişen bu anlayışın tümüyle alınıp hayatlarına, sosyal kurumlara olduğu gibi adapte edilmesi gerektiğini savunurken, başka bir grup, Batı’nın modern idealleri ile İslam’ın ideallerinin örtüştüğünü iddia etti. Üçüncü olarak, İslam kültüründe mevcut olan tecdid fikrinin

¹⁹ Yıldırım, a.g.e, s.21

²⁰ Görgün, “Modernizm ve İslam: İslam Modernizmi Neye Tekabül Ediyor?”, **Ruhle Dergisi**, sayı 5-6, İstanbul, 2009, s.15-28

gerekli yenilenme için kâfi olduğunu söyleyen bir görüş ortaya çıktı. Bu görüşe göre, Batı'nın değerlerini ithal etmeye ihtiyaç kalmadan tecdid ve ihya fikri temel olarak alınabilir, geri kalmışlık dış müdahalelerle değil, İslam'ın özünde olan bu yenileme, ıslah etme fikrinin işletilmesiyle aşılabılırdi. Bunların dışında geleneği savunmaya alan, İslam'ın ilerlemeye engel olduğu fikrine karşı duran dördüncü bir grup daha oluşmuştu.²¹

Çağdaşlaşma/modernleşme talepleri ile İslam dünyasını sömürgeleştirme çabaları, Batı'nın ilerleme, Doğu'nun ise sosyal ve siyasal kayıplarla gerileme kaydettiği bir döneme denk düşer.²² Dönemin şartlarından faydalanan Batı, İslam dünyasının modernleşmesi/modernleştirilmesi noktasında genel olarak üç vasıtaya başvurdu. İlk olarak hilafet merkezine uzak olan diyarlarda sömürgecilik faaliyetleri yaygınlaştırılıp Müslümanların yaşadıkları topraklar, Batılıların idarelerine katıldı ya da yapılan anlaşmalarla çok ağır şartlar dayatıldı. İkinci safha, kurumlarında değişikliklere gidilerek modernleştirme faaliyeti icra edildi. Üçüncü vasıta olarak geri kalmış memleketlerde modern okullar açıldı. Bu okullarda Batılı düşünen, Batılı davranan kimseler yetiştirildi. Sömürge altına alınan ülkelerden Batıya “eğitim” için gönderilen kimselerin geri dönmesiyle seküler²³ “aydın” sınıfı oluşturuldu. Bu seküler “aydın” sınıfının ulemanın yerine geçip Müslümanların önderliğine soyunmasıyla bir dengede duran dünya-ahiret anlayışı sarsılarak modern toplum oluşturma projesinde epeyce yol alındı.

Batılıların İslam dünyasını sömürgeleştirme, onların sosyal ve siyasi hayatlarına müdahalesindeki gayeleri ekonomik ve sosyal olarak onları kalkındırmak değildi. Sanayi devriminin sosyal hayata etki ettiği en önemli husus, üretilen malları satacak pazarlardı. Bunun gerçekleşmesinin en kolay yolu da emperyalist dünya görüşü ile sömürgeleştirme faaliyetleri idi. Modernleştirmenin İslam aleminde aslında emperyalizmin emellerinin başarılı olabilmesi için gerçekleştiğini söyleyen Görgün bunu şöyle ifade etmektedir:

²¹ İbrahim Hatiboğlu, **İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011, s.19.

²² Hatiboğlu, a.g.e., s.22.

²³ Sekülerizm, devletin, eğitimin ve ahlakın dini kural ve ilkelere bağlı olmaması gerektiğini ifade eden terim. 19. Yüzyılın ortalarından itibaren kullanılmaya başlanmıştır. Bkz. Talal Asad, **Sekülerliğin Biçimleri Hristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik**, Çev. Ferit Burak Aydar, Metis Kitap, İstanbul, 2007, s. 246.

İslam'ın reforme edilerek Müslümanların modernleştirilmesi, yukarıda işaret edildiği gibi, İslam ve Müslümanların emperyalist tasarrufa açık hale getirilmesi demek olunca, Müslümanların modernleştirilmesi emperyalizmi doğrudan ilgilendirmektedir. Çünkü bir izzet dini olan İslam'ın ve izzetli yaşamaya alışmış Müslümanların bu hali, onların sömürgeleştirilmesi önündeki en büyük engel olarak durmaktadır; yani İslam Müslümanları korumaktadır. İslam'ın reforme edilmesi ve Müslümanların modernleştirilmeleri onların bu “mahfaza”dan “kurtarılmaları” anlamına gelmektedir.²⁴

Bütün bunların yanında, Batı'dan gelen değerleri İslam kültürü ile mezc ederek, yeni olandan da istifade etmek saiki ile modernizme olumlu yaklaşmak gerektiği tezini öne çıkaran yaklaşımlar da vardır. Bunlardan birinde, İslam modernizmi, “*İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'an ve sünnete, selefin akîde ve uygulamalarına dönmek, bunları ve bu kaynaklara dayanan topyekûn tarihî mirası ilmi ve rasyonel bir süzgeçten geçirdikten sonra günümüz hayat şartlarına göre yeniden yorumlayarak izah etmek ve uyarlamaktır*” şeklinde nitelenmektedir.²⁵

Modernizm, Müslüman düşünürlerin fikir yapısında Müslümanların dini ve sosyal yapısında birçok değişikliğe yol açmıştır. Bunlardan belki de en dikkat çeken, “İslam'ın tesir-teessür alanının sözle sınırlandırılmaya çalışılması”, “İslam ve mündericatındaki pek çok konu tartışmaya açılarak, nesneleştirmeye ve tüketilmeye konu teşkil edilip”²⁶ hakkında herkesin konuşabildiği, öğrenmek için gayret göstermeye ihtiyaç duyulmayan bir duruma düşürülmüş olmasıdır. Buna bağlı olarak da İslam'ı fiili olarak yaşama yönünün giderek zayıflaması, ahlaki boyutun tamamen Batılı değerlere teslim olmasıdır.

27

²⁴ Görgün, a.y., s. 26-30.

²⁵ Mehmet Aydın, “Rasyonel Düşünce ve İslâm Modernizmi”, **I. İslâm Düşüncesi Sempozyumu**, Beyan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 149

²⁶ Hatiboğlu, a.g.e., s.19

²⁷ Abdülkerim BAHADIR, “Modernitenin Yıkıcı Etkileri Karşısında Savunmasız İnsan” **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı 13, Konya, 2002, s.129-142

BİRİNCİ BÖLÜM

MODERN FIKIH DÜŞÜNCESİNİN ARKA PLANI : HUKUKİ MODERNİZASYON

Modernleşmenin İslam dünyasında nasıl bir gelişim seyrettiğini ortaya koymak çalışmamızın ikinci bölümünü teşkil eden “fıkha modern yaklaşımlar”ın bağlamına ışık tutacaktır. Modernleşme, İslam dünyasında gözle görünür yönüyle kalkınma ve teknoloji alanında değil, sosyal ve kültürel sahada kendini göstermiştir. Sosyal alandaki etkilerinin başlangıç noktası ise hukuki modernizasyondur. Bu sebeple bu bölümde ilk olarak hukuki modernizasyonun nasıl işletildiğini, ikinci olarak da, fıkha modern yaklaşımların tarihi referanslarına temas edilecektir.

I. İslam Ülkelerinde Hukuki Modernizasyon

Çalışmamızın ikinci ve üçüncü bölümünde ortaya koyacağımız fıkha modern yaklaşımlar ve Zahid el-Kevseri’nin bu yaklaşımlara tepkisi, İslam ülkelerinin karşılaştığı hukuki modernizasyon ile yakın ilişki içerisinde. Bu nedenle burada modernleşme ile ilgili tartışmaların ve hareketlerin yoğun bir şekilde görüldüğü, özellikle modernleşmenin hukuki alanda başladığı bölgelerden Hint alt Kıtası, Mısır ve Osmanlı’daki modernleşmeye kısaca temas edeceğiz.

A. Hint Alt Kıtasında Hukuki Modernizasyon

İslam dünyasında modernleşmenin dönüştürücü etkisi ile ilk karşılaşılan yer Hint Alt Kıtasının sonradan üç ayrı devlet haline gelecek olan Hindistan merkezli topraklarıdır. Kıtada 18. yüzyıla kadar İslam hukuku ve örfi mahkemelerin hâkimiyeti vardı. Ancak İngilizler, Britanya kraliçesinin kurdurduğu Doğu Hindistan Şirketi vasıtasıyla Bengal ve Hindistan’a nüfuz etmeye başladılar. 17. yüzyılın hemen başında faaliyet göstermeye başlayan şirket ilginç bir şekilde anlaşmazlıkları çözmek için mahkeme kurmakla ve

mahdud da olsa, yasa koyucu yetkilerle donatılmıştı. Öyle ki şirketin mahkemeleri medeni hukukla ilgili davalar kadar ceza hukukunun sahasına giren davalara da bakıyordu.²⁸

İngilizlerin ticari hedeflerini gerçekleştirmede önemli olan açık pazara uygun bir hukuk sistemine olan ihtiyaçları, bu alana olan ilgilerini artırdı. İlk olarak Bengal’de tatbik edilmeye başlanan, en üst tabakasında sadece Britanyalı yöneticilerin olduğu, bir alt katında kadı ve müftülere İslam hukukuyla ilgili meseleleri danışan, ama yine Britanyalı yargıçların olduğu, en alt kademesinde ise davalara bakan Müslüman kadıların olduğu çok katmanlı bir yargı sistemi geliştirildi.²⁹

İslam hukukuna ait olan bazı klasik eserler İngilizceye tercüme edilerek, kadı ve müftüler devre dışı bırakıldı, örfi hukuk tasfiye edildi. Tercümeler sonucunda elde edilen kanunların İngiliz yargıçlar tarafından tatbik edilmesiyle, “Anglo-Muhammedan” hukuk şeklinde ifade edilen bir sistem ortaya çıktı. Bu sistemde, kadı ve yargıçlar, hukuk otoriteleri ve mezhep kaideleri yerine coğrafi olarak uzak olması bir tarafa, sömürgeleştirilmiş olan halkın meselelerini idrak edemeyecek olan Londra’daki Kraliyet Danışma Meclisine başvurmak durumunda kalıyorlardı.³⁰

Şer’î hukukun cezalara dair olan hükümleri valiler tarafından zaten uygulanmazken, 18. yüzyılın sonlarına doğru genel vali olarak atanan Cornwallis o sihirli kelimeyi bulmuştu; İslam hukuku yetersizdi!³¹ Suçlular şer’î hukukun açıklarından yararlanıyorlardı! Nihayet kademeli olarak İslam ceza hukuku 1861’e kadar tamamen kaldırılmış oldu.³²

Hukuk alanında yapılan bu değişikliklerin yanı sıra 16. Yüzyıldan itibaren bölgede yayılmış olan misyonerlik faaliyetleri³³ ve medrese tarzı eğitimden mektep ve

²⁸ Aziz Ahmed, **Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam**, Çev. Ahmed Küskün, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1989, s.25

²⁹ Wael B. Hallaq, **İslam Hukuna Giriş**, Çev. Necmettin Kızılkaya, Ufuk Yayınları, İstanbul, 2014, s.134

³⁰ Bkz. Hallaq, a.g.e., s.131-136

³¹ Aziz Ahmed, a.g.e., s.26

³² Bkz. Hallaq, a.g.e., s.134,135

³³ Bölgedeki misyonerlik faaliyetleri ve Müslüman düşünürlerin bunlarla mücadelesi için bkz. Noor Mohammad, **“Hindistan'da Misyonerlik Faaliyetleri Ve Agra Tartışmaları”**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2011

üniversiteye geçişi sağlayan eğitim reformları modernleştirmenin önemli araçları arasında yer almaktaydı. Klasik eğitimin merkezi konumunda olan Medrese-i Rahîmiyye'nin İngiliz ordusu tarafından lağvedilip yıkılması Hint Alt Kıtasındaki Müslümanlar için bir dönüm noktası olmuştur. Artık İngilizlerin hakimiyeti rusûh bulmuş, modernite bütün araçlarıyla Müslümanları etkisi altına almaya başlamıştır.³⁴

Hint Alt Kıtasında gerek hukuk, gerekse eğitim alanında gelişen modernleştirme çabaları Alt Kıta'da yaşayan Müslümanların düşünce yapısında ciddi değişikliklere yol açmıştır. Sir Seyyid Ahmed Han (v. 1315/1898) bölgede modern düşünceye sahip olan ilk önemli Müslüman düşünür olarak ortaya çıkmıştır. İngiltere'de on yedi ay kaldıktan sonra değişikliğe uğrayan görüşleri ve onun önderliğinde kurulup daha sonra üniversiteye dönüşmüş olan Aligarh hareketi, modern İslam düşüncesinin yayılmasında önemli rol oynamıştır.³⁵

B. Mısır'da Hukuki Modernizasyon

İslam Dünyasında erken dönemde modernleştirme çabalarının yaşandığı bir başka yer Mısır'dır. Bu ülke, Yavuz Sultan Selim'in Memlûk Sultanlığını yıkarak imparatorluk topraklarına kattığı 1517'den İngiltere'nin kendi ülkesine ilhak ettiğini açıkladığı 1914 tarihine kadar Osmanlı hakimiyeti altında kalmış olmakla beraber, 1841'de kurulan Mısır Hidivliği ile nisbeten müstakil bir yapıya bürünmüştü. 1805 yılında Mısır valisi olan Mehmet Ali Paşa tarafından askeri alanda başlatılan yenilikler, zamanla eğitim, tarım, sağlık ve hukuk gibi diğer alanlarda da kendini göstermeye başlamıştı.³⁶

Mısır'da hukuki alanda yapılan yeniliklerin temelinde, eyalet merkezi olarak ihtiyaç duyulan bir takım kuralların oluşturulmasının zarureti yanında, gerek Mısır'daki modern okullarda eğitim alan, gerekse bürokraside istihdam edilmek gayesiyle Batı'da eğitim alması temin edilmiş kimselerin sosyal yapının değişiminde oynadıkları rol yer

³⁴ Özgür Kavak, "Tecdid Mi, Yeniden İnşa Mı? Şah Veliyyullah Dihlevî'den Muhammed İkbal'e Hind Alt-Kıtasında İctihad Ve Taklide Farklı Yaklaşımlar" **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, sayı 17, 2011, s.193-206

³⁵ Abdulhamit Birışık, "Hint Alt-Kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, şahıslar, Eserler" **Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi**, sayı 17, 2004, s. 1-62

³⁶ Ayhan Ceylan, "Osmanlı Döneminde Mısır'da Hukuki Modernleşme (XIX. Yüzyıl)" **Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları**, Sayı 5, 2008 (Bahar), s.65-86

alır. Sosyal yapının değişmesinin hukukun ona tabi olarak değişmesini gerektireceği bir hakikattir. Dahası Batılı tarzda eğitim almış çevrelerin, ıslahat çalışmaları kapsamına hukuk sisteminin de dahil edilmesi talepleri de bir başka dinamiktir. Mezkur iç dinamikler yanında Osmanlı hilafet merkezi tarafından Tanzimat Fermanı'nın uygulanması talebi de hukuki alandaki yenileşmeye etki etmiştir. Ancak hukuki sahadaki modernleşmede en önemli faktör, hiç şüphesiz, sömürü mücadelesi veren Batılı ülkelerin baskılarıdır.³⁷

Kapitülasyonlarla Avrupalılara verilen ticari imtiyazlar Mısır'da ticaretin Batılıların eline geçmesine sebep olmuş, sürekli artan eyaletin borç yükü de buna eklenince, baskılara boyun eğmek mukadder olmuştu. Elde ettikleri ekonomik hakları korumak isteyen Batılı ülkeler, özellikle ticari mevzuatın Avrupa'dan alınması istikametinde baskı kurmuş, tüccarın alışık olduğu kurallarla serbest hareket etmesini temin etmek istemişlerdi. Ayrıca gayrimüslimleri ve kendi vatandaşlarını koruma/kollama arzusu da başka bir baskı unsuruydu. Bütün bunlarla beraber, Fransa eksenli ortaya çıkan kanunlaştırma hareketi bütün dünyayı etkilediği gibi Osmanlı ve Mısır'ı da etkilemişti.³⁸

Hukuki alanda yenileştirmeler başlayıncaya dek Mısır'da hukuk, şer'i ve örfi mahkemelerin yanında Hristiyan ve Yahudilerin problemlerini çözmek için kurulan milliye mahkemeleri vasıtasıyla yürütülüyordu.³⁹ Mehmet Ali Paşa'nın (v.1265/1849) hukuki alanda yaptığı önemli değişikliklerden biri, yabancı tüccarlarla ilgili anlaşmazlıklara bakmak için kurduğu Yüksek Şuradır. Şuraya dört mezhepten *kâdî'l-kudatlar* başkanlık ediyordu. Wael B. Hallaq, bu şuranın maksadını, Avrupalıların Mısır'daki ekonomik hegemonyası sebebiyle ortaya çıkan ticari davalarını düzenlemek, bunun yanında yargı sistemine merkezi unsurlar yerleştirmek olarak açıklamaktadır.⁴⁰ Fransız uzmanların tavsiyesi doğrultusunda çıkarılan "siyasetname" adı verilen bir

³⁷ Bkz. Ceylan, a.g.e., s.65-86, Hallaq, a.g.e., s.156-161

³⁸ Ceylan, a.g.e., s.65-86 Bkz. Aydın Yetkin, "Osmanlı Devleti'nde Hukuk Devletinin Gelişim Süreci" **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Cilt 6, sayı 24, 2013, s.380-413

³⁹ Talal Asad, **Sekülerliğin Biçimleri Hristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik**, Çev. Ferit Burak Aydar, Metis Kitap, İstanbul, 2007, s.246

⁴⁰ Hallaq, a.g.e., s.157

reform planı ile idari ve hukuki mevzuatta çok önemli değişiklikler yapılması da Mehmet Ali Paşa'nın icraatlarındandır.⁴¹

Erken dönemde, -1828'den başlayarak- Paris'e gönderilmeye başlanan öğrencilerin dönmeleriyle birlikte Fransız Kanunları tercüme edilmeye başlanmış, 1860'ların sonuna doğru Fransız Medeni ve Ticaret Kanunu Arapçaya tercüme edilmişti. Fransız kanunlarından alınan ve Fransızlar tarafından seçilen çoğu Avrupalı yargıçların görev yaptığı Karma Mahkemelerin kurulmasıyla, ticari davalar şer'î mahkemelerin etki alanından çıkarıldığı gibi zamanla şer'î mahkemelerin sınırlarının daraltılarak sadece özel hukuk alanına hapsedilmesi de Mısır'daki hukuki modernleşme faaliyetlerinin önemli köşe taşlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴²

Hukuki alanda yapılan bu modernizasyon, elbette o güne kadar hukuku yapan ulemanın/fakihlerin de tartışmaya katılmalarına sebep olmuş, geleneksel hukuk anlayışının devam ettirilmesini savunan alimler yanında, moderniteden etkilenen ilim çevrelerinin ortaya çıkmasına da zemin hazırlamıştır. İslam hukukçuları arasında zaman zaman şiddetlenen bu tartışmaları ikinci bölümde daha teferruatlı bir şekilde inceleyeceğiz.

C. Osmanlı'da Hukuki Modernizasyon

Osmanlıda modernleşme gayretleri imparatorluk sınırları içinde yaşayan gayrimüslim tebaanın hamiliğine kalkışan Batılı büyük devletlerin baskıları ve bu baskının oluşturduğu yenilikçi akımların etkisiyle başlamıştır. Sanayi devriminin sonucu olarak Avrupa'da ortaya çıkan üretim fazlası, Batılıların uygun pazar için sömürge topraklar elde etmesine, sömürgeleştiremedikleri büyük pazarları da çeşitli anlaşmalarla kendi ürünlerine açma çabası içine girmelerine sebep olmuştu.⁴³

⁴¹ Hallaq, a.g.e., s.156-161

⁴² Bkz. Hallaq, a.g.e., s.156-161

⁴³ Mehmet Akif Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", *DİA*, XXVIII, s.231-235, Aydın Yetkin, "Osmanlı Devleti'nde Hukuk Devletinin Gelişim Süreci" *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt 6, sayı 24, 2013, s.380-413

Osmanlı Devleti her ne kadar Batı sömürgesine girmemiş olsa da 19. yüzyılın ortalarına doğru toprak kayıpları yaşanmaya başlamış, Avrupa ve Rus askeri gücünün yükselişe geçmesine paralel olarak askeri alanda yapılan harcamalar anormal derecede artış göstererek ekonomiyi krize sokmuş, devlet zor durumda kalmıştı.⁴⁴ Krizden çıkışın çaresi olarak bir takım ıslahatlar yapılmaya başlandı. Önce Yeniçeri Ocağı kaldırıldı. Yeniçeriler aynı zamanda zanaat erbabı oldukları için onların yokluğu, ticari alanda Avrupalı tüccarların önünü açmıştı. Batılı ülkelerin kendi tebaalarından olan tüccarlar ve gayri Müslimlerin haklarını koruma düşüncesi, hukuki alanda da bir takım yenilikler yapılması talebini beraberinde getirdi.⁴⁵

Osmanlı Devletinde adli düzen, İslam hukukunu temel alan mahkemeler vasıtasıyla yürütülüyordu. Askeri alanda başlayan modernleşme hareketleri, Tanzimat ile birlikte hukuk alanında da kendini hissettirmeye başladı. Özellikle 1740 kapitülasyonu ile Osmanlı Devleti üzerinde etkisini artıran Fransa'nın büyükelçileri vasıtasıyla 'Code Civil'in (Fransız Medeni Kanunu) imparatorluk topraklarında uygulanması talebi artık bir baskıya dönüştü.⁴⁶ Fransız Konsolosu M. Outrey'in 1867'de Paris'e geçtiği telgraf bu baskının derecesini göstermesi açısından kayda değerdir:

Büyükelçi Mösyö Bouree'nin Paris'e gitmesinden evvel bana tavsiye etmiş olduğu veçhile, Ticaret Kanunu'nun yeniden kaleme alınması hususuna çalışılması için Veziriazam (Âlî Paşa) nezdinde ısrar ettim... Âlî Paşa tarafından Türkiye'nin ihtiyaçlarına uymak, yani Ahkâm-ı şer'îye denilen İslam hukuku ile mümkün mertebe telif edilmek suretiyle Kod Napoleon'un (Fransız Medeni Kanunu) derhal uygulanabilir nitelikteki maddelerinin istinsah edilmesine bir komisyon memur edilmiştir.⁴⁷

1840'da İslam ceza ahkâmını temel alan ancak modern kanunlar tarzında ceza kanunnamesi ilan edildi. Akabinde yapılan değişikliklerle, meclislerin en önemli adli ve

⁴⁴ Aydın Yetkin, "Osmanlı Devleti'nde Hukuk Devletinin Gelişim Süreci" **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Cilt 6, sayı 24, 2013, s.380-413

⁴⁵ Bkz. Hallaq, a.g.e., s.156-161

⁴⁶ Bkz. Mehmet Akif Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", **DİA**, XXVIII, 231-235

⁴⁷ Taha Akyol, "Osmanlı'da Hukuk Modernleşmesi", **Köprü Dergisi**, Sayı 61, İstanbul, 1998, Bkz. Hulûsi Yavuz, "Mecelle'nin Tedvini ve Cevdet Paşa'nın Hizmetleri," **Ahmed Cevdet Paşa Semineri 27 – 28 Mayıs 1985**, haz. Mübahat Kütükoğlu, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1986, s.41-101

idari memuru olan kadı, derece olarak diğer azalarla aynı seviyeye getirildi. Kadı'nın yardımcısı konumunda olan mahkeme meclisleri daha önce ilim adamlarından oluşurken, artık İslam hukukuna vakıf olmayan kimseler bu meclislerin üyesi olmaya başladı. Vakıflarla ilgili yapılan değişikliklerle beraber, modern devlet anlayışına uygun olarak kadıların maaşları merkezi bütçe tarafından ödenmeye başlandı. Bu durum daha önceden nisbeten bağımsız olan hukuk düzeninin tamamen devlet aygıtının eline geçmesine ön ayak olacaktı.⁴⁸

Kanun teklifleri ve tüzükleri hazırlamak için “Meclis-i Vâlây-ı Ahkâm-ı Adliye” adıyla ilk başta danışma meclisi olarak kurulan müessese, giderek bütün mahkemeleri denetim altına aldı. Zaman içerisinde bu mahkeme yapılan değişikliklerle üst düzey memurları yargılamak ve devlete karşı işlenen cinayetleri cezalandırmak gibi işlere de bakan, en yüksek mahkeme mevkiini elde ederken, hukuk sisteminin devletin eline geçmesine de sebep oldu.⁴⁹ Daha sonra yasama görevini yeni kurulan Meclis-i Âlî-i Tanzimat’a devredecek olan Meclis-i Vâlâ, modernleşme sürecinde reformların tespit ve takip edildiği bir müessese olarak, Tanzimat’ın en hakiki savunucusu ve koruyucusu olacaktı.⁵⁰

Ticari anlaşmazlıkların önüne geçmek için kurulan ceza mahkemelerinin yanı sıra şer’î mahkemelere ilave olarak Nizamiye Mahkemeleri’nin kurulmuş olması da modernleşme adına atılmış önemli adımlardan biridir. Bu mahkemelerde yabancı konsolosların, kendi tebaalarının aleyhine verilmiş olan mahkeme kararlarını veto etme hakkının olduğu ve bu hakkın sık sık kullanıldığı⁵¹ düşünülünce, modernleşme projesinin resmi daha belirgin hale gelmektedir.

Batı kaynaklı, özelde Fransa menşeli kanunların alınması fikri karşısında giderek milli bir kanun hazırlanması fikri ağır basmaya başladı. Fuad Paşa (v.1285/1869) ile Şirvânîzâde Rüşdü Paşa’nın (v.1290/1874) desteğini alan Ahmed Cevdet Paşa (v.

⁴⁸ Bkz. Hallaq, a.g.e, s.156-161

⁴⁹ Bkz. Mehmet Karaarslan, “Tanzimat ve Şurayı Devlet”, **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, 2005, Cilt 54, Sayı 3, s. 341-363

⁵⁰ Ali Akyıldız, “Meclis-i Vâlâyı Ahkâm-ı Adliyye”, **DİA** XXVIII, 250-251 ve “Tanzimat”, **DİA**, XL 1-10

⁵¹ Bkz. Hallaq, **İslam Hukuna Giriş**, Çev. Necmettin Kızılkaya, Ufuk Yayınları, İstanbul, 2014, s.156-161

1302/1885), başarısızlıkla sonuçlanan “Metn-i Metin” projesinden sonra Mecelle-i Ahkam-ı Adliye komisyonunu kurdurmaya muvaffak oldu. Daha önce bir çok kanunun çıkarılmasında etkili olan ve Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye nezaretini de yürüten Ahmed Cevdet Paşa’nın başkanlığında kurulan komisyon yaklaşık on sene çalışarak 1851 maddeden oluşan bir külliyat ortaya koydu.⁵²

Mecelle’nin kabulünden sonra mahkemelerde, Hanefî mezhebi veya diğer mezheplerin herhangi bir görüşünün tatbik edilmesi men edilerek, “*bir müçtehitin görüşünün uygulanması hususunda emr-i sultânî çıktığı takdirde hâkimlerin diğer bir müçtehitin görüşünü uygulayamayacağı açıkça belirtilmiş*”⁵³ oldu. Hukukun modernleşmesinde önemli bir yeri olan Hukuk-i Aile Kararnamesi’nin çıkarılmasıyla son eşik de geçilmiş oldu.

Bu gelişmelerin dışında modernleşmeye katkı sağlayan unsurlardan biri de vakıflarla ilgili yapılan değişikliklerdir. Hukukun tatbikçileri olarak görev alacak olan fıkıh talebelerinin eğitimlerini de aldıkları medreselerin ayakta durmasını sağlayan vakıfların gelirlerine el konulmasıyla medreseler çöküşün eşiğine geldi. Vakıfların merkezi idarenin tasarrufuna alınması, daha erken dönemde reform taleplerine direnen Yeniçerilerin müttefiki olan ulemayı siyaseten zayıflatacak, yenileşme taleplerinin önündeki bir başka engel daha bertaraf edilmiş olacaktı.⁵⁴

Siyasi ve sosyal alanda yaşanan gelişmeler, eğitim ve hukuk alanında yapılan reformlar, ilim-fikir dünyasında da ayrışmaları beraberinde getirmişti. Genel olarak, Batıcılık ve İslamcılık diye ikiye ayırabileceğimiz modern fikri akımlar ve geleneksel İslami düşüncenin temsilcileri telif ettikleri eserlerle tartışmaya katılmış, tecdid, ihya, ıslah ve içtihat kavramları çerçevesinde ikinci bölümde ele alacağımız bir takım modern yaklaşımlar ortaya koymuşlardır.

⁵² Bkz. Hallaq, a.g.e., s.160-163, Mehmet Akif Aydın, “Mecelle-İ Ahkâm-ı Adliyye”, **DİA** XXVIII, 231-235

⁵³ Bkz. Aydın, a.g.e., s.235

⁵⁴ Hallaq, a.g.e., s.156-161

II. Tecdid ve Islah Kavramları

Fıkıh ve usul-i fıkıhla ilgili farklı görüşlerin ortaya çıkmasında, modernleşmenin etkisi olmakla beraber, dayandığı tarihi bir arka plan vardır. Modern zamanlar öncesinde de zaman zaman yenilenme-ıslah talebinin dillendirildiği dönemler olmuştur. Bu taleplerin referans aldığı ortak kavramlar tecdid, ıslah ve ihya kavramlarıdır. Bu bölümde mezkûr kavramlar ile, gerek geçmiş dönemlerde gerekse konumuzun sınırları olan 19. ve 20. yüzyıllarda bu kavramlara yapılan atıfları incelenecektir.

A. Tecdid

Hazreti Peygamber döneminden uzaklaştıkça bazı konularda aşınma ve sorunların ortaya çıkması, Müslümanların yaşadıkları şartlara bağlı olarak dini yaşantılarında gevşeklik göstermeleri ve dinden olmayan bir takım düşünce ve eylemlerin dinden kabul edilmesi gibi sebeplerle, ilk dönemlerden itibaren Müslümanlar arasında yenilenme çabaları meşru görülmüştür. Ancak önemli olan yenilenme düşüncesinin faaliyet alanıdır. Bu çerçevede geleneksel anlayış yenilenmeyi yaşantıda, dinle dini yaşayacak olan Müslümanın arasındaki bağı tazeleme anlamında gerekli görürken, modern dönemde bizzat İslam'ın kendisinde; dini anlayış ve kavramlarda gerçekleştirme çabasına girildiği görülmektedir.

İslam kültüründe yenilenme düşüncesine kaynaklık eden delil, tecdid hadisi olarak bilinen Ebu Davûd'un (v. 275/889) *es-Sünen*'inde zikredilen şu rivayettir: “*Muhakkak Allah (c.c.) her yüz senenin başında dinini yenileyecek birisini bu ümmete gönderecektir.*”⁵⁵ Hadis-i şerifin metninde geçen ‘yenileyecek’ manasına gelen *yüceddidü* fiilinin masdarı olan tecdid ve tefe‘ul veznindeki aynı kökten gelen teceddüd, yenileme ve yenilenmeyi ifade eden kavramlardır.

Tecdid sözlükte, bir şeye değişiklik arız olduktan sonra ilk haline çevirmek, yenilemek; teceddüd ise yenilenme ve yenileşme manalarına gelmektedir. İslam kültüründe içine şüphe karıştığı için bir şeyin yeni baştan yapılması gerektiğini ifade

⁵⁵ Süyûtî, Hakim, Hafız İbn Hacer, Beyhaki hadisin sahih olduğunu belirtmişlerdir. Azimâbâdî, **Avnü'l-ma'bûd**, c. 11, s. 396

etmek için, abdesti yenileme (tecdid-i vudû) ve inancını yenileme (tecdid-i iman) tabirleri kullanılmaktadır. Bu tabirler ışığında tecdid, “dinde değişiklik yapılarak bazı unsurların çıkarılıp yeni bazı unsurların eklenmesi şeklinde dinin yeniden tanımlanması” (reform) anlamında olmayıp “zaman içerisinde zayıflayan dinle irtibatın yeniden güçlendirilmesi”⁵⁶ ve “kemale ermiş dinin aslının korunması”⁵⁷ olarak anlaşılması daha isabetli görünmektedir.

Hadisi şerifin ibaresinde geçen “men” lafzının hem müfret hem de cemi için kullanılabilen bir kelime olmasından dolayı, müceddidin tek kişi olabileceği gibi, birden fazla kişi veya bir grubun bu vazifeyi icra edebileceği değerlendirilmeleri yapılmıştır.⁵⁸ “Dinin tecdidi” ifadesini de bazı âlimler sadece ilmi saha ile sınırlı tutmuş, bazıları devlet adamlarının icra edeceği siyasi bir vazife olarak görmüş, bir kısmı da sünnetin ihyası ve bid’atlerle mücadele etmenin tecdid olacağını düşünmüştür. Özellikle modern dönemde tecdidin dini ve ilmi saha ile sınırlandırılmayıp, hayatın her safhasıyla alakalı olduğu görüşü ortaya çıkmıştır.

Hicri birinci asırdan itibaren müceddidlerin varlığını kabul eden âlimler, diğerlerinde ihtilaf etseler de, neredeyse ittifak halinde Ömer b. Abdu’l-Aziz’i (v. 101/720) ilk müceddid olarak görmektedirler. İbnü’l-Esir (v.606/1210) ihtilafın sebebini, her müellifin kendi mezhebinden olan âlimleri müceddid olarak görmesi olarak açıklar.⁵⁹ Genelde vefat tarihlerine itibar ederek, vefatı yüzyılın başına denk düşen kişiler müceddid olarak sayılırken⁶⁰, Ömer b. Abdu’l-Aziz’in müceddid olarak zikredilmesi, birinci derecede hadis ilminin yazılı hale getirilmesi gayretiyle ilgilidir. Daha sonra fıkıh usulünü tedvin eden âlim olarak İmam Şafii (v.204/820), ehli-sünnet inancının çerçevesini belirlemesi açısından Ebu’l-Hasen el-Eş‘arî (v.324/935), kelam, tasavvuf ve felsefe ile

⁵⁶ Tahsin Görgün, "Tecdid", **DİA**, İstanbul, 2011, XL, 234

⁵⁷ Bedri Gencer, “Bir Müceddid Olarak Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî” **Uluslararası Gümüşhânevî Sempozyumu**, İstanbul, 2013, s.46-77

⁵⁸ Bkz. Münavi, Zeynüddin Abdurrauf, **Feyzü'l-Kadir Şerhu'l-Camii's-Sağir**, Daru'l-Marife, Beyrut, 1972, c.2, s.282

⁵⁹Bkz. İbnü’l-Esir, Mecdüddin, **Camiu’l-Usûl fi Ehadisi’r-Rasûl**, Mektebetü’l Halevani, 1969, c.12, s.320-324,

⁶⁰ Bedri Gencer, a.g.e., s.46-77

ilgili görüşleri sebebiyle Gazali (v. 505/1111), İmam Süyûtî (v. 911/1505) tarafından müceddid olarak gösterilen kimselerden bazılarıdır.⁶¹

Kendisini de dokuzuncu asrın müceddidi olarak sayan Süyûtî, her yüz senenin başında büyük problemleri çözecek bir veya birden çok müceddidin beklenmesi gerektiği düşüncesindedir.⁶² İmam Gazali, İmam-ı Rabbani (v.1034/1624), Şah Veliyyullah Dehlevi (v. 1180/1766), Mevdûdî (v. 1979) ve daha başka bazı müelliflerden Süyûtî gibi, bizzat kendisinin müceddid olduğu iddiasında bulunanlar olsa da, tecdidi kimin gerçekleştirdiğinin tesbiti daha sonraki nesiller tarafından ortaya konmaktadır.⁶³

Klasik dönemde müceddid kabul edilen kişilerin en bariz özelliği, içinde bulunduğu zaman diliminde Müslümanların karşılaştığı meseleleri kalıcı biçimde çözmüş olmalarıdır. Örneğin, ikinci binyılın müceddidi olarak bilinen İmam-ı Rabbani, Hint alt kıtasında mürekkep bir din oluşturma düşüncesinde olan Ekber Şah'ın karşısında durarak, İslam'ın varlığını muhafaza etmekte önemli rol oynamıştır. Aynı zamanda yaşadığı dönemde tasavvuf ehli arasında zuhur eden aşırılıkların bir yöntem dâhilinde önüne geçmiş, şer'i ilimlerin, özellikle de fıkıhın ehemmiyetini vurgulamıştır. Bu iki meseleyi halletmekteki başarısından dolayı ikinci binyılın müceddidi olması tartışmalı olsa da en azından 11. Asrın müceddidi olarak kabul edilmiştir.⁶⁴

Tecdidin fonksiyonu ilmi açıdan öncelikle hadisin muhafazasına yöneliktir. Hadisin anlaşılması için gerekli olan içtihat ikinci derecede tecdidin konusudur. Taklid'in zıddı olarak kullanılan içtihat, mezheplerin teşekkül devresinden sonra 'istinbat'tan hikmet-i teşriyyeye kaymış, sadece fûru'u fıkıh sahasında değil, kelam, tasavvuf ve gramerde de taklide mukabil olan tahkik, içtihat yerinde kullanılmaya başlanmıştır. Bu açıdan özellikle 19. asır âlimlerinden Şevkani'ye (V.1249/1834) kadar yapılan taklit eleştirileri daha çok tahkik talebi olarak anlaşılmalıdır.⁶⁵

⁶¹ Münavi, Zeynüddin Abdurrauf, Feyzül-Kadir Şerhu'l-Camii's-Sağır, Daru'l-Marife, Beyrut, 1972, c.2, s.282

⁶² Tahsin Görgün, "Tecdid", *DİA*, İstanbul, 2011, XL, 234.

⁶³ Görgün, a.g.e., 234, Suyuti, *Tuhfetü'l-Müctehidin fi Esmâ'l-Müceddidin*, t.y., y.y. s.2

⁶⁴ Görgün, a.g.e., s. 234

⁶⁵ Bkz. Görgün, a.g.e., 235, Gencer, a.g.e., s.46-77

Bidatları ayıklamak, unutulmuş olanı ihya etmek tecdidi zorunlu kılan amillerden sayılabilir. Bu sebeple tecdid Müslümanların gündemine daha çok dinî yaşantıya da tesir eden kriz devrelerinde girmiştir. Müslümanların yaşadıkları beldelerde güçlü konumda oldukları ve İslam’a uygun yaşantının hüküm sürdüğü yer ve dönemlerde müceddid beklentisi, tecdid tartışmaları nerede ise görülmemiştir.

Süyûtî ve Münavi (v. 1031/1622) gibi modern öncesi tecdid hakkındaki tartışmalara katılan âlimler, *‘kaybolan şariat ahkâmını, unutilan sünneti ve gizli kalan dinî ilimleri ihya etmek, sünneti bid’atten ayırmak, ilmi çoğaltıp ilim ehline yardımcı olmak, bid’at ehlini hor ve hakir kılmak’*⁶⁶ ifadeleriyle tecdide şümüllü bir tarif yapmışlardır. Onlar bu tarif ile şariat ahkâmı ile zayıflayan irtibatın yeniden tesis edilmesini kast etmişlerdir.

Kelimenin ıstılahi manasına baktığımızda, klasik dönemle modern dönemde yapılan tariflerin birbirine yakın lafızları içerdiği görülür. Bu yakınlığa rağmen pratikte karşılaşılan farklılık, tanım içerisinde verilen ‘bidatlara’ veya ‘cahiliye adetleri’ne yüklenen manalarda karşımıza çıkmaktadır.

Klasik dönemde yenilenme fikri bazen *‘tecdid’*, bazen *‘ihya’* kavramlarıyla ifade edilirken, modern dönemde, Şah Veliyyullah’tan itibaren, *‘tecdid’e* atıf yapılmakla ve kaynakları referans kabul edilmekle beraber ön plana çıkarılan kavram *‘ıslah’*tır. Bu dönemde çözüme kavuşturulması gerektiği düşünülen problemlerin sadece dini yaşantıyı ilgilendiren alanla sınırlı olmaması ve yenilenme fikrinin harici baskıların neticesi olarak ortaya çıkmış olmasının da etkisiyle hem dini hem sosyal alanda iyileştirme yapılması düşüncesi hâkim olmuştur.

B. Islah

Islah, kelime anlamı olarak “iyi ve faydalı olmak” manasına olan salah kökünden gelmekte olup “düzeltmek, iyileştirmek, daha iyi hale getirmek,” manalarında kullanılır. Modern dönem İslami literatürde zaman zaman reform yerine de kullanılan ıslah, klasik dönemde tecdidin amel yönüne işaret etmektedir. Buna göre klasik dönemde isnat ve

⁶⁶ Münavi, Feyzu’l-Kadir, 2,357, Azîm Abadi, Avnu’l-Ma’bud, 11,260

içtihat şeriatla ilişkiliyken, bidatleri giderme manasına ıslah ve sünnetleri diriltme manasına ihya, tarikatla alakalıdır.⁶⁷

Modern dönem İslami literatürde ıslah, daha çok Cemaleddin Afgani (v.1314/1897), Muhammet Abduh (v.1905) ve Reşit Rıza'nın (v.1935) temsil ettiği anlayışın Selefîye yanlısı fikirlerini ihtiva eden bir kavram olmuştur.⁶⁸ Islah hareketinin temsilcileri, İslami değerleri ihya etme gayesiyle “iyiliği emir, kötülükten alıkoyma” düsturu çerçevesinde hareket ettiklerini vurgulamışlardır.

Islah kavramı çerçevesinde görüş bildirenler “*tek istediğim gücümün yettiğince ıslah etmektir*”⁶⁹ ayetine ve yukarıda geçmiş olan tecdid hadisine atıfta bulunmaktadır. Tecdid anlayışı olarak da ifade edebileceğimiz tarihi ıslah teşebbüsleri sünneti ihya fikrini ön plana çıkarmıştır. Modern ıslah anlayışı ise Kur'an-ı Kerim'i adeta tek referans kabul etmektedir.⁷⁰

Islah fikri, tarihi olarak Sıffin ve Nehrevan savaşlarından itibaren Müslümanlar arasında bidatların ortaya çıkmasına vesile olan hadiseler ve bu hadiselere tepki olarak ortaya çıkan Selefî tepkilerle alakalıdır. Bidatları reddetme ve sünneti asıl şekliyle yeniden hayata hakim kılma tavrı İslam tarihinde ortaya çıkan hemen hemen bütün ıslahçıların ortak anlayışı olmuştur. Bu noktaya işaret eden Reşit Rıza, İbni Hazm'ı (v.456/1064) hicri beşinci asrın, İbni Teymiye'yi (v.728/1328) yedinci, İbni Hacer el-Askalani'yi (V.853/1449) dokuz, Şevkani'yi de onüçüncü asrın ıslahçıları olarak saymıştır. Özellikle modern dönemdekiler olmak üzere ıslahçılar, kendi anlayışlarını bütün ideolojilerin, yeni eğilimlerin ve en önemlisi mezheplerin üzerinde görerek tatbikat sahasına koymuşlardır.⁷¹

Muhammed Abduh'un Ezher müfredatıyla ilgili çabalarında da görüleceği üzere ıslah taraftarları, mevcut durumdan çıkış için gelenekçi anlayışa karşı mücadele ederek,

⁶⁷ Gencer, a.g.e. s.46-77

⁶⁸ Ali Merad, “Islah”, **DİA**, XIX, 143

⁶⁹ Hud, 11/88

⁷⁰ Ali Merad, “Islah”, **DİA**, XIX, 143

⁷¹ Ali Merad, “Islah”, **DİA**, XIX, 143

eski eğitim müfredat ve usulünün ıslah edilmesi, modern tekniklerin bu sahada da yaygınlaştırılmasına destek vermişlerdir. İslahçılar iyileştirme ve yenileştirme manasına aldıkları ıslah terimini, *el-Menâr* dergisinde olduğu gibi her alanda kullanmalarına karşılık yoğunlaştıkları meseleler daha çok eğitim, hukuk ve tarikatlarla ilgili olmuştur.⁷² Özgür Kavak'a göre Reşit Rıza'nın ıslah kavramıyla nitelendirdiği saha, dini düşünce, siyaset, eğitim ve ictimai hayata ilişkin konularda gerekli gördüğü ve gerçekleştirme çabasına girdiği hususlardır.⁷³

İslahçıların meşgul oldukları konular ahlaki ve manevi olmaktan çok sosyal ve kültürel meseleler olsa da kullandıkları deliller dinidir. Atıf yaptıkları en çarpıcı argüman, İslam'ın başlangıçtaki saf haline dönmektir. Bunun için de ilk kaynaklara özel vurgu yapmaktadırlar.

C. Modern İslah Hareketleri

Modern dönemdeki ıslah hareketlerinin en önemlisi olarak merkezi Mısır olan modern Selefî hareket karşımıza çıkmaktadır. Ezher gibi bütün İslam aleminde öğrencilerin akın ettiği bir Üniversite'nin bulunduğu yerde ortaya çıkmasının yanında, ilk ortaya çıktığı dönemde çözmeye çalıştığı meselelerin şümulü, anlayışı savunan düşünürlerin aksiyonları, Mısır'dan Arap dünyası ve ötesine yayılma kabileyetinin bulunması hareketin önemli belirgin noktalarıdır. Doğu-Arap dünyasına Batı medeniyet ve düşüncesinin tesir etmesiyle oluşan fikir akımının bir sonucu olan Mısır'daki ıslah hareketinin öncüleri Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh ve Reşit Rıza olmuştur.

18. asrın önemli ıslah hareketlerinin zuhur ettiği bir merkez de Hint Alt kıtasıdır. Şah Veliyyullah'ın çocuklarından Şah Abdülazîz ed-Dihlevî (v.1239/1824)'nin diğer kardeşleriyle beraber bir ıslah merkezine dönüştürdüğü Medrese-i Rahimiye, daha sonraki ıslah hareketlerine temel oluşturmuştur. Alt kıtada İngiliz hakimiyetine karşı

⁷² Ali Merad, "İslah", *DİA*, XIX, 143

⁷³ Özgür Kavak, *Modern İslam Hukuk Düşüncesi*, İstanbul, 2011, s.97

1857’de başlatılan ayaklanmanın başarısızlığa uğramasından sonra Ehl-i Hadis, Diyubendi Daru’l-Ulum’u ve Aligarh hareketleri olarak üç farklı anlayış ortaya çıkmıştır.⁷⁴

Ehl-i hadis hareketi, Mevlana Nezir Hüseyin’in (v.1902) önderliğinde, Kur’an ve Sünnet’e bağlı olmayı savunurken, mezheplere bağlanmayı ve taklidi gereksiz gören bir yaklaşımı benimsemiştir. Muhammed Kasım Nanevtevi’nin (v.1297/1880) kurduğu Diyubend Daru’l-Uum’u Hanefi mezhebine sıkıca bağlı olmak gerektiği fikrine sarılmış, bidatlara karşı çıkmışlardır. Seyyid Ahmed Han’ın başını çektiği Aligarh hareketi ise, terakkinin ekonomik refaha bağlı olduğu, bunun da Batı tarzı eğitimle mümkün olacağını düşünerek daha reformist bir anlayışa sahip olmuşlardır.⁷⁵

Modern ıslah hareketlerinden biri de Kazan Tatarları arasında Cedidciliktir. 19. yüzyıldaki gelenekle modernizmi uzlaştırmaya çalışan bir akım olarak ortaya çıkan cedidcilik, küçük bir ulema grubu tarafından 1800’lerin başında İslamiyeti yeniden yorumlamak hedefiyle oluşmuştur. Daha sonra eğitim ve kültür alanındaki yoğun faaliyetleriyle devam etmiş olan hareket, 1905’ten sonra genişleyerek siyasi alana yayılmıştır. Hareketin öncüsü olan Abdünnasır Kursavi (v.1227/1812) ve sonraki dönemlerin ileri gelenlerinden, Şehabeddin Mercani (v.1306/1889), Rızaeddin Fahreddin (v.1936) ve Musa Carullah Bigiyef (v.1949) gibi düşünürler, Müslüman olarak kalmanın yanında Batı fikirlerini de kabullenmeyi mümkün kılacak bir düşünce sistemi oluşturmaya çalışmışlardır.⁷⁶

İslam dünyası aleyhinde Batı medeniyetinin oluşturduğu tehditlere karşı durmanın, dinin kılavuzluğundaki bir modernleşme ile mümkün olacağı görüşünü benimsemiş olan İslamcılık, Osmanlı’daki ıslah hareketleri olarak görülmektedir. İslam dünyasında ortaya çıkmış olan diğer akımlardan farklı olarak, geriliğin sebebini Batı taklitçiliği ile temellendiren İslamcıların çözüm önerisi İslam’ın hakikatine dönmektir.⁷⁷

⁷⁴ İqtidar Husain Siddiqui, “İslah” **DİA**, XIX, s. 160-163

⁷⁵ Siddiqui, a.g.e., s. 160-163

⁷⁶ Ahmet Kanlıdere, “İslah”, **DİA**, XIX, s.163-167

⁷⁷ İlhan Kutluer, “İslamcılık”, **DİA**, XXIII, s.65-67

Hem bir modernleşme hem de öze dönüş projesi olarak öne sürülen İslamcılık'ın tarihi serüveninde İkinci Meşrutiyet dönüm noktası olarak kabul edilmektedir. Hareketin önde gelen isimleri olan Namık Kemal (v.1305/1888), Ziya Paşa (v.1297/1880) ve Ali Suavi (v.1295/1878) dönemlerindeki kanunlaştırma faaliyetleri için, Batı'dan tercüme yoluyla iktibasta bulunulmasına karşı çıkarak fıkıhtan istifade yoluyla problemleri çözme teklifleri ile dikkat çekmektedirler.⁷⁸



⁷⁸ Kutluer, a.g.e., s.65-67, Mehmet Akif Aydın, İslamcılık” **DİA**, XXIII, s.67-70

İKİNCİ BÖLÜM

FIKHA MODERN YAKLAŞIMLAR

Modernleşmenin özellikle hukuki boyutu, Müslüman düşünürlerde bir takım tepkilerin ve yeni anlayışların gelişmesine sebep olmuştur. Bu bölümde fıkha yeni bir anlayışla yaklaşan müelliflerin fikirleri; modernistlerin klasik eleştirisi, tecdid/ıslah aracı olarak içtihat, dini-dünyevi ahkam ayrımı ve Modern dönemin kaynak tasavvuru başlıkları altında incelenecektir.

I. Modernistlerin Klasik Eleştirisi

İslam dünyasında 18. asırda bir düşünce hareketi olarak ortaya çıkıp daha sonra siyasi boyuta bürünmüş olan ıslah ve tecdid temelli hareketler, Müslümanların İslam'ı anlayış ve yaşantılarını eleştirerek yola çıkmış, bir sonraki safhada fıkha ve fukahanın düşüncelerine yönelik eleştiriler geliştirmişlerdir. Bu hareketlerin ortak noktaları; içtihadın ehemmiyetine dikkat çekmek, Kur'an ve Sünnet'e tabi olmak, Asrı Saadeti örnek almaya davet etmek, taklide ve mezhep taassubuna karşı durmak olarak tezahür etmektedir.

İslah düşüncesinin önemli figürlerinden Reşit Rıza, modernizmin kendinden öncekini yıkma/yok sayma anlayışına paralel olarak, klasik dönem fıkıh anlayışına eleştiriler getirmektedir. Çıkardığı gazetenin maksadını açıkladığı bir yazısında, asrın ilim ve amel asrı olduğunu, ilme sahip olup onunla amel edenin hükümrân, cehalet sahibi olup çalışmayanın da neslinin tükeneceğini ifade eden müellife göre, önceki alimler döneminde tabii ilimler hesabı verilmemiş bir takım çelişkili fikirler, birbirini nakzeden görüşlerden ibarettir. Bu sebeple mevcut ilim kitapları zamanın ruhuna uygun olarak ıslah edilmelidir.⁷⁹

⁷⁹ Muhammed Reşit Rıza, **MM**. c.1, s.10

Kendinden önceki alimlerin yazmış oldukları usul kitaplarındaki kavaidin ekserisi, ona göre, imamların verdiği hükümlerden yola çıkarak müteahhir dönemdeki usulcülerin kurguladıkları ve kendi mezheplerine uyguladıkları nazari kaidelerden ibarettir. İmam Şafi'nin *er-Risale*'si bunun dışında tutulabilir. O, kitap sünnet ve sahabe uygulamalarından yeni kaidelerin elde edildiği bir metot önermektedir.⁸⁰

Mezhep imamlarının faziletine bir diyeceği olmadığını söylemekle beraber⁸¹ imamlar ve onlardan sonra gelen fakihlerin içtihatlarıyla hareket etmeyi Kitap ve sünneti devre dışı bırakmakla eşdeğer gören Reşit Rıza, “ *Hz. Allah'ın kendi dinini fakihlerden daha iyi bildiği ve onların bildiğinden daha iyi bir şekilde açıklamaya gücünün yettiğini kim inkar edebilir?*” diyerek bu fikrini desteklemeye çalışır. Önemli ilkelerinden bir tanesi de ‘*kaynaklara dönüş felsefesi*’ olan müellifin, bu anlayışı fıkıh müktesebatını devre dışı bırakma sonucu doğuracaktır. Rey ve içtihat ile meşgul olan fukahayı kimi zaman sünnetler konusunda cehaletle, kimi zaman şariat ilmi ile bağlarını kesmekle itham etmesi bu çabanın argümanlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Ona göre sünnetle amel etmek daha kolay ve doğru iken, fakihler daha zor olmasının yanında nassa aykırı, makasitle tezat halinde olan kıyas ile amel etmeyi tercih etmişlerdir.⁸²

Akaid alanında taklide cevaz verilmeyip furu fıkıh alanında taklidin caiz görülmesini, insanın zor olanla mükellef tutulması olarak görür. Çünkü furu meselelerini kavramak daha kolaydır. Kelami meseleleri anlamak için akli burhanlar gerekirken, ona göre furu fıkıhın delilleri, sadece güvenilir bir şekilde nakledilmekten ibarettir.⁸³

Islahçı fikirleriyle bilinen Kazan'lı alim Mercani (v.1306/1889), klasik eğitim sistemi ve taklitçiliği geri kalmışlığa bağlayan müelliflerdendir. O, mezhep imamlarının görüşlerinin, onlardan sonra gelenler tarafından donuk bir hale getirilip, hür düşünmenin önüne engel olan kalıplara dönüştürüldüğünü ileri sürmektedir. Bu sebeple toplumun ilerlemesini medrese eğitiminin ıslahında görmektedir. Ona göre klasik eğitim sistemi, bilinenleri tekrarlamaktan ileri gitmiyor, uzun eğitim dönemlerinde çok az şeyin

⁸⁰ Reşit Rıza, **MM.** c.4, s.165

⁸¹ Reşit Rıza, **MM.** c.4, s.162

⁸² Reşit Rıza, **MM.** c.4, s.165

⁸³ Reşit Rıza, **MM.** c.4, s.168

öğretilmesine sebep oluyordu. Müslümanların terakkisinin yolunu müellif, Selef'in akidevi saflığının yanında, içtihat noktasında onların dinamizmini yakalamakta görmektedir.⁸⁴

Kazan Türkleri arasında yaklaşımlarıyla eserler veren Musa Carullah, mezhep imamlarına birçok meselede muhalefet ettiğini, bu hareketinin onların yanlış yaptıklarını ortaya koymak için değil, akıl ve fikir özgürlüğü ve İslamiyetin ulviliğini ızhâr etmek gayesine matuf olduğunu ifade etmiştir. Amacını “*maksadım efkar-ı İslamiyyede inkılap hareketleri yaratmaktır*” şeklinde özetlemiştir.⁸⁵ Bununla beraber Musa Carullah, yaşadıkları dönemin meşhur ve muteber kimseleri olan Kuhistani (v.962/1555) ve İbn Abidin (v.1252/1836) gibi fakihleri cehaletle itham edecek derecede geçmiş dönem eleştirilerinde hakarete varan ifadeler kullanmaktan geri durmamıştır. Onun şu satırları bu noktada dikkat çekicidir: “... biz o vakit fıkıh ilimlerini Kuhistani ve İbn Abidin gibi cehale tarafından telif olunmuş Camiu’r-Rumuz’lardan, Reddû’l-Muhtar’lardan ibaret hayal eder idik...”⁸⁶

Şerh, haşiye ve muhtasar literatürü gibi klasik dönemin telif faaliyetleri modernistlerin eleştirilerine konu olmuş hususlardan biridir. Delile tabi olmanın gerekli olduğunu söyleyen Reşit Rıza, müteahhir dönemindeki fakihlerin, ilk devrin fetva ve içtihat usullerini terk ettiklerini, delilleri aktarma yoluna bile gitmediklerini ifade eder. İbni Ebi’l-İzz’den (v.792/1390) yapmış olduğu nakille, “*Allah Rasûlünden başka muayyen bir kişiyi körü körüne takip edip, kendi kavlinin diğer mezhep imamlarının görüşlerinden daha doğru olduğu iddiasıyla kendisine ittiba edilmesi icap ettiğini söyleyen kimsenin*” doğru yoldan çıkmış bir cahil olduğunu ileri sürer. Bu noktada Hanefi fakihlerinden Kerhi’nin (v.340/952) “*imamlarımızın ictihatlarına muhalif olan her ayet ya mensuh ya da müevveldir. İmamlarımızın kavillerinin hilafına olan haberler ise ya neshedilmiştir veya derece olarak müsavi başka bir delile muarız olması sebebiyle diğer*

⁸⁴ Ahmet Kanlıdere, “Ebü’l-Hasen Şihâbüddîn Hârûn b. Bahâiddîn b. Sübhân el-Kazanî el-Mercânî” **DiA**, XXIX, s.169-172

⁸⁵ Musa Carullah Bigi, **Uzun Günlerde Oruç**, (Yayına Hazırlayan: Yusuf Uralgiray) Ankara, 1975, s.29-31

⁸⁶ Musa Carullah Bigi, a.g.e., s.37

delil tercih edilmiştir” sözünü aktararak bu yaklaşımın kitap ve sünneti terk etmekle eşdeğer olacağını ifade eder.⁸⁷

Modernist görüşlere sahip olan düşünürlerin, dikkat çekici yönlerinden biri de Batı kültürü ile karşılaştıktan sonra geçirdikleri fikri dönüşümdür. Hint Alt Kıtası’nda Seyyid Ahmed Han’ın düşünce serüveni bu durumun en tipik örneklerinden birini teşkil etmektedir. Ahmed Han’ın hayatında üç ayrı dönemden söz etmek mümkündür. Müellifin düşünce serüveninde ilk durak, geleneksel sünni anlayışı kabul etmekle beraber, taklide karşı durmak ve içtihat kapısının açık olması gibi konularda Şah Veliyyullah’ın görüşlerini benimsediği dönemdir. 1857’deki bağımsızlık savaşının başarısız olmasından sonra eserlerinde görülen savunmacı yaklaşım ikinci evreyi göstermektedir. Ahmed Han’ın düşüncesindeki en önemli değişiklik, rüyalar ülkesi olarak tabir ettiği İngiltere’yi ziyaret edip 17 ay kaldıktan sonra ortaya çıkmıştır. Ahmed Han bu ziyaretten sonra eski düşüncesinin eğitim hayatından kaynaklandığını ileri sürerek, klasik eğitim eleştirisinde bulunmaktadır.⁸⁸

II. Tecdid/İslah Aracı Olarak İctihat

Gerek dinin aslının korunması gayesiyle, gerekse yenileme ve eskiyi değiştirme düşüncesiyle tecdid ve ıslah faaliyetine girişen düşünürlerin, neticeye ulaşma aracı olarak ele aldıkları en önemli kavram içtihat olmuştur. Mezheplerin teşekkül döneminden itibaren, yaklaşık on asırda belirli bir çerçeve kazanan bu kavram, hem farklı manalar yüklenerek hem de gelenekteki sınırlarından çıkarılarak oluşturulmaya çalışılan ‘yeni’ modellerin aracı haline getirilmiştir.

Sözlükte, çabalamak, didinmek, mücadele etmek, var gücünü harcamak manalarına gelen içtihat,⁸⁹ delillerden sonuç elde etme yollarından biri olarak fıkıh usulünün temel konuları arasındadır. İctihadın meşakkatli bir şeyi yapmak maksadıyla

⁸⁷ Reşit Rıza, **MM.** c.4, s.571

⁸⁸Şaban Ali Düzgün, **Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi**, Akçağ Yayınları, İstanbul, 1997, s.89-93, Özgür Kavak, “Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han Ve Ahkâmın Dünyevileşmesi”, **Divan İlmi Araştırmalar Dergisi**, s.14 (2003/1), s.137-164

⁸⁹ İbni Manzur, **Lisanü’l-Arab**, Dar-ı Sadr, Beyrut, c.3, s.133

gayret göstermek manasına geldiğine işaret eden Molla Hüsrev (v.885/1480), kolay işlerin yapılmasında içtihat kelimesinin kullanılmadığını belirtmiştir. Molla Hüsrev içtihadı, “*şer’i-fer’i hükmü, delilinden istinbat etmek için başka gücünün kalmadığını hissedecek şekilde takatinin tamamını harcamak*” şeklinde tarif etmiştir.⁹⁰

İçtihat tartışmalarının en önemli meselesi hiç şüphesiz, içtihat kapısının kapalı olup olmadığı meselesidir. Klasik dönemin de konularından olan bu problem, modern dönem müelliflerinin de katıldığı bir başlıktır. Bu dönem düşünürleri, genel olarak içtihat kapısının kapalı tutulmasını İslam dünyasını geri bırakan en önemli düşünce olarak görmektedirler. Zira bu fikir modern dünyanın sloganı olan terakki hedefine aykırı bir anlayıştır.

Bu müelliflerden Seyyid Ahmed Han, içtihat kapısının kapalı olduğu inancının hem İslam’a hem de Müslümanlara ciddi zararlar verdiği iddiasındadır. Ona göre yapılması gereken içtihat kapısının ardına kadar açılmasıdır. İnsanın bilgisindeki artış, zamanın değişen şartları ve Müslümanların bulundukları durum, problemleri kendi tecrübelerimiz ışığında halletmeyi gerektirmektedir.⁹¹

İçtihat kapısının kapalı olduğunu söylemek, Reşit Rıza’ya göre kendisine güvenmeyen ve başkaları hakkında da iyi düşünmeyen kimselerin çekildiği bir sığınaktır. Bir soruya cevap olmak üzere *Mecelletü’l-Menâr*’da kaleme almış olduğu bir makalede, her devirde mutlak müctehid derecesinde birilerinin bulunmasının ve her devirde içtihat yapılmasının ulemanın ittifakı ile farzı kifaye olduğunu belirtmektedir. Şayet bir asırda ulemadan birileri içtihat faaliyetinde bulunmazsa bütün ulemanın günahkar olacağını ifade etmektedir.⁹²

Reşit Rıza, dört mezhep imamından nakledilen görüşlerin, zaman ve şartların değişmesiyle artık amel edilemez hale geldiğini düşünmektedir. Zamanla birçok hükme kaynaklık eden örf de artık değişmiştir. Son olarak fertlerin ve devletlerin eski

⁹⁰ Molla Hüsrev, **Mir’âtü’l-Usûl**, c.2, s.313, Hasan Gümüsoğlu, **Fıkhî Mezhepler Tarihi**, İstanbul 2016, s.27

⁹¹ Kavak, a.y., s.137-164

⁹² Reşit Rıza, **MM**, c.4, s.571

dönemlerde bilinmeyen bir takım maslahat ve ihtiyaçları zuhur etmiştir. Rıza, geçmiş dönemden tevarüs eden fıkıh kitaplarından kalan en önemli mirasın menfaatin celbi, mefsedetin def'i kaidesi olduğunu söyler. Bu kaideye uygun olarak yeni içtihatların yapılmasını zaruri görür.⁹³

İçtihat kavramı klasik fıkıh literatürüne göre şer'i-fer'i hükmü delilinden istinbat etmede müçtehidin ortaya koyduğu çabanın adıyla ve bu çabanın sonucu olarak zanni bilgi elde edildiği kabul edilirken, modern müellifler tarafından kapsamı genişletilmiş, hem kati meselelerde, hem de dünyevi alan olarak niteledikleri (fıkıh dışı) konulara teşmil edilmiştir. Özgür Kavak, “modern dönemde içtihatla ilgili söz söyleyen birçok müellifin içtihadı sınırsız bir düşünce özgürlüğü olarak ele aldığı”⁹⁴ ifade eder. Örneğin Reşit Rıza, dini saha olarak düşündüğü ibadetler ve helal-haram konularında içtihadın geçerli olmadığını söylemektedir. Bu alanda herkes temel kaynaklara bakarak hayatını idame ettirmelidir. İctimai hayatla ilişkili olan muamelat ve kaza ile ilgili hususlar ise dünyevi bir argüman olarak gördüğü içtihadın alanına girmektedir. Bu sahadaki icmayı yapacak olan da ulu'l-emirdir.⁹⁵

Mutlak müçtehit mertebesine ulaştıktan sonra fakihler Reşit Rıza'ya göre, yeni içtihatlar yapmak yerine çok sayıdaki kavilleri, delili güçlü olan tek kavle indirmek (tercih) ile meşgul olmuşlardır. İzz b. Abdi's-Selam'ın (v.660/1262) mutlak müctehid olduğunu iddia ettiği halde niçin mezhebini kurmadığı sorusuna verdiği cevapta, fakihleri bu hususta mazur gören müellif, bu mertebeye ulaşan alimlerin tercihle değil de kendi içtihatlarını tedvin etme yoluna gitmiş olmaları halinde, ihtilafları daha fazla artırmak gibi menfi bir durumla karşılaşılacağı kanaatindedir.⁹⁶ Özgür Kavak, müellifin devamlı surette içtihadı vurgu yapıp, zihnindeki ıslah fikri için içtihadı en önemli araç olarak görmesine rağmen, fakihlerin kendi mezheplerini oluşturma çabasına girmemelerini müsbet karşılamaşının, içtihat, taklit ve mezhep kavramlarının zihninde netleşmediğini göstermesi açısından dikkat çekici bulmaktadır.⁹⁷

⁹³ Reşit Rıza, **MM.** c.4, s.571

⁹⁴ Özgür Kavak, **Modern İslam Hukuk Düşüncesi**, İstanbul, 2011, s.238

⁹⁵ Reşit Rıza, **MM.** c.4, s.852

⁹⁶ Reşit Rıza, **MM.** c.4, s.698

⁹⁷ Kavak, a.g.e., s.265-267

İçtihat taraftarı olup, taklide karşı duran müelliflerden Musa Carullah, içtihatı sadece hukuki problemleri çözmek için mesai harcamak olarak anlamamış, ilimde, fende ve maarifte çabalamak olarak kabul etmiştir. Ona göre içtihatın terk edilmiş olması Müslümanları diğer milletlerden geriye bırakmış, büyük bir afete sebep olmuştur. Müslümanların hem ilimde hem de fen ve maarifte batının seviyesine ulaşabilmesinin yolu taklidi terk edip her alanda içtihat etmelerinden geçmektedir.⁹⁸

Kur'anı ve masum olduğu için Hz. Peygamberin sünnetini bağımsız hüküm kaynakları olarak kabul eden Musa Carullah'a göre *"Ey iman edenler; Allah'a itaat edin. Rasule ve sizden olan emir sahiblerine itaat edin."*⁹⁹ ayeti müçtehitlere de kanun yapma yetkisi vermektedir.¹⁰⁰

Oryantalizm etkisinin yanında yaşadıkları şartlar, modern dönem müelliflerin düşünceleri açısından da önemlidir. Örneğin köleliğin İslam'da yeri olmadığını ispat etmek için bir eser kaleme alan Seyyid Ahmed Han'ın hayatının büyük bir bölümünü İngiliz hakimiyeti altında ve İngiliz idaresinin bir memuru olarak idame ettirmiş olması dikkat çekicidir. Mezkûr eserinde müellif, 'insan hakları' olgusundan yola çıkarak köleliği ve köle ticaretini engellemeye çalışan İngilizlerin argümanlarına benzer fikirlerle İslam'da köleliğin yasaklandığını ileri sürmektedir.¹⁰¹

Yaşadığımız dünya ile Kur'an'ın nazil olduğu toplumun şartları arasında farklılıklar olduğu fikrinden hareketle 'tarihselcilik' anlayışına sahip olan Fazlurrahman'a (v.1988) göre İslam'ın mesajları güncelleştirilmelidir. Bu gayeye ulaşabilmek için yeni bir içtihat anlayışına ihtiyaç vardır. Kendisini modernist olarak tavsif eden Fazlurrahman ve onun tarihselcilik fikrinin takipçilerinin yeni içtihat anlayışı için bir takım teklifleri vardır. Bunlar özetle:

⁹⁸ Musa Carullah Bigi, **Uzun Günlerde Oruç**, Ankara, 1975, s.29-31

⁹⁹ Nisa,59

¹⁰⁰ Musa Carullah Bigi, **Kur'an'ın Elifbası**, (Derleyen: İbrahim Maraş) Seba Yayınları, İstanbul, 1997, s.42

¹⁰¹ Özgür Kavak, "Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han Ve Ahkâmın Dünyevileşmesi", **Divan İlmi Araştırmalar Dergisi**, s.14 (2003/1), s.137-164

1. İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an, Sünnet ve bunların tarihi mirası akla dayanan ve bilimsel olan bir süzgeçten geçirilmeli;
2. Tarihi tenkitçilik yöntemi uygulanmalı;
3. Sosyal bilimlerin metotlarından istifade edilmeli;
4. Modern düşünceyi mümkün kılan şartlar İslam'ın içinde de hazırlanmalıdır.¹⁰²

Modern düşünürlerin içtihat vurgusunun altında yatan önemli bir düşünce, önceki devirlerde ortaya konulmuş olan hükümlerin bugünkü ihtiyaçları karşılamayacağı fikridir. Onlara göre her devrin şartları kendine has bir takım özellikler barındırır. Zamanın belli bir döneminde, belirli bir coğrafyada verilmiş olan hükümler sadece o zaman ve mekanda bağlayıcı olur; şartlar değişince bağlayıcılığını yitirir. Ezher Şeyhi Meraği'nin (v.1945) bu husustaki açıklamaları dikkat çekicidir: “*Hicri ikinci asırda bir kanun, kitap ya da ilke vaz edilsin de sonra bu kanun ya da ilke 1354 senesinde Mısır'da veya Irak'ta tatbik edilsin, şeriatın asli kitaplarına basiret gözüyle ve maharetle bakan kimse bunun makul olmadığını anlar.*”¹⁰³

Terakki ile içtihat arasında bir ilişki olduğu düşüncesi Osmanlı ilim ve fikir adamları arasında da yer bulmuştur. *Sırat-ı Müstakim Mecmuası*'nda, “*İctihada Dair*” başlıklı yazısında bu ilişkiyi kurmaya çalışan Kazanlı Halim Sabit (v.1946) Müslüman toplumların kurtuluşunun yolunu içtihat etmek olarak göstermektedir. Ona göre bir topluluk hiçbir zaman içtihat fikrinden hâli kalamaz. İctihat fikrinin sönmesi o toplum için inkırazdan, izmihlalden başka hiçbir şey kazandırmaz. İctihat vaktiyle nasıl İslamiyeti terakki ettirmişse, bugün de eski güç ve kuvvetini yeniden elde etmesi bu sayede olacaktır. Ona göre Müslümanlar manevi terakkiyi mazide, maddi terakkiyi ise

¹⁰² Ali Bulaç, “İslami vahyin Tarihe Taşınması”, **İslam Ve Modernizm, Fazlurrahman Tecrübesi Sempozyumu**, İstanbul 1997, s.318-330

¹⁰³ Enver el-Cüneydi, **el-İmam el-Meraği**, Mısır, 1953, s. 31, Kevseri, “Nazaru'l-Mer'i ila Şer'illahi Mi'yarü Dinihi”, **Makalat**, s.191

istikbalde aramalıdır. İstikbalde terakki edebilmenin yolu da donuk bir hüviyet arz eden taklit ile değil, içtihat ile olacaktır.¹⁰⁴

Kazanlı Halim Sabit gibi geri kalmışlıktan kurtulmak için içtihadın gerekli olduğunu savunanlardan biri de Muhammed Seyyid Bey (v.1925)'dir. O, medeniyet asrı olarak nitelendirdiği bu zamanda insanların ihtiyaçlarına tevafuk etmeyen içtihatların ayıklanması ve içtihat fikrinin devamlı olması gerektiğini söylemektedir.¹⁰⁵

İctihat kapısının hiçbir vakit kapanmadığını söyleyen Manastırlı İsmail Hakkı (v.1912) her müçtehidin gücü nispetinde çalışması halinde hata etse bile mazur kabul edileceğini ve mükafata nail olacağını belirtmiştir. Ahkam-ı Şer'iyye'yi itikat, ibadet, ahlak ve muamelat olmak üzere dört kısma ayıran Manastırlı, ilk üç kısımda hiçbir kimsenin içtihadının mümkün olmadığını ifade eder. Dördüncü kısım olan dünyevi muamelat ve ahvali umimiyyenin intizamını alakadar eden saha ise içtihadı açık ve ihtiyaçlı olan alandır. Bu kısımda zaman, mekan, örf, adet, kuvvet ve zaaf gibi şeylerin değişmesi ile ahkâmın değişmesi tabiidir.¹⁰⁶

Manastırlı'nın içtihadı muamelat alanı ile sınırlaması insanlar arasındaki muamelelerin zamana, şartlara ve insanların maslahatına göre değişiklik göstermesi sebebiyledir. Şartların ve toplumun maslahatlarının değişmesi sebebiyle yeni bir takım içtihatların gerekli olabileceğini söylemekle beraber, içtihat ile yeni hükümler koymaktan daha çok maslahata uygun olarak dört mezhep müçtehitleri tarafından tedvin edilmiş olan hükümler arasında tercih yapılmasını kastettiği anlaşılmaktadır. “Zamanımızda müçtehit yoktur düşüncesiyle meseleleri şariat harici bırakmanın vebal olacağı” kanaatinde olan müellife göre içtihat etmek yeni bir mezhep tesis etmek anlamına gelmemektedir. Nitekim müteahhir ulemeden Şafii fakihler, İzzeddin b. Abdisselam (v.660/1262), İbni Dakiku'l-İd (v.702/1302) ve Hanefi fakih Kemaleddin İbnu'l-Hümmam'ı (v.861/1457) içtihat derecesine ulaştığı halde müntesip müçtehitlerden sayıldıklarına örnek göstermektedir.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Kazanlı Halim Sabit, “İctihada Dair”, **Sırat-ı Müstakim**, 1325, c.3, s.413

¹⁰⁵ Hasan Gümüšoğlu, **Fıkhi Mezhepler Tarihi**, İstanbul 2016, s.194

¹⁰⁶ Manastırlı İsmail Hakkı, “Bab-ı İctihad Mesdud müdür? I” **Sırat-ı Müstakim**, c.2 s.18,33

¹⁰⁷ Gümüšoğlu, a.g.e., s.196,198

İctihadı donukluktan kurtaran bir dinamizm ilkesi olarak kabul eden Muhammed İkbal (v.1932), yasama için mutlak otorite olduğunu söylediği içtihadın, mezhep imamlarından sonra uygulaması imkansız olan şartlara bağlanmasını tuhafılık olarak görmektedir. Ona göre batı sabitelerini terk etmiş, değişim odaklı, insan merkezli bir düşünce sistemine geçmiştir. Bu onları ileriye götürürken, Müslümanlar değişim vasıtası olan içtihadı terk etmişler, donukluğa saplanıp kalmışlardır. Bu durum da Batı'nın aksine onları geri bırakmıştır.¹⁰⁸

İctihat modern dönem düşünürleri tarafından bir tecdid ve ıslah aracı olarak sıkça kullanılınca içtihat faaliyetini yapan müctehidin önemi ortaya çıkmaktadır. Dolayısı ile, kimin içtihat edeceği ve yine içtihatla alakalı olarak taklit ve mezhep bağımlılığına temas etmek gerekmektedir.

A. Müctehit Kimdir?

Islah ve tecdid fikriyle hareket eden müelliflerin, terakkinin yegane aracı olarak gördükleri içtihat faaliyetinde bulunacak kişinin vasıflarıyla ilgili görüşleri de farklıdır. Klasik fıkıh usulü eserlerinde yer alan içtihadın şartları, kimi tarafından gerekli görülürken, kimi de daha kolay şartları içtihat edebilmek için yeterli görmektedir.

İctihat edebilmek için yalnızca “eğitimli ve ince anlayışlı” olmayı kafi gören Seyyid Ahmed Han, bu durumun karışıklığa sebebiyet vereceği istikametindeki itirazlara “*orta çağa ait bu kanaatlerin ümmeti dar kalıplara hapsettiği ve bu tutumun değişmesi gerektiği*” şeklinde cevap vermektedir. Toplumların gelişmesi için değişikliğe ve fikir özgürlüğüne açık olmaları gerektiğini söyleyen müellif, serbestçe yapılan içtihadın ortaya çıkaracağı bu kadarcık sıkıntılara tahammül etmek gerektiğini ifade ederek bir çıkış yolu bulma çabasına girmiştir.¹⁰⁹

Reşit Rıza'nın içtihadın şartları noktasında referans aldığı temel kaynak, Maliki fakih Şatıbi'nin (v.1388) *el-Muvafakat* adlı eseridir. Mezkûr eserde Şatıbi, içtihadın

¹⁰⁸ Özgür Kavak, “Modernleşme Sürecinde Hind Alt Kıtasında İctihad ve Taklide Farklı Yaklaşımlar”, **Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi** 2012/2 c. 17, s.47-68

¹⁰⁹ Özgür Kavak, “Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han Ve Ahkâmın Dünyevileşmesi”, **Divan İlmi Araştırmalar Dergisi**, s.14 (2003/1), s.137-164

şartlarını Arapçayı ve şeriatın maksatlarını bilmek olarak sınırlandırmaktadır. Fıkıh bilgisine sahip olma şartının aranmaması ile Reşit Rıza'nın içtihat faaliyetinde bulunacak olan ulü'l-emr için teklif ettiği azalarının kimlerden oluşacağı beraber düşünülürse, Şatıbi'nin görüşlerinin niçin tercih edildiği kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Fıkıh bilgisine sahip olmayı şart koşmasa da müellif, içtihat edecek kimse için bu bilginin kolaylığa sebep olacağını ifade etmektedir.¹¹⁰

Reşit Rıza'ya göre içtihat edecek olan ulü'lemrdir. Klasik anlayışta müçtehitin ferdi olarak icra edeceği bu faaliyet modern parlamenter sistemin çalışmasına benzer şekilde, bir topluluk tarafından gerçekleştirilecektir. Müellifin içtihadı emrine verdiği ulü'l-emr'in bu faaliyetini yürütürken takip edeceği metot, icma delili incelenirken verilecektir.

Dünyevi sahada Müslümanları ihtilaflardan çekip çıkaracak tek bir fıkıh kitabı hazırlamayı ulü'l-emr'in en önemli vazifesi olarak gören Rıza,¹¹¹ hazırlanan bu kitap/anayasanın İslami olacağı kanaatindedir. Çünkü vaz edilmiş herhangi bir anayasanın, ümmetin seçtiği ulü'l-emr tarafından hazırlanmış olması ve naslar ile naslardan elde edilmiş olan adalet, def-i mazarrat ve celbi menfaat gibi usul ve kaidelere muvafık olması ona göre, İslami olması için yeterlidir. Bu düsturun bazı maddelerinin şeriata muhalif olması müellife göre onu İslami olmaktan çıkarmayacaktır. Ulü'l-emrin almış olduğu kararlarda yanlış yapması ihtimalini de tolere etmeye çalışan müellife göre, nasıl ki fakihler telif ettikleri kitapların bazı bölümlerinde hata etmişlerse, ulü'l-emr'in hata etmesi de gayet tabiidir.¹¹²

Musa Carullah da Reşit Rıza gibi, içtihat için ağır şartlar konulmasını gerekli görmeyen düşünürlerdendir. Nisa sûresindeki , “*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan ulü'l-emre de itaat edin*”¹¹³ ayeti ile istidlal ederek, ‘ilim ve

¹¹⁰ Reşit Rıza, **MM.** c.8, s.374

¹¹¹ Reşit Rıza, **MM.** c.22, s.866

¹¹² Reşit Rıza, **MM.** c.12, s.606

¹¹³ Nisa,59

ihtisas' ehlinin kararlarını, Allah ve Rasülünün vermiş olduğu hükümler gibi bağılayıcı olarak görür. Müslümanların verilen bu kararlara itaatini vacip olarak kabul etmektedir.¹¹⁴

B. Taklit ve Mezhep Bağlılığı

İçtihat kavramı ile beraber taklit ve mezhep kavramları üzerinde değişik görüşlerde bulunan modern müellifler, Şarkın geri-Batı'nın ileri olduğu kabulünden hareketle taklit ve mezhep bağlılığını bu durumun tek sebebi olarak görme eğilimindedirler. Mezheplerin tahakkümünden ve taklitten kurtulmanın terakkinin tek şartı olduğunu düşünen müelliflerin bundan kasıtları bir mezhebe bağlı olarak düşünmeyi terk etmektir.

Özellikle Seyyid Ahmed Han'ın kendisinden etkilenmiş olduğu Şah Veliyyullah, içtihat ve taklit konusunda fertlerin yaşadığı yerlere göre farklı hükümlere tabi olacakları düşüncesindedir. O, Hindistan ya da Maveraünnehir'de yaşayan avamdan bir Müslümanın Şafii, Maliki veya Hanbeli bir alim yahut bu mezheplerin bir kitabını bulamadığı zaman Hanefi mezhebini taklit etmesinin vacip olduğunu söylemektedir. Hatta o kimsenin Hanefi mezhebi dışında bir kaville amel etmesinin haram olacağı kanaatindedir. Böyle bir hareket onu İslam bağından çıkarmış olur. Ancak Harem-i şeriflerde olan bir kimsenin durumu aynı değildir; çünkü orada her mezhebi öğrenebilir.¹¹⁵

Musa Carullah'a göre taklit çok büyük bir afettir. “*Taklit caizdir veya vaciptir*” hükmünün “*şeriat-ı İslamiyye ile'l-ebed mensuhtur*” demekle aynı manaya geldiği iddiasını ileri sürer. O taklit afeti ile bir mezhebi iltizam etme mecburiyetinin fakihlerin marifetiyle İslam dünyasına girdiğini söyler. Ruhsatlara özel önem atfeden müellif, şer'i ruhsatlarla amel etmenin dini hükümlerle oynamak anlamına gelmeyeceğini ifade eder. Taklidin farz olduğu iddiasıyla insanları ruhsatlardan menetmek ona göre İslamiyet'i terk etmek olacaktır.¹¹⁶

¹¹⁴ Şamil Dağcı, “Musa Carullah Bigiyef'in Hukukçuluğu”, **Musa Carullah Bigiyef**, Ankara, 2002, s.47-86

¹¹⁵ Şah Veliyyullah Dehlevi, **el-İnsaf fi Beyani Esbabı'l-İhtilaf**, Beyrut, 1986, s.79

¹¹⁶ Carullah, a.g.e., s. 35

Tefrika ve ihtilafı, mezhep kavramı ile aynı gören Reşit Rıza, Müslümanların mezhepleri taklit edip içtihadattan uzak durmalarını Batılı devletlerin tasallutu altında kalmalarının önemli sebeplerinden biri olarak görmektedir. Ona göre taklit ümmeti ihtilafa düşürmüş, ihtilafa düşen Müslümanlar ise kendi iç işleri ile uğraşırken her alanda Batı'nın gerisine düşmüşlerdir. Avrupalıların mezheplere ayrılmış olmalarına rağmen güçlü ve egemen olmalarının sebebini ise onların din ile siyaseti birbirinden ayırmış olmalarına bağlamaktadır.¹¹⁷

Reşit Rıza, mezheplerin teşekkül etmesi ile “insanların bir kişiye taassubu bid'atı'nın” ortaya çıktığını iddia eder. İnsanlar bu taassuptan kurtulamadıkları için, taklit yayılmıştır. Ona göre gerek dini, gerekse dünyevi bütün kötülüklerin aslı budur.¹¹⁸ Reşit Rıza, mezhep taassubunu, bir mezhebe bağlanmanın yeterli olacağı düşüncesinin yanında, fakihlerin şöhret sevdası ve kaza ve ifta gibi vazifelerde bulunanların, vakıflardan elde edecekleri maddi kazançları kaybetmek endişesi gibi sübjektif bir takım sebeplere bağlamaktadır.¹¹⁹

Taklide karşı bu denli cephe alan müellifin taklidi sadece dini saha olarak tabir ettiği dairede zemmettiği anlaşılmaktadır. İbadet, haram ve helal konularından ibaret olan bu sahada her Müslüman ona göre delillere tabi olmalıdır. Ona göre ulü'l-emrin almış olduğu kararlara (icthadlarına) tabi olmak vaciptir. Bununla beraber dünyevi olarak ayırdığı sahada taklit zemmedilecek bir husus değildir.¹²⁰

İçinde bulunduğumuz şartlarda vacip olan, Müslümanların toplumu ilgilendiren meseleler üzerinde birleşmeleri, Kitap ve Sünnet'in hidayeti ile dinin ruhunu ihya etmeleri, anlayıp idrak etme kabiliyeti olanların özgürce Kitap ve Sünnet ile amel etmelerine imkan tanınmasıdır. Ancak, siyaset, kaza ve kamuyu ilgilendiren meselelerde ise gerekli olan ulü'l-emre ittiba etmeyi hak olarak kabul etmektir.¹²¹

¹¹⁷ Reşit Rıza, **MM.** c.1, s.483

¹¹⁸ Reşit Rıza, **MM.** c.1, s.504

¹¹⁹ Reşit Rıza, **MM.** c.18, s.697

¹²⁰ Reşit Rıza, **MM.** c.9, s.296

¹²¹ Reşit Rıza, **MM.** c.8, s.295

Özgür Kavak, Reşit Rıza'nın bu düşüncelerinin “*parlamentar sistemde meclis kararıyla çıkartılan kanunların Müslümanları bağlayıcı olacağı fikrini dile getirmek*” olduğunu ifade eder. Müellifin bu husustaki tezi, mahza içtihat olarak gördüğü bu kararların Müslümanlar tarafından aynı ile taklit edilmesidir.¹²²

Reşit Rıza, mezhepler arasında telfiki caiz olmaktan öte, gerekli olarak görmektedir. Bu görüşleri onun mezhepsizlikle itham olunmasına sebep olmuştur. Bu sebeple dört mezhep dışına çıkmakla ilgili sorulan sorulara açıklıkla cevap vermekten sakınmıştır. Kendi durumunu mutlak müçtehit derecesine ulaşan kimselerin mezhepleriyle bir alakalarının kalmayacağı, delile tabi olarak hareket etmek durumunda oldukları şeklinde açıklamaya çalışır. Ancak “*dört mezhep dışına çıkmak dinin dışına çıkmaktır*” ifadesini şiddetli bir şekilde eleştirir. Sahih bir hadis varken mezhep imamlarının içtihatlarıyla amel edip hadisin terk edilebileceğini söylemek ona göre aşırılıktır.¹²³

Islah fikrini eğitim üzerinden gerçekleştirme taraftarı olan Ezher şeyhi Meraği'ye¹²⁴ göre fıkıh, mezhep taassubundan bağımsız bir şekilde ve kavaidi ile irtibatlı olarak öğretilmelidir. Bu eğitim metodunun gayesini Kitap ve Sünnetin nassında olan hükümler ile üzerinde icma olan hükümlere zarar vermemek olarak açıklar. Ancak müellif, önceki alimlerin içtihatları ile ortaya koymuş oldukları hükümleri yeniden gözden geçirmek gerektiği düşüncesindedir. Çünkü ona göre önceki alimlerin içtihatları zaman, mekan ve örfe, aynı zamanda muhtelif toplulukların mizaçlarına uygun olarak ortaya çıkmıştır.¹²⁵

Meraği, zamanında karşılaşılan problemlerin çözümü için “*kanunu ıslah etmek kada'nın yarısıdır, diğer yarısı da kadı'nın elindedir*” anlayışına sahiptir. Şeriatın müsamahakar ve geniş olduğu, şeriatın sınırlarına riayet etmek şartıyla faydalı olan görüşün alınabileceği kanaatindedir. Başında olduğu Ahvali Şahsiyye Komisyonu'nda

¹²² Özgür Kavak, **Modern İslam Hukuk Düşüncesi**, İstanbul, 2011, s.250

¹²³ Reşit Rıza, **MM**. c.6, s.428

¹²⁴ Ezher'de vazife yaptığı dönemde bir çok yeniliklerin altında imzası olan Meraği, İslam dininde mevcut olan itikat, ibadet ve ahkamı diğer dinlerle karşılaştırmak için, dinler tarihi ve mezhepler tarihini ders müfredatına koymuştur. Bkz. Beyyumi, **en-Nehdatü'l-İslamiyye**, Beyrut, 1995, c.1 s.452

¹²⁵ Beyyumi, **en-Nehdatü'l-İslamiyye**, Beyrut, 1995, c.1 s.452

yaptığı konuşmada; “*zamana ve mekana uygun olduğunu düşündüğünüz maddeleri koyun, sizin vazettiğiniz maddelere uygun bir mezhep görüşü ortaya koymak artık bana lazım değildir*” diyerek mezheplerin görüşlerine bağımlı kalmak gerekmediği düşüncesini dile getirmiştir.¹²⁶

Bir mezhebe tabi olmak, taklidin sıhhati, telfikin cevazı gibi meseleler ıslahçı düşünürlerin takipçilerine gelindiğinde artık yerini ‘mezhepleri birleştirme’ düşüncesine bırakmıştır. Ezher Şeyhlerinden Mahmut Şeltut’un (v.1963) mezhepleri birleştirme-yakınlaştırma düşüncesi, ‘*ümmei birleştirme*’ idealine hizmet için olsa gerektir. Şeltut bu düşüncesini çok açık ifade etmiş ve ‘*takrib fikrine iman ettim*’ cümlesini adeta slogan haline getirmiştir.¹²⁷

Şeyh Şeltut’un bu ideali sünni mezheplerle de sınırlı değildir. Kendisine yöneltilen bir sual üzerine Zeydiyye ve İmamiyye mezheplerini taklit etmenin cevazına dair hüküm vermiştir. Düşüncesini, İslam’ın belirli bir mezhebi taklit etmeyi emretmediğini, sahih bir nakille gelen, hükümleri kitaplarda tedvin edilmiş olan herhangi bir mezhebi taklit etmenin caiz olduğu düşüncesi ile temellendirmeye çalışmaktadır. Caferiye mezhebi de bu şartları haiz olduğuna göre, taklit edilmesinde bir sakınca görmemektedir. Müslümanların bunu böylece bilip mezhep taassubundan sakınmaları gerektiğine de dikkat çekmektedir.¹²⁸

III. Dini-Dünyevi Ahkam Ayırımı

Modern dönemde fıkıh alanında görüşlerini açıklayan müelliflerin ortak noktalarından birisi, hükümleri dini ve dünyevi olarak ikili tasnife tabi tutmalarıdır. Özgür Kavak, bu tasnifin Seyyid Ahmed Han’dan itibaren görülmeye başlandığı, Reşit Rıza’nın onun görüşlerini sistematığe koyup bir forma soktuğu tesbitinde bulunur.¹²⁹ Bu

¹²⁶ Komisyonun karar verip uygulamaya koyduğu önemli meselelerden biri üç talakın bir talak sayılmasıdır. Bir diğeri ise babası vefat eden çocuğun dedesinin malından miras almaya hakkı olduğu görüşüdür. Komisyona göre çocuğun dedesinin malından mahrum olmasının, babasının ömrünün kısa olmasından başka bir illeti yoktur. Bu ise üzerine hüküm bina edilecek bir şey değildir. Bkz. Beyyumi, **en-Nehdatü'l-İslamiyye**, Beyrut, 1995, c.1 s.428

¹²⁷ Beyyumi, a.g.e. s.457-458

¹²⁸ Beyyumi, a.g.e., s.458

¹²⁹ Özgür Kavak “Dünyevi Bir "Fıkıh" İnşasına Doğru: Reşid Rıza'nın Fıkıh Usulü Eleştirisi ve Modern Fıkıh Düşüncesi” **M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2009/2, s.35-72

iki müellif dışında örneğin Musa Carullah'ın da aynı şekilde anlaşılabilir tasnifleri bulunmaktadır.

Dini-dünyevi ahkam tasnifini ilk defa ortaya koyan Ahmed Han, fikri dönüşüm geçirdikten sonra, daha önce yazmış olduğu *Rah-ı Sünnet ve Bid'at* isimli eserinde, dini-dünyevi ayrımı yapmaksızın sosyal alışkanlıklarla ilgili hususları dine dahil etmiş olmasının hata olduğunu söyler. Kendisini bu hataya düşüren saik, ona göre eğitim hayatından kaynaklanmaktadır. Yeni düşüncesinin sebebi de dikkat çekicidir; “*Tanrı ve Peygamberin hükümlerini iyice tetkik etmiş ve ikisi arasında ayrım yapmanın gerekli olduğu kanaatine*” varmıştır. Bu anlayışa göre din sadece iman, ibadet ve ahlaka dair hükümlerden ibarettir.¹³⁰

Ahmed Han'a göre dünyevi umuru peygamberlik vazifesine dahil etmek, nübüvvetin sona erdiği anlayışıyla tezat teşkil eder. Zira zamanın değişmesiyle tabii olarak değişmesi gereken hükümler için yeni bir peygamberin zuhurunu beklemek gerekecekti ki, bu muhaldir. Ona göre din, iman esasları ve ibadetlerden ibarettir. Bu ikisi vahiy kaynaklı ve değişime konu olamayacak iki sabitedir. Dünyevi meseleler ise peygamberlikle alakalı olmayan tali derecedeki bir takım işlerdir. Bunların zaman veya mekanın değişmesiyle değişime uğraması tabiidir.¹³¹

Ahmed Han'ın dini-dünyevi ahkam ayrımı düşüncesine dayanak olarak gösterdiği bir başka argüman, Kur'an'ın bütün muhtevasının dini olmadığı görüşüdür. Kur'an ayetlerinin bazı ulema tarafından yapılmış olan “ahkam ayetleri-ahkamla ilgili olmayan ayetler” şeklindeki tasnifini, dini-dünyevi ayetler olarak kabul etmekte ve Kur'an-ı Kerim'de dini olmayan meselelerin de yer aldığı iddiasında bulunmaktadır.¹³²

¹³⁰ Mustafa Öz, “Ahmed Han, Seyyid”, *DİA*, II, s.73-75, Özgür Kavak, “Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han Ve Ahkâmın Dünyevileşmesi”, *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, s.14 (2003/1), s.137-164

¹³¹ Kavak, a.y., s.137-164

¹³² Özgür Kavak “Dünyevi Bir "Fıkıh" İnşasına Doğru: Reşid Rıza'nın Fıkıh Usulü Eleştirisi ve Modern Fıkıh Düşüncesi” *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009/2, s.35-72

Seyyid Ahmed Han'ın geliştirmeye çalıştığı bu ayırım, Reşit Rıza'da tekamül etmiş ve bir kurguya kavuşmuştur. Özgür Kavak Reşit Rıza'nın fıkhn modern bir işlev görebilmesi için oluşturduğu kurgusunu şöyle izah eder:

“... dinin aslını kitap oluşturmaktadır. Bir kolaylık dini olan İslam'ın hükümlerinde Hazreti Peygamberin rolü ve esas bağlayıcılığı dini sahada söz konusu olmaktadır. O diğer sahalarda meşveretle memurdur. Dolayısıyla dinin getirdiği ahkâm ana çerçevesi itibariyle sırf dini olan ve böyle olmayan aksam olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Sırf dini saha akaid, ibadet ve bir kısım helal-haram mevzularından müteşekkildir ve bu saha zaman-mekan farklılaşmasına göre değişiklik göstermez. Sırf dini olmayan ahkâm sahası zaman ve mekân farklılığı gibi faktörler nedeniyle değişime açıktır ve bu sahada mizan esas alınarak hükme varılacaktır. Mizan ise siyasi ve medeni işlerinde maslahatı, kazai işlerinde adalet ve müsavatı hükme varmanın temel kriteri olarak kabul etmektir. Mizanın bu şekilde bir işlevsellik kazanabilmesini sağlamak ulü'l-emre ait olacaktır. Bu kimseler başta şura ilkesi olmak üzere, esasını maslahatın teşkil ettiği bir takım külli kaideleri esas alarak bu sahalarda son sözü söyleyecek ve Müslümanları tefrikadan kurtaracaklardır.”¹³³

Musa Carullah ise, dini-dünyevi tasniften ziyade, İslam'ın hükümlerini kimi zaman; vahye istinat eden ve akla bırakılan şeklinde, bazen evrensel olan-olmayan formunda, bazen de temel sabiteler ve değişkenler şeklinde bir ayrıma gitmektedir. O Kur'an ve sünnet naslarını Ahkam-ı ibtidaiyye ve ahkam-ı vifakiyye olmak üzere ikiye ayırır. İnsanların hacet, zaruret, hukuk, vazife ve edepleriyle alakalı hükümler, birinci kısımda yer alır. Temel hak ve hürriyetler; nikah, talak ve diğer akitler ahkam-ı ibtidaiyye'yi teşkil eder. Bu ahkâmın tafsilatında bir takım değişiklikler olabilirse de ahkam-ı ibtidaiyye'de asıl olan umumi ve sürekli olmasıdır.¹³⁴ Ahkam-ı vifakiyye ise zaman, mekan, ümmetin tabiatı, ahvalin iktizası ve hususi hallere göre farz kılınmış hükümlerdir. Bunlar zaman, mekan ve şartların değişmesi ile değişikliğe uğrayabilen hükümlerdir. Kölelik meselesi ve kadınların örtünme şekli ona göre bu kısma girmektedir.¹³⁵

¹³³ Kavak a.y., s.35-72

¹³⁴ Dağcı, a.g.e., s.47-86

¹³⁵ Dağcı, a.g.e., s.47-86

Ahkamı ikili tasnife tabi tutma fikri, Ezher şeyhlerinden Mustafa el-Meraği'nin farklı bir formda, fıkıhı dinin dışında tutma anlayışıyla kendini göstermektedir. Meraği'nin başta Ezher olmak üzere entelektüel çevreye kabul ettirmeye çalıştığı en çarpıcı ilkesi din ve fıkıhın ayrı şeyler olduğu fikridir:

“Din Allah'ın (c.c.) bütün peygamberlere göndermiş olduğu şeriattan ibarettir. Muameleleri tanzim eden, adaleti gerçekleştirecek olan ve zorlukları kaldıracak olan kanunlar şer'i asıllardan elde edilen fukahanın reyleridir. Bu kanunlarsa zaman ve istidatların değişmesiyle, ulusların yaşadıkları hayatlara, çevre ve şartlara göre değişikliğe uğrayabilir. Dinin fıkıhla aynı kabul edilmesi halinde, fakihlerin birbirlerinin görüşlerini çürütüp batıl kabul etme çabalarında olduğu gibi “dinlerini parça parça edenler”¹³⁶ ayetinin muhatabı olmakla karşı karşıya kalınacaktır.”¹³⁷

Meraği'ye göre ayetin tehdidi altına girmemenin yolu, meseleleri Kitap ve Sünnete havale etmekten geçmektedir. Kitap ve Sünneti tevile dalmadan hükümlerin kaynağı olarak kabul etmek ona göre, aynı zamanda ihtilafları da ortadan kaldıracaktır.¹³⁸

Muhtevalarında bir takım farklılıklar olmakla beraber, modern düşünürler tarafından yapılan ahkam tasnifleri, özellikle bu ayrımı dini-dünyevi ifadeleriyle belirginleştirmenin problemleri çözmede başarılı bir rol üstlendiğini söylemek zordur. Aksine bu durum dini, sadece şahsi dindarlıkla sınırlandıran bir netice ortaya çıkarmıştır.

IV. Modern Dönemin Kaynak Tasavvuru

Tarihselcilik düşüncesini bir tarafa koyarsak modern yaklaşımların fıkıhı/usulü yenileme ameliyyesini tali kaynaklar üzerinden yürütmeye çalıştığı görülecektir. Bu yüzden klasik literatürdeki deliller hiyerarşisi bazı farklılıklarla beraber kabul görmektedir.

Klasik fıkıh külliyyatının kavramlarını tamamen reddetmekten imtina eden ıslah ve tecdid yanlısı müellifler, bu kavramları bazen kendilerine çizilmiş sınırları daraltarak

¹³⁶ En'am, 159

¹³⁷ Kevseri, “Nususun Tenfeu fi Teşhisi'l-Ezheri'l-Hadis”, **Makalat**, s.203

¹³⁸ Kevseri, a.y., s.203

bazen de kendi dünyalarının dışına taşıyarak kullanma eğiliminde olmuşlardır. Örneğin kıyas delilini, nas temelli bir argüman olmaktan çıkarıp, maslahat kaynaklı bir içtihat şekline çevirmişlerdir. Bu bölümde, delillere dair modern görüşlere kısaca temas edilecektir.

A. Kitap ve Sünnet

Kur'an-ı Kerim modern müelliflere göre dinin esasıdır. Kur'an anlayışları bazı nüanslar dışında genel kabulün dışına pek taşmazken, ikinci şer'i delil olarak kabul edilen sünnetin temel bir kaynak olduğu hususunda görüş birliğine sahip olamamışlar, bazı ıslahçılar sünnete, sadece vahyin açıklanmasında bir rol biçmişlerdir.¹³⁹ Sünni anlayışın deliller hiyerarşisini kabul eden ıslahçılar, geleneksel fıkıh usulü kriterleri konusunda klasik anlayıştan ayrılmış; ibadet-adet ayrımına gitmiş, yeni bir içtihat ve yeni bir icma anlayışı arayışına girmişlerdir.

Geleneksel anlayışa göre sünnet, deliller hiyerarşisinde ikinci sırayı almakla beraber, sübut ve delalet noktasında ki durumuna göre farklı değerlendirilir. Özellikle haberi vahidin delil değeri fakihler arasında tartışmalara sebep olmuştur. Bununla beraber modern dönemde sünnet çok farklı tasniflere tabi tutularak, sünnetin büyük kısmı ahkama medar olmaktan çıkarılmaya çalışılmıştır.

Sünnetle alakalı tasnifler klasik dönem külliyyatında da yer bulmuştur. Bu hususta ilk sınıflandırma yapanlardan birisi Karafî (v.684/1285)'dir. Karafî sünneti, tebliğ, fetva, kaza ve imamet şeklinde dörde ayırmıştır.¹⁴⁰ Ancak modern dönemin tasniflerinde olduğu gibi bu sınıflandırmalar sünnetin bir kısmını delil olmaktan çıkarmaya yönelik olmamıştır. İbn Aşur (v.1973) ise bu tasnife, ihda, sulh, istişareye cevap, nasihat, nefis terbiyesi, yüksek gerçekleri öğretme, te'dip, irşada yönelik olma şeklinde on iki kısma çıkarmıştır.¹⁴¹

¹³⁹ Ali Merad, "İslah", **DİA**, XIX, 143

¹⁴⁰ Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihabüddîn Ahmed b. İdris b. Abdîrrahim, **el-İhkâm fî Temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve Tasarrufâtî'l-Kâdî ve'l-İmâm**, Beyrut: el-Matba'atu'l-İslamiyye, 1995, s.105.

¹⁴¹ Muhammed İbn Aşur, **Makasidu's-Şeriatî'l-İslamiyye**, Tunus, 1978, s.30

Sünnetin bütün aksamıyla delil olup olmadığı tartışması, Hz. Peygamberin bütün sözlerinin vahiy olup olmadığı tartışmasıyla yakından alakalıdır. Bütün hadislerin vahiy ürünü olmadığını söyleyen müellifler ‘*O, hevasından konuşmaz, onun söyledikleri ancak kendisine vahyedilen vahiydir*’¹⁴² ayetinde kast edilenin Kuran olduğu iddiasını ileri çıkarmışlardır. Buna göre bazı hadisler, Kuran’ın genel ilkelerine uygun, toplumun yararına olan Hz. Peygamberin içtihatlarından ibarettir. Dolayısıyla bu hadislerin ortaya koyduğu hükümler, hedeflediği faydayı temin etmiyorsa başka bir içtihat ile yerini yeni hükümlere bırakmalıdır.¹⁴³

Modern dönem müelliflerinden Seyyid Ahmed Han’ın sünnet anlayışı kendi ahkam tasnifine uygundur. Dini ahkam-dünyevi ahkam ayrımı iddiasında bulunan müelliflerin sıklıkla atıf yaptıkları “(...) dünya işlerinizi siz benden daha iyi bilirsiniz, dininizle alakalı olarak bir şeyi size emrettiğimde ona tabi olun, dünyanınla ilgili bir hususu emrettiğimde ise bana ittiba edin”¹⁴⁴ hadisinden hareketle iki çeşit hadis olduğunu söyler. Birincisi dini meselelerle alakalı olanlar, ikincisi de dünya ile ilgili meseleler. Dünya ile ilgili olanlarla amel edip etmemekte Müslümanlar serbesttir. Çünkü onlar dinin temelini oluşturmazlar.¹⁴⁵

Fıkıh anlayışını dini-dünyevi ahkam temeli üzerine inşa eden Reşit Rıza, Hz. Peygamberin dini sahadaki (haramları da bu kategoride değerlendirmektedir) sünnetinin bağlayıcı olduğu görüşündedir. Bu alanda Kur’an ile iktifa etmek ona göre Hz. Peygamberin kıdve (önder) ve üsve (örnek) olduğunu inkar etmek anlamına gelecektir.¹⁴⁶ Ancak dünyevi ahkam sahasında, bir sünnetle amel edilmesi halinde, bir maslahat kaybı, meşakkat yahut mefsedete sebep olunacağı kanaati hasıl olmuşsa, ona göre bu durumda

¹⁴² Necm, 3

¹⁴³ Mehmet Boynukalın, “Fıkıh Usûlünde Yenilenme İhtiyacı Ve Ortaya Çıkardığı Tartışmalar”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1999, s.118

¹⁴⁴ Ebubekir Ahmed b. Amr el-Bezzar, **el-Bahru’z-Zehhar**, Medine, 1988, c.3, s. 152

¹⁴⁵ Özgür Kavak, “Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han Ve Ahkâmın Dünyevileşmesi”, **Divan İlmi Araştırmalar Dergisi**, s.14 (2003/1), s.137-164

¹⁴⁶ Reşit Rıza, **MM**. c.12, s.929

hadisi terk etmek Şeriat'ın genel ilkelerine mutabık olacaktır.¹⁴⁷ Ona göre dünyevi sahada hakim ulü'lemrdir, dolayısıyla , hadislere tabi olmak zorunlu değildir.

Dünyevi sahada hadislere tabi olmayı zorunlu görmemekle beraber Reşit Rıza'ya göre, sahih hadisle amel etme ilkesi ihtiyatlı olanı tercih etmek manasına geleceği gibi, İslam birliğini de temin edecektir. Dinde birlik temin edilince diğer alanlardaki birlik bunu takip edecektir. Müellifin ıslah fikrinin asıl hedefi olan siyasi birlik düşüncesi bu noktada da kendini göstermektedir.¹⁴⁸

Sünneti bağımsız bir hüküm kaynağı olarak gören, Musa Carullah'a göre Hz. Peygamber, masum olduğu için şari olarak kabul edilmelidir. Ancak ona göre muhaddisler, senet tenkidi ile iktifa edip, metin üzerine eğilmemişlerdir. Bu durum delalet noktasında sünneti dar bir alanda sıkıştırmak gibi menfi bir duruma sebebiyet vermiştir.¹⁴⁹

Sünnet üzerindeki tartışmalara 'sünnetin sübutu' üzerinden katılan Mısır'lı mütefekkirlerden Mahmud Ebu Reyve (v.1970) ilim çevrelerinin tepkisini çekmiş olan "*Edva' ale's-Sünneti'l-Muhammediyye*" isimli eserinde, sünnete ilişkin marjinal sayılabilecek fikirler serdetmiştir. Bunları şöyle özetlemek mümkündür:

- Raviler hadisleri naklederken hadisleri kendi anladıkları şekilde aktarmışlar, dolayısıyla Hz. Peygamber'in söyledikleri tam olarak lafzıyla bize ulaşmamıştır. Bu hadislerin doğruluğuna gölge düşüren bir eksikliktir. Ebu Reyve özellikle teşehhülle ilgili rivayetlere yer vererek bu kanaatini desteklemeye çalışır.¹⁵⁰
- Hz. Peygamberin dünyevi işlerle ilgili sözleri ulemanın "irşad" şeklinde tasnif ettikleri kısma dahildir. Ona hüküm terettüp etmez.¹⁵¹
- Hadislerin Hz. Peygamberin irtihalinden sonra geç bir dönemde yazılmış olmasının uydurma rivayetlerin sahih hadislere karışmasına sebep olmuştur.¹⁵²

¹⁴⁷ Reşit Rıza, **MM.** c.2, s.76

¹⁴⁸ Reşit Rıza, **MM.** c.14, s.529

¹⁴⁹ Dağcı, a.g.e., s.47-86

¹⁵⁰ Mahmud Ebu Reyve, **Edva' ale's-Sünneti'l-Muhammediyye**, Mısır, (tarihsiz 6. baskı), s.55. Eserin ilk yayınlandığı tarih 1957

¹⁵¹ Ebu Reyve, a.g.e., s.15

¹⁵² Ebu Reyve, a.g.e., s.231

- Rivayet tenkidi noktasında muhaddisler duygusal davranıp taraftarlık gütmüşlerdir, bu ise ravilerin güvenilirliğini tespit etmede tekellüfe düşürmektedir.¹⁵³
- Fakihler kendi görüşlerini teyit etmek maksadıyla zayıf olduğu bilinen hadislerle istidlal etme kolaylığını seçmişlerdir.¹⁵⁴

Hadis üzerindeki tartışma başlıklarından biri de, metin tenkidinin ele alınmayıp sadece isnat yönünün incelendiği ithamlarıdır. Örneğin; Ahmed Emin (v.1954) Ebu Hüreyre'nin rivayetlerine güvenilmeyeceği, cerh ve tadil konusunda muhaddislerin tutarsızlıklarının olduğu, tefsirle ilgili hadislerin mevzu olduğu gibi iddialar öne sürmektedir.¹⁵⁵

B. İcma

Klasik icma anlayışı hakkında modern dönemdeki tartışmalar genelde iki noktada toplanmaktadır. Bunlardan biri, klasik anlayışın icmayı sadece müçtehitlere tahsis etmiş olmasına yönelik itirazlardır. Batı dünyasının parlamenter sistemine benzer bir yönetim şeklini tasvip ettiği anlaşılan müelliflerden Fazlurrahman, teşri faaliyetinde bulunacak olan meclis üyelerinin bu argümanı kullanmaları gerektiği düşüncesindedir. Ona göre, fukahanın teşri hakkını kendilerinde görmeleri hem yanlış, hem de İslam hukukunun tarihi gelişimi ile aykırılık arz etmektedir. Müellif hukuku fukahanın değil, idarecilerin oluşturduğunu düşünmektedir. Öyle ise icma, fakihlerin değil, yöneticilerin elinde olan bir delil olmalıdır.¹⁵⁶

İcma'nın vukuu, yani bütün müçtehitlerin aynı görüşte olduğunu açıkça beyan ederek oluşturmalarının ve bunun bilinmesinin mümkün olup olmadığı görüşü icma tartışmalarındaki diğer başlıktır. Geleneksel fıkıh anlayışından farklı düşünen müelliflerin icma'nın gerçek manada meydana gelmediği düşüncesi nerede ise ittifak ettikleri bir konudur. Örneğin Reşit Rıza, Muhammed Abduh'un pratik olarak hakiki

¹⁵³Boynukalın, a.g.e., s.121

¹⁵⁴ Ebu Reyze, a.g.e., s.96

¹⁵⁵ Hulusi Kılıç, "Ahmed Emin", *DİA*, II, s.62-64

¹⁵⁶ Şule Erarslan, "Klasik İcma Teorisine Modern Yaklaşımlar", Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2011, s.124

icmanın mümkün olmadığı görüşünde olduğunu aktarır. Reşit Rıza da, müçtehitlerin teker teker görüşlerinin bilinmesinin imkansız olduğu kanaatiyle hocasının bu görüşünü paylaşmakta, icmayı modern parlamenter sisteme uygun bir anlayışla benimsemektedir. Hocası Abduh'un da olduğu bir mecliste icma ile ilgili düşüncesini şu şekilde paylaşır ve onun onayını aldığını ifade eder:

Ben icmayı usul kitaplarında yapılan meşhur tarifinden farklı olarak anlıyorum. İcma, hakkında nas olmayan kazai veya siyasi meselelerde, ehl-i hal ve akdin ittifak ettiği, yahut çoğunluğunun görüşü istikametinde ortaya çıkan karardır. Bu karar hükmün istinbatı ya da uygulanması hakkında olabilir. Bu şekildeki bir icma anlayışı selef-i salihinin tatbikatına uymaktadır. Hulefa-i raşidinin ilim ve rey ehlini, hakkında nas olmayan konularda bir araya getirip onlarla istişare etmeleri bunun örneklerinden biridir.”¹⁵⁷

Reşit Rıza yaptığı tarifi klasik icma anlayışı ile bir benzerliği olmadığına da dikkat çekmektedir. Ona göre icma yapacak kimselerin müçtehit olmaları gerekmediği gibi, hepsinin aynı görüş üzerinde birleşmeleri şartını da aramaz.¹⁵⁸ Şerî hüküm hakkında değil, kazaî ve siyasi işlerde ittifaktan söz etmesi, icmanın sahasının geleneksel anlayışın dışına taşınması anlamına gelmektedir. İcmanın delili olarak maslahata yaptığı vurgu da dikkat çekicidir. Reşit Rıza'nın ulü'l-emr, ehl-i hal ve akd, meşveret ve icma kavramlarını kullanım ve izahından anlaşılan, modern parlamenter sistemin şer'i dayanaklarını ortaya koymak ve ıslah aracı olarak uygulama sahasına koymaktır.

İcma faaliyetinde bulunacak olan ulü'l-emr 'ehl-i hal ve akd' olarak tarif ettiği bir zümredir. Kavak, Reşit Rıza'nın şura ilkesine göre hareket edecek olan bu zümreyi belirlerken Muhammed Abduh'un görüşlerinden istifade etmekle beraber, kapsamı daha da genişleterek, o dönem mebus seçilebilme kriterlerini taşıyan şu kişilerden oluşturduğunu aktarmaktadır;

ileri gelen ulema, ordu komutanları, yargı mensupları, büyük tüccar ve çiftçiler, kamu yararına çalışan kimseler, cemiyet ve şirket müdürleri, parti/fırka liderleri,

¹⁵⁷ Reşit Rıza, **MM.** c.20, s.433

¹⁵⁸ Reşit Rıza, **MM.** c.20, s.427-435

gazete müdürleri ve gazetelerin önde gelen yazarları, doktorlar, avukatlar, savcılar ve her belde ahalisinin kendisine itimat ve hürmet ettiği kişiler.¹⁵⁹

Reşit Rıza'nın klasik icma anlayışına itirazlarını üç noktada toplamak mümkündür. İlk olarak müçtehit olmadığı durumlarda ortaya çıkan problemleri kim çözecektir. Problemleri çözecek kimsenin bulunmaması toplumu krize sokacak önemli bir amildir. Fakihlerin içtihadı ehil olmak için koyduğu şartları çok ağır bulan müellif, bu şartları taşıyan kimseleri aramak yerine ümmetin ittifakının yeterli olması gerektiği düşüncesindedir. Son olarak, fakihlerin müçtehitte aradığı bu şartlar, içinde yaşadığımız çağla uyumsuzdur. Bunun çözümü ise ehl-i hal ve akdın genel maslahata dayanarak içtihat etmesidir.¹⁶⁰

Reşit Rıza, icma'nın başka bir icma ile nakzedilemeyeceği görüşüne de karşı çıkar. Başka bir şer'i delille icma'nın nakzedilebileceğini söyler. Özgür Kavak, açıkça ifade etmese de Reşit Rıza'nın yazdıklarının bütününden, şer'i delilden kastının maslahat olduğunu sonucunu çıkarmaktadır. Müellifin teklif ettiği parlamenter sistemin kendinden önceki hükümleri kaldırabilmesi, dahası bir dönem kendi vermiş olduğu kararları başka bir dönemde değiştirebilmesinin önündeki engel de böylece kaldırılmış olacaktır.¹⁶¹

Reşit Rıza'nın tasavvuruna göre müçtehitlerin hükme ulaşırken bir usulleri olması nasıl gerekli ise, modern müçtehit olarak tarif ettiği ulu'l-emr de belirli bir metot çerçevesinde bu faaliyeti yerine getirmelidir. Bu metot, kendi tarif ettiği sınırlar içerisinde icma, ana delil olarak maslahat ile şura ve külli kaidelerin belirli prensipler dahilinde kullanılmasıdır.¹⁶²

İcma sürecine dahil olanların çoğunluğu ulü'l-emr anlayışından hareketle müçtehit olmak bir tarafa fıkıh birikimine sahip olmayan kimseler olacaktır. Klasik anlayıştan farklı olarak icmaya katılanların hepsinin aynı kanaati taşıyıp aynı hükme varmış olmaları şart olmadığı gibi, önceki icmalara muhalif bir hüküm üzerine icma etmiş olmaları da mümkün olacaktır. Sadece önceki icmalar değil, bir zaman kendilerinin

¹⁵⁹ Özgür Kavak, **Modern İslam Hukuk Düşüncesi**, İstanbul, 2011, s.277

¹⁶⁰ Reşit Rıza, **MM**. c.20, s.46

¹⁶¹ Reşit Rıza, **MM**. c.20, s.46

¹⁶² Reşit Rıza, **MM**. c.20, s.433

vermiş oldukları bir kararın aksine başka bir zamanda icma ederek kendi icmalarını dahi nakz edebileceklerdir. Maslahatların zaman mekan ve şartlara göre değişeceği düşünülünce ulu'l-emr'in icmanın değişmesi de tabiidir. Bu karakteri haiz bir icma ayrıca “dünyevi sahada Müslümanların birliğini sağlamaya hizmet edecek” bir karakteri haiz olacaktır.¹⁶³

Reşit Rıza'nın bu icma anlayışı siyasi bir meclisin karar alma mekanizmasını tarif etmektedir. “*İcma meselesi iyice tahkik edilmesi durumunda İslam'daki icmanın Batılıların kanunlarındaki parlamentoya (mecalisü nüvvab'il ümme) denk geldiği anlaşılabacaktır*” ifadeleriyle aynı vazifeyi icra ettiklerine işaret edilir. Ancak müellife göre Avrupalılar bu tatbikatlarını İslam'dan almışlardır, fakat Müslümanlarının icma müessesesi onların tatbikatından daha mükemmeldir.¹⁶⁴Ehl-i hal ve akd'in icra ettiği icmanın bağlayıcılığının olup olmadığı meselesine Reşit Rıza, “*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan ulü'l-emre de itaat edin*”¹⁶⁵ ayeti ile cevap vermektedir. Ayete göre ulu'l-emr'in kararlarına Müslümanların itaat etmesinin farz olduğunu belirtir.

Kur'an ve sünnetin din ve dünya ayırımına gittiği iddiasında olan Ahmed Han, yeni zuhur etmiş meselelerin çözümü için icma ile verilmiş hükümlerin zamanla değişebileceği düşüncesindedir. Hatta şartların değişmesiyle yeni bir icmanın, katî bir meselede ashabın varmış olduğu icmanın yerini alması gerektiği kanaatindedir. “*Bugün, bizim yüz yüze geldiğimiz problemler, bizi kuşatan şartları en iyi bilen bizler tarafından çözülmelidir. Bizden önce yaşamış ve bizim şartlarımızdan bî-haber fakihlerin hiçbir hükmünün -evrensel anlamda-bizi bağladığı iddia edilemez*” diyen müellife göre önceki alimler tarafından oluşturulan icma -eğer şartlar değişmiş ise- artık bağlayıcılığını yitirmiş demektir.” Önceki alimlerin icma'nın dayandığı durum, halihazırda geçerli olmayan şartlarda gerçekleşmiş olabilir. Şartların değişmesi ile öncekilerin icmanın gücü geçerliliğini kaybetmiş olur.¹⁶⁶

¹⁶³ Reşit Rıza, **MM.** c.20, s.433

¹⁶⁴ Reşit Rıza, **MM.** c.20, s.433

¹⁶⁵ Nisa,59

¹⁶⁶ Özgür Kavak, “Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han Ve Ahkâmın Dünyevileşmesi”, **Divan İlmi Araştırmalar Dergisi**, s.14 (2003/1), s.137-164

Kavli icma'nın fiilen gerçekleşip gerçekleşmediği meselesinde görüş açıklayanlardan biri de Muhammed Hudari (v.1927)'dir. Müellif, selef çağını iki dönem olarak ortaya koyar: Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in halife oldukları dönem, yönetim şekli olarak şuranın ön planda olduğu, halifenin fakihlerle meşveret yapmadan karar vermediği bir dönemdir. Ona göre bu dönemde fakihler de belirli sayıda kimselerdir ve hepsinin bir meselede görüşlerini açıklaması mümkündür. Buna rağmen aralarında hiçbir ihtilaf olmadan aynı görüş ile fetva vermiş olmalarının bir dayanağının olmadığı iddiasındadır. Hz. Ömer'den sonra ki dönemse fakih olan sahabilerin yeni fethedilen yerlere hicret ettiği, yeni fakihlerin yetiştiği ve siyasi ihtilafların ve bidatların yaygınlaştığı bir zaman dilimi olması itibariyle icmanın fiilen gerçekleşmiş olduğunu kimsenin kolay kolay iddia edemeyeceğini ileri sürmüştür.¹⁶⁷

C. Kıyas

Fıkıh alanında yeni görüşlerin ortaya çıkmaya başladığı modern dönemde, nas merkezli düşünme taraftarı olan müelliflerin kıyasa bakış açıları genelde olumsuzdur. Talil, tahkiku'l-menat, tenkihu'l-menat gibi kıyas yapabilmek için gerekli olan faaliyetlerin zor olması, öncekiler tarafından yapılmış talillerin serbest düşünmenin önünde bir engel olarak görülmesi ve modern müelliflerin aklının bir köşesindeki ıslah-tecdid hedefine hizmet etmeyeceği düşüncesi bu olumsuz bakışın faktörlerinden olmalıdır. Onlara göre Kur'an ve sünnet her sahaya yetecek miras bırakmıştır. Bu iki delil varken kıyasla uğraşmak hem zor hem de faydasızdır.

Reşit Rıza, kıyas mevzuunu ele alırken olumsuz tavır gösteren müelliflerdendir. Ona göre sünnetle amel etmek daha kolaydır. Buna rağmen fakihler hem nassa ve makasıda aykırı olan hem de sünnetle amel etmeye nisbetle belirli birikim gerektiren ve zor olan kıyasla amel etmişlerdir.¹⁶⁸ Rıza, kıyas mevzuunda klasik literatüre atıfta bulunurken, cumhurdan farklı düşünen alimlerin görüşlerinden seçmeler yapmakta, bir bütün olarak herhangi birinin görüşünü yansıtmaktan uzak durmaktadır. Kıyasın güvenilirliğini sarsmak için İbn Hazm'ı kaynak kabul ederken, reddedilmesi gereken

¹⁶⁷ Boynukalın, a.g.e., s.148-149

¹⁶⁸ Reşit Rıza, **MM**. c.2, s.49

kıyası tayin etme hususunda ve kıyası reddedenlerin argümanlarını aktarma noktasında İbnu'l-Kayyim (v.1350)'a atıfta bulunmuştur. Fıkıh alanında geçerli olması gereken kıyasın nevi hakkında ise Şevkani'nin görüşlerini aktarmaktadır.¹⁶⁹

Reşit Rıza, kıyasın ibadet sahasında geçerli olmadığı düşüncesindedir. Sahih kıyas dünyevi alan olarak nitelediği ve ulü'leml'e bırakılmış olan sahada geçerlidir. Ulü'l-emr'in, parlamenter sistemin parçası olarak nasıl faaliyet göstermesi gerektiğiyle alakalı görüşleri ile birleştirilince kıyasın artık fonksiyonunu yitirmiş olacağı ortaya çıkmaktadır.¹⁷⁰

Musa Carullah kıyasın, *“kesin olarak şer'i hükmün ne olduğu araştırılan tali meselelerde burhan olarak”* geldiğini söylerken klasik usulcülerin kabul ettiği kanaati paylaşır. Ona göre her hükmün bir illet ve maslahatı vardır. Kıyasın unsurları; asıl, ferî, hüküm ve illetten ibarettir. Bununla beraber ilginç bir şekilde kıyasa itikadi ve kevnî meselelerden misaller vermektedir.¹⁷¹

Hind Alt Kıtasında modern ıslah hareketlerinden Ehl-i Hadis ekolü de kıyasa olumsuz yaklaşan bir anlayışa sahiptir. Hadis külliyyatını bir bütün olarak sahih kabul eden ekole göre, Kur'an ve hadis, hem kişiler için hem de toplumlar için kılavuzluk yapabilir. Bu sebeple onların yerine konulabilecek olan içtihadın ve bir delil olarak kıyasın kabul edilmesi aklen muhaldir.¹⁷²

D. Maslahat

İslam hukukunda değişim ve gelişimin maksadıyla kullanılmak istenen içtihat faaliyetinin yürütülebilmesi için modern dönemde kullanılan araçlardan biri maslahat temelli içtihat anlayışıdır. “Zarar ve mukabele bi'z-zarar yoktur” hadisinin şerhindeki ifadelerinden “nassa karşı maslahatın tercih edilmesi” görüşünü dile getiren kişi olarak

¹⁶⁹ Reşit Rıza, **MM.** c.2. s.49

¹⁷⁰ Reşit Rıza, **MM.** c.2. s.50

¹⁷¹ Dağcı, a.g.e., s.47-86

¹⁷² M.Nur Pakdemirli, “Hint Altıktasında Dini Ekoller Ve Din Eğitimi”, **Ekev Akademi Dergisi** Yıl: 19 Sayı: 62 s.425-454

Necmeddin et-Tufi (v.1316) karşımıza çıkmaktadır. Sonra ki dönemlerde bu ilkeyi kabul edenler genelde Tufi'ye atıfta bulunmaktadır.

Et-Ta'yin fi şerhi'l-Erbain isimli eserinde edille-i şer'iyye'yi ondokuz olarak sayan Tufi, bunların en kuvvetlisinin nas ve icma olduğunu belirttikten sonra tearuz durumunda nasıl hareket edileceğini şöyle ifade eder:

“Eğer nas ve icma maslahata muvafık olursa ne ala (febiha ve ni'met), üç delil (nas, icma ve maslahat) aynı hükümde ittifak etmiştir.Ancak nas ve icma, maslahata muhalif olursa o zaman maslahatın bu iki delile tahsis ve beyan tarikiyle takdim edilmesi vacip olur. Bu takdim nas ve icmaa ihaneten ve o ikisini işlevsiz hale getirmek için değildir.”¹⁷³

Tufi'ye göre ibadetlerde ki maslahat akıl ile bilinemez ancak, muamelat sahasında ise akıl ve tecrübe ile hükümlerin maslahatları anlaşılabilir. Hükümlerin gayesi maslahattır. Maslahatın dışındaki şer'i deliller ise vesile derecesindedir; gayenin vesileye tercih edilmesi gerekir. Maslahatın muteber, mülğa, mürsel veya zaruri, hacı, tahsini şeklinde tasnif edilmesinin işi zorlaştırmaktan başka bir faydasının olmadığını söyleyen Tufi, hükümlerde maslahatın Şari tarafından maksut olduğu üzerinde icma olduğunu ileri sürmektedir.

Maslahata ilişkin görüşlerinde Tufi'yi kaynak gösteren Reşit Rıza, meşruiyetine dair Hz Ömer, bazı sahabeler ve İmam Malik'den yapılan nakillere dayanarak dünyevi olarak belirlemiş olduğu alanda tek delilin maslahat olduğunu iddia eder. Ahkam tasnifine göre ibadetler ve helal-haram konularının dışında kalan alanı dünyevi saha olarak gördüğüne göre, bu sahada hüküm vermenin yine dünyevi bir kriteri olması gerekir. Bu kriterse maslahata riayet olmalıdır.¹⁷⁴

Reşit Rıza maslahatla ilgili görüşlerini savunurken de kendi ahkam tasnifini temel alan bir yaklaşım geliştirmiştir. Kavak'a göre Rıza, belirttiği tarzda bir ahkam tasnifini öngörmemiş olan İmam Malik ve Hanefilerin görüşlerine kendi görüşlerini eklemleyerek

¹⁷³ Necmeddin et-Tufi, *et-Ta'yin fi Şerhi'l-Erbain*, Beyrut, s.236

¹⁷⁴ Reşit Rıza, *MM*. c.9, s. 725

bir sonuca ulaşmaya çalışmıştır.¹⁷⁵ Maslahatın bu isim altında ya da başka isimlerle bütün alimlerce kabul edildiği iddiasını ileri süren müellif, maslahatı geleneksel anlayışın dışında ele almakta, nassa dahi takdim edilecek derecede, fıkhi müktesebatı olmasını gerekli bulmadığı ulu'l-emr'in elinde olan bir delile dönüştürme çabasına girmiştir.¹⁷⁶

Reşit Rıza'nın maslahat ile amel meselesinde en çarpıcı husus, maslahatın nas karşısında konumlandığı yerdir. Maslahatın naslar ile tearuz etmesi durumunda problemin nasıl çözüleceği sorusuna cevap verilirken bu konum ortaya konmaktadır:

Aslında böyle bir tearuzun, maslahat ile naslar arasında olduğu düşünülmemelidir... Necmettin Tufi'nin de belirttiği gibi “Maslahat nassa ve icmaa takdim edilir. Nasıl ki ticaret kazanca götürürse, maslahatla amel etmek de salaha ve faydaya, dolayısıyla Şari'in maksadlarına ulaştırır”.¹⁷⁷

Reşit Rıza, maslahatın tearuz anında nasıl konumlanacağıyla ilgili olarak Tufi'nin görüşlerini aktarırken şu cümlemin altını çizerek: “Eğer nas yahut icma, maslahata muhalif bir durumda olursa maslahata riayet bunlardan öncelikli olması gerekmektedir.” Müellifin bu hususta ki nakil ve söylemlerinden, dönemindeki Batıcıların “herhangi bir maslahat sebebiyle sünnetin terk edilmesi durumunda Allah'ın Müslümanlara farz kıldığı olduğu Rasülüllah'a itaat dairesinden çıkmış olmaz” görüşünü prensip olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bu noktada Hz Ömer'in üç talakı, üç sayması ve mut'a nikahını yasaklamasını sahih hadislerle aykırı olarak maslahatla amel edilmesine delil olarak gösterir.¹⁷⁸

¹⁷⁵ Özgür Kavak, **Modern İslam Hukuk Düşüncesi**, İstanbul, 2011, s.293

¹⁷⁶ Reşit Rıza, **MM.** c.9, s.735

¹⁷⁷ Reşit Rıza, **MM.** c.9, s.722

¹⁷⁸ Reşit Rıza, **MM.** c.9, s.725

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MUHAMMED ZAHİD EL-KEVSERİ VE MODERN YAKLAŞIMLARA YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

Muhammed Zahid el-Kevseri, İslami ilimlere son devirde büyük hizmetleri olmuş önemli bir alimdir. Fıkıhın yanında hadis, kelam ve tasavvuf ilimlerinde bir çok alimden icazet almış olan müellif¹⁷⁹, yaşadığı dönemin modernist akımlarına karşı kaleme aldığı eserlerinde geleneksel İslam düşüncesini savunmak için mücadele etmiştir. Muhafazakar düşüncenin ve geleneğin devamı olan fıkhi görüşlerinin bir kısmını Mısır’da gazete ve dergilerde tartışılan ilmi konularda reddiye tarzında açıkladığı görülmektedir.

Kevseri’nin Mısır’a göç ettiği yıllar, Mısır’ın hukuki, askeri ve eğitim alanlarında modernleşme çabalarının yoğunlaştığı döneme rast gelir. Özellikle Ezher’de Muhammed Abduh ile başlayan ıslah faaliyetleri, eğitimi geleneksel tarzın dışına çıkarmış, Batı tipi eğitim sistemi oluşturma gayretleri, kelam ve fıkıh ilimlerinde yeni bir anlayışın hakim olması sonucunu doğurmuştur. İdarenin de desteğini alan modernist akım karşısında geleneksel fıkıh düşüncesini savunanların sesi cılız kalmışken Mısır’a gelen müellif, ilim çevrelerinde kabul gören dirayeti ile fıkhi mirasın en önemli hamisi konumuna gelmiştir.

Kevseri’nin haksızlıklara tahammül göstermeyen yapısı ve gayreti diniyyesi, hak bildiği konularda müdahaleci bir tutum takınmasına sebep olmuştur. Tarzının farkında olan müellif, “*Batılı iptal etmeyip sükut etmek, dilsiz şeytanların karakteridir. Hakkı açıklamaksa rabbine verdiği misaka riayet edenlerin halidir.*” diyerek eleştirel duruşunun sebebini açıklamakta, hakkı söylemeyen kimseleri yalancı olarak niteleyip onların yanında bulunmayı güzel ahlaktan uzak durmak olarak görmektedir. Halkı irşat ederken son derece yumuşak olmak gerektiğini söyleyen müellif, aynı tavrın şeriatı oyuncak

¹⁷⁹ Kevseri, icazetlerini talebelerinin kendisinden istemesi üzerine bir risale kaleme almış ve aldığı bütün icazetleri derç etmiştir. Bu risale *et-Tahriru'l-Veciz fima Yebteghi'l-Müsteciz* adıyla basılmıştır.

haline getirenlere karşı sergilenemeyeceğini, onlara karşı gayet sert olunması gerektiğini ifade eder¹⁸⁰

Kevseri'nin çalışmamızın ikinci bölümünde zikrettiğimiz modern yaklaşımlar karşısındaki duruş ve tepkisini ortaya koymaya çalışacağımız bu bölümde, her ne kadar zımnında kısmen bunu ifade etse de birincil hedefimiz onun fıkhi görüşlerini ortaya koymak değildir. Müellifin yoğun telif faaliyeti dahilinde, modern öncesi dönemlerde öne sürülmüş bazı fikirlere de zaman zaman oklarını çevirdiği görülse de, eleştirel yazılarını ya yeni yaklaşımlar çerçevesinde ya da Tarih-i Bağdat örneğinde görüleceği üzere kadim eserlerin yayınlanması üzere kaleme almıştır.¹⁸¹ Bölümün başında, müellifin modern fıkıh düşüncesine dair eleştirilerini vermeden önce, modernizm karşıtı ve geleneksel çizgiye mensup bir alim olmasını sağlayan tahsil dönemini de ihtiva eden hayatı ve eserlerine temas edilecektir.

I. Kevseri'nin Hayatı ve Eserleri

A. Hayatı

Muhammed Zahid el-Kevseri, Kafkasya'dan göçüp o zamanlar Bolu'nun bir kazası olan Düzce'ye yerleşmiş bir ailenin çocuğudur. Babası Hasan Hilmi (v.1929)'dir. Çerkez asıllı olan dedeleri "Kevser" adıyla bilindiği için bu nisbetle anılmaktadır. Kevseri gibi Çerkez asıllı olan Faruk Ermemiş, müellifin ailesinin Adıge Cumhuriyetinde konuşulan dil olan adıgecede 'Güser' olduğunu ifade etmektedir. Güser kelimesi arabi harflerle yazıldığı zaman arapça 'kevser' gibi yazıldığı için adıgece diline muttali olmayan Araplar ve Arapçaya vukufiyeti olan Türkler tarafından Kevseri nisbesi ile meşhur olmuştur.¹⁸² Müellif doğum yeri olan Düzce'ye izafeten Düzcevi, nisbesi ile de anıldığı gibi, özellikle

¹⁸⁰ Kevseri, "Havle Hadisi't-Tecdid", **Makalat**, s.98, "Nususun Tenfeu fi Teşhisi'l-Ezheri'l-Hadis", **Makalat**, s.203

¹⁸¹ Fıkhi görüşlerinin bütünü için Bkz. Yüksel Çayiroğlu, "**Zahid el-Kevseri ve Fıkıh Düşüncesi**", Yayınlanmamış yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2008

¹⁸² Rifat Uslu, "Düzceli Bir Dersiam: Muhammed Zahid el-Kevseri ve Fıkıh ile İlgili Yazdığı "el-İşfak Ala Ahkami't-Talak İsimli Eseri", **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, c.8, s.1071-1081

Pakistan’da hayatının önemli bir bölümünü geçirdiği Mısır’a nisbetle ‘el-Mısri’ olarak da bilinmektedir.¹⁸³

Kevseri, 16 Eylül 1879’da sonradan adı Çalıcuma olarak değiştirilecek olan, ancak o dönemde müellifin babasının adını taşıyan Hacı Hasan Efendi köyünde dünyaya gelmiştir. Babası Hasan Hilmi Efendi memleketi Kafkasya’da devrin önde gelen ulemasının rahle-i tedrisinden geçmiş, icazet aldıktan sonra talebe yetiştirmeye başlamıştır. Rus işgalinden dolayı memleketinden hicret etmek zorunda kalan müellifin babası, talebeleri ile beraber Düzce’ye yerleşmiştir.¹⁸⁴

Tahsil hayatının basamaklarını tırmanırken Kevseri’nin ilk hocası babasıdır. Babasından ilk derslerini alan müellif, Rüşdiye mektebini Düzce’de ikmal etmiştir. Mektebe devam ederken babasının dostları olan Üsküplü Hüseyin Vecih Efendi (v.1311/1894) ve Şaban Fevzi Efendi’nin ders halkalarına iştirak etmiştir. Müellif, Rüşdiye’yi bitirdikten sonra, onbeş yaşlarında geldiği İstanbul’da Kazasker Hasan Efendi’nin müderrisi olduğu Dar’ul-Hadis’e intisap etmiştir. Bunun yanında amcası Mustafa Kazım el-Kevseri (v.1934) ve daha birçok alimin ilim halkalarının müdavimi olmuştur.¹⁸⁵

Pek çok alimin ilim sofrasından istifade eden müellifin ilmi karakterinin teşekkül etmesinde “ilimde delilim ve dayanağım” dediği Eğinli İbrahim Hakkı Efendinin (v.1311/1894) büyük rolü vardır. Vefatına kadar bu büyük zattan, akaid, fıkıh, tefsir ve meani gibi muhtelif ilim dallarında birçok eser okumuştur.¹⁸⁶

Kevseri, 1904 senesinde Şeyh Ali Zeynulabidin’in hocalığını yaptığı medresede tahsil hayatını tamamlamış, icazet aldıktan sonra beş yılda bir yapılan, jürisi Şeyhulislam

¹⁸³ Uslu, a.g.e., s.1071-1081

¹⁸⁴ Mehmet Zahid Ünver, “**Son Dönem Bir Osmanlı Âlimi M. Zâhid Kevserî’nin Ehl-i Sünnet Algısı Ve Mezheplere Bakışı**”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya, 2011, s

¹⁸⁵ Ahmed Hayri, **el-İmamü’l-Kevseri**, *el-Fıkhü ve Usulu’l-Fıkh içerisinde*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2004, s.24

¹⁸⁶ Mehmet Emin Özafşar, **Muhammed Zahid el-Kevseri**, *Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Hadisçiliği*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 1989 s.27

ders vekili başkanlığında oluşan ‘ruûs’ imtihanına girerek muvaffak olmuş ve dersiam ünvanını eldemiştir.¹⁸⁷

Fatih Camiinde, I. Dünya Savaşı’nın başlarına kadar ‘dersiam’ ünvanı ile müderrislik yapan müellif, 1913 senesinde İstanbul Müderrisliği Ruusluğuna seçilmiştir. Bu vazifesini icra ederken İttihatçıların Batı tarzı eğitim sistemi oluşturma düşüncelerine karşı, onlarla karşı karşıya gelmiştir. Bu hadiseyi müteakiben ıslah edilmiş olan medreselerde ders okutmaya devam ederken İttihatçı bir dostunun tavsiyesi üzere İstanbul’dan uzaklaşmak için Kastamonu’da yeni açılacak olan medreseye tayinini yaptırmış ve üç yıl orada vazife yaptıktan sonra İstanbul’a dönmüştür.¹⁸⁸

İstanbul’a döndükten bir müddet sonra Medresetü’l-Mütehassısın’de müderris olarak vazife yapmıştır. Süleymaniye Medresesi temsilcisi olarak, 1920 senesinde Şeyhulislam ders vekilliği¹⁸⁹ meclisine üye olarak seçilmiştir. Hak bildiğini söylemekten çekinmeyen yapısı sebebiyle kısa sürede reisi haline geldiği bu vazifede fazla kalamamış ve İttihatçıların tesiriyle ders vekilliğinden azledilmiştir. Kevseri, 1922 yılının son günlerinde İttihatçıların hakkındaki tutuklama kararını bir dostu vasıtasıyla öğrenince, ailesine dahi haber edemedi İstanbul’dan İskenderiye’ye giden bir gemi ile Mısır’a hicret etmiş, ömrünün nihayetine kadar gurbette yaşamıştır.¹⁹⁰

Mısır Dönemi

Mısır yılları Kevseri için başlarda meşakkatle dolu olsa da sevdası olan ilimle meşgul olmaktan asla yüz çevirmemiştir. Mısır’a geldikten sonra aralıklarla iki kez Şam’a gitmiş, orada kaldığı müddetçe Daru’l-Kütübi’z-Zahiriyye’de yazma eserleri inceleme ve

¹⁸⁷ Ahmed Hayri, a.g.e., s.24

¹⁸⁸ Mehmet Zahid Ünver, “**Son Dönem Bir Osmanlı Âlimi M. Zâhid Kevserî’nin Ehl-i Sünnet Algısı Ve Mezheplere Bakışı**”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya, 2011, s

¹⁸⁹ Ders vekilliği Şeyhulislam’ın meşguliyetleri sebebiyle onların yerine ders vermekle bir vazifelinin tayin edilmesi şeklinde II. Bayezid Han’dan döneminde başlayan bir uygulamadır. Bu vazifeyi ifa eden kimselere “ders vekili” denir, Ezher Üniversitesinin şeyhi ile denk bir makam olarak kabul edilirdi. Kevseri Mustafa Sabri Efendi’nin şeyhülislamlığı zamanında bu vazifeyi liyakatla icra etmiş, başta Mustafa Sabri Efendi olmak üzere herkesin takdirini kazanmıştır. Bkz. Ünver, a.g.e., s.14

¹⁹⁰ Ahmed Hayri, a.g.e., s.25

üzerlerinde çalışma imkanı bulmuştur. Mısır Devlet Arşivi'nin Türkçe vesikaları Arapçaya tercüme etmek için açtığı imtihana girerek, oradan aldığı maaşla geçimini temin etmiş, Mısır'a hicretinin üzerinden sekiz sene geçtikten sonra ailesini yanına getirtebilmiştir.¹⁹¹

Kendisinden Muvatta'yı okuyarak icazet aldığı Şeyh Yusuf ed-Dicvi'nin ona tahsis ettiği evde ikamet eden Kevseri, Kahire'de ikamet ettiği sürece medrese haline getirdiği evinde çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Bu dönemde kendisini ziyaret ederek fikirlerine müracaat eden bir çok alim Kevseri'den istifade etmiş, onun öncülüğünde pek çok eser basılarak ilim ehlinin istifade sunulmuştur.¹⁹²

Kevseri, özellikle son yılları sıkıntı ve yoklukla dolu olan ömrünün son demlerinde, hastalıklarla da mücadele etmesine rağmen son anına kadar, telif faaliyetinden, kendisine yöneltilen soruları cevaplamaktan geri durmamıştır. 11 Ağustos 1952 tarihinde, yetmişbeş yaşında iken bu fani alemden ebediyete göç etmiştir.¹⁹³

B. Eserleri

Kevseri'nin öğrencisi olan Ahmet Hayri, el-İmam el-Kevseri eserinde müellifin kaleme aldığı eserleri, İstanbul'da iken yazdıkları ve Mısır'a hicret ettikten sonra yazdıkları şeklinde tasnif eder ve müstakil olarak yazdığı 51 adet eserini zikreder. Müstakil eserlerinin dışında müellifin makale ve mukaddimelerini de hesaba katınca gayet velut bir yazar olduğu tezahür etmektedir. Biz bu bölümde müellifin sadece fıkıh alanına dair eserlerini zikretmekle iktifa edeceğiz.

1. Kitapları

a. *en-Nüketü't-Tarîfe fi't-Tehaddüsi an Rududi İbni Ebi Şeybe ala Ebi Hanife:*

¹⁹¹ Özafşar, a.g.e., s.36-37

¹⁹² Ahmed Hayri, a.g.e., s.24

¹⁹³ Ahmed Hayri, a.g.e., s.24

Meşhur müçtehit ve muhaddis İbn Ebi Şeybe'nin 'el-Musannef fi'l-Ehadis ve'l-Asar" adını verdiği eserinin bir bölümünü İmam Ebu Hanife'ye reddiye olarak ayırmış, Ebu Hanife'nin 125 meselede sahih hadislerle muhalif davrandığı ileri sürmüştür. Kevseri İbn Ebi Şeybe'nin bu iddiasını çürütmek üzere eseri kaleme almıştır. İddia sahibi Ebu Hanife'ye isnat ettiği görüşleri mesnetsiz olarak vermesinden dolayı Kevseri'nin, eleştirilerine maruz kalmıştır. Kitap müellifin fıkıh ilminin yanında hadisteki dirayetini de ortaya koymaktadır. Beşir Gözübenli kitabın hem hadis ilmi açısından hem de tearuzu'l-edille boyutuyla fıkıh usulü açısından önemine dikkat çekmektedir.¹⁹⁴

b. İhkaku'l-Hakk bi İbtali'l-Batuli fi Muğisi'l-Halk

Şafi mezhebinin Hanefi mezhebinden müraccah olduğuna dair Şafii fakih el-Cüveyni'nin yazmış olduğu 'muğisü'l-Halk' isimli esere reddiye olarak yazılmıştır. Cüveyni kitapta İmam Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'in hocaları olan İmam Ebu Hanife'nin görüşlerine karşı tavırları ve iki imamın İmam Şafii ile münasebetleri hususunda Hanefilerin kabul edemeyeceği bir takım rivayetleri kullanmıştır. Kevseri, kitabı Cüveyni'nin ipliğini pazara çıkarmak için kaleme aldığını söylese de müellifin kitabı gençliğinde yazdığına da dikkat çeker. Hatta Gazali'de ilk dönemlerinde Cüveyni'nin bu tutumuna iştirak etmektedir.

Kitapta ele aldığı meselelerin durumuna göre bazen sert bazen yumuşak bir tarzda eleştirilerde bulunmuş, İmam Şafii'nin İmam Ebu Hanife ile kıyaslanmasına rıza göstermediği halde ona karşı saygılı bir tutum göstermiştir. Eserde, Cüveyni ile onun takipçileri durumunda olan Gazali ve Razi'nin dirayet ilimlerinde ki salahiyetlerine mukabil, rivayet ilmi olan hadis, rical ve tarih mevzularında kifayetsiz olduklarını ileri sürülmektedir.¹⁹⁵

¹⁹⁴ Beşir Gözübenli, "Kevseri'nin 'en-Nüketü't-Tarife' İsimli Eseri ve Uygulamalı Fıkıh Usulü Açısından Önemi", **Uluslararası Düzceli M.Zahid Kevseri Sempozyumu**, Düzce, 2007, s. 373-389

¹⁹⁵ H.Mehmet Günay, Kevseri'nin İhkaku'l-Hak Adlı Eserinde Cüveyni'ye Yönelttiği Eleştiriler", **Uluslararası Düzceli M.Zahid Kevseri Sempozyumu**, Düzce, 2007, s.512-528

c. *et-Terhîb bi Nakdi't-Te'nîb*

d. *Fıkhu Ehli'l-Irak ve Hadisühüm*

Müellifin Hanefî mezhebinin haberi vahidin kabul şartları, rey, içtihat istihsan ve Küfe'nin içtihatındaki yeri gibi başlıklarla fıkıh ve fıkıh tarihine dair eseridir.

e. *Te'nîbü'l-Hatip Ala Ma Sakahü fi Tercümeti Ebi Hanifete Mine'l-Ekazib*

Tarih-i Bağdat'ın 13. cildinin basılması üzerine, Kevseri'nin İmam Ebu Hanife'nin hukukunu muhafaza etmek için yazdığı eseridir.

Müellifin kitabı yazmasının şöyle bir hikayesi vardır: Tarih-i Bağdat Mısır'da basılırken sıra 13. cilde gelince, yayınevi sahibi Kevseri'ye gelerek, bu ciltte Hatip el-Bağdadi'nin Ebu Hanife hakkındaki ithamlardan rahatsızlığını ifade edince ona, İsa b. Ebî Bekir el-Eyyûbî'nin (v.1244) 'es-Sehmü'l-Musîb' isimli eserinin mahtutalarını işaret eder ve beraberce basmasını teklif eder. Kabul görmeyince kitaba talik yazar. Kitap basılınca Kevseri'nin yaptığı bu talike müdahale edildiği anlaşılır. Müellif bunun üzerine Te'nîbü'l-Hatip'i kaleme alır.

f. *el-İşfak ala Ahkami't-Talak:*

Ahmet Şakir'in kaleme aldığı Nizamü't-Talak adlı eserde talakla ilgili olarak ortaya koyduğu fikirlere reddiye olarak yazılmıştır. Geleneksel fıkıh anlayışına aykırı olarak ileri sürülen ric'i ve bid'i talakla ilgili görüşler, tek mecliste ve bir tek lafızla infaz edilen üç talakın, üç talak olarak sayılmayacağı gibi ifadelerin yanında, klasik anlamda icma'nın hayalden ibaret olduğu düşüncesi Kevseri'nin eleştirilerine konu olmuştur. Risalede meselenin boyutları fıkhi olarak incelenirken, aynı zamanda Ahmet Şakir'in delil olarak ileri sürdüğü hadisler rivayet ilmi açısından da müellif tarafından ele alınmıştır.¹⁹⁶

g. *Ref'u'l-İştibâh an Hükmi Keşfi'r-Ra'si ve Lübsi'n-Niâl fi's-Salât:*

¹⁹⁶ Naci Yalçınkaya, 20. Yüzyıl Başlarında İslam Hukukunda Talâk (Boşama) Tartışmaları, s.125, Uslu, a.g.e., s.1071-1081

Başı açık olarak namaz kılmak ve namaz kılariken ayakkabılı olmanın fıkhi hükmü hakkındadır.

h. Lemahâtu'n-Nazar fî Siyeri'l-Îmâm Züfer:

İmam Ebu Hanife'nin talebelerinden ve Hanefî mezhebinin önde gelen imamlarından Züfer b. Hüzeyl'in biyografisi olarak kaleme aldığı kitabıdır.

i. Husnü't-Tekazi fî Sireti'l-Îmâm Ebi Yusuf el-Kadi

İmam Ebu Yusuf'un biyografisidir.

j. Bülûğu'l-Emânî:

İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin biyografisidir.

k. el-Îmtâ bi Sireti'l-Îmameyn:

Hanefî mezhebi imamlarından Hasan b. Ziyâd ve Muhammed b. Şucâ' es-Selcî'nin biyografileridir.

l. el-Hâvî fî Sireti'l-Îmâm Ebî Ca'fer et-Tahâvî:

İmam Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin biyografisidir.

m. el-İhtimâm bi Tercemeti İbni Hümâm¹⁹⁷

Kemaleddin İbn Hümam'ın biyografisi olarak yazılmış ancak basılmamıştır.

2. Fıkıh İlmiyle İlgili Makaleleri

1. *Ba'sü'l-Hakemeyn 'İnde Havfi's-Şikâki beyne'z-Zevceyn*
2. *Binâu Mesâcid ale'l-Kubûr ve's-Salâtü ileyhâ*
3. *E Neshu'l-Ahkâm min Hakkı'l-Îmâm*
4. *Ed-Dînü ve'l-Fıkh*
5. *El-'İdü ve'l-Cum'a*

¹⁹⁷ Ahmed Hayri, a.g.e., s.44-50

6. *El-Hikmetü fî Teaddüdi 'z-Zevcât*
7. *El-Lâ Mezhebiyye Kantaratü 'l-Lâ Dîniyye*
8. *Eseru 'l-Urfî ve 'l-Maslahati fî 'l-Ahkâm*
9. *Haccü Beyti 'llâhi 'l-Harâm*
10. *Havle Fikrati 't-Takrîb beyne 'l-Mezâhib*
11. *Havle Teaddüdi 'z-Zevcât*
12. *Havle 't-Tedhiyeti ani 'l-Evlâd*
13. *Hel li ğayri 'llâhi Hakkun fî 'l-Îcâbi ve 't-Tahrîm*
14. *Hel Tesîhu 'Îmâratü 'l-Mesâcid min Zekâtî 'l-Mâl*
15. *Hicâbu 'l-Mer'e*
16. *Hutûratü 'l-Mesâs bi 'l-Evkâfi 'l-İslâmiyye*
17. *Hutûratü 't-Teserru 'i fî 'l-İftâi*
18. *Hükmü Mühâveleti Fasli 'd-Dîni ani 'd-Devle*
19. *Kelîmetün Havle 'l-Meharîb*
20. *Kelîmetün Uhrâ fî 'l-Vakf*
21. *Keşfu 'r-Ruûsi ve Lübsü 'n-Niâli fî 's-Salâ*
22. *Mahku 't-Takavvul fî Mes'eleti 't-Tevessül*
23. *Menşeu İlzâmi Ehli 'z-Zimmeti bi Şiârin Hâssin ve Hükmü Telebbüsü 'l-Müslimi bihî İnde 'l-Fukaha*
24. *Muhâdesetün Kadîmetün Havle 'l-Vakfi 'l-Ehlî*
25. *Nazaru 'l-Mer'i ilâ Şer'i 'llâhi Mi'yâru Dinihi*
26. *Nusûs Tenfe'u fî Teşhîsi 'l-Ezheri 'l-Hadîs*
27. *Re'yü 'n-Necm et-Tûfî fî 'l-Maslaha*
28. *Şer'u 'llâhi fî Nazari 'l-Müslimîn*
29. *Teaddüdü 'z-Zevcât ve 't-Talâk*¹⁹⁸

II. Kevseri'nin Modern Fıkıh Düşüncesine Eleştirileri

¹⁹⁸ Ünver, a.g.e., s 22

Zahid el-Kevseri'nin yukarıda verdiğimiz eserler ve makalelerinde eleştiri konusu yaptığı düşüncelerini; ahkâmın değişimi, deliller hiyerarşisi, mezhep düşüncesinin müdafaası ve fetva verme hususunda ehliyet başlıkları altında toplamak mümkündür. Ahkâmın değişikliği düşüncesi çerçevesinde tartıştığı fûru fıkıh örnekleri ve Ezher hakkındaki tenkitleri de ayrı birer başlık oluşturmaktadır.

A. Ahkâmın Değişimi

Modern dönem fıkıh anlayışının en dikkat çekici yanı, ahkâmın değişimi fikridir. Batılı ülkelerin ulaştığını düşündükleri “ileri medeniyet” seviyesine yetişebilmek için gerekli gördükleri değişimi elde etmenin yolu, dinamik bir içtihat anlayışından, eski hükümler yerine yenilerini vaz etmekten geçmektedir. Kevseri, tecdid ve ıslah adına yapılan bu teşebbüsleri ahkâm-ı ilahiye'yi beşeri kanunlar seviyesine indirmek olarak niteler.¹⁹⁹

Hangi metotla olursa olsun İslami hükümlerde değişiklik yapmanın gerekli olduğu düşüncesinin, İslam dini ile tahrife uğramış olan Hristiyanlığın mukayese edilmesinin bir sonucu olarak ortaya çıktığını düşünen müellife göre, İslam'da ıslaha kalkışan kimseler, hem İslam tarihinden hem de kilisenin tarihinden bihaberdirler. Müslümanlar arasında böyle insanların olduğunu görmek çok üzücüdür ve bu girişimin gayesini görünür olma, şöhret bulma sevdası olarak görmektedir.²⁰⁰

Kevseri'ye göre hüküm koyma noktasında fakihlerin hiçbir salahiyeti yoktur. Fakihleri yasama faaliyetinde bulunan kimseler olarak gören kimsenin fıkıhtan da şeriattan da haberi yoktur. Hüküm vaz etmek sadece Hz. Allah'ın hakkıdır. Kendisinde hüküm koyma yetkisi gören kimseleri, dalaletе düşmüş zavallılar olarak nitelendirir.²⁰¹

Şeriatın hükümlerinden herhangi biri yerine başka bir hüküm koymaya kalkışmanın, bir önceki hükmü nesih manasına geleceğine dikkat çeken müellif, bunun

¹⁹⁹ Kevserî, *Fıkhu ehl-i Irak ve Hadîsühüm*, *el-Fıkıh ve usûlü'l-fıkıh* 'ın içinde, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, s. 79

²⁰⁰ Kevseri, “Eseru'l-Örfi ve'l-Maslahati fi'l-Ahkâm” **Makalat**, s.197

²⁰¹ Kevserî, *Fıkhu ehl-i Irak ve Hadîsühüm*, *el-Fıkıh ve usûlü'l-fıkıh* 'ın içinde, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, s. 79

kendi aklını Allah'ın (c.c.) ilminden üstün tutmak olacağına işaret eder. Çünkü böyle bir durum, kendi görüşünü Allah'ın koyduğu şeriattan daha yarayışlı kabul etmek manasına gelecektir.²⁰² Ahkamın değişebileceğini düşünenlerin atıfta bulundukları tecdid hadisi ve bununla ilgili alimlerin görüşlerine de temas eden müellife göre, tecdid'den anlaşılması gereken reform yapmak değildir:

İlk asır ricalinin konuşma ve yazılarında geçen tecdid, zamanın aşındırmak üzere olduğu bir şeye eski kuvvet ve yeniliğini iade etmektir. Bunun manası da dini hükümlere bağlılık noktasında bir gevşekliğin meydana gelmesinden sonra, o bağlılığı kuvvetlendirmek demektir. Yoksa hükümleri diğer başka bir hükümle değiştirmek değildir.²⁰³

Kevseri'nin ahkamın değişikliği konusundaki görüşlerini; din-fıkıh ilişkisi, zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi, kanunlaştırma faaliyetleri, örf ve maslahat alt başlıkları altında vermeye çalışacağız.

1. Din-Fıkıh İlişkisi

Birinci bölümde zikrettiğimiz, modern düşünceye sahip müelliflerin çözüm önerisi olarak ortaya koydukları din-dünya ayrımı, Kevseri'nin tenkitlerinin hedefinde olan önemli bir başlıktır. Özellikle Ezher şeyhi Meraği'nin 'dinin fıkıhtan ayrı olduğu' iddiasını deli saçması olarak nitelendirmekte, akıllı başında kimselerin böyle bir iddiayı dillendirmeyeceğini ifade etmektedir.

Müellife göre fıkıhın manası sadece dini bilmektir. Din ilminin dine aykırı olması düşünülemez. "...fakat her fırkadan bir taife toplansa da dinde fıkıh tahsil etseler ve döndükleri zaman kavimlerini inzar eyleseler, gerek ki sakınırlar"²⁰⁴ ayeti ve "Allah Teala hakkında hayır murat ettiği kimseyi dinde fakih kılar"²⁰⁵ hadisi varken bu düşünceye kapılmak akıl kıtlığından başkaca bir şey değildir. Ona göre, din ve fıkıhın ayrı

²⁰² Kevseri, "ed-Dinü ve'l-Fıkü" **Makalat**, s.76

²⁰³ Kevseri, "Hadisü Ramazan: et-Tecdid", **Makalat**, s.93

²⁰⁴ Ali İmran, 85

²⁰⁵ **Sahih-i Müslim**, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991, s.718

şeyler olduğunu iddia edenlerin gerçek maksadı, fukahanın fıkıh anlayışına muhalefet etmeyi kolaylaştırmaktır.²⁰⁶ Onun din-fıkıh anlayışını şu cümleleri özetlemektedir:

Kur'an-ı Kerimde din, Allah Teala'nın emretmiş olduğu sahih inanç, salih amel ve güzel ahlaktan ibarettir. Fıkha yapılan *"kişinin lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesi"* tarifi bu üç şeyi içine aldığı gibi, dine yapılan *"beşeri, dünya ve ahirette kendisi için hayırlı olan şeylere yönelten ilahi kanun"* tarifi de aynı şekilde bu üç şeyi içine almaktadır. Hz. Allah; *"O öyle bir Allah'tır ki, Resulünü hidayetle ve hak dinle bütün dinlere üstün kılmak için göndermiştir. Müşrikler hoşlanmasalar da"*²⁰⁷ ve; *"Dini doğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin!"*²⁰⁸ buyurmaktadır. Din sadece tasdiki gereken şeylere imandan ibaret değildir. Belki imanla beraber ibadetler, muameleler ve ahlak hakkında ki hükümlere de şamildir.²⁰⁹

Müellif din ve dünya işlerinin birbirinden tefrik edilmesi düşüncesinin çok büyük bir musibet olduğu kanatindedir. Modernitenin seküler yönünü yansıtan ve laiklik adı altında bir yönetim ilkesi haline getirilecek olan bu anlayış, ona göre İslam dini ile bir arada düşünülemez. Çünkü şariat hükümlerinin geçerli olduğu bir memlekette, Müslüman olan biri böyle bir talepte bulunsa, onun mürted olduğuna hükmedilir. İslam hükümleri geçerli olmayan yerde bu talepte bulunan bir Müslüman ona göre, tamamen tehcir edilip kendisiyle konuşulmamalı, *"...öyle bir muamelede bulunmamalı ki, yeryüzü ona daralsın da bu görüşünden dönüp tevbe etsin."*²¹⁰

Din-devlet işlerinin ayrılması, ya da diğer bir deyişle dinin fıkıhtan ayrı olduğu düşüncesini dile getirenlerin, azınlıkların haklarını koruma saikiyle hareket ettiklerini ifade etmelerinin geçerli bir mazeret olamayacağını söyleyen müellif, bunu cahilliğin ulaştığı son mertebe olarak görür. Zira Kitap ve Sünnet'in nassı, İslam dininin dünya ve ahiret maslahatlarını cem ettiğine, şüpheyi yer olmayan bir açıklıkla delalet etmektedir.

²⁰⁶ Kevseri, "el-Akide'tü'l-Mütevarese ve'l-Fıkhü'l-Mütevares", **Makalat**, s.203, "ed-Dinü ve'l-Fıkhü" **Makalat**, s.76

²⁰⁷ Tevbe, 33

²⁰⁸ Şura, 13

²⁰⁹ Kevseri, "ed-Dinü ve'l-Fıkhü" **Makalat**, s.76

²¹⁰ Kevseri, "Hukmü Muhaveleti Fasli'd-Dini ani'd-Devleti", **Makalat**, s.278

Binaen aleyh dinin devletten ayrılması girişimi, açık bir küfürdür, ilayî kelimetullah anlayışına aykırı bir haldir.²¹¹

2. Hükümlerin zaman ve mekana göre değişmesi

Müellif, mecelle maddeleri arasında da giren “*zamanın değişmesi ile hükümlerin değişmesi inkar olunamaz*”²¹² kaidesi üzerinden tartışılan ahkâmın değişikliği bahsinde de modern projenin karşısında yer alır. Ona göre, gerek eşbah ve nezair gerekse kavaid kitaplarında zikredilen İslam hukukunun değişime müsait olduğuna delalet eden bu kaide, bir hükmün değişmesini değil, “*duruma göre (halden hale) hükmü açıklamaktan ibarettir.*” Bu meseleyi böyle düşünmemek mevzuyu kavrayamamaktan kaynaklanmaktadır. Kevseri bir Müslümanın İslam şeriatına bakış açısının nasıl olması gerektiğini şöyle ifade eder:

İslam şeriatı ilahi, mukaddes bir kanundur. Kendisine yapışan kimseleri saadete ulaştırmak için indirilmiştir. Vahiy zamanının kesilmesiyle ona herhangi bir değişiklik arız olmaz. O kamil, bütün zaman ve mekanlarda insanlığın menfaati için yeterli olan bir dindir. Örf ve maslahata bağlanmış olan hükümlerin örf ve maslahatın farklı olmasıyla değişmesi ise gerçek manada bir değişiklik değildir. Belki hikmet sahibi olan Şari’in şartlara göre hükmü detaylandırmasıdır.²¹³

Kevseri’ye göre fukaha, mezkûr kaidenin tatbiki için bir takım sınırlar koymuştur. Bu sınırları gözetmeden sırf zamanın değişmesiyle hükümlerin de değişeceğini düşünmek şeriatı ahkâmı vaziyeye menzilesine indirmek olacaktır. Halbuki nefsi kendisine galip olmamış hiçbir Müslüman için, şeriatı ğarra’nın her hangi bir hükmünü değiştirmesi caiz olmaz, (ikrah halinde kelime-i küfrü telaffuz etmenin dışında), herhangi bir sebeple ahkâmı İslamiye yerine başka bir kanuna rıza göstermez.²¹⁴

²¹¹ Kevseri, “Hükmü Muhaveleti Fasli’-d-Dini ani’-d-Devleti”, **Makalat**, s.278

²¹² **Mecelle-i Ahkâmı Adliyye**, İstanbul, 1883, s.28

²¹³ Kevseri, “Nazaru’l-Mer’i ila Şer’illahi Mi’yarı Dinihi”, **Makalat**, s.191

²¹⁴ Kevseri, “Şer’ullahi fi Nazari’l-Müslimin”, **Makalat**, s.79

3. Kanunlaştırma ve İmamın Nesih Hakkı

Devrin kanunlaştırma faaliyetleri, konu hakkında imalı fikirde bulunan bazı kimseleri Kur'an'ın bir düstur/anayasa olarak kabul edilmesi düşüncesine sevk etmişti. Kevseri, *“edille-i şer'iyye'nin ilk sırasında yer alan Kur'an'ı, hükümleri mücmel bir şekilde ortaya koyan, şer'i kaidelerin esaslarını vaz eden bir anayasa/tüzük yerine koymanın, fakihlerin ortaya koyduğu anlayıştan uzak, Kitap, sünnet ve icmaya boyun eğmekten geri dönüş”* olacağı düşüncesindedir. Kur'an'daki zahir, nas, hafi, müşkil, mücmel, müteşabih vs. lafızlar ve bunlarla alakalı hükümlerin usul kitaplarına girdiğini kaydeden müellif, Kur'an'ı mücmel bir anayasa kabul edip onu beyan etme hakkını sadece kanunlara, yasalara vermenin çok tehlikeli bir görüş olduğunu ifade eder.²¹⁵

Modern İslam düşüncesinin klasik usul anlayışının müdafii olan Kevseri, şer'î ilimlere muttali olmadan söz söylemenin İslam'a saldırılmaya yol açacağına dikkat çekmektedir:

“Şer'in ahkamı, ancak sahabe, tabiun ve etbaü't-tabiin'in kitap ve sünnetten arap lisanının gereği olarak anladıkları şeydir. Fukahanın içtihatları da kitap ve sünnetten anladıklarıdır. Şeriatın sahibinden başka hiç kimsenin teşri' de dahil olamaz. Kim ki fukahayı şeriatı koyan kimseler olarak görürse, onların teşri' de bir tesirleri olduğunu düşünürse, fikhî da şer'ide bilmiyor demektir. O kimse, zamanımızda görüldüğü gibi ancak din düşmanlarının din hakkında ileri geri konuşmalarının yolunu açmış olur.”²¹⁶

‘Teşri krizi’ olarak nitelendirilen problemlerin çözümü için neshi imamın eline verme teklifi, ahkâmın değişikliği için yol bulmak isteyenlerin ortaya koyduğu görüşlerden biridir. Teklif, teşrii (yasamayı), daimi ve muvakkat olarak iki kısımda düşünmek gerektiği fikrine dayanmaktadır. Fikri ileri sürenlerin argümanları “İslam dininin geçmişten gelen yükleri kaldırmak, prangalardan kurtulmak için geldiği”, teşrii daimi ve muvakkat olarak ikiye ayırmanın bu hedefe hizmet edeceği düşüncesidir. Müellif, bu kimselerin kitap ve sünnet ile açıklanmış olan hükümleri pranga olarak kabul

²¹⁵ Kevseri, “Taaddüdü-Zevcat Mevzuu Etrafında”, Makalat, s.174

²¹⁶ Kevseri, “Eseru'l-Örfi ve'l-Maslahati fi'l-Ahkam” **Makalat**, s.197

ettiklerini, netice olarak kitap ve sünnetten yakayı kurtarma düşüncesini hayata geçirmek istediklerini ifade etmektedir.²¹⁷

Kevseri, imama nesih hakkı vermeyi teklif eden görüşün beşeri kanunlar ile İslam şeriatına aynı bakışla bakıldığının göstergesi olarak kabul eder. Bu yanlış bakış; nasıl ki kanunlar, hakimlerin görüşlerine, yasama faaliyetinde bulunanların reylerine göre değişebiliyorsa, İslam şeriatının da değişmesi gerektiği neticesini doğurmaktadır. Halbuki İslam şeriatının zaman ve mekana uygun olması, her asrın hevasına göre, her zaman değişikliğe müsait olması demek değildir. Bunun manası “*İslam şeriatı vahye dayalı olduğu için beşerin dünyevi ve uhrevi maslahatlarını kapsar*” olarak anlaşılmalıdır. Vahiy ise beşer aklı ile mukayese edilemez. Beşer aklı, çok kere maslahatı mefsedette, mefsedeti maslahatta görür. Bunun sonucu olarak kanunlar bazen değiştirildiği gibi bazen de hükmü tamamen yürürlükten kaldırılır. Allah’ın şeriatı ise sadece vahiy ile değişebilir. Vahiy kesildiğine göre hükümlerin değişebileceğini düşünmek ancak akıl tutulmasıdır.²¹⁸

İmama nesih hakkı verilmesi fikri, siyasi otoritenin mübah olan bir şeyi helal ya da haram kılabilceği düşüncesinin ümmet tarafından kabul gören bir kaide olduğu inancına dayanmaktadır. Kevseri, bu düşüncenin batıl olduğunu ifade ederek, ne naslarda ne de fukahanın eserlerinde istinad olmadığını ifade eder. Ona göre, yeni zuhur eden meseleler hakkında düşüncelerini açıklayan bazı müteahhir alimlerin “*Veliyyülemir mübah olan bir şeyi emrettiği zaman ona imtisal etmek vacip olur, bir mubahı yasakladığı zaman da sakınmak haram olur.*” sözleri hakkında nas olmayan meselelerdedir. Nas varid olan yerlerde nasdan dönmek caiz olmaz.²¹⁹

Fıkıhın bu ümmet için mükemmel bir miras olduğunu söyleyen müellif, İslam şeriatını gayri İslami kanunlarla mukayese etme girişiminde bulunanları hasta ve akılı kıt kimseler olarak nitelendirmektedir. Zira beşeri kanunlar insanların kendi akıl ve istidatlarının neticesi olarak ortaya çıkarken, şeriat ilmi ezeli ve ebedi olan Hz. Allah’ın vaz etmiş olduğu hükümlerdir. Beşeri kanunu şeriattan üstün tutan kimse müellife göre,

²¹⁷ Kevseri, “Eneshu’l-Ahkam Min Hakkı’l-İmam” **Makalat**, s.84

²¹⁸ Kevseri, a.y., s.84

²¹⁹ Kevseri, “Hel Liğayrillahi Hakkun fi’l-İcabi ve’t-Tahrim” **Makalat**, s.90

kendi aklını ilmi ilahiden üstün tutmuş demektir. Bir takım problemleri çözmek için fıkhıtan yüz çevirip, beşeri kanunlara meyledenler İslam'ın izzetini yok etme yoluna girmiş olurlar. Bunun neticesi de ancak Müslümanları sömürgecilerin boyundurukları altına sokmak olur.²²⁰ Kevser, problemleri çözme noktasında beşeri kanunlar ile ahkam-ı ilahiyye arasındaki farkı şöyle izah eder:

İnsanlar tarafından vaz edilen hükümlerin problemleri çözme istidadı hem mahalli, hem de belirli bir zaman dilimi ile sınırlıdır. Bir dönem bir mahalde tatbiki mümkün olsa, başka bir dönemde aynı yerde veya aynı dönemde başka bir mekanda uygulanmaya müsait olmaz. İlahi kanunlar ise bütün zamanlarda herhangi bir yerde doğru uygulandığı takdirde insanların ihtiyacını karşılama kabiliyetini haizdir. Bu noktada birbiri ile mukayese bile edilemez. Çünkü pozitif hukuku vaz eden beşer aklı, muhtelif zaman ve mekanlarda zuhur edecek problemlerin hepsini ihata etmekten acizdir.²²¹

B. Edille-i Şer'iyeye Dair

Fıkıh usulünün deliller açısından modern yaklaşımlara muhatap olan yönleri, sünnet, icma, rey ve içtihatla ilgilidir. Sünnetle alakası, bir bölümünün sahih kabul edilmeyerek veya bağlayıcılığı reddedilerek itibardan düşürülmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. İcma ise, gerçekleşmesinin imkanı üzerinden delil değeri tartışmaya açılmış, diğer taraftan müçtehitlerin elinden alınarak, parlamenter sistemlerin meşrulaştırılma aracı olarak kullanımına zemin hazırlanmıştır. Bu ikisiyle birlikte, birinci bölümde de zikrettiğimiz gibi, İslam dünyasının kalkınması içtihadın dinamik bir şekilde çalıştırılmasına bağlanırken, içtihadın asıl vatanı olan rey nefyedilmiş, tabiri caizse kavram gurbette perişan edilmiştir. Bu başlıkta, sünnetin tasnife tabi tutulması, icma, rey ve içtihat konularındaki yaklaşımlara karşı Kevseri'nin eleştirilerine yer vereceğiz.

²²⁰ Kevseri, “Şer’ullahi fi Nazari’l-Müslimin”, **Makalat**, s.79

²²¹ Kevseri, a.y., s.79

1. Sünnetin tasnife tabi tutulması

İslami ilimlerin her dalıyla ilgilenmiş olan Kevseri, yirmiye yakın hadis kitabını hocalarından okuyup icazet alarak hadis ilminde de temayüz etmiştir. Müellifin bu alanda kaleme aldığı ‘en-Nüketü’t-Tarife’ isimli eserinin yayınlanması, o dönem ilim çevrelerinin dikkatini çekmiştir. Sadece metin tenkidinde değil, artık kimsenin ilgilenmediği rical ilminde, cerh ve tadil alanında de dirayeti kabul görmüştür.²²²

Hadis ilimlerinde bu derece ilmi derinliğe sahip müellifin eleştiri oklarını sünneti, haberle ilgili klasik taksimatın dışında sünnetin çeşitli ayrımlara tabi tutanlara da yöneltmesi tabiidir. O böyle bir tasnifin asıl hedefinin, sünnetin tamamından yüz çevirmek olduğuna işaret ederek şiddetle karşı çıkmaktadır. Muhtelif yazılarında buna işaret ederken bu tasnifin ‘asrın hevası’ olduğunu söyler.²²³

Hurmaların aşılmasıyla ilgili kendisine sorulan bir soru üzerine Rasüllallah’ın (s.a.v.), “siz dünyanın işlerini benden daha iyi bilirsiniz” hadisine dayanarak, peygambere ittiba etmenin sadece “dini alanda” geçerli olduğu iddiasında bulunan düşünürlere göre, Rasüllallah’ın (s.a.v.) peygamber vazifesi olarak tebliğ ettiği şeyler ile, ordu komutanı olarak, ya da; kadı, müftü olarak emrettiği, kavil veya fiilleri aynı derecede değildir. Bunlardan bazıları her dönem için bağlayıcı konumunda iken, diğer bir kısmı her zaman bu vasfı haiz değildir.²²⁴

Kevseri’ye göre böyle bir tasnif delilden yoksundur, “Bir de peygamber size her ne emir verirse onu tutun, yasakladığından da sakının”²²⁵ ve “Artık onun emrine muhalefet edenler, başlarına bir fitnenin veya acı bir azabın gelmesinden çekinsinler”²²⁶ ayetlerine aykırıdır. Çünkü her iki ayet umumluk ifade etmekte, Rasüllallah’ın (s.a.v.) her emrine tabi olmanın vacip olduğuna delalet etmektedir.²²⁷

²²² Yusuf Şevki Yavuz, “Zahid Kevseri” **DİA**, XLIV, s.77-80

²²³ Bkz. Kevseri, “Din ve Fıkıh”, **Makalat**, s.76, 203

²²⁴ Kevseri, “Nususun Tenfeu fi Teşhisi’l-Ezheri’l-Hadis”, **Makalat**, s.203

²²⁵ Haşr, 7

²²⁶ Nur, 63

²²⁷ Kevseri, “ed’Dinü ve’l-Fıküh”, **Makalat**, s.78

2. İcma

Kevseri icmanın kitap ve sünnetten sonra üçüncü delil olduğunda bütün alimlerin ittifak ettiklerini ifade eder. Zahiriler bile fıkıhtan uzak olmalarına rağmen sahabenin icmasını delil kabul etmişlerdir. Zaten bu sebeple İbn Hazm, üç talakın hepsinin birden vaki olmasını inkar edememiş, bu hususta cumhura tabi olmak zorunda kalmıştır. İcmanın delil olduğunu kabul edenlerin istidlal ettikleri ayet ve hadislerle atıfta bulunan müellif, ümmetin mecmuunun hatadan mahfuz olduğuyla ilgili rivayetlere işarette bulunur ve bu ümmete tabi olanın selamette olacağını, muhalefet edenin ise Müslümanların yolundan başka bir yola sülük ederek ulemaya karşı gelmiş olacağını söylemektedir.²²⁸

İcma ile ilgili görüşlerini Ahmet Şakir'in Nizamu't-Talak isimli eserine reddiye olarak kaleme aldığı el-İşfak'ta, Şakir'in "usulcülerin iddia ettiği icma hayaldir" sözünü eleştirirken açıklayan müellif, özellikle sahabenin ve ilk asır imamlarının icmalarına ehemmiyet atfetmekte, icmayı kabul etmeyen görüşleri şaz kabul etmektedir. Yenilik adına ileri sürülen bu tür görüşler, ümmetin birlik ve bütünlüğünü bozmaktan başka bir sonuca hizmet etmeyecektir.²²⁹

Kevseri, modernistlerin parlementer sisteme uyarlayıp, fıkıh müktesebatı olmayanların dahi iştirakine açma girişiminde bulundukları icmaya, kimlerin içtihadının dahil olduğuna da temas etmektedir. Ona göre ilim erbabının icmadan kasıtları 'icthāt etme rütbesine ulaşmış olanların' icmaıdır. Bunun ölçüsü de haramlardan alıkoyan bir veraya sahip olmakla beraber, o kimsenin bu dereceye ulaştığına ulemanın şahadet etmesidir. Yoksa Reşit Rıza'nın ulü'l-emr anlayışında olduğu gibi, fıkıh ilmiyle hiç alakası olmayanların ya da her kendisini alim kabul eden kişinin reyinin içtihat olarak görmediği gibi bu derecedeki kavillerin icmaya dahil olmasını da kabul etmemektedir.²³⁰

İcmaya dahil olabilmek için, müçtehit hak gördüğü meselelerde gerekirse cumhura karşı delilleriyle hakkı savunabilecek cesaretle olmalıdır. Evine ya da dağ başına

²²⁸ Kevseri, **el-İşfak ala Ahkami't-Talak**, *el-Fikhü ve Usulu'l-Fikh içerisinde*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, s.75

²²⁹ Kevseri, a.y., s.77

²³⁰ Kevseri, a.y., s.77

inzivaya çekilmiş olan kimsenin de icma ehlinde olması düşünülemez. Zira hakkı söylemeyen dilsiz şeytandır. Müellif, böyle kimselerin içtihat mertebesini haiz olması bir tarafa, şهادetlerinin bile kabul edilmeyeceğini ileri sürer.²³¹

3. Rey ve İctihat

Kevseri selefi salihin döneminden bu tarafa rey'in lehi ve aleyhinde varit olan bir takım haberlerin varlığını kabul eder. Ancak ona göre zemmedilen, kaynağı heva ve nefsanî arzular olan reydir. Methedilen ise yeni ortaya çıkmış olan bir meselenin hükmünü, sahabe, tabiin ve tebeu't-tabiin'in usulü üzere, 'emsali, kitap ve sünnetteki emsaline reddederek' nâstan istinbat etmektir. Sahabe, tabiin ve tebeu't-tabiin'in fakihleri bu manada rey ile meşgul olmuşlardır. Bu husus hakkında inkarı kabil olmayacak derecede icma vardır.²³²

Heva kaynaklı reyi zem hakkında varit olan haberleri fakihlerin fıkhına indirgeyip, beşer tarihinin nihayetine kadar son bulmayacak olan yeni meseleleri '*kitap ve sünnetin nassına havale etmek*', müellife göre şer'i delillerin dışladığı korkunç bir kapristir.²³³

Kevseri'nin içtihatla ilgili eleştirileri, içtihadın konusu ve şekliyle ilgilidir. Ona göre içtihat ancak hakkında nas olmayan konularda ehli tarafından yapıldığı zaman geçerli olacaktır.²³⁴ "*Mütemechid*" olarak nitelendirdiği bazı kimselerin ehil olmadıkları halde, içtihadı kalkışmalarının dini tahrif etme, Müslümanları parçalama gayesine hizmet ettiğini ifade eder.²³⁵

İctihad ve kıyasla ilgili meşhur Muaz hadisini tedkik ettiği makalesinde Nazzam'a gelinceye kadar hiçbir alimin kıyası reddetmediğini ifade ederken makalenin sonunda, her meselede hadislere müracaatla kıyas-ı şer'iyi inkara yeltenenleri 'şeytan ve hevasının

²³¹ Kevseri, a.y., s.77

²³² Kevseri, a.y., s.100

²³³ Kevseri, a.y., s.100

²³⁴ Kevseri, "Hadisü Muaz b. Cebel", **Makalat**, s.58

²³⁵ Kevseri, "ed'Dinü ve'l-Fıkhü", **Makalat**, s.78

yardımcıları' olarak nitelemekte, bunu yapanları Müslümanları haktan uzaklaştırma gayretine girmekle itham etmektedir.²³⁶

Kevseri'nin İmam Şafii ve diğer Şafii ulemasının ehli hadis, Küfe'den zuhur eden Hanefi fakihlerin ise ehli rey olarak kabul edilmesine itirazı vardır. Çünkü fıkıhla meşgul olan herhangi bir alim içtihadattan vareste olamayacağı gibi, Hanefi fakihlerin hadisle aralarında mesafe olduğunu söylemek tarihi gerçeklere ters düşmektedir:

Muhammed b. Rebi' el-Cîzî (v.256/870) ve Suyuti, sahabeden Mısır'da ikamet eden ancak üç yüz kişiyi sayabiliyorlar. İclî (v.261/875) ise Irak'ın diğer bölgeleri bir tarafa, sadece Küfe'ye yerleşmiş olan yetmiş kadarı Bedir ashabından olmak üzere bin beş yüz kişiyi zikrediyor. Kaldı ki bu sayının içine, bir müddet Küfe'de ilim neşretmek üzere kalıp daha sonra başka beldelelere göçmüş olanlarda yoktur.²³⁷

Müellif Küfe'de bulunmuş sahabilerden bir kısmının isimlerini zikreder ve bunların Hz. Ömer ve Hz. Aişe ile karşılaşarak ikisinden ilim aldıklarını, bu zevatın hadis ve fıkıh bilgilerini aklı başında olan bir kimsenin sorgulayamayacağının altını çizmektedir.²³⁸

4. Örf

Ahkâmın değişime tabi olması bahsinde modern dönem düşünürlerin malzemelerinden biri de örfün değişimi ile hükümlerin de değişime uğrayacağı düşüncesidir. Kevseri'ye göre örfün hükümler üzerindeki tesiri, akitlerde geçerli olan dirhemi, akit yapılan yerde bilinen dirheme hamletmek gibi ancak mezhep imamlarının kavaid, usul ve fûru kitaplarında beyan edildiği kadardır. Buna göre örneğin, Mısır'da rıtlı ile yapılan akitlerde Mısır rıtlı, Şam'da yapılan akitlerde ise Şam rıtlı geçerli olacaktır.²³⁹

²³⁶ Kevseri, "Hadisü Muaz b. Cebel", **Makalat**, s.58

²³⁷ Kevseri, **Fıkhu Ehli'l-Irak ve Hadisühüm**, *el-Fıkhu ve Usulu'l-Fıkıh içerisinde*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, s s.100

²³⁸ Kevseri, a.y., s.99-102

²³⁹ Kevseri, "Eseru'l-Örfi ve'l-Maslahati fi'l-Ahkam" **Makalat**, s.198

Mecelle maddeleri arasına da giren “*örfen şart kılınan lafzan şart koşulmuş gibidir*”²⁴⁰ kaidesinin tahlilini yapan müellif, kavaid kitaplarına atıflar yapar. Bu kitapların hiç birinde şeriatın yasakladığı bir hususun örf ile meşru kılınacağına dair bir ibarenin bulunamayacağını, hiçbir fakihin naslara aykırı olarak örfte bir rol biçmediğini ifade etmektedir.

“*Sen yine de affa sarıl, iyiliği (örfü) emret ve cahillerden yüz çevir*”²⁴¹ ayetindeki örfün manası muhtelif beldelerde geçerli olan adetler değildir. Şer’in inkar etmeyeceği, aklın çirkin görmeyeceği, belki şer’in kabul edip aklın güzel gördüğü maruf hükümlerdir. Müellif, Allah Teala’nın bu ayette insanlarla özel ilişkilerde müsamahalı davranmayı, Allah’ın hükmü söz konusu olduğunda gevşeklik göstermeden açıkça söylemeyi emrettiğini ifade eder. Binaenaleyh, farklı coğrafyalarda yaşayan insanların yapageldikleri alışkanlıkları ifade eden adet ile karıştırılmamalı, ahkamı adetler üzere bina etme yanlışlığına düşülmemelidir.²⁴²

Ayette ki örfü adetle tefsir etmenin yanlışlığına dikkat çeken müellif böyle yapan bir kimsenin rivayet ve dirayet sahibi olamayacağını ifade eder. Örf, maslahat veya zaman değişmesiyle hükümlerin değişeceği düşüncesiyle, ribanın helal kabul edilmesinden taaddüdü zevcatın haram kılınmasına, talak hakkının zevcden alınıp kadı’ya verilmesine kadar bir dizi meselenin meşru kabul edilemeyeceğinin altını çizer.²⁴³

5. Maslahat

Maslahat düşüncesiyle geleneksel fıkıh mirası görmezden gelinerek direk naslara ulaşılmakta, nassa ulaşıldıktan sonra da, maslahata aykırılık tevehhümü ile nas da bir kenara koyularak sırf heva ile fetva verilmektedir. Şeriatı bozma girişimi olarak nitelendirdiği bu yaklaşım, müellifin eleştirilerinin dozunu yükselttiği bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır.

²⁴⁰ **Mecelle-i Ahkamı Adliyye**, İstanbul, 1883, s.28, İbn Nüceym el-Mısri, **el-Eşbah ve’n-Nazair**, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1999, s.84

²⁴¹ Araf, 199

²⁴² Kevseri, “Nazaru’l-Mer’i ila Şer’illahi Mi’yarı Dinihi”, **Makalat**, s.191

²⁴³ Kevseri, a.y., s.191

Kevseri, maslahata muhalif olduğu için nassın terkedilmesi fikrinin ilk olarak Hz. Ömer’e (r.a.) nisbet edilmesine şiddetle itiraz eder.²⁴⁴ Bu fikri ilk ortaya atan kişi olarak Necmeddin et-Tufi’yi (v.1316) gösterir:

“Bu şerrin, yani maslahata uygun olmadığı için nassın itibara alınmaması kapısını ilk açan kişi en-Necm Süleyman ibn Abdu’l-Kavi et-Tufi’dir. Zira o “zarar ve mukabele bi’z-zarar yoktur” hadisinin şerhinde “maslahata riayet tearuz anında nas ve icmadan öncedir” demiştir. Bu görüş ondan önce hiçbir Müslümanın söylemediğı, ondan sonra da Tufi’den daha düşük kimselerin peşine düştükleri bir sözdür.”²⁴⁵

Muamelatın, kulların menfaati için vaz edildiğı fikrinden hareketle maslahatın muamelelerde geçerli olduğı, ibadetlerinse Şari’in hakkı olmakla şumul alanına girmediğini söylemenin, geçersiz bir ayırım olduğunu söyleyen Kevseri, Allah Teala’nın emirlerini verirken ibadet ve muamele farkı gözettiğinin bir delili olmadığını söylemektedir. Ona göre maslahatın kitap, sünnet ve icma ile tearuz ettiğini söylemek, Allah Teala’nın kullarının maslahatlarını bilmediğini iddia etmek olacaktır.²⁴⁶ Hatta bu düşünce, kulların menfaatini Allah Teala’dan daha iyi bildiğini iddia etmek manasına da geleceğinden sahibini itikadi olarak tehlikeli mecralara götürecektir:

“... ahkâmın maslahat üzerine bina edildiğini söyleyen kimsenin maslahattan kastı şer’i maslahattır. Ancak eğer bununla umumi veya hususi, ya da sırf salah olan veya fesatla karışık olduğı halde salahı galip olan manasına dünyevi maslahatı murat ediyorsa, bir Müslüman nassı şer’îye muhalif olduğı anda buna itibar edemez. Çünkü akıl çoğı kez şer’in hilafına mefsedeti maslahat zanneder. Usul ve kavaid kitaplarında zikredilen mürsel ve diğeri maslahat türleri Müslüman alimlerin ittifakı ile nas olmayan konulardadır. Şer’i delillere muarız olduğı zaman onu itibara almak tasavvur dahi edilemez.”²⁴⁷

Maslahata dayalı hüküm verme anlayışını ‘ahkâmı değıştirme girişimlerinin uyduruk yöntemlerinden biri’ olarak nitelendirir. Ehlisünnet tarafından akla hakimiyet

²⁴⁴ Kevseri, “Nususun Tenfeu fi Teşhisi’l-Ezheri’l-Hadis”, **Makalat**, s.203

²⁴⁵ Kevseri, “Ra’yü’n-Necmi’t-Tufi fi’l-Maslahat” **Makalat**, s.200

²⁴⁶ Kevseri, a.y., s.200

²⁴⁷ Kevseri, a.y., s.200

vermekle itham edilen Mutezile'nin bile bu kadar ileri gitmediği kanaatini paylaşan Kevseri, bu tip sözlere kulak veren kimselerin ilimden de dinden de nasibi olmayacağı düşüncesindedir. Ona göre böyle bir söz, iyi niyetli bir alimin tevile ihtimali olan bir sözü değil, bilerek fitne kapısını açmak, fitneyi yaymaktır.²⁴⁸

Kevseri, yazılarıyla maslahat temelli fıkıh anlayışını yaymaya çalışan Reşit Rıza'yı ulemanın mertebesine yetişememiş bir mecmua sahibi olarak, mecellesini ne usulü ne de furuu bilinmeyen bir mezhebe davet ettiği kürsü olarak kullandığını söyler. Yazdığı bir risalede hem İbni Hazm'ın kıyas karşıtı görüşlerini, hem de kıyasa cevaz veren bazı kimselerin kavillerinden alıntılar yaparak mezhebini kitap ve sünnete muhalif de olsa maslahat üzere kurduğunu belirtmektedir. Böylece birbirine zıt bir takım usülleri cem edip, üzerine bir takım ferî meseleleri bina etmektedir. Müellife göre çarpık bir aklın ürünü olan bu durum, insan cinsinden bakar vb. dünyaya getirme girişimine benzemektedir.²⁴⁹

Maslahata dayalı içtihat anlayışını meşru zemine oturtmaya çalışan bazı müellifler, Hanefîlerin fer'î bir delil olarak kullandıkları istihsana atıfta bulunurlar.²⁵⁰ Müellif, istihsan ile amel etmenin teşri' de bulunmuş olacağı düşüncesini reddetmektedir.²⁵¹ İstihsan delilinin ahkâmın değişikliği düşüncesine kaynak olarak gösterilmesi modern dönem düşünürlerin sıklıkla başvurduğu, kavramların geleneksel anlayıştaki sınırlarının dışına taşırılmasına verilebilecek örneklerdendir. Zaten müellif de bu terimin, insanın canı istediği gibi hevasına uygun olarak hüküm verirken kullanabileceği bir vasıta olarak algılanmasını, ilmi pratiği olmayan anlayışsız kimselerin yanlışlarından ibaret saymaktadır.²⁵²

C. Mezhep Müdafaası

Mezheplerin teşekkül döneminden itibaren fakihlerin gündemini meşgul eden meseleler; müftü-müstefti münasebeti, bir mezhebe bağlanmak, fetvaların bağlayıcılığı,

²⁴⁸ Kevseri, "Eserü'l-Örfî ve'l-Maslahati fi'l-Ahkâm" **Makalat**, s.198

²⁴⁹ Kevseri, **Fıkhu Ehli'l-İrak ve Hadisühüm**, *el-Fıkhu ve Usulu'l-Fıkıh içerisinde*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, s.86

²⁵⁰ Özgür Kavak, **Modern İslam Hukuk Düşüncesi**, İstanbul, 2011, s.293

²⁵¹ Kevseri, a.y., s.89

²⁵² Kevseri, a.y., s.89

kaynakları yorumlamak ve fetva vermek hususunda takip edilecek usul vb. maddeler olarak sayılabilir. Mezhep bağıllığı yerleşmiş bir olgu olması sebebiyle, modern dönemler öncesinde müftü ve kadı tayinlerinde yerli halkın mezhepleri dikkate alınmakta ve onlardan mezheplerin en güçlü görüşüyle fetva vermeleri talep edilmekteydi. Bu dönemde dikkat çeken en mühim problem, muteber kaynakların tespiti ve mezhepler arasında ve mezhep içinde ihtilaflı olan meselelerde takip edilmesi gereken usul ve metottu.²⁵³

Modern döneme gelindiğinde ise, çeşitli ilim çevrelerinde nas merkezli fetva anlayışı, örf ve maslahat'a dayanarak problemlerin çözülmesi, icma'nın modern parlamenter sistemin eline kanun koyucu bir argüman olarak verilmesi gibi hususlar üzerinde tartışmalar yoğunlaşmıştı. Bu tartışmaların kesif olarak sürdüğü en önemli merkezlerden biri olan Mısır'da, mezhep bağımlılığı ayıplanmakta, dört mezhep dışında fetva verme hevesi kendini göstermekte ve Tarih-i Bağdat'ın basılması üzerine çıkan tartışmalarda görüleceği gibi mezhep imamlarına yönelik bir takım menfi propaganda yürütülmekte idi.²⁵⁴

Tartışmayı yürütenlerin ileri sürdükleri gerekçelerden biri mezheplerin ihtilafları artırdığı iddiası idi. Kevseri bu iddiaya iştirak etmemektedir. Ona göre fukaha zannedildiği gibi her meselede ihtilafa düşmemiştir. İhtilaf, bütün meselelerin sadece dörtte biriyle sınırlıdır ve bu durum fıkha gölge düşürecek bir noksanlık değildir. Ona göre, ihtilaf edilen konulardaki ayrılığın sebebi ise, delillerin birden fazla manaya/hükme ihtimali olması sebebiyledir. Zaten böyle durumlarda anlayışlar farklı olacağı için müçtehitlerin içtihatlarının neticesi ekseri fukaha tarafından hak-batıl olarak değil belki hata-savap olarak nitelendirilmiştir.²⁵⁵

1. Mezhepsizlik

Herhangi bir alanda görüş ortaya koyabilmek için, kendi içinde tutarlı olan belirli usul ve kaidelere riayetın zaruri olduğu bedihidir. Müellif bu hususa dikkat çeker ve

²⁵³ Pehlül Düzenli, "Allame Kevseri'nin Fetva Usulü ve Anlayışı", **Düzceli M.Zahid Kevseri Sempozyumu**, Düzce, 2007, s.415-435

²⁵⁴ Kevserî, **Te'nîbü'l-Hafîb**, s.28-30.

²⁵⁵ Kevseri, "ed-Dinü ve'l-Fıkhu", **Makalat**, s.76

siyaset alanını örnek göstererek, siyasetçilerin bile bir ideolojisi olmadığı takdirde arkasından giden kimsenin olmayacağını, böylelerine hiç kimsenin değer vermeyeceğini söyler. Mezhepsizliği kendisine şiar edinen kimselerin durumunu ise bunlardan daha çirkin bulur. Her ilim dalında farklı ekoller, değişik doktrinler, her birerinin kendine has usul ve prensipleri bulunduğu dikkat çeker. Ona göre, bilinen felsefi ekollere istinat etmeden felsefe yapmaya çalışan kimse, ancak boşboğazlıkla nitelendirilebilir. Fıkıhta da durum aynıdır. İslam şeriatı adına söz söyleyecek kimsenin, dört mezhepten vareste olamaz.²⁵⁶

Herhangi bir müçtehide bütün görüşlerinde tabi olan, bu müçtehit ister hata etsin ister isabet etsin, mesuliyetten kurtulmuş olur. İctihada dair geleneksel yaklaşımlardan, ‘müçtehidin isabet ettiği zaman iki ecir, hata ettiği zamansa bir ecir alacağı’ görüşünü benimseyen müellif, bu görüşün mukallidin mesuliyetten kurtulduğunu da gösterdiğini ileri sürer. Zira müçtehidi taklit etmek mesuliyetten kurtarmasa idi, müçtehide hatasından dolayı ecir verilmezdi.²⁵⁷

Kevseri mezheplerin Müslümanlar arasında tefrika ve bölünmeye sebep olduğunu ve müçtehitlerin bidayeti İslam’dan bu tarafa hata içerisinde olduğunu söyleyen bir güruhun ortaya çıktığından yakınmaktadır. Bu kimseleri, kendilerini bu ümmetin gözden kaçırdığı yanlışları düzelteceklerini zannedecek derecede hezeyan içinde görür. Mezhepsizlik düşüncesinde olanların ilkelerini, sahih ahad haberleri küçümsemek, icma’yı hafife almak, kıyası reddetmek ve içtihada ehil olanlarca muteber olan kitapların delaletleri ile oynamak olarak özetlemektedir.²⁵⁸

Ahad haberleri küçümseyenlerin hedefi müellife göre, bütün nevileriyle hadis kitaplarından yakayı kurtarmaktır. Böylelikle elde, istifade edilecek bir mucize ya da şer’i bir hüküm kalmayacaktır. İcma’yı kabul etmemekle ehlisünnet mezheplerinin boyunduruğundan kurtulup, Harici ve Rafiziler ile aynı düşüncede buluşmuş oluyorlar. Kıyası reddederek –bilinen yolları ile- illeti belirme meslekleri ve içtihat kapısını

²⁵⁶ Kevseri, “el’La Mezhebiyye Kantaratu’l-La Diniyye” **Makalat**, s.106-111

²⁵⁷ Kevseri, “el’La Mezhebiyye Kantaratu’l-La Diniyye” **Makalat**, s.106-111

²⁵⁸ Kevseri, a.y., s.106-111

kendilerine kapatmış oluyorlar. Kıyası kabul etmeyen Harici, Zahiri ve Rafizilerin yoluna sapmış oluyorlar.²⁵⁹

Müçtehitler nezdinde muteber olan kitapların delaletleri ile oynanmasının hedefinde örf ve maslahatın kati olan ahkâmın değişimine alet edilmesi düşüncesi olduğunu söyleyen müellif, bu iki kavramı kabul edenlerin de etmeyenlerin de ittifak ile geçersiz kabul ettikleri bir takım kayıtlara itibar ettiklerinin altını çizmektedir. Ona göre bu kimseler, örfe bu ümmetin fakihlerinin vermediği bir rol çizmektedirler. Bununla beraber, maslahat ve Malikilerin delil olarak kullandığı “*Medine ehlinin ameli*” ne dair Yahudi müsteşriklerin ileri sürdükleri görüşlere meylederek arzularını gerçekleştirmek istemektedirler.²⁶⁰

2. Mezhepleri bir birine yaklaştırma çabası

Müellif bazı kimselerin itikadi fırkaları birbirine yaklaştırma, bir başka grubun mezhepleri birleştirme, bazılarının da dinleri birbirine yaklaştırma çabalarını çok garip bulur. Bu durumun çok tehlikeli olduğunu, Müslümanların gaflet içerisinde felakete doğru sürüklendikleri tesbitinde de bulunmaktadır.²⁶¹ Meseleyi tahlil ederken şu ifadeleri kullanmaktadır:

Bu yakınlaştırmadan maksud, mezhep imamlarımızdan tevarüs eden ehli sünnet mezheplerini yakınlaştırmak ise, bu hasılı tahsıl için çabalamaktır. Zira onlar din hizmetinde, kitap ve sünnetten hüküm istinbatında, icma ve kıyas ile delil getirmek hususunda tek bir aile gibidir. Fıkıh onların elinde olgunlaştı da bu imamlar asırlardır ümmetin en güvendiği kimseler haline geldiler. Çünkü bu zevat, çok uyanık olup idrakleri genişti, Hz. Allah’ın şeriatine hizmet hususunda hem ihlasları hem de anlayışları büyüktü.²⁶²

Düşünüldüğü gibi mezhep imamları arasında hasetlik veya düşmanlığın olmadığını ifade eden müellif, İmam Ebu Hanife’nin yaşça büyük olmasına rağmen İmam Malik’in kitaplarını hafife almadığını, buna mukabil İmam Malik rh. yedi fakih sahabinin

²⁵⁹ Kevseri, a.y., s.106-111

²⁶⁰ Kevseri, a.y., s.106-111

²⁶¹ Kevseri, “Havle Hadisi’t-Tecdid”, **Makalat**, s.98

²⁶² Kevseri, “Havle Fikreti’t-Takrib Beyne’l-Mezahib”, **Makalat**, s.99

ilmine varis olup, Medine'nin fakihi olmasına rağmen hac dönemlerinde İmam Ebu Hanife'nin gelmesini beklediğine vurgu yapar. Aynı şekilde İmam Şafii'nin Mekke-i Mükerreme fakihi olmasına rağmen Medine-i Münevvere'ye gidip İmam Malik'den Muvatta okuduğunu, İmam Ahmed b. Hanbel'in Ebu Yusuf'dan üç sene ilim tahsil ettiğini, Muhammed b. Hasan'ın kitaplarından istifade ettiğini zikreder.²⁶³

Mezheplerin sağlam temeller üzerine bina edildiğini ifade eden Kevseri'nin mezhepleri yok sayan kimselere karşı tepkisi serttir. Makalelerinden birinin başlığı bile mevzuya nasıl baktığını özetlemeye yetecek derecededir: “*Mezhepsizlik dinsizliğin köprüsüdür.*” Uzun sayılabilecek makalenin dikkat çeken paragrafları şöyledir:

Son zamanlarda liderlik hevesiyle ortaya çıkıp kendi içtihadını mezhep imamlarının içtihatları yerine koyarak insanları kendi imamlıklarını mezhepsizlik üzerine kurmaya çalışan biri ile karşılaşırsanız ne dersiniz? Öyle ki bu kimseler, gösteriş budalalığından başka bir temeli olmayacak şekilde mezhepleri bırakmaya davet etmektedirler. Mezhepleri ve müntesiplerini hayret içerisinde bırakan, kendisini vesvese ve takıntıya kaptıran birine ne denir?.. Ya teşhisi konulmuş, ancak tımarhaneye götürülmemesi hata olan bir mecnun dersiniz; veya böyle bir kimsenin delilerin akıllılarından mı, yoksa akıllıların delilerinden mi olduğunu bilemezsiniz.

Bir müddetten beri buna benzer naraları bazı kimselerden duymaya başladık. Bana göre bunların akıllarından zorlarının olup olmadığı, müçtehitlerin içtihatları üzerine –kendilerince- şer'i olan içtihatlarına bakılmadan, şer'i bir tabip tarafından kontrol edilmesine ciddi ihtiyaç var. Birazcık akılları bulunduğu tesbit edilirse bunların, ümmeti dini ve dünyevi işlerinde parçalamaya yönelik gayeler peşinde oldukları ve İslâm güneşi doğduğundan beri uzunca bir süredir devam eden kardeşlik döneminden sonra birbiriyle boğazlaşmaya, düşmanlaştırmaya, birbirlerini ayıplamaya götürecek olan melunca hedeflere hizmet ettikleri ve bu hanif dinin düşmanlarından oldukları ortaya çıkar.

Vakur bir Müslüman bu gibi propagandalara aldanmaz. Bir Müslümanın, tâbiîn döneminden bu güne dinin usûl ve fûrûunu Hz. Peygamberden (s.a.v.) tevârûs

²⁶³ Kevseri, a.y., s. 99

ettikleri gibi muhafaza eden müctehit imamların etrafından dağılmaya davet eden bir nara işittiğinde veya kulağına mezheplerden birini hedef alan bir böğürtü çalındığında bu uğursuz sesin çıktığı yeri araştırmalı, bu fitne yuvasını keşfetmelidir.²⁶⁴

Mezheplerin kazai meselelerde özellikle de özel hallerde birbirlerinin görüşlerine müracaat etmekten imtina etmediklerine dikkat çeken müellif, fukahanın zaruret hallerinde bu gibi meselelerin nasıl ele alınacağına dair çözüm önerilerine kitaplarında yer verdiklerini ifade etmektedir. Ancak mezheplerin birbirlerinin görüşlerine zaruret durumlarında müracaat etmeleri bugün ki tarzda heva ve hevese tabi olmak değildir. Mezhepleri birleştirmeye çalışanların hedefi, şer'i hükümlerin yerine uyduruk bir sistem getirmek ve mezheplere zorbalık yapmaktır.²⁶⁵

Kevseri dört sünni mezhebin her birerini hak olarak görüp onlara dil uzatılmasına rıza göstermezken, mensubu olduğu Hanefi mezhebi ile ilgili haksız ithamlara karşı tepkisi farklı olmuş, onu diğerlerinden üstün tutmuştur. Özellikle Hanefi fakihlerin nas olmadığı zaman kendi reyleri ile amel ettikleri veya hadis bilmediği iddialarını reddederken, cihanın onların aktardığı hadislerle dolu olduğunu ifade eder.²⁶⁶

Kevseri, görüşlerinden dolayı zaman zaman Hanefi mezhebi mutaassıbı olmakla itham edilmesine rağmen, taassuba şiddetle karşı çıkmıştır. Hak bildiği konuda en yakınlarına bile reddiye yazmaktan çekinmezken, Tarihi Bağdat'ın basılması üzere kaleme aldığı Te'nibu'l-Hatip isimli eserinde ağır tenkitler yaptığı, Hatip el-Bağdadi'nin (v.1071) eserlerine atıflar yapmaktan da imtina etmemiştir.²⁶⁷ Bu konuda şu ifadeleri dikkat çekicidir:

Deliller konusunda bir alimin basiretini bağlayan en tehlikeli şey mezhep taassubudur. Çünkü bu anlayış, zayıfa kuvvetli, kuvvetliye zayıf elbisesi giydirebilir,

²⁶⁴ Kevseri, “el-La Mezhebiyyetü Kantaratu'l-La Diniyye”, **Makalat**, s.106-111

²⁶⁵ Kevseri, “**el-İşfak Ala Ahkami't-Talak**” , *el-Fikhü ve Usulu'l-Fıkıh içerisinde*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, s s.124

²⁶⁶ Kevseri, **Fıkhu Ehli'l-Irak ve Hadisühüm**, *el-Fikhü ve Usulu'l-Fıkıh içerisinde*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, s s.100

²⁶⁷ Çayiroğlu, a.g.e., s.25

sağlam olan delili çürük, çürük olanı sağlam gösterir. Bu Allah'tan korkan, herkesin hesap vereceği heybetli günden sakınan kimsenin yapacağı şey değildir.²⁶⁸

Hanefi Mezhebinin hususiyetini, meselelerin şûra ile ve uzun tartışmalardan sonra tedvin edilmiş olması olarak açıklayan müellif, bu yönüyle Hanefi mezhebinin diğer mezheplerden ayrıldığına vurgu yapar. Diğer mezheplerin görüşleri sadece imamlarının kavilleri üzere bina edilmişken, Hanefi mezhebinin sahabe fakihleri döneminde zuhur etmiş ilk kaynağa kadar ferden değil, topluluktan topluluğa hükümlerin alınması şeklinde oluştuğunu söyler. Onlardan sonra da, yeni zuhur eden meselelerde yine cemaatten cemaate aktararak, tartışılarak gelmiş, her asrın ihtiyacına cevap verecek bir geleneğe sahip mezhep olma özelliğini devam ettirmiştir.²⁶⁹ Mezhebin ayırıcı özelliği olan şûra anlayışı şu örnekle izah eder:

İmam Züfer demiştir ki: Biz Ebu Yusuf ve Muhammed ile beraber Ebu Hanife'nin dersine iştirak eder, ondan işittiklerimizi yazardık. Bir gün bir mesele hakkında henüz son kararını vermeden duyduklarını yazan Ebu Yusuf'u şöyle ikaz etti: *“Bak hele! Ey Yakup, benden her işittiğini yazma. Çünkü ben bugün bir meselede görüşümü söylerim, yarın o reyimden dönebilirim. Yarın bir görüşüm olur, ertesi gün onu terk edebilirim. (acele edip son kararımızı verinceye dek yazma)”* Ebu Hanife bu tartışmalar esnasında arkadaşlarını kendi söylediklerini kabul etmeleri için zorlamıyor, hatta onları kendi düşüncelerini açıklamaya teşvik ediyordu.²⁷⁰

D. Fetva

Dini yaşamaya değil, anlamaya ve anlatmaya çalışmak modernizmin İslam dünyasına bıraktığı acı miraslardan biridir. Müellif, Şeyh Buhayt (v.1935)²⁷¹ vefat ettikten sonra Mısır'da meselelerin çözümü için müracaat edilecek bir merci olmadığından yakınmaktadır. Bu derece kahtı rical içerisinde iken, birazcık ilim tahsil etmiş olanların her meseleyle ilgili görüş bildirmeye kalkışması onu rahatsız etmektedir. Etbau't-tabiin'den Süfyan-ı Sevri'nin (r.a) kendi döneminde hadis rivayet edenlerin

²⁶⁸ Kevseri, a.y., s.78

²⁶⁹ Kevseri, a.y., s.110

²⁷⁰ Kevseri, a.y., s.110

²⁷¹ Kevseri, “Huturatu't-Teserruu fi'l-İfta”, **Makalat**, s.112

çokluğu sebebiyle “kaptan çok olduğu zaman gemi batar” sözünü naklederek, aynı sözün fetva verme hevesinde olanalar için geçerli olduğunun altını çizmektedir:

Eğer selefi salihin ilmi gizlemenin vebalinden korkmasalardı bir defa olsun fetva vermeye yeltenmezlerdi. Bu hususta pek çok rivayet vardır. Ancak bugün insanlar fetva vermek için adeta yarışıyorlar. Herhangi bir gazete-dergide mutlaka bir takım meselelere fetva veren bir bölüm var. Mezhepsizlerin va’z ve sohbet meclisleri de itikadi veya fıkhi bir meseleye fetva vermekten hali değil. Hatta basit bir köşe yazarı bile dallı budaklı en güç meselelerde bile fetva vermekte bir beis görmüyor.²⁷²

Bir delile dayanmadan, avamın da muttali olacağı şekilde fetva vermenin insanların kafasını karıştırmaktan başka bir işe yaramayacağını ifade etmiştir. Sahih-i Müslim’de geçen bir hadise dayanarak, sahabenin vahyi müşahade edip din ilimlerini Rasûlüllah’dan almış olmalarına rağmen, kendilerine sorulan meseleleri hataya düşme korkusuyla bir birlerine havale ettiklerini işaret eder. Mezkûr rivayet şudur: “Zeyd b. Erkam’a (r.a) sarf meselesi sorulmuştu. “Sen bu süali Bera b. Azib’e (r.a.) sor” dedi. Adam Bera b. Azib’e sorunca, o da “sen bunu Zeyd b. Erkam’a sor” dedi. Müellife göre zamanımızda bu hassasiyet kaybolmuştur.²⁷³

Müftü için geçmiş ulemanın icması hilafına fetva vermenin caiz olmadığına dikkat çeken müellif, bir meselede farklı kaynaklardan şer’i şerif adına değişik fetvalar verilmesinin, insanlar arasında tefrikaya sebep olmak bir yana, şer’i şerifi hafife almalarına sebep olacağı düşüncesindedir²⁷⁴

Kevseri’ye göre bir meselede fetva verirken farklı görüşler arasından kuvvetli olan alınmalıdır. İbn Receb el-Hanbeli’nin, “Ulemanın şaz görüşlerini araştıran sapıtır”, “Şaz görüşleri rivâyet ederek bunlara uyulmasını isteyen, büyük bir kötülüğü sırtlamış olur”, “Şaz görüşleri ancak şaz kimseler yüklenir” sözlerini aktararak, cumhur ulemanın ittifak

²⁷² Kevseri, a.y., s.112

²⁷³ Buhari 1955

²⁷⁴ Kevseri, “**el-İşfak Ala Ahkami’t-Talak**”, *el-Fıkhü ve Usulu’l-Fıkh içerisinde*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2004, s s.73

ettikleri görüşlerin dışına çıkılmasını doğru bulmamakta, bunun ihtilafı artırmaktan başka bir işe yaramayacağını söylemektedir..²⁷⁵

Müteahhirundan sayılan fakihlerin ancak yeni zuhur eden meseleler hakkında fetva verdiklerini, ilk asır ricalinin naslardan anladıklarının hilafına bir görüş ızhâr etmediklerini ifade etmiştir. İlk asır ricali sahabenin muttali olduğu lügate muttali olan, ilmi vahye şahit olan zevattan alan kimselerdir. Onların delil olarak kabul etmediği şeyler delil kabul edilemez. Ancak onların fetva vermediği yeni meselelerde yahut hükmünde ihtilaf ettikleri meselelerde söz söylemek mümkün olur.²⁷⁶

E. Ahkâmın Değişikliği Düşüncesine Fûrû‘ Fıkıhtan Örnekler

Müellifin ahkâmın değişikliği bağlamında ele aldığı fûru-u fıkıhla ilgili görüş ve eleştirilerini birkaç örnekle vermeye çalışacağız. Bu örneklerden olarak, erkeğin salahiyeti altında olan talak hakkının kimi durumlarda kısıtlanması, bu hakkın mahkemeye yahut kadının eline verilmesiyle ilgili tartışmalar, birden fazla eşle evliliğin men edilmesi, üç talakın bir talak sayılması ve kadının örtünmesi meselelerinde ortaya koyduğu tavır dikkat çekicidir.

1. Talak kısıtlamak veya Talak hakkını kadına vermek

Aile hukuku, modern dönem düşünürlerini meşgul eden meseleler arasında yer alır. Bu konunun tartışmaya açılmasının birkaç yönü vardır. Bunlardan birisi, modernleşme ile beraber ithal edilen kültürün yabancıları olan bazı hükümlerin değiştirilerek, bazı komisyon üyesi olan kimselerin, Kevseri'nin ifadesiyle kendilerini Müslüman olmayanlara yaklaştırma gayretleridir. Bir diğer veche ise, giriş bölümünde temas ettiğimiz gibi, mahkemelerde İslam hukukunun icrasının artık sadece özel hukuk alanına indirgenmiş olmasıdır.

Talak hakkının kadına verilmesi gerektiğini savunanların argümanları, erkeğin kendisine verilen bu hakkı güzel bir şekilde kullanamadığı iddiasına dayanmadığı,

²⁷⁵ Kevseri, “Keşfu’r-Ruusi ve Lübsü’n-Niali fi’s-Salat”, **Makalat**, s.144

²⁷⁶ Kevseri, “Eseru’l-Örfi ve’l-Maslahati fi’l-Ahkam” **Makalat**, s.197

maslahatın bu hakkı onun elinden almayı gerektiği düşüncesidir. Zira onlara göre erkek sebepsiz yere, gelişigüzel bir şekilde; otururken, kalkarken, alışveriş yaparken vs. eşini boşayabilmekte ve kadını mağdur etmektedir. Bu onun talaka ehil olmadığını göstermektedir.²⁷⁷

Kevseri, talakı erkeğin elinden almak için ileri sürülen bu düşüncüyü ‘hükmün nadir olana bina edilemeyeceği’ ilkesine aykırı olduğunu ileri sürerek reddeder. Ona göre talakı kadının eline vermek kilise hukukuna has, şeriata uzak bir husustur. Bu aynı zamanda “Allah'ın kimini kimine üstün kılmasından ötürü ve erkeklerin, mallarından sarf etmelerinden dolayı erkekler kadınlar üzerine hakimdirler”²⁷⁸ ayetine de aykırı olur. Çünkü ayette geçen ‘*kavvamün*’ İbn Abbas tarafından “erkekler kadınların idarecileridir, kadınların onlara itaatı, onların da kadınları te’dib etmesi vacip olur” şeklinde tefsir edilmiştir.²⁷⁹

2. Üç Talakın Tek Talak Sayılması

Tek seferde üç talakın geçerli kabul edilmemesi gerektiği düşüncesi de modern anlayışın maslahat temelli yaklaşımıyla ilgilidir. Aile kurumunun maslahatı için kitap ve sünnetin naslarında açıkça belirtilen bir hükmün değiştirilemeyeceğini ifade eden müellif, üç nikaha karşı bir talak vuku bulduğunun gazetelerde yazılmaya başladığı iddialarının gerçeği yansıtmadığını, örneğin Mısırdaki bu oranın, altmış nikaha karşı bir talak olduğu tespitinde bulunmaktadır.²⁸⁰

Kevseri, konu ile alakalı, Ahmet Şakir’in ‘Nizamü’t-Talak’ adını verdiği bir eser yayınlaması üzerine, kitapta geçen talak meseleleriyle alakalı hususları müstemil bir eser kaleme almıştır. Esere ‘el-İşfak ala Ahkami’t-Talak’ ismini vermiş, Şakir’in iddialarını eleştirmiştir. Şakir, bid’i talakı geçersiz saymakta, bir lafızla yapılan üç talakında Hz. Ömer (r.a.) dönemine kadar tek talak olduğunu ileri sürmektedir.²⁸¹

²⁷⁷ Kevseri, “el-Hicretü’n-Nebeviyye”, **Makalat**, s.322

²⁷⁸ Nisa, 34

²⁷⁹ Kevseri, a.y., s.322

²⁸⁰ Kevseri, “Ra’yü’n-Necmi’t-Tufi fi’l-Maslahati”, **Makalat**, s.200

²⁸¹ Kevseri, **el İşfak ala Ahkami’t-Talak**, *el’Fikhü ve Usulu’l-Fikh içerisinde* Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2004, s. 55

Kevseri'nin fûru fıkıh meselelerini ele alış tarzını yansıtmayı açısından talak meselesi önemli bir bahistir. Meseleyi tahlil ederken Zahirî'ler de dahil olmak üzere mezheplerin görüşlerini delilleriyle beraber tahlil etmekte, karşı tarafın tercihlerine dayanak olarak kullandıkları nasları da incelemeye tabi tutmaktadır.

Müellif, sahabe döneminden itibaren tek seferde yapılan üç talakın 'beynünet-i kübra' kabul edileceğinde Müslümanlar arasında bir ayrılık olmadığını söyler. Bir lafızla üç talak asrısaadetten beri bilinen ve yaygın olan bir husustur. Mevzu ile alakalı birçok hadis nakleden Kevseri, muhaliflerin delillerini de rivayet ve rical ilmi açısından tahlil ederek bu hadislerin sıhhat derecelerini de izah etmekte, bir seferde üç talakın üç sayılacağında şüpheye yer olmadığını iddia etmektedir. Müslümanların ittifakı ile sabit olan böyle önemli bir hususta şaz görüşlerle fetva verenlerin hevalarının peşine takılmış olduklarının altını çizmektedir.²⁸²

Tek seferdeki üç talakın tek sayılacağı görüşünü dile getirenlerin en güçlü delil olarak serdettikleri İbn Abbas (r.a.) hadisini çeşitli açılardan muallal olduğunu söylerken, Hz. Ömer'in tazir gerekçesiyle siyaseten üç talakı üç olarak geçerli kıldığı iddiasını, aşere-i mübeşşere'den olan bir raşit halifeye atılmış iftira olarak görür. Çünkü bu durum onun siyaseten şeriatın sınırlarını çiğnediği manasına gelecektir. Müellif, halife de olsa hiç kimse için caiz olmayan böyle bir şeyin Hz. Ömer'e (r.a.) nisbet edilmesini doğru bulmamaktadır.²⁸³

3. Taaddüdü Zevcat

Taaddüdü zevcat meselesi dönemin tartışılan konuları arasındadır. Ahvali Şahsiyye Komisyonu'na başkanlık yapmış yapan Mustafa Meraği'nin bir mecmuada yayınlanmış olan yazısı üzerine Kevseri de tartışmaya katılmıştır. Yazıda taaddüdü zevcat ve talakın kısıtlanmasının resmi otoriterinin tasarrufuna ait olduğu iddia edilmektedir. Mesele modern anlayışın ibadet-muamele ayrımı ve muamelatta maslahatla amel etmenin

²⁸² Kevseri, a.y., s.55

²⁸³ Kevseri, a.y., s.54

gerektiği anlayışının tipik bir örneğidir. Müellif, konuyu tahlil ederken bu görüş sahibinin nasıl tenakuza düştüğünü de açıklamaktadır:

Bir gazetede bir alim şöyle diyor: Talakı kısıtlamak ve taaddüdü zevcatı men etmek İslam'da mubahtır. Resmi otoritenin mübah olan bir şeyi emir edip vacip kılma, yasaklayıp haram kılma hakkı vardır. Zannediyor ki bu dediği İslam şeriatında yerleşmiş bir kaidedir. Yazının devamında m. 1927 senesinde ahvali şahsiyye komisyonu başkanı iken böyle düşündüğünü, şimdi ise her ne kadar –kendi görüşüne göre- İslam'da bunlar mübah da olsa talakın kısıtlanamayacağını, birden fazla evliliğin men edilemeyeceğini söylüyor. Buna göre eğer komisyon kabul etse imiş, bu iki meselede bir 1927 senesinde bir de bu sene olmak üzere ikisi de şer'î-İslamî adında iki tane birbirine zıt teşri' olacaktı. İslam şeriatı bu kadar kısa zamanda değişikliğe uğramış olacaktı. Böyle bir şeyin beşeri kanunların vazında vuku bulduğunu farz etsek, bunu yapanlar acelecilikle ve ufuksuzlukla itham edilirdi. İslam şeriatında buna nasıl cevaz verilebilir?²⁸⁴

Kevseri bir makalesinde de taaddüdü zevcatın sınırlandırılmasının imkanı ile ilgili gazetelerde çıkan yazılardan dolayı kendisine çok soru gelmeye başladığını ifade eder. Bu yazıları yazanları, “garbın bulanık sularından yudumlayıp, şeri hükümleri adım adım da olsa aydınlık zannettikleri Batı düşüncesine uygun olarak aydınlatmak düşüncesindeki kimseler” olarak görmektedir.²⁸⁵

4. Kadınların Tesettürü

Kevseri'ye göre İslam ülkelerinin geri kalmışlıkları ya da içine düştükleri sıkıntıların kaynağı İslam veya İslami hükümler değil, bilakis şeriattan uzaklaşmaları olmuştur. Müslümanların yaşadıkları beldeleri ıslah etmelerinin yolu şeriata yapışmaktan geçmektedir. Alimlerin idarecileri bu noktada ki teşvikleri şeriattan uzaklaşmak değil, ona sarılmak olmalıdır.²⁸⁶

Kadınların Hicabı başlığıyla kaleme aldığı makalesinden müellifin İslami örtünme şekliyle ilgili tavizden uzak tavrı göze çarpmaktadır. Müellif, “Ey peygamber,

²⁸⁴ Kevseri, “Hel ligayrillahi hakkun fi'l-İcabi ve't-Tahrim, **Makalat**, s.90

²⁸⁵ Kevseri, “Teaddüdü'z-Zevcati ve't-Talak”, **Makalat**, s.167

²⁸⁶ Kevseri, “Nazaru'l-Mer'i ila Şer'illahi Mi'yarü Dinihi”, **Makalat**, s.191

hanımlarına, kızlarına ve müminlerin kadınlarına söyle, dış elbiselerinden (cılbablarından) üzerlerini sıkıca örtsünler!” ayetini tahlil ederken, kadının dış elbisesinin sadece gözler açıkta kalacak şekilde örtünmek olduğunu ifade etmektedir. Hatta yüz üzerinde kadının yolda yürümesine mani olmayacak incelikte bir örtü örtmesinin daha doğru olacağı kanaatindedir.²⁸⁷

Ellerin ve yüzün namazda ve hac ihramında açılmasına verilen cevaz, ona göre kadının evden çıktığı esnada elini yüzünü göstermesinin caiz olduğuna delalet etmez. Zira kadının namazı evindedir, evde onu görececek kimse de yoktur. İhram ise, kadının Allah’a ibadet halinde giydiği elbisedir. Bu aynı zamanda, diğer hacıların da ibadet halinde olmalarından dolayı bakışlarını muhafaza ettikleri bir durumdur.²⁸⁸

Hz. Aişe’den (r.a) gelen, ellerin ve yüzlerin avret mahallinden istisna edildiğine dair rivayetin Hz. Aişe’nin bu rivayetle amel etmemiş olmasından hareketle muallal olduğuna dikkat çekmektedir. Mezhep imamlarının kadının elini ve yüzünü açmasına verdikleri cevaz, fitne korkusu olmadığı hallerle kayıtlıdır. Müellifin İmam Serahsi’den yapmış olduğu nakilde, bakmanın haram olmasının sebebinin, fitne korkusundan olduğu zikredilmektedir. Bir kadının yüzüne bakmaktaki fitne korkusu, diğer uzuvlarına bakıldığı zamankinden daha çoktur. Binaenaleyh eğer şehvetten emin olunmuyorsa kadının eli yüzü dahil, hiçbir uzvuna bakmak helal olmaz.²⁸⁹

Bazı alimlerden nakledilen kadının el ve yüzüne bakılmasının caiz olmasıyla ilgili fetva Kevseri’ye göre evlilik hazırlığı(nişan), şahitlik ve kendisine niyabet edecek biri bulunmadığı takdirde kadınla yapılan muamelelerle sınırlıdır.²⁹⁰

F. Ezher Tenkitleri

Kevseri’nin modern fıkıh düşüncesini eleştiri sadedinde kaleme aldığı eserlerinde dikkat çeken bir başlıkta Ezher Üniversitesinin hocalarına yaptığı tenkitlerdir. Müellif, Ezher’in kurulduğu günden itibaren sünnetin kalesi olduğunu, sekiz yüzyıl boyunca bu

²⁸⁷ Kevseri, “Hıcabu’l-Mer’e”, **Makalat**, s.187

²⁸⁸ Kevseri, a.y., s.188

²⁸⁹ Kevseri, “Hıcabu’l-Mer’e”, **Makalat**, s.188

²⁹⁰ Kevseri, a.y., s.189

mühim vazifeyi yerine getirdiğini ancak son iki yüzyıldır İsmailiye'nin propaganda merkezi haline geldiğini ileri sürer. Ona göre, Ezher'in modern halinde müsteşriklerin açtıkları okullarda eğitim görmek için Batıya gönderilmiş olan öğrencilerin önemli rolü olmuştur. Bu öğrencilerin Batı'ya eğitim için gönderilmelerinin, ilmi araştırma kisvesi altında, yeniden çapulcu haçlı saldırılarından başka bir işe yaramadığı iddiasında bulunmaktadır. Üstelik Batı'daki okullardan mezun olanların herhangi bir reddiye yapmadan müsteşriklerin zararlı kitaplarını tercüme edip yayınlamaları problemi daha da derinleştirmektedir.²⁹¹

Kevseri, Ezher'de İsmâiliyye Mezhebi müntesiplerinin seslerinin çok çıkmasından duyduğu rahatsızlığı da bir çok vesile ile dile getirmiştir. Ona göre bu mesele öyle bir noktaya gelmiştir ki, Mecelletü'l-Ezher de bu mezhebin propagandası açıkça yapılmaya başlanmış, bir İsmaili mezkur dergide "Ezher'de ders olarak okutulmaya en layık mezhep İsmailiyye Mezhebidir" diye yazabilecek hale gelmiştir. Kimse de onları bu hareketlerinden men edecek bir harekette bulunmamaktadır.²⁹²

'Modern Ezher'i teşhis etmeye yarayacak yazılar' başlığıyla kaleme aldığı makalesinde Mecelletü'l-Ezher'de yer alan makalelerden örnekler vererek talak hakkının kadına da verilmesi, üç talakın bir talak sayılması, İbaziye, İsmailiye ve İmamiye kitaplarının ahkâmın kaynakları arasında gösterilmeye başlanması ve gayri Müslimlerle aradaki maniler kaldırmak adına, kadının her türlü işte çalışabilmesinin kolaylaştırılması gibi fikirlerin Ezher'de artık yerleştiği kanaatindedir.²⁹³

Mezhepsizlik çağrıları ve bu çağrıda bulunanların uygulamaya koydukları ilkeler, Ezher alimlerinin gözleri önünde cereyan etmesine rağmen, Ezher'den tek bir ses dahi çıkmaması müellifin tepkisini çekmektedir. Ezher kurulduğundan bilitibar ehlisünnet çizgisinde ilme hizmet etmiştir. Zillet ve denaet olarak kabul ettiği mezhepsizlik çağrıları karşısında bu kadim müesseseden ses çıkmamasının buraya yakışmadığı düşüncesindedir.²⁹⁴

²⁹¹ Kevseri, "Zikra el-Hicretü'n-Nebeviyye ve'l-Ezheri's-Şer'if", **Makalat**, s.336

²⁹² Kevseri, "el-Akidetü'l-Mütevarese ve'l-Fıkhu'l-Mütevares", **Makalat**, s.203

²⁹³ Kevseri, "Nususun Tenfeu fi Teşhisi'l-Ezheri'l-Hadis", **Makalat**, s.203

²⁹⁴ Kevseri, "el-La Mezhebiyye Kantaratu'l-La Diniyye" **Makalat**, s.106-111

SONUÇ

Asırlarca İslam hukukuna göre ferdi ve ictimai hayatlarını düzenleyen Müslüman toplumları 18. Asrın ikinci yarısından itibaren egemen güçler tarafından sistemli olarak modernizasyona tabi tutulmuş, Batı'nın emperyalist emellerinin önünde engel olarak görülen hukuki düzen değişime zorlanmıştır. Alt Kıta, Mısır ve Türkiye örneklerinde görüleceği üzere, Müslümanlara geri kaldıkları düşüncesi kabul ettirilerek, kendi seviyelerine yükselmenin yolu olarak İslam'la bağlarının koparılması gösterilmiştir. Batı'nın bu empozeci tavrı sonucunda, Müslüman düşünürler farklı çarelere başvurmuşlardır. Tamamen Batı'cı olanların yanında, çözümü İslam dairesinde ama modern argümanlarda arayanlar ve geleneksel fıkıh düşüncesini devam ettirme taraftarları görüşlerini ortaya koymuşlardır.

Modernitenin önemli bir özelliği olan gelenekle bağı koparma düşüncesi, İslam dünyasının “geri kalmışlığına” çözüm bulmak isteyen Müslüman müelliflerin İslam hukukuna yeni yaklaşımlar geliştirmelerine, sebep olmuştur. Bu anlayış, maslahatın hükümlere temel alınarak, geleneksel fıkıh mirası ile bağların koparılması sonucunu doğurmuştur. Modern dönem düşünürleri, asrı saadetten bu yana Müslümanların yüz yüze olduğu problemler ve yeni zuhur etmiş meselelerde çözümü direk naslarda aramışlardır. Bu onların iddiası olan ‘öze dönüşü’ değil, özden kopmayı netice vermiştir. Çünkü son tahlilde bir mesele hakkında nas olsa da, maslahata aykırılık tevehhümü ile nas bir kenara itilmektedir.

Aklı başat konumda tutan modern dönem anlayışı, şeriatı ve dolaylı olarak şeriatın sahibini Müslümanların hayatında ikincil plana itmiştir. Hükümler dini-dünyevi ayrımına tabi tutularak, toplum hayatının bütün safahatını tertip eden din, sekülerleşmenin de etkisi ile sadece bireysel yaşam alanına ve ibadetler kısmına indirgenmiştir. Toplumun din ile bağının zayıfladığı dönemlerde İslam geleneğinin içinden bir kavram kendini göstermektedir: tecdid. Tecdid ve ona yakın anlamlarıyla ıslah, klasik anlamda din ile fert ve toplum arasında gevşemiş olan bağların kuvvetlendirilmesi anlamına kullanılmıştır. Modern dönem düşüncesi, İslam kültür mirasının diğer kavramlarına da uyguladığı anlam kaydırma, anlam değiştirme faaliyetini burada da uygulamış, Batı'nın Müslümanlara dayattığı ilerleme idealine kurban ederek reformların aleti haline getirmek istemiştir.

Zahid el-Kevseri, ilmi dirayeti, dünyadan yüz çevirmiş hali ve güzel ahlakı ile tebarüz etmiş bir şahsiyet olarak, Osmanlı'nın son dönemlerinde Şeyhulislam ders vekaleti gibi önemli ilmi vazifelerde bulunmuş bir şahsiyettir. Mısır'a hicret ettikten sonra, başta Reşit Rıza olmak üzere Muhammed Abduh'un öğrencileri tarafından yayılmaya çalışılan modern İslam düşüncesinin karşısında olmuştur. Yazdığı kitap ve makaleleri ile geleneksel fikhın müdafii olarak mühim bir yeri olan Kevseri, başka ilim dallarının yanında İslam hukuku alanında da önemli bir miras bırakmıştır.



KAYNAKÇA

- Abadi, Azîm: *Avnu 'l-Ma 'bud*, Medine:1968, c. 11, 396.
- Ahmed, Aziz: *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, Çev. Ahmed Küskün, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1989
- Akyıldız, Ali: “Meclis-i Vâlâyı Ahkâm-ı Adliyye” *DİA*, İstanbul: 2003, XXVIII, 250-251
- “Tanzimat”, *DİA*, İstanbul: 2011, XL, 1-10
- Akyol, Taha: “Osmanlı’da Hukuk Modernleşmesi”, *Köprü Dergisi*, Sy: 61, İstanbul, 1998.
- Asad, Talal: *Sekülerliğin Biçimleri Hristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*, Çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis Kitap, 2007.
- Aydın, Mehmet Akif: “Mecelle-İ Ahkâm-ı Adliyye” , *DİA* İstanbul: 2003, XXVIII, 231-235.
- Bahadır, Abdülkerim: “Modernitenin Yıkıcı Etkileri Karşısında Savunmasız İnsan” *SÜİFD*, sayı 13, Konya: 2002, s.129-142.
- Beyyumi: *en-Nehdatü 'l-İslamiyye*, Beyrut: 1995, c.1.
- Bezzar, Ebubekir
- Ahmed b. Amr *el-Bahru 'z-Zehhar*, Medine, 1988, c.3
- Birişik, Abdulhamit: “Hint Alt-Kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler,

Şahıslar, Eserler”, *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi*, sy. 17, 2004, s. 1-62.

Boynukalın, Mehmet: *Fıkıh Usûlünde Yenilenme İhtiyacı Ve Ortaya Çıkardığı Tartışmalar*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: 1999.

Bulaç, Ali: “İslami vahyin Tarihe Taşınması”, *İslam Ve Modernizm, Fazlurrahman Tecrübesi Sempozyumu*, İstanbul: 1997, s.318-330.

Ceylan, Ayhan: “Osmanlı Döneminde Mısır’da Hukuki Modernleşme (XIX. Yüzyıl)” *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, Sy. 5, 2008 (Bahar), s.65-86.

Çayıroğlu, Yüksel: *Zahid el-Kevseri ve Fıkıh Düşüncesi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: 2008.

Dağcı, Şamil: “Musa Carullah Bigiyef’in Hukukçuluğu”, *Musa Carullah Bigiyef Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: 2002.

Dehlevi, Şah Veliyyullah: *El-İnsaf fi Beyani Esbabı'l-İhtilaf*, Beyrut: 1986.

Düzenli, Pehlül: “Allame Kevseri’nin Fetva Usulü ve Anlayışı”, *UDMZKS*, Düzce: 2007, s.415-435.

Ebu Gudde, Abdulfettah: “Mukaddime”, *el-Fıkhü ve Usulühü*, Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004.

- Ebu Reyze, Mahmud: *Edva'ale's-Sünneti'l-Muhammediyye*, Mısır, (tarihsiz 6. baskı), s.55. Eserin ilk yayınlandığı tarih 1957.
- Ebu Zehra, Muhammed: “*el-İmamü'l-Kevseri*”, *el-Fıkhü ve Usulühü içerisinde*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut: 2004,
- El-Bennuri, *Makalat, Mukaddime kısmı* Kahire: Daru's-Selam, 2007
- El-Cüneydi, Enver: *el-İmam el-Merağî*, Mısır: 1953
- Erarslan, Şule: *Klasik İcma Teorisine Modern Yaklaşımlar*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 2011.
- Et-Tufi, Necmeddin: *et-Ta'yin fi Şerhi'l-Erbain*, Beyrut: el-Mektebetü'l-Mekkiyye
- Gencer, Bedri: “Bir Müceddid Olarak Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî” Uluslararası Gümüşhânevî Sempozyumu, İstanbul: 2013, s.46-77.
- Görgün, Tahsin: “Modernizm ve İslam: İslam Modernizmi Neye Tekabül Ediyor?”, *Rihle Dergisi*, sayı 5-6, İstanbul: 2009, s.15-28.
- “Tecdid”, *DİA*, İstanbul: 2011, XL, 234-236
- Gözübenli, Beşir: “Kevseri'nin ‘en_Nüketü't-Tarife’ İsimli Eseri ve Uygulamalı Fıkıh Usulü Açısından Önemi”, *UDMZKS*, Düzce: 2007, s. 373-389.
- Gümüşoğlu, Hasan: *Fıkhî Mezhepler Tarihi*, İstanbul: Ensar 2016

- Günay, H. Mehmet: “Kevseri’nin İhkaku’l-Hak Adlı Eserinde Cüveyni’ye Yönelttiği Eleştiriler”, UDMZKS, Düzce: 2007.
- Hallaq, Wael B. *İslam Hukuna Giriş*, Çev. Necmettin Kızılkaya, İstanbul: Ufuk Yayınları, 2014.
- Hatiboğlu, İbrahim: *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, İz Yayıncılık, İstanbul: 2011.
- Hayri, Ahmed: *El-İmamü’l-Kevseri, el-Fıkhü ve Usulühü içerisinde*, Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004.
- Husain Sıddıqui, İqtidar: “İslah” *DİA*, 1999, c.19.
- İbn Manzur: *Lisanü’l-Arab*, Beyrut: Daru Sadr, c.15
- İbn Nüceym el-Mısri: *El-Eşbah ve’n-Nazair*, Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999
- İbn Sa’d, ez-Zühri: *Tabakat*, Kahire: Mektebetü’l-Hanci, 2001
- Kanlıdere, Ahmet: “Ebü’l-Hasen Şihâbüddîn Hârûn b. Bahâiddîn b. Sübhân el-Kazanî el-Mercânî” *DİA*, İstanbul: 2004, XXIX s.169-172.
- “İslah”, *DİA*, İstanbul: 1999, XIX, s.163-167.
- Karaarslan, Mehmet: “Tanzimat ve Şurayı Devlet”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2005 c.54 sy.3
- Karâfi, Ebü’l-Abbâs
- Şihabüddîn Ahmed

b. İdris b. Abdirrahim: *el-İhkâm fî temyîzi 'l-fetâvâ 'ani 'l-ahkâm ve tasarrufâtî 'l-kâdî ve 'l-imâm*, Beyrut: el-Matba'atu'l-İslamiyye, 1995

Kavak, Özgür: “Tecdîd Mi, Yeniden İnşa Mı? Şah Veliyyullah Dihlevî’den Muhammed İkbal’e Hind Alt-Kıtasında İctihad Ve Taklide Farklı Yaklaşımlar”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2011, sy. 17, s.193-206.

“Dünyevi Bir "Fıkıh" İnşasına Doğru: Reşid Rıza'nın Fıkıh Usulü Eleştirisi ve Modern Fıkıh Düşüncesi” *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009/2, s.35-72.

“Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han Ve Ahkâmın Dünyevileşmesi”, *Divan İlmi Arıştarmalar Dergisi*, (2003/1) sy.14, s.137-164.

“Modernleşme Sürecinde Hind Alt Kıtasında İctihad ve Taklide Farklı Yaklaşımlar”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2012/2 c. 17, s.47-68.

Modern İslam Hukuk Düşüncesi, İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.

Kevseri, Muhammed

Zahid: “Nazaru'l-Mer'i ila Şer'illahi Mi'yarı Dinihi”, *Makalat*, Mısır: 2007, Daru's-Selam

“ed-Dinü ve’l-Fıkhu, *Makalat*, Mısır: 2007,
Daru’s-Selam s.76-77

“el’La Mezhebiyye Kantaratu’l-La Diniyye”
Makalat, s.106-111

“el-Akidetü’l-Mütevarese ve’l-Fıkhu’l-
Mütevares”, *Makalat*, s.203-204

“el-Hicretü’n-Nebeviyye”, *Makalat*, s.322-
324

“el-La Mezhebiyyetü Kantaratu’l-La
Diniyye”, *Makalat*, s.106-111.

“Eseru’l-Örfi ve’l-Maslahati fi’l-Ahkam”
Makalat, s.197-199

“Hadisü Ramazan: et-Tecdid”, *Makalat*,
s.93-94

“Havle Fikreti’t-Takrib Beyne’l-Mezahib”,
Makalat, s.99-101

“Havle Hadisi’t-Tecdid”, *Makalat*, s.98-99

“Hel ligayrillahi hakkun fi’l-İcabi ve’t-
Tahrim”, *Makalat*, s.90-91

“Hıcabu’l-Mer’e”, *Makalat*, s.187-189

“Hukmü Muhaveleti Fasli’d-Dini ani’d-
Devleti”, *Makalat*, s.278-280

“Menşei İlzami Ehli’z-Zimmeti bi Şiarin
Hassın ve Hukmü Telebbüsü’l-Müslimi bihi
Inde’l-Fukaha”, *Makalat*, s.180-181

“Nazaru’l-Mer’i ila Şer’illahi Mi’yarı Dinihi”, *Makalat*, s.191-192

“Ra’yü’n-Necmi’t-Tufi fi’l-Maslahat”
Makalat, s.200-203

“Şer’ullahi fi Nazari’l-Müslimin”, *Makalat*,
s.79-81

“Taaddüdü-Zevcat Mevzuu Etrafında”,
Makalat, s.174-176

“Zikra el-Hicretü’n-Nebeviyye ve’l-Ezheri’ş-Şer’if”, *Makalat*, s.336-337

El-Fıkhü ve Usulühü, s.78-79

El-İşfak ala Ahkami’t-Talak, Mısır, 1994

“Eneshu’l-Ahkam Min Hakkı’l-İmam”
Makalat, s.84-86

“Nususun Tenfeu fi Teşhisi’l-Ezheri’l-Hadis”, *Makalat*, s.203-206

Te’nîbü’l-Hatîb

Kılıç, Hulusi: “Ahmed Emin”, *DİA*, İstanbul: 1989, c.II,
s.62-64.

Kutluer, İlhan: “İslamcılık”, *DİA*, İstanbul: 2001, c.XXIII,
s.65-67.

Manastırlı İsmail Hakkı, “Bab-ı İctihad Mesdüd müdür? I” *Sırat-ı Müstakim*

- Mecdüddin, İbnü'l-Esir: *Camiu'l-Usûl fî Ehadisi'r-Rasûl*, Mektebetü'l Halevani, 1969
- Merad, Ali: “İslah”, *DİA*, XIX, s.143.
- Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Usûl*, İstanbul: 1994
- Münavi, Zeynüddin
Abdurrauf: *Feyzü'l-Kadir, Şerhu'l-Camii's-Sağir*, Daru'l-Marife, Beyrut: 1972.
- Noor Mohammad: *Hindistan'da Misyonerlik Faaliyetleri Ve Agra Tartışmaları*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya: 2011.
- Öz, Mustafa: “Ahmed Han, Seyyid”, *DİA*, İstanbul: 1989, c.II, s.73-75.
- Özağşar, Mehmet Emin: *Muhammed Zahid el-Kevseri, Hayatı, Eserleri, Fikirleri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisan Tezi) Ankara: 1989.
- Pakdemirli, M. Nur: “Hint Alt kıtasında Dini Ekoller Ve Din Eğitimi”, *Ekev Akademi Dergisi*, 2015, sy. 62 s.425-454.
- Müslim b. Haccac: *Sahih-i Müslim*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- Sönmez, Mustafa: “*İhya Hareketlerinde Mevdudi*” (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erzurum: 1997.
- Sönmez, Mustafa: “İslam Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi (Afgânî ve Abduh'un

- Modernist Yönlerine Kısa Bir Bakış)",
Ankara: *AÜİFD*, sayı 18, 2002, s.153-178.
- Şibay, Halim Sabit: "İctihada Dair", *Sırat-ı Müstakim*
- Uslu, Rifat: "Düzceli Bir Dersiam: Muhammed Zahid el-Kevseri ve Fıkıh ile İlgili Yazdığı "el-İşfak Ala Ahkami't-Talak İsimli Eseri",
Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, c.8, s.1071-1081, s.67-70.
- Ünver, Mehmet Zahid: *Son Dönem Bir Osmanlı Âlimi M. Zâhid Kevserî'nin Ehl-İ Sünnet Algısı Ve Mezheplere Bakışı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya, 2011.
- Yalçinkaya, Naci: *20. Yüzyıl Başlarında İslam Hukukunda Talâk (Boşama) Tartışmaları*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Çorum: 2013.
- Yaşar, Gamze Aslan: "Ortaçağdan Günümüze Modernite",
Adıyaman Ü. SBE. Dergisi, sayı 7, 2011
- Yavuz, Hulûsi: "Mecelle'nin Tedvîni ve Cevdet Paşa'nın Hizmetleri," *Ahmed Cevdet Paşa Semineri*, 27 – 28 Mayıs 1985, haz. Mübahat Kütükoğlu, İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1986.
- Yetkin, Aydın: "Osmanlı Devleti'nde Hukuk Devletinin Gelişim Süreci" *USAD*, Cilt 6, sayı 24, 2013, s.380-413.

Yıldırım, Ergün: *Hayali Modernlik*, Doğu Kitabevi, İstanbul: 2012.

Yavuz, Yusuf Şevki: “Zahid Kevseri”, *DİA*, İstanbul: 2013, XLIV, s.77-80.

