



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Evren TORBALI

GELENEKSEL VE MODERNİST DÜŞÜNCE BAĞLAMINDA MASLAHAT
KAVRAMI

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı
Doktora Tezi

Antalya, 2022



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Evren TORBALI

GELENEKSEL VE MODERNİST DÜŞÜNCE BAĞLAMINDA MASLAHAT
KAVRAMI

Danışman

Prof. Dr. Ali BAKKAL

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Doktora Tezi

Antalya, 2022

Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Evren TORBALI'nın bu çalışması, jürimiz tarafından Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı Doktora Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan :Doç. Dr. Said Nuri AKGÜNDÜZ (İmza)

Üye (Danışman) :Prof. Dr. Ali BAKKAL (İmza)

Üye :Doç. Dr. Ali ALBAYRAK (İmza)

Üye :Dr. Öğr. Üyesi Zeki YAKA (İmza)

Üye :Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Muhammet PEŞE (İmza)

Tez Başlığı:

Geleneksel ve Modernist Düşünce Bağlamında Maslahat Kavramı

Tez Savunma Tarihi : 07/12/2022

Mezuniyet Tarihi :22/12/2022

AKADEMİK BEYAN

Doktora Tezi olarak sunduğum “Geleneksel ve Modernist Düşünce Bağlamında Maslahat Kavramı” adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değerlere uygun bir biçimde tarafımdan yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eserlere atıf yapıldığını belirtir; bunu şerefimle doğrularım.

İmza

Evren TORBALI





TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU BEYAN BELGESİ

Öğrenci Bilgileri	
Adı-Soyadı	Evren TORBALI
Öğrenci Numarası	20185250003
Anabilim Dalı	Temel İslam Bilimleri
Programı	Doktora
Danışman Öğretim Üyesi Bilgileri	
Unvanı, Adı-Soyadı	Prof. Dr. Ali BAKKAL
Doktora Tez Başlığı	Geleneksel ve Modernist Düşünce Bağlamında Maslahat Kavramı
Turnitin Bilgileri	
Ödev Numarası	1985146539
Rapor Tarihi	20.12.2022
Benzerlik Oranı	Alıntılar hariç: %7 Alıntılar dahil: %9
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE, Yukarıda bilgileri bulunan öğrenciye ait tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 286 sayfalık kısmına ilişkin olarak Turnitin adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esaslarında belirlenen filtrelemeler uygulanarak yukarıdaki detayları verilen ve ekte sunulan rapor alınmıştır. Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir: (X) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise: Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporunun doğruluğunu onaylarım. () Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise: Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporunun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esaslarında öngörülen yüzdelik sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.	
Gerekçe:	
Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlere uygun olarak tarafımca yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.	
Danışman Öğretim Üyesi Prof. Dr. Ali BAKKAL	

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	i
KISALTMALAR LİSTESİ	v
ÖZET	vi
SUMMARY	vii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

GELENEK VE MODERNİZME GENEL BİR BAKIŞ

1.1. Gelenek, Modernizm, Postmodernizm ve İslâmî Modernizm Kavramları.....	11
1.1.1. Gelenek Kavramı	11
1.1.1.1. Geleneğin Tanımı	11
1.1.1.2. Geleneğin Süreci	14
1.1.1.3. Geleneğin Kapsamı	15
1.1.1.4. Geleneğin Önemi.....	17
1.1.2. Modernizm Kavramı	18
1.1.2.1. Modernizmin Ortaya Çıkışı.....	19
1.1.2.2. Modernizmin Çıkış Sebepleri.....	19
1.1.2.3. Modernizmin Bunalımı ve Yerini Postmodernizme Bırakışı.....	20
1.1.3. Postmodernizm Kavramı.....	21
1.1.4. İslâmî Modernizm Kavramı	23
1.1.4.1. İslâmî Modernizmin Ortaya Çıkışı.....	25
1.1.4.1.1. Modernistlere Göre Çıkış Sebepleri	25
1.1.4.1.2. Gelenekselcilere Göre Çıkış Sebepleri.....	28
1.1.4.2. İslâm Ülkeleri İçin İlerleme ve Terakkî Teklifleri	31
1.1.4.2.1. Klasik İslâm Modernistlerinin İlerleme Teklifleri	31
1.1.4.2.2. Gelenekselcilerin İlerleme Teklifleri	34
1.1.4.3. Klasik İslâmî Modernizm.....	36
1.1.4.4. Çağdaş İslâmî Modernizm	38
1.2. Modernleşme Çerçevesinde Tartışılan Kavramlar	39
1.2.1. Bid‘at.....	39
1.2.2. Taklid	46

1.2.3. Tecdid - Islah.....	57
1.2.4. Selef ve Kur'ân'a Dönüş.....	62
1.2.5. Mezhep - Taassup - İctihad.....	65
1.2.6. Hilâf - İftirâk.....	75
1.2.7. Telfîk - Takrîb.....	80
1.3. Gelenekselciler ve Modernistler.....	83
1.3.1. Cemâleddin Efgânî.....	83
1.3.2. Muhammed Abduh.....	89
1.3.3. Reşîd Rızâ.....	96
1.3.4. Muhammed Zâhid el-Kevserî.....	100
1.3.5. Mustafa Sabri Efendi.....	106

İKİNCİ BÖLÜM

MASLAHAT TEORİSİ VE MASLAHAT EKSENLİ BAZI PROBLEMLER

2.1. Maslahat Teorisine Genel Bir Bakış.....	111
2.1.1. Maslahatın Lugat ve Terim Anlamı.....	111
2.1.2. Maslahatın Kısımları.....	114
2.1.2.1. Kuvvet Bakımından Maslahatın Kısımları.....	114
2.1.2.2. Geçerlilik Bakımından Maslahatın Kısımları.....	115
2.1.2.3. Kabul ve Red Bakımından Maslahatın Kısımları.....	118
2.1.3. Klasik Modernistlerin Gözünden Maslahat.....	120
2.1.4. Gelenekselcilerin Gözünden Maslahat.....	126
2.1.5. Gelenekselciler ve Modernistler Gözünden Tûfî ve Maslahat Anlayışı.....	129
2.2. Maslahat Eksenli Birtakım Problemler.....	137
2.2.1. Ahkâmın Değişmesi.....	137
2.2.1.1. İllet ve Hikmet.....	137
2.2.1.2. Modernistlere Göre İllet ve Hikmet.....	140
2.2.1.3. Gelenekselcilere Göre İllet ve Hikmet.....	142
2.2.2. Maslahatın Bilinebilirliği.....	145
2.2.3. Beyân - Tahsîs - Nesh.....	148
2.2.3.1. Beyân.....	149
2.2.3.2. Tahsîs.....	149
2.2.3.3. Nesh.....	151
2.2.4. Bir Hükümü Ya da Mubah Bir Fiili Değiştirme Yetkisi.....	152

2.2.4.1. Ehlü'l-Hall ve'l-Akd	152
2.2.4.2. Yetki Bakımından Ehlü'l-Hall ve'l-Akd.....	157
2.3. Maslahat Gerekçesiyle Ahkâmın Değişmesine Örnek Olarak Verilen Hz. Ömer'in Bazı Uygulamalarının Analizi	161
2.3.1. Müellefe-i Kulûba Zekât Verilmemesi	162
2.3.2. Talâk-ı Selâse	163
2.3.2.1. Modernistlerin Görüşü	163
2.3.2.2. Gelenekselcilerin Görüşü	165
2.3.2.2.1. Lafzî Yönden Cevap.....	167
2.3.2.2.2. İbn Abbas Hadisi	168
2.3.2.2.3. Rükâne Hadisi	170
2.3.2.2.4. Ek Deliller	170
2.3.3. Müt'a Nikâhı	173

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MASLAHAT DÜŞÜNCESİNİN DELİL, KÂİDE VE HÜKÜMLERE YANSIMASI

3.1. Maslahat Delil İlişkisi	176
3.1.1. Maslahat - Nass	176
3.1.1.1. Modernistlerin Görüşü	176
3.1.1.2. Gelenekselcilerin Görüşü	182
3.1.2. Maslahat - İcmâ - Kıyas	183
3.1.3. Maslahat - Örf	186
3.1.4. Maslahat - İstihsan	190
3.1.5. Maslahat - Sedd-i Zerâi'	192
3.1.6. Maslahat - İ'tibâru Meâlâtı'l-Ef'âl	195
3.2. Maslahat Kâide İlişkisi	198
3.2.1. Karşılıklı Zarar Vermek Yoktur.....	198
3.2.2. Harâm-ı Kat'ide Zorunluluk; Zannide Muhayyerlik Vardır.	199
3.2.3. Def'-i Mefâsid, Celb-i Menâfiden Evlâdır.....	200
3.2.4. Ezmanın Teğayyürü ile Ahkâmın Teğayyürü İnkâr Olunamaz.	201
3.2.5. Haram Li-Zâtihî Zaruret Halinde Mubah Kılınır.	205
3.2.6. Sedd-i Zerî'a Kabilinden Haram Kılınan İhtiyaç Halinde Mubah Olur.	207
3.2.6.1. Ribe'l-Fadl ve Ribe'n-Nesîe	208
3.2.6.2. İçki ile Tedavi.....	214

3.2.7. Zaruretler Kendi Miktarınca Takdir Olunur.	214
3.2.8. Bir İşten Maksat Ne İse Hüküm Ona Göredir.....	215
3.2.9. Şiddetli Zarar Hafif Zararla Giderilir.	215
3.2.10. Meşakkat Teysîri Celbeder.	217
3.2.11. Zarar-ı Âmm'ı Def İçin Zarar-ı Hâss İhtiyar Olunur.	218
3.3. Maslahat Düşüncesinin Bazı Hükümlere Yansıması.....	218
3.3.1. Talâk Hakkı.....	219
3.3.2. Taaddüd-i Zevcât	222
3.3.2.1. Modernistlerin Görüşü	222
3.3.2.2. Gelenekselcilerin Görüşü	227
3.3.2.3. Değerlendirme	231
3.3.3. Tesettür Meselesi	232
3.3.4. Kadının Mirastaki Payı	234
3.3.5. Kabir Yapımı ve Ziyareti	235
3.3.6. Zekâtta Fî Sebîlillâh Kavramı ve Kapsamı	236
3.3.7. Resim ve Heykel	237
3.3.8. Seferîlik ve Hastalık.....	238
3.3.9. Kurbanı Kesme Şekli	240
3.3.10. Teyemmüm	241
3.3.11. Oruç - Fidyе	242
3.3.12. Şapka.....	243
SONUÇ	245
KAYNAKÇA.....	253
Ö Z G E Ç M İ Ş	271

KISALTMALAR LİSTESİ

bkz.:	Bakınız
bs. :	Baskı, basım
c.:	Cilt
çev.:	Çeviren
edt.:	Editör
H.z.:	Hazreti
H.:	Hicrî
H.zl.:	Hazırlayan
krş.:	Karşılaştırınız
nşr.:	Neşreden
ö.:	Ölümü, ölüm tarihi
ra.:	Radıyallahu anh
s.:	Sayfa
ss.:	Sayfa aralığı
sy.:	Sayı
TDV:	Türkiye Diyânet Vakfı
thk.:	Tahkik eden
ts.:	Tarihsiz
yy.:	Yayın yeri yok
tak.:	Takdim

ÖZET

Günümüzde olduğu gibi 19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyıl ilk yarısında İslâm dünyasının Batı karşısında gerileme içinde bulunduğu bir hakikattir. Söz konusu gerilemeyi, ilerleme ve terakkîye dönüştürebilmenin yolu, dönemin siyaset, ilim ve fikir dünyasının en önemlileri arasında bulunan Efgânî, Abduh, Rızâ, Kevserî ve Sabri Efendi tarafından yoğun bir şekilde tartışılmıştır. Adı geçen âlimler, İslâm dünyasının Batı karşısında gerileme içinde bulunduğu konusunda müttelik iken terakkî ve ilerleme teklifleri ile gerileme sebepleri konusunda düşünceleri uzlaştırılamayacak derecede birbirinden uzaktır. Haklarındaki yaygın kanaati dikkate alarak klasik İslâm modernistleri olarak değerlendirdiğimiz Efgânî, Abduh ve Rızâ, gerileme sebepleri arasında geleneksel İslâmî düşüncüyü baş sorumlu görüp yıkılması gerektiğini; Kur’ân’a başvurularak muâmelât alanının çağımız ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde *maslahat* ilkesi gereği tekrar yorumlanması gerektiğini öne sürmektedirler. Buna mukâbil Sabri Efendi ve Kevserî’den oluşan gelenekselcilerin ise savunulan maslahat anlayışına yönelik sert eleştirileri bulunmaktadır. Dolayısıyla dönemin en popüler ve problematik konularından birisini maslahat düşüncesi oluşturmaktadır. Bu düşüncenin ise tespit ve mukayesesine yönelik mezkûr âlimler özelinde herhangi bir çalışmanın yapılmadığı görülmektedir. Bundan dolayı araştırmada modernizmin, geleneğe ilk tahaddisinin adı geçen âlimler özelinde maslahat anlayışlarına yansımalarının tespiti, karşılaştırılması ve değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Bu minvalde teorik ve pratiğe yansıyan maslahata âit görüşleri, öncelikle doküman analizi yöntemi ile toplanmış, sonra karşılaştırılması yapılarak tümevarım yöntemiyle bir sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır. Elde ettiğimiz bulgulara göre modernistlerin, nassların maslahatlarının tarihselliğini savundukları; kat’î nassa karşı takdim ve tahakküm edilebilen aşırı bir maslahat düşüncesi benimsedikleri, bunun da muâmelâta âit nassları, metni bâkî hükmü nesh olmuş konumuna düşüreceği görülmektedir. Gelenekselcilerin ise “Mevrid-i nassda ictihâda mesağ yoktur.” düşüncesinde oldukları; nass ile geçmiş âlimlerin ittifak ettikleri meseleleri şer’î ve zarûrî maslahata dayalı ruhsat tarzı değişiklikler hâric her türlü değişime kapadıkları; ihtilâf edilen meseleler ile nevâzil fıkında maslahata itibar ettikleri ve nassların maslahatlarının ebedîliğini savundukları anlaşılmaktadır. Yine gelenekselcilerin sahiplendiği maslahatın “nass odaklı/illete bağlı olan maslahat”; modernistlerin savunduğunun ise “hikmet ve akıl odaklı maslahat” olduğu anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Geleneksel, Modernizm, Maslahat, Sabri Efendi, Kevserî, Efgânî, Abduh, Rızâ.

SUMMARY

MASLAHAT CONCEPT IN THE CONTEXT OF TRADITIONAL AND MODERNIST THOUGHT

It is a fact that the Islamic world was in regression against the West in the late 19th century and the first half of the 20th century as today. The way to transform regression into progress was discussed extensively by Efgani, Abduh, Rıza, Kevseri and Sabri Efendi, who were among the most important in the political, scientific and intellectual of the period. While the aforementioned scholars are allied that the Islamic world is in regression against the West, their ideas about the proposals for progress and the reasons for the decline are so far from each other that they cannot be reconciled. Efgani, Abduh and Rıza, whom we consider as classical Islamic modernists, taking into account the widespread opinion about them, consider traditional Islamic thought to be the main reason for the decline and that it should be destroyed; They argue that the field of transactions should be reinterpreted in accordance with the principle of maslaha in order to meet the needs of our age by referring to the Qur'an. On the other hand, traditionalists consisting of Sabri Efendi and Kevseri have harsh criticisms of the maslahat approach. Therefore, one of the most popular and problematic issues of the period is the idea of maslahat. It is seen that no study has been carried out for the aforementioned scholars for the determination and comparison of this idea. Therefore, in the research, it is aimed to determine, compare and evaluate the reflections of the first transfer of modernism to tradition on the understanding of maslaha, specific to the scholars who are mentioned. In this way, the views on maslahat, which are reflected in theory and practice, were first collected by document analysis method, and then a result was tried to be reached by inductive method by making comparisons. According to our findings, modernists defend the historicity of the reforms of the nass; It is seen that they have adopted an extreme idea of benefit that can be presented and dominated against the absolute nass, and this will make the nass of the transaction abrogate the perpetual provision of the nass. On the other hand, traditionalists think, "There is no room for ijtihâd in the Mavrid-i nass." The nass and the previous scholars have closed the issues on which they are allied to all kinds of changes, with the exception of changes in the form of permission based on shar'i and obligatory interests. It is understood that they respect the interests of the matters that are disputed and in the fiqh of the nevâzil and defend the eternity of the interests of the nass. Again, the maslahat that the traditionalists embraced is "nass-oriented/depending on the cause"; It is understood that what modernists advocate is "wisdom and mind-oriented interests".

Keywords: Traditional, Modernism, Maslahat, Sabri Efendi, Kevserî, Efgânî, Abduh, Rızâ.

ÖNSÖZ

Rönesans, reform ve aydınlanma süreçleri sonunda Batı’da yaşanan modernizm, Müslümanları da etkileyerek İslâm dünyasında ve geleneksel düşüncede bir kırılmaya sebep olmuştur. Batı’nın sömürü, sanayi ve teknoloji ile ulaştığı refaha kavuşma idealinde olan bazı ilim ve fikir adamları geleneksel İslâmî düşünce ile ilmî mirası, muâsır medeniyetler seviyesine çıkmanın önünde engel görerek yıkmak istemiştir. Haklarındaki yaygın kanaat göz önünde bulundurularak “klasik İslâm modernistleri” diye adlandırılan Efgânî, Abduh ve Reşîd Rızâ’dan oluşan bu üçlü, İslâm dünyasının içine düştüğü buhrandan çıkış yolu olarak; öncelikle geleneksel İslâmî anlayış ile bağın koparılması, sadece Kur’ân’a başvurulması ve onun da maslahat ilkesi çerçevesinde yeniden yorumlanarak modern zaman ile barışık çağdaş fıkhn oluşturulmasını önermişlerdir. Modernistlerin bu iddialarına, pek çok âlimin yanı sıra “gelenekselciler” olarak adlandırdığımız çağdaşları Kevserî ve Mustafa Sabri Efendi çeşitli eleştiriler yöneltmişlerdir. Bunlar, İslâm dünyasının Batı karşısında geri kalmasının suçlusu olarak geleneksel İslâmî düşüncenin aksine İslâm’dan uzaklaşan Müslümanları sorumlu tutmuşlardır. Buna bağlı olarak “ilerlemenin yolunun” geçmişte olduğu gibi İslâm’a sınımsız sarılmak ve çok çalışmakla mümkün olacağını ileri sürmüşlerdir. Problemden anlaşılamayan bu iki grup doğal olarak çözümde de anlaşılamamıştır. Özellikle ilerleme için mihenk taşı olarak görülen maslahat konusunda tartışmaların dozu hayli yükselmiştir.

Her iki grupça tartışmaların odağında yer alan maslahat ve makâsîd düşüncesine yönelik birtakım çalışmalar yapılmıştır. Modernistlerden Reşîd Rızâ’nın düşüncelerine yönelik kapsamlı; diğerlerinin anlayışlarına yönelik ise kısmen değinilen çalışmalar bunlar arasındadır. Bununla birlikte modernistlerin düşünceleri ile gelenekselcilerin itirazlarını birlikte ele alan ve tartışmanın mihrini tam olarak saptayıp karşılaştıran bir çalışmanın ise ihmal edildiği görülmektedir. Aynı şekilde ilerleme ve terakkî perspektifinden maslahat düşüncesini değerlendiren çalışmaların yapılmadığı anlaşılmaktadır. Bu boşluğu doldurabilmek için “*Geleneksel ve Modernist Düşünce Bağlamında Maslahat kavramı*” adlı bu çalışmada onların teori ve pratiğe yansıyan görüşleri irdelenerek maslahat anlayışları tespit edilmek istenmiştir.

Her iki grubun maslahata dâir düşüncelerinin tespit edilip karşılaştırılmasının savunulan ya da tenkit edilen maslahat anlayışının açığa çıkarılması ile hâlâ ilerleme ve yükselmeyi bir türlü sağlayamayıp bazı konularda geride bulunan İslâm dünyasının, muâsır medeniyetler seviyesine çıkabilmesine yönelik öneriler barındırması bakımından önem arz edeceği düşünülmektedir.

“*Geleneksel ve Modernist Düşünce Bağlamında Maslahat kavramı*” başlıklı bu çalışmada, geleneksel düşünceyi Kevserî ile Sabri Efendi; modernist düşünceyi ise Efgânî, Abduh ve Reşîd Rızâ temsil etmektedir. Çalışmada “Batı’daki modernist düşünceden ne derece etkilenilmiştir?”, “Çözüm olarak sunulan maslahatın geleneksel düşüncedeki mürsel maslahattan farkı nedir?”, “Savunulan ya da tenkid edilen maslahatın delâlet ve sübûtî kat’î nasslara karşı konumu nedir?”, “Maslahatını kaybettiği gerekçesiyle değiştirilmesi gerekli görülen ve önerilen hükümler nelerdir?”, “Muâmelâta âit hükümlerin maslahatları geçici mi yoksa ebedî midir?”, “Nass odaklı/illete bağlı olan maslahat mı yoksa hikmet ve akıl odaklı maslahat mı savunulmaktadır?” ile “Bu hükümlerin değiştirilmesi, İslâm dünyasının terakkî etmesinin yolunu açmış mıdır?” sorularının cevapları üzerinde durulmaktadır.

Sekiz seneyi aşkın bir süredir yüksek lisans dâhil danışmanlığımı yapan; konunun tespitinden nihayetine kadar çalışmanın her aşamasında, tenkitleri, tashihleri ve rehberliği ile büyük katkı sağlayan danışman hocam Prof. Dr. Ali BAKKAL’a teşekkürü bir borç bilirim. Yine yapıcı eleştiri ve yönlendirmelerinden dolayı Tez İzleme Komitesi (TİK) üyeleri; Dr. Öğr. Üyesi Zeki YAKA ile Doç. Dr. Ali ALBAYRAK hocalarıma şükranlarımı sunuyorum. Yine bu süreçte gerekli teşvik, tenkit ve tashihleri ile çalışmama katkıda bulunan Dr. Öğr. Üyesi Tunahan Erdoğan, Dr. Öğr. Üyesi Servet Demirbaş, Arş. Gör. Zehra Eminoğlu ve Ahmet Çelen’e ayrıca müteşekkirim. Bu uzun ve zorlu süreçte kendilerine karşı her türlü ihmalkârlığıma göz yuman eşim Ferhan’a, oğlum Recep Selim, Ebubekir, Ömer Faruk ve kızım Hatice Kübra’ya ayrıca teşekkür ederim. Beni yetiştiren ve her şeyden önce iyi bir insan olmam için her türlü özveride bulunan babam Haydar Torbalı ile annem Meryem Torbalı’ya şükranlarımı sunarım.

Evren TORBALI

Antalya 2022

GİRİŞ

Ortaçağ'ın karanlığında yüzyıllarca bocalayıp duran Batı'da, Protestanlığın kurucusu Martin Luther, geleneksel Hristiyan inanç ve uygulamalarının bırakılarak dinî kuralların en saf haliyle var olduğunu iddia ettiği İncil'i esas almak suretiyle reform çağrısı yapar.¹ Batı bu çağrı, Fransız İhtilâli, Sanayi Devrimi, Aydınlanma, sömürgecilik vb. bir dizi süreçten sonra Ortaçağ karanlığından çıkarak bugünkü bilim ve teknoloji seviyesine ulaşır.

Hristiyanlığın içinden Protestanlık olarak ortaya çıkan modernizm,² kendisini yeni³ ve şimdi⁴ diye nitelendirerek öncekinin (geleneğin) eskidiğini artık dikkate alınmaması gerektiğini iddia eder. Bu süreçte Lutheranism, “Yumurtayı kırmadan omlet yapmak mümkün değildir.” anlayışı gereği geleneksel din anlayışının yıkılmasını;⁵ “Sola scriptura-Yalnızca Kitap” sloganı ile İncil'e başvurulmasını;⁶ “Sezar'ın hakkı Sezar'a, Tanrı'nın hakkı Tanrı'ya” söylemi ile dünyevî görülen alanda kendisinin tek yetkili kılınmasını ister. Klasik İslâm modernistlerince papalık kâidelerinden uzak durulması, İslâmî geleneğin yıkılması; Kur'an'a dönülmesi ve onun salt dünyevî olarak görülen muâmelâta âit ahkâmının, beşer aklının ürettiği hikmete/maslahata dayalı ictihada havale edilmek istenmesi,⁷ çalışmaya konu gelenekselcilerce Batı taklitçiliği olarak algılanır ve eleştirilir.⁸ Bu süreçte modernistlerce

¹ Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Hakîm (Tefsîrû'l-Menâr)*, nşr. el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990, c. III, s. 269; Özgür Kolçak, *Avrupa Tarihi (Rönesans-Reform)*, İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi, 2010, s. 90-92; Hakan Olgun, “Reformasyon ve İslâm Reformu Tasnifleri”, *Milel ve Nihal*, 5/2 (Mayıs - Ağustos 2008), s. 15.

² Abdurrahman Arslan, *Dünyaya Müslümanca Bakmak*, 2. bs., Beyan, İstanbul 2017, s. 151; Hakan Olgun, *Luteran Protestanlık ve Modern Toplumun Oluşumundaki Doktrinel Temelleri*, (doktora tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2005, s. 3.

³ Ramazan Ertürk, “Modern ve Postmodern Düşüncelerde Bilim”, *Felsefe Dünyası*, 40 (2004/2), s. 66.

⁴ Fredric Jameson, *Biricik modernite Şimdinin Ontolojisi Üzerine İnceleme*, çev. Sami Oğuz, Epos Yayınları, Ankara 2004, s. 21; Ahmet Demirhan, *Modernlik*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004, s. 17.

⁵ İbrahim Hatiboğlu, *İslâm Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, 2. bs., İz Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 37; Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, c. II, s. 359; c. VI, s. 254.

⁶ Bedri Gencer, *İslâm'da Modernleşme (1839-1939)*, 4. bs., Doğu Batı, Ankara 2017, s. 689.

⁷ Cemâleddin Efgânî - Muhammd Abduh, *el-'Urvetü'l-vüskâ*, Müessesetü Hindâvî li't-Ta'lim ve's-Sekâfe, Kahire 2012, s. 29, 101; Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, c. I, s. 6-7, 141-142, 155, 370; c. II, s. 68, 344; c. IV, s. 230; c. V, s. 240, 241; c. VII, s. 162-163; c. VIII, s. 223, 279; c. IX, s. 167, 463, 474; c. X, s. 398; c. XI, s. 310; Muhammed Reşid Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid ve'l-vahdetü'l-İslâmiyye*, Dâru'n-Neşr li'l-Câmi'ât, Kahire 2007, s. 67, 52-53, 127, 131-132; M. Reşid Rızâ, *er-Ribâ ve'l-mu'âmelât fi'l-İslâm*, nşr. Muhammed Behcet el-Baytâr, Dâru'n-Neşr li'l-Câmi'ât, Mısır 2007, s. 99, 111; Muhammed el-Behî, *el-Fikru'l-İslâmiyyü'l-hadis ve sîlatühû bi'l-isti'mârî'l-garbî*, 4. bs., Mektebetü Vehbe, Kahire 1964, s. 58-59, 67, 88.

⁸ M. Zâhid Kevserî, “Eserü'l-'urfî ve'l-maslahatî fi'l-ahkâm”, *Makâlâtü'l-Kevserî*, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire ts., s. 239-240; Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl ve'l-'ilm ve'l-'âlem min rabbi'l-'âlemîn ve 'ibadihi'l-mürselîn*, 2. bs., Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut 1981, c. I, s. 13, 102, 350-351, 445-447; c. IV, s. 356

maslahat düşüncesi, ilerleme ve yükselme ile fıkıhın modern çağa ayak uydurması için en önemli faktör olarak görülür.⁹

Klasik İslâm modernistlerinin bu çabaya girmeleri; Ernest Renan (1823-1892) gibi kimi şarkiyatçıların, son iki asır boyunca bilim ve sanayide sürekli gerileme içinde bulunan İslâm dünyası hakkında “*İslâm, mâni’-i terakkîdir.*” şeklinde tahaddide bulunmaları sonrası olur.¹⁰ Söz konusu meydan okumaya klasik İslâm modernistleri, “*İslâm, zâmin-i terakkîdir.*”; “*Sorun İslâm’dan değil İslâmî gelenek ile bu geleneğe bağlı âlimlerden kaynaklanmaktadır.*” şeklinde özetlenebilecek bir müdâfaa anlayışı ile karşılık verirler.¹¹ Bu minvalde İslâm dünyasının muâsır medeniyetler seviyesine çıkabilmesi için ilerlemenin önünde engel olarak görülen geleneksel İslâmî düşünce ile ilmî mirasın yıkılarak dinî kuralların en saf haliyle var olduğu düşünülen Kur’ân’a geri dönülmesi gerektiği; Kur’ân’ın da *dünyevî*¹² ve *şüpheli*¹³ alanı olarak görülen muâmelâta âit ahkâmının sırf kulların maslahatı istikametinde meşrû kılındığı,¹⁴ günümüzde ise maslahatlar değiştiği için yeniden yorumlanması ve çağın maslahatlarını karşılayacak düzeye getirilmesi şeklinde reform çağrısı yapılır.¹⁵ Böyle yapıldığı takdirde İslâm dünyasının muâsır medeniyetler seviyesine çıkacağı öngörülür.¹⁶ Bu reform düşüncesinin ilk tohumları, İslâmî geleneğe, tarihsel mirasa ve dini kurumlara yönelik Lutheranizm tipi eleştirilerinden dolayı “*İslâm’ın Luther’i*”¹⁷ rolünde görülen Efgânî tarafından İslâm dünyasına serpilir,¹⁸ sistemleştirilmesini öğrencisi Abduh yapar, onun

⁹ M. Reşid Rızâ, *Yüsrü'l-İslâm ve usûlü't-teşrî'il-âmm*, Matba'atü'l-Menâr, Mısır 1928/1346, s. 11; Muhammed Reşid Rızâ, *Târîhu'l-üstâzi'l-İmâm eş-Şeyh Muhammed 'Abduh*, 2. bs., Dâru'l Menâr, Kahire 1344, c. I, s. 646-648; Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 258; c. III, s. 11; Albert Habib Hourani, *el-Fikr'ul-'Arabî fî 'asrı'n-nahda* 1798-1939, trc. Kerim Azkoul, Dâru'n-Nehâr li'n-Neşr, Beyrut ts., s. 186-187; Mazharuddin Sıddıkî, *İslâm dünyasında Modernist Düşünce*, çev. Murat Fırat - Göksel Korkmaz, Dergâh Yayınları, İstanbul 1990, s. 93.

¹⁰ Hüseyin G. Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1971, s. 229; Düccane Cündioğlu, “Ernest Renan ve “reddiyeler” bağlamında İslâm-bilim tartışmalarına bibliyografik bir katkı”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2 (1996), s. 4, 7, 26, 27.

¹¹ Cündioğlu, “Ernest Renan ve “reddiyeler” bağlamında İslâm-bilim tartışmalarına bibliyografik bir katkı”, s. 8, 55; Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, s. 269.

¹² Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 127, 131-132; Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VII, s. 162-163; c. IX, s. 474; Rızâ, *er-Ribâ ve'l-mu'âmelât fi'l-İslâm*, s. 99, 111.

¹³ Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 63-64.

¹⁴ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VII, s. 165; c. V, 165.

¹⁵ Rızâ, *Târîhu'l-üstâz*, c. I, s. 646-648; Hourani, *el-Fikr'ul-'Arabî*, s. 186-187; Sıddıkî, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, s. 93.

¹⁶ Rızâ, *Târîhu'l-üstâz*, c. I, s. 646-648; Hourani, *el-Fikr'ul-'Arabî*, s. 186-187; Sıddıkî, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, s. 93.

¹⁷ Yûsuf b. İsmâil Nebhânî, *el-Ukûdü'l-lü'lü'yye fi'l-medâihü'l-Muhammediyye*, Matba'atü'l-Sabrâ, Beyrut 1329, s. 35-360, 368; Kevserî, “Eserü'l-'urfî ve'l-maslahatî fi'l-ahkâm”, s. 239-240; Olgun, “Reformasyon ve İslâm Reformu Tasnifleri”, s. 12; Sıddıkî, *İslâm dünyasında Modernist Düşünce*, s. 13; Hatiboğlu, *İslâm Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, s. 60; Hourani, *el-Fikr'ul-'Arabî*, s. 153.

¹⁸ Albert Habib Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, çev. Yavuz Alogan, İletişim Yayınları, İstanbul 1997, s. 362.

öğrencisi Rızâ da hocasının modernist fikirlerine sadık kalarak reformu devam ettirmeye çalışır.¹⁹

Söz konusu fikirler, geleneksel çizginin en güçlü temsilcileri olarak görülen çağdaşları Osmanlı Şeyhülislâm'ı Mustafa Sabri Efendi ve kendisinin ders vekili İmam Zâhid el-Kevserî tarafından tenkid edilir.²⁰ Eleştirilerinde Batı karşısında aşağılık kompleksine kapılmanın hiçbir anlamının olmadığı; İslâm'ın, *mâni* 'i *terakkî* olmayıp bilâkis *âmir-i terakkî* (ilericiliği, gelişmeyi, yükselmeyi emredici) olduğunu dolayısıyla Müslümanların içine düştüğü geri kalışın İslâm ve buna âit gelenekten değil de, Müslümanların bizzat kendilerinden neşet ettiği ileri sürülür.²¹ Batı'yı, tıpkı ticarî bir eşyasını ihraç eder gibi modernizm fikrini ihraç etmeye çalışmakla;²² muhataplarını, Batı'yı körü körüne taklid ederek²³ ve “İslâm'ın Luther'i” rolüne soyunarak yenilik ve modernlik maskesi altında suçsuz İslâmî geleneği yıkmaya çalışmakla tenkit ederler.²⁴ Modernistlerce ileri sürülen “Günümüzde ahkâmın maslahatı değişti. Dolayısıyla yeni maslahatlar çerçevesinde hükümler de modern çağa ayak uyduracak şekilde değiştirilmelidir.” iddiasına ise;²⁵ şer'î hükümlerin maslahatlarının gün, mekân ve şartlara göre değişmeyip ebedî olduğunu; beşerî kanunlar seviyesine indirgenmemesi gerektiğini ileri sürerler.²⁶ Özetle klasik İslâm modernistleri ile gelenekselciler, İslâm dünyasının gerileme sebepleri ile ilerleme tekliflerinin yanı sıra muâmelâta âit nassların maslahatlarının ebedîliği

¹⁹ Gencer, *İslam'da Modernleşme*, s. 264; Vejdi Bilgin, “Gelenek, Modernlik ve Din: Üç Rekabet Alanı”, *Eskiye*, 17 (2010), s. 26; Hatiboğlu, *İslâm Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, s. 21-23, 119; Aziz al-Azmeh, *İslâmlar ve Moderniteler*, çev. Elçin Gen, İletişim Yayınları, İstanbul 2003, s. 169; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*, 4. bs., çev. Şahin Filiz, İnsan Yayınları, İstanbul 2008, s. 183, 186.

²⁰ Kevserî, “Eseru'l-urfi ve'l-maslahatı fi'l-ahkâm”, s. 239-240.

²¹ M. Zâhid Kevserî, “Şer'u'llâhi fî nazari'l-Müslimîn”, *Makâlâtü'l-Kevserî*, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire ts., s. 98; M. Zâhid Kevserî, “Nazaru'l-mer'i ilâ şer'i'llâhi mi'yâru dînihi”, *Makâlâtü'l-Kevserî*, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire ts., s. 237; M. Zâhid Kevserî, “Hükmü mühâveleti fasli'd-dîni ani'd-devle”, *Makâlâtü'l-Kevserî*, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire ts., s. 331; Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. I, s. 16-18, 144-145; Sabri Efendi, “Dinî Müceddidler”, *Mustafa Sabri Efendi Külliyyâtı*, Dâru'l Hilâfeti'l Aliyye Medresesi, İstanbul 2019, s. 456.

²² Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. I, s. 3.

²³ Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. I, s. 13, 102, 350-351, 445-447; c. IV, s. 356; Sabri Efendi, “Türk'ün Başına Gelen Şapka Meselesi”, *Mustafa Sabri Efendi Külliyyâtı*, Dâru'l Hilâfeti'l Aliyye Medresesi, İstanbul 2019, s. 327, 344; Sabri Efendi, “Dinî Müceddidler”, s. 429; Kevserî, “Şer'u'llâhi fî nazari'l-Müslimîn”, s. 99; Kevserî, “el-Lâ mezhebiyye kantaratü'l-lâ dîniyye”, *Makâlâtü'l-Kevserî*, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire ts., s. 137.

²⁴ Sabri Efendi, “Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesi ve Tercümenin Namazda Okunma Meselesi”, çev. Mahmud Petek, *Mustafa Sabri Efendi Külliyyâtı*, Dâru'l Hilâfeti'l Aliyye Medresesi, İstanbul 2019, s. 869-870; Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. I, s. 186, 190.

²⁵ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. II, s. 111-112; c. IV, s. 287.

²⁶ Kevserî, “Şer'u'llâhi fî nazari'l-Müslimîn”, s. 96, 101; M. Zâhid Kevserî, “ed-Dînü ve'l-fikh”, *Makâlâtü'l-Kevserî*, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire ts., s. 93-95; M. Zâhid Kevserî, “E neshu'l-ahkâm min-hakkı'l-imâm...!? kemâ yedde'îhi (âlim fâdıl!) fi'r-Risâle” *Makâlâtü'l-Kevserî*, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire ts., s. 103-104; M. Zâhid el-Kevserî, “Hel li gayri'llâhi hakkun fi'l-icâbi ve't-tahrîm”, *Makâlâtü'l-Kevserî*, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire ts., s. 109-110; Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. IV, s. 313-316.

hakkında hemfikir değillerdir. Problemden anlaşılamayan bu iki grup tabii olarak çözümde de anlaşılamaz, özellikle maslahat konusunda tartışmaların şiddeti hayli yükselir.

Araştırmanın Konusu ve Problemleri

Klasik İslâm modernistleri, İslâm dünyasını içinde bulunduğu buhrandan çıkartacak, tekrar muâsır medeniyetler seviyesine ulaştıracak en önemli yol olarak maslahatı görürler.²⁷ Bunun için öncelikle geleneksel İslâmî düşüncenin yıkılması gerektiğini, ardından Kur'ân'a gidilmesi ve onun da muâmelât alanının maslahatsal açıdan tekrar yorumlanarak günümüz hayatı ile barışık fikhî hükümler oluşturulması gerektiğini iddia ederler. Bir taraftan geleneği yok edilesi görürlerken diğer taraftan söz konusu reform için imha etmek istedikleri gelenekten referans arayışı içine girerler ve çareyi Tûfî (ö. 716/1316)'nin maslahat anlayışında bulup onu çözüm yolu olarak sunmak isterler.²⁸ Geleneksel çizgideki âlimler ise bu düşünceye yönelik sert eleştirilerde bulunurlar; ilerlemenin önünde mevcut ahkâmın engel teşkil etmediğini; çok çalışıldığı takdirde terakkînin tekrar sağlanabileceğini öne sürerler. Önerilen maslahat teorisi hakkında ise mürsel maslahat olmadığı, nassa hükmeden ve onu nesh ve ilgâ eden bir konuma yükseltildiği iddia edilir. Bu düşünceye bağlı olarak bir kısım küllî kâide ve dâbıtların kapsamlarının keyfi olarak genişletildiği ve geleneksel düşüncedeki bazı fikhî meselelerin hükümlerinde değişikliklerin yapıldığı ileri sürülür. Bu çerçevede araştırmanın ana konusu, gelenek modernizm karşılaşmasının maslahata yönelik yansımalarının tespiti, karşılaştırılması ve değerlendirilmesi olacaktır. Ayrıca bu araştırmaya katkısı olacağı düşünüldüğünden gelenek ve modernizm ile geleneksel kavramlara bakış açıları da incelememize dâhil edilmiştir.

Klasik İslâm modernistleri tarafından İslâm ülkelerinin gelişmiş ülkeler seviyesine çıkabilmesi için önerilen maslahat teorisi hakkında gerek yurtiçinde gerekse de yurtdışında bazı akademik çalışmalar yapılmıştır.²⁹ Buna mukabil mezkûr teoriye karşı tenkitleri ile bilinen ve Rızâ'nın dergisinin "Aslı ve fer'i belli olmayan salt maslahata dayalı bir mezhebin propagandası için kürsüye dönüştüğünden"³⁰ söz eden karşıt görüşteki çağdaşları Kevserî ile Sabri Efendi'nin maslahata yönelik görüşlerini ayrıntılı olarak ele alan bir çalışmanın yapılmadığı görülmektedir. Yine bu iki grubun maslahata âit düşüncelerinin ayrıca karşılaştırılmadığı anlaşılmaktadır. Oysa mesele "Her şey zıttı ile daha iyi bilinir." yaklaşımı

²⁷ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 258; c. III, s. 11; Rızâ, *Yüsrü'l-İslâm*, s. 11; Rızâ, *Târîhu'l-üstâz*, c. I, s. 646-648; Hourani, *el-Fikr'ul-'Arabî*, s. 186-187; Sıddîkî, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, s. 93.

²⁸ Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. IX, sy. X, s. 745-746; Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. V, s. 172.

²⁹ Bu çalışmalardan bir kısmına "Araştırmanın Mevcut Bilimsel Birikime ve Üretime Sağlayacağı Katkı ve Yararları" başlığı altında yer verilmiştir.

³⁰ M. Zâhid Kevserî, *Fikhü ehli'l-'Irâk ve hadîsühüm*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire 2002, s. 22.

ile ele alınırsa problemin daha net ortaya konulabilmesi mümkündür. Ayrıca günümüz maslahat çalışmalarında da genelde klasik modernistlerin düşüncelerinden faydalandığı görülmektedir. Hâlbuki ilim ve şöhrette kendilerine denk belki de daha ileri gelenekselci âlimlerin, ileri sürülen maslahat düşüncesine yönelik tespit ve tenkitlerinin de dikkate alınması gereken önemli yönlerinin bulunduğu düşünülmektedir. Yine ilerleme ve modernizm bağlamında maslahat kavramının adı geçen âlimler özelinde ele alınmadığı görülmektedir. Bu mânada çalışmanın temel problemi “Geleneğin modernizmle ilk karşılaşmasının maslahata etkileri-yansımaları nelerdir?” sorusudur. Daha açık ifade ile “İlk karşılaşmada neler olmuştur?” sorusunun cevabı aranacaktır. Bu asıl problem mihverinde ve bir dizi alt problem üzerinde çalışma sürdürülmüştür. Bu problemler şunlardır:

- Gelenekselciler ile modernistlerin geleneğe ve modernizme bakış açıları nelerdir?
- Modernleşme çerçevesinde tartışılan diğer kavramlar nelerdir?
- Maslahat eksenli tartışılan problemler nelerdir?
- Maslahat tartışmalarının asıl kaynağı nedir? Bu bağlamda “Hükümlerde aslolan illet midir? Yoksa Hikmet midir?” ile “Nass odaklı maslahat mı savunuluyor? Yoksa akıl merkezli maslahat mı savunuluyor?” sorularına cevaplar aranmaya çalışılacaktır.
- Ahkâmın dinî ve dünyevî şeklinde taksimi mümkün müdür?
- Önerilen maslahat düşüncesi usûl-ü fıkıhtaki mürsel maslahat mıdır? Yoksa nassı ilgâ ve nesh eden bir maslahat mı önerilmektedir?
- Maslahatları salt akıl ile bilmek mümkün müdür?
- Bir hükmü ya da mubah bir fiili genel maslahat ilkesi ile değiştirme yetkisi kimdedir?
- Şer‘î hükümler kıyamete kadar bütün insanların maslahatını sağlamaya yeterli midir? Yoksa maslahatları dönemsel ve bölgesel midir?
- Maslahata bağlı olarak hükmünde değişiklik önerisinde bulunulan ve iki grupça tartışılan meseleler nelerdir?
- Maslahatın İslâm dünyasının ilerleme ve terakkîsinde katkısı var mıdır?
- Hz. Peygamber ile Hz. Ömer, bazı şer‘î hükümleri maslahata dayalı olarak değiştirmiş midir?
- Klasik İslâm modernistlerinin düşünceleri Lutheranizm akımından etkilenmiş ya da esinlenmiş midir?
- Mevcut şer‘î hükümler İslâm dünyasının terakkî ve ilerlemesini mâzide sağladığı gibi istikbalde de sağlayabilir mi? Ya da modernleşen İslâm ülkeleri terakkî edebilmiş midir?

- Terakkî ve ilerlemeyi sağlayacak unsur olarak görülen maslahat düşüncesinin ortaya çıkmasında etkili olan diğer faktörler nelerdir? Elde edilen bulgular ışığında bu soruların cevapları aranacaktır.

Araştırmanın Amacı ve Önemi

Hükümler oluşturulurken maslahat dikkate alınmadığında makâsıdü’ş-şerîaya aykırı hükümlerin ortaya çıkma ihtimali söz konusudur. Öte yandan şartları ve sınırları tam olarak belirlenmemiş ya da çok esnek tutulmuş bir maslahat anlayışı ise nassları devredışı bırakabilmektedir. Dolayısıyla bu araştırmada, modernizmin İslâm dünyasına tahaddisi sonrası fıkıh usûlünde devam edegelen tartışmaların belki de en önemlisi olan maslahat teorisini, sağlıklı bir zemine oturtabilmek için sorunun kaynağına inerek ilk temas hattındaki tez ve antitezler tespit edilip karşılaştırması amaçlanmaktadır. Bu maksatla 20. yüzyıl ilk yarısından geleneksel ve modernist düşüncelerin temsilcileri olarak seçilen kişilerin maslahata yönelik görüşleri tespit edilip karşılaştırılmaya; delil, küllî kâide ve fikhî hükümlerdeki maslahat kaynaklı değişimlerin izleri sürülmeye çalışılmıştır.

Ülkemizde ve diğer ülkelerde maslahat konusunda çok sayıda çalışma yapılmasına rağmen gelenek-modernizm karşılaşmasının ilk anındaki maslahat tartışmalarına yönelik bu isimler özelinde mukayeseli bir çalışmanın yapılmadığı görülmektedir. Oysa karşılaştırmalı bir çalışma, meselenin tek taraflı okunması tehlikesine engel olunması açısından büyük önem arz etmektedir. Dolayısıyla her iki grubun maslahata yönelik fikirlerinin tek bir bakış açısıyla değil de mukâyese edilerek değerlendirilmesi çalışmanın önemini artırmakta ve özgün hale getirmektedir. Ayrıca bu çalışma, İslâm dünyasının gerileme sebepleri ile yükselme teklifleri hakkında fikir sunması bakımından da önemlidir.

Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları

Çalışmamızın başlığı, “*Geleneksel ve Modernist Düşünce Bağlamında Maslahat Kavramı*”dır. Haklarındaki yaygın kanaatler dikkate alınarak Kevserî ve Sabri Efendi geleneksel; Efgânî, Abduh ve Reşîd Rızâ da klasik İslâmî modernist düşüncenin temsilcileri olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla maslahat bu isimler etrafında tartışılmıştır. Efgânî’nin tartışmalı konferans sonrası İstanbul’u (1871) terkedişi³¹ ile Sabri Efendi’nin vefatını (1954)³² esas aldığımız zaman bu çalışmanın zaman olarak sınırları 1871-1954 yılları arasındır. Başta

³¹ Rızâ, *Târîhu’l-üstâz*, c. I, s. 29-31; Abdurrahman b. Abdüllatîf er-Râfi’î, *Cemâlüddîn el-Efgânî*, Dâru’l-Kâtibi’l-‘Arabî, yy. ts., s. 13-14; Muhammed Paşa el-Mahzûmî, *Hâtûrât-ü Cemâleddîn el-Hüseynî el-Efgânî*, nşr. Seyyid Hâdî Hüsrev Şâhî, Kahire 2002, s. 34-38; Abdülmüteâl es-Saîdî, *el-Müceddidün fi’l-İslâm mine’l-karni’l-evvel ile’r-râbi’i ‘aşar*, Mektebetü’l-Âdâb, 1996 Kahire, s. 370-371.

³² Müferrih b. Süleymân el-Kavsî, *Mustafa Sabrî el-müfekkîru’l-İslâmî ve’l-âlimü’l-âlemi ve şeyhülislâm fi’d-Devleti’l-Osmaniyye sâbikan*, Dâru’l-Kalem, 2006 Dimaşk, s. 157, 434, 408, 419.

Fazlurrahman olmak üzere çağdaş İslâmî modernizm temsilcilerinin maslahata yönelik düşünceleri ile klasik maslahat düşüncesinin gelenekselleşme süreci ise çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur. Burada hemen belirtelim ki Efgânî, Abduh ve Reşîd Rızâ'nın klasik İslâm modernistleri olarak isimlendirilmeleri Fazlurrahman, Muhammed Arkoun (1928-2010), Hasan Hanefî (1935-) vb. âlimlerin temsil ettiği çağdaş İslâm modernizmine göre düşüncelerinin klasik kalmasından dolayıdır. Çalışmaya konu edilmesinin, maslahat düşüncelerinin anlaşılmasına katkı sağlayacağı öngörüldüğünden dolayı şahısların bağlı bulundukları *geleneksel-modernizm* akımları ile modernleşme çerçevesinde tartışılan *bid'at*, *taklid*, *tecdid*, *ıslah*, *mezhep*, *taassup*, *ictihad*, *hilâf*, *iftirâk*, *telfik*, *takrîb* ile *selef* ve *Kur'ân'a dönüş* kavramları da araştırma sınırlarına dâhil edilmiştir.

Bu çalışmada; adı geçen kişilerin *Tefsîru'l-Menâr*, *Muhâverâtü'l-muslih* ve *'l-mukallid*, *er-Ribâ* ve *'l-mu'âmelât fi'l-İslâm*, *Mevkıfû'l-'akl* ve *'l-'ilm* ve *'l-'âlem* ile *Makâlâtü'l-Kevserî* başta olmak üzere belli başlı eserler merkezî bir yere sahip olmakla birlikte konuyu dolaylı yönden ilgilendiren *el-Maslaha fi't-Teşrî'i'l-İslâmî* ve *Necmeddin et-Tûfî* ile *Mesâdirü't-teşrî'i'l-İslâmî fîmâ lâ nassa fih* gibi eserlerden de zaman zaman istifade edilmiştir. Çalışmada, Tûfî'nin *et-Ta'yîn fi şerhi'l-Erbe'in* isimli eserinin Kâsımî tahkikinin 1906 yılında Menâr dergisinin dokuzuncu cildinin onuncu sayısında *Edilletü's-şer'* ve *takdîmü'l-maslaha fi'l-mu'âmelât 'ale'n-nas* adındaki yayınına çok önemli bir kaynak olması bakımından sıklıkla başvurulmuştur. Bu arada çalışmanın başında ele alınan gelenek ve modernizm düşüncesini ortaya koyma adına çok sayıda eserden yararlanılmıştır. Çalışma, iki grup arasında maslahat tartışmalarından kaynaklanmayan fikhî meseleler üzerinde durulmayarak daraltılmıştır. Ayrıca bilindiği farz edilerek klâsik maslahat düşüncesi üzerinde fazla ayrıntıya girilmemiştir.

Araştırmanın Yöntem ve Teknikleri

Çalışmada, *nitel araştırma yöntemi* kullanılmıştır. Öncelikle gelenek ve modernistlerin maslahat düşüncelerinin teorik ve pratiğe yansıyan görüşleri *doküman/metin analizi* tekniği ile toplanıp tahlili yapılmış, sonra karşılaştırılması yapılarak tümevarımsal bir yaklaşımla bir sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır.

Araştırmada gelenekselci ve modernistlerin eserlerine ve haklarındaki eserlere başvurularak konu ve kişiler ile ilgili bilgilere ulaşılmıştır. Mümkün mertebe maslahat teorisi ile bunun delil, kâide ve fikhî hükümlere yansımalarının belirlenmesi esas alınmıştır. Klasik İslâmî modernizm düşüncesi, sistemleşmediğinden dolayı tarafımızca mukayese, şahıslar ile görüşleri üzerinden sürdürülmüştür.

“Geleneksel ve Modernist Düşünce Bağlamında Maslahat Kavramı” adlı bu araştırma, giriş bölümü hâriç olmak üzere üç ana bölüm ile bir sonuçtan oluşmaktadır. “Gelenek ve Modernizme Genel Bir Bakış” isimli I. Bölüm, “Gelenek ve Modernizm Kavramları”, “Modernleşme Çerçevesinde Tartışılan Kavramlar” ile “Gelenekselciler ve Modernistler” alt başlıklarını içermektedir. “Gelenekselciler ve Modernistler” başlığı altında çalışmaya konu kişilerin hayatlarının yanı sıra birbirlerine bakış açıları, sahip oldukları düşünceye nelerin etki yapmış olabileceği noktasında diğer düşünceleri, mensubiyetleri ve haklarındaki bazı kanaatler üzerinde durulmuştur. Bu tarz, bir mânada *şahıslar üzerinde derinleşmedir*.³³ Bu konudaki hareket noktamız, Kalaycı’nın ifadesi ile şöyledir: “*Bu yüzden bir şahsın herhangi bir eserinde ne dediği tek başına önemli değildir; ne dediğini önemli kılacak olan temel husus, o şahsın kim olduğu, hangi bağlamın içerisinde yer aldığı ve söylediği şeyi hangi psiko-sosyal saiklerden hareketle dile getirdiğidir.*”³⁴

“Maslahat Teorisi ve Maslahat Eksenli Bazı Problemler” başlıklı II. bölüm’de, sırayla “Maslahat Teorisine Genel Bir Bakış”, “Maslahat Eksenli Birtakım Problemler” ile “Maslahat Gereğesiyle Ahkâmın Değişmesine Örnek Olarak Verilen Hz. Ömer’in Bazı Uygulamalarının Analizi” başlıklarında çalışma sürdürülmüştür. “Maslahat Düşüncesinin Delil, Kâide ve Hükümlere Yansıması” adlı III. bölüm’de ise, “Maslahat-Delil İlişkisi”, “Maslahat-Kâide İlişkisi” ile “Maslahat Düşüncesinin Bazı Hükümlere Yansıması” konuları incelenmiştir. Araştırmanın sonuç kısmında yapılan tespitler ile bir değerlendirilmeye yer verilmiştir.

Çalışmada çoğu kısımlar, yorumlar ile zenginleştirilmeye çalışılırken bazı kısımlar (Modernleşme Sürecinde Tartışılan Kavramlar) ise çalışmaya konu maslahat hakkında ipucu vermesi açısından ele alındığından ve eseri, hacmi kabarık hale dönüştürmeme adına genellikle şahsî yorumlardan kaçınılmıştır.

Çalışma boyunca gelenekselciler ya da modernistlerle ilgili olarak kesin yargılar içeren kapsamlı genellemeler yapmaktan ve araştırmanın nesnellğine gölge düşürecek seçmeci yaklaşımlardan olabildiğince kaçınılmıştır. Yine araştırmada imkân nispetinde kişilerin görüşleri kendi eserlerinden elde edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca çalışmada ikinci bölümde öncelikle işin teorisi ortaya konulmaya çalışılmış; üçüncü bölümde ise delil, kâide ve hükümlere nasıl yansıdığının izleri sürülmeye çalışılıp ulaşılan veri ve düşünceler tahlil

³³ Ebru Koçak, *Osmanlılar Döneminde Vehhâbîliğe Yazılan Reddiyeler ve Analizi*, (doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2022, s. 43-44.

³⁴ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, (doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2011, s. 39.

edilmiştir. Bu arada çalışma süresince klasik İslâm modernistleri yerine modernistler sözcüğü kullanmakla yetinilmiştir.

Araştırmanın Mevcut Bilimsel Birikime ve Üretime Sağlayacağı Katkı ve Yararları

Tespit edebildiğimiz kadarıyla yurt içinde ve yurt dışında maslahat ile ilgili çok sayıda çalışma yapılmış olmasına rağmen geleneksel ve klasik İslâm modernistlerinin görüşleri özelinde mukayeseli her hangi bir maslahat çalışmasının yapılmadığı dikkat çekmektedir. Dolayısıyla bu çalışmanın, araştırmada mercek altına alınan kişilerin temsil ettikleri geleneksel ve modernist düşünce bağlamında maslahat kavramını ele alan ilk çalışma olmasından dolayı özgün bir araştırma olduğu söylenebilir. Araştırmamıza yakın çalışmaların bazıları ise şunlardır.

a) Samire Hasanova tarafından 2007 yılında İstanbul’da *Modernleşme Sürecinde İslâm Hukukunda Maslahat Tartışmaları* isimli doktora tezi yapılmıştır. Bu çalışmada Kevserî ve Sabri Efendi’nin maslahata dair düşünceleri bulunmamaktadır.

b) İbrahim Hatiboğlu tarafından kaleme alınan *İslâm Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni* isimli çalışmada genel anlamda modernizmin İslâm dünyasına girişi ele alınmıştır.

c) Numan Kocaoğlu tarafından *Fıkha Modern Yaklaşımlar ve Muhammed Zâhid el-Kevserî*, isimli basılmamış bir yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Bu tezde Kocaoğlu, Kevserî özelinde modernistlere yönelik bir kısım eleştirileri ele almıştır.

d) Menûbe Burhânî tarafından *el-Fikru’l-Makâsîdî ‘inde Muhammed Reşîd Rızâ* adı altında doktora tezi hazırlanmıştır.

e) Abdullâh Ekrizâm tarafından *el-Fikru’l-Makâsîdî fî Tefsîri’l-Menâr* adı altında doktora tezi hazırlanmıştır. Bu son iki çalışma makâsîd merkezli genel bir çalışma olmakla birlikte hem diğer modernistlerin maslahat özelinde görüşleri hem de gelenek temsilcilerinin görüşlerini yansıtmaya ve mukayese yapma amacı taşımamaktadır.

f) Abdulkadir Kartal tarafından *Bazı Ahkâm Ayetlerini Yorumlamada Muhammed Abduh’un Yaklaşımı*, adı altında bir yüksek lisans tezi çalışması mevcuttur.

g) Yüksel Çayiroğlu tarafından *Zâhid el-Kevserî ve Fıkıh Düşüncesi*, ismiyle bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. Bu son iki çalışma belli bir şahıs eksenli genel bir çalışma niteliğinde olup maslahat özelinde ve mukayeseli bir çalışma değildir.

Adı geçen bu çalışmaların literatüre sundukları katkı önemlidir. Bununla birlikte her ne kadar Rızâ’nın maslahat ve makâsîd anlayışına yönelik birtakım çalışmalar olsa da karşıt görüşteki Sabri Efendi ile Kevserî’nin eleştirdiği nassa karşı maslahat perspektifinden düşüncesini karşılaştırmalı olarak inceleyen bir çalışmanın henüz yapılmadığı görülecektir. Netice olarak bu çalışmada, her iki grubun modernleşme algısı çerçevesinde maslahata âit

düşüncelerinin karşılaştırılarak günümüz maslahat çalışmaları ile İslâm hukuku literatürüne mütevazi de olsa birtakım katkılar sağlayacağı ümit edilmektedir.



BİRİNCİ BÖLÜM

GELENEK VE MODERNİZME GENEL BİR BAKIŞ

1.1. Gelenek, Modernizm, Postmodernizm ve İslâmî Modernizm Kavramları

Modernizm ve buna ait düşüncenin mâhiyeti ortaya konulmadan, öncelikle geleneğin nelik, nicelik ve niteliğinin ortaya konulmasında yarar vardır. Bunlar ortaya konulurken de çok fazla detaya girilmeden amaca hizmet edecek kadar bilgi ile yetinilecektir.

1.1.1. Gelenek Kavramı

Geleneğin tanımına geçmeden önce hemen belirtelim ki gelenek denilince aklımıza ilk gelenlerden birisi, geleneğin modern olmanın önünde en büyük engellerden birisi olduğu ve modernliğin geleneğin bittiği yerde başladığı düşüncesidir. Gerçek böyle midir ve nedir bu gelenek? Bu soruların cevaplarını bulmamız gerekmektedir.

1.1.1.1. Geleneğin Tanımı

Türkçe’de gelenek kelimesi oldukça *yeni*,³⁵ *türedi* ve *modern*³⁶ bir sözcük olmasına rağmen mürâdifleri olarak kullanılan *an‘ane*,³⁷ *âdet* ve *örf*, uzunca bir süredir kullanılmakta, bunlarla aynı şey kastedilip tâlî deliller kategorisinde değerlendirilmekteydi.³⁸ Bu kavramların anlam ve kapsamı ile alakalı herhangi bir problem yoktu. Mesela *örf* denilince: *Şer‘ ve kanun ile mahdûd ve muayyen olmayıp âdet-i belde, îcab-ı vakit ve hal iktizasından olan hüküm ve icrââtlar*³⁹ anlaşılmıyordu. Ne zaman ki modernite kendisini hiç de masumane

³⁵ Hümeýra Hancıoğlu, “Gelenek Üzerine”, *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature*, 2/1 (2016), s. 186.

³⁶ Sıtkı Karadeniz, “Gelenek Üzerine Bir Okuma Denemesi Geçmişle Gelecek Arasında Gelenek”, *Milel ve Nihal*, 4/2 (Mayıs - Ağustos 2007), s. 29. Karadeniz, türediliğin yani sonradan olmanın kendisine saygın bir geçmişin eşlik etmesinden dolayı aslında gelenek için uygun bir yakıştırma olamayacağını, aksine modernliğin üzerine oturduğunu, geleneğin asıl, modernliğin ise sapma olduğunu ifade eder. Karadeniz, burada kapsam olarak geleneği ele almaktadır ve bu anlamda değerlendirmesi isabetli görünmektedir. Ama terim olma yönüyle “gelenek” kelimesinin türedi olduğu söylenebilir.

³⁷ “*An‘ane*”, zaman bakımından daha önceki insanlardan “gelen” bir şey anlamında kullanılmaktadır. Hadis literatüründeki “Falancadan nakledildi - ‘an fûlanin” anlamında uzun ravi zinciriyle nakledilen hadislere “*An‘aneli hadisler*” denildiğini ve kelimenin de buradan neşet ettiğini belirtmek gerekir. Karadeniz, “Gelenek Üzerine Bir Okuma Denemesi Geçmişle Gelecek Arasında Gelenek”, s. 37-38. Bu da geleneğin en önemli unsurunun intikal olduğunu göstermektedir.

³⁸ <https://ebubekirsifil.com/dergi-yazilari/sunnet-mi-gelenek-mi-semerkand-dergisi-2005-ekim-arsiv/> (erişim tarihi: 11 Nisan 2021).

³⁹ Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, 15. bs., Çağrı Yayınları, İstanbul 2006, s. 933.

olmayacak şekilde tanımlama ve gelenek karşısında konumlandırma çabası içine girdi,⁴⁰ işte o zamandan itibaren *gelenek* köküne *-sel-* eki de eklenerek anlamı gelenekteki anlamını da aşan ve karmaşıklaşan, bütün olumsuz nitelermelerle muallel, modernite öncesi tüm zamanları kapsayan, modernite icadı yepyeni bir kelime ortaya çıkmış oldu.⁴¹ Böylece gelenek, gerek Doğu gerekse Batı dillerinde çeşitli sözcükleri tek başına karşılamak zorunda kalan talihsiz bir kelimeye dönüştü.⁴² Nitekim bu konuda Armağan, aydınlanmacı çevrelerin modernizmi tanımlamak için geleneği bir ayna olarak gördüklerini ve onların gelenek tanımlamalarında sevimsiz yansımaların bulunduğunu ifade eder.⁴³ Özetle, modernizm kendisini gelenek üzerinden tanımlamakla geleneği, deyim yerindeyse bir ateş çemberinin içine itmiştir.

Sözlü ve yazılı kültürde çok sık kullanılan gelenek kelimesinin tanımı, süreci ve kapsamı konusunda genel bir uzlaşa yoktur. Hakkında yapılan tanımlamalar, geleneğe karşı çıkan ya da savunan kesimlerce farklılaşmaktadır ve her iki grup tarafından yapılan tanımlamalar son derece sağlıklıdır. Zira savunanlar nass, örf-âdet dâhil hemen hemen her şeyi gelenek çatısı altına alırken, karşı çıkanlar ise tüm geleneği yerden yere vurmaktadırlar. Her iki grubun söz konusu gelenek anlayışı Newton'un *etki-tepki*⁴⁴ yasasını çağrıştırmaktadır.

Bir şeyi en güzel bir şekilde öğrenmek ya da öğretmenin yolu onu zıttı ile tanımlamaktan geçmektedir. Bu yolu izleyerek modernizm de, zıttı olarak gördüğü gelenek ile kendisini tanıtmaya yoluna gitmiştir. Bu bakış açısıyla modernizm, geleneği; modern olmayan, aydınlanmamış, gerçeği dile getiremeyen,⁴⁵ eski kalmış, taşlaşmış, köhneleşmiş, geçmişe hapsolmuş, ilkel ve geri kalmış her şeyle özdeşleştirerek negatif kutba yerleştirmektedir. Bu yerleşime göre gelenek eksilerin, modernlik ise artıların bekçisidir. Bu haliyle gelenek dışları sökülümüş, ehlileştirilmiş ve zararsız hale getirilmiş bir süs ve turistik eşya olarak modern hayatın bir köşesinde sakın sakın durmalıdır. Geçmişteki bir iz olarak ancak bu kadarına müsaade edilebilir.⁴⁶ Sifil'e göre: geleneğin eskimiş, pörsümüş, işe yaramaz, fosilleşmiş ve üzerinde sadece bir inceleme-araştırma yapılabilecek kadar değeri olan bir kadavra olarak görülmek istenmesi, modernlik hakkında ise yeni, canlı, sahici, dinamik, belirleyici ve yaratıcı

⁴⁰ <https://ebubekirsifil.com/dergi-yazilari/sunnet-mi-gelenek-mi-semerkand-dergisi-2005-ekim-arsiv/> (erişim tarihi: 11 Nisan 2021).

⁴¹ Karadeniz, "Gelenek Üzerine Bir Okuma Denemesi Geçmişle Gelecek Arasında Gelenek", s. 45.

⁴² Selçuk Coşkun, *Sünnet ve Gelenek*, Salkımsöğüt Yayınları, Erzurum 2010, s. 69.

⁴³ Mustafa Armağan, "Heidegger, Nasr ve Hodgson: Gelenekle Yeniden Yüzleşme", *Muhafakâr Düşünce*, 3 (Kış 2005), s. 32.

⁴⁴ Bir cisme, bir kuvvet etkiyorsa; cisimden kuvvete doğru eşit büyüklükte ve zıt yönde bir tepki kuvveti oluşur. Burada dikkat edilmesi gereken bu kuvvetlerin aynı doğrultu üzerinde olduğudur. Bu yasa çoğu zaman şu cümle ile basitleştirilebilir "Her etkiye karşılık eşit ve zıt bir tepki vardır.

⁴⁵ G. F. McLean, "Yaşayan Düşünce Olarak Gelenek: Hans-Georg Gadamer", çev. Hafsa Fidan, *Bilimname VI*, 2004/3 (2004), s. 26.

⁴⁶ Armağan, "Heidegger, Nasr ve Hodgson: Gelenekle Yeniden Yüzleşme", s. 33.

olan her şeyin âdeta kendilerinde ete-kemiğe büründüğü iddiasıyla deve cüce, cüce de deve gösterilmek istenmiştir.⁴⁷

Modernizmin geleneğe karşı bu sert ve acımasız tavrı, *üreterek tahrip* (creatively destructive) karakterine dayanmaktadır. Bu ifade, pek çok kimse tarafından daha önce yaşanmış bir dünyayı yıkmadan yeni bir dünya kurmanın mümkün olmadığı anlamına gelir. Modern düşünürlerin “Yumurtayı kırmadan omlet yapmak mümkün değildir.” anlayışı da bunu yansıtır.⁴⁸ Yine modern insanlar için kutsal ve dokunulmaz hiçbir şeyin olmadığı, yerine göre çıkarları için önlerine çıkan her ne varsa ezip geçebilecekleri bir düşünce sistemi içinde bulunduklarını, Karl Marx’ın “*Katı olan her şey buharlaşıp gidiyor, kutsal olan her şey dünyevîleşiyor. İnsanlar nihayet yaşamın gerçek koşulları ve diğer insanlarla ilişkileriyle ciddi olarak yüzleşmeye zorlanıyorlar.*”⁴⁹ sözü de tanımlar. Söz konusu yıkım, gayret ve çabanın bizlerde bıraktığı etkiden olması muhtemeldir ki ne zaman gelenekten söz edilse zihnimizde bir anda câhiliye kalıntısı “töre cinayeti”, “kan davası” vb. olumsuzluklar belirir.

Kendisini savunanlar tarafından⁵⁰ gelenek şöyle tasvir edilir: İnsan ötesi bir gerçekliktir, sabit bir öz olup açılımları sonsuzdur; ulaşmadığı, kapsamadığı hiçbir alan yoktur. Siyaset dâhil geleneksel toplumun hemen hemen her hücresi gelenek tarafından yönetilir, yönlendirilir hatta yutulur. Geleneksel toplumu bir hamur gibi yoğuran gelenek, en üstte vahiy en altta folklorik malzeme dâhil kapsamına girmeyen hiçbir şey yoktur.⁵¹ Nasr ve benzerlerinin, bu çok keskin gelenek savunuculuğu karşısında Armağan da, “Madem gelenek, kendi dönemindeki bütün alanlara tartışmasız bir şekilde egemendi, öyleyse modernlik gibi “ârizî” bir gelişme hatta “sapma” birkaç yüzyıl içinde onun yerini nasıl almayı başardı?”⁵² sorusunu sormaktan kendini alamaz.

Başta günümüz İslâmî gelenek savunucularının en zirve ismi olarak kabul edilen⁵³ Nasr’ın da savunduğu bu düşünce, kanaatimizce geleneği toptan kutsallaştırır gibi

⁴⁷ <https://ebubekirsifil.com/dergi-yazilari/sunnet-mi-gelenek-mi-semerkand-dergisi-2005-ekim-arsiv/> (erişim tarihi: 11 Nisan 2021).

⁴⁸ Hatiboğlu, *İslâm Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, s. 37.

⁴⁹ Marshall Berman, *Katı Olan Herşey Buharlaşıyor*, 16. bs., çev. Ümit Altuğ – Bülent Peker, İletişim Yayınları, İstanbul 2013, s. 162.

⁵⁰ Armağan’a göre bunlar: Rene Guenon-Abdülvâhid Yahyâ (1886-1951), Frithjof Schuon (1907-1998) ve Seyyid Hüseyin Nasr (1933-)’dır. Bkz. Armağan, “Heidegger, Nasr ve Hodgson: Gelenekle Yeniden Yüzleşme”, s. 32.

⁵¹ Armağan, “Heidegger, Nasr ve Hodgson: Gelenekle Yeniden Yüzleşme”, s. 33; Selim Sözer, *Modernleşme Sürecinde Geleneksel Dinî Gruplar: “İskenderpaşa Cemaati” Örneği*, (yayınlanmamış doktora tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2018, s.18.

⁵² Armağan, “Heidegger, Nasr ve Hodgson: Gelenekle Yeniden Yüzleşme”, s. 34-35.

⁵³ Aytekin Özel, “İslâmî Gelenek İslâmî Modernite; Mantık Bunun Neresinde?”, *Eskiye*, 17 (İlkbahar 2010), s. 41.

durmaktadır.⁵⁴ Yine böyle bir düşünce, geleneksel olarak nitelenmekten daha ziyade salt gelenekçi düşünce olarak kabul edilmelidir. Çünkü geleneğin a'dan z'ye hatasız ve değişmez olduğu kabul edilemez. Gelenekleşen kimi hükümlerin, zamanla örfe bağlı olarak değişebildiği bilinmektedir. Diğer taraftan modernistlerin gelenek hakkındaki iddialarını da kabul etmek de mümkün değildir. Zira bunlar da geleneği toptan reddetme ve geçmişe hapsedme yoluna gitmektedirler. Son merhalede şu söylenebilir: Geleneği yerden yere vuranlar olduğu gibi göklere çıkaranlar da vardır. Bu düşünceler ise ifrat ve tefrit virüsü barındırmaktadır. Doğru olan ise her iki bakış açısının da hatalar barındırdığıdır.

Modernitenin hediyesi olarak dünyamıza giren gelenek hakkında yapılan tanımlara bakılacak olursa, üzerinde ittifak edilen bir tanımın olmadığı görülecektir. Örneğin; Marshall geleneği, *“belirli davranışsal norm ve değerleri benimseyip aşıl原因an, gerçek ya da hayalî bir geçmişle süreklilik gösteren ve genellikle yaygın biçimde benimsenen ritüeller ya da başka sembolik davranış biçimleriyle ilişkili toplumsal pratikler kümesi”*⁵⁵ şeklinde tanımlar. Shils ise basitçe geleneği *“Geçmişten günümüze intikal ettirilen ya da miras bırakılan herhangi bir şey”*⁵⁶ olarak tanımlar. Yine Shils'e göre gelenekten söz edildiğinde, *“geçmişte korucuları veya temsilcileri olan, yaratılmış, yaşanmış, inanılmış, miras bırakılmış, intikal ettirilmiş ya da geçmişte var olduğuna, icrâ edildiğine veya inanıldığına inanılmış olan her şey”* anlaşılır.⁵⁷ Bu konuda yapılmış bir başka tanım ise şöyledir: *Bir toplumda geçmişten gelmiş olmaları nedeniyle değer verilen ve nesilden nesile aktarılan maddî olmayan kültür unsurlarının herbireridir.*⁵⁸

1.1.1.2. Geleneğin Süreci

Yukarıdaki tanımlardan anlaşılacağı üzere bir şeyin gelenek olarak kabul edilebilmesi için en gerekli olan şeylerden birincisi intikaldir. Bu konuda geleneği en iyi anlayan ve anlatanlardan birisi olan Shils, bir tarzın gelenek haline gelebilmesi için en az üç kuşak geçmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁵⁹ Burada Shils'in vurgulamak istediği geleneğin süreklilik özelliğidir. Gelenek için gerekli görülen üç kuşak süresinin, geleneği geçici tekrarlamalar ve modadan ayırmada önemli bir yeri vardır. Örneğin, bir kuşak tarafından benimsenen bir giyim tarzı, diğer bir kuşağa akatarılamamışsa bu moda olarak kalır; gelenek

⁵⁴ Nasr'ın katı bir gelenekçi düşünceye sahip olmasında bağlı olduğu mezhepsel kimliği; buna bağlı olarak da mâsum imam anlayışı mı etkili olmuştur? Bu konunun özel bir çalışmaya konu olacağı kanatindeyiz.

⁵⁵ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999, s. 258-259.

⁵⁶ Edward Shils, “Gelenek”, çev. Hüsametdin Arslan, *Doğu Batı*, 25 (Kasım, Aralık, Ocak 2003-04), s. 110.

⁵⁷ Shils, “Gelenek”, s. 111.

⁵⁸ Sezgin Kızılcıkel – Yaşar Erjem, *Açıklamalı Sosyoloji Terimleri Sözlüğü*, Konya 1992, s. 179.

⁵⁹ Shils, “Gelenek”, s. 113.

hüviyetine bürünmez.⁶⁰ Aynı şekilde gelenek karşısında yer alan modern düşünce için de aynı kriter uygulanacak olursa henüz modern düşüncenin de gelenekselleşmediği söylenebilir. Zira modern düşünce, kimi düşünürlere göre çok geçmeden yok olarak yerini postmodernizme bırakmış ya da postmodernizm kılığında varlığını devam ettirmektedir. Bir şeyin gelenek olarak kabul edilmesi için belli bir süre tayin edilmesi, geleneğin bir özelliğinin de süreklilik olduğunu göstermektedir.

1.1.1.3. Geleneğin Kapsamı

Geleneğin kapsamı ile ilgili Shils, Kur'ân, İncil ve Eski Ahid⁶¹ gibi kutsal metinlerle birlikte Talmud,⁶² Kilise Babaları'nın yazıları, Kur'ân tefsirleri ve Hz. Peygamber'in hadisleri arasında ayırım yapıldığını, bu ayrıma binaen sadece yoruma gelenek denildiğini belirttikten sonra kendisinin buna katılmadığını ifade eder. Ona göre, yorumsuz metin, fiziksel bir nesne olarak anlamsız duracağından dolayı hem tebliğ hem de onun yorumu gelenek olarak kabul edilmelidir.⁶³ Shils'in de dediği gibi kimi Batılı düşünürler, Kur'ân ve hadisten sadece hadisi gelenek olarak kabul ederken, kimileri ise (kendisi de bu fikirde) ikisini de gelenek olarak kabul etmektedir. Kur'ân ve hadislerin yorumuna ait literatürü ise ikinci tür gelenek olarak görür. Söz konusu Batılı bakış açısına göre geleneğe tepki, aynı zamanda Kur'ân ve Sünnet'e de tepki olmaktadır. Olaya Batı'nın gözünden bakıldığı zaman zorunlu sonuç budur ama hiçbir Müslümanın Kur'ân ve hadise karşı olması düşünülemez. Bu takdirde gelenek denildiği zaman ne anlaşılabacaktır? Başta Kur'ân olmak üzere nass ve bunların yorumu olarak gelen her şey mi? Yoksa modernite öncesi anlaşıldığı gibi an'aneler mi?

Modernite öncesi geleneğin içine vahiy ve yorumu girmemekte, “*Gelen+ek*” kelimesinin köken ve birleşimine uygun bir şekilde *gelen*'in (vahiy) asıl, *ek*'in ise (örf-âdet) olduğu kabul edilmekteydi.⁶⁴ Böylece örf ve âdet, Hz. Allah ve Peygamber'inden gelene ek olmuş oluyordu. Batı'nın armağanıyla gelen ve gelenek kelimesine *sel* ekinin ilâvesiyle oluşan geleneksel kelimesinin kapsamına, kökenine bakılmaksızın hem gelen (nass) ve yorumu (tefsir ve fıkıh mezhepleri) hem de örf-âdet kabilinden olan şeyler girdi ve toptan inkârı cihetine gidildi. Bununla birlikte “*Nass ve yorumlarına bağlılığı nispetinde tâlî*

⁶⁰ Shils, “Gelenek”, s. 113.

⁶¹ Hristiyanlar, Allah ile insanlar arasında en son sözleşmenin Hz. İsa zamanında yapıldığını kabul ettikleri için söz konusu ahdin yazılı metnine *Ahd-i Cedîd (Yeni Ahid)*, Hz. Mûsâ dönemindeki metne de *Ahd-i Atîk (Eski Ahid)* adını vermişlerdir. Ömer Faruk Harman, “Ahd-i Atîk”, *DİA*, c. I, s. 494.

⁶² Yahudi sözlü geleneğinin ve Rabbânî hukukunun temel eseri. Salime Leyla Gürkan, “Talmud”, *DİA*, c. XXXIX, s. 550.

⁶³ Shils, “Gelenek”, s. 115.

⁶⁴ Suat Cebeci, “Din Eğitimi Açısından Dinî Yaşantıların Gelenekleştirilmesi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/2 (1996), s. 75.

meselelerde de münker-ma'rûf ayrımı yapmaksızın körü körüne bağlanmak ve sahiplenmek şeklinde tanımlayabileceğimiz" gelenekçilik anlayışı, karşı tepki olarak belirdi. Bunlar, gelenek namına her ne varsa onu kutsallaştırır ve tabulaştırırcasına sıkı sıkıya bağlı, zamanın değişmesiyle örf, âdet, maslahat vb. kâidelerle birtakım nass harici ahkâmın da değişebileceğini inkâr eden bir düşünceye sahiptirler. Bu tür gelenekçiliğe örnek olarak S. Hüseyin Nasr'ı vermemiz mümkündür. Çünkü Özel'e göre Nasr, geleneğe o kadar bağlıdır ki geleneği sahiplenmek adına yerine göre saltanat teorisini bile savunmaktadır.⁶⁵ Batı'da 19. yüzyılda aydınlanmacı dünya görüşüne tepki olarak Kitâb-ı Mukaddes, kilise ve konsüllerin otoritesinin kabul edilmesi gerektiğini öne süren⁶⁶ gelenekselciliği de, (traditionalism) bu anlamda düşünmemiz mümkündür. Her ikisinin de modernizme tepki olarak ortaya çıkmasından dolayı olması muhtemeldir ki, geleneksel düşüncedeki geleneği sahiplenmenin ötesinde bir sahiplenme görülmektedir. Oysa geleneksel düşüncede örf, âdet, maslahat vb. kâideler ile nass (öz) dışı yerlerde önceden oluşan bir kısım geleneğin (kabuk) reddi imkânı vardır.

Bu tür tâlî gelenekçiliğinin yanında bir de asıl meselelerde yanlış yolda olmalarına rağmen atalarına körü körüne uyan gelenekçiler vardır ki, Kur'ân'da bizzat hedef alınan gelenekçilik budur. Nitekim Allah Teâlâ "Onlara 'Allah'ın indirdiğine ve Peygamber'e gelin' dendiğinde, 'Atalarımızı üzerinde bulduğumuz (yol) bize yeter' derler. Ataları bir şey bilmeyen ve doğru yolda gitmeyen kimseler olsa da mı?" buyurmaktadır.⁶⁷

"Nass ve yorumlarının gelenekselleşmesi sonucu oluşan geleneğe bağlı olmakla birlikte nass ve ittifak dışı yerlerde zaruret, örf ve maslahat gibi usûl kâideleri ile değişen şartlara ve yeni durumlara göre tavır alıp ictihad ve telfik yapılabileceğini benimseyen düşünce tarzı." şeklinde tanımlayabileceğimiz geleneksel düşüncede ise salt bağlılık yoktur. Çünkü kelimeye eklenen "sel" eki, Arapça'daki nispet ekinin Osmanlı Türkçe'sine yansımaları olan "î" sesinin yeni sürümü olarak gelmiştir.⁶⁸ "Gelenek ve geleneksel" kelimelerinin karşılığı Osmanlıca'da "An'ane ve An'anevî" olduğuna göre bu kelime "geleneğe ilgili olma, ondan kopmama" anlamı bulunmalıdır. Dolayısıyla geleneksel düşüncede körü körüne bağlanma değil, geleneğin olumlu yanını (ma'rûf'u)⁶⁹ sahiplenme anlamı olmalıdır.

⁶⁵ Özel, "İslâmî Gelenek İslâmî Modernite; Mantık Bunun Neresinde?", s. 41.

⁶⁶ Shils, "Gelenek", s. 117.

⁶⁷ Mâide 5/104.

⁶⁸ Enfel Doğan, "Türkiye Türkçesinde Nispet Ekinin Karşılama Yolları", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 30 (2003), s. 197.

⁶⁹ Âl-i İmrân 3/104. (وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) - Bir de sizlerden, iyiliğe çağıran, doğruyu emreden, kötülükten alıkoyan önde gider bir topluluk bulunsun! İşte arzularına erecek olanlar, onlardır.)

Bu yaptığımız tanım, elbette modernitenin zorlaması sonucu yapılan bir tanım olmaktan öteye geçmemektedir. Çalışmamızda geleneksel düşüncede ele aldığımız Mustafa Sabri Efendi'nin söz konusu tanıma katılmadığı görülmektedir. Zira o, an'aneler ya da tekâlîdi, “insanların âbâ-ü ecdâdından tevârüs ve muhâfazasına, liyâkatinden dolayı değil, sırf o ecdâdı taklîden ihtimâm ettikleri miras”⁷⁰ şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanıma göre de din başka bir şeydir, an'ane başka bir şeydir.

Bu tür geleneksel düşüncede bir anlamda modern (şimdi) düşünce de zaman zaman olabilmektedir. Fıkıh kitaplarına göz atıldığı zaman görülecektir ki, kimi hükümler zaruret, maslahat vb. kurallar çerçevesinde zaman zaman değişmiştir. Yani geleneksel düşüncede bütünüyle bir fikrî durgunluk söz konusu değildir. Geleneğe bağlı müctehid ya da fakih tarafından kimi hükümlerin geleneksel yapıya uygun bir şekilde değiştirilebilmesi mümkündür.

1.1.1.4. Geleneğin Önemi

Aydınlanmanın etkisiyle iyice gözden düşen gelenek, son yarım yüzyılda modernizme olan güvenin sarsılmasıyla ona tepki olarak ortaya çıkan postmodernizm çağında tekrar önem kazandı. Bu dönemde modernizmi aşmak ve dönüştürmek için gelenek ile bağların kurulmasının hayâtî bir ihtiyaç olduğu ortaya çıktı.⁷¹ Diğer bir tabirle, gelenekçi ve modernist düşünce gibi iki düşman arasında kalan ve önce günah keçisi ilan edilen sonra da kurtarıcı gözüyle bakılan geleneği keşfetme çabası içine girildi. Fakat henüz dinin tanımına bile ulaşamamış Batı'nın gelenek kavramına nüfuzda zorlanması hayli doğaldır.⁷² Neticede bu dönem, aydınlar tarafından aşırı derecede güven duyulan modernizm fikrinin, sebep olduğu sıkıntılar karşısında geleneğin tekrar önem kazandığı, modernizmin geleneğe karşı olan sert üslûbunun esnekleştiği ya da evrildiği bir dönem olmuştur.

Meşhur İngiliz şair Eliot, geleneğe karşı olan negatif bakış açısını eleştirmekte, geleneğin kolayca elde edilebilecek bir şey olmadığını, ona sahip olmak için de öncelikle tarih şuuruyla sahip olmanın gerektiğini, bu şuurun da “*Geçmişin*” geçmişliğini bilmek değil, *fakat onun “hâl”de de var olduğunu anlamak*”⁷³ şeklinde olabileceğini ifade etmektedir. Eliot'un tespitleri gerçekten yerindedir. Şöyle ki, tarih ve gelenek ile bağların koparılmasını savunan

⁷⁰ Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. I, s. 449-450.

⁷¹ Gencer, *İslâm'da Modernleşme (1839-1939)*, s. 52; Ulaş Bingöl, “Postmodernizm ve Gelenek”, *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi*, Gelenek ve Postmodernizm Özel Sayısı, (2017), s. 20.

⁷² Gencer, *İslâm'da Modernleşme (1839-1939)*, s. 53. Bizim de tanımlamada zorlanmamız normal karşılanmalıdır. Çünkü bir tarafta geçmişteki gelenek tanımı, diğer tarafta modernizmin dayatmak istediği bir tanım durmaktadır.

⁷³ Thomas Stearns Eliot, *Edebiyat Üzerine Düşünceler*, çev. Sevim Kantarcıoğlu, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1983, s. 19-20.

hatta geleneği tamamen yok sayan modern düşünce bile kendisini gelenek üzerine inşa etmektedir.⁷⁴ Kanaatimizce tarihin tekerrür etmesi geleneğin tekerrürü gibi bir şey olmalıdır.

1.1.2. Modernizm Kavramı

Türkçe’de karşılığını *asrî*, *muâsır*, *çağdaş* şeklinde bulan⁷⁵ *modern* kelimesinin Latince kökü olan *modernus*; *yeni*, *çağdaş*, *çağcıl*,⁷⁶ *şimdi* ya da *şimdiki (nin) zamanı* demektir.⁷⁷ Buradan anlaşılacağı üzere modern düşünce kendisini *yeni* ve *şimdi* diye nitelendirerek, kendisini geleneğin zıttına konumlandırır. Yani, modernizme göre *gelenek/eski*; *modern/yeni* demektir.

Modernizmin kendisini *yeni* olarak nitelendirmesi Gencer’e göre isabetsizdir. Zira *eski/yeni* kavram çifti karşı kutuplardan daha çok bir elmanın iki yüzünü andırmaktadır. Geleneksel olarak yenilikten kasıt “*eskinin yenisi*” gibi nicel bir yeniliktir. Oysa “*novel*” “*yepyeni*” anlamında *modern* kelimesi nitel bir yeniliği anlatır. Arapça ve Osmanlıca’da birincisi “*cedîd (yeni)*”, ikincisi “*hadîs*” ve “*bedî*” kavramlarıyla anlatılmaktadır. Bundan dolayı Arapça’da, İslâm’da *Sünnet/Bid’at*, *Gelenek/Modernlik* kavram çiftine tekabül eder.⁷⁸ Arap dünyasında modern’i ifade etmek için “*hadîs*”, Batılılaşmayı ifade için de “*et-tahdîs*”⁷⁹ kelimelerinin kullanımı ve Pagan inancına bağlı olan Roma’nın Hristiyanlığa geçişini modern olarak isimlendirmesi Gencer’i doğrular niteliktedir. Sifil’e göre ise mümkün mertebe *eski/yeni* tarzı dönemsel ayırımdan kaçınmak gerekmekte, illaki yapılacaksa bu ayırım: “Hak - Bâtıl”, “Sünnet’e uygun - Sünnet’e aykırı”, “Ehl-i sünnet - Ehl-i bid’at” şeklinde olmalıdır.⁸⁰

Marshall’a göre modernizm, genel olarak 19. yüzyıl sonu ile II. Dünya Savaşı’nın başlangıcına kadar olan dönemde meydana gelen büyük çaplı değişimleri tanımlamakta kullanılan bir terim olarak kabul edilmektedir.⁸¹ Bu tanım genel anlamda doğru olmakla birlikte modernizmin ana tetikleyicisinin 16. yüzyılda ortaya çıkan Lutheranist düşünce olduğu dikkatlerden kaçırılmamalıdır.

⁷⁴ Örneğin, David Appelbaum, modernizmin kurucusu ve babası olarak gördüğü Rene Descartes’in (1596-1650) bir sözüne gönderme yaparak modernizmi, eski bir geleneğin yeni duruma adapte edilmesinden ibaret görmektedir; Şamil Öçal, “*Gelenekçilik ve İslâm Düşüncesinde Gelenek*”, *Eskiye*, 16 (2010), s. 20.

⁷⁵ Hatiboğlu, *İslâm Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, s. 34.

⁷⁶ Ertürk, “Modern ve Postmodern Düşüncelerde Bilim”, s. 66.

⁷⁷ Jameson, *Biricik modernite Şimdinin Ontolojisi Üzerine İnceleme*, s. 21; Demirhan, *Modernlik*, s. 17.

⁷⁸ Gencer, *İslâm’da Modernleşme (1839-1939)*, s. 56.

⁷⁹ Arap dünyasında bu kavramın zıttı olarak ta “Orjinallik” ve “Asillik” anlamında “اصالة - Asâlet” kelimesi kullanılmaktadır.

⁸⁰ <https://ebubekirsifil.com/dergi-yazilari/sunnet-mi-gelenek-mi-semerkand-dergisi-2005-ekim-arsiv/> (erişim tarihi: 11 Nisan 2021).

⁸¹ Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, s. 508.

1.1.2.1. Modernizmin Ortaya Çıkışı

Modernizmin ne zaman başladığı veya özelliklerinin tam olarak neler olduğu konusunda görüş birliği olmamasına rağmen⁸² en başta, inanç olarak pagan olan Roma'nın Hristiyanlığa geçişini sembolize etmek, geçmişine set çekmek ve iki dönemi birbirinden ayırmak için yeni döneme 5. yüzyılda *modernus* adını vermek suretiyle ortaya çıktığı söylenebilir.⁸³ Aslında bu söylem, modernizm, kavramsal olarak tanımlanmak istenildiği zaman doğrudur. Fakat günümüzdeki dini yok sayan anlamıyla modernizmin, *Karanlık Çağ* sonrası *Rönesans*, *Reform*,⁸⁴ *Fransız İhtilâli*, *Sanayi Devrimi* vb. sebeplerle *Aydınlanma*⁸⁵ döneminde sosyal, kültürel ve ekonomik hayatta yaşanan âni değişimlerle ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Son kertede Modernizmin, ya dine yönelişin ya da dinden kopuşun başlangıcına ad olan din merkezli bir kavram olduğu söylenebilir.

1.1.2.2. Modernizmin Çıkış Sebepleri

Modernizmin ilk çıkışı dinden bağımsız değildir. Çünkü modernizmi bizzat var eden Hristiyanlığın rahmidir ve burada beslenen bu düşünce Protestanlık olarak ortaya çıkmıştır.⁸⁶ Nitekim Protestanlığın kurucusu olan Martin Luther (1483-1546) Papa iktidarını,⁸⁷ kilisenin kural koyucu meclislerini, İncil'in tek ve doğru açıklaması olduğu kabul edilen kilise hukukunu⁸⁸ ve Endüljans⁸⁹ belgelerini tanımıyordu. Dolayısıyla o, eski azizlerin ve şimdiki Papalık otoritelerinin kanun haline getirilmiş yorumlarının bırakılıp dinî kuralların en saf haliyle bulunduğunu iddia ettiği İncil'e başvurulması gerektiğini ifade etmekteydi.⁹⁰ Bu

⁸² Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, s. 508.

⁸³ Demirhan, *Modernlik*, s. 17; Jameson, *Biricik Modernite Şimdinin Ontolojisi Üzerine İnceleme*, s. 21.

⁸⁴ Reform Hareketi: Katolik kilisesini ve Ortaçağa âit geleneksel Hristiyan inanç ve uygulamalarını eleştirerek Kitâb-ı Mukaddes'i temel almak suretiyle Hristiyanlığın aslına dönülmesini savunan Protestan reform teolojisi; Hakan Olgun, "Reform Hareketi ve Müslümanlar", *DİA*, c. XXXIV, s. 533; Jacques Waardenburg, "Reform", *DİA*, c. XXXIV, s. 530.

⁸⁵ Aydınlanma: İnsanın geleneksel görüşler, bağlılıklar ve ön yargılardan aklı marifetiyle kurtularak, aklına göre yaşamayı kavramaya ve düzenlemeye çalışmasıdır. Ayrıca, 17. yüzyıldan bu yana Batı düşüncesine egemen olan kilisenin, doğaüstü gerçeklik anlayışı ile savaşıyor, dünya ve insan konusunda aklın özerkliğini temel alan akıma, aydınlanma düşüncesi denilmektedir. Kant ise aydınlanmayı "İnsanın kendi suçu nedeniyle düştüğü ergin olmayış durumundan çıkması olarak" tanımlar. Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1975, s. 22.

⁸⁶ Arslan, *Dünyaya Müslümanca Bakmak*, s. 151; Olgun, *Luteran Protestanlık ve Modern Toplumun Oluşumundaki Doktrinel Temelleri*, s. 3.

⁸⁷ Luther, papalığı kutsal bir kurum olarak değil de beşerî bir oluşum olarak görür. Bundan dolayı günahları affetme yetkisi olmadığı gibi kutsal metin ve ilk dönem Hristiyan konsillerine nazaran hiçbir kutsallığı da yoktur. Bkz. Olgun, *Luteran Protestanlık ve Modern Toplumun Oluşumundaki Doktrinel Temelleri*, s. 9.

⁸⁸ Olgun'a göre Luteranizmin kiliseye yönelttiği eleştiri, İslâmî modernizmde medyatik nitelemeyle "Molla egemenliği" olarak görülen dinî bilgi ve hüküm verme hakkını elinde tuttuğu söylenen âlimlere yönelik eleştiriye dönüşmüştür. Bkz. Hakan Olgun, "Reformasyon ve İslâm Reformu Tasnifleri", s. 19.

⁸⁹ Endüljans: Katolik kilisesi tarafından yüzyıllar boyunca uygulandığı şekliyle, işlenen günahların dünyevî cezalarının kısmen veya tamamen bağışlanmasını ifade eden belgelerin, para karşılığı günahkâr kişiye verilmesini ifade eder. Ömer Faruk Harman, "Endüljans", *DİA*, c. XI, s. 209.

⁹⁰ Kolçak, *Avrupa Tarihi (Rönesans-Reform)*, s. 15; Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. III, s. 269.

Lutheranizm bakış açısının klasik İslâm modernizminin öncüsü olarak kabul edilen Efgânî (1839-1897) ve takipçilerinde benzer şekilde görülmesi ilginçtir. Bu ve benzeri sebeplerden olması muhtemeldir ki, Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi tarafından, Abduh ve dostu Efgânî hakkında Luther ve Calvin (1509-1564)'in Hristiyanlık'ta ihdâs ettikleri Protestanlık tarzı Müslümanlık'ta yeni bir din (mezhep) kurmaya çabaladıkları ama buna fırsat bulamadıkları; bütün çabalarının teceddüd ve terakkî adı altında maskeli bir dinsizlik olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca Abduh hakkında, dinin gerçekten gözü açık bir dostu mu yoksa mâhir bir düşmanı mıdır? sorusu yöneltmiştir.⁹¹

Modernizmin ilk ortaya çıkışı her ne kadar dinden bağımsız olmasa da modern çağa geldiği zaman aydınlatma ilkelerinden de hareketle inanca karşı akılcılığı, teolojiye karşı bilim ve din dışılığını (profan) esas alarak yepyeni bir dünya kurmayı hedeflemiştir.⁹² Diğer bir ifadeyle son merhalede din, Modern düşünce tarafından, toplum hayatının dışına itilmiş ya da Tanrı tatile çıkartılmak istenmiştir.⁹³ Buna sebep olan olay olarak, I. Dünya Savaşı gösterilmektedir. Zira savaşın sebep olduğu toplumsal ve ekonomik yıkımlar Hristiyanları hızlıca kiliseden ve dinlerinden uzaklaştırmıştır. Onlara göre Tanrı olmadan dünya hayatı pekâlâ var olabilirdi.⁹⁴

1.1.2.3. Modernizmin Bunalımı ve Yerini Postmodernizme Bırakışı

Modernizmin dine karşı olan negatif bakış açısı ve akli tek referans görmesi sebebiyle, hâkim olduğu yerlerde insanlar arasında derin bir bunalım ve sarsıntı meydana getirmiştir. Şöyle ki, dış dünyayı bilmekle her şeyi bilebileceğini zanneden insan, bu arada kendi öz benliğini de unutmuş; dış ve iç benliği arasındaki uçurum derinleştikçe bunalım labirentinin içinde kaybolmuştur.⁹⁵ Nörolojik ve psikolojik hastalıklar, anormallikler ve suçlar da işin cabasıdır.⁹⁶

Taylor'a göre modernizmin üzerinde uzlaşılammamış olsa da temelde üç sıkıntısı vardır. Birincisi, insanlara ulvî amaçları kaybettiren bireyciliktir ki “*anlam yitimine, ahlâkî ufkun kararmasına*” ve “*hep bana kuşağının*” doğmasına sebep olmuştur. İkincisi, çevresindeki bütün varlıkları ham madde ya da araca dönüştüren, her şeyi maliyet-fayda ve verimlilik

⁹¹ Sabri Efendi, *Mevkıfî'l-'akl*, c. I, s. 143-144.

⁹² Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, s. 62; Ahmet Faruk Kılıç ve Sıddık Ağçoban, “Gelenek ve Modernizm Bağlamında İslâm”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/28 (2013/2), s. 223.

⁹³ Celal Türer, “Modernliğin Ahlak Bunalımı”, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, İnsan Yayınları, İstanbul 2015, s.194.

⁹⁴ Olgun, *Luteran Protestanlık ve Modern Toplumun Oluşumundaki Doktrinel Temelleri*, s. 73.

⁹⁵ Türer, “Modernliğin Ahlak Bunalımı”, s. 197; Tuncay İmamoğlu, “Modernizm Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/8 (2017), s. 1.

⁹⁶ Seyyid Kutub, *el-İslâm ve müşkilâtü'l-hadâre*, 13. bs., Dâru's-Şurûk, Kahire 2005, s. 167.

çözümlemesine tâbi tutan araçsal akıldır. Yani hayatımızı başlı başına yönlendirmesi gereken bağımsız amaçların, faydayı maksimize etme talebinin gölgesinde kalmasıdır.⁹⁷ Bu, “*gemi azya almış araçsal akıl karşısında hedeflerin gölgede kalmasına*” sebep olmaktadır. Üçüncüsü ise, bireycilik ve araçsal aklın siyasal yaşam üzerindeki korkutucu sonuçlarıdır ki,⁹⁸ bu da “*özgürlük yitimi*” demektir.⁹⁹ Aslında insanı özgürleştirme vaadiyle ortaya çıkan modernizm, vadettiği özgürlük yerine *bumerang* etkisiyle zaman içinde sömürgeleştirme ve kontrol etme fikrini ikâme etmiştir.¹⁰⁰ Tüm bunlar da direk ya da dolaylı olarak modernizmin kendi sonunu getirmiş; ya tamamen kaybolmuş ya da yerini emanetçi birine bırakmak zorunda kalmıştır.

Modernizmin bunalımına rağmen bittiği ya da gömlek değiştirerek varlığını devam ettirdiği konusu tartışmalıdır. II. Dünya Savaşı’ndan bu yana gerçekleşen değişimleri tanımlamak için postmodern tabiri kullanılsa da bir kısım düşünürlerin, modernizmin hâlâ sürdüğü iddiasına mukabil, ölümünün II. Dünya Savaşı’ndan çok daha önce gerçekleştiğini ileri sürenler de vardır.¹⁰¹ Bu sebeplerden dolayı modern ve postmodern dönemlerin arasına kesin sınırlar çizmek mümkün gözükmemektedir.

Modernist ideolojiden geriye kalanlar ise, sadece eleştiri, yıkım ve büyü bozumundan ibarettir.¹⁰² Modernliğin özgürleştirme olarak sağlamaya çalıştığı şey, kendi öz kültürüne yabancılaşmaya ve gerilemeye dönüşmüştür.¹⁰³ Modernizmin öldüğünü ya da yeni bir kimlik ile varlığını sürdürdüğünü öne sürenlerin ittifak ettikleri yeni akımın adı ise postmodernizmdir.

1.1.3. Postmodernizm Kavramı

Postmodernizm (modern sonrası düşünce)¹⁰⁴ söylemi her ne kadar Amerika kaynaklı olsa da 1970’li yıllarda Fransa’da aynı zamanda bu düşüncenin fikir babası olarak da bilinen Fransız aydın François Lyotard tarafından yaygınlaştırılmıştır. Küresel söylemler önce

⁹⁷ Batı’nın, modernizm düşüncesindeki faydacılığının klasik İslâm modernistlerine, gelenekteki maslahat düşüncesinin genişletilerek Batı’daki faydacılığa yaklaştırılmasıyla sonuçlanması muhtemeldir.

⁹⁸ Taylor örnek olarak, Ozon tabakasındaki incleme vb. doğal yaşamımızı tehdit eden çevre felaketlerini önlemede çekilen sıkıntıları verir. Türer ise klasik gelenekteki bir toplumu oluşturmak için gerekli olan adâletin rafa kaldırılıp onun yerine, gücün ve güçlünün adâletinin hâkim olmasını örnek olarak vermektedir. Bkz. Türer, “*Modernliğin Ahlak Bunalımı*”, s. 200. Ayrıca bu konuda, ABD’nin II. Dünya Savaşı’nın son aşamasında Japonya’nın Hiroşima ve Nagazaki kentlerine atom bombası atması sonucu sivil-asker, çocuk-çocuk demeden yaklaşık 220.000 insanın ölümüne sebep olması gibi vahşet dolu bir geçmişi olmasına rağmen utanmadan dünyanın jandarmalığına soyunması örnek olarak verilebilir.

⁹⁹ Charles Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, çev. Uğur Canbilen, 3. bs., Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013, s. 10-17.

¹⁰⁰ Türer, “*Modernliğin Ahlak Bunalımı*”, s. 200.

¹⁰¹ Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, s. 508.

¹⁰² Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, 4. bs., Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002, s. 47.

¹⁰³ Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, s. 350.

¹⁰⁴ Ertürk, “Modern ve Postmodern Düşüncelerde Bilim”, s. 72.

aydınlanma, modernizm ve Batılılaşma derken yerini postmodernizme bırakmıştır. Modernizm ortaya çıktığında kendisinin dışındakileri ötekileştirip yalnızlaştırdığı gibi postmodernizm döneminde de diğerleri aynı âkıbete uğramıştır.¹⁰⁵ Oysa modernizm hareketi, kendisini “ortaçağın dinî renkli düşünce geleneğinin totaliterliğine karşı bir başkaldırı, isyan ve özgürlük hareketi” olarak nitelendiriyordu. Postmodernizm de modern bilimciliğin başka düşünce, hakikat ve yöntem tarzlarına hayat hakkı tanımayan aşırılığına karşı bir reaksiyon, hegemonyasına ve düşünce totaliterliğine bir başkaldırı ve düşünce özgürlüğüne zemin hazırlama hareketidir.¹⁰⁶

Din sosyologları dinsel yönelimlerin iyice belirginleştiği bu dönemi “kutsala dönüş”, “büyük uyanış”, “oryantal dinî uyanış”, “dinin yeniden kurtuluşu” ve “yeni dinsel bilinçlilik” şeklinde nitelendirmektedirler.¹⁰⁷ Bu durum, postmodernizmin modernizmi sıkıştırıp, geleneğe göz kırıp can simidi uzatması olarak algılanarak modernliğin kâbusundan yeni uyanmış aydınlarımız tarafından, yeni bir müttefik bulduk düşüncesiyle sevinçle karşılandı. Fakat bu yargı aslında geleneğin kabul edebileceği nitelikte değildir. Zira modernizmin insan ruhunda tahribata sebep olduğu düşüncesinden hareketle, ona karşı bir başkaldırı hareketi olarak, çok zaman geçmeden ortaya çıkan postmodernizmin, dine bakış açısındaki farklılık, dini sembolik bir öge olarak kabul etmesi ve dinî hayatı olabildiğince bireyselleştirmeye çalışmasıdır.¹⁰⁸

Uludağ’a göre modernizme karşı geleneğin zaferi gibi görülen şey aslında sanıldığı gibi değildir. Bu durum modernizmin yeni bir oyunudur. Modernizm geleneğe itibarını geri vermiş gibi görünüp sırtını sıvazlamış ve ateşten bir zeytin dalı uzatarak sinsi bir barış antlaşması ile yeni bir kimliğe bürünerek, savunduğu değerleri ve zaferini öz varisi ve yeni kılıfı olan postmodernizme devretmek suretiyle varlığını sürdürmektedir.¹⁰⁹ Bu düşünce, modernizmin geleneğe bakış açısının görünürde değiştiğini ama hakikatte gömlek değiştirerek sinsice varlığını devam ettirdiğini ifade eder. Böyle düşünmek mümkün olduğu gibi modernizmin amansız gelenek düşmanlığında zorunlu bir yumuşamaya gidip anlaşma masasına oturduğu ve yerini postmodernizme bıraktığı da söylenebilir. Bu yaklaşım, Albert Einstein tarafından söylendiği iddia edilen “Dinsiz ilim topal, ilimsiz din kördür.” sözünü

¹⁰⁵ Levent Doyuran, “Küresel Yeni Dünya Düzeninde Postmodern Söylem”, *Ulakbilge*, 1/1 (2013), s. 12-21.

¹⁰⁶ Ertürk, “Modern ve Postmodern Düşüncelerde Bilim”, s. 72-73.

¹⁰⁷ Mustafa Arslan, “Gelenek ile Modernlik Arasında: Popüler Dinin Değişen ve Değişmeyen Yüzü”, *Eskiye*, 10 (2008), s. 22.

¹⁰⁸ Ertürk, “Modern ve Postmodern Düşüncelerde Bilim”, s. 66; Hüsnü Aydeniz, “Gelenek ve Modernite Çatışması Ekseninde Din-Siyaset İlişkisi: Seyyid Hüseyin Nasr’ın Görüşleri Üzerine Eleştirel Bir İnceleme”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 15/2 (2015), s. 51.

¹⁰⁹ Mehmet Emin Uludağ, “Geleneğe Yenilen Modernizmin Zaferi! Postmodernizm”, *HİKMET - Akademik Edebiyat Dergisi*, Özel Sayı (Gelenek ve Postmodernizm), (2017), s. 13-18.

akla getirmektedir. Ama her iki seçenek değerlendirildiğinde son tahlilde, modernizme göre postmodernizmin geleneğe karşı yapmacıktan da olsa daha sıcak davrandığı ve modernizmin de yerini bir başkasına bırakarak klasikleşip geleneksel olmaya doğru gittiği hatta gelenek için gerekli üç kuşak intikal şartını taşımadığı için geleneksel bile olamadığı söylenebilir. Bu son durum da geçmişi yok sayan modernizmin, kendi kazdığı çukura düşmesi anlamına gelmektedir. İşin ilginç tarafı ise İslâm dünyasına sonradan giren modernizm düşüncesi, Batı’da yerini zorunlu ya da gönüllü postmodernizme bırakırken, bizde varlığını hâlâ devam ettiriyor oluşudur. Dolayısıyla bize sonradan giren modernist düşünce, bizi en son terkedecek gibidir.

1.1.4. İslâmî Modernizm Kavramı

İslâmî Modernizm denildiği zaman bunu Luther’in Hristiyanlığa yaptığı eleştirilerinden bağımsız düşünmemiz mümkün gözükmemektedir. Çünkü İslâmî Modernizmin öncüleri sayılan Efgânî, Abduh (1849-1905) ve Reşîd Rızâ (1865-1935) hakkında İslâmî geleneğe, tarihsel mirasa ve dini kurumlara yönelik Lutheranizm tipi eleştirilerinden dolayı “*İslâm’ın Luther’i*”¹¹⁰ rolü biçilmesi düşüncemizi destekler niteliktedir. Gerçi Blunt’a göre İslâm’ın Protestan Hristiyanlık ile ilk benzeştirilmesi 19. yüzyılda Muhammed b. Abdülvehhâb (ö. 1206/1792) tarafından vehhâbilik ile sağlanmıştır.¹¹¹ Kanaatimizce bu akımın devamı olan Selefîlik ile Efgânî ve Abduh’un savunduğu fikirler birbirinden hayli farklıdır. Bundan dolayı çalışmamızda temel alacağımız düşünce İslâmî modernizmin Efgânî ile başlamış olmasıdır.

Efgânî’nin Luther rolüne soyunması konusunda Hourani, (1915-1993), Lutheranizm fikrinin Efgânî’yi büyük oranda sarıp sarmaladığını ve Efgânî’nin kendisini İslâm’ın Martin Luther’i rolünde görmüş olabileceği kanaatinin kendisinde oluştuğunu ifade etmektedir.¹¹² Nebhânî ise (1849-1932), Efgânî ve takipçilerinin, Protestanlık rolünden ne bir karış ne de bir kulaç sapmadan İslâm’da ictihad işine giriştiklerini, dinî konuda ne Zeyd’e ne de Amr’a uymayız; sadece Kitap ve Sünnet’e uyarız düşüncesinde olduklarını ve bu tavırlarının Hz. Peygamber’in “*Keler deliğine girseler*”¹¹³ hadisine uyduğunu, Luther’in bu girişimlerinde

¹¹⁰ Olgun, “Reformasyon ve İslâm Reformu Tasnifleri”, s. 12; Sıddıkî, *İslâm dünyasında Modernist Düşünce*, s. 13; Hatiboğlu, *İslâm Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, s. 60; “*İslâmiyet’in Luther’i*” şeklinde nitelendirilenlerden biri de Hâşim Nâhid Erbil (1880-1962) tarafından tavsif edilen Mûsâ Cârullah Bigiyef (1875-1949)’tir. Bkz. Sabri Efendi, “Dinî Müceddidler”, c. I, s. 427, 534.

¹¹¹ Olgun, “Reformasyon ve İslâm Reformu Tasnifleri”, s. 14.

¹¹² Hourani, *el-Fikr’ul-‘Arabî fî ‘asrı’n-naħda 1798-1939*, s. 153.

¹¹³ “Hz. Peygamber (s.a.v.) ‘Sizden öncekilerin yolunu karış karış, adım adım takip edeceksiniz. Hatta o kadar ki şayet onlar bir keler deliğine girseler siz de onlara tâbi olacaksınız.’ Biz, ‘Ey Allah’ın Resûlü tâbi olacağımız kişiler Yahudi ve Hristiyanlar mıdır?’ diye sorduk. Bunun üzerine ‘Onlardan başka kim olabilir ki?’

mâzur olduğunu, zira önünde din adamları tarafından çok çirkin şeyler eklenmiş bir Hristiyanlık bulunduğunu, İslâm'da ise durumun böyle olmadığını ifade eder.¹¹⁴

İslâm'da ne Luther tarzı bir reformcuya ne de İslâm'ın reforma ihtiyacı olup-olmaması konusu tartışılmıştır. Nitekim bu konuda Kevserî “İslâm'da ne hükümlerinin değiştirilmesine ne de Hristiyanlıktaki Alman gibi bir reformiste ihtiyaç bulunduğunu, böyle bir kuruntuya kapılan kişinin ise düzeltilmesi imkânsız derecede tahrifata uğrayıp, yama tutacak yeri kalmamış Hristiyanlık ile Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği şekilde nassları korunmuş olan İslâm arasında mukayese yapma bedbahtlığında bulunmuş olacağını, dolayısıyla da ağzında bu düşüncüyü *geveleyen* kişinin, hem İslâm hem de kilise tarihinin câhilliğini de kötülüklerine eklemiş olacağını ifade eder.¹¹⁵

Kevserî'ye göre İslâm'da Luther tarzı bir ıslahatçıya gerek duyulmamasının sebebi, hiçbir tahrifata uğramamış olan İslâm'ın bizzat hükümleridir. O'na göre şer'in hükümleri;

Sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn Arap dilinin gereğince Kitap ve Sünnet'ten anladıklarıdır. Fukahânın yaptıkları ise sadece bu iki kaynağı anlamaktan ibarettir. Şeriat sahibi dışında hiçbir kimsenin teşrî'de müdahalesi yoktur. Her kim ki fakihler hakkında Hz. Allah ve Peygamber gibi teşrî'de söz sahibi olduklarını düşünüyorsa bu kişi, hem şeriatı hem de fıkıhı bilmiyor demektir. Neticede bu cehâleti ile görüldüğü üzere din düşmanlarına ileri-geri konuşmanın kapısını açmış oluyor. Oysa daha sonra gelen fakihler, sadece yeni ortaya çıkan meseleler hakkında görüş öne sürebilir; değişme ve dönüşme illeti bulaşmadan önce sahâbe arasında konuşulan dile sahip olup aynı zamanda vahye bizzat tanık olanlardan da ilim alan ilk dönem İslâm âlimlerinin nassdan anlamış olduklarına aykırı görüşler açıklayamazlar. Bu itibarla onların dinden anlamış oldukları asıldır. Delil olarak görmedikleri şeyler de değerlendirilmekten uzaktır. Sadece onların bahsetmedikleri ya da hükmünde ayrıştıkları konularda görüş bildirebilirler.¹¹⁶

Bu tavrı ile Kevserî, İslâm'da reform yapılması gerektiği görüşünde olan modernistlere “Geçmişte fukahâ bile teşrî'de söz sahibi değilken siz bu hakkı ne hakla kendinizde görüyorsunuz?” der gibidir.

Modernizmin gerekliliği ve İslâmî modernistler konusunda anlaşmazlıklar bulunduğu gibi tanımı hakkında da görüş birliği yoktur. Tanımlayanlardan biri olan Gencer'in deyişiyle İslâmî modernizm “Batı'nın tahaddisine karşı İslâm öğretisinin çağdaş dünyaya tatbiki, İslâm'ın bir dünyagörüşü olarak yeniden yorumlanması, bir bütün olarak yeniden hayata hâkim kılınmak üzere İslâmî öğretinin ideolojik bir söyleme kavuşturulmasına yönelik fikri arayışların bütünüdür.”¹¹⁷ Burada Batıdan gelen değerlerle İslâm kültürünün harmanlanarak

buyurdu.” Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir, Dâru Tavki'n-Necât, yy. 1422, “İ'tisâm”, 14.

¹¹⁴ Nebhânî, *el-Ukûdü'l-lü'lü'yye*, s. 35-360, 368.

¹¹⁵ Kevserî, “Eseru'l-'urfî ve'l-maslahati fi'l-ahkâm”, s. 239-240.

¹¹⁶ Kevserî, “Eseru'l-'urfî ve'l-maslahati fi'l-ahkâm”, s. 239.

¹¹⁷ Gencer, *İslam'da Modernleşme*, s. 264.

uygun olanı almak, olmayanı ise reddetmek anlamı vardır. Ama neticede İslâm geleneğinin, Batı kriterleri ile değerlendirilmesi söz konusudur.

1.1.4.1. İslâmî Modernizmin Ortaya Çıkışı

1.1.4.1.1. Modernistlere Göre Çıkış Sebepleri

İslâm dünyasında modernleşmeyi tetikleyen şey, İslâm dünyasını sarıp sarmalayan geri kalmışlık fikridir. Bu düşünce Batılılar tarafından özellikle de Ernest Renan¹¹⁸ tarafından dillendirilen “*İslâm, mâni’-i terakkîdir.*” ithamına karşılık “*İslâm, zâmin-i terakkîdir.*” şeklinde formüle edilen antitezine dayalı İslâm’ı müdâfaa anlayışının ortaya çıkmasına sebep olmuştur.¹¹⁹ Renan’ın ileri sürdüğü İslâm dünyasının geri kalmışlığı fikri doğru olmakla birlikte, geri kalışın sebebinin İslâm’a bağlanması, muharref Hıristiyanlık için yapılan teşhisin ve yazılan reçetenin bize de uygulanmak istenmesi düşüncesini çağrıştırmaktadır. Kaldı ki modernizm fikrinden etkilenen bir kısım İslâm ülkelerinin Batı karşısında hâlâ mağlup durumda kalıp ilerleyemeyişi, bize uygulanmak istenen reçetenin faydasızlığını ortaya koymaktadır. Bundan dolayı teşhisin iyi konulması gerekmektedir. Teşhis konusunda ise İslâm dünyası hemfikir olmayıp farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

İslâm dünyasının Batı karşısında gerilemesinin sebepleri konusunda klasik modernistler arasında görüş birliği bulunmamaktadır. Efgânî’ye göre gerilemenin sebepleri: din kisvesi giymiş birtakım insanların ortaya çıkıp dine bid‘atleri ve “cebr” fikrini karıştırmaları, İslâm ümmetinin gayret ve azmini kırıcı yalan hadislerin uydurulması,¹²⁰ devlet yöneticilerinin dinin usûl ve fûrûunda ictihad sahibi olmaktan, ilim ve fıkıh bilgisinden yoksun olmaları,¹²¹ Müslümanların bozulup değişmesi sonucu Allah’ın onları değiştirmesi¹²² ve zafer sarhoşluğudur.¹²³

Abduh’a göre çöküşün sebeplerinden birisi, İslâm dinini arkalarına atıp din namına atalarından ve aşiretlerinden miras aldıkları gelenek ve âdetlere (atalar dinine) sarılmalarıdır.¹²⁴ En önemli sebebi ise, Müslümanlara ârız olan hurafe ve bid‘atlerdir. Bu bid‘atlerin en büyüğü, Kitap ve Sünnet’ten yüz çevirmeleri, sahih olmayan hadislere sıkıca sarılmaları ya da sahih olan hadisleri yanlış anlamaları yüzünden kişilikleri ve dinleri

¹¹⁸ Ernest Renan: Müslümanlar hakkında “*Sadece cinayet işlemesini bilir.*”, “*kötü ırk, hissiyatsız, gülmesini bilmeyen insanlar*” ve “*barbar*” gibi kin ve nefret dolu sözler sarfeden; İslâm dinini de fikir ve kültür yönünden Müslümanların geri kalmalarının sebebi olarak gören Fransız şarkiyatçısı, dil bilgini, tarihçi ve edip. Faruk Bilici, “Renan, Ernest”, *DİA*, c. XXXIV, s. 568-571.

¹¹⁹ Gencer, *İslam’da Modernleşme*, s. 269.

¹²⁰ Cemâleddin Efgânî - Muhammd Abduh, *el-‘Urvetü’l-vüskâ*, s. 59.

¹²¹ Efgânî - Abduh, *el-‘Urvetü’l-vüskâ*, s. 64.

¹²² Cemâleddin Efgânî, *er-Red ‘ale’ d-dehriyyîn*, 3. bs., Kahire 1320, s. 69.

¹²³ Sıddîkî, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, s. 123.

¹²⁴ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. III, s. 89.

konusunda içine düştükleri ümitsizlik fikridir. Kendilerini sarmalayan ve kalplerine hâkim olan bu bid'atler sebebiyle Müslümanlar, genel bozulmanın tedavisinin ve içine düşülen zarar girdabından çıkışın olmadığına; yarının bugünden daha kötü olacağına inandılar. Söz konusu inançları, teorikten pratiğe dökülerek, önce hâneleri sonra da tüm ümmeti tabaka tabaka ele geçirdi.¹²⁵

Rızâ'ya göre gerileme sebepleri arasında şunlar bulunmaktadır: İctihadın terkedilmesi,¹²⁶ geçmişteki ilimlerin birbiri ile çakışan, çelişen ve çarpışan fikirlerden ibaret olup ilim amel bütünlüğünün sağlanamaması,¹²⁷ taklitçi âlimlerin bizimle Kur'ân arasına perde çekerek sırf mezhep kitaplarıyla yetinmemizi istemeleri,¹²⁸ daha da ileri giderek dini, ilme ve akla düşman yapmaları,¹²⁹ bid'at ve taklid egemenliğinin dinin egemenliğinin üstüne çıkması,¹³⁰ siyaset ve iktidar kavgası, ırk, dil ve nesep taassubu, usûl ve fîrûda mezhep taassubu,¹³¹ Allah Teâlâ'nın dininde kendi re'yi ile hükmetmek¹³² ve son dört sebeple ilişkili olması muhtemeldir ki, din düşmanlarının İslâm aleyhine çevirdikleri entrikalar ve tuzaklar.¹³³

Allah'ın haram kıldığı taklidi benimsememiz, yöneticilerin despotluğu, devlet ve kamuya ait malları Allah'ın haram kıldığı yerlerde, şehvetler uğruna çarçur edilip israf edilmesi, iktisat etmekte ve malın nasıl çoğaltılabileceği konusunda çok câhil olunması da¹³⁴

¹²⁵ M. Reşîd Rızâ, *Târîhu'l-üstâz i'l-Îmâm eş-Şeyh Muhammed 'Abduh*, 2. bs., *Dâru'l Menâr, Kahire 1344*, c. II, s. 458-459.

¹²⁶ Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 128.

¹²⁷ Muhammed Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, 2. bs., Matba'atü'l-Menâr, Mısır 1327, c. I, s. 10; Rızâ, İslâm'ın, herhangi sıradan bir Müslümanın anlayabileceği hükümler barındırdığını ama fakihlerin ictihadlarıyla, Müslümanlara düşen yükümlülükleri çoğaltarak birkaç katına çıkardıklarını hatta işi, akıl yoluyla bilgi edinmek mümkün olmayan ibadetler sahasına bile taşıdıklarını, dolayısıyla bu hükümleri hem öğrenmeyi hem de amel etmeyi imkânsız hale getirdiklerini iddia etmektedir. Bkz. Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. XI, s. 216; c. X, s. 323; Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 58.

¹²⁸ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. XI, s. 260; Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 73.

¹²⁹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IX, s. 19; Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 15.

¹³⁰ Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. IV, s. 166; Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 139.

¹³¹ Rızâ, özellikle fîrûda mezhep taassubunun kendi zamanında zaafa uğradığını iddia eder. Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VIII, s. 199. Bu takdirde ilerlemenin önündeki engellerden birisinin ortadan kalktığı söylenebilir. c. IX, s. 291; Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid* isimli eserinde sözde mukallide sordurduğu "Avrupa'lı devletlerin mezhep ihtilâf ve taassuplarına rağmen neden ilerledikleri" suali karşısında, Avrupa'lının ihtilâf ve taassuplarının yanında, dinin siyaset üzerindeki tahakkümünü kıran laikliği kabul ettikleri için ilerlediklerini, din adamlarının sözlerine kulak asmadıklarını, onların yeni sömürgeler elde edebilmek için Doğu ve Afrika'da misyonerlik faaliyeti yapmaktan başka bir işe yaramadıklarını söyler. Müslüman ülkelerde de dinî kanun ve kâidelerin doğa kanunlarıyla paralel seyrini mümkün kılacak bir ıslahat yapılmazsa laikliğe geçmenin kaçınılmaz olacağını belirtir. Ayrıca Rızâ, İslâmiyet'in gücünün en fazla sarsıntıya uğratan olay olarak nitelediği Moğol istilâsının, Hanefiler ile Şâfiiler arasındaki mezhep taassubundan kaynaklandığını iddia eder. Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 60-61.

¹³² Rızâ, Hz. Muâz b. Cebel (ö. 17/638) ve başkalarının rivâyet ettiği hadisteki re'y ictihadının dinin esaslarında ve ibadet alanlarında geçerli olmadığını, yargısal alanda ve buna bağlı olarak da gerek siyasî gerek de idarî diğer dünyevî ahkâmında geçerli olduğunu ifade eder. Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VIII, s. 355.

¹³³ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VIII, s. 191-192.

¹³⁴ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 313-314. Rızâ, devamında ümmetlerin maslahat ve yükselmelerini sağlayan şeyin para olduğunu söylerken, diğer bir yerde maddî ilerlemenin itici gücünün manevî terakkî olduğunu söyler. Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 352.

Rızâ tarafından, gerileme sebepleri arasında görülmektedir. Yine gerileme sebeplerinden olarak Rızâ, Müslümanların güçlerinin yettiği kadar düşmana kuvvet hazırlamamalarını, onlara yönelik matematik, fizik ve mekaniksel bilgileri öğrenmemelerini hatta âlimlerinin bu bilimlere öğrenmeyi kendilerine haram kılmalarını saymaktadır.¹³⁵ Rızâ'nın pozitif bilimlerin öğrenilmesinin İslâm âlimlerince haram görüldüğü iddiası, kanaatimizce oldukça tartışmalı durmaktadır. Nitekim Sabri Efendi âlimlerin hangi hükümlerinin ilerlemeye engel olduğunu sorgulamakta ve bu konuda sitemkâr bir ifade ile şunları söylemektedir:

Dini hükümler, Müslümanları hangi faydalı ve ciddi girişimlerden alıkoymuştu. Yol yapmayın, demiryolu-tren yapmayın, vapur yapmayın, madenlerinizi yer altında bırakın veya ayrıcalıkları yok pahasına yabancılara satın, ticaret yapmayın, sanat öğrenmeyin, para kazanmayın, kazandıklarınızı da saçıp savurun, güçlüleriniz zulmetsin; diğerleriniz çoğunluklarına rağmen boyun eğsin, alçalsın, hem zenginliklerinizi hem de birbirinizi yeyin, bitirin mi dedi?¹³⁶

Klasik İslâm modernistleri tarafından ileri sürülen geri kalmanın sebebini, taklitçiliğe bağlayan görüş tartışılabilir durmaktadır. Onlara göre taklid çağının içine Osmanlı devleti vb. ihtişamları ile ün salan devletler de girmektedir. Oysa bu devletler döneminde İslâm ülkeleri Batı karşısında geri değildir. Öyleyse geri kalmanın sebebini salt taklitçiliğe indirgenmesi kanaatimizce münakaşaya açıktır. Nitekim Sabri Efendi de, bir taraftan “*kişisel beklentilerin ve siyasî ihtilâfların etkisi ile farklı kabullere zorla uğratılan, asıl kaynakları bu derece bulanık ve Abbâsiler devrinde de tamamen oyuncağa çevrilmiş olan*” diye nitelendirdiği dinin, diğer taraftan “*Osmanlılar'ın yaratılıştan gelen cengâverliğini, kahramanlığa kadar yükseltti.*” diyen hasmına¹³⁷ “*Esas kaynakları bulanmış ve hepten oyuncağa çevrilmiş olan din mi bunu yapan?*” sorusunu sormaktan kendini alamaz.¹³⁸ Ayrıca Batı dünyasının kendi ekonomik refahlarını; sömürgeleştirme, köleleştirme ve yeraltı zenginliklerini ele geçirme gibi faaliyetler neticesinde sağladıkları da göz ardı edilmemelidir.

Batı karşısında modernleşen ya da modernleşemeyen kimi İslâm ülkelerinin hâlâ geri kalmışlığı, kendi ekonomik çarklarını döndürmek için benzer faaliyetler içerisine girmemesinden ya da girememesinden kaynaklanıyor olabilir mi? Moderleşen kimi İslâm ülkeleri, hâlâ neden ekonomik refah düzeyini yakalayamamışlardır? Bu ve benzeri tüm

¹³⁵ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. V, s. 379.

¹³⁶ Sabri Efendi, “Dinî Müceddidler”, s. 456.

¹³⁷ Bu kişi, Hâşim Nâhid Erbil (1880-1962)'dir. Sabri Efendi, Hâşim beyin yazdığı *Türkiye İçin Necât ve İ'tilâ Yolları* (Türkiye için kurtuluş ve yükselme yolları) isimli eserinde gördüğü kimi düşüncelere cevap vermek amacıyla *Türkiye İçin Necât ve İ'tilâ Yolları'nda Rehber'i* yazmış, kitabın basılmış nüshalarına hükümet tarafından el konulmuştur. 1969 yılında ise eser, *Dinî Müceddidler* adıyla sadeleştirilerek tekrar basılmıştır. Sabri Efendi, “*Dinî Müceddidler*”, s. 420. Hâşim beyin “*İslâm dininde reform, dinin hakikatine nüfûz için hareket çoktan başladı. Şeyh Muhammed Abduh, Cemâleddin Efgânî, Kazanlı Musa Bigiyef Efendi...*”) ifadeleri bu şahıslardan etkilendiğinin işareti olarak kabul etmek mümkündür. Sabri Efendi, “*Dinî Müceddidler*”, s. 461.

¹³⁸ Sabri Efendi, “Dinî Müceddidler”, s. 445.

soruların cevapları özel bir araştırmanın konusu olabilir. Burada Önal'ın şu sözleri meseleyi aydınlatır niteliktedir.

Biz ne “Biz” olarak kalabildik, ne de onlar gibi olabildik. “Biz” olarak kalamadığımız için kendi kaynaklarımızdan yeterince feyizlenemedik. Onlar gibi olamadığımız-olamayacağımız için onların kaynaklarından da faydalanamadık.¹³⁹

Batı güdümünde kimi İslâm ülkelerinin modernleşme yarışına girmelerine rağmen hâlâ bunu başaramamış olmaları göstermektedir ki, İslâm ülkelerine modernleşmeyi dayatan Batı'nın amacının modernleştirmek olmayıp sömürgeleştirme, fikir ve sanayisi için pazara dönüştürme¹⁴⁰ hatta yok etme¹⁴¹ düşüncesi içerisinde bulunduğudur. Bu amaçlarını gerçekleştirmelerinin önünde en büyük engel olarak da işgal adayı ülkelerin din, dil, örf ve geleneklerini görmektedirler.¹⁴² Dolayısıyla sömürge adayı ülkelerin öncelikle din ve gelenekleri hedef alınıp yok edilmelidir. Bunun için de yapılması gereken, özel eğitim görmüş, modern, sâdik bir uşak yetiştirilmelidir. Bunu gerçekleştirmek için de yurt içi ve yurt dışında bu amaçlarına hizmet edecek eğitim kurumları açılmalıdır. Bu kurumlarda yetişen öğrenciler vasıtasıyla da İslâm dünyasına yönelik çıkarlarını koruyabilmek için Batı medeniyeti ile uyumlu İslâm anlayışı gerçekleştirilmelidir.¹⁴³

Rızâ'ya göre toplumu İslâm'dan soğutan, zillet ve küçüklüğe düşüren sebepler arasında; Kur'ân ve Sünnet'in bırakılarak birtakım bid'at eseri olan evrâd, ders ve duâların Müslümanların yaşamına girmesi,¹⁴⁴ kötü yönetilmeleri ile mezhep ihtilâfları da¹⁴⁵ yer almaktadır. Rızâ'ya göre toplumların ilerlemesinin önündeki engellerden birisi de hased hastalığıdır. Zira hased, toplumların yükselmesinin ancak kendisiyle mümkün olacağı ıslahatçılara engel olmaktadır.¹⁴⁶

1.1.4.1.2. Gelenekselcilere Göre Çıkış Sebepleri

Sabri Efendi'ye göre İslâm ülkelerinin Batı karşısında gerilemesi dinlerinden kaynaklanmayıp bizzat kendilerinden, dinlerine layık birer insan olamamalarından ve şer'î ilimlere yönelik gayretsizliklerinden kaynaklanmaktadır.¹⁴⁷ Diğer bir sebep de İslâm milletlerinin arasına Batılıları taklid ve onların kışkırtmaları sonucu giren ırksal kavgalardır.

¹³⁹ Ahmed Selim (Zeki Önal), *Din-Medeniyet ve Lâiklik*, Timaş Yayınları, İstanbul 1991, s. 122.

¹⁴⁰ Hatiboğlu, *İslâm Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, s. 38.

¹⁴¹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 209.

¹⁴² M. Muhammed Hüseyin, *el'İslâm ve'l-hadâratü'l-garbiyye*, *Dâru'l-Furkân*, yy. ts., s. 42.

¹⁴³ Hüseyin, *el'İslâm ve'l-hadâratü'l-garbiyye*, s. 45-46.

¹⁴⁴ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. X, s. 328.

¹⁴⁵ Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 11, 60.

¹⁴⁶ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VI, s. 291.

¹⁴⁷ Sabri Efendi, “İslâm'da Tartışılan Meseleler”, Hzl. Abdulkadir Coşkun, *Mustafa Sabri Efendi Külliyyâtı*, *Dâru'l Hilâfeti'l Aliyye Medresesi*, İstanbul 2019, c. I, s. 651.

Ona göre, bu fitne neticesinde Müslümanlara Müslüman isminden daha ziyade parçalanmış topluluklar (اقوام متفرقة - Akvâm-ü müteferrika) adını vermek daha uygun hale gelmiştir. Oysa Müslümanlar, din bağları sayesinde dünya milletlerinin en kuvvetlileri haline pekâlâ gelebilirlerdi. Ona göre, gözlem ve deneye dayalı pozitif ilim ile paralel bir şekilde Batı’da modern silahların icat edilmesi ise gerilemenin başlangıç noktasını oluşturmaktadır.¹⁴⁸ Türkiye’nin çökmesinde en sonuncu ve en dehşetli etken ise, Avrupa’nın maârifî alınırken, milletin ahlâk ve gelenekleriyle çatışmamasına dikkat edilmeden düşüncesiz ve ihtiyatsız alınması gelmektedir. Bu çatışmada ahlâk ve gelenekler üstün geldiğinde maârifî güven sarsılmakta; maârif üstün gelince de milletin ruhu ve inancı hedef alınmış olmaktadır.¹⁴⁹ Kısaca Sabri Efendi, Avrupa’nın maârifî alınırken seçmeci bir yöntem izlenmemesinden şikâyetçidir.

Sabri Efendi’nin donukluk ve gerileme konusunda klasik İslâm modernistlerine yönelik birtakım eleştirileri de bulunmaktadır. Bu eleştirilerinin birinde Sabri Efendi, Ferîd Vecdî’nin (1878-1954) İslâm’daki donukluktan şikâyeti ve çözüm yolu olarak “Müslümanlar, hayat sahasında eğer Batılı ülkelere yetişmek istiyorlarsa eğlence yerleri, diskotekleri, dans ve eğlence biçimleri hatta ilhâdlarına varıncaya kadar onları taklid etmelidirler.”¹⁵⁰ teklifi üzerine “Mısır müftüsü Şeyh Muhammed Abduh kabrinde duysun... Bütün ömrü boyunca el-Ezher’in donukluğundan şikâyet etmekteydi. Duysun da, donukluğa karşı diktiği isyan ağacının meyvelerinin çokluğundan gurur duysun.”¹⁵¹ diyerek bu tür fikirlerin tetikleyicisi olarak gördüğü Abduh’u ve onun da üstazı ve müceddidi olan Efgânî’yi¹⁵² sorumlu tutmaktadır.

Sabri Efendi, Farah Antûn (1874-1922)’un¹⁵³ Müslümanların gerilemesinin, din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmamasına bağlayan¹⁵⁴ savı karşısında Abduh’un çekingenliğe benzer bir korku ile rakibi karşısında geri adım attığını,¹⁵⁵ hasmına saldırıp laikliği çirkin göstereceği yerde Müslümanların gerilemesine sebep olarak İslâm âlimlerinin donukluğunu ileri sürdüğünü ifade etmektedir. Sabri Efendi’ye göre güya Abduh, bu ithamıyla

¹⁴⁸ Sabri Efendi, *Mevkîfü’l-‘akl*, c. I, s. 90-91.

¹⁴⁹ Sabri Efendi, “Dini Müceddidler”, s. 466-468.

¹⁵⁰ Sabri Efendi, “Kur’ân-ı Kerîm’in Tercümesi ve Tercümenin Namazda Okunma Meselesi”, c. I, s. 829.

¹⁵¹ Sabri Efendi, *Mevkîfü’l-‘akl*, c. I, s. 370.

¹⁵² Sabri Efendi, *Mevkîfü’l-‘akl*, c. I, s. 156.

¹⁵³ Sabri Efendi, Farah Antûn’un samimi bir Hristiyan olduğunu iddia ettiği halde, davranışlarıyla bunu yalanladığını, gerçekte pozitif bilime taptığını; bu inancın da Allah ve peygamberlerine imana engel olduğuna inandığını ve Batı’nın çürük mallarını yüksel fiyatlarla Doğu’ya satmaya çalışan bir bezirgân olduğunu iddia etmektedir. Sabri Efendi, *Mevkîfü’l-‘akl*, c. I, s. 150.

¹⁵⁴ Antûn’un bu iddiası Hristiyanlıktaki “Sezar’ın hakkı Sezar’a, Tanrı’nın hakkı Tanrı’ya” düşüncesini anımsatmakta ve Batı’dan etkilendiği izlenimi uyandırmaktadır.

¹⁵⁵ Sabri Efendi, Abduh’un din düşmanlarıyla yaptıkları tartışmalardaki amacını “Din düşmanları galip gelsin; din, kendisiyle birlikte mağlûp olsun diye mi yapıyor?” şeklinde sorgular. Bkz. Sabri Efendi, *Mevkîfü’l-‘akl*, c. I, s. 143.

Müslümanların laikliği kabul etmeyişinin önündeki engelin ulemânın söz konusu donukluğu olduğunu, kendisinin de laiklik taraftarı olduğunu ilân etmiş oluyor.¹⁵⁶ Sonuç olarak Sabri Efendi, Abduh'un Müslümanların gerilemesi konusundaki tutumu ile Farah Antûn'un tutumunu birbirine yakın veya ondan o kadar da uzak görmemektedir. Devamında ise şöyle der:

Âlimlerimizin donukluk ile ayıplanması, doğulu bilginlerin tecdîd adı altında Batı'yı taklide koyuldukları bu son zamanlarda meydana gelmesine ve takdir edilmesi istenilen şeylerde, tesettürün kaldırılması, taaddüd-i zevcâtın engellenmesi... gibi şer'î nasslara açık aykırılıklar bulunmasına bakılınca anlaşılıyor ki, âlimler ne kadar toleranslı olsalar, gevşeklik gösterecekler de müceddidlerce ahkâm-ı İslâmiyet karşısına dikilmedikçe kısaca dini, devletten ayırmadıkça donukluk damgasından kurtulamayacaklardır.¹⁵⁷

Sabri Efendi, İslâm ülkelerinin gerilemesine sırf fikrî durgunluğun (ictihad kapısının kapalı tutulması) sebep olduğu savına karşı, ictihad kapısını açık tutan İran neden geri kalmıştır, ilerleyememiştir?¹⁵⁸ karşısavıyla cevap verir. Sabri Efendi'nin tenkitlerinden aynı fikirde olduğunu söylediği Abduh'un öğrencisi Reşîd Rızâ da payını almaktadır.¹⁵⁹ Ayrıca o, ilerleme için laikliğin gerekliliğini öne sürenlere, laiklik bir dereceye kadar Mısır'da, tam olarak da Türkiye'de çoktan beri uygulandığı halde, hâlâ ilerleme ve gelişme adına en ufak bir emâreye rastlanmadığından, aksine zikredilen usulü tatbik eden memleketlerde ahlâkın fesada uğradığından bahseder.¹⁶⁰ Diğer taraftan Sabri Efendi'nin ilerlemeden kastı, dinin kılavuzluğunda gerçekleşen bir ilerlemedir. Yoksa dinin saf dışı bırakılarak elde edilecek bir ilerleme karşısında sevinemeyeceğini hatta çok üzüleceğini zira dinsiz bir şekilde ilerlemeyi gerçekleştirebilenlerle aynı safta olamayacağını belirtir.¹⁶¹

Sabri Efendi'nin gerileme konusunda modernistlere yönelik eleştirilerinin yanında, geleneksel düşüncedeki birtakım gerilemeye ve İslâm'ın kötülenmesine yol açan fikirlere de tenkitleri bulunmaktadır. Bunlardan birisi, kuru tevekkül ve miskinlik anlayışıdır. O, dindarlık ve sofuluk adıyla söylendiğini iddia ettiği “ Fânî dünya için çalışmaya ne gerek var, varsın âhiretim iyi olsun, Allah rızkıma kefil olmuştur, kefaletine güvenim sonsuz değil midir ki, rızık peşinde yorgun düşeyim, Allah'a tevekkülsüzlük etmeyeyim” tarzındaki söylem ve eylemleri dine iftira olarak kabul eder. Böyle bir anlayışın “yaşamayı değil; sürünmeyi,

¹⁵⁶ Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. IV, s. 349-350. Ayrıca Sabri Efendi, bahsi geçen tartışmada Abduh'un payına şöret; Antûn'un payına ise zaferin düştüğünü belirtir. Bkz. Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. I, s. 133, 324.

¹⁵⁷ Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. IV, s. 349-350.

¹⁵⁸ Sabri Efendi, “Dinî Müceddidler”, s. 456.

¹⁵⁹ Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. IV, s. 350.

¹⁶⁰ Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. I, s. 11. Bir de Sabri Efendi'ye göre laiklik; dinin, siyasetin emri altına girmesinden ibarettir. Bkz. Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. I, s. 144.

¹⁶¹ Sabri Efendi, “Hilâfet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye”, çev. Abidin Korkmaz, *Mustafa Sabri Efendi Külliyyân, Dâru'l Hilâfeti'l Aliyye Medresesi*, İstanbul 2019, c. I, s. 287.

tembelliği ve diğer milletlerin karşısında ezilip-büzülmeyi gerektiren bir din, nasıl doğru ve mâkul bir din olabilir?” propagandasına dönüştüğünü ekler.¹⁶²

1.1.4.2. İslâm Ülkeleri İçin İlerleme ve Terakkî Teklifleri

1.1.4.2.1. Klasik İslâm Modernistlerinin İlerleme Teklifleri

Klasik İslâm modernistlerine göre, İslâm dünyasının içinde bulunduğu buhrandan çıkmanın ve ilerlemenin yolu, gelenek, bid‘at ve hurafelerden kurtularak *Kur‘ân’a dönüşle*¹⁶³ (*Kur‘ân İslâm‘ına*)¹⁶⁴ mümkündür. Bu anlayışa göre Sünnet’in İslâm’da ikinci kaynak oluşu da göz ardı edilmektedir.¹⁶⁵

Efgânî’ye göre ilerleme; Kur‘ân’a (Kur‘ân İslâm‘ına) dönüş ve anlaşılmasında ictihadın işletilmesi, mezhepsel taassup ve düşmanlıkların yok edilmesi, ayrılıkçı geleneğin söküp atılması, Kur‘ân’ın doktrinleri ile Müslümanların yaşadığı hayat koşullarının birbiri ile uyumlu hale getirilmesi, İslâm’ın özünü değiştiren ve hayatta olumsuzluklara sebep olan hurâfe ve bid‘atlerin sökülüp atılması ve ihtilâfların henüz ortaya çıkmadığı ilk asra geri dönmekle mümkündür.¹⁶⁶ Efgânî’ye göre bunları gerçekleştirmek için gerekli olan şey ise siyasî mücadeleden geçmektedir.¹⁶⁷ el-Behî’e göre Efgânî’nin Kur‘ân’a ve onun bid‘at bulaşmamış öğretilerine dönüş çağrısı,¹⁶⁸ Kur‘ân’ın geçmişteki şerh ve farklı çıkarımlarının mezheplere, mezheplerin ümmetin çeşitli fırkalara ayrılmasına, fırkaların da asabiyye ve düşmanlıklara sebep olması sonucunda ümmetin zayıflamasına ve çökmesine sebep olması sonucu gelmiştir.¹⁶⁹ Efgânî’ye göre en önemlisi ise tembellik etmeyip gece gündüz demeden çalışmak gelmektedir.¹⁷⁰

¹⁶² Sabri Efendi, “İslâm’da Tartışılan Meseleler”, s. 693. Bu düşüncelerinden Sabri Efendi’nin salt gelenekçi olmadığı, geleneği kabulde toptancı olmadığı, akıl ve nakil süzgecinden geçirme gayretinde olduğu sonucu çıkarılabilir.

¹⁶³ Efgânî - Abduh, *el-‘Urvetü’l-vüskâ*, s. 101; Gencer, Modernistlerin “*Kur‘ân’a dönüş*” fikrini Luther’in “*Sola scriptura - Yalnızca Kitap*” sloganından esinlenmiş olduklarını ifade etmektedir. Bkz. Gencer, *İslam’da Modernleşme 1839-1939*, s. 689; Rızâ’ya göre, Kur‘ân’a dönüşün önündeki en büyük engel: Yahudi ve Hristiyanlarda yaygın olan “Tevrat ve İncil’deki hükümleri papaz ve hahamlardan başkası anlayamaz” şeklindeki inancın (papalık kâidelerinin) taklid sonucu Müslümanların arasına da girmesidir. Rızâ, *Muhâverâtü’l-muslih ve’l-mukallid*, s. 52-53.

¹⁶⁴ Cündioğlu, “Ernest Renan ve “reddiyeler” bağlamında İslâm-bilim tartışmalarına bibliyografik bir katkı”, s. 55.

¹⁶⁵ Gibb Hamilton Alexander Roskeen, *Modern Trends In Islam*, Chicago 1947, s. 10.

¹⁶⁶ el-Behî, *el-Fikru’l-İslâmiyyü’l-hadîs ve sîlatühû bi’l-isti‘mâri’l-garbî*, s. 58, 88.

¹⁶⁷ el-Behî, *el-Fikru’l-İslâmiyyü’l-hadîs ve sîlatühû bi’l-isti‘mâri’l-garbî*, s. 67.

¹⁶⁸ Bu çağrı, günümüzde sloganlaştığı şekliyle “Kur‘ân İslâm’ı” denilen düşünceyi anımsatmaktadır. Bu düşünceye göre yaşanılan ya da daha önce yaşanmış bulunan İslâm, mezhep taassubu ya da bid‘atler barındıran İslâm olarak nitelendirilmektedir.

¹⁶⁹ el-Behî, *el-Fikru’l-İslâmiyyü’l-hadîs ve sîlatühû bi’l-isti‘mâri’l-garbî*, s. 87.

¹⁷⁰ Hourani, *el-Fikr’ul-‘Arabî* s. 160.

Reşîd Rızâ'ya göre çıkış yolu: En başta tefekkür olmak üzere¹⁷¹ telfîk,¹⁷² maslahat,¹⁷³ sünnetullah'a uygun yaşamak,¹⁷⁴ diğer toplumlarda mebus ve vekil olarak isimlendirilen ehlü'l-hall ve'l-akdin kurulması,¹⁷⁵ Avrupa'lının ilerlemesinde büyük payı olan kadınların eğitiminin gerçek İslâmî eğitim ile sağlanması,¹⁷⁶ dilin ıslah edilmesi,¹⁷⁷ Kur'ân'a¹⁷⁸ özellikle de aklın rehberliğine geri dönülmesi ile mümkündür. Nitekim bu konuda, İslâm dininin akıl dini olduğunu, Kur'ân'ın bize akli, öngörülü olmayı ve kör taklitçilikten uzak durmayı öğütlediğini; âlimlerin ise kendilerine körler ve sağırklar gibi râm olmamızı istediğini ve bunu yanlış bulduğunu ifade eder. Ardından da şayet geleneklere bağlı kalmaya devam edersek dinde kimsenin kalmayacağını, bundan dolayı da insanların gizlice ve peşpeşe dinden çıktıklarını gördüğünü söyler.¹⁷⁹ Rızâ'nın sırf geleneklere bağlılıktan dolayı insanların akın akın İslâm'ı bıraktıkları tespiti ya da ileride gelenekler yüzünden İslâm'da kimsenin kalmayacağı görüş ve öngörüsüne katılmak oldukça güçtür. Nitekim İslâm dışı kimi dinlere mensup, akla ve mantığa sığmayan gelenekleri yüzünden insanların dinlerinden vazgeçtiklerini görmek pek mümkün olmadığı gibi sırf gelenekleri yüzünden bu zamana kadar İslâm'ı terk eden kaç kişi vardır ki, Rızâ bu düşünceye kapılmıştır?

Rızâ'nın kafasındaki gelenek-yükselme ilişkisi, Batı'daki ilerlemenin sebep ve sonucundan etkilendiği düşüncesini güçlendirmektedir. Zira Rızâ'ya göre medeniyet ve ilerleme noktasında Batı ülkeleri arasında en ileri seviyede olan Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere ve Almanya gibi ülkelerde hâkim olan Protestanlık mezhebi bundan dört asır önce Hristiyanlıkta mevcut olan hurafe ve geleneklerin yok edilmesi sonucu ortaya çıkmıştır.¹⁸⁰ Yani Rızâ'ya göre adı geçen ülkelerin ilerleme ve medeniyete kavuşması Luther'in Hristiyanlıktaki gelenek ve hurafeleri yıkması ve bu ülkelerin de bu mezhebi benimsemesi

¹⁷¹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. XI, s. 203. Rızâ'ya göre insanın yükselmesi ile tefekkür doğru orantılıdır. Tefekkür ne kadar yüksekse ilerleme de o kadar yüksektir.

¹⁷² Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 20-21, 52, 71.

¹⁷³ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 258; c. III, s. 11.

¹⁷⁴ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 116; c. V, s. 125, 376; c. X, s. 38. Sünnetullah: "Allah'ın tabiatı yaratıp devam ettirmek ve toplum hayatını düzenlemek üzere koyduğu kanunlardır." İlyas Çelebi, "Sünnetullah", *DİA*, c. XXXVIII, s. 159.

¹⁷⁵ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. III, s. 11.

¹⁷⁶ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 295.

¹⁷⁷ Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 56. Ayrıca Rızâ, bir talebenin, Araplar'ın en iyi edebiyatçısının eserlerini anlayacak kadar Arapça'yı öğrenmesinin; öğretmeyi en iyi bilen kişinin (kendisini de sayıyor) elinde beş yılda gerçekleştirilebileceğini belirtir.

¹⁷⁸ Rızâ'nın buradaki Kur'ân'a dönüşten kastı; Kur'ân'ı mahfillerde teganni ile okuma, cümlelerin irabı, kelime ve üslubundaki belâğat incelikleriyle meşgul olma, teberrük ya da bedenî hastalıkların tedavisi için muska aracı gibi görmek olmayıp, üzerinde tefekkür-tedebbür etme sonra da amel etme çağrısıdır. Nitekim ona göre selefın sayısal üstünlükleri, düzenleri, savaş güçleri, sanayi ve malî güçleri olmadığı halde tüm topluluklara üstün gelmeleri Kur'ân'a sarılmaları sebebiyledir. Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IX, s. 167; c. VIII, s. 279; c. IX, s. 463; c. X, s. 398.

¹⁷⁹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. II, s. 359.

¹⁸⁰ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VI, s. 254.

sonrası gelmiştir. Bu da Rızâ'nın Batı tarzı ilerleme fikrinden ve Lutheranist düşünceden hayli etkilendiği izlenimini uyandırmaktadır. Rızâ'ya burada katılmak biraz zordur. Şöyle ki, eğer Rızâ'nın iddia ettiği gibi Protestanlık mezhebini benimseyen ülkeler, başta taklid olmak üzere tüm papalık kâidelerini yıkmaları sonrası ilerlemişlerse, bu takdirde Ortodoks ve Katolik'liği sürdüren (Fransa, İtalya ve Rusya vb.) ülkeler, ilerlemelerini neye borçludur? Bu açıdan bakıldığında zaman klasik İslâm modernistlerinin öncelikli amaçlarının yıkım üzerine kurulu olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Sabri Efendi de bu durumu, iki dost ve teceddüd reisleri olarak nitelediği Efgânî ve Abduh'un yaptıkları, İmam Ebû Hanîfe ve ictihad mertebesine ulaşmış tüm müctehidleri İslâmiyet ile öncelikli oynayanlar seviyesinde görmelerinden dolayı kurdukları düzeni yıkma amaçlı yıkım kapısını açmaktan ibaret olduğunu öne sürmektedir.¹⁸¹ Söz konusu bu tavırları da modern düşünürlerin “Yumurtayı kırmadan omlet yapmak mümkün değildir.” anlayışının bir yansıması gibi durmaktadır.

Reşîd Rızâ, Avrupa'nın karanlıklar içinde debelenirken ve seller gibi insan kanı akıtırken Haçlı seferleri sonucu İslâm dünyasından aldıkları bir parça ilim, akıl, irade bağımsızlığı ilkesi,¹⁸² fazilet, adâlet¹⁸³ ve tefekkür¹⁸⁴ sayesinde düşünme, öğrenme ve delillerle birtakım hakikatlere ulaşma gayretine girdiklerini, dine ve din adamlarına karşı savaş açıp gâlip geldiklerini ve bundan iki yüzyıl önce Hıristiyan medeniyetini kurduklarını ve şimdi de ilimle uyuşmayıp geri kaldığı bahanesiyle bütün dinleri özellikle de İslâm'ı yok etmek istediklerini belirtir. Ardından da şu anki Müslümanların ilimde ilk câhiliye devrinden daha beter bir cehâletin içine düştüklerini ilâve eder.¹⁸⁵ Rızâ'nın Avrupa'nın ilimde, teknikte ve siyasette ulaştığı üstünlüğe¹⁸⁶ kavuşmasına sebep olarak gördüğü şeylerin, bundan iki yüz küsur sene önce İslâm dünyasından aldığı birtakım meş'alelere borçlu olduğu kabul edilirse, bu takdirde ortaçağı bitirip yeniçağı başlatan ve Avrupa'yı bile medeniyete kavuşturan bir geleneğe sahip olan İslâmî geleneğin toptan inkârı hiç de tutarlı bir istek olarak gözükmemektedir. Kaldı ki Rızâ, İslâmiyetin ilim, medeniyet, hâkimiyet ve saltanat yönünden Batı karşısında üstünlüğünün ilk Arap devletlerinden başlayarak Osmanlı'nın ilk dönemlerine

¹⁸¹ Sabri Efendi, *Mevkîfî'l-'akl*, c. I, s. 144-145.

¹⁸² Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. V, s. 229; c. VI, s. 26. Rızâ'nın da ifade ettiği gibi Batı'yı üstünlüğe kavuşturan İslâm dünyasından aldıkları bir parça ilim, akıl ve irade bağımsızlığıdır. Yani onlar, ilerlemek için toptan bir taklitçilik içinde olmamışlar, seçerek almışlardır. Ters mantıkla Müslümanlar da şimdi, Batı'dan seçmeci bir anlayışla bilim ve teknolojiyi alıp ilerletirler ise tekrar yükselebileceklerini söylemek mümkündür.

¹⁸³ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. X, s. 312.

¹⁸⁴ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. XI, s. 203-204; Rıza, Batılı filozoflara dayandırarak; insanlığın yükselmesinde tefekkürün mihenk taşı olduğunu, tefekkürün parlaklığı oranında yükselmenin olacağını, taklitçiliğe dayalı dinin beşer aklını dondurduğunu, İslâm'ın gelmesiyle bu donukluğu ortadan kaldırdığını, Batılıların bu hürriyeti Müslümanlardan öğrendiğini sonra da Müslümanların kendilerine tefekkürü çok görmesiyle baş aşağı düştüklerini söyler.

¹⁸⁵ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 209.

¹⁸⁶ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. X, s. 313.

kadar sürdüğünü kabul etmektedir.¹⁸⁷ Burada Rızâ'nın İslâm tarihini sadece Arap tarihine indirgeme çabası içinde olduğu hissi uyanmaktadır.

Abduh'a göre, İslâm dünyasının kurtuluşu; düşüncenin taklid zincirinden kurtarılması, Arapça'nın ıslah edilmesi,¹⁸⁸ anlaşmazlıklar ortaya çıkmadan önceki selefın metodu ve ilk kaynaklara başvurulması dinin anlaşılması, din ile bilimin çatışmaz birer dost olarak kabul edilmeleri,¹⁸⁹ müteahhırın âlimlerinin kitaplarını aklı, tarihî tenkide tâbi tutmakla ve Ezher'in ıslahı¹⁹⁰ ile mümkündür. Abduh'un buradaki ilk kaynaklardan kastı, Kur'ân ve az da olsa amelî sünnettir.¹⁹¹ Ayrıca Abduh, yükselme ve bekânın genel anlamda salâh (düzgün olma) ve ıslah (düzeltme) hasletlerine bağlı olduğunu özellikle vurgulamaktadır.¹⁹²

Modernistlere göre genel anlamda ilerleme; öncelikle bid'atlerin sökülüp atılması, taklidin terkedilmesi, Kur'ân'a dönüş yapılması, ayrılıkları körükleyen mezheplerin telfik yöntemiyle birleştirilmesi ve özellikle de maslahat eksenli ictihadlarda bulunmakla gerçekleştirilebilir. Modernistlerce "Kur'ân'a dönüş" şeklinde sloganlaştırılan çağrılarının altında kendi hareketlerini yasalaştırma çabası içinde oldukları düşünülebilir.

1.1.4.2.2. Gelenekselcilerin İlerleme Teklifleri

Çalışmaya konu gelenekselcilere göre, Batı karşısında İslâm dünyasının geri kalmışlığı şer'î ahkâmdan değil, aksine şer'î ahkâma sınımsız sarılmamaktan kaynaklanmaktadır.¹⁹³ Bu düşünceye göre, Batı karşısında aşağılık kompleksine kapılmanın hiçbir anlamı yoktur. Zaten İslâm, *mâni* '-i terakkî olmayıp bilâkis *âmir-i terakkî* (ilericiliği emredici)'dir. Müslümanların içine düştüğü geri kalış ise İslâm'dan değil, Müslümanların bizzat kendilerinden kaynaklanmaktadır. Bu durum da, ilerlemenin yolu yine İslâm'a geri dönmek ve onun ahkâkı ile ahlâklanmaktan geçmektedir. Bu durum, Allah Teâlâ'nın "*Allah bir kavme verdiğini, o*

¹⁸⁷ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. X, s. 340.

¹⁸⁸ Rızâ, *Târîhu'l-üstâz*, c. I, s. 11.

¹⁸⁹ Efgânî - Abduh, *el-'Urvetü'l-vüskâ*, s. 29; el-Behî, *el-Fikru'l-İslâmiyyü'l-hadîs ve sılatühû bi'l-isti'mâri'l-garbî*, s. 59.

¹⁹⁰ Abduh'un nazarında Ezher, ümmetin kalbi mesâbesindedir. Nasıl kalp düzgün olunca beden düzgün olabiliyorsa Ezher de düzeltilince tüm İslâm dünyası düzeltilmiş olacaktır. Bkz. el-Behî, *el-Fikru'l-İslâmiyyü'l-hadîs ve sılatühû bi'l-isti'mâri'l-garbî*, s. 141.

¹⁹¹ Efgânî - Abduh, *el-'Urvetü'l-vüskâ*, s. 29.

¹⁹² Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. XII, s. 198.

¹⁹³ Bunlardan birisi de Ahmed Davudoğlu'dur. O bu konuda: "Müslümanların gerilemesinin sebebi ne dinleri ne de dinlerinin ulemâsı değil, bilakis dinden uzaklaşmalarıdır! Bîcâreler vuruldukları Avrupa iğnesinin mâkûs tesiriyle akı kara, devayı dert görüyorlar. Düşünmüyorlar ki, az yukarıda arz ettiğimiz veçhile Müslümanlar ancak dinlerine sahip oldukları devirlerde dünyanın ilim ve medeniyet hocasıydılar. Şimdi dinlerinde uzaklaşmış, tembelleşmiş, miskinleşmiş; aralarına müthiş nifak girmiş, Allah'ın yap dediğini yapmıyorlar, yapma dediğini inat ve ısrarla yapıyorlar. Kabahat de eski din ulemâsının, hatta bizzat dinin!.. Fesühânallah...". Davudoğlu, *Din Tahripçileri*, s. 26; Rızâ da gerilemenin, şeriatın hüküm ve uygulama açısından terk edilmesinden kaynaklandığı düşüncesine katıldığını ama bu terk edışı gelenekselciler gibi anlamadığını belirtir. Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 19-20. Yani Rızâ'ya göre dinin terki, taklid yüzündendir.

*kavim kendisini bozup değiştirmedikçe değiştirmez.*¹⁹⁴ âyetinde açıkladığı üzere Müslümanların değişmesi ve dinlerinde gevşemesi üzerine terettüp eden sonuçtur ve bu sonuç, kabahati İslâm'da ya da İslâmî geleneklerde aramak yerine İslâm'ı yaşamayanlar olarak kendimizde aramanın adı olan gayet erdemli bir davranış olsa gerektir. Neticede gelenekselcilerin bu bakış açısı, Nasreddin Hoca'nın evin içinde kaybettiği tesbihini dışarının aydınlığında arama fıkrasındaki garâbete benzer bir tutarsızlığa düşmekten alıkoymaktadır.

Kevserî'ye göre ilerlemenin yolu şer'î hükümlerden geçmektedir. Nitekim o, hata yapma özelliği bulunan aklî hükümler gibi olmayan şer'î hükümlerin, işleri düzeltmekte hayret verici sırlarının sonu olmadığını söyledikten sonra İslâm devletlerinin durumuna işaret ederek, “Müslüman ülkelerden her bireri ancak şer'î hükümlere sarıldığı nispette mesut ve bahtiyâr, şer'î hükümlerden uzaklaştığı oranda da bedbahttır.” der. Ardından da görüşünü doğrular nitelikte bin delil olduğunu iddia ederek bu konuda söylenmiş gerçekten çok hikmetli bir söz diye nitelediği Hz. Ali'nin şu sözüne atıfta bulunur “*İnsanlar dünya işlerini iyileştirmek için dinlerinden neleri bıraktıysa Allah o terkettikleri şeyden daha zararlı olan şeylerin kapısını onlara açmıştır.*”¹⁹⁵ Yani, Kevserî'ye göre İslâm devletlerinin geri kalmışlığının sebebi, İslâm olmayıp tam tersine İslâm'dan uzaklaşmadır.

Sabri Efendi'ye göre ilerlemenin yolu İslâm'ın ilk dönemindeki bağılılık anlayışıyla dine sarılmaktan ve yaşamaktan geçmektedir.¹⁹⁶ Çağında “Müslümanların kalkınması için kadının açılmasını gerekli” görenlere karşı İslâm tarihinde kalkınmanın zirveye ulaştığı altın çağın Hz. Ömer (ö. 23/644) dönemi olduğunu, Hz. Ömer'in de kadınların örtünmesinin gereğine ilk işaret eden olduğunu ve Kur'ân-ı Kerîm'in de buna uygun olarak indiğini belirtir. Ardından Hz. Ebû Bekir'in (ö. 13/634) “*Bu ümmetin sonrakilerin durumu, öncekilerin düzeldiği şeyden başkasıyla düzelmez*” sözünü aktarır.¹⁹⁷ Sabri Efendi verdiği bu örnekle “Kadınların örtünmesinin gereğine ilk işaret eden ve Müslümanları hiçbir çağda ulaşamayacakları kalkınmanın doruk noktasına kavuşturan Hz. Ömer nerede; kadınlarımızı açmakla kalkınmayı sağlayacağını düşünen, sizler neredesiniz?” demek ister. Sabri Efendi'nin ilerleme önerisi salt âhiret eksenli değil, hem dünya hem de âhiret merkezli bir çalışmadan ibarettir.¹⁹⁸

¹⁹⁴ Ra'd 13/11.

¹⁹⁵ Kevserî, “Şer'u'llâhi fi nazari'l-Müslimîn”, s. 98; Kevserî, “Nazaru'l-mer'i ilâ şer'i'llâhi mi'yâru dînihî”, s. 237; Kevserî, “Hükmü mühâveleti fasli'd-dîni ani'd-devle”, s. 331.

¹⁹⁶ Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. I, s. 18; Modernistler gibi gelenekselcilerde de “sadr-ı evvel” ve “Selef” çağrısı dikkat çekmektedir. Bkz. Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. I, s. 16.

¹⁹⁷ Sabri Efendi, “Kadın Meselesine Bakışım”, çev. Mahmud Petek, *Mustafa Sabri Efendi Külliyyâtı, Dâru'l Hilâfeti'l Aliyye Medresesi*, İstanbul 2019, c. I, s. 938.

¹⁹⁸ Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. I, s. 9.

Sabri Efendi, devrinde çıkan gazetelerdeki ilerlemeyle ilgili “gelişme ve ilerlemenin sadece Batı’ya özgü olmadığı, genel ilme dayandığı, Doğu’nun da kendi özelliklerini, faydalı geleneklerini koruyarak dilediği yerden ilmi ve tekniği alarak¹⁹⁹ ve İslâm medeniyeti kurallarına uyarak ilerleyebileceği”²⁰⁰ görüşlerini eleştirmeden vermesinden, dolaylı olarak bu ilerleme tekliflerine katıldığı anlaşılmaktadır. O, Batı’yı körü körüne taklide ise şiddetle karşı çıkmaktadır. Örneğin, ilerleme adı altında dayatılan şapka bunlardan biridir.²⁰¹ Zamanındaki dine saldırmanın “irfan, aydınlık ve ilerici” gibi parlak ve özendirici isimlerle parlatılması, dine sahip çıkmanın ise “taassup, cehâlet, kabalık ve gericilik” gibi yaftalarla karalanmasından yakınmaktadır.²⁰²

Gelenekselciler ve modernistler, Müslüman ülkelerin Batı karşısında geri kalmasının sebepleri konusunda genelde uzlaşamazken, hemfikir oldukları nokta ise, geri kalmanın sebebinin İslâm olmadığı gerçeğidir.

1.1.4.3. Klasik İslâmî Modernizm

İslâmî modernizmi yaygın görüşe göre klasik ve çağdaş İslâmî modernizm şeklinde ikiye²⁰³ ayırmamız mümkündür. Çalışmamızda öncelikle klasik İslâmî modernizm ele alınacak sonra da çağdaş İslâmî modernizme kısa bir temas edilecektir. Çünkü bu çalışmanın esas konusu çağdaş İslâmî modernizm değildir.

Burada hemen belirtelim ki klasik İslâmî modernizm, çağdaş İslâmî modernizm karşısında geleneksel kaldığı için bu isim ile anılır olmuştur. İslâmî Modernizm düşüncesi, 1880’lerden itibaren gönüllü ya da Sabri Efendi’nin iddia ettiği gibi dinli ve dinsiz Batı’nın tıpkı ticarî bir eşyasını ihraç eder gibi dayatmasıyla²⁰⁴ yine kendilerince “İslâmî modernizmin babaları”²⁰⁵ olarak görülen Cemâleddîn Efgânî tarafından İslâm dünyasına ilk tohumları²⁰⁶

¹⁹⁹ Bu konuda Sabri Efendi, “Avrupa’nın sanayi ve fenlerindeki gelişmeleri kim istemez ki!” diyerek karşı olduğu taklid türününün ipucunu vermektedir. Sabri Efendi, “Kemalistlerin Din Düşmanlığı”, *Mustafa Sabri Efendi Külliyyâtı*, Dârü’l Hilâfeti’l Aliyye Medresesi, İstanbul 2019, c. I, s. 397.

²⁰⁰ Sabri Efendi, “Hilâfet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye”, s. 297.

²⁰¹ Sabri Efendi, “Türk’ün Başına Gelen Şapka Meselesi”, c. I, s. 323.

²⁰² Sabri Efendi, “Dinî Müceddidler”, s. 424.

²⁰³ Mustafa Sönmez, “İslâm Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi (Afgânî ve Abduh’un Modernist Yönlerine Kısa Bir Bakış)”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (Aralık 2002), s. 157; Mehmet S. Aydın, “Fazlur Rahman ve İslâm Modernizmi”, *İslâmî Araştırmalar*, 4/4 (Ekim 1990), s. 275-277.

²⁰⁴ Sabri Efendi, *Mevkîfî’l-‘akl*, c. I, s. 3.

²⁰⁵ Gencer, *İslâm’da Modernleşme*, s. 294.

²⁰⁶ Davudoğlu, dinde reformun başında her ne kadar Efgânî gözükse de akıl hocasının İbn Teymiyye olduğunu iddia etmektedir. Ahmed Davudoğlu, *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*, 4. bs., Bedir Yayınevi, İstanbul 1980, s. 30.

serpilmiş,²⁰⁷ sistemleştirilmesini öğrencisi Muhammed Abduh yapmış,²⁰⁸ onun öğrencisi Reşîd Rızâ da hocasının modernist fikirlerine sadık kalarak²⁰⁹ devam ettirmiştir.²¹⁰ Gerçi Efgânî, Abduh ve Rızâ hakkında Batı'nın aksine modernist olmadığı iddiasında olanlar da²¹¹ vardır. Böyle olmasına rağmen yaygın kanaati göz önünde bulundurarak çalışmamızda klasik İslâmî modernizmin²¹² temsilcileri olarak ele aldık.

Fazlurrahman'a göre, (1919-1988) klasik modernistlerin en büyük kusurları, söylemlerinin topluma tamamen yabancı kalması ve değerlendirme esaslarını “*Batıdan çalarken yakalanmalarıdır*.”²¹³ Fazlurrahman'ın da işaret ettiği gibi klasik İslâmî modernizm düşüncesi ile Lutheranizm düşüncesi arasında üzerinde iyice düşünüldüğü zaman görülecektir ki çok sayıda benzerlik bulunmaktadır.²¹⁴ İşin ilginç tarafı ise Fazlurrahman, klasik modernistleri geleneğe yönelik eleştiri kriterleri konusunda “*Batıdan çalmakla*” suçlarken,

²⁰⁷ Nitekim Efgânî, İstanbul'da Dârü'l-fünûn'da yaptığı açılış konuşmasında ilk modernist fikirlerini dile getirmiştir. Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, s. 300; Albert Hourani de modern fikirlerin, yazıları çapraşık ama kişisel etkisi yaygın ve önemli bir İranlı olarak nitelediği Efgânî tarafından öne sürüldüğünü ifade etmektedir. Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, s. 362.

²⁰⁸ Abduh, modernizmin sistemleştirmesini yapmış olmakla birlikte Kur'an'ın tefsiri konusunda isteksizliğinin sebebi; Batı'nın İncil'e yönelttikleri modern tenkitlerin bir benzerinin Kur'an'a bütünüyle uygulanmasının imkânsızlığına inanmasından kaynaklanıyor olabilir; al-Azmeh, *İslâmlar ve Moderniteler*, s. 170.

²⁰⁹ Mehmet Aydın'a göre, Efgânî'nin başlatıp Abduh'un sürdürdüğü klasik modernizm, orijinal çizgisini kaybederek Selefiyecilik düşüncesine dönüşmüştür. Aydın, “Fazlur Rahman ve İslâm Modernizmi”, s. 276; Aziz al-Azmeh de benzer şekilde Rızâ'nın, hocası Abduh'un ölümünün üzerinden birkaç yıl sonrasına kadar modernizm fikrine sadık kaldığını ifade eder. Bkz. al-Azmeh, *İslâmlar ve Moderniteler*, s. 169; 179, 183. Aydın ve al-Azmeh tarafından Reşîd Rızâ'nın, modernizmden Selefi çizgiye kaydığı düşüncesine tamamen katılmak mümkün değildir. Zira Reşîd Rızâ'daki selefe dönüş çağrısı klasik seleflerdeki selef düşüncesinden farklıdır. Rızâ'nın selefe dönüş sözü, eylemlerine Kur'an'a dönme şeklinde yansımıştır. Dolayısıyla fikirleri, modernist düşünceden bağımsız düşünülmemelidir. Ayrıca bu iddia sahiplerinin; Reşîd Rızâ'nın modernizmi bırakıp tamamen selefi çizgiye kaydığı düşüncesinin doğru olduğu kabul edildiği zaman “*Efgânî ve Abduh'un modernizm mutfağında yetişen Rızâ, acaba hangi meselelerde hocalarıyla keskin görüş ayrılıkları yaşadı da görüş değiştirdi?*” sorusunu cevaplamaları gerekir. Ayrıca Rızâ, iddia sahiplerinin dediği gibi görüş değiştirdiyse, hocalarının hangi modernist fikirlerine karşı çıkmış, hakkında reddiye yazmış ya da en azından eleştirmiştir? Tüm bu soruların cevaplarının bilinmesi, meseleyi aydınlatmak açısından çok büyük önem arz etmektedir.

²¹⁰ Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, s. 264; Bilgin, “Gelenek, Modernlik ve Din: Üç Rekabet Alanı”, s. 26; Hatiboğlu, *İslâm Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, s. 21-23, 119; al-Azmeh, *İslâmlar ve Moderniteler*, s. 169; Fahri, *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*, s. 183, 186.

²¹¹ Örneğin, Öztürk, bunların projesinin asıl ilhamını dinden alması özellikle de ümmetin geri kalmasını dinin yanlış anlaşılmasına bağlaması, gelenekteki ilmi ve kültürel birikimi yok sayan yenilik/yenilikçilik teklifinde bulunmaması, çözülmesi gereken problemlere din temelinde çözüm araması, dinin toplum ve düşünce üzerinde tanımlayıcı rolüne atıfta bulunması sebeplerinden dolayı *gelenek içinde gelenek üretmek, geleneğin güncellenmesi* ve *oldukça gelenekçi* şeklinde nitelemektedir. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, “İslâm Dünyasında Yenilik ve Yenilikçilik Karşıtlığının Zihniyet Kodları - Modern Türkiye Örneği”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/1 (2009), s. 6-8. Özetle Öztürk, klasik modernistlerin geleneğe olan eleştirilerini yeterli görmemektedir.

²¹² Gencer, bu dönemi “*Ön Modernizm*” olarak nitelemekte, Efgânî, Abduh ve Reşîd Rızâ üçlüsünü de Ön Modernizmin temsilcileri olarak görmektedir. Bkz. Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, s. 375.

²¹³ Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslâm'ı Yeniden Düşünmek*, 3. bs., Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s. 30; Hatiboğlu, *İslâm Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, s. 39; Fazlurrahman'a göre klasik İslâm modernistlerinin en büyük hataları “*Batıdan çalarken yakalanmaları*” ve “*akılsızlıklarıdır*”. Aydın, “Fazlur Rahman ve İslâm Modernizmi”, s. 281.

²¹⁴ Bu konuda Olgun'un “Reformasyon ve İslâm Reformu Tasnifleri” isimli makalesi meseleyi aydınlatır niteliktedir.

kendisi de aynı konuma düşer gibidir. Zira Kur’ân’a yönelik savunduğu “*Tarihselci Bakışın da*”²¹⁵ Batı modernizm kaynaklı olma iddiası ve ihtimali vardır. Kaldı ki Aydın’a göre Fazlurrahman bizzat kendisi, *tarihî tenkitçilik* yöntemini ilkin Hristiyanların kendi tarihî malzemelerine uyguladıklarını; geleneksel Hristiyanlığın bundan önce zarar gördüğünü sonra ise toparlandığını ifade eder. Ardından da aynı yöntemi İslâm’a uyguladıklarını ama taraf tutmaları ve ilmî beceriksizlikleri yüzünden başarılı olamadıklarını ileri sürer.²¹⁶ Sonuç olarak Fazlurrahman, bu yöntemin tarafsız ve ilmî bir hüner ile Kur’ân’a uygulandığında başarılı olacağına inanır.

Efgânî, Abduh ve Reşîd Rızâ’nın modernist olarak nitelendirilmelerinin sebepleri: Batıya karşı açık bulunmaları, belli ölçüde rasyonalist oluşları, fert ve toplumun hayatlarını düzenleyecek kuralların Kur’ân ve Sünnet’ten çıkarılıp uygulanmasında akli ve ilmi esas almalarındandır.²¹⁷

1.1.4.4. Çağdaş İslâmî Modernizm

Konumuz çağdaş İslâmî modernizm düşüncesi olmamakla birlikte bu konuda kısa bir bilgi vermenin, klasik İslâmî modernizmin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacağını düşünmekteyiz. Bu akımın temsilcileri olan Fazlurrahman, Muhammed Arkoun (1928-2010), Hasan Hanefî (1935-), Roger Garaudy (1913-2012) v.b. çağdaş modernistler, Batı karşısında yaşanan geri kalmışlık sürecinden çıkışın, hermenötik ve tarihsellik düşüncesiyle aşılabileceğini öne sürmektedirler. Bunlar, Kur’ân’ı ilâhî vahiy özelliğinden soyutlayıp tarihsel bir metne indirgemekte ve âyetlerin Batılı kavramlarla yeniden yorumlanması²¹⁸ gerektiğini iddia etmektedirler.²¹⁹ Bu şekilde yaparak özellikle ahkâm âyetlerini tarihsel olarak görüp modern zamanda uygulanamayacağını iddia etmektedirler. Söz konusu davranışları, modernliğin “*evrimci tarih*” düşüncesinin yansıması gibi durmaktadır. Neticede İslâmî olgu ile modern olgunun çatışmasında modern olgunun tercih edilerek, İslâm’ın kimi hükümlerinin

²¹⁵ Hatta Fazlurrahman, bu metoden sadece İslâm tarihi ve Sünnet ile sınırlı kalmaması gerektiğini Kur’ân’a da uygulanması gerektiğini söylemektedir. O’na göre bu metodu ne yazık ki, kendini modernist sayan kişiler bile kullanmaktan kaçınmaktadır. Aydın, “Fazlur Rahman ve İslâm Modernizmi”, s. 278.

²¹⁶ Aydın, “Fazlur Rahman ve İslâm Modernizmi”, s. 278.

²¹⁷ Hatiboğlu, *İslâm Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, s. 22.

²¹⁸ Yeniden yorumlanması gerektiği görüşü Lutheranist düşüncenin yorum anlayışını çağrıştırmaktadır. Söz konusu düşünce, Hristiyanlığı Kilise’den değil de özgür düşünce ile İncil’in yeniden yorumlanması ile öğrenilmesi gerektiği tezini savunmaktadır. Bu tezin Çağdaş İslâmî modernizm düşüncesine yansıması, geleneksel yorumdan vazgeçilerek direk Kur’ân’a ulaşılmalı ve Kur’ân da akli ilkeler rehberliğinde tekrar yorumlanmalı şeklinde olmuştur.

²¹⁹ Zeki Keskin, *Kur’ân Hükümlerine Modernist Yaklaşımlar ve Bunların Eleştirel Değerlendirilmesi*, (doktora tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2016, s. 2. Bu tez, “*Kur’ân’a Tarihsel ve Modern Yaklaşımların Eleştirisi*” adı altında Ensar Neşriyat tarafından 2018 yılında basılmıştır.

tarihselliği düşüncesine kapılmak vardır.²²⁰ Yani çağdaş İslâmî modernizm savunucuları, İslâm'ı dışlamadan da modernleşmenin gerçekleştirilebileceğini, bunun da tarihselci ve hermenötik bir perspektifle sağlanabileceğini iddia etmektedirler. Bu akımın öne çıkan temel özelliğinin Kur'ân ve Sünnet'e karşı tarihselci bakış açısı olduğu söylenebilir.

Kur'ân'ın tarihselliği düşüncesi, bize Lutheranism'in Kutsal kitabı, *“eski kavimleri anlatan tarih ve çok güzel hikâyeler anlatan edebiyat kitabı”*²²¹ olarak görmesini anımsatmaktadır. Bu düşünce de Lutheranism'in bizdeki modernist düşüncelere yansımaları olarak görülebilir. Bu konuda Olgun, RAND²²² raporundaki bir kısım önerilere dikkat çekmektedir. Ona göre adı geçen raporda; Hristiyanların Kitâb-ı Mukaddes'i anlamlandırmada kullandığı *tarihsellik* düşüncesinden hareketle, Müslümanların da aynı kriter ile Kur'ân'ı anlamlandırmayı öğrenmeleri gerektiği ama Kur'ân'ın ilâhiliğine olan inançları ve Hz. Muhammed'i kendi zamanlarının da figürü olarak görmeleri sebepleriyle güncel problemlerine çözüm sunduğu düşüncesinde olmalarından dolayı, Kur'ân'ı tarihsel bakış açısıyla değerlendiremedikleri ve fikhî geleneği eleştiremediklerinden yakınılmaktadır.²²³

1.2. Modernleşme Çerçevesinde Tartışılan Kavramlar

Bu bölüm, her ne kadar çalışmayı doğrudan ilgilendirmese de modernistlerin geleneksel düşüncedeki bid'at, taklid, tecdid, ıslah, mezhep, taassup, ictihad, hilâf, iftirâk, telfîk ve takrip kavramlarına yaklaşımı, çalışmaya konu maslahat hakkında dolaylı yönden ipucu vereceği düşünüldüğünden temas edilecektir.

1.2.1. Bid'at

Abduh'a göre dine, Kur'ân ve hadise dayanmayan bir hükmü ilâve eden kimse bid'at eklemiş olur²²⁴ ki bunlar (ehl-i bid'at), bir bütün olarak Kur'ân'ın ortaya koyduğu; selef-i sâlihîn ve İslâm'ın ilk nesillerinin üzerinde bulundukları inanç sisteminden sapmış olan kimselerdir. Bunlar, ümmeti farklı kaynaklara götürmüşler, kendisinden içen ne bir tat alabilmiş ne de hararetleri sönmüştür.²²⁵ Bu itikadî sapıklığın yanına bir de amelî sapıklık eklenince Allah Teâlâ, onlara sünnetullahı gereği bir ceza olarak işlerini alt üst edip

²²⁰ Ahmet Ayhan Koyuncu, “İslâm ve Modernizm Karşılaşması: Geleneksel ve Modernist Söylemin Sorunları ve Bir Arayol Önerisi”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 13 (2019), s. 379.

²²¹ Georg W. Forell'in *The Protestant Faith*, Fortress Press, Philadelphia, 1975, s. 65'den Alıntılan; Olgun, *Luteran Protestanlık ve Modern Toplumun Oluşumundaki Doktrinel Temelleri*, s. 86.

²²² Olgun, *RAND Corporation*'u, Uluslararası araştırma ve analiz faaliyetlerinde bulunan; din, terörizm ve küresel tehlikeler içerikli araştırma projeleri yürüterek ABD hükümetinin politikalarının oluşmasına katkı sağlayan bir kuruluş olarak tanıtır. Bkz. Olgun, “Reformasyon ve İslâm Reformu Tasnifleri”, s. 22.

²²³ Olgun, “Reformasyon ve İslâm Reformu Tasnifleri”, s. 22-23.

²²⁴ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. II, s. 73.

²²⁵ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 58.

saadetlerinin yerini şekâvete bırakmıştır.²²⁶ Dolayısıyla Abduh, İslâm dünyasının gerileme sebeplerinden biri hatta en önemlisi olarak bid'atı görmektedir.

Abduh'a göre inançlarda ve hükümlerde mevcut bid'atlerin çoğu, din büyüklerinin inanç esaslarını kuvvetlendireceği, halkı dinin otoritesine ya da kendilerinin dine dayalı otoritelerine boyun eğecek hale getireceğinden dolayı bid'atlere karşı çok toleranslı davranmaları sebebiyle başka din mensuplarını taklid neticesinde Müslümanların arasına girip yayılmıştır.²²⁷ Abduh, mezarlıklarda din namına bid'at işlemeyi, Bürde kasidesi ve benzeri kasideleri bilinen nağmelerle okuyarak, gümüşten buhurdan²²⁸ ve bayraklar taşıyarak cenaze uğurlamayı ve Delâ'il-i Hayrât vb. virdleri özel bir okuyuş ile okumak için toplanmayı²²⁹ bid'atler arasında görmektedir. Ayrıca Abduh, bu tür bid'atlere dalanların farz namazlarını cemaat ile kılmaya hatta namaza bile önem vermediklerinden şikâyet etmekte ve "Onlar falanca veli için düzenlenen gecede toplanıp zikir yapmak için verdikleri önemin az bir kısmını bile cemaat ile namaz kılmaya vermemektedirler"²³⁰ şeklinde sitemde bulunmaktadır. Burada Abduh'un düşüncesi dikkate değerdir. Nitekim çevremizde bir kısım insanlar tasavvufa ait ritüellere verdikleri önemi, şeriatın ahkâmına karşı göstermemektedirler.

Rızâ'ya göre bid'atlerin siyaset, felsefe ve tasavvuf olmak üzere üç temel çıkış noktası vardır.²³¹ Bu alanlarda söz konusu bid'at probleminin ana kaynağını aslî ve fer'î bir meselede kendi görüşüyle hüküm vermek oluştururken²³² daha sonra ümmeti gruplara bölen ve ihtilâfları din haline getiren hicrî dördüncü asırda Müslümanların arasına yerleşen taklid bid'atı,²³³ ondan sonra da dinlerini parça parça bölmeye götüren kelâm²³⁴ ve fıkıh mezhepleri taassubu gelir ki bu taassup neticesinde birbirleriyle çekişme içinde güçlerini kaybederler de güçlü olanlar kendilerine hükümran olur.²³⁵

Rızâ'nın bid'at olarak gördüğü bir kısım fikhî ameller şunlardır: Mevlevîler'in raksları; Mısır'daki Kal'a Camii'nde mevlid, mi'râc ve berat gecelerinde oyunlar oynanması; def ve davulların çalınması,²³⁶ belirli gün ve törenlerde okunan mevlid ve beraberindeki zikirler,²³⁷ tevessül, mezarlıkların panayır yerine çevrilmesi, kabirler üzerine mescid ve

²²⁶ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 59.

²²⁷ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. II, s. 73, 62.

²²⁸ İçinde tütsü yakılan özel kap. Sargon Erdem, "Buhurdan", *DİA*, c. VI, s. 384.

²²⁹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. II, s. 73.

²³⁰ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. II, s. 73.

²³¹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. XI, s. 361.

²³² Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VIII, s. 354.

²³³ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VII, s. 172; c. I, s. 396.

²³⁴ Rızâ, Kelâm ilmini de bid'atler arasında görmektedir. Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IX, s. 116.

²³⁵ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VIII, s. 190-191.

²³⁶ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 396.

²³⁷ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. II, s. 16; c. VIII, s. 381.

kubbeler yapılması, oralarda mum, kandil ve lamba yakılması, kabirlere doğru namaz kılınması, onlara yalvarılması, adak adanması, sıkıntılı zamanlarda yardım istenmesi,²³⁸ ıskât-ı salât, âdet olduğu üzere sevapları ölümlere ulaşsın diye Kur'ân okutmak, ibâdet etmek, zikir çektirmek, bunun için hoca tutmak ve bu faaliyetler yapılsın diye vakıflar da bulunmak,²³⁹ bazı mutasavvıflarca çalgılı, danslı zikir yapılması,²⁴⁰ tarikat şeyhlerinin bazı evrâd ve dersleri, kelâm ilmi,²⁴¹ Receb ve Şâban ayına özel namazlar.²⁴² Dini ifsat etmesi yönüyle en tehlikeli bid'at olarak, mâsum olanı (Hz. Muhammed s.a.v.) bırakıp; mâsum olmayana (âlimler) uymak olan taklidi görmektedir.²⁴³

Reşîd Rızâ, bid'at ile mücadelenin yolunu çetin görmektedir. Bid'at ile mücadele edenlerin hasımları tarafından abesle meşgul olma, saçma fikirlere sahip olma ve delilikle suçlanıp fikirlerinin yadırganabileceği görüşünde²⁴⁴ olan Rızâ, “ Ne zaman ki bir kimse bir bid'ati yok etmeye yahut bir Sünnet'i canlandırmaya kalkışsa hemen karşısında bir kısım insanları din adına bu faaliyetleri kınarken bulacağını, bid'at dönemi uzadıkça da işleyenler hakkında te'vilde bulunup câiz hale getiren dinî kılıflar uydurulacağını”²⁴⁵ öne sürmektedir. Rızâ da hocası Abduh gibi bid'at gördükleri ritüellere gösterilen rağbetin şer'î hükümlere gösterilmemesinden yakınmaktadır. Nitekim bu konuda binlerce insanın her yıl Ehl-i Beyt'in türbelerini, Ahmed el-Bedevî (ö. 675/1276), Abdülkâdir-i Geylânî (ö. 561/1165-66) vb. zatların kabirlerini ziyaret etmelerine rağmen çoğunun namaz, zekât ve hac gibi farz olan ibadetleri ve sünnetleri ihmal ettiklerini²⁴⁶ iddia etmektedir. O, Müslümanların kurtuluşunu, Kur'ân'a, onu açıklayan Sünnet'e, bid'at ve tefrikalar ortaya çıkmadan önceki selef-i sâlihîn'in rehberliğine ve müctehidlerin icmâına geri dönmekle mümkün görür; müctehidlerin icmâının olmadığı ihtilâflı meselelerde ise mezhep, parti ve grup taassubu içinde olmadan

²³⁸ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 356; c. VIII, s. 238, 381; c. XI, s. 29; Rızâ, yaşadığı coğrafyada işleniyor olmasından mülhem olmalıdır ki kadın erkek, çoluk çocuk demeden özellikle ramazan, kurban ve regâib gecelerinde halkın mezarlıklarda toplandığını, kurbanlar keserek çeşit çeşit yemekler yaptıklarını, hep birlikte yiyip-içip, küçük ve büyük abdest bozduklarını, bağırıp çağrıştıklarını, bu arada da kiraladıkları âmâ (gönül gözü kör) hocalara Kur'ân okutmalarından şikâyetçidir.

²³⁹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VIII, s. 219, 225-226.

²⁴⁰ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. X, s. 213.

²⁴¹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VIII, s. 46.

²⁴² Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. X, s. 327. Rızâ, ilk asır Müslümanların elinde Kur'ân ve Sünnet'ten başka bir şey (evrâd) olmadığı halde milletlerin bölük bölük İslâm'a girdiklerini, çok büyük güç elde ederek hüküm ve fetihlerinde bütün toplulukların efendisi olduklarını sonra da Kur'ân ve Sünnet'ten uzaklaşıp bid'atlere dalmaları sebebiyle zillet ve küçüklüğe düştüklerini; diğer milletlerin de söz konusu bid'atlar yüzünden İslâm'dan nefret ettiklerini iddia etmektedir. Bkz. Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. X, s. 328.

²⁴³ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. XI, s. 208; Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 57.

²⁴⁴ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. II, s. 16.

²⁴⁵ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VI, s. 125.

²⁴⁶ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 396; c. VIII, s. 238.

hoşgörülü olunması gerektiğini belirtir. Düşüncesine “*Dinlerini parça parça edip fırka fırka olanlar yok mu, senin onlarla hiçbir alakan yoktur.*”²⁴⁷ âyetini referans gösterir.²⁴⁸

Rızâ, halk arasında bid‘atlerin yaygınlaşmasının en büyük suçlusu olarak ehl-i kitab’a benzediklerini²⁴⁹ iddia ettiği âlimleri²⁵⁰ görmektedir. Ona göre âlimler, insanları memnun etme düşüncesiyle dine aykırı isteklerine uygun hareket etmişler ve onların lehine meseleleri yorumlamışlardır. Bu tavırlarıyla Hz. Peygamber ve Kur’ân’ı inkâr eden Ehl-i Kitap’tan donukluk ve inkâr cihetinden daha aşağı seviyededirler ki para karşılığı susmayı tercih etmişlerdir.²⁵¹ Rızâ, insanlar arasındaki makam ve saygınlıklarını kaybetme korkusunu ve gayret zayıflığını âlimlerin susma sebepleri arasında görür.²⁵² Eleştirdikleri âlimlerin yanında, İbn Hazm (ö. 456/1064), İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) ve Şevkânî (ö. 1250/1834) gibi takdir ettiği âlimler de vardır.²⁵³ Rızâ’nın bid‘at düşüncesinde selef vurgusu dikkat çekmektedir. Ona göre bir şeyin dinde aslı varsa, selef onu mutlaka bilip, uygulayacak; onların uygulamaları da bize ya meşhur ya da mütevâtir olarak intikal edecektir.²⁵⁴

Rızâ, bid‘atın hasene-seyyie şeklinde ikili ayrım yapılmasına karşı çıkmakta böyle bir ayrımı, mescidlerin aydınlatılması, medrese ve hastane inşası, kitap basımı ve savaş vasıtaları icadı gibi konusu dinî ve dünyevî genel maslahatlar olan dilsel bir bid‘at olarak görmektedir.²⁵⁵ Ona göre Allah’ın kitabı ve Hz. Peygamber’in beyânıyla dinde esaslar; inançlar, mutlak ya da zaman, mekân, sıfat veya aded ile mukayyed ibadetler ve dinî yasaklar olmak üzere üç kısımdır. Bunların dışındakiler haklarında nass bulunmadığı için re’y ile ictihada açık alanlardır. Bu alanlarda da temel mihver, maslahatların celb-i ve mefsetetlerin def‘-i şeklinde olmalıdır.²⁵⁶ Dolayısıyla bu üç alanda yapılacak eksiltme ya da ilâve etme bid‘at olarak kabul edilirken diğer alanlardaki azaltma ya da çoğaltma ictihad olarak kabul edilmeli; bid‘at-ı hasene olarak kabul edilmemelidir. Rızâ’nın bu düşüncelerinden; “Hz. Peygamber (s.a.v.) ve selef-i sâlihîn’den sonra ortaya çıkan dinde eksiltme ya da artırma özelliği bulunan her şeydir.” şeklinde dar anlamda bir bid‘at tanımı ortaya çıkar.

²⁴⁷ En‘âm 6/65.

²⁴⁸ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. XI, s. 362.

²⁴⁹ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. X, s. 328.

²⁵⁰ Rızâ’nın bid‘atler konusunda isim verdiği âlimler arasında Muhyiddin İbnü’l-Arabî (ö. 638/1240) ve İmam Şa‘rânî (ö. 973/1565)’de vardır. Bkz. Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. X, s. 330.

²⁵¹ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. II, s. 16.

²⁵² Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. VII, s. 121.

²⁵³ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. VII, s. 121-122; Rızâ, *Yüsrü’l-İslâm*, s. 22-23.

²⁵⁴ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. VIII, s. 220.

²⁵⁵ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. X, s. 326.

²⁵⁶ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. X, s. 323.

Rızâ'ya göre bid'atler yüzünden bilimsel bağımsızlığa inanmış akli başında insanların gözünde İslâm karalanmakta ve iş İslâm'ı terk ile sonuçlanmaktadır. Yine bid'atler, Müslüman olmayanların da İslâm'dan uzaklaşmasına sebep olmaktadır. Zira yabancılar gözünde dinî yaşantılar ve semboller din olarak algılanmaktadır.²⁵⁷

Sabri Efendi, Mısır'a hicreti sonrası Türkiye'de zorla yapılan inkılâba benzer bir inkilâbın Mısır'ın ulemâ ve muharrirleri tarafından gönüllü olarak yapıldığını hatta bu konuda gizliden bir yarış içinde bulunduklarını sezip dehşete kapıldığını²⁵⁸ ifade eder. Yapılan bu maskeli inkilâbın bütün sorumluluğunu Abduh ve öğrencilerine yükler. Nitekim bu konuda; Muhammed Abduh'un, denizin yarılp Hz. Mûsâ ve İsrâiloğulları'nın ortasından geçip karşıya varmaları, Firavun ve askerlerinin boğulması mûcizesini med-cezir ile Reşîd Rızâ'nın da ayın yarılmayı (inşikâku'l-kamer)²⁵⁹ mûcizesini (Zahara'l-hakk-hak ortaya çıktı) anlamında te'vil ederek mûcizeleri inkâr bid'atını ortaya çıkardıklarını ve nice bid'atlere de kapı araladıklarını²⁶⁰ iddia eder. Sabri Efendi, söz konusu inkilâbın yüzünden maskesini sıyrıp atmak için elde ettikleri bilgilerle doğruyu yanlıştan henüz ayıramayan talebelere, Abduh'un modernleşme adı altında ileri sürdükleri fikirlerin büyüüne kapılmamaları gerektiği konusunda uyarı yapmayı üstüne vazife bilir.²⁶¹ Onlara, İslâmiyet'in (yeni)'ye (bid'at) ismi vermek suretiyle, ortaya çıkacak olan her yeniye aldanmamak için faydalısını zararlısından ayırmanın gerekliliğine dikkat çektiğini, dolayısıyla Abduh'un teceddüd sihri ile dayattığı her yeniye kritize etmenin gerekliliğini hatırlatır.²⁶² Bu vazifeyi yaparken de basın tarafından kendisine hain yaftası yapıştırıldığını ama "Hak, bir hastalık buhrânı geçirebilir, fakat hiçbir zaman ölmez" diyen inancıyla pes etmeyip vazifesine devam ettiğini söyler. Bu arada Mısır halkının kafiyeli sözlerden hoşlandığını kendisinin ise dil ve meseleleri çok detaylı ele alma gibi zaafı bulduğunu ama karşılığını Allah'tan bekleyerek vazifesine devam ettiğini

²⁵⁷ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VIII, s. 82-83.

²⁵⁸ Sabri Efendi, *Mevkıfû'l-'akl*, c. I, s. 99. Sabri Efendi, bir başka yerde de Mısır'lı din kardeşlerinin, ülkelerinin Batı'lılar tarafından işgal edilip sömürgeleştirilmesi yetmiyormuş gibi bir de kalplerinin işgal edilmeye çalışılmasından; halkın geneli ve bir kısım ilim adamının söz konusu işgalden selâmette olsa da gericilik ve donukluk yaftası yapıştırılmasından dolayı sözlerini kabul ettiremediklerinden ve bu tür işgalden kurtulmanın birinciye nazaran çok daha zor olduğundan söz eder. Bkz. Sabri Efendi, *Mevkıfû'l-'akl*, c. I, s. 442.

²⁵⁹ (وَأَنشَقَّ الْقَمَرُ) el-Kamer 54/1.

²⁶⁰ Sabri Efendi, *Mevkıfû'l-'akl*, c. IV, s. 20, 341, c. I, 180; Sabri Efendi'nin, Abduh ve öğrencilerine atfettiği bid'atler arasında, başta Cebrâil (a.s.), Kirâmen Kâtibîn olmak üzere bütün meleklerin ruh ve kuvvet anlamında te'vil edilerek inkâr edilmesi, şeytânın inkârı, mûcizelerin inkârı, Hz. İsa'nın göğe beden ile yükseltilmesi yer almaktadır. Bkz. Sabri Efendi, *Mevkıfû'l-'akl*, c. I, s. 15, 99, 331-332, 346.

²⁶¹ Aslında Sabri Efendi, kendisinin hidâyet üzere; Müslümanların da Abduh'un sapkınlıklarının bulaşmasından selâmette olduktan sonra kendisini fazla ilgilendirmeyeceğini ama söz konusu sirâyetten korktuğunu ifade eder. Bkz. Sabri Efendi, *Mevkıfû'l-'akl*, c. I, s. 331.

²⁶² Sabri Efendi, *Mevkıfû'l-'akl*, c. I, s. 331-332.

belirtir.²⁶³ Ayrıca Sabri Efendi, Abduh'un bid'atlerinin yeni nesilde tam karşılık bulamayacağını umduğunu ifade eder.²⁶⁴

Sabri Efendi'ye göre bin üç yüz senedir korunan İslâm ve inancına yönelik baş gösteren fitne ve bid'atlerin bütün kaynağı, takipçileri tarafından "İmam" diye nitelendirilen Abduh'un ortaya koyduğu bid'atiyle sabit esaslardan kaynaklanmaktadır.²⁶⁵ Dolayısıyla fitneyi takipçileriyle değil, bizzat kaynağında (Abduh) bastırıp söndürmekten, çözüme kavuşturmaktan ve bid'ati Sünnet'ten ayırmaktan başka bir çare bulunmamaktadır.²⁶⁶ Söz konusu mücadeleyi Mısır'ın bir başka salgın hastalık olan kolera ile savaşından daha önemli; boynunda büyük bir borç ve yük olarak gören Sabri Efendi'ye göre, şayet koleradan daha tehlikeli bu veba ile mücadele edilmez de kendi haline bırakılacak olursa, şerri gelecek nesillere intikal ederek dalga dalga yayılacak ve müntesiplerini ebedî felâkete sürükleyecektir.²⁶⁷ Sabri Efendi, dinin hayatına son vermek üzere tertiplenen oyunların çok ustaca kurgulandığını; bundan dolayı da kimi Ezher ulemâsının suikastçılara karşı hüsnüzan beslediklerini, tehlikenin farkına varamayıp karşı taarruzda çok geç kaldıkları belirtir.²⁶⁸ Buna ilâveten bunların kimi devlet adamları tarafından himaye edilmeleri de işin cabası olarak görür.²⁶⁹

İslâm'a ters olan her bid'atın²⁷⁰ çağında ilim adı altında piyasaya sürülmesinden yakınan²⁷¹ Sabri Efendi'ye göre bir kısım bid'atler şunlardır: Muhammed Abduh'un bid'atleri,²⁷² Türkiye'deki yeni rejimden kaynaklı bid'atler,²⁷³ laiklik,²⁷⁴ Kur'ân'ın Türkçe'ye

²⁶³ Sabri Efendi, *Mevkıfû'l-'akl*, c. I, s. 101-102. Bu arada Sabri Efendi, kendisinin bu tavrını, altı asırlık bir mücadeleden sonra eli kılıcında hayatı son bulan Osmanlı'ya benzetir. Kendisinin de İslâm'ın kudret-i ilmiyyesini muhafaza için elinde kalem ile öbür hayata geçmek istediğini söyler.

²⁶⁴ Sabri Efendi, *Mevkıfû'l-'akl*, c. I, s. 332.

²⁶⁵ Sabri Efendi, Abduh'un dolaylı ya da dolaysız tüm bid'atlerde parmağının olduğu inancındadır. Örneğin, Kâsım Emîn (1863-1908) tarafından ileri sürülen tesettür aleyhindeki çalışmaların teşvikçisinin Abduh olduğunu söyler. Bkz. Sabri Efendi, *Mevkıfû'l-'akl*, c. I, s. 134.

²⁶⁶ Sabri Efendi eserinin başka bir yerinde; mücadelesindeki hedefinin öncelikle evdeki yangını söndürmek olduğunu söyler. Evdeki yangını söndürmekten yabancıların İslâm'ını önceleyemediğini ifade eden Sabri Efendi, dinî kültürle varıncaya kadar yüzünü Batı'ya dönenlerin inanç ve amellerini düzeltebilirse hem kendilerini hem de Müslümanları kurtarmış olacağını düşünmektedir. Bunun da kendisi için âhiret azığı olacağını söyler. Bkz. Sabri Efendi, *Mevkıfû'l-'akl*, c. I, s. 281, 283.

²⁶⁷ Sabri Efendi, *Mevkıfû'l-'akl*, c. I, s. 44-45, 346. 441-442.

²⁶⁸ Sabri Efendi, *Mevkıfû'l-'akl*, c. I, s. 343.

²⁶⁹ Sabri Efendi, *Mevkıfû'l-'akl*, c. I, s. 318.

²⁷⁰ Sabri Efendi'nin bu ifadesinden; Bid'atın seyyie-hasene şeklindeki ikiye ayrımına katıldığı ve geniş anlamda bir bid'at düşüncesine sahip olduğu anlaşılmaktadır.

²⁷¹ Sabri Efendi, "Kadın Meselesine Bakışım", s. 938.

²⁷² Sabri Efendi, *Mevkıfû'l-'akl*, c. I, s. 332.

²⁷³ Sabri Efendi, "Hilâfetin Esasları", sad. Feridun Dinçer, *Mustafa Sabri Efendi Külliyyâtı*, Dârü'l Hilâfeti'l Aliyye Medresesi, İstanbul 2019, c. I, s. 50; "Hilâfet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye", s. 248.

²⁷⁴ Sabri Efendi, "Hilâfetin Esasları", s. 51. Sabri Efendi, döneminde dinsizliğin övünmek ya da gizli tutmak için laiklik kılıfıyla sürdürüldüğü görüşündedir. Bkz. Sabri Efendi, "Kadın Meselesine Bakışım", s. 938.

tercümesi,²⁷⁵ kadının açılması,²⁷⁶ evlilik öncesi flört edilmesi²⁷⁷ ve ilmin sadece pozitif bilimlerle sınırlandırılmasıdır.²⁷⁸

Muhammed Ebû Zehre (1898-1974) tarafından “bid‘at uyduranlardan değildi aksine önceki imamlara uyanlardandı”²⁷⁹ şeklinde vasıflandırılan Muhammed Zâhid el-Kevserî’nin bid‘at düşüncesi ise şöyledir: O, âlimlerin hakikatı gizlemesinin ve bid‘atların Müslümanlar arasında yayılmasına zaman ve mekân sınırlaması olmaksızın müsaade etmesinin câiz olmayacağı görüşündedir.²⁸⁰

Kevserî’ye göre sonradan ortaya çıkan şey, umûmî teşrî’in kapsamına giriyor, Sünnet’e aykırı olmuyor ya da şeriatın çirkin gördüğü bir hükmün altına girmiyorsa; hastane, okul, yurt, tekke ve kütüphane yapmak, halk için faydalı kitap yazmak gibi²⁸¹ bid‘at-ı hasene olarak kabul edilir. Aksi halde bid‘at-ı seyyie olur. İbâdât ahkâmında ise böyle bir ayrıma gerek yoktur. Bu alan nassta da açıklandığı üzere tamamlandığı ve eksik bir şey bırakılmadığı için²⁸² her türlü tebdil ve tağyir şeriate ters olacağından dolayı kesinlikle bid‘at-ı seyyie olur.²⁸³ Öyle görülüyor ki Kevserî ile Rızâ, ayrıntıda olmasa bile ibâdet alanında sonradan olan her şeyin kötü bir bid‘at olarak değerlendirilmesi noktasında hemfikirdirler. Diğer alanlarda ise Rızâ, nass ile çelişmeyen yenilikleri maslahat gerekçesiyle dilsel bir bid‘at olarak nitelerken Kevserî, makâsîdü’ş-şerîaya uygun maslahat eksenli ortaya konulan bir bid‘at-ı hasene olarak kabul etmektedir.

Kevserî’nin maslahat karşısında nassın terkedilmesini bir bid‘at olarak gördüğü söylenebilir. Çünkü ona göre böyle bir uygulama muarızlarının iddia ettiği gibi Hz. Ömer döneminde mevcut değildi. İlk defa maslahat gerekçesiyle nassın terkedilmesinin gerektiğini

²⁷⁵ Sabri Efendi, “Kur’ân-ı Kerîm’in Tercümesi ve Tercümenin Namazda Okunma Meselesi”, s. 775.

²⁷⁶ Kadının açılmasına karşı oluşunun eğitim-öğretimine de karşıymış gibi algılanmaması gerektiğini belirten Sabri Efendi, yerine göre yeteneği olanlarının belli konularda ihtisas yapmaları gerektiğini belirtir. Bu arada karma eğitime karşı olduğunu, öğretmenlerin de imkân dâhilinde kadın olması gerektiğini vurgular. Kızların eğitim için Batı’ya gönderilmesi yerine öğretmenlerin ülkeye getirilmesi gerektiğini ifade eder, aksi halde İslâm’dan sadece adlarının kalmasından kaygı duyar. Nitekim Mısır’da esen dinsiz havanın sebebini İslâmî terbiyeye dikkat edilmeksizin kız ve erkek öğrencilerin Batı’lı ilmi kaynaklara yönlendirilmesi olarak görür. Bkz. Sabri Efendi, “Kadın Meselesine Bakışım”, s. 938; Sabri Efendi, *Mevkıfû’l-‘akl*, c. I, s. 145-146.

²⁷⁷ Sabri Efendi, “Kadın Meselesine Bakışım”, s. 917.

²⁷⁸ Sabri Efendi, *Mevkıfû’l-‘akl*, c.II, s. 222.

²⁷⁹ M. Zâhid Kevserî, “Mukaddimet’üş-Şeyh Muhammed Ebû Zehre”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, Kahire ts., s. 13-14.

²⁸⁰ M. Zâhid Kevserî, “Bid‘atü’s-savtiyye havle’l-Kur’ân”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, Kahire ts., s. 45.

²⁸¹ Bunların sünnet ile çatışmadığını ve halkın çeşitli kesimlerine hayırlı hizmetler götürmeye teşvik eden hadislerin kapsamı altına girdiğini ifade eder. Bkz. Muhammed Zâhid Kevserî, “Hadîsü Ramadân et-tecdîd”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, Kahire ts., s. 115.

²⁸² “اليوم اكملت لكم دينكم - Bugün sizin için dininizi kemale yetirdim.” Mâide 5/3.

²⁸³ Kevserî, “Hadîsü Ramadân et-tecdîd”, s. 115-116.

söyleyen Necmüddîn et-Tûfî'dir.²⁸⁴ Sahih hadislerle sabit kabul ettiği Hz. Peygamber'in Mescid-i Aksâ'dan göklerin üstüne yükseltilmesini inkâr etmeyi de²⁸⁵ bid'atler arasında görmektedir.

1.2.2. Taklid

Fakihler tarafından “*Delilini bilmediği bir kimsenin görüşü ile amel etmek*”²⁸⁶ şeklinde tanımlanan taklid kavramı hem geleneksel hem de modernist düşüncede bulunanların temel hareket noktasını oluşturmaktadır. Öncelikle geleneksel çizgide olanların düşünceleri ele alalım.

Sabri Efendi'ye göre Müslümanların ellerinde din ve akıl olmak üzere iki önemli dayanak varken, dinli ve dinsiz Batılıları, din ve ilhâdlarıyla birlikte Doğu'da aynen taklid etmek isteyenlerin ellerinde ise sadece taklid gücü bulunmaktadır. Bu kuvvetle hareket eden münevver akıllılar da söz konusu taklide mecnûn olup, ilerleme ve aydınlanmaya hizmet eden bir esas kabul etmektedirler.²⁸⁷ Nitekim bu konudaki görüşlerini şöyle ifade etmektedir:

Türkler'e, İslâm nûru hidâyet ufkundan intişâr eden Arap beldelerine, Türkiye'den muhâcir olarak geldiğim zaman, bu mülhidlerle mücâdele metâ'binden (meşakkat) kurtulacağımı ummuştum. Fakat Mısır'da da ilim havasını, Garb'tan esen cereyanlarla zehirlenmiş buldum. Bu hal bana, yeni Türkiye'nin, mezkûr cereyanlar muvâcehesinde aldığı vaziyetten daha ziyade dokundu. Bilhâssa Arap kardeşlerimin, yeni Türkiye'yi, eski Müslüman Türkiye'ye tercih eder olduklarını görmek, beni çok müteellim etti. Garb'ı takliddi ve ona meftûnluk göstermekte onları, yeni Türkler ile âdeta yarışacakmış bulmak çok ağır geldi. Türkiye'de, isyan neticesinde vuku'a gelen inkılâp, burada sükûn içinde olmuş, el-Ezher'de teceddüd tarîkıyla yol almıştı.²⁸⁸

Sabri Efendi, modernistlerin yaptıkları her işte modernlik ve yenilik maskesi altında İslâm'ın direk ve esaslarını yıkmaya, Batı'ya yaranma ve onları taklid amacı içinde bulunduklarını iddia eder.²⁸⁹ Söz konusu amaçlarını gerçekleştirmek için de öncelikle dinde fikrî durgunluktan şikâyetçi olduklarını; çözüm yolu olarak da Batı taklidçiliğini önerdiklerini ileri sürer. Ona göre modernistlerin sözde donukluk iddiaları dinin itikadî ve amelî iki alanını kapsamayıp sadece amelî hükümleriyle sınırlı tutulsa daha az zararlı olabilirdi.²⁹⁰ Adı geçen son derece zararlı hummalı taklidin İslâm dünyasında önce Abduh'un Batı taklidçiliği ile

²⁸⁴ M. Zâhid Kevserî, “Nusûsun tenfe‘u fî teşhîsi'l-Ezheri'l-hadîs”, *Makâlâtü'l-Kevserî*, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire ts., s. 255.

²⁸⁵ M. Zâhid Kevserî, “el-İsrâ' ve'l-mi'râc” *Makâlâtü'l-Kevserî*, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire ts., s. 370.

²⁸⁶ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. XII, s. 182; Saîd Ramazân el-Bûtî, *Mezhepsizlik İslâm Şeriatını Tehdid Eden En Büyük Bid'attır*, çev. Süleyman Çelik, Bedir Yayınevi, İstanbul 1985, s. 106.

²⁸⁷ Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. I, s. 13-14; c. II, s. 90.

²⁸⁸ Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. I, s. 23.

²⁸⁹ Sabri Efendi, “Kur'ân-ı Kerim'in Tercümesi ve Tercümenin Namazda Okunma Meselesi”, s. 869-870; *Mevkîfü'l-'akl*, c. I, s. 186, 190.

²⁹⁰ Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. I, s. 102.

başladığını sonra da takipçileri tarafından Abduh taklidçiliği²⁹¹ de eklenerek sürdürüldüğünü hatta zamanla da Batı'nın kör bir taklidçisi olan modern Türkiye'yi taklide yeltenildiğini²⁹² düşünen Sabri Efendi'ye göre kaçınılmaz son, dinsizliktir.²⁹³ Ona göre zamanla Türkiye taklidçiliği, Arap harflerinin atılarak latin harflerine geçilmesi, isimlere varıncaya kadar Arap medeniyet ve tarihinin kötülenip izlerinin kaldırılmaya çalışılması, Kur'an'ın Türkçe'ye tercüme edilerek namaz kılınması vb. davranışlar sonrası kimi çevrelerce kısmen yumuşayıp eleştirel bir bakışa bürünmüştür.²⁹⁴ Söz konusu bakış açılarındaki değişikliğin, dinî gayretlerinden değil, millî duygularından kaynaklandığı söylenebilir. Ayrıca burada şunu da belirtelim ki Sabri Efendi'nin modernistlerin Batı taklidçiliğine özendiği iddiası şayet doğru ise, bu takdirde İslâm dünyasındaki taklide karşı bütün güçleri ile savaşan modernistlerin kendileri ile çeliştikleri ve çözümünü bir başka taklid türü olan Batı taklidçiliğinde arama gibi bir garâbete düştükleri söylenebilir.

Sabri Efendi, “Kur'an'da bir şeyin mevcut olması, o şeyin sahih ve vâki olmasını iktizâ etmez” dediğini iddia ettiği Abduh'un takipçilerinin Kur'an'a olan imanlarını şeyhleri Abduh'a olan imanlarından daha zayıf görür.²⁹⁵ Yani Sabri Efendi, “Abduh'un takipçileri²⁹⁶ Kur'an'ı sorgularlar da Abduh'u sorgulamazlar, onu takliden ödün vermezler” demek ister. Eleştirilerinin dozunu iyice arttıran Sabri Efendi, Mısırlı Müslümanlara da bir çağrıda bulunur. Önlerinde tercih yapmak zorunda kaldıkları iki dinin bulunduğunu, herkesin

²⁹¹ Sabri Efendi, Abduh'un yardımcı ve taklidçilerinden Kâsım Emîn (1863-1908)'in *el-Musavver* isimli dergide yayınlanan, hicrî yılbaşı kutlamalarında çekilen; her erkeğin yarı çıplak bir kadını kucakladığı bir resme yaptığı “Hicrî seneye hürmeten içkinin içilmediği çok parlak bir kutlamaydı.” yorumuna “Haram içki kullanmamış ama, resimde görüldüğü veçhile, asri açıklık icâbı olarak, erkeklerin kadınları kucaklayıp raks etmelerinden hâli kalmamış!.. Bu açıklık, Kâsım'm oğlu Kâsım Emîn fetvâsıyla, sevâba nâil olmuştur. O fetvâ ile âmil olanların sevabından babası Kâsım'a ve imam Şeyh Abduh'a da ilâ-yevmi'l-kıyâme büyük hisseler vardır!..” şeklinde eleştirmekte ve Abduh'a işaret etmektedir. Bkz. Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. I, s. 445-447.

²⁹² Sabri Efendi, “Hilâfetin Esasları”, s. 178, 197-198; “Kemalistlerin Din Düşmanlığı”, s. 403; “Kur'an-ı Kerîm'in Tercümesi ve Tercümenin Namazda Okunma Meselesi”, s. 839, 869-870, 884. Sabri Efendi, Ferîd Vecdî'nin milletleri uyanmış ve Türkler'in peşine takılmış ve henüz uyanamamış şeklinde ikiye ayırdığını söylemektedir. Bkz. “Kur'an-ı Kerîm'in Tercümesi ve Tercümenin Namazda Okunma Meselesi”, s. 870-871. Ona göre Türkiye taklidçiliği sadece Mısır'a özgü değildir. Örneğin, Bosna reîsululemâsı Mehmed Cemâleddin Çauşeviç te (1870-1938) sıkı bir Türkiye mukallididir. Bkz. Sabri Efendi, “Kemalistlerin Din Düşmanlığı”, s. 395.

²⁹³ Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. I, s. 324. Yani Sabri Efendi'ye göre Mısır'da yaşanan, Garp mukallidlerinin mukallidliğinden başka bir şey değildir. Bkz. *Sabri Efendi, Mevkîfü'l-'akl*, c. I, s. 450.

²⁹⁴ Bkz. Sabri Efendi, “Hilâfetin Esasları”, s. 197-198; Ferîd Vecdî ve Ahmed Muhammed Şâkir gibilerce Türkiye taklidçiliği her şeye rağmen sürdürülmek istenmiştir. Bkz. Sabri Efendi, “Kur'an-ı Kerîm'in Tercüme ve Tercümenin Namazda Okunması Meselesi”, c. I, s. 839-841, 869, 871. Rızâ ise Kur'an'ın Türkçe'ye tercüme edilmesine mütercimnin düşüncelerini taklide vesile olması gibi sebeplerden dolayı karşı çıkar. Bkz. Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IX, s. 277.

²⁹⁵ Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. I, s. 329-330; Sabri Efendi, zikredilen duruma vurgu yapmak için olsa gerek makalelerinden birisinin adını “الاستاذ الامام وكتاب الله تعالى في كفتي الميزان” – Üstaz imam Abduh ile Allah'ın kitabı terazinin iki kefesinde” koymuştur. Bkz. *Mevkîfü'l-'akl*, c. I, s. 345.

²⁹⁶ Sabri Efendi, Abduh'un takipçileri arasında başta Reşid Rızâ olmak üzere, Ferîd Vecdî (1878-1954), ve Muhammed Mustafâ el-Merâgî (1881-1945) gibileri saymaktadır.

imamıyla çağrılacakları o günde tercih ettikleri dinin lideriyle çağrılacaklarını hatırlattıktan sonra o iki dinden birinin, eski Müslümanların Kitap ve Sünnet'e dayalı dinleri, diğerinin de Kitap ve Sünnet'e dayanmayan hatta birçoğunu ilga eden Abduh ve taklidçilerinin dinleri olduğunu ifade eder.²⁹⁷ Sabri Efendi Mısır'daki taklid hastalığının hedef ve sonuçlarına yönelik öngörüsü şöyledir:

Mısır'da, Garb'ın bu kadar meftûnu olmak, âdetâ eriyip Garb'da kaybolmak aşkı, asrî zihniyetli muharrirler arasında hüküm sürdüğü bir zamanda, el-Ezher erkânı arasında, amelde mezâhib-i erba'a imamlarının re'yleriyle mukayyed olmaktan kurtulmak, akîdede Ehl-i sünnet ulemâsının sözleri hâricinde hareket etmek gayreti görülmektedir.²⁹⁸

Müslüman kadınların açık gezmeleri,²⁹⁹ taaddüd-i zevcâtın câiz olmayacağı görüşü,³⁰⁰ laiklik,³⁰¹ milliyetçilik,³⁰² şapka,³⁰³ tespit edebildiğimiz kadarıyla Sabri Efendi'ye göre Batı'ya taklid etmenin sonucu olarak hayatımıza yansıyanlardandır.

Sabri Efendi'nin eleştirilerin hedefindeki taklid türünün Batı taklidi olduğu anlaşılmaktadır. Ama onun bu tür taklide karşı çıkışı mutlak değildir. Nitekim Batı'nın bilimsel bilgilerinin alınması gerektiğini, bu arada da dinî inancımızdan, örf ve âdetlerimizden, ahlâkımızdan, toplumsal ve milli güzelliklerimizden vazgeçilmemesi gerektiğini söyler. Düşüncesini Japonya örneği ile destekler. Japonya'nın gelenek ve göreneklerine son derece bağlı kalmakla birlikte Batı'nın bilimini alarak onları yakaladıklarını hatta geçtiklerini iddia eder. Avrupa'nın da ilerlemeyi gerçekleştirdiği halde Hıristiyanlıktan vazgeçmediğini ve dinlerinin de ilerlemeye engel olmadığını ama sıra Müslümanlara gelince istisnasız Avrupa'nın bütün kisvelerine hangi sebepten bürünmeleri gerektiğini bir türlü anlayamadığını ifade eder.³⁰⁴ Bu arada modern Türkiye'nin, Batı'nın tırnaklarının ucuna hatta günahlarına varıncaya kadar Avrupa'nın hatasız birer kopyası olmak için can attığını özellikle vurgular.³⁰⁵ Onun burada asıl vurgulamak istediği şey, Batı'nın bilimlerini alarak yenilenme ve ilerlemenin sağlanması ama esas itibarıyla de Müslüman kalabilmenin gerekliliğidir. Bu,

²⁹⁷ Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. I, s. 350-351. Sabri Efendi'nin modernizm tipi eleştirileri sadece Mısır modernistleri ile sınırlı değildir. Mûsâ Cârullah (1875-1949), Hâşim Nâhit Erbil (1880-1962), Ziya Gökalp (1876-1924), Ahmet Ağaoğlu (1869-1939), Hamdullah Suphi Tanrıöver (1885-1966) ve Süleyman Nazif (1869-1927) bunlardan sadece birkaçıdır. Bkz. Sabri Efendi, "Hilâfet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye", s. 220; "Dinî Müceddidler", s. 420; "Savm-ı Ramazan Risalesi", Hzl. Abdulkadir Coşkun, *Mustafa Sabri Efendi Külliyyâtı*, Dâru'l Hilâfeti'l Aliyye Medresesi, İstanbul 2019, c. I, s. 740.

²⁹⁸ Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. I, s. 401-402.

²⁹⁹ Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. I, s. 282-283, 447; "Kadın Meselesine Bakışım", s. 915.

³⁰⁰ Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. I, s. 298.

³⁰¹ Sabri Efendi, "Hilâfetin Esasları", s. 23; "Hilâfet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye", s. 240.

³⁰² Sabri Efendi, milliyetçilik sevdasına çok kızdığını, kimsenin milliyetinin âleme rahmet olmadığını ve milliyetçiliğin dini ikinci seviyeye düşürdüğünü ifade etmektedir. Bkz. Sabri Efendi, "Hilâfetin Esasları", s. 118.

³⁰³ Sabri Efendi, "Türk'ün Başına Gelen Şapka Meselesi", s. 323, 326.

³⁰⁴ Sabri Efendi, "Hilâfetin Esasları", s. 193.

³⁰⁵ Sabri Efendi, "Hilâfetin Esasları", s. 199.

bir anlamda da “*Hikmet müminin yitiğidir, onu bulduğu yerde alır.*”³⁰⁶ hadisindeki anlama uygun düşmekte, eğer Batı’da olan hikmet ise almanın aksinde ise reddetmenin adıdır.

Sabri Efendi, Batı taklidçiliğine karşı mücadeleyi üstüne bir vazife bilir³⁰⁷ ve Batı mukallidlerine karşı “*Geriye ne kaldı ki kıbleyi de taptığınız Batı’nın ibadethânelerinde yöneldikleri istikamete, doğuya çeviriverin de olmuş iken tam olsun bari.*” anlamına gelen bir sert çağrıda bulunup *keler deliği* hadisine atıfta bulunur.³⁰⁸ Yine onların Batı taklidçiliğinde hangi seviyeye kadar sürdürmeleri gerektiği anlamında “*Biz Batılıların ciğerlerindeki iltihapları, yüreklerindeki yaraları, bağırsaklarındaki pislikleri bile almalıyız*” dediklerini söyler.³⁰⁹ Zamanla kimi modernistler tarafından dinin, insanın ahlâk gelişiminde olmazsa olmaz yeri olduğuna dair dile getirdikleri görüşlerinin bile dinsiz zannettikleri Avrupalıların dinlerine bağlı olduklarını anlamaları sebebiyle onları taklid sonucu olduğunu ileri sürer.³¹⁰

Sabri Efendi müctehidlerin ictihadlarının, vahiy ile desteklenmiş, hata ve galattan mâsum peygamberleri taklide dayanması sebebiyle taklid edilmesini gerekli görürken; mutasavvıflara ait ilhamın başkası için hüccet olamayacağından dolayı onların, mezkûr ictihadlara aykırı söz ve eylemlerinin taklidini câiz görmediği gibi onlar hakkında hüsnüzan beslenilmesine ve böyle bir kapının açılmasına da karşı çıkar.³¹¹ Ayrıca o, halkın tamamının ictihad mertebesine ulaşmış birer fakih olmalarının mümkün olamayacağından dolayı avâmın fer‘î meselelerde bir müctehidi taklidinin câizliği konusunda ihtilaf bulunmadığını belirtirken, kendisi de dâhil zamanındaki tüm âlimlerin dört mezhepten birine uyması gerektiğini ileri sürer.³¹² Yine başka bir yerde, Müslümanların çoğunun fer‘î meselelerde mükallid olmalarının kaçınılmaz olduğunu hatırlattıktan sonra uymaları gerekli kişilerin öncekilerden dört imam mı yoksa yenilerden dört kişi mi? (Abduh, Reşîd Rızâ, Ferîd Vecdî, el-Merâğî) hangilerine uyulması gerektiği konusunda dikkatli olunmasını ister.³¹³

Kevserî, salt bir mukallid değildir. O, fakihin aslî ve fer‘î hükümlerde delil üzere hüküm verebilmesi, nassa ve icmâya aykırı görüşler ileri sürmemesi, mutlak taklid edilmesi gereken yerler ile ihtilâflı alanların temyizi için geleneği aşarak selef asrından yardım almasını zorunlu görmektedir.³¹⁴ Bununla birlikte, halkın ilmine ve diyanetine güvendiği bir

³⁰⁶ (الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ يَأْخُذُهَا إِذَا وَجَدَهَا) İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, c. VII, s. 240; Tirmizî, “İlim”, 19; İbn Mâce, “Zühd”, 15.

³⁰⁷ Sabri Efendi, *Mevkîfü’l-‘akl*, c. I, s. 13.

³⁰⁸ Sabri Efendi, “Türk’ün Başına Gelen Şapka Meselesi”, s. 327.

³⁰⁹ Sabri Efendi, “Türk’ün Başına Gelen Şapka Meselesi”, s. 344.

³¹⁰ Sabri Efendi, “Dinî Müceddidler”, s. 429.

³¹¹ Sabri Efendi, *Mevkîfü’l-‘akl*, c. III, s. 283-284, 297-298.

³¹² Sabri Efendi, *Mevkîfü’l-‘akl*, c. IV, s. 316-317.

³¹³ Sabri Efendi, *Mevkîfü’l-‘akl*, c. IV, s. 356.

³¹⁴ Kevserî, “el-Lâ mezhebiyye kantaratü’l-lâ dîniyye”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, s. 133-134.

müctehid seçerek taklid etmesini gerekli görür. Halkın taklidini haram görenlerin, baskı altında hürriyetlerini kaybetmiş halka istediği görüşü zorla kabul ettirmeye çalışmalarına rağmen, kendilerinin mutlak özgürlük savunucusu kisvesine bürünmelerine bir türlü anlam veremediğini söyledikten sonra bu tür ilhâd kokan çağrılarının kaynağının Batı merkezli oluşuna dikkat çeker.³¹⁵ Ona göre kişinin doğruları görmesinin önünde en büyük engellerden birisi, kişinin nefsânî arzu ve eğilimlerine göre hareket etmesi ve kör bir mukallid olmasından ileri gelmektedir.³¹⁶ Bu anlayışıyla Kevserî, kendisinden öncekilerin salt mukallidi olmayıp ya köklü ilmî bir kanaat ve delile uymuş ya da ictihadı gerekli yerlerde de müctehid gibi davranmasını bilmiştir.³¹⁷ Diğer bir deyişle Kevserî, körü körüne bir mukallid olmamış, geleneğe sonuna kadar saygılı olmakla birlikte, gelenekten devralınan mirası ciddi bir ayıklama ve elemeye tâbi tutmuştur. Bir başka ifadeyle de geleneğin geleceğe aktarılmasında bir tür filtre vazifesi görmüştür.³¹⁸

Kevserî, mezhep imamlarını sevmek, saygı duyma ve takdir etmeye yönelik çağrısının, onların asıl ve fer‘deki şâzz görüşlerine bakılmaksızın bütün görüşlerine intisap etmeye yönelik bir çağrı olmadığını; aksini iddia ettiğini söyleyenlerin kendisine karşı yalancı bir müfteri, günahkâr bir saldırgan ve ağızından köpük saçan bir protestocu konumuna düşeceğini ifade eder. Üzerinde ihtilâf edilen konularda delile bakmanın gerekliliğini özellikle belirtir. Nitekim bu konudaki düşüncesi şöyledir:

Mezhep imamlarını yüceltmek, asıl ya da fer‘e âit tartışmalı konularda delilsiz hareket etmek ve onlara mahzâ teslim olmak değildir. Böyle bir davranış zaten kör taklidçilik olur. Âlime yakışan ise tartışmalı konularda delile sarılmaktır ki İslâm fıkhi zaten bu şekilde gelişip olgunlaşmıştır. İctihadî bir konuda bir âlimin görüşünü reddetmek ona düşmanlık olarak görülmemelidir. Böyle bir düşünce zaten olsa olsa çöl mantığının bir ürünü olabilir. Aynı şekilde ihtilâflı bir konuda delilden hareketle aksi bir görüşü tercih etmek de mezhep imamına düşmanlık olarak görülmemelidir.³¹⁹

Kevserî’nin bu düşüncesi, dört mezhepten herhangi birisini taklidi gerekli gördüğü ama bu taklidçiliğin salt mutaassıp bir mezhep taklidine dönüşmemesi gerektiği anlamına gelmektedir. İttifak ettikleri yerlerde taklid, ihtilâf ettikleri yerlerde ise delili öne çıkarmaktadır. Yine Kevserî, herhangi bir âlimin kitaplarının başta Ezher olmak üzere mahkemeler ve kütüphaneler tarafından kabul edilmesinin kimi yanlış görüşlerinin eleştirilmesinden muaf kılınması gerektiği söyler. Ona göre aslolan her zaman delildir.

³¹⁵ Kevserî, “el-Lâ mezhebiyye kantaratü’l-lâ dîniyye”, s. 136-137.

³¹⁶ Kevserî, *Fikhü ehli’l-‘Irâk ve hadîsühüm*, s. 39.

³¹⁷ Ebû Bekir Kâfî, “Kevserî’nin Sünnet Hakkındaki Çalışmaları-Sunum ve Değerlendirme-”, *Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu Bildirileri*, Düzce 2007, s. 338.

³¹⁸ Abdussamet Bakkaloğlu, “Müzakere”, *Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu Bildirileri*, Düzce 2007, s. 437.

³¹⁹ Kevserî, “es-Sirâu’l-Ahîr Beyne’l-İslâm ve’l-Veseniyye”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, s. 305-306.

Hükmün delilini bilemeyen avam için gerekli olanın; bid'at uydurmaya koşturmak olmayıp tâbi olmak olacağını ifade eder.³²⁰ Onun karşı çıktığı bir başka taklid türü ise Sabri Efendi gibi Batı taklitçiliğidir. Batı taklidçiliğine kapılmanın ana sebepleri arasında Batı'ya yaranma,³²¹ meşhur olma arzusu³²² gibi düşünceleri görmektedir.

Abduh'a göre taklid, insanların akıllarını zaafa uğratarak, atalarından miras aldıkları kuruntu ve gelenekleriyle yetinmelerini sağlayan en büyük hastalıktır.³²³ Abduh ve Rızâ'ya göre bu hastalığın kaynağı, Mecûsîler de dâhil Ehl-i kitab'ı sarmalayan; geçmişin mirasıyla övünme, o mirasın kendilerini kurtarmaya yeteceğini zannetme gibi kuruntuların bir benzerinin Müslümanların, onları taklid etmesi sonucu aralarına girip yayılmasıdır.³²⁴

Rızâ, “Bir kısım insanların büyük gördükleri, hürmet ettikleri ya da hüsnüzan besledikleri kişiye, maslahat mı mefsetet mi, hayır mı şer mi, hak mı bâtil mı olduğunu bilmeden uymak”³²⁵ şeklinde tanımladığı taklidi, İslâm'ın kök ve kâidelerini yıkan, rehberliğini yok edip yerine hurafe, bid'at ve sahtekârların şarlatanlıklarının yayılmasının en büyük sorumlusu olarak görür.³²⁶ Aklî ve sem'î delile dayalı ilm-i yakîn ile sıhhat kazanacağını düşündüğü inanç alanlarında taklidin geçersizliğini savunan Rızâ,³²⁷ sübût ve delâlet yönünden kesinlik arzetmeyen ictihadî alanların hiçbirinde hem âlim hem de câhil için taklidin zorunlu olmadığını hatta yasak olduğunu³²⁸ ifade eder. Ayrıca taklidi hoş görenlerin servet edinme, şöhret elde etme, saygınlık kazanma gibi dünyevî çıkarları amaçladıklarını iddia eder.³²⁹ Ayrıca Rızâ, taklidin yaygınlaşmasına câhil idarecilerin ve dört mezhebi desteklemeye yönelik kurulan vakıfların katkıda bulunduğunu öne sürer.³³⁰ Zamanındaki

³²⁰ Kevserî, “Havle Hadîs-it-Tecdîd”, *Makâlâtü'l-Kevserî*, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire ts, s. 119-120.

³²¹ Kevserî, “Şer'u'llâhi fi nazari'l-Müslimîn”, s. 99.

³²² Kevserî, “el-Lâ mezhebiyye kantaratü'l-lâ dîniyye”, s. 137.

³²³ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 130.

³²⁴ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 297; c. II, s. 62; c. V, s. 336; c. IX, s. 168. Abduh, Yahudilerin de dinlerini Kitap'tan almadıklarını, bütün bedbahtlıklarının kaynağı olan mukallidlik bataklığına düştüklerini, âlimlerinin görüşlerine din diye yapıştıklarını oysa âlimlerinin kendi görüşlerini Allah'a nispet ettiklerini söylemektedir. Hristiyanları da aynı bataklığa düşüren Abduh'a göre yine taklitçiliktir. Bkz. Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. III, s. 279; c. III, s. 269. Burada şöyle bir soru akla gelmektedir: Şayet Abduh'un dediği gibi Hristiyanlar, taklid zincirini kırarak ve reform yaparak ilerledilerse bu takdirde aynı taklid bataklığına saplanmalarına rağmen (Abduh'un iddiası) günümüzde bir Yahudi devleti olan İsrail acaba ilerlemesini neye borçludur? Dinî hangi alanlarda reform yapmış da taklid zincirini kırmış ve ilerleyebilmiştir?

³²⁵ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. XII, s. 182. Rızâ, bir başka yerde de taklidi “bir kimsenin, sırf güveninden dolayı başkasına âit olan söz ve re'yi delilsiz alıp kabul etmesi” şeklinde tanımlamaktadır. Bkz. Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 45, 113.

³²⁶ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 95-96.

³²⁷ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VI, s. 344.

³²⁸ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 99; Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 71.

³²⁹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 139.

³³⁰ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VIII, s. 149.

Müslümanların çoğunun mukallid olduğunu söylese de³³¹ taklide karşı giriştiği mücadelenin kısmen Müslümanlarda karşılık bulmasından sevinç duyar.³³²

Rızâ ve Abduh, mukallidlerin³³³ seleflerini ve liderlerini çok büyüterek Rab seviyesine çıkarttıklarını, akıl ve kapasitelerinin Kur’ân ve Sünnet’i anlayıp kavramaya yetmeyeceğini,³³⁴ ilgili kaynakları lider ve bilginleri dışında kimsenin gereğince kavrayamacağını hatta onlar kadar çalışsalar bile aynı yetkiye sahip olamayacaklarını, tek görevlerinin ataları ve büyükleri ne söyledilerse anlayıp kavramaktan ibaret gördüklerini söyler. Delil ve beyyine üzerine düşünmeyi kendilerine Allah’ın haram kıldığını, Kitap ve Sünnet’e sadece teberra ve ibadet için bakmaları gerektiğini, inanç, hikmet, öğüt ve ahkâmı anlamaya muhtaç olmadıklarını, liderlerinin kitaplarının kendilerini bundan müstağni kıldıklarını, birtakım hurafelerin, liderlerinin³³⁵ kitaplarında bulunmasını geçerliliğine delil gördüklerini, oldu ki fakihleri ile nass arasında oluşabilecek bir ihtilâfı da akıl ve anlayışlarının kıtlığına yorup, nassa aykırı yerlerde bile fakihlerini taklid etmeleri gerektiğine inandıklarını belirtir. Yine mukallidlerin mezhep imamlarını ve onların görüşlerini aktaran âlimleri taklid etmeyi Allah’ın kendilerine farz kıldığını, “Kim bir âlimi taklid ederse Allah’a selâmetle kavuşur, kim de düşünür ve delil ararsa ayağı kayarda sapıtır” düşüncesine kapıldıklarını söyler. Bu düşüncedeki mukallidler hakkında “*Allah’ı bırakıp hahamlarını ve rahiplerini Rabler edindiler*”³³⁶ âyetinin indiğini ve Paygamberimizin de bu âyeti böyle tefsir ettiğini beyan eder.³³⁷ Bu davranışlarıyla da Kur’ân’ı tahrif ya da ondan yüz çevirmiş, Allah ve Peygamberine de isyan etmiş olacaklarını iddia etmektedir.³³⁸

³³¹ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. IV, s. 107; Ayrıca Rızâ, dört mezhep arasından taklide en uzak olanları Ahmed b. Hanbel’in talebeleri ve takipçileri olarak görürken; taklid ve taklitçileri en fazla kınayanların da Hanbelîler olduğunu söyler. Bkz. Rızâ, *Muhâverâtü’l-muslih ve’l-mukallid*, s. 113-114.

³³² Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. X, s. 321. Rızâ, bununla beraber mücadelesi esnasında mukallidlerle sıkıntı yaşadıklarını, onlar tarafından hakaret ve alaya alınmalarının yanı sıra cehâletin bir ürünü olarak sadece eski âlimlerin tekeline verdikleri “müctehid” lakabıyla aşağılandıklarını belirtir. Bkz. Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. XI, s. 208.

³³³ Rızâ, mukallidliğin her türüne karşı değildir. Örneğin kişi, delile sarılma konusunda mezhep imamını taklid ediyorsa bunda herhangi bir problem yoktur. Ancak mezhep imamının çıkardığı fikhî hükmü delilsiz taklid ediyorsa işte karşı çıktığı taklid türü budur. Bkz. Rızâ, *Muhâverâtü’l-muslih ve’l-mmukallid*, s. 52.

³³⁴ Rızâ, dili apaçık, ifadesi çok fasih olduğu için Kur’ân ve hadisi anlamının fıkıh kitaplarına göre çok daha kolay olacağını belirtmektedir. Bkz. Rızâ, *Muhâverâtü’l-muslih ve’l-mukallid*, s. 55.

³³⁵ Hele bu liderleri, ölmüş gitmiş kimselerden ise sözlerine daha sıkı sarıldıklarını söyler. Bkz. Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. I, s. 369.

³³⁶ Tevbe 9/31. Rızâ’nın buradaki “Rab edinmeden” kastı, ulûhiyet anlamında olmayıp şâri‘ (hüküm koyucu) anlamındadır. Hüküm koymak sadece Allah’a âit olmalıdır. Bundan dolayı da bir kişinin “Şu haramdır.” diyen âlime ilgili hükme âyet ya da bir hadisi delil olarak getirmediği, ilgili delili anlayıp sıhhatine de inanmadığı müddetçe uyması câiz değildir. Bkz. Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. VIII, s. 148.

³³⁷ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. I, s. 131, 141, 151, 155, 336, 368, 369; c. II, s. 55; c. V, s. 336; c. VIII, s. 254; c. XI, s. 208-209; c. XII, s. 183.

³³⁸ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. III, s. 283; c. V, s. 193; c. VI, s. 60.

Rızâ'ya göre Asr-ı saâdet ve onu takip eden üç yüzyıl boyunca taklidin geçersizliği konusunda icmâ bulunmaktadır. Selef asrında cahil kişi inancını delil ile hükümleri de rivâyetleriyle bir bilenden sorup öğreniyordu.³³⁹ Delilsiz ve rivâyetsiz kimsenin görüşünü taklid etmiyordu.³⁴⁰ Sonra gelen hayırsız halef asrında ise³⁴¹ taklid emredildi hatta taklidin geçersizliğine yönelik delil öne sürmek bile yasaklandı. Oysa İslâm, taklid yularını boyunlarından çıkarıp atmakta, delile tâbi olmalarını istemekte ve fikir hürriyeti kazandırmakta diğer dinlerden ayrılmaktaydı. İslâm'ın bu özelliğinin farkında olanlar Müslümanlardan “kîl'ü kâl” ile meşgul olmamalarını; “Allah şöyle buyurdu”, “Peygamber'den şöyle rivâyet edildi”ye itibar etmelerini istedi. Ama ne çare ki Müslümanlar hâlâ “falan şöyle dedi”, “filandan şöyle rivâyet edildi”, “filanca şeyh şöyle dedi”, “filanca salih velî şöyle yaptı” ve “Bunlar Kur'ân ve Sünnet'i bizden daha iyi biliyorlar ve izini iyi takip ediyorlar.” düşünceleri ile amel etmektedirler.³⁴² Rızâ, mukallidlerin kendilerinden öncekilerin yollarını tutarak dini zayıflatıcı ve yok edici görmeleri sebebiyle fen bilimlerine bile karşı çıktıklarını söyler.³⁴³ Elde edilen bir kısım fen bilimlerinin ise Frenkler ya da onların çömezlerinin taklid edilmesi sonucu elde edildiğini öne sürer.³⁴⁴

³³⁹ Rızâ'ya göre selef asrında câhilin âlimden bilmediği bir meseleyi sorması, onun şahsî görüşünü değil de bilmediği konu hakkındaki Allah'ın hükmünü ve şer'î delili sorması şeklinde anlaşılmalıdır. Yine “فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ – Eğer bilmiyorsanız bilenlere sorun.” (Nahl 16/43) âyetindeki sorulması istenen şey, kişilerin görüşleri değil de Allah'ın hükmü olarak anlaşılmalıdır. Bkz. Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VII, s. 173.

³⁴⁰ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 298, 364; c. II, s. 62. Rızâ'nın selef asrında taklidin haramlığı konusunda icmâ bulunduğu görüşü oldukça tartışmalı durmaktadır. Rızâ'nın, taklidin haramlığına selefin icmâmının bulunduğu iddiasını ispatlayacak delillerine söz konusu eserinde rastlayamadık. Kaldı ki o dönemde taklid bir problem olarak durmamaktadır ki gündeme gelip hakkında reddi yönünde icmâ oluşsun. Öte yandan câhilin bilmediği her konuda cevap istediği kişiden delilin nedir? diyerek delil istemesi, ilgili delilleri incelemesi ya da kritize edecek kapasitede bulunması hayatın gerçekleriyle pek örtüşmemektedir. Öte yandan Rızâ'nın, Şevkânî'den yaptığı nakildeki birtakım ifadeleri de düşüncemizi destekler niteliktedir. Şevkânî, müctehidin değil de mukallidin taklidinin geçerliliği konusunda icmâ bulunduğu hakkındaki karşı görüşe cevap verirken “icmâdan kasıtları eğer selefin icmâi ise bu mümkün değildir. Zira onlar döneminde ne taklid diye bir şey bilinirdi. Ne de böyle bir şey duymuşlardı. Eğer kasıtları dört mezhep mukallidlerinin icmâi ise, onların icmâları bir kenarda dursun hiçbir görüşlerine itibar edilmez.” şeklinde verdiği cevaptan anlaşılabacağı üzere selefin taklid hakkında olumlu ya da olumsuz hiçbir görüşünün olmadığı anlaşılmaktadır. Şevkânî'nin zikri geçen bu ifadeleri de selefin taklidin haramlığı konusunda icmâi bulunduğu dair Rızâ'nın düşüncesini boşa çıkarmaktadır. Bkz. Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VII, s. 173.

³⁴¹ Rızâ, h. 4. yüzyılı taklidin kök saldığı, h. 5. yüzyılı da zirve yaptığı dönem olarak görmektedir. Bkz. Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VII, s. 122, 172.

³⁴² Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 350-351, 369; c. IV, s. 51; c. VII, s. 121; c. VIII, s. 335-336. Rızâ, İslâm âlimlerini “kîl'ü kâl” ile meşgul olmakla suçlarken kendisi de ilgili tefsirde hocası Abduh'un düşüncelerinin sözcüsü gibi durmaktadır. Öbür taraftan Rızâ'nın taklide karşı düşüncelerinin ifrat derecesinde keskinleşmesinin arka planında kimi bozuk mutasavvıf ve takipçilerinin delilleri arka plana atan düşünce ve eylemlerinin olması kaçınılmazdır. Nitekim günümüzde de bunları yaşamaktayız. Kimi tarikat ehlinin işleyegeldikleri bir fiil ile ilgili gerek nasstan gerek de mezheplerden onlarca delil getirilmesine rağmen şeyh efendilerinin o konudaki görüşlerini nass gibi kabul etmekte; bir türlü hak ve hakikati kabul etmemektedirler. Bu tür insanların düşünceleri de doğal olarak etki-tepki yasası gereği özellikle duygusal kişilerde aşırı savrulmalara sebep olabilmektedir. Nitekim Rızâ da mezkûr tefsirinde sürekli bunlardan yakınmaktadır. Bkz. Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 131-132.

³⁴³ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. II, s. 52.

³⁴⁴ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IX, s. 358.

Abduh ve Rızâ'nın tefekkürün düşmanı³⁴⁵ olarak gördüğü taklid çağı olarak nitelendirdikleri zaman, mezhep imamları sonrasını kapsamaktadır. Nitekim bu konuda, mezhep imamlarının hayrı ve taati isteyerek ihlâslı bir şekilde hakkı ortaya koymak için bütün güçlerini ortaya koyduklarını; kendi aralarında oluşan ihtilâflı ictehadlar konusunda da birbirlerini mâzur gördüklerini, kendilerinin ve hiçbir kimsenin delilini bilmeden ve haklı olduğunu görmeden taklid edilmesini de yasakladıklarını hatta haram kıldıklarını ifade ederler.³⁴⁶ Ona göre tüm sorun, arkalarından gelen bağnaz insanların, onların gidişatlarına değil, görüşlerine uymada taassup göstermelerinden kaynaklanmaktadır. Bunun sonucunda da Müslümanlar, fırkalara bölünüp körü körüne taklide yönelmişler ve kendileri gibi düşünmeyenlere karşı düşmanca bir tutum içine girmişlerdir. Tüm bu gelişmeler de ümmetin dini ve dünyası hakkında uğradığı her türlü musibet ve belânın kaynağı olmuştur.³⁴⁷ Yine bu mutaassıp ve mukallidler liderlerinin sözlerini dinde esas kabul ettiklerinden dolayı Kitap ve Sünnet'i bu esaslara göre değerlendirmişler, yerine göre de söz konusu asıllarına uymadığı için nassı tahrif etmişler ya da nassın nesh olduğunu veyahut imamlarının yanında kendilerinin bilmediği bir başka delil bulunabileceğini öne sürmüşlerdir. Neticede de sahih görüşü zayıf, zayıf görüşü de sahih kılmışlardır.³⁴⁸ Rızâ'ya göre taklidin en büyük kötülüğü, dindeki ihtilâfları din haline getirmesi ve ümmeti gruplara bölmeleridir.³⁴⁹

Modernistler, Yahudî ve Hristiyanlar arasında yaygın olan; “Tevrat ve İncil’i haham ve papazlarımızdan başkası anlayamaz” düşüncesinin adı olan *papalık kâidelerinin* Müslümanların onları taklit etmesi sonucu aralarına girdiğini iddia ederler.³⁵⁰ Bu davranıştan mütevellid, Müslümanlar da tıpkı onlar gibi “Biz Kur’ân ve Sünnet’i anlayamayız. Sadece mezhep imamlarımız ve müctehidlerimiz anlar.” düşüncesine kapılmışlardır. Modernistlerin bu tespiti, İslâm dünyasındaki soruna yönelik tespitlerinin Alman Martin Luther’in tespiti ile

³⁴⁵ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. XI, s. 202.

³⁴⁶ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. V, s. 179; c. IV, s. 20-21; c. VII, s. 121; c. VIII, s. 147; c. IX, s. 526; c. XII, s. 182; Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 52-53, 59. Ramazân el-Bûtî (1929-2013) ise bu düşünceye katılmamaktadır. Ona göre taklid, çok önceleri vardı. Hatta halife bellî kişileri fetvâ için yetkili kılıp ilan ettirmiş ve halkı da onlara yönlendirmiştir. Örneğin; Mekte’de fetvâ vermeye Atâ b. Ebî Rebâh ve Mucâhid yetkiliydi. Kimileri ise sorularını sadece Abdullah b. Abbas’a yöneltmekteydi. Aynı görevi Medine’de Abdullah b. Ömer, Irak’ta Abdullah b. Mes’ûd (r.a.) yürütmekteydi. Gerek sahâbe gerekse de tâbiîn âlimlerinden hiçbirisi ne halifenin ne de halkın bu tavrına karşı çıkmamışlardı. Sonraki dönem gelişen dört mezhebi taklid etmek bunlardan hiç de farklı değildir. Yani taklid her dönem vardı. Durum böyle olunca da taklidin haram olduğu iddiası ve mezhepsizlik başlı başına bir bid’at olarak durmaktadır. Bkz. el-Bûtî, *Mezhepsizlik İslâm Şeriatını Tehdid Eden En Büyük Bid’attır*, s. 34, 118-119. Ayrıca Rızâ, ülü’l-emrin kazâî ve siyâsî muamelât ahkâmı konusunda şeriatı korumak ve kamu düzenini sağlamak için verdikleri hükümlerin taklid edilmesine yeşil ışık yakmaktadır. Bkz. Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IX, s. 526-527.

³⁴⁷ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 21; c. VII, s. 121.

³⁴⁸ Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 52; Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VII, s. 121, 172; c. VIII, s. 225; c. X, s. 321.

³⁴⁹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VII, s. 172.

³⁵⁰ Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 52-53.

paralellik göstermektedir. Bu da sorun da müttefik olan her iki grubun çözümde de aynı çizgide olmalarını kaçınılmaz kılmaktadır. Nitekim hem önerilen çözüm yollarında hem de üstlenilen görevde benzerlikler aşırı dikkat çekmektedir. Fazlurrahman'ın, çözüm tekliflerinde “Batı’dan çalarken yakalanmaları”³⁵¹ tespiti gerçekten yerinde durmaktadır.

Rızâ'nın hedefindeki başka bir taklid türünü Avrupa taklitçiliği oluşturmaktadır.³⁵² Ona göre Batı, egemen olduğu milletlerin arasına ayrılık tohumları ekmiş, inanç ve ahlâklarını bozmaya çalışmıştır. Benzer faaliyetleri egemenlik kuramadığı Osmanlı ve Mısır gibi ülkelerde ise eğitim ve öğretim yoluyla yetiştirdikleri Frenkleşmiş taklitçileri vasıtasıyla yenilik ve ıslah adı altında yavaş yavaş yürütmektedirler.³⁵³ Bundan dolayı da Türk milletine bir çağrıda bulunan Rızâ, Frenkleşmiş kişilerin yaşantılarını taklide yeltenilmemesini ister. Kemalist liderlerin toplumlarında ve hayatlarında İslâm'dan geri kalanları yok etmeye çalıştıklarına dikkat çeker.³⁵⁴ Netice olarak Rızâ, dinin arka plana itilerek Batılılar'ın her şeylerini alarak sağlanacak bir ilerleme görüşüne karşı çıkmaktadır.³⁵⁵

Abduh ve Rızâ'nın mezkûr tefsirlerinde ilgili ya da ilgisiz her yerde ikide bir taklid, bid'at vb. kavramlara yönelik lafı dolandırmaya çalışmaları³⁵⁶ zihni tırmalar nitelikte olup oldukça dikkat çekicidir. Hatta bu kavramlar o kadar işlenmiş ki okuyucu adı geçen kavramlara sürekli bir eleştiri beklentisi içine düşmektedir. Gösterilen bu çabadan olması muhtemeldir ki taklidin kötülüğünü delillendirme anlamında, Yahudileri kötüleyen bir kısım âyetlerin³⁵⁷ bağlamından kopartılarak fakihlerin de dâhil edilmesi³⁵⁸ dikkat çekicidir. Gerçi kendilerine bu tür tefsirlerinden dolayı eleştirilerin yöneltildiğinin farkındadırlar. Eleştirmenlerini, Müslüman kimliklerinden dolayı bahsi geçen âyetlerin kapsamına

³⁵¹ Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslâm'ı Yeniden Düşünmek*, s. 30; Hatiboğlu, *İslâm Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, s. 39.

³⁵² Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VII, s. 255.

³⁵³ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IX, s. 168; c. VIII, s. 474.

³⁵⁴ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IX, s. 22.

³⁵⁵ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IX, s. 171.

³⁵⁶ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 151, 155, 297, 336, 350, 354; c. II, s. 55, 120, 127; c. III, s. 283, 269; c. IV, s. 20, 51, 146; c. V, s. 127, 193, 336; c. VI, s. 344; c. VII, s. 172, 255, 274, 378, 478; c. VIII, s. 18, 148, 294, 332; c. IX, s. 168, 45; c. X, s. 469. Örneğin, Abduh'un takvâ anlamındaki “يوقنُون-يوقنُون” kelimesini, her türlü görüş ve taklidden kendilerini arındırıp delil ve kanıtsız iman etmeyenler şeklinde tefsir etmesi bunlardan sadece biridir. Bkz. Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 363.

³⁵⁷ İlgili âyetler: Onlara: *Yeryüzünde fesat çıkarmayın, denildiği zaman, “Biz ancak ıslahat edicileriz.” derler; Şunu bilin ki, onlar bozguncuların ta kendileridir, lakin anlamazlar; Onlara, insanların iman ettiği gibi siz de iman edin, denildiği zaman “Biz hiç, bunakların, akılsız ve ahmak kimselerin iman ettikleri gibi iman eder miyiz?!” derler. Biliniz ki, bunaklar ancak kendileridir fakat bunu bilmezler.* Bakara 1/11-12-13. Ayrıca Bakara 1/18; Zuhuruf 43/22; Ahzap 33/67 de bu kapsamda değerlendirilebilir. Bkz. Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 143; c. III, s. 269, 283.

³⁵⁸ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 132. Oysa Rızâ, mukallidler tarafından taklidin câizliğine yönelik öne sürülen “Eğer bilmiyorsanız bilenlere sorun.” (Nahl 16/43) âyetinin muhatabının Mekkeli müşrikler olduğunu, âyetin bağlamından kopartılmaması gerektiğini belirtir. Bkz. Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 71-72.

girmediklerini öne sürmeleri sebebiyle, âyetleri tahrif ve te'vîl etmekle itham etmektedirler.³⁵⁹ Yine dikkat çeken bir başka husus ise mezkûr tefsirin ilerleyen bölümlerinde bu kavramlara vurgunun kısmen yumuşamasıdır.³⁶⁰ Bu da Rızâ'nın hayatının son bölümlerinde daha önce savunduğu bazı düşüncelerinde değişikliğin bulunabileceğinin göstergesi gibi durmaktadır. Bunun tespiti için tüm eserlerinin kronolojik açıdan kritize edilmesi gerekmektedir. Son kertede Rızâ, âlimin ictihadını ilham gibi görmekte, söz konusu ictihadın sadece kendisini bağlayıp başkasını bağlamayacağını iddia etmektedir.³⁶¹

Taklid ve bid'at konusunda her iki grupça referans alınan³⁶² temel hadis şudur: “Hz. Peygamber (s.a.v.), ‘Muhakkak sizden önceki ümmetlerin yoluna karış karış, arşın arşın uyacaksınız. Hatta onlar bir keler deliğine girseler sizler de onları takip edeceksiniz!’ buyurdu. Biz ‘Ya Rasullullah! Bu ümmetler Yahudiler ve Hristiyanlar mıdır?’ diye sorduk. Rasullullah s.a.v. ‘Başka kim olacak!’”³⁶³ Bu hadis, hem gelenekselciler hem de modernistler tarafından taklide karşı çıkış düşüncelerini destekledikleri ortak bir delildir. Ama her iki grubun burada mukallid kapsamına aldıkları grup ve kişiler arasında uzlaştırılmaz derecede ciddi farklılıklar vardır. Gelenekselciler, gerileme sonrası Batı taklidçilerini kapsama alırken; modernistler, Batı’daki modern gelişmeler öncesi Hristiyan ve Yahudilerdeki taklitçi bakış açısına sebep olan *papalık kâidelerinin* bir örneğinin selef asrı sonrası mukallid Müslümanlar tarafından sergilendiğini öne sürmektedirler. Yine gelenekselciler inanç alanlarında taklidi câiz görmezken, fer‘î alanlarda dört mezhep imamının ittifak ettikleri meselerde taklidi, ihtilâf edilenlerde ise taklid ve telfiki yerine görede ictihadı câiz görmektedirler. Modernistler ise hem aslî hem de fer‘î meselerlerde ister âlim ister avam olsun herkes için taklidi câiz görmemektedirler.

³⁵⁹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. II, s. 218.

³⁶⁰ Nitekim Rızâ'nın, bir kimsenin Kitap ve Sünnet'i iyi bildiğine inandığı bir kimseden fetva isteyebileceğini, kalbinin de alınan fetvanın doğruluğuna kanaat getirdiği takdirde onunla amel edebileceğini selef-i sâlihîn ve büyük imamların görüşü olarak öne sürmesi, bu konudaki fikirlerinin kısmen yumuşadığı izlenimi uyandırmaktadır. Bkz. Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IX, s. 526-527.

³⁶¹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. X, s. 325.

³⁶² Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 53; Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 94, 135, 297, 369, 402; c. II, s. 52; c. VIII, s. 149, 335; c. IX, s. 168, 208; c. XII, s. 204; Kevserî, “Şer‘u'llâhi fî nazari'l-Müslimîn”, s. 99; “Eserü'l-‘urfî ve'l-maslahati fi'l-ahkâm”, s. 240; *Safa'âtü'l-Burhân alâ Safahâti'l-'udvân*, 2. bs., Matba'atü't-Terakkî, Amman 2007, s. 36; Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. I, s. 318, 452; c. IV, s. 278.

³⁶³ (لَتَتَّبِعَنَّ سُنَنَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، شَيْئًا شِبْرًا وَزَاعًا بِزَاعٍ، حَتَّىٰ لَوْ دَخَلُوا جُحْرَ صَبٍّ تَبِعْتُمُوهُمْ، قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ؟ قَالَ: فَمَنْ) Buhârî, “İ'tisâm”, 14; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *Sünen-i İbn-i Mâce*, thk. Muhammed Fuâd b. Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut 1406/1985, “Fiten”, 17; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbüri, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1990, c. I, s. 93.

1.2.3. Tecdid - Islah

Rızâ, “Bir şeyi faydalı ve elverişli olma durumundan çıkaran, şeriatın uygulama ve esaslarına aykırı olan herhangi bir şey.” diye tanımladığı fesadın, karşısına konumlandığı ıslahı,³⁶⁴ gerçekleştirebilmek için öncelikle selef-i sâlihîn sonrası ortaya çıkan bid‘atlerin ortadan kaldırılmasını gerekli görür.³⁶⁵ Ona göre taklidin olduğu yerde delilden, delilin bulunmadığı yerde davetten, davetin de olmadığı yerde ıslahdan,³⁶⁶ ıslah faaliyetinin de yapılmadığı yerde yükselme ve ilerlemeden söz etmek mümkün değildir.³⁶⁷ Her bozguncu ve sapkının, fesatların birtakım güzel isimlerle ve çağrılarla süslediğine dikkat çeken Rızâ, zamanındaki bir kısım insanların şirklerini “vesîle” ve “tevessül” adı altında sürdürdüklerini iddia eder.³⁶⁸ Abduh ve Rızâ, ıslah faaliyeti yürüten muslihlerin söyledikleri ile âmil olmalarını şart koşmasalar da, ilim-amel bütünlüğü içerisinde bulunmalarını önemli görürler.³⁶⁹

Islahın, Allah tarafından ya da onun ıslah için donattığı peygamberler, âlimler, âdil idareciler ve bunların dışında dinleri ve dünyaları hakkında faydalı olan çiftçi, tüccar ve sanatkârlar tarafından yerine getirilebileceğini ileri süren³⁷⁰ Rızâ’ya göre, geçmişte dinî sahadaki ıslah için İbn Hazm (ö. 456/1064), İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), Muhammed b. Abdülvehhâb (ö. 1206/1792) ve Şevkânî (ö. 1250/1834) en meşhur ıslahatçı ve müctehid imamlar arasında yer almaktadır.³⁷¹ Hz. Peygamber (s.a.v.) soyundan ve hikmet sahibi birisi olarak lanse ettiği Cemâleddîn Efgânî’yi, hicrî yüzyılın başında Müslümanları tefrikadan uzaklaştıracak ve birliğe çağırarak bir müceddid olarak gönderdiğini; onu, lisan yönünden daha açık, beyan yönünden daha net olan müridi Abduh’un desteklediğini söyler.³⁷² Islahatçılara, eğitimde yeni icad edilmiş metodlardan yararlanarak, Arapça’yı okullarda zorunlu hale getirerek ve geçmişteki müelliflerin görüşlerine bağlı kalmadan bağımsız bir şekilde İslâm birliğini, selef asrına geri döndürmeye çalışmaları gerektiğini hatırlatır.³⁷³

³⁶⁴ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VI, s. 295.

³⁶⁵ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 131-132; c. VIII, s. 410.

³⁶⁶ Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 13.

³⁶⁷ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VI, s. 291.

³⁶⁸ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 134.

³⁶⁹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 25-26.

³⁷⁰ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VIII, s. 470. İnsan nefesine yönelik ıslahın en önemli ıslah türü olduğunu belirtmektedir. Bkz. Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VIII, s. 409-410.

³⁷¹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VII, s. 121-123; c. VIII, s. 328.

³⁷² Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VIII, s. 201.

³⁷³ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IX, s. 280.

Yapılacak olan ıslah hareketinin çok büyük sıkıntı ve meşakkatlere gebe olduğunu,³⁷⁴ bu tür faaliyetler karşısında tuzaklar kurulabileceğine dikkat çeken Abduh ve Rızâ,³⁷⁵ Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Râzî (ö. 606/1210) gibi az sayıda âlimin dönemlerini kaplayan mezheplere bölünme, taassup vb. bozulma ve fesattan haberdar olduklarını; buna rağmen derde deva bulmak için çalışmamalarından ya da yeterli etkiyi sağlayamamalarından şikâyetçidirler. Ayrıca Rızâ, “O dönemde bile ıslaha ihtiyaç varken çağımızdaki ıslaha ihtiyacın ne kadar hayatiyet arzettiğini varın siz düşünün.” demek ister.³⁷⁶ Bunun için de en kestirme ve sağlam yol olarak dinî, hayrî ve ilmî cemiyetlerin kurulmasını öngören Rızâ, söz konusu amaca hizmet etsin düşüncesiyle (Cemâ’atu’d-Da’veti ve’l-İrşâd/Propaganda ve Rehberlik Enstitüsü veya Okulu) adı altında bir cemiyet kurar.³⁷⁷ Ayrıca gençlere dinî terbiye vermenin, halka da vaaz ve irşâd faaliyetlerinde bulunmanın ıslahı sağlamaya yönelik en kestirme yol olarak görür.³⁷⁸ Hocası Abduh’un ilk zamanlarda Efgânî’nin güdümünde bütün çabasını siyasal ve toplumsal ıslaha yoğunlaştırdığını sonradan ise fikrinde değişikliğe giderek dil, eğitim ve kişilerin ıslahında karar kıldığını söyler.³⁷⁹

Rızâ, İslâm’a bulaşmış olan bid’atlerin sökülüp atılması ile en büyük ıslahın gerçekleştirilmiş olacağını ifade eder. Nitekim o, bu konuda İmamı Mâlik’in şu sözüne atıfta bulunur. “*Ümmetin başı ne ile ıslah olduysa, sonu da onunla ıslah olur.*”³⁸⁰ Yapılacak olan ıslah faaliyetlerinin ilk etapta orta ve dar gelirli kesimde karşılık bulacağını, yüksek gelirli ve makam sahibi kesimde ise iktidarlarının elden gitmesi ve alt tabakayla aynı seviyeye düşme tehlikesi oluşturacağı endişesiyle küfürlerinden değil, kibir ve inatlarından dolayı karşılık bulmasının gecikeceğini, bunun da sünnetullahın gereği olduğunu ileri sürer.³⁸¹

Mustafa Sabri Efendi, iki ahabap teceddüd³⁸² reisleri diye nitelendirdiği Abduh ve Efgânî’nin çalışmalarını, teceddüd ve terakkî maskesi altında bir çeşit dinsizliğe münhasır kılmalarından dolayı Ebû Hanîfe (ö. 150/767) başta olmak üzere bütün müctehidleri öncelikle dinde oynayanlar (din tahrifçileri) mevkiinde gördüklerini ve tüm çabalarını bunların

³⁷⁴ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. IV, s. 128.

³⁷⁵ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. VIII, s. 31.

³⁷⁶ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. IV, s. 40-42.

³⁷⁷ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. VI, s. 109; Sıddıkî, *İslâm dünyasında Modernist Düşünce*, s. 258.

³⁷⁸ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. VIII, s. 474.

³⁷⁹ Rızâ, *Târîhu’l-üstâz*, c. I, s. 133.

³⁸⁰ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. X, s. 326. Bu konuda kavmi tarafından Nuh (a.s.)’a “وما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادي الرأي - Daha başlangıçta, sana bizim ayak takımı dışında kimsenin uyduğunu görmüyoruz.” (Hûd 11/27) demesinin ıslahatçılara uymada ilk sıraya fakirlerin alacağının açık delili olduğunu ifade eder. Bkz. Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. XII, s. 199.

³⁸¹ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. X, s. 409.

³⁸² Sabri Efendi’nin modernistlere yönelik “müteallim”, “müteceddid” ve “asfî”; eylemlerine yönelik de “teceddüd” vb. ifadelerle nitelemesi dikkat çekicidir. Adı geçen kelimelerin klasikteki bâblarından değil de tefe’ul babından getirilmesi, onlara gerçek bir müctehid ya da âlim değil de zorlama bir müctehid ve âlim nitelenmesinde bulunduğu izlemi vermektedir.

yaptıklarını yıkma üzere kurguladıklarını ileri sürer.³⁸³ Zamanında modernistler tarafından yürütülen her tecdid faaliyetinin maslahata dayandırıldığıнын altını çizen³⁸⁴ Sabri Efendi, bunun da altında Batı’ya yaranma ve onların mukallidi olma düşüncesinin bulunduğunu ifade eder. Bundan dolayı da müceddidlerce cümûd (donukluk) ile itham ettikleri muhafazakârlar arasını ayırmayı ve maslahatın arkasına gizledikleri büyük mefsedeti akıl yolu ile ortaya çıkarmayı üstüne vazife bilir.³⁸⁵ Söz konusu vazifeyi yaparken de “Ah!... Biz İslâm dininin henüz hakikatını anlayamayan ve anlamak istemeyen reformcularımızdan, evet reformcularımızdan neler çekmiyoruz ki!” diyerek yakınıır.³⁸⁶ Modernistlerin çömezlerinin (el-Merâgî vb.) teceddüd ve teshîlât (kolaylaştırma) adı altında donukluktan çıkmak için dini, fıkıhtan ve devletten ayırma ve ayrı görme gibi faaliyetlere giriştiklerini ama bu tavırlarıyla aslında İslâm’dan çıktıklarını dile getirir.³⁸⁷

Sabri Efendi’nin modernistler merkezli ıslah aleyhindeki ifadelerinden ıslaha tamamen karşı olduğu anlaşılmamalıdır. O, Batı’ya özenerek yapıldığını ve İslâm’a zarar vereceğini düşündüğü türden ıslahatlara karşıdır. Nitekim medreselerde şer’î ilimler lehine birtakım ıslahat yapılmasını gerekli görür ve bu konuda “Biz İslâmî ilimlerde geçmişimizden utanacak seviyede geri kalmışız. Ah! Biz onların ilmî servetlerine gerçekten vâris olabilseydik, Din-i İslâm hakkında meydana gelen yeni fikir ve itirazlar o zaman bizim namımızın velvesi arasında işitilmeden kaybolup giderdi.”³⁸⁸

Sabri Efendi, Abduh’un Ezher’e yönelik ıslahatını şöyle özetlemektedir. “Şeyh, Ezher’in cümûd (fikrî durgunluk) gerekçesiyle din ile bağını sarsması neticesinde Ezherlileri dinsizliğe katbekat yaklaştırmış ama dinsizleri bir adım bile dine yaklaştıramamıştır. Ayrıca şeyhi Efgânî vasıtasıyla masonluğu Ezher’e sokan da odur.”³⁸⁹

Kevserî’nin gerek Türkiye’de gerekse Mısır’da sürekli mücadele ettiği kesim, modernleşme ya da ıslah adı altında bir kısım çalışmalar yapan kimselerdir. Zaten Türkiye’de iken de bir kısım ıslah çalışmalarından dolayı başı derde girmiştir. Şöyle ki, Fâtih Camii müderrisliği esnasında ittihatçılar tarafından medreselerin ıslahı için çıkartmak istedikleri reform kanun taslağındaki bir kısım maddelere, şer’î ilimlere zarar vereceği düşüncesiyle

³⁸³ Sabri Efendi, *Mevkîfü’l-‘akl*, c. I, s. 143-144. Sabri Efendi’nin bu iddiası şayet doğru ise modern düşünürlerin “Yumurtayı kırmadan omlet yapmak mümkün değildir.” anlayışının yansıması gibi durur.

³⁸⁴ Söz konusu bu tecdid hareketini de Hristiyan ve dinsiz Batı’nın kör bir taklidinin neticesi olarak görür. Bkz. Sabri Efendi, *Mevkîfü’l-‘akl*, c. II, s. 90-92.

³⁸⁵ Sabri Efendi, *Mevkîfü’l-‘akl*, c. I, s. 298; c. IV, s. 349; “Kur’ân-ı Kerîm’in Tercümesi ve Tercümenin Namazda Okunma Meselesi”, s. 870.

³⁸⁶ Sabri Efendi, “Dini Müceddidler”, s. 526.

³⁸⁷ Sabri Efendi, *Mevkîfü’l-‘akl*, c. I, s. 14-15.

³⁸⁸ Sabri Efendi, “İslâm’da Tartışılan Meseleler”, s. 651.

³⁸⁹ Sabri Efendi, *Mevkîfü’l-‘akl*, c. I, s. 133-134; c. II, s. 302.

karşı çıkmış, bunda da her ne kadar başarılı olmuş olsa da kendisi için sıkıntılı günlerin başlangıç noktasını oluşturmuştur.³⁹⁰ Ebû Zehre'ye göre Kevserî, yeni bir mezhep kuranlardan, reformculardan ve bid'atlere çağıranlardan olmamıştır. Tecdidin halkın âşına olduğu anlamıyla, ilk nübüvvet asrına dönme bahanesiyle ipleri koparmak anlamında olmadığını, aksine dinin güzelliğinin iade edilmesi, ondan şüphelerin giderilmesi, saflığının ortaya çıkarılması olduğunu söyleyen Ebû Zehre'ye göre Kevserî, bid'atlerin yok edilip sünnet'in ihya edilmesi ve dinin asıllarının tekrar ayağa kaldırılması yönleriyle gerçek bir müctehiddir.³⁹¹

Kevserî, İslâm'ın ilk asrında tecdidin; zamanla yıpranıp solan bir şeye eski güç ve canlılığının geri kazandırılması anlamında kullanıldığını belirtir. Dolayısıyla tecdidin, dinî hükümlere bağlılıkta bir tür zayıflık ve gevşeklik meydana geldikten sonra yeniden bağlılığın güçlendirilmesi demek olacağını yoksa bir kısım ahkâmın başka hükümler ile değiştirilmesi anlamına gelmeyeceğini belirtir.³⁹² Tecdid yapılabilir alanlarda söz konusu faaliyet gerçekleştirilirken çok dikkatli olunması gerektiğinin altını çizen Kevserî, öncelikle sünnetullahın yeniyle eskinin hep çatışması şeklinde gidişatını sürdürdüğünü belirtir. Sonra da Hz. Allah'ın kendisinde akıl ile birlikte din nimetini topladığı kişiye düşen vazifenin; her eskiye düşman, her yeniye de dost olmaması, her ikisinden daha iyi olanı, şeriate aykırı olmayanı alması gerektiğini söyler. Kevserî ayrıca her tecdid hakkında halkın ileri geri konuşmalarının normal olduğunu hatırlatır.³⁹³ Onun bu düşüncesi aslında mihenk taşı mesabesindedir. Netice olarak o, genel anlamda tecdide karşı değildir. Onun için temel ölçüt, Şer'î asıllara uygun olup olmamasıdır.

Kevserî'ye göre ıslah konusunda atılacak temel adım, öncelikle hastalığın ne olduğunun tespit ve kabul edilmesidir ki çare ve devası yolunda adım atılabilsin. O, Müslümanların en büyük hastalığı olarak; güçlerinin zirvesinde olan selefin kalıntıları ile yetinmek isteyip, Müslüman kaldıkları müddetçe aynı gücü devam ettireceklerine inanıp, çalışmamalarının yanı sıra manevi değerleri bırakıp maddî çıkarlar peşinde koşmaları olarak görür. Ona göre maneviyattan maddiyata doğru bu savrulma, ahlâkî çöküşün temel sebebidir. Hatta Müslümanlar o derece savrulmuşlardır ki isminden başka İslâm, resminden başka da

³⁹⁰ Ahmed Hayri, "el-İmâmü'l-Kevserî", *Makâlâtü'l-Kevserî*, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire ts., s. 493-494.

³⁹¹ Kevserî, "Mukaddimet'üş-Şeyh Muhammed Ebû Zehre", s. 13-14.

³⁹² Kevserî, "Hadîsü Ramadân et-tecdîd", s. 115.

³⁹³ M. Zâhid Kevserî, "Havle mes'eleti'l-mihrab", *Makâlâtü'l-Kevserî*, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire ts., s. 149.

şeriat kalmamıştır. Bunun sonucunda da Müslümanların arasındaki kardeşliğin yerini düşmanlık; ihtişam ve kudretin yerini de zillet ve boyun eğme almıştır.³⁹⁴

Kevserî, ıslah hareketinde eğitimin ıslahını özellikle de Ezher'in ıslahını mihenk taşı mesabesinde görmektedir. Nitekim dönemin Ezher şeyhi Mustafa Abdurrâzık (ö. 1947)'ın talebi üzerine Ezher'in ıslahı ile ilgili bir rapor hazırlamış ve şeyhe sunmuştur. İlgili raporda okutulması gerekli görülen ders müfredatına varıncaya kadar birtakım önerilerde bulunmuştur. Bu tekliflerin içinde belki de en önemlisi, İslâm dinine yönelik dış mihrakların saldırılarının nasıl püskürtüleceği ile ilgili olan onuncu maddedir. Söz konusu maddede Kevserî, misyoner ve şarkiyatçıların İslâm aleyhindeki kampanyalarıyla ilgilenecek bir komisyon kurulmasını, komisyona da Ezher'de özel bir mekân tahsis edilmesini ister. İlgili komisyonun da saldırılara, gerekli incelemeleri yaptıktan sonra sağlam delillerle reddiyeler hazırlamasını, bununla birlikte yetkililerin, gerekli reddiyeler hazırlanmadan önce zararlı içeriklere sahip kitapların tercümelerinin neşredilmesini engellemelerini sonra da hazırlanan reddiyelerin önce kendi dilleriyle alakalı ülkelerde daha sonra da Müslümanların dilleriyle İslâm ülkelerinde yayınlanmasını tavsiye etmektedir.³⁹⁵

Kevserî, dinde Luther'in Hristiyanlıkta yaptığına benzer bir tarzda bir ıslah yapılması gerektiğini ağzında geveleyen kişiyi, muharref Hristiyanlık ile nassları korunmuş İslâm arasındaki farkı henüz kavrayamadıklarını söyler.³⁹⁶ Bu tür ıslah heveslisi, âlim kisveli kişilerin amaçlarını Batı'ya yaranmakdan ibaret görür.³⁹⁷ Devletin ıslahını toplumun ıslahına, toplumun ıslahını ailenin ıslahına; ailenin de ıslahını bireylerin ıslahına bağlı olduğunu ifade eder.³⁹⁸

Kevserî'nin ıslah için temel önerisi, şeriatın hükümlerinin uygulamaya geçirilmesidir. Ona göre şeriat, ümmetin aksayan işlerini düzeltmeye ve ıslah etmeye insan yapımı kanunların aksine her zaman ve her yerde elverişlidir. Oysa insan yapımı kanunlar her ne kadar belli bir zaman ve yer için işlerini düzeltse de kalıcı olamayacaktır. Bundan dolayı da beşerî kanunları şeriate yaklaştırmaya ya da onun yerine yürürlüğe koymaya çalışarak salah ve yükselme arayan kişinin eline fesat ve yıkımdan başka bir şey geçmeyecektir.³⁹⁹ Kevserî bu

³⁹⁴ Kevserî, "es-Semeratü'l-behiyye fi's-sahâbeti'l-bedriyye", *Mukaddimâtü'l-İmâmî'l-Kevserî*, Dârü's-Süreyyâ, Beyrut 1997, s. 501-502.

³⁹⁵ M. Zâhid Kevserî, "İhyâ ulûmi's-Sünne bi'l-Ezher", *Makâlâtü'l-Kevserî*, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire ts., s. 481-491; Mâcide Mahlûf, "el-Kevserî'nin Mısır Dönemi 1928-1952", *Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu Bildirileri*, Düzce 2007, s. 26-27.

³⁹⁶ Kevserî, "Eserü'l-'urfî ve'l-maslahati fi'l-ahkâm", s. 239-240.

³⁹⁷ Kevserî, "Şer'u'llâhi fi nazari'l-Müslimîn", s. 99.

³⁹⁸ M. Zâhid Kevserî, "Salâhu'l-mücteme'i'l-İslâmî bi salâhi'l-üsrati", *Makâlâtü'l-Kevserî*, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire ts., s. 470.

³⁹⁹ Kevserî, "Şer'u'llâhi fi nazari'l-Müslimîn", s. 96.

konuda İslâm ülkelerinin durumunu örnek gösterir. Ona göre, İslâm ülkeleri şeriate yapıştıkları oranda güçlü ve mutlu olmuşlar, Şer'î hükümlerden uzaklaştıkları ölçüde de zayıflayıp bedbaht olmuşlardır. Ardından Kevserî, Hz. Ali'nin "İnsanlar dünya işlerini ıslah etmek için dinlerinden neleri bıraktıysa Allah, o terkettikleri şeyden daha zararlı şeylerin kapısını onlara açmıştır." sözünü kıstas olması açısından zikreder.⁴⁰⁰

1.2.4. Selef ve Kur'an'a Dönüş

Modernistlerde çözüm odaklı kavramlardan ikisi selef ve Kur'an'a dönüştür. Kur'an'ı anlama ve ona göre amel etmede selefe uymanın yeterli olacağını söyleyen Rızâ'ya göre, her hayır selefe uymakla; her şer de halefe uymakla elde edilir.⁴⁰¹ Rızâ gerçek İslâm'ın selefin yaşadığı İslâm olduğunu söyler; Müslümanların içine düştükleri halin sorumlusu olarak da selefin yolunu terketmeyi görür.⁴⁰² Sonrakilere âit olduğunu ileri sürdüğü "Biz aklımızın ve anlayışımızın zayıflığından dolayı dini, Kur'an ve Sünnet'e bakarak anlayıp kavrayamayız. Aklî melekeleri bize göre daha kuvvetli ve dini anlama konusunda daha yetenekli olan büyüklerimizin görüşlerini alıp uyguluyoruz." düşüncesine ise şiddetle karşı çıkar.⁴⁰³ Söz konusu taklid anlayışının Kur'an'ın tefsirini bile engellediğini ispat anlamında Efgânî'nin "Kur'an hâlâ bâkirdir." sözünü hatırlatır.⁴⁰⁴

Rızâ ve Abduh'un selefe dönüş çağrısı bir anlamda Kur'an'a dönüş çağrısıdır. Nitekim tefsirlerinde sürekli bir Kur'an'a dönüş vurgusu göze çarpmaktadır.⁴⁰⁵ Müslümanlar, selef zamanında Kur'an'a uymaları neticesinde insanların içinde her yönden en üstün konumda iken taklid hastalığına tutulmaları neticesinde Kur'an'dan yüz çevirmişler ve bugünkü kötü duruma düşmüşlerdir. Yaşanılan durum, Allah Teâlâ'nın haber verdiği "لا يغير ما بقوم حتى يغيروا" – *Allah, bir topluluk kendini değiştirmedikçe onları değiştirmez*⁴⁰⁶ hükmünün bir tecellisinden başka bir şey değildir.⁴⁰⁷ Nasıl, bir zamanlar Araplar, Kur'an ile ıslah olmuşlarsa şimdiki Müslümanların ıslahı da ancak onunla mümkündür.⁴⁰⁸ Şimdiki Müslümanların anladığı

⁴⁰⁰ Kevserî, "Nazaru'l-mer'i ilâ şer'i'llâhi mi'yâru dînihi," s. 237; "Hükmü mühâveleti faslı'd-dîni ani'd-devle", s. 331.

⁴⁰¹ "فكل خير في اتباع من سلف وكل شر في ابتداء من خلف" Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VIII, s. 233. Rızâ, bir taraftan böyle derken diğer taraftan Müslümanların izzetten zillate düşmelerini, başta Hz. Osman'ın (ö. 35/656) şehâdeti olmak üzere Sıffîn ve Cemel savaşları, İbn Zübeyr'in (ö. 73/692) Emevîlerle olan mücadelesi ve Hz. Hüseyin'in (ö. 61/680) şehâdeti ile sonuçlanan bir dizi saltanat temelli kavgalar neticesinde Allah'ın bir cezası olarak gerçekleştiğini ileri sürer. Bkz. Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IX, s. 531-532.

⁴⁰² Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. II, s. 350; c. IX, s. 422.

⁴⁰³ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 155.

⁴⁰⁴ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 230.

⁴⁰⁵ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 370; c. II, s. 68, 344; c. V, s. 240, 241; c. VIII, s. 223.

⁴⁰⁶ Ra'd 13/11.

⁴⁰⁷ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VIII, s. 223; c. IX, s. 463.

⁴⁰⁸ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 6-7.

gibi Kur'ân, şarkı ve türkü gibi değerlendirilip neşelenmek,⁴⁰⁹ teberrüklenmek ve bedenî hastalıklarına şifa olsun diye muskalanmak ve tılsımlanmak için⁴¹⁰ ya da ilim, fikir, fıkıh, tefekkür, öğüt ve ibret almaksızın müfredât ve üslubundaki belâgat ve cümlesinin i'rabı ile meşğul olmak için indirilmemiştir.⁴¹¹ Hâlbuki Kurâ'n'ı anlamak sadece müctehidlere değil, tüm Müslümanlara farzdır.⁴¹² Rızâ'nın bu düşüncelerinde kendisine katılmamak mümkün değildir. Nitekim nice insanlar vardır ki, bazı tasavvufî eserlere verdikleri önemin onda birini Kur'ân'a vermemekte, onu sadece hatim etmek için okumakta; anlama ve uygulama çabası içine girmemektedir. Yine bir kısım insanlar da Arap dili ve belâgatına harcadıkları zamanın yüzde birini Kur'ân'ın tefsirine harcamamaktadırlar.

Burada şunu açıklığa kavuşturmalıyız ki Rızâ'nın selefe dönüş çağrısı, dini selevin anladığı ve yaşadığı gibi yaşamaya yönelik taklid nitelikli değildir. Aksine dinin anlaşılmasında taklide başvurulmaması, Kur'ân ve Sünnet'e başvurulması gibi yönlemsel bir çağrıyla içerdiği söylenebilir. Çünkü selev diye işaret ettiği kişilerin içine dört büyük fikhî mezhep imamı da girmektedir. Oysa ona göre dört mezhep müntesipleri de eleştirdiği mukallidler zümresine girmektedir. Diğer bir deyişle Rızâ'nın selefe dön çağrısı “Dini selev gibi yaşa, onların Kur'ân ve Sünnet'ten çıkardıkları ile yetin ve amel et.” çağrısı değildir. Ona göre bu çağrı “Zahmet et, sen de Kur'ân'ın ne dediğini ve ne gibi hükümler ihtivâ ettiğini ortaya çıkar da hayatında uygula.” mesajını içeren metodolojik bir çağrıdır.⁴¹³ Bunun yanında Abduh'da selefe dönüş çağrısının daha belirginleştiği görülmektedir. Bu konuda referansımız onun “Her Müslümana düşen vazife, araya halef ve seleften kimseyi koymadan Allah'ı Kur'ân'dan, Peygamber'ini Sünnet'inden öğrenmeleridir.” sözüdür.⁴¹⁴ Abduh'un bu çağrısından Kur'ân ve Sünnet'in anlaşılmasında ne halefin ne de selevin görüş ve icihadlarını dikkate almadan birincil kaynaklardan hükümlerin alınması taraftarı olduğu anlaşılmaktadır.

Rızâ'ya göre selevin mezhebi; Kur'ân ve Sünnet'ten kendi görüşlerine uyan yerlerde nassların zâhirine uyan, işlerine gelmedikleri yerde de te'vîl'e başvuran, tek bir kişinin tekelinde olan bir mezhep değildir.⁴¹⁵ Yine bu mezhep, şer'î hükümlerin maslahatların elde edilmesi ve mefsedetlerin giderilmesi ile mualllel olduğuna ve bir hikmete dayandığına inanır.⁴¹⁶ Bu mezhebe Ortaçağlarda en fazla yardım eden ve delil bakımından en kuvvetli olan

⁴⁰⁹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 369.

⁴¹⁰ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IX, s. 463.

⁴¹¹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. X, s. 398; c. XI, s. 400.

⁴¹² Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. V, s. 240, 241.

⁴¹³ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 141-142.

⁴¹⁴ Muhammed Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye ma'a'l-'ilmi ve'l-medeniyye*, 3. bs., Dâru'l Hadâse, Kahire 1988, s. 76.

⁴¹⁵ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VIII, s. 46

⁴¹⁶ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VIII, s. 50.

İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'yi'dir. Dört mezhebe mensup âlimlerin içinde ihlâslı olanlarının ömürlerinin sonunda selef mezhebine döndüğünü iddia eden Rızâ'ya göre İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin babası Muhammed Abdullâh el-Cüveynî (ö. 438/1047) bunlardan biridir.⁴¹⁷ Hocası Abduh da ömrünün sonuna doğru inanç bakımından belli konularda selefe dönmüştür.⁴¹⁸ Yine Rızâ'ya göre selefiyye, en mükemmel şekilde ya da çağındaki kimi yazarların tabiriyle “kelimenin tam anlamıyla Ehl-i sünnet'tir.”⁴¹⁹

Rızâ'nın selefe dönüş çağrısı, selefin Kur'ân'ı anlamaya yönelik çabasına bürünme, *papalık kâidelerinden* uzak durma,⁴²⁰ sahâbe, tâbiîn ve bid'atler ortaya çıkmadan önceki hidâyet imamlarının anlayış ve yaşayışına, Kur'ân ve Sünnet'e geri dönme çağrısıdır.⁴²¹ Bu çağrı da, bir anlamda selef'i çıkardıkları hükümlerde değil, hüküm çıkarmak için başvurdukları yollarda bir çeşit taklid gibi durmaktadır. Rızâ, bir taraftan “selefe dön” derken diğer taraftan selefin görüşlerinin taklid edilmemesini istemektedir. Onun istediği, “Nasıl selef, ilk kaynaklardan hükümleri almışsa aynı şekilde biz de Kur'ân ve Sünnet'e başvurarak yeni hükümler çıkarmalıyız.” demenin diğer bir adıdır. Kur'ân'dan hüküm çıkarırken de özellikle maslahat eksenli hükümler çıkarma metodu uygulanmalıdır. Bu davranışı da zorunlu olarak akla, Lutheranizmin “yalnızca kitap” sloganının arkasından sürdürmek istediği: o zamana kadarki oluşan bütün kilise hukukunun devredışı bırakılarak bağımsız düşünce ile İncil'e başvurulmalı ve zamane şartlarına yararlı ve uygun hükümler çıkarılmalı çabasını anımsatır.

Sabri Efendi, modernistlerce ileri sürülen Kur'ân'a dönüş çağrısını samimi bulmaz. Bir taraftan Kur'ân'a dönelim derken diğer taraftan Kur'ân'daki melek, şeytan ve mucizelerin inkâr edilmesine; kıssalarının sahih kabul edilmemesine anlam veremez.⁴²² Ayrıca o, Kur'ân ve Sünnet'ten hüküm çıkarmanın belli bir donanım gerektirmesine karşılık âlimlerin kelâm ve fıkha âit eserlerinden istifade etmenin halk için kolay olacağı kanaatindedir.⁴²³

Kevserî'ye göre dört mezhep imamına tâbi olan en az onda dokuzluk Müslüman çoğunluğu, modern, mezhepsiz ve benzerlerinden oluşan alabildiğince dalâlete saplanmış küçük bir azınlığın boyunduruğu altına alma çabası, seleften miras alınan İslâm fıkıh oluşumunu yıkmaktan, işleri başaşağı etmekten ve ıslah adına bozgunculuk yapmaktan ve

⁴¹⁷ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VIII, s. 46. c. IX, s. 155.

⁴¹⁸ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. III, s. 300.

⁴¹⁹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VIII, s. 101.

⁴²⁰ Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 52-53; Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 141-142.

⁴²¹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. XI, s. 310.

⁴²² Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. I, s. 282, 329.

⁴²³ Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. I, s. 482.

fitneyi körüklemekten başka bir şey değildir.⁴²⁴ Yine Kevser'i, zamanında “İnançta kelamcıların, helâl ve haram kılmada fakihlerin sözü bizin için delil olamaz. Önümüzde Kur’ân ve Sünnet var” diyenlere karşı, mütekellim ve fakihlerin kitap ve sahih sünnetin açık hükümlerinde ittifak içinde olduklarını, ayrıştıkları noktanın delilin iki şıkka ihtimali bulunduğu durumlarda olduğunu ifade ettikten sonra söz konusu işin çocuk oyuncağı olmayıp er kişi işi olduğunu belirtir. Ardından da böyle bir çağrıda bulunanların dost elbisesi giymiş bir düşman olabileceği konusunda uyarıda bulunur.⁴²⁵ Ayrıca Kevserî, selefe dönüş çağrısında bulunanları “ادعاء السلف – selef çağrıcıları” olarak nitelendirir ve fikirlerinin reddiyesi için “تحذير الخلف من مخازي أدياء السلف – Tahzîru’l-Halef min Mahâzî ed-‘Iyâ’is-Selef” adında özel bir kitap yazar.⁴²⁶

1.2.5. Mezhep - Taassup - İctihad

Gelenekselciler ile modernistler arasında tartışılan konular arasında mezhep, taassup ve icthad kavramları da bulunmaktadır. Öncelikle mezhep hakkındaki modernistlerin görüşlerini ele alalım. Abduh ve Rızâ’ya göre mezhep imamları, hakkı ortaya koyma adına var güçleriyle icthad faaliyetinde bulunmuşlardır. Bu arada gerek mezhep içi gerekse de mezhep dışı meydana gelen ihtilâfları hoşgörü ile karşılamışlardır. Yalnız delillerini bilmeden kendi görüşleriyle amel edilmesini ise yasaklamışlar; nass ile teâruz ettikleri takdirde kendi görüşlerinin dikkate alınmamasını emretmişlerdir.⁴²⁷ Ne yazık ki bu durum, h. 3. yüzyılda yerini, Kur’ân’dan kendi mezhebine uygun olanı almaya; aksine olanı ise te’vil etmeye bırakmıştır. Yine bu dönemde Kur’ân ve Sünnet referans olmaktan çıkmış, mezheplere âit eserler esas kabul edilir olmuştur.⁴²⁸

Rızâ’ya göre birinci asırda âlimler, insanlara bilmedikleri bir meseleyi delilleri ile öğretiyorlardı. Usûlden fer’î meseleleri çıkarma ve fikhî hükümler elde etmeye çalışan ikinci ve üçüncü asır mezhep imamları da aynı tavrı sürdürdüler. Takipçilerine dinî konularda delilini bilmedikçe ve doğruluğuna kanaat getirmediği hiçbir kimsenin sözü ile amel etmemelerini tembihlediler. Gelgelelim bu durum, ilk önce “hadis kendisine ulaşp onunla amel etmiş olsaydı daha uygun olurdu” düşüncesiyle birlikte müctehidlerin sözünü, sıradan

⁴²⁴ M. Zâhid Kevserî, “Havle fikrati’t-takrîb beyne’l-mezâhib”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, Kahire ts., s. 124.

⁴²⁵ Kevserî, “el-Hicratü’n-Nebeviyye”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, Kahire ts., s. 386-387.

⁴²⁶ Abdürezzâk Vurkiye, “Kevserî ve Çağındaki Zahirî Eğilimlere Karşı Konumu”, *Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu Bildirileri*, Düzce 2007, s. 719.

⁴²⁷ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. II, s. 66-67; c. IV, s. 20-21; c. V, s. 377. Ayrıca Rızâ, şeyhlerin sözlerinin asıl; Kur’ân ve Sünnet’in fer’ yapılmasına bir anlam veremez ve mukallidleri, mezhep imamlarının yolunu bilmemek ve izlerinden gitmemekle suçlar. Bkz. Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. V, s. 377.

⁴²⁸ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. IV, s. 229.

insanlara delile dönüştüren âlimlere, sonra da ihanet ve din düşmanlığının zirvesini temsil eden mukallidlere bıraktı ki onlar, Kitap ve Sünnet ile insanlar arasına duvarlar ördüler.⁴²⁹ Bu mukallidler, müctehid imamlarını Peygamber seviyesine yükseltmişler. Hatta daha da ileri giderek senedinin sahih olduğuna inandıkları hadis karşısında bile imamlarının sözlerini tercih eder olmuşlardır. Söz konusu tercihlerini ise “hadisin nesh edilmiş olabileceği ya da imamlarının yanında bu hadis ile kendilerinin henüz ulaşamadığı başka bir hadisin teâruz etmiş olabileceği” gibi son derece zayıf gerekçelere dayandırmışlardır. Bu davranışları ise bir anlamda, mâsum olmayanı (müctehid) mâsum olana (Hz. Peygamber) tercihten başka bir şey değildir. Dahası bunlar, bu kadarıyla yetinmeyerek daha da ileri gitmişler ve İslâm’a papalık kâidelerinin yansıması olan “Biz Kur’ân’ı büyüklerimizden daha iyi anlayamayız; Bize düşen Kur’ân’a aykırı bile olsa onların anladıkları ile yetinmektir.” anlayışını sokmuşlardır.⁴³⁰ Sabri Efendi, mukallidin nassa rağmen imamının sözünü tercih ettiği iddiasına karşı çıkar ve bu iddianın, müctehidlerin Kur’ân ve Sünnet’e aykırı hüküm ortaya koyduğu sonucunu zorunlu olarak doğurduğunu söyler. Bunu da kabul edilemez görür.⁴³¹

Rızâ, Kur’ân’ın delilliği konusunda mezhepler arasında ittifak olduğu; ihtilâfın ise onun sadece anlaşılmasında, Sünnet’in ise sübût ve delâlet yönünden zannî olan konularında bulunduğu; bu tür ihtilâfın da kaçınılmaz olduğu; sahih bir delil ile amelin gerekliliği konusunda herkesin hemfikir olduğu” düşüncesine katıldığını belirttikten sonra sonraları bu anlayışın değiştiğini ileri sürer.⁴³² O ve hocası Abduh’a göre yeni anlayış “hükümde aslanan mezhep imamlarının görüşü” düşüncesidir.⁴³³ Şayet mukallidler, imamlarının görüşlerine aykırı herhangi bir delil ile karşılaşarlarsa delili mensûh sayma ya da te’vile başvurma gibi iki seçenekten birine başvururlar. Ayrıca Rızâ, “Allah, onlardan delâlet ya da sübûtî zannî olan konularda mezhepleşmelerini mi istemiştir ki mezhep kurmuşlardır.” şeklinde sitem eder.⁴³⁴

⁴²⁹ Rızâ, *Muhâverâtü’l-muslih ve’l-mukallid*, s. 52, 73; Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. II, s. 66; c. III, s. 270; c. VIII, s. 147.

⁴³⁰ Rızâ, *Muhâverâtü’l-muslih ve’l-mukallid*, s. 52, 53, 106-107.

⁴³¹ Sabri Efendi, *Mevkîfü’l-‘akl*, c. IV, s. 316.

⁴³² Rızâ nassa karşı mezhep imamlarının görüşünün esas kabul edilmesi fikrinin ilk kez el-Kerhî (ö. 340/952) tarafından ortaya atıldığını ileri sürer ve mezhep mukallidlerini Ebû Hanîfe değil de Kerhî taklitçisi olmakla suçlar. Bkz. *Tefsîru’l-Menâr*, c. II, s. 67.

⁴³³ Muhammed Abduh, *el-A’ mâlû’l-kâmile li’l-Îmâm Muhammed Abduh*, nşr. Muhammed İmâre, Dâru’s-Şurûk, Kahire 1993/1414, c. III, s. 213; Rızâ’ya göre dört mezhep mensupları arasında Hanbelîler diğerlerine göre nassa bağlılıkları daha fazladır. Bkz. Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. II, s. 67. Yine Rızâ, yiyecek konusunda en geniş mezhebin Mâlikî mezhebi olduğunu; Sünnet’e bağlılık ve dinde kolaylık konusunda da en ileri mezhebin Hanbelî mezhebi olduğunu; dinde kolaylığı gözetmenin de hakka en yakın davranış biçimi olduğunu öne sürer. Bkz. *Tefsîru’l-Menâr*, c. VI, s. 200.

⁴³⁴ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. IX, s. 113, 526; c. VI, s. 60.

Abduh ve Rızâ, Kur'ân'ı anlamının ve ondan sağlam hükümler çıkarmanın önünde en büyük engel olarak mezhepleri;⁴³⁵ buna bağlı olarak da Kur'ân'a bütüncül yaklaşımda bulunmamayı⁴³⁶ ve mezhep gözlüğüyle bakmayı⁴³⁷ görürlerken; Müslümanların tefrikaya düşmesinin ana sorumlusu olarak da yine mezhepleri ve mezhep taassubunu görmektedirler.⁴³⁸ Yine ona göre halef, Kitap ve Sünnet'in anlaşılmasında herhangi bir âlime körü körüne bağlanmak yerine Kur'ân ve Sünnet'e uymuş olsalardı aralarında ihtilâf ve tefrika söz konusu olmaz ve bugünkü düştükleri duruma düşmezlerdi.⁴³⁹ Kitap, Sünnet ve icmâ ile sabit bir görüş olarak kabul ettiği "her âlimin ictihâdında hata veya isabet edebileceği görüşünü", mezhep mukallidlerinin kabul etmemesine bir türlü anlam veremediğini belirten Rızâ'ya göre mezhep mutaassıpları, yerine göre mezheplerine bağlı herhangi bir âlimin eserini bile Kur'ân ve Sünnet'e tercih edebilmektedirler.⁴⁴⁰ Sonuç olarak Rızâ'ya göre Müslümanların başına gelen fitnelerin en büyükleri arasında hilâfet, saltanat ve mezhep ihtilâfları yer alırken, günbegün şiddetini arttırarak devam eden mezhepsel ihtilâflar içinde ise Ehl-i sünnet ile Şîa arasındaki mezhepsel ayrılıklar bulunmaktadır.⁴⁴¹

Mezheplerin ortaya çıkmasının ayrılıkları körüklediğini düşünen Rızâ'da⁴⁴² mezhep karşıtlığı, dört büyük Sünnî fıkıh mezhebi ile sınırlı olmayıp⁴⁴³ Şîî, İbâdî, Hâricî olmak üzere tüm mezhep karşıtlığına uzanmaktadır.⁴⁴⁴ Ona göre Allah'ın dini tevhid ve ittifak dinidir. Bu dinin mezheplere bölünmesi ise Allah'ın ve Peygamber'inin hidâyet yolundan çıkmaktır.⁴⁴⁵ Neticede Yahudi ve Hristiyanların başına gelen mezhep ve gruplara bölünme musibetinin bir benzerinin, Müslümanların başına gelmesi sebebiyle hâkimiyetleri kaybolmuş, vatanları

⁴³⁵ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. V, s. 97-98; c. VII, s. 187; c. IV, s. 325. Ayrıca Rızâ, mezhep mukallidlerinin Kur'ân ve Sünnet'e ulaşmalarının önündeki en büyük engelin, "Aklımız, aklî ve naklî delilleri anlamaktan âcizdir. Bizler ancak kendi âlimlerimizin sözlerini anlayabiliriz." düşüncesinin bulunduğunu söyler. Bkz. *Tefsîru'l-Menâr*, c. VI, s. 60-61.

⁴³⁶ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VIII, 38.

⁴³⁷ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IX, s. 112.

⁴³⁸ Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 60; Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. II, s. 207. Rızâ, bu konuda Fâtiha sûresinin başındaki besmelenin ondan bir parça sayılıp-sayılmaması ile ilgili ihtilâfî örnek verir. Ona göre, Fâtiha'nın başındaki besmele Fâtiha'dan bir parçadır. Bu konuda en güçlü delil, başta *İmam Mushaf* olmak üzere Hz. Osman tarafından çoğaltılan ya da günümüze kadar gelen tüm Mushaf'larda besmelenin bulunmasıdır. Ama fakihler böyle güçlü bir delil karşısında bile ittifak edememişler; meseleyi mezhep meselesi haline getirip ihtilâf etmişlerdir. Bkz. *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 70.

⁴³⁹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VIII, s. 192.

⁴⁴⁰ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VIII, s. 173.

⁴⁴¹ Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 11-12; Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IX, s. 531.

⁴⁴² Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 18.

⁴⁴³ Rızâ'nın dört fıkıh mezhebi arasından eleştirilerinin dozajını arttırdığı mezhep Hanefî mezhebidir. Hanefîler'in, Kur'ân âyetlerinin anlaşılmasında kendi âlimlerinin görüşlerine aykırı bir durum gördüklerinde öncelikle âyeti nesh eden bir şey aradıklarını, bulamadıkları takdirde te'vile başvurdıklarını, aynı tavrı hadisler konusunda da sergilediklerini, öncelikle senedinde bir noksan bulmaya çalıştıklarını, bulamadıkları takdirde de nesh ya da te'vile başvurdıklarını öne sürer. Bkz. *Tefsîru'l-Menâr*, c. IX, s. 113.

⁴⁴⁴ Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 19; Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. II, s. 207; c. III, s. 9.

⁴⁴⁵ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VIII, s. 251.

kendilerini dışarıya atmış, üzerlerine aşağılık ve yoksulluk damgası vurularak paramparça olup dağılıp gitmişlerdir.⁴⁴⁶ Rızâ'nın bu konuda referansı “*Dinlerini parça parça edip gruplara ayrılanlar var ya, senin onlarla hiçbir alâkan yoktur. Onların işi ancak Allah’a kalmıştır. Sonra Allah, onlara yaptıklarını haber verecektir.*”⁴⁴⁷ âyetidir.⁴⁴⁸ Rızâ'nın eleştirinin dozajını iyice arttırdığı bu konuda Sabri Efendi ise mezkûr âyetin kapsamına aynı mantıkla sahâbe arasındaki dinî meselelere âit ictihadî farklılıkların da pekâlâ girebileceğini, oysa sahâbe hakkında böyle bir ithamda bulunmanın imkânsız olduğunu belirtir. Neticede fukahânın ihtilâflarının adı geçen âyet kapsamına alınmasına bir türlü anlam veremez.⁴⁴⁹

Rızâ ve Abdüh'un mezhep mukallidleri ve mutaassıplarına karşı olan sert tavırları ile imamlarına karşı olan olumlu bakış açısı karıştırılmamalıdır. Onlar, mezhep imamlarını çeşitli vasıflarla övmektedirler.⁴⁵⁰ Kur'ân ahlâkî ile ahlâklanmak ve tüm işlerinde Kur'ân ve Sünnet'e uymaya çalışmak, zâlim idarecilere karşı dik durmak, inançları ve doğruları uğruna dünya mal ve makamlarını ellerinin tersiyle iterek yerine göre hapse düşmek veya işkence görmek, takvâ sahibi olmak,⁴⁵¹ kendi aralarında hoşgörülü olmak, sadece Allah'ın rızasını gözeterek tüm güçleriyle hakkın ortaya konulması uğrunda çalışmak,⁴⁵² nass ve delil karşısında kendilerinin taklid edilmesine karşı çıkmak hatta delillerini bilmeden taklide bile müsaade etmemek,⁴⁵³ Kur'ân ve Sünnet'e ittibâ konusunda son derece titiz davranmak, Sünnet'e muhalif hiçbir görüşü dikkate almamak,⁴⁵⁴ zayıf hadisi re'y ve kıyasa tercih etmek,⁴⁵⁵ yerine göre karşıdakinin görüşüne göre amel etmek⁴⁵⁶ bunlardan sadece birkaçıdır. İncelenilen eserlerinde bir taraftan mezhep imamlarına yönelik övgü dolu sözlerine tanıklık yapılırken diğer taraftan kabulü mümkün olmayacak tarzda eleştirilerini de görmek mümkündür.

⁴⁴⁶ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. II, s. 215; c. III, s. 7-8. Rızâ, Avrupa'nın mezhep ihtilâfına rağmen ilerlemesini, laikliğin kabulü ile dinin başta siyaset olmak üzere tüm alanlarda etkisinin kırılmasına bağlamaktadır. Ona göre laiklik sonrası Batı'nın gözünde din, Doğu ve Afrika'da misyonerler vasıtasıyla sömürge elde etmekten başka bir şey değildir. Diğer taraftan Rızâ, İslâm dünyasının ilerlemesini, ya reform ile olmadığı takdirde de laikliğin zorunlu kabulü ile sağlanacağını iddia etmektedir. Bkz. Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 60-61.

⁴⁴⁷ En'âm 6/159.

⁴⁴⁸ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VIII, s. 188-205.

⁴⁴⁹ Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. IV, s. 311.

⁴⁵⁰ Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 52.

⁴⁵¹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 376-377.

⁴⁵² Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 20.

⁴⁵³ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VIII, s. 147; c. IX, s. 526-527; Daha geniş bilgi için bkz. Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 91-97.

⁴⁵⁴ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. II, s. 113.

⁴⁵⁵ Bunu tenkit anlamında değil de nassa ne kadar bağlı olduklarını vurgulama anlamında İbn Kayyim'den nakletmektedir. Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VII, s. 136.

⁴⁵⁶ Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 63. Rızâ'nın bu konuda verdiği örneklerden birisi, İmam Ahmed b. Hanbel'in kan aldırmanın abdesti bozacağı görüşüne rağmen karşı görüşte olan İmam Mâlik'in kan aldırıldıktan sonra abdest yenilemeden kıldıracağı namazda ona uyar mısınız? sorusuna “Ben nasil olur da İmam Mâlik gibi zâtların arkasında namaz kılmam.” sözüdür. Daha fazla örnek için bkz. Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 62-63.

Nitekim Rızâ, hocası Abduh'un, dört mezhep fakihlerini çok şiddetli bir şekilde tenkit ettiğini bizzat kendisi nakletmektedir. Ona göre Abduh, dört mezhep fakihlerinin, Yahudilerin Tevrat'ı tahrif etmelerinden daha fazla Kitap ve Sünnet'in tüm nassını tahrif ettiklerini iddia etmektedir.⁴⁵⁷ Abduh'un buradaki fakihlerden kastı, mezhep imamları mıdır yoksa son dönem bir kısım fakihler midir? bilememekteyiz. Mezhep imamlarını kastetmediğini varsaysak bile böyle ağır bir ithamda bulunmak hak, insaf ve adâlet ölçülerinin yitirildiğinin kanıtı gibi durmaktadır.⁴⁵⁸

İctihad kapısının kapanıp-kapanmadığı tartışmalarında modernistlerin düşünceleri şöyledir: Efgânî'ye göre ictihad kapısı kapanmamıştır. Bu faaliyet, insanlar için haktan daha ziyade bir zorunluluktur. Bunun için de günümüz meseleleri Kur'ânsal normlar ile tekrar ele alınıp yorumlanmalıdır. Bu yapılmadığı takdirde durgunluk ve taklid bataklığından çıkmak asla mümkün olmayacaktır.⁴⁵⁹ Abduh ve Rızâ'ya göre ictihadın⁴⁶⁰ önündeki engellerin en büyüklerinden birisi bağımsız düşüncenin olmayışıdır. Günümüzde ise söz konusu faaliyet için ictihada ehil birilerinin yokluğu⁴⁶¹ ile bu kapının kapandığı inancı⁴⁶² en büyük engelleri oluşturmaktadır. Hadis rivâyeti dâhil⁴⁶³ tüm alanlardaki mevcut mezhep taassupçuluğundan şikâyetçi⁴⁶⁴ olan Rızâ, Kur'ân ve Sünnet'in bırakılarak fakih ve müctehidlerin sözüne yapışılmasını Müslümanları tehdit eden en büyük bid'atlerden birisi olarak görür.⁴⁶⁵ Aklı başında bir adamın ya da kültürlü bir topluluğun, Müslüman olması halinde usul ve fîrûda hangi mezhep ve kitaba göre amel edeceğini şaşıracağından dolayı tek doğru dinin İslâm

⁴⁵⁷ Rızâ, *Târîhu'l-üstâzi*, c. II, s. 941-942. (...العجيب ان فقهاء المذاهب الاربعة. (والسنة، إن اليهود لم تحرف التوراة أكثر مما حرفوا ولكن هؤلاء الفقهاء حرفوا كل نصوص الكتاب ومن العجيب ان فقهاء المذاهب الاربعة. (والسنة، إن اليهود لم تحرف التوراة أكثر مما حرفوا) Abduh, *el-A'mâlu'l-kâmile*, c. III, s. 212.

⁴⁵⁸ Ayrıca Abduh'un mezhep imamlarına bakış açısındaki çelişki, zamanla bakış açısında bir değişikliğin bulunduğu bir göstergesi midir? bilememekteyiz. Gerçeği, ancak eserlerinin kronolojik tahlili açığa çıkarabilir. Nitekim öğrencisi Rızâ'ya göre Abduh, bazı konularda ömrünün sonuna doğru selef çizgisine kaymıştır. Bkz. Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. III, s. 300; c. VIII, s. 196.

⁴⁵⁹ Hourani, *el-Fikr'ul-'Arabî*, s. 159.

⁴⁶⁰ Rızâ, ictihadı "Bir müctehidin, şer'î amelî bir meselenin hükmü hakkında zanna dayalı bir bilgi elde edebilmek için bütün gücünü ortaya koymasıdır." şeklinde tanımlar. Bkz. *Tefsîru'l-Menâr*, c. VIII, s. 146.

⁴⁶¹ Rızâ, ictihad ehliyeti için çağdaş milletlerde hukuk, felsefe ve tıp gibi ilimlerde yüksek lisans yapmak kadar bir meşguliyetin yeterli olacağını öne sürmektedir. Bkz. *Tefsîru'l-Menâr*, c. V, s. 166-157.

⁴⁶² Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. V, s. 77; c. II, s. 66, 218, 283. Rızâ, ictihad kapısının kapanmadığını belirttikten sonra bu konuda mutlak ve müstakil müctehid diye nitelediği Şevkânî'yi (ö. 1250/1834) örnek gösterir. Onun mezhebini bilinen mezhepler arasında delil bakımından en güçlü; görüş bakımından en sağlam bir mezhep olarak niteler. Bkz. Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 111.

⁴⁶³ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. V, s. 14.

⁴⁶⁴ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IX, s. 112; c. I, s. 77, 121. Rızâ, Âlûsî'yi (ö. 1270/1854) devlete yaklaşmak için Şâfiî mezhebinden Hanefî mezhebine geçmekle ve "Kişinin bağlı olduğu mezhebini savunması gerekir." sözünden dolayı da büyük bir mezhep taassupçusu olmakla ithâm eder. Bkz. *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 75. Ayrıca Rızâ, *menâr* tefsirini yazarken ki esas düşüncesinin, Kur'ân'ın anlaşılması ve hidâyeti ile ilgisi olmayan konulara girmemek ve Müslümanları tefrikaya düşürüp birbirine düşman haline dönüştüren mezheplerden herhangi birisinin görüşünü tercih etmemek üzerine kurulu olduğunu söyler. Bkz. *Tefsîru'l-Menâr*, c. V, s. 15.

⁴⁶⁵ Bu arada belirtelim ki Rızâ, Kur'ân ve Sünnet'in rehberliğine yönelik çağrısının son dönemde başta Mısır olmak üzere binlerce kişi tarafından karşılık bulmasından memnuniyet duyar. Bkz. Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. X, s. 321.

olduğuna ikna etmenin hayli zor olacağını söyler.⁴⁶⁶ Ona göre pek çok akıllı âlimi, akıllarıyla kendilerine ve ümmete faydalı olmaktan alıkoyan, kitaplarını Müslümanlar için birer fitne haline getiren mezhep taassubudur.⁴⁶⁷

Modernistler, mezhep, taassup ve ictihad kavramlarına yönelik geleneksel bakışı, İslâm dünyasının Batı karşısında geri kalmasının sebebi ve papalık kâidelerinin bize yansımaları olarak görmektedirler. Onlara göre öncelikle mezhep taassubunun yıkılması ve ictihad kapısının açılması tekrar şaha kalkışın ilk adımı ve lokomotif olacaktır. Mezhep imamlarına körü körüne bağlılık sonlandırılmalı, tek referans Kur'ân ve Sünnet olmalıdır. Yani İslâm aracısız olarak ilk kaynaklardan tekrar yorumlanmalıdır. Bu yoruma engel oluşturan gelenek denilen geçmiş bilgi birikimi yok sayılmalıdır. Bu bakış açısının Protestanlığın İncil'e bakışına benzerliği izahtan vârestedir. Bu düşüncelerinin bir benzerinin mezhep imamları döneminde yaşandığını, onların İslâm-hayat uyumunu sağlama adına yaşadıkları zaman ve coğrafyayı; insanların örf ve maslahatlarını göz önünde bulundurarak fıkıh oluşturdıklarını ileri sürerler. Günümüzde mezhep imamlarının fıkıh değil, Kur'ân ve Sünnet'e yaklaşım tarzı tekrar canlandırılmalı, hayat ile barışık, insanların yararını göz önünde bulunduran yeni fikhî hükümler oluşturulmalıdır.

Sabri Efendi, Adduh ve Rızâ'nın âlimlerin donukluğundan şikâyeti⁴⁶⁸ ve ictihad kapısının mutlaka açılması gerektiğine yönelik çağrılarına cevaben; ictihad kapısının ehil olmayanlara kapatıldığını, sırf ictihad yapmakla müctehid olunamayacağını, liyakatli olmadığı halde ictihad yapmaya kalkışanların hata ettiklerinde sevap kazanmaları bir tarafa, söz konusu tavırlarıyla sapan ve saptıran konumuna düşeceklerini belirtir. Ayrıca o, bu tür çağrılarının, insana teşrî' hakkı vermeye doğru gittiği yönünde uyarıda bulunur ve böyle bir hakka fahihler de dâhil hiçbir kimsenin sahip olamayacağını belirtir.⁴⁶⁹

Sabri Efendi'nin ictihad kapısının açılıp açılmaması ile ilgili herhangi bir sorunu yoktur. Çünkü ona göre bu kapı liyakatli olanlara her zaman açıktır. Nitekim eserlerinde görüleceği üzere ictihad kapısının ehliyetli olmayanlara ve ictihad dışı alanlara yönelik

⁴⁶⁶ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. II, s. 62; c. VI, s. 89; c. VIII, s. 173.

⁴⁶⁷ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. V, s. 41. Rızâ'nın mezhep taassubunun yanı sıra karşı olduğu bir başka taassup şekli dil taassubudur. Osmanlı'nın dil taassubu ile Arapça'yı resmî dil haline getirmemesini, Müslümanların tefrikasına sebep görmesi kabul edilebilir bir eleştiri ve istek gibi durmamaktadır. Bkz. Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IX, s. 270.

⁴⁶⁸ Sabri Efendi, aslında âlimlerin donukluğu şeklinde lanse edilen şikâyetin altında İslâm'ın donukluğu ithamının bulunduğunu, bu iddianın da ilk kaynağının Batı olduğunu, Abduh ve Rızâ'nın bilinçli ya da bilinçsiz bu düşüncelerin borazanlığını yaptıklarını söyler. İslâm ülkelerinin şeriat ile yönetilmeye devam ettiği müddetçe bütün fertleri müctehidliğe soyunsa bile Batılılar tarafından donukluk ithamından asla kurtulamayacaklarını belirtir. Bkz. Sabri Efendi, *Mevkîfî'l-'akl*, c. IV, s. 352.

⁴⁶⁹ Sabri Efendi, *Mevkîfî'l-'akl*, c. IV, s. 350-352. Sabri Efendi, devrinde gelişigüzel herkesin müftü ya da müctehidliğe soyunmasından yakınmaktadır. Bkz. Sabri Efendi, "Kemalistlerin Din Düşmanlığı", s. 387, 391.

genişletilme girişiminden şikâyetçidir.⁴⁷⁰ Abduh ve Rızâ'yı ictihad yapacak mertebede görmeyen Sabri Efendi,⁴⁷¹ kendisinin her ne kadar nassları anlamada ve aklî delillere dayalı dinî usulde müctehid olarak görülmesine rağmen fûrû alanında ictihad yapmaya cüret edemeyeceğini, dört mezhepten birini taklid etmekle yetineceğini belirtir. Fûrûda ictihadın usule göre daha zor olduğunun altını çizen Sabri Efendi, bundan dolayı daha kolay alanda (usulde) yapılan hatanın da karşılığının sevap olamayacağını belirtir. İctihad heveslisi olarak nitelediği Abduh'un öğrencilerine "Madem pozitif bilime inanıyor ve kendinizi müctehid mertebesinde görüyorsunuz, o zaman hodri meydan! İnandığınız pozitif bilimle öncelikle Allah'ın varlığını bir ispat edin de görelim!" der.⁴⁷² Yani hünerinizi öncelikle daha kolay alanda bir gösterin de daha sonra zor alanda ictihada kalkışın demek ister. Ayrıca Sabri Efendi, Müslüman ülkelerin ilerlemesine ictihad kapısının kapalı tutulmasının sebep olarak gösterilmesine, ictihad kapısını açık tutan İran neden ilerlememiştir? şeklinde mukâbelede bulunur.⁴⁷³

Sabri Efendi, nakilden bağımsız salt akla dayalı ictihad faaliyetine karşıdır. Bu konuda ilk dönem müctehidler eline ulaşmayan dinî esasların günümüz müctehidlerinin eline haydi haydi ulaşamayacağını iddia eder.⁴⁷⁴ Taassup düşüncesine karşı çıkan Sabri Efendi,⁴⁷⁵ geçmiş âlimlerin dinî hükümleri zapt ve kayıt hususunda gösterdikleri duyarlılığa sürekli atıfta bulunur.⁴⁷⁶ İctihad yapmanın dört imama özgü olmadığına kendisinin de katıldığını, önemli olanın ehliyet ve güç yetirebilme marifetinin olduğunu; söz konusu liyakatte olanların elbette ictihad yapabileceğini belirten Sabri Efendi, çağındaki reformcuları ise bu ehliyetten yoksun görür.⁴⁷⁷ Sonradan ortaya çıkan fikhî problemler konusunda fıkıh alanında uzmanlaşmış olanlardan görüşlerini açıklamaya davet etmesinden⁴⁷⁸ anlaşılmaktadır ki o, geçmiş müctehidler ittifak halindeki ictihadlarındaki olası değişiklik tekliflerine kapıyı kapatırken nevâzil fıkıhında özellikle de ihtisas sahibi kişilere kapıyı aralaması, ictihad faaliyetinin

⁴⁷⁰ Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. IV, s. 350-351; "Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi ve Tercümenin Namazda Okunma Meselesi", s. 886.

⁴⁷¹ Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. IV, s. 350.

⁴⁷² Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. IV, s. 316, 356-358.

⁴⁷³ Sabri Efendi, "Dinî Müceddidler", s. 456.

⁴⁷⁴ Sabri Efendi, "Dinî Müceddidler", s. 539.

⁴⁷⁵ Sabri Efendi, "Dinî Müceddidler", s. 585. Namazda Kur'an'ın Farsça tercümesinin okunmasına yönelik câizlik görüşünün sahibi Ebû Hanîfe'ye taassup derecesinde bağlı olmakla Kâsânî'yi (ö. 587/1191) suçlar. Ebû Hanîfe'nin bu görüşünden döndüğünü ve mezhepte fetvanın, Sâhibeyn'e göre verildiğinden bahseder. Bkz. Sabri Efendi, "Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi ve Tercümenin Namazda Okunma Meselesi", s. 762.

⁴⁷⁶ Sabri Efendi, "İslâm'da Tartışılan Meseleler", s. 658.

⁴⁷⁷ Sabri Efendi, "Dinî Müceddidler", s. 540.

⁴⁷⁸ Sabri Efendi, "İslâm'da Tartışılan Meseleler", s. 657.

kapsamına dikkat ettiğini gösterir. Ayrıca Müslümanların tamamının ictihad mertebesine ulaşmış birer âlim olmalarına gerek olmadığını özellikle vurgular.⁴⁷⁹

Sabri Efendi, modernistlerin bir yandan âlimlerin arasındaki ihtilâflara savaş açmaları, diğer taraftan da ictihad çağrısı yapmalarını tuhaf bulur. İctihadın bulunduğu yerde ihtilâfın da kaçınılmaz olacağını; dolayısıyla mezkûr tepki ve çağrılarıyla yaman bir çelişki içinde bulunduklarını söyler.⁴⁸⁰ Yine bir başka yerde ictihad ehliyetinin genişletilmesi ile ihtilâfların azalmayıp daha da artacağı öngörüsünü tekrarlayan Sabri Efendi, çoğalan ihtilâfların kimilerinin ictihad etmesine yasak koymaya kadar gidebileceğini, bunun da ictihad kapısını açmaktan ziyade kapamak demek olacağını belirtir.⁴⁸¹

Sabri Efendi, modernistlerin öncelikli hedeflerinin, salt âlimlerin ihtilâfından ibaret olmayan, Kur’ân, Sünnet, icmâ ve kıyasa dayanan İslâm fikhini⁴⁸² dinden koparmak olduğunu, nihaî hedeflerinin de Kur’ân ve Sünnet olacağını ileri sürer.⁴⁸³ Bu iddiasıyla Sabri Efendi, modernistlerin zihinlerinin arka planında laiklik düşüncesine kapı aralama derdinin bulunduğunu ve eleştirilerin burada sonlanmayıp adım adım yukarıya doğru sürdürüleceğini düşünmektedir. Bu düşüncesinde Sabri Efendi’ye hak vermek mümkündür. Çünkü çok fazla zaman geçmeden eleştirilerin hedefi öncelikle Sünnet’e sonra da Kur’ân’a doğru evrildiği müşahade olunmaktadır. Sabri Efendi, çağında dine yönelik saldırıları uygun bir dille eleştirip geri püskürtmenin, en hafifi “muhafazakârlık” olmak üzere “taassup”, “cehâlet”, “gericilik”, “kabalık” ve “tekfir” gibi yaftalarla nitelendirilmesinden; dine saldırının ise “irfan”, “ilericilik” ve “münevverlik” adı altında sürdürülmesinden muzdariptir.⁴⁸⁴

Ebû Zehre’nın ifadesiyle Kevserî, gelenekteki fikhî mezhepleri bırakıp yeni bir mezhep ileri sürenlerden olmamıştır.⁴⁸⁵ O, karma bir mezhep ya da mezhepsizlik çağrıları adı altında fıkıh ve fukahâyâ dil uzatılmasına şiddetle karşı çıkmış ve onlara makaleleri ile cevap vermiştir. “*el-Lâ mezhebiyye kantaratü’l-lâ dîniyye*”, “*Havle fikrati’t-takrîb beyne’l-mezâhib*” ve “*ed-Dînü ve’l-fikh*” bu amaçla yazdığı makalelerden birkaçıdır.⁴⁸⁶ Kevserî, “*el-Lâ mezhebiyye kantaratü’l-lâ dîniyye*” isimli makalesinin başlığından da anlaşılacağı üzere mezhepsizliği, dinsizliğin bir öncüsü ve ona uzanan bir köprü olarak görmektedir. Muhataplarının *Muhammedî mezhebi* çağrılarının art niyet ve cehâletlerinden kaynaklandığını

⁴⁷⁹ Sabri Efendi, “Kur’ân-ı Kerîm’in Tercümesi ve Tercümenin Namazda Okunma Meselesi”, s. 785.

⁴⁸⁰ Sabri Efendi, *Mevkîfü’l-‘akl*, c. IV, s. 312.

⁴⁸¹ Sabri Efendi, “Dinî Müceddidler”, s. 540.

⁴⁸² Sabri Efendi, *Mevkîfü’l-‘akl*, c. IV, s. 310.

⁴⁸³ Sabri Efendi, *Mevkîfü’l-‘akl*, c. IV, s. 312-313; “Kemalistlerin Din Düşmanlığı”, s. 391-394.

⁴⁸⁴ Sabri Efendi, “Dinî Müceddidler”, s. 424.

⁴⁸⁵ Kevserî, “Mukaddimet’üş-Şeyh Muhammed Ebû Zehre”, s. 13.

⁴⁸⁶ Kevserî, “*el-Lâ mezhebiyye kantaratü’l-lâ dîniyye*”, s. 129-137.

ileri sürer.⁴⁸⁷ Bu uğursuz çılgınlık ile karşılaşan aklı başında her Müslümana düşen vazifenin, mezkûr propagandaların asıl kaynağını ortaya çıkarmak ve fitne yuvasını dağıtmak konusunda gayret olacağını söyler.⁴⁸⁸ Kevserî'nin bu iddiası, o zamanın kalıbıyla *Kur'ân'a dönüş*,⁴⁸⁹ şimdinin ifadesiyle *Kur'ân İslâm'ı, indirilen din ve uydurulan din* gibi sloganlaştırılan çağrılarının bir benzerinin o dönemde de yaşandığını ve günümüz tartışmalarına kaynaklık ettiğini gösterir.

Kevserî'ye göre mezhep içi genel bir donukluktan söz etmek mümkün değildir. Nitekim mezhep imamına âit kimi zayıf görüşler zamanla yerini, yine aynı mezhep mensubu dirayetli fakihlerce ileri sürülen, delili daha kuvvetli ve sağlam görüşlere bırakmıştır. Neticede de mezhep, her geçen gün daha da güçlenerek varlığını devam ettirmiştir.⁴⁹⁰ Onun bu düşüncesi, modernistlere âit “Nassa rağmen imamlarının görüşlerini bırakmadılar.” şeklinde bir genellemeyi boşa çıkarmaktadır. Ayrıca o, başta Ebû Hanîfe olmak üzere müctehidlerin bazı konularda hata yapmalarının doğal olduğunu, her zaman aslolanın delil olması gerektiğini söyler. Ancak bir kimsenin mezhep imamının görüşünün aksini ispat eden bir delil ortaya konuluncaya kadar imamını taklid etmesinde bir sakınca görmez. Ama ne zamanki imamının görüşünün aksini ispat eden bir delil ortaya konulduğunda taklidden kaçınılıp delile uyulmasını zorunlu görür.⁴⁹¹ Kevserî'nin bu tavrı, gözünde delil ve hüccetin öneminin ne kadar büyük olduğunu, mezhep noktasında kör bir mukallid olmadığını ve her zaman delili ölçü aldığını göstermektedir. Benzer tavrın Hanefî geleneğinde de mevcudiyetinden bahseden Sabri Efendi'ye göre son dönem Hanefî âlimleri namazda zorunluluk gereği Kur'ân'ın Farsça tercümesinin okunmasının câizliği konusunda mezhep taassubu içinde olmamışlar ve bu konuda kendi imamlarının görüşlerinin aksine İmam Şâfiî'nin görüşünü benimsemişlerdir.⁴⁹² Gelenekselciler, her ne kadar muayyen bir mezhebin taklidini zorunlu görseler de mezhepteki muteber görüşün aksini gösteren bir delil karşısında delilden yana tavır almayı öğütledikleri sonucuna varılabilir. Yine geleneksel fıkıhın salt taklid üzere kurulu olmadığı yerine göre mezhep içi ve mezhep dışı görüşler ile etkileşim içinde oldukları; her ne kadar temel meselelerde olmasa da kısmen ictihad faaliyetlerinin sürdürüldüğü görülmektedir.

⁴⁸⁷ Kevserî, “Üstûratü katl-i mürtedde şerre katle(!) fi ‘ahdi’s-Sıddîk”, *Makâlâtü'l-Kevserî*, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire ts. s. 67-68.

⁴⁸⁸ Kevserî, “el-Lâ mezhebiyye kantaratü'l-lâ dîniyye”, s. 133.

⁴⁸⁹ Efgânî – Abduh, *el-'Urvetü'l-vüskâ*, s. 101; Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 370; c. II, s. 68, 344; c. V, s. 240, 241; c. VIII, s. 223.

⁴⁹⁰ Kevserî, “el-Lâ mezhebiyye kantaratü'l-lâ dîniyye”, s. 130.

⁴⁹¹ M. Zâhid Kevserî “Kelimetün ührâ fi'l-vakf”, *Makâlâtü'l-Kevserî*, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire ts., s. 200-201.

⁴⁹² Sabri Efendi, “Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesi ve Tercümenin Namazda Okunma Meselesi”, s. 788, 883.

Kevserî, Şevkânî (ö. 1250/1834) tarafından (Rızâ da bu görüşte)⁴⁹³ “Allah’ı bırakıp hahamlarını ve rahiplerini Rabler edindiler.”⁴⁹⁴ âyetinin kapsamına dört mezhep mukallidlerinin alınmasına ve aynı kefeye konulmasına cevaben; daha İslâm’ın ilk dönemlerinden itibaren Kitap ve Sünnet’ten hükümleri çıkarma yollarını bilmeyen çoğunluğun, özellikle de nevâzil fihhına âit hususları, bilenlerden sorup öğrendiklerini söyler. Böyle bir benzetmeyi büyük bir iftira olarak nitelendirir ve muhataplarına “Eğer bilmiyorsanız zikir erbabına sorun”⁴⁹⁵ âyetini hatırlatır.⁴⁹⁶ Uyarılarına devam eden Kevserî, İslâm âlimine yakışanın, ifrat ve tefrit bataklığına düşmeden orta yolu benimsemek olacağını vurguladıktan sonra, “önüne çıkan her eskiye körü körüne bağlanmak ya da mezhepsizlere eşlik ederek geleneği toptan inkâr cihetine gitmek” gibi iki uç davranıştan uzak durulması gerektiği konusunda ikazda bulunur. Aynı şekilde ne Kitap ve Sünnet’ten hüküm çıkarmaktan kaçınmalı ne de hidâyet imamlarının yolundan uzaklaşmalıdır. Delilin durduğu yerde durmalı; ölçüyü hiçbir zaman kaçırmamalıdır.⁴⁹⁷ O, deliller konusunda âlimin basîretini bağlayan en tehlikeli şeyin mezhep taassubu olduğunu; söz konusu taassubun nice kuvvetli ve sağlam delillere zayıf ve çürük elbisesi giydirmesinden yakınıdır.⁴⁹⁸ Özetle Kevserî, hükümlerin delillerini bilene düşen vazifenin, delile uymak olduğunu; icihad seviyesinin altında olanların ise hevâ ve hevesinin peşine düşmeden âlimlerin arasından en takvâlî ve en bilgelisini araştırıp uymak olacağını belirtir.⁴⁹⁹

Mezhep konusunda Kevserî’nin direk Reşîd Rızâ’yı hedef aldığı görülmektedir. O, “iyi bir âlim olarak yetişmemiş bir dergi sahibi” diye nitelendirdiği Rızâ’nın, dergisini aslı ve fer’i belli olmayan salt maslahata dayalı bir mezhebin propagandası için kürsüye dönüştürdüğünden bahseder.⁵⁰⁰ Mezhepsizlik çığırtkanlığı yapan güruhun, alışılmadık ve bilinmedik işler peşinde koştuklarını, meşhur olma arzusunun gözlerini kör ettiğini, Müslümanlara çullanan Batılilar ile dost olduklarını, çağrılarının da dinsizliğe uzanan bir köprü olduğunu iddia eden Kevserî, benzer çağrılar ile zehirlenen ülkelerin küfür bataklığına düşüp perişan olduklarından bahseder.⁵⁰¹ Liderlik heveslisi, imamlıklarını mezhepsizlik

⁴⁹³ Rızâ, Tefsîru’l-Menâr, c. I, s. 131, 141, 151, 155, 336, 368, 369; c. II, s. 55; c. V, s. 336; c. VIII, s. 254; c. XI, s. 208-209; c. XII, s. 183.

⁴⁹⁴ (اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ)

⁴⁹⁵ Nahl 16/43. (فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ)

⁴⁹⁶ Kevserî, “el-Hicratü’n-Nebeviyye”, s. 384; “Nusûsun tenfe’u fi teşhîsi’l-Ezheri’l-hadîs”, s. 253.

⁴⁹⁷ M. Zâhid Kevserî, “Min enbâi’l-’ilmi ve’l-’ulemâi”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, Kahire ts., s. 454-455.

⁴⁹⁸ Kevserî, *Fikhü ehli’l-’Irâk ve hadîsühüm*, s. 10.

⁴⁹⁹ Sibt İbnü’l-Cevzî, *el-İntisâr ve’l-tercîh li’l-mezhebi’s-sahîh*, tak. M. Zâhid el-Kevserî, nşr. el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, Kahire 2010, s. 3.

⁵⁰⁰ Kevserî, *Fikhü ehli’l-’Irâk ve hadîsühüm*, s. 22.

⁵⁰¹ Kevserî, “el-Lâ mezhebiyye kantaratü’l-lâ dîniyye”, s. 137.

üzerine kurmaya çalışma, vesvese ve takıntılı gibi sıfatlar ile nitelendirdiği bu grubun, öncelikle şer‘î bir tabip tarafından aklî melekelerinin kontrol edilmesi gerektiğini; şayet deli teşhisi konulursa tımarhaneye gönderilmesi gerektiğini, değilse de art niyetli olduklarına işaret sayılacağını belirtir.⁵⁰² Yine o, örf, maslahat, sonuç, kolaylık, zaman ve şartların değişmesiyle kimi hükümlerin değişebileceğini kabul etmekle birlikte, söz konusu değişimin belli bir sınırlar ve şartlar dâhilinde gerçekleştirilebileceğinin altını çizer. Ona göre her hüküm, maslahat ya da başka gerekçelerle gelişigüzel değiştirilemez.⁵⁰³ Kevserî, mezkûr gerekçeler ile fikhî sahadaki değişim isteklerine reddiye anlamında birtakım makale ya da müstakıl eserler kaleme alır.

1.2.6. Hilâf - İftirâk

Abduh, ihtilâfları iki kısma ayırır. Birinci kısmı, anlayış farklılıklarına dayandırır ki bunları zorunlu ve zararsız görür. İnsanların doğasında olmasından dolayı kaçışının mümkün olmadığını, insanların akıl ve anlayışta eşit olmalarının imkânsız olduğunu, buna da gerek olmadığını belirtir. Selef ulemâsı ve mezhep imamları arasındaki ihtilâfları bu tür ihtilâflar grubunda görür. İkinci tür ihtilâfların ise din ve hükümlerde hevâ ve hevese göre hüküm verme sonucunda oluştuğunu, yasaklanan ihtilâfın da bu çeşit ihtilâf olduğunu söyler. Bu tür ihtilâfı körükleyenlerin ise mezhep imamları sonrası ortaya çıkan mezhep bağınazlığı olduğunu iddia eder. Neticede, dinde nefsanî arzu ve eğilimlere göre hüküm vermenin hâkim olduğunu, Müslümanların fırkalara bölündüğünü, ihtilâflı konularda körü körüne mezhep imamlarına bağlılığa yöneldiklerini, kendi düşüncelerine aykırı görüş sahiplerine karşı düşmanca bir tutum içine girdiklerini iddia eder. Ümmetin, izzetten zillate, yükseldikten sonra çöküşe, güçlendikten sonra zayıflığa düşmesini hep bu ihtilâflara bağlar. Ayrıca Abduh, muâmelât alanında da ihtilâfa yer olmadığını, problemleri Kur‘ân’a, Sünnet’e ve kamu yararı alanında söz sahibi olan ülü‘l-emre götürüp çözüm yolu aramaları gerektiğine işaret eder.⁵⁰⁴ Abduh, Müslümanlar arasında ölümle sonuçlanan ilk ihtilâfın Hz. Ali (ö. 40/661) ile Hz. Muâviye (ö. 60/680) arasındaki ihtilâftan kaynaklandığını söyler.⁵⁰⁵ Ardından da gerek Sünnî-Şîî, gerekse de Hanefî-Şâfiî mezhepleri arasındaki ihtilâftan kaynaklı İslâm

⁵⁰² Kevserî, “el-Lâ mezhebiyye kantaratü’l-lâ dîniyye”, s. 132-133.

⁵⁰³ Kevserî, “ed-Dînü ve’l-fikh”, s. 95; “Şer‘u’llâhi fî nazari’l-Müslimîn”, s. 99-100; M. Zâhid Kevserî, “Keşfü’r-ruûsi ve lûbsü’n-ni‘âli fî’s-salât”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, Kahire ts., s. 168-169; “Nazaru’l-mer’i ilâ şer‘i’llâhi mi‘yâru dînihi”, s. 233, 234.

⁵⁰⁴ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. IV, s. 19-21.

⁵⁰⁵ Sabri Efendi de ilk ihtilâfların çıkışı ile ilgili Abduh ile benzer görüştedir. Bkz. Sabri Efendi, *Mevkûfû’l-‘akl*, c. IV, s. 85.

dünyasında çok büyük yıkımın sebebi olarak gördüğü bir dizi olaylardan bahseder.⁵⁰⁶ Hocası Efgânî de Şî-Sünnî mezhepleri arasındaki derin farklılıkların giderilmesinin mümkün olduğunu iddia etmiş ve bu yönde birtakım başarısızlıkla sonuçlanan girişimlerde bulunmuştur.⁵⁰⁷

Modernistler, tefrikanın akaid alanına, ihtilâfın ise ahkâma aidiyyeti gibi geleneksel görüşteki ayrıma katılmamakta, her ikisini de zararlı ve yasaklı ayrılıklar kategorisinde değerlendirmektedirler. Her iki grup ayrılığı “*O müşriklerden (olmayın ki) onlar, dinlerini ayırıp öbek öbek olmuşlardır. Her grup kendilerindekine güvenmektedir.*”⁵⁰⁸ âyetinin kapsamında görmektedirler.⁵⁰⁹ Oysa geleneksel düşüncede Hz. Peygamber’in “*Ümmetimin ihtilâfı rahmettir.*”⁵¹⁰ hadisinden mütevellid ahkâm alanında ihtilâf ve mezheplere karşı olumlu bir bakış açısı bulunmaktadır.⁵¹¹ Neticede bu bakışın, olumsuzlaştırıldığı görülmektedir. Rızâ’nın anlatımına göre; Sahâbeden biri cünüp olmuş, suyu bulamadığı için namazı ertelemişti; bir başka sahâbe de benzer bir olay sonrası teyemmüm ederek namazını kılmıştı. Ama her ikisine de Hz. Peygamber “Doğru yapmışsın.” şeklinde mukâbelede bulunmuştu. Yine Amr b. As (r.a.) da suyun mevcudiyetine rağmen hasta olabileceği ihtimalini göz önünde bulundurarak teyemmüm yapmış ve insanlara namaz kıldırması.⁵¹² Bu

⁵⁰⁶ Hanefiler ile Şâfiîler arasında kan dökmeye kadar giden ihtilâflardan birinin, namazda besmelenin sesli okunması tartışmasından kaynaklandığını ileri sürer. Bkz. Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. III, s. 10.

⁵⁰⁷ Hourani, *el-Fikr’ul-‘Arabî*, s. 145.

⁵⁰⁸ Rûm 30/322.

⁵⁰⁹ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. III, s. 9; c. IV, s. 40; c. VIII, s. 190; c. VII, s. 120; c. VIII, s. 192; c. VIII, s. 173. Rızâ, bazı Hanefiler’in Şâfiî mezhebinden bir kadınla evlenmeyi imanlarında şüphe ettikleri için üzerinde düşünülmesi gereken bir durum gibi gördüklerini; câizliğini de zimmî bir kadına kıyasla verdiklerini söyler. Hanefiler’in buna Şâfiîler, Eş‘arîler ve bütün ehl-i hadîsin Selef’e uyarak “inşallah müminim” demelerini sebep gördüklerini söyler. Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. VIII, s. 192; c. IX, s. 117.

⁵¹⁰ Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el- Hattâbî el-Büstî, *A’lâmü’l-‘lâmü’l-hadîs fî şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Sa’d b. Abdurrahman Âl-i Suûd, Câmiatü Ümmi’l-kurâ, Mekke 1409/1988, c. I, s. 218, 221; Ebû’l-Mecd Abdülhak b. Seyfiddîn b. Sa’dillâh ed-Dihlevî, *Lema’âtü’t-tenkîh fî şerhi Mişkâti’l-mesâbih*, thk. Takiyüddîn en-Nedvî, Dâru’n-Nevâdir, Dımyşk 1435/2014, c. III, s. 377; c. IX, s. 591; c. X, s. 250; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, 2. bs., Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, Beyrut 1392, c. XI, s. 91-92. Rızâ, bu hadisin mevzuât (uydurma hadisler ile alakalı eser) türü eserlerde açıklandığı üzere aslının olmadığını söyler. Rızâ, *Mecelletü’l-Menâr*, c. IX, sy. X, s. 763.

⁵¹¹ Rızâ’ya göre, her asrın âlimleri bir araya gelerek müctehidlerin icthadları sonucu çıkardıkları hükümlerde Kitap ve Sünnet’i hakem kılarak bir tercihte bulunmuş olsalardı ve bununla hem kendileri hem de halk amel etmiş olsaydı, bu takdirde ümmetin ihtilâfı rahmet olurdu. Rızâ, *Muhâverâtü’l-muslih ve’l-mukallid*, s. 108.

⁵¹² Rızâ, *Muhâverâtü’l-muslih ve’l-mukallid*, s. 62; Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. VII, s. 58; c. IX, s. 277. Rızâ, Hz. Peygamber tarafından mâzur görülen diğer sahâbe ihtilâfları arasında ikinci namazının Benî Kurayza’da kılınması emrini saymaktadır. Buna göre bir kısım sahâbe, emrin zâhirine göre amel ederek namazını Benî Kurayza yurduna varınca kılmış. Diğer bir kısmı ise mezkûr emri geç kalmama olarak yorumlayarak namazlarını yolda kılmışlardır. Yine Rızâ, içkinin haram kılınması ile ilgili âyet ve anlayışı da bu kapsamda değerlendirmektedir. Ona göre, bir kısım sahâbe içkinin zararının faydasından çok olduğuna dair gelen ilk âyetten içkinin haramlığı hükmünü çıkarıp, içkiyi bırakırken diğerleri haramlığına dair kesin nassın gelmesiyle bırakmışlardır. Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. IX, s. 117; c. XI, s. 50-51. Ayrıca Rızâ’nın Hz. Peygamber’in dünyada Allah’ı görüp-görmemesiyle ilgili sahâbe ihtilâflarına yer vermesi, ihtilâfın kaçınılmaz olduğunun göstergesi gibidir. Bkz. *Tefsîru’l-Menâr*, c. IX, s. 137-139.

ve benzeri ahkâma âit ictihad anlayışı ve ihtilâfa rağmen hoşgörölü karşılandıklarını belirten Rızâ'nın ahkâma ve onların yorumundan oluşan mezheplere karşı olumsuz tavrını anlamak oldukça güçtür. Ayrıca bahsettiği olaylar, ihtilâfin da kaçınılmaz olduğunu göstermektedir. Kendisi de zaten insan karakterinin ana özelliğinin ittifak değil, ihtilâf olduğunu; birbirinden ayrı iki kişinin, aynı görüş etrafında birleşmesinin çok nâdir olduğunu kabul etmekte, çözümünün Kur'ân ve Sünnet'e arz etmekle mümkün olacağını ileri sürmektedir.⁵¹³ Öte yandan Rızâ, mezheplerin ihtilâflarının maslahat gerekçesiyle telfik yapılabildiği takdirde rahmete dönüşeceğini iddia etmektedir.⁵¹⁴ Diğer taraftan o, ihtilâfin giderilmesinin önünde en büyük engellerden biri olarak mezhep taassubu ve ırkçılığı görmektedir.⁵¹⁵

Ümmetin ihtilâfa düşüp fırkalara bölünmesi; akabinde de zillate düşmesini, Ehl-i Kitab'ın kanunlarına uymanın bir sonucu olarak gören⁵¹⁶ Rızâ'nın, ihtilâflardan kurtulmaya yönelik birtakım teklifleri bulunmaktadır. Ona göre, inanç, amelî ibadetler ve dinî yasaklar konusunda re'y ve kıyasa başvurmaksızın başta Kur'ân ve Sünnet olmak üzere, Selef inanç ve uygulamalarına ne eksik ne de fazla geri dönmekle mümkündür. O, bu alanların sadece kesin nass ve icmâ ile sınırlarının belirlenebileceğini öne sürer. Geri kalan hukukî, idarî ve siyasî konularda ise ihtilâfin doğal olup kaçınmanın mümkün olmadığını; dine zarar vermeyeceğini⁵¹⁷ dolayısıyla da kardeşlik hukukuna hâlel getirmemesi gerektiğini özellikle vurgular. Burada da temel prensip, yer ve zamana göre maslahatların korunması ve mefsedetlerin uzaklaştırılmasına dayalı şer'î kâidelerle dayanmak olmalıdır. Maslahata ilişkin ictihadî meselelerde doğru olduğuna inandığı delil ile amel etmesi gerekir.⁵¹⁸ Öte yandan kendisiyle icmâ edilen meselelerde hemfikir olmakla birlikte söz konusu delilini kabul etmeyene karşı düşmanca bir tutum ve davranış içine girmemesi gerekir. Delil getirmeye gücü yetmeyen halk ise takvâ ve ilmîne güvendiği kişilerden fetva ister. Karşısındaki âlim ise Kitap ve Sünnet'ten gerekli delilleri özet bir şekilde ona sunar.⁵¹⁹ Rızâ, düşüncesini şöyle özetler:

⁵¹³ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VII, s. 294; c. II, s. 87.

⁵¹⁴ Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 19, 108.

⁵¹⁵ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. III, s. 167; c. IV, s. 18.

⁵¹⁶ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VII, s. 120, 411, 416; c. VIII, s. 173.

⁵¹⁷ Ayrıca Rızâ, ihtilâfin zararlarının yanında kendi türlerinin hünerlerini ortaya çıkaran birtakım bilimsel ve pratik yararlarının da bulunduğunu iddia etmektedir. Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. XII, s. 183.

⁵¹⁸ Burada Rızâ'nın ümmet içindeki ihtilâfî azaltmaya yönelik tavrı aksi sonuçlara gebe gibi durmaktadır. Zira geleneksel düşüncede en azından belli bir mezhebî ekoller çerçevesinde ihtilâflar, en alt seviyeye indirilmeye çalışılırken, modernistlerin düşüncesinde ihtilâfların önü alınamaz düzeyde genişlediği görülmektedir. Çünkü Rızâ nesilden nesile ittifak halinde aktarılan uygulamalı sünnete dayalı ibadetlerin bağlayıcı olduğunu, ictihad farklılığı olan alanların gerekli olmadığını, amel edilmesi istenirse de herhangi bir delile uyarak mutlak özgürlük içinde amel edebileceğini öne sürmektedir. Bkz. Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 68-69, 84. Bu düşünce karşı düşüncenin yerilmemesi ve sınırsız bir özgürlük sunması anlamında olumlu gibi dururken, ihtilâfları daha da çoğaltabileceği ihtimaline de gebe dir.

⁵¹⁹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. III, s. 11; c. IX, s. 116-117; c. XI, s. 50-51, 361-362. Bu tavrıyla da soru sorulan kişi râvi ya da hümmün kaynağını gösteren bir işaretçi olur. Bkz. Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 71.

Amelî sünnet ve kesin nasslarda tefrika ve ihtilâftan sakınmak gerekir. Kesin olmayan konulardaki ihtilâfî Kur'ân ve Sünnet'e arz etmek gerekir. Siyaset ve kaza gibi genel maslahat konularını ehlü'l-hall ve'l-akdin çözümüne; özel ictihadî meseleleri de kişilerin kendi tercihlerine bırakmak gerekir.⁵²⁰

Sabri Efendi, mezhepler arasında meydana gelen az sayıdaki fikhî ihtilâflar gerekçe gösterilerek fukahâ ve fıkha karşı çıkılmasını eleştirir. Ona göre fıkıh, genelde Kitap, Sünnet, kıyas ve icmâdan oluşmaktadır ki⁵²¹ dört mezhep zaten ana meselelerde ittifak halindedir. İhtilâflar ise azınlığı oluşturmaktadır. Aralarındaki ihtilâf ise yasaklığı bir tarafa rahmet ve fikir hürriyetinin bizzat kendisidir.⁵²² Herhangi bir sebeple mezheplerden birinde uygun bir hüküm bulunamazsa diğer mezhep devreye girer ve kişi bu sayede şeriat dairesinden çıkmamış olur.⁵²³ Ayrıca Sabri Efendi, söz konusu ihtilâflar sebebiyle Abduh ve Rızâ tarafından Bakara 165-167'nin⁵²⁴ kapsamına müşriklerin yanı sıra dört fikhî mezhep mukallidlerinin alınarak mezhep imamlarının müntesiplerinden kıyamet gününde kaçacakları iddiasına karşı çıkar. Mezkûr âyetlerin sonunda “*Cehennemden çıkartılmayacaklarının ifade edilmesinin*” bile mezhep mukallidlerinin âyet kapsamına dâhil edilmesine engel teşkil ettiğini ve âyetin bağlamından kopartılmaması gerektiği söyler.⁵²⁵

“Ümmetin, Ehl-i kitabın başına gelen belânın bir benzeri olarak inanç ve amelî sahada tefrikaya düştükleri iddiası ve meselelerin zorlama te'vile başvurmaksızın Kur'ân ve Sünnet'e arzedildiği takdirde çözüme kavuşturulacağı” iddiasını reddeden Kevserî, Ehl-i sünnet'in inanç alanındaki ihtilâfının hiçbir tehlike içermediğini; amelî sahadaki ihtilâfının da İslâm'ın kolaylık ilkesine bağlı mubah bir ihtilâftan ibaret olduğunu söyler.⁵²⁶ Ayrıca o, fakihlerin fikhî meselerin 3/4'ünde de ittifak halinde olduğunu, geri kalan alanlarda delillerin teâruzu ve anlayış farklılıklarına dayalı ihtilâfın mevcudiyetinden yola çıkılarak fıkha dil uzatılmasına

⁵²⁰ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. XII, s. 206; c. XII, s. 138-139; c. XII, s. 183. Rızâ, Mantık ilmine benzer şekilde kimi müctehidler tarafından fikhî alanlarda bir kısım tarif ve kâidelerin konulmasını mezhepler arası ihtilâfî körükleyen ana etken olarak kabul eder. Bkz. Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 61-62.

⁵²¹ Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. IV, s. 310.

⁵²² Bu konuda referansı, “*Ümmetimin ihtilâfı rahmettir.*” hadisidir. Bkz. Sabri Efendi, “Hilâfetin Esasları”, s. 202; “Hilâfet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye”, s. 262.

⁵²³ Sabri Efendi, “Hilâfetin Esasları”, s. 202; “Dinî Müceddidler”, 440.

⁵²⁴ *İnsanlar arasında Allah'ı bırakıp da O'na ortak koşanlar vardır. Onları, Allah'ı severcesine severler. Mü'minlerin Allah'a olan sevgisi daha güçlü bir sevgidir. Zulmedenler azaba uğrayacakları zaman bütün kuvvetin Allah'ın olduğunu ve Allah'ın azabının pek şiddetli olduğunu bir bilselerdi!* (165) Kendilerine uyulanlar o gün azabı görünce, kendilerine uyanlardan uzaklaşacaklar, aralarındaki bütün bağlar kopacaktır. (166) Uyanlar şöyle derler: “*Keşke dünyaya bir dönüşümüz olsaydı da onların şimdi bizden uzaklaştıkları gibi, biz de onlardan uzaklaşsaydık.*” Böylece Allah, onlara işledikleri fiilleri pişmanlık kaynağı olarak gösterir. Onlar ateşten çıkacak da degillerdir. (167)

⁵²⁵ Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. IV, s. 352-353.

⁵²⁶ Kevserî, “Nusûsun tenfe'u fi teşhisi'l-Ezheri'l-hadîs”, s. 252-253.

karşı çıkar.⁵²⁷ Onun burada asıl karşı çıktığı günümüzce de sıkça dillendirilen “*sabit din, dinamik şeriat*”,⁵²⁸ “*din ilahîdir (değişmez); fıkıh beşerîdir (değişebilir/değişmelidir)*”⁵²⁹ diğer adıyla “*teşrî’i dâimî ve teşrî’i muvakkat*” düşüncesidir.⁵³⁰ Ona göre fıkıh, din ilmi demektir. Nasıl, ilmin malûma aykırılığı düşünülemezse fıkıhın da dine aykırılığı aynı şekilde düşünülemez.⁵³¹ Kevserî, son dönem fukahânın ilk dönem müctehidlerin nasslardan anlayıp ittifak ettiklerinin aksine yeni fikirler ileri süremeyeceklerini, günümüz fıkıh meselelerinde ve onların ihtilâf ettikleri alanlarda görüş ileri sürebileceklerini belirtir.⁵³² Bu da geçmiş fikhî birikimi toptan reddetme ya da kabul etme düşüncesinden uzak makul bir anlayış olarak kabul edilebilir.

Kevserî, “*Dinlerini parça parça edip, grup grup olanlar var ya, senin onlarla hiçbir ilişkin yoktur. Onların işi Allah’a kalmıştır, sonra (Allah) onlara yaptıklarını haber verecektir.*”⁵³³ âyetinden yola çıkılarak delilin delâletindeki açıklık ve kapalılığından kaynaklı fer’î konulardaki ihtilâfın mezkûr âyet kapsamına alınmasına karşı çıkar. Âyetteki tefrikanın inanç alanıyla alakalı olduğunu; mezkûr âyetin yine mütevatir bir kıraat olan (فَارْقُوا دِينَهُمْ – Fârakû dînehüm/dinlerinden ayrılanlar) kıraatı ile birlikte ortak anlamını yansıtabilecek şekilde anlaşılması gerektiğini belirtir.⁵³⁴ Ayrıca imamlar, şayet bu âyetin kapsamına girmiş olsalardı bu, onların döneminden günümüze kadar ümmetin dalâlet içinde olduğu anlamına gelirdi ki⁵³⁵ ümmet dalâlet üzerine birleşmez. İlâveten ümmetin dalâlete düşmesi imamlarının dalâleti ile olur ki imamları hidâyet üzerinedirler.⁵³⁶

Kevserî, ilmî meselelerin kamuoyu önünde gelişigüzel tartışılmasının dine güveni sarstığı ve ihtilâfları körüklediği inancındadır. Bunun yanı sıra fetva isteyen kişiye mezheplerin ihtilâflarından söz edilmeksizin sadece müftâ-bih görüşün verilmesinin uygun

⁵²⁷ Kevserî, “ed-Dînü ve’l-fıkıh”, s. 93-94; “Havle fikrati’t-takrîb beyne’l-mezâhib”, s. 122-123.

⁵²⁸ Kevserî, sekülerizm düşüncesinin bir yansıması olan dinin gönüllere hapsedilme girişimine karşı çıkar ve dinin tasdik boyutunun yanı sıra ibadet, muâmelât ve ahlâkı ilgilendiren boyutunun vazgeçilmezliğine vurgu yapar. Bkz. Kevserî, “ed-Dînü ve’l-fıkıh”, s. 92-96.

⁵²⁹ M. Zâhid Kevserî, *Makâlâtü’l-Kevserî*, çev. Ebubekir Sifil, Rihle Kitap, İstanbul 2014, s. 296.

⁵³⁰ Hz. Peygamber’in Müslümanların imamı olması münasebetiyle bir teşrî’ özelliği vardır ki bu ebedî ve bağlayıcıdır. Diğer bir teşrî’ özelliği ise komutanlık ya da yargıçlığına dayanır ki bu dönemselidir; bağlayıcı olmayıp sadece kendi zamanını kapsar anlayışdır. Bkz. Kevserî, “Nusûsun tenfe’u fi teşhîsi’l-Ezherî’l-hadîs”, s. 252.

⁵³¹ Kevserî, “ed-Dînü ve’l-fıkıh”, s. 93.

⁵³² Kevserî, “Şer’u’l-ilâhî fi nazari’l-Müslimîn”, s. 98-99; “Eseru’l-urfî ve’l-maslahatî fi’l-ahkâm”, s. 239.

⁵³³ En-âm 6/159. (إِنَّ الدِّينَ قُرْءَانُ دِينِهِمْ وَكَانُوا شَيْعًا لِّسُنَّتِ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ)

⁵³⁴ Kevserî, “ed-Dînü ve’l-fıkıh”, s. 95; “Nusûsun tenfe’u fi teşhîsi’l-Ezherî’l-hadîs”, s. 252-253.

⁵³⁵ M. Zâhid Kevserî, “el-Akîdetü’l-mütevârese ve’l-fıkhu’l-mütevâres”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, Kahire ts., s. 248.

⁵³⁶ Kevserî, “Nusûsun tenfe’u fi teşhîsi’l-Ezherî’l-hadîs”, s. 253.

olacağını belirtir.⁵³⁷ Mezhep imamları sonrası nice müctehidlerin başarılı olabilecekken yeni bir mezhep kurmayıp, sırf ihtilâflardan kaçınmak adına belli bir mezhep çatısı altında kalmayı ama mezhep içi yeni görüşler ortaya koymayı tercih ettiklerini söyler.⁵³⁸

1.2.7. Telfîk - Takrîb

Fıkîhî bir meselenin hükmünü farklı mezheplerden seçilen unsurları bir araya getirerek oluşturma çabasına telfîk denilmektedir.⁵³⁹

Modernistlerin zihnindeki problem, İslâm'ın gelenekselleşen yorumunun modern hayatın gerçekleriyle bağdaşmadığı düşüncesidir. Bu düşünceden mütevellid gelenekteki birtakım kavramlara yeni anlamlar yüklemeye çalışmışlardır. Bunlardan en önemlileri ise maslahat ve telfîk kavramlarıdır. Nitekim Abduh, içinde bulundukları buhrandan çıkış yolu için bu iki temel kavramı önermiştir. Ona göre telfîk düşüncesi geleneksel düşüncede kabul edildiği şekliyle; özel bir durum için başka bir müctehid ya da mezhepten bir hükmü ödünç alma şeklinde anlaşılmamalıdır. Aksine bunun ile mezheplere âit tüm görüşlerin sentezi yapılarak sistematik olarak bir araya getirilip tek bir mezhep oluşturulması amaçlanmalıdır.⁵⁴⁰

Her fırsatta telfîk ve takrîb çağrısı yapan⁵⁴¹ Rızâ, dinin bütün meselelerinde selef-i sâlihîn'in çoğunluğundan nakledilen görüşleri tercih ettiğimizde mezheplerine aykırı hareket ettiğimizi görenlerle birlikte selefî mezhebini akla yaklaştırdığımız için selefî kardeşlerimiz bizi bağışlasınlar diyerek öncelikle affını ister.⁵⁴² Sonrada mezheplerin telfîk edilerek Müslümanların tek bir yolda birleştirilmelerini öneren⁵⁴³ Rızâ'ya göre telfîk hem mezhepler arası hem de mezhep içi câizdir. Mezhepler arası telfîkin bâtıl olduğu konusunda icmâ bulunduğu iddiasına katılmaz.⁵⁴⁴ Hourani, aslında Rızâ'nın yapmak istediği şeyin, geleneksel dört fıkîh mezheplerinden ne tamamen kurtulmak ne de onlarda tadilata gitmek olmadığını; onlardan telfîk yöntemiyle yepyeni bir mezhep kurmayı amaçladığını ileri sürer. Bunun için de zamane âlimlerini, çağın ihtiyaçları ile uyumlu Kur'ân ve hadise dayalı her türlü karmaşıklıklardan uzak ve Müslümanların kolaylıkla anlayacağı nitelikte şer'î bir kitap

⁵³⁷ M. Zâhid Kevserî, "Hutûratü't-teserru'î fi'l-iftâi", *Makâlâtü'l-Kevserî*, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire ts., s. 137-142. Bugün ekran karşısında daha hassas konuların gelişigüzel tartışılmasının faydadan daha çok zararlara sebep olduğu izahtan vârestedir.

⁵³⁸ Kevserî, "el-Lâ mezhebiyye kantaratü'l-lâ dîniyye", s. 130.

⁵³⁹ Eyyüp Said Kaya, "Telfîk", *DİA*, c. XL, s. 401; Mehmet Erdoğan, *Fıkîh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 6. bs., Ensar Neşriyat, İstanbul 2016, s. 562.

⁵⁴⁰ Hourani, *el-Fikr'ul-'Arabî*, s. 187-186; Sıddıkî, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, s. 93.

⁵⁴¹ Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 19, 107.

⁵⁴² Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IX, s. 120.

⁵⁴³ Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 19, 20, 52, 60; Hourani, *el-Fikr'ul-'Arabî*, s. 283.

⁵⁴⁴ Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 83-86.

hazırlamaya davet eder.⁵⁴⁵ Nitekim bu konuda, karşısına çıkan ictihad gerektiren bir hüküm konusunda öncelikle delillerini bulup bir hükme varmayı deneyeceğini, bulamadığı takdirde de müctehidlerin delillerine bakıp, kuvvetli gördüğü delil istikametinde hareket edeceğini ifade eder. Böyle davranmakla da körü körüne hareket etmediği için bir anlamda müctehid; başka bir müctehidin delil ve metodundan faydalandığı için de mukallid sayılacağını belirtir.⁵⁴⁶ Rızâ'nın bu tavrı tek bir mezhebin görüşleri içinde sıkışıp kalmamanın ve körü körüne mezhep tarafgirliğinden kaçınmanın diğer bir adıdır. Rızâ, doğrunun hiçbir âlimin ve takipçilerinin tekelinde olmadığını, hakkı ortaya koyma adına mezhep taassubu gösterilmeksizin herhangi bir âlimin isabetli görüşünün alınması gerektiğini belirtir.⁵⁴⁷

Sabri Efendi, katı bir telfik karşıtlığı düşüncesi içerisinde olmayıp aksine telfikin keyfiliğine karşıdır. Nitekim o, kamu yararı ve yöresel âdetlerin söz konusu olduğu yerlerde İslâm kaynakları ve muteber tüm mezheplerden yararlanılarak güncel koşullara uyumluluğun sağlanması için telfik faaliyetinin gerçekleştirilebileceğini söyler. O, telfik düşüncesine sadece kendisinin yeşil ışık yakmadığını, gelenekte de telfikin bizzat gerçekleştiğini ifade eder. Hanefî mezhebinin muhakkik âlimlerinin namazda zorunluluk gereği Kur'ân'ın Farsça tercümesinin okunmasının câizliği⁵⁴⁸ konusunda sırf mezhep taassubu göstermediklerini; imamlarının görüşlerinin aksine İmam Şâfiî'nin görüşünü benimsediklerini öne sürer.⁵⁴⁹ Ona göre söz konusu İslâm'ın yararı ise yerine göre bağlısı bulunmadığı mezhebin görüşüne göre fetva verilmelidir. Kişinin kendi imamına muhalefet etmesi, İslâm'ın yararına muhalefet etmesinin yanında hiçbir önemi yoktur. Dahası bu tavrıyla mensubu bulunduğu mezhep imamı bile kendisinden memnun olur.⁵⁵⁰ Bu bakış açısından da Sabri Efendi'nin İslâm hukuk tarihinde aile hukuku alanında dört mezhepten telfik edilerek hazırlanmış *Hukûk-i Âile Kararnâmesi*'ne genel anlamda karşı olmadığı düşüncesine ulaşmak mümkündür.

Kevserî, arzulanılan mezhepleri birbirine yaklaştırmak fikri hakkında: Eğer burada yaklaştırmak istenen mezheplerden kasıt, Ehl-i sünnet mezhepleri ise onların zaten bir tek âile gibi olması sebebiyle söz konusu çabanın gereksiz ve anlamsız olacağını dolayısıyla hâsılı tahsilden ibaret kalacağını söyler. Mezhep imamlarının aynı ilmî kaynaklardan beslendiğinden, aralarındaki kardeşlik hukukundan ve birbirinin ilimlerinden istifade ettiklerine yönelik bir dizi örnekler serdeden Kevserî, fikhî meselelerin üçte birlik kısmında

⁵⁴⁵ Hourani, el-Fikr'ul-'Arabî, s. 283-284.

⁵⁴⁶ Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 89.

⁵⁴⁷ Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 101; Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VIII, s. 172-173.

⁵⁴⁸ İmam Ebû Hanîfe'nin bu görüşünden döndüğünü de ayrıca belirtir. Bkz. Sabri Efendi, "Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesi ve Tercümenin Namazda Okunma Meselesi", s. 787-788, 819, 883.

⁵⁴⁹ Sabri Efendi, "Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesi ve Tercümenin Namazda Okunma Meselesi", s. 788, 883.

⁵⁵⁰ Sabri Efendi, "Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesi ve Tercümenin Namazda Okunma Meselesi", s. 788.

ittifak halinde olduklarını, aralarındaki ihtilâfın da fetva-takvâ⁵⁵¹ (azîmet-ruhsat) prensibine dayandığını ileri sürer. Bu prensipten mütevellid ihtilâflı bir konuda biri “ihtiyata en uygun - ahvat”; diğeri “en fazla kolaylık sağlayan - eyser” görüşü kabul etmiştir. Dolayısıyla aralarındaki ihtilâf, ayrışmayı körükleyen bir ihtilâf olmayıp, delilin bakış açılarına göre değişen yapısı sebebiyle meydana gelen bir ihtilâftır. Ayrıca Kevserî, söz konusu ihtilâfların büyütülme çabasının düşünce darlığından ya da dünya malına tamah ederek kadılık makamını elde etmek isteyenlerden kaynaklandığını öne sürer.⁵⁵² Onun burada öne çıkardığı kavramlardan birisi, ruhsatların peşine düşerek hevâ ve hevesine uygun hükmü seçip alma anlamında kullandığı “تشهي – teşehhi” kavramıdır.⁵⁵³ Diğer taraftan o, Müslümanların, meşhur hidâyet imamlarına tâbi olan en az onda dokuzluk büyük çoğunluğunu Hâricî, Râfizî ve modern mezhepsizlerden oluşan küçük bir azınlığın peşine takma çabasını, Selef’ten devralınan fıkıh mirasını yıkmak, işin başını sona çevirmek, ıslah adına bozgunculuk yapmak ve fitne körüğüne üflemekten ibaret görür.⁵⁵⁴ Ayrıca bu konuda insanların büyük çoğunluğunun Selef’ten Halef’e intikal eden fikhî mirasa, dolayısıyla da Kitap ve Sünnet’e aykırı bir yol üzere olmasının aklen mümkün olmadığını ifade eder. Bu konuda “مَنْ قَالَ: هَلَكَ - ‘İnsanlar helak oldu’ diyen kimse, herkesten çok kendisi helak olandır.”⁵⁵⁵ hadisine işaret eder.⁵⁵⁶ Kevserî, Ehl-i sünnet ile Şîa mezhepleri arasında sağlanabilecek olası bir takrîb konusunda bir dizi öneri ve uyarılarda bulunur.⁵⁵⁷

Kevserî, her ne kadar telfik fikrine yeşil ışık yaksa da buradan yola çıkılarak her mezhebin zamana uygun hükümlerinin ele alınarak karma bir mezhep oluşturulmasını⁵⁵⁸ ya da bir kimsenin mezheplerin yalnızca ruhsatlarını araştırarak içlerinden işine gelenleri ya da şâzz görüşleri⁵⁵⁹ almak suretiyle sürekli mezhepten mezhebe intikali kötü ve nâhoş bulur. Kişiye

⁵⁵¹ Kevserî, mezhepler arası ihtilâflı meseleleri ve delilleri takvâ gereği ve fetva gereği ya da azîmet ve ruhsat şeklinde taksim edip ayrıntılı olarak ele alan literatürden çok sayıda örnekler verir. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Kevserî, “Havle fikrati’t-takrîb beyne’l-mezâhib”, s. 123-124.

⁵⁵² Kevserî, “Havle fikrati’t-takrîb beyne’l-mezâhib”, s. 120-129; “el-Akîdetü’l-mütevârese ve’l-fikhu’l-mütevâres”, s. 248.

⁵⁵³ Kevserî, “ed-Dînü ve’l-fikh”, s. 95; “el-Lâ mezhebiyye kantaratü’l-lâ dîniyye”, s. 134-135; M. Zâhid Kevserî, “el-‘İdü ve’l-cum’a”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, Kahire ts., s. 158.

⁵⁵⁴ Kevserî, “Havle fikrati’t-takrîb beyne’l-mezâhib” s. 124.

⁵⁵⁵ Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, Beyrut ts., “Birr”, 139; Benzer ifade tarzında bkz. Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes’ûd b. Muhammed el-Ferrâ el-Begavî, *Şerhu’s-sünne*, thk. Şuayb el-Arnaût-Züheyr eş-Şâvîş, el-Mektebü’l-İslâmî, Dımaşk 1983, c. XIII, s. 144.

⁵⁵⁶ Kevserî, “El-Hicratü’n-Nebeviyye”, s. 384.

⁵⁵⁷ Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Kevserî, “Havle fikrati’t-takrîb beyne’l-mezâhib” s. 120-129.

⁵⁵⁸ Kevserî, “Havle hadîsi’t-tecdîd”, s. 119. Kevserî, fikhî mezheplerden karma bir mezhep oluşturmanın yanı sıra itikadî mezhep ve dinlerin de birleştirilmesine karşı çıkar. Bu tür çabaları Müslümanların gafletinden yararlanmak isteyen art niyetli kişilerin ortaya çıkardığını belirtir. Bkz. Kevserî, “Havle hadîsi’t-tecdîd”, s. 120.

⁵⁵⁹ Kevserî, şâzz görüşler konusunda İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye ve Şevkânî’ye dikkat çeker. Bkz. M. Zâhid Kevserî, “Nemâzic mimmâ fi (nakzi’d-Dârimî) ellezî übiha neşruhü”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-

düşenin, ilmine, vera' ve takvâsına güvendiği bir müctehidi seçerek ruhsatların peşine düşmeden fetvasının gereğiyle amel etmek olduğunu; bu davranışıyla taklid ettiği kimse hata etse bile kendisinin sorumluluktan kurtulacağını belirtir. Hatalı ictihadından ötürü müctehidin sorumluluktan kurtulduğu gibi ilâveten sevap kazandığını, onu taklid eden mukallidin de pekâlâ sorumluluktan kurtulabileceğini belirtir.⁵⁶⁰ Ayıriyeten o, şer'î ilimleri derinlemesine bilen vera' sahibi âlimlerin müctehid imamlarının tevâtür ya da şöhret yoluyla gelen görüşlerinden ümmet için en uygun olanını tercih edebileceğini öne sürer.⁵⁶¹ Sonuç olarak Kevserî, geçmiş fıkıh geleneğine son derece bağlı olmakla birlikte İslâm'ın maslahatının söz konusu olduğu alanlarda salt ruhsatlara düşmeden, hevâ ve hevese kapılmadan geçmiş müctehidlerin görüşlerinden özellikle de İslâm'ın maslahatının gerekli olduğu hususlarda takvâ sahibi âlimlerin telfik yapabileceğini söylemektedir.

1.3. Gelenekselciler ve Modernistler

Bu kısımda gelenekselci ve klasik modernistlerin detaylı hayat hikâyeleri üzerinde durulmayacaktır. Çünkü bunların hayat hikâyeleri, öğrencileri, hocaları ve eserleri ile ilgili bilgiler çok sayıda çalışma ve eserde detaylı olarak ele alınmıştır. Bundan dolayı da kısa hayat hikâyeleri arz edildikten sonra varsa birbirleri hakkındaki övgü ve yergileri ile haklarında öne çıkan tartışmalara değinilmeye çalışılacaktır.

1.3.1. Cemâleddin Efgânî

Tam ismi, Seyyid Cemâlüddîn Muhammed b. Safder el-Efgânî el-Hüseynî olan Efgânî'nin hayatı hakkında sır perdesi henüz aralanmış değildir. Doğum yeri, mezhebî kimliği, milliyeti ve masonluğa girişi gibi birçok konuda tartışmalar mevcuttur. Destekçileri ya da muhalifleri tarafından hakkında verilen bilgiler farklılık arz etmektedir.

Efgânî hakkında yapılan tartışmaların en önemlilerinden birisi doğduğu memleketi ile ilgili olanıdır. Efgânî'nin Afganistan'ın Kâbil şehri ile İran'ın Hemedan şehri yakınlarında bulunan hangi Esedâbâd şehrinde doğduğu konusu ihtilâflı olup sonu gelmez tartışmaların çıkış noktasını oluşturmaktadır.⁵⁶² Doğum yeri tartışmalarının, milliyeti özellikle de mezhebî

Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire ts., s. 265; "el-Hicratü'n-Nebeviyye", s. 384-387; M. Zâhid Kevserî, *el-İşfâk 'alâ ahkâmî't-talâk*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire 1994, s. 67-71.

⁵⁶⁰ Kevserî, "el-Lâ mezhebiyye kantaratü'l-lâ dîniyye", s. 134-135.

⁵⁶¹ Bu konuda o, çerçeveyi sadece dört fikhî mezhep imamları ile sınırlı tutmayıp, İbn Ebû Leylâ (ö. 83/702) ve İbn Şübrûme (ö. 144/761) vb. müctehidleri de telfik listesine dâhil eder. Bkz. Kevserî, "Nazaru'l-mer'i ilâ şer'î'llâhi mi'yâru dînihi", s. 234.

⁵⁶² İlgili tartışmalar için bkz. Rızâ, *Târîhu'l-üstâz*, c. I, s. 90, 101; er-Râfi'î, *Cemâlüddîn el-Efgânî*, s. 5-6; er-Rûmî, *Menhecü'l-medreseti'l-'akliyyeti'l-hadise fi't-tefsîr*, c. I, s. 75-77, 108-109; Hayreddin Karaman, "Cemâleddin Efgânî", *DİA*, c. X, s. 456-457; Hüseyin, *el-İslâm ve'l-hadâratü'l-garbiyye*, s. 61-63; Mirza

kimliği ekseninden döndüğü bilinmektedir. Kendisine yakın kaynaklara göre Afganistan'ın Kâbil şehri yakınında bulunan Kuner kasabasının Esedâbâd köyünde 1838-39 yılında dünyaya gelmiştir ki nesebi, Hz. Ali'ye ulaşan meşhur muhaddis Ali et-Tirmizî'ye dayanır.⁵⁶³ Dolayısıyla Sünnî'dir. Seyyid künyesi ile anılması da bundan dolayıdır. Bir kısım Batılı araştırmacılar, muhalifleri ve yeğenine göre ise İran'ın Hemedan şehri yakınlarında bulunan Esedâbâd'da dünyaya gelmiştir. Netice olarak sanıldığığının aksine Efgânî değil, Îrânî; Sünnî değil, kendisini gizleyen bir Şîî'dir.⁵⁶⁴ Böyle düşünenlerden biri olan Brockelmann (1868-1956)'a göre birtakım siyasî sebeplerden dolayı;⁵⁶⁵ Neşet ve Haseneyn'e göre ise Sünnî dünyada ıslahatçı fikirlerini ve kendini kabul ettirebilme adına kendisini Afganistanlı olarak tanıtmıştır.⁵⁶⁶

Efgânî'nin memleketi ve mezhebî kimliği ile ilgili polemiklerin yeni olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu konuda Rızâ, Sayyâdî (1850-1909)'nin "Gazetenizin (Müteeffegan-Afganlaştırılmış) Cemâleddin'in uydurulmuş fitneleriyle dolup taşıdığını görüyorum. Siz, onun aslını Hüseyniye'ye götürmüşsünüz ki bunun dayanaksız olup Şîîler'den olduğu resmi olarak ispatlandığını"⁵⁶⁷ iddia eden mektubundan söz eder. Kanaatimizce asıl sorun, Efgânî'nin İranlı ya da Afganistanlı olmasından daha ziyade yakın bir dönemde yaşamış ve İslâm dünyası üzerinde çok büyük etkileri olan bir kişinin memleket ve mezhebî kimliği noktasında tartışmaya açık iddiaların bulunmasıdır. Çok yakın bir dönemde yaşamış olmasına rağmen memleketi ile ilgili farklı iddiaların mevcudiyeti anlaşılabilir cinsten değildir. Bu kapalılık, daha aydınlatılması gereken başka karanlık noktaların varlığı konusunda kuşku uyandırmaktadır.

Lutfullah Han, Cemâlüddîn el-Esedâbâdî el-ma'rûf bi'l-Efgânî, trc. Sâdık Neşet- Abdülmünim Haseneyn, nşr, Mektebetü'l-İncilü'l-Mısriyye, Kahire 1957, s. 8-29; Fethi Esad Na'ce, *Cemâlüddîn el-Esedâbâdî el-ma'rûf bi'l-Efgânî ve hakikatü alâkatihî bi'l-Bâtıniyyeti ve'l-mâsôniyyeti ve'l-İngiliz ve'l-iştîrâk, Dâiratü'l-Mektebeti'l-Vataniyye*, Ürdün 2006, s. 18-25; es-Samarrâî, *Dinî Modernizm'in Üç Şövalyesi*, s. 94-109.

⁵⁶³ Efgânî, *er-Red 'ale'd-dehriyyîn*, s. 5; el-Mahzûmî, *Hâturât-ü Cemâleddîn el-Hüseyinî el-Efgânî*, s. 29; Rızâ, *Târîhu'l-üstâz*, c. I, s. 27; Efgânî – Abduh, *el-'Urvetü'l-vüskâ*, s. 15; er-Râfî'î, *Cemâlüddîn el-Efgânî*, s. 5; Ahmed Emîn, *Zü'amâ'ü'l-ıslâh fi'l-'asri'l-hadîs, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî*, Beyrut ts., s. 60; es-Saîdî, *el-Müceddidün fi'l-İslâm mine'l-karni'l-evvel ile'r-râbi'i 'aşar*, s. 370. er-Rûmî ise Hadis ve Hadis usulüne âit eserlerde meşhur olsun ya da olmasın Ali et-Tirmizî adıyla soyu Hz. Ali'ye dayanan birinin bulunmadığını; böyle bir isnadın Efgânî'ye kutsallık atfetmek için uydurulduğunu iddia eder. er-Rûmî, *Menhecü'l-medreseti'l-'akliyyeti'l-hadîse fi't-tefsîr*, c. I, s. 76. Benzer düşünceler için bkz. Hüseyin, *el'İslâm ve'l-hadâratü'l-garbiyye*, s. 63-65.

⁵⁶⁴ Aslen Şîî olduğunu iddia edenler; yeğeninin bizzat itirafı, babasının adının Şîîler tarafından Hz. Ali'ye verilen lakap olan Safder (safı yırtan) olması, Afganistan'ın aksine İran'da akrabalarının ve kendi adını taşıyan medresenin varlığı, Farsça'yı çok düzgün telaffuz etmesi, bazı dostlarına İranlı olduğunu bizzat itirafı, İran'a özel bir önem vermesi vb. çok sayıda delil öne sürmektedirler. İlgili deliller için bkz. Lutfullah Han, *Cemâlüddîn el-Esedâbâdî*, s. 9-29; es-Samarrâî, *Dinî Modernizm'in Üç Şövalyesi*, s. 94-109.

⁵⁶⁵ Carl Brockelmann, *Târîhu's-şu'ûbi'l-İslâmiyye*, 5. bs., trc. Nebîh Emîn Fâris - Münîr el-Ba'lebekkî, Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1968, s. 617.

⁵⁶⁶ Lutfullah Han, *Cemâlüddîn el-Esedâbâdî*, s. 10.

⁵⁶⁷ Rızâ, *Târîhu'l-üstâz*, c. I, s. 27, 90, 101; Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. XII, s. 4.

Babasıyla Kâbil'e göç eden Efgânî, sekiz yaşından itibaren ilk eğitimini ondan aldıktan sonra Başta Arapça olmak üzere fıkıh, usulü fıkıh, kelam, tasavvuf, tarih, felsefe, mantık, kitabet, matematik, tıp, siyaset vb. alanlarda meşhur hocalardan onsekiz yaşına kadar dersler alır.⁵⁶⁸ Bu yaştan sonra Hindistan'a göç eder. Sonra da hac ibadetini yapmak üzere yola çıkar. 1857'de hac ibadetini yaptıktan sonra tekrar Afganistan'a döner. Devlet kademesinde Başbakanlık da dâhil çeşitli görevler aldıktan sonra gerçekleşen iktidar değişikliği sonrası yeni yönetimce intikam alınır düşüncesiyle hac bahanesiyle izin alır ve 1869'da İngiliz sömürgesi altında bulunan Hindistan'a ikinci seferini yapar.⁵⁶⁹ Burada bir ay kadar kalan Efgânî, sonra Mısır'a gönderilir. Mısır'da kırk gün gibi kısa bir müddet kaldıktan sonra 1870 yılında Sultan Abdülaziz (1830-1876) döneminde İstanbul'a gelir. Darü'l-fünûn'da verdiği tartışmalı konferansın ardından gerçekleşen protestolar sonrası İstanbul'u terk ederek 1871'de ikinci Mısır seferine çıkar.⁵⁷⁰

Hayatının en verimli dönemini geçirdiği bu ikinci Mısır ikâmetinde evi, çeşitli derslerin işlendiği bir medreseye dönüşür. 1879 yılına kadar sekiz yıl boyunca bu tür faaliyetlerde bulunan Efgânî hakkında sürgün kararı verilmesi sonrası⁵⁷¹ rotası önce Hindistan (üç yıl)⁵⁷² sonra Londra ve Paris olur. Üç yılı aşkın bir süre kaldığı Londra'da iken o sırada Suriye'de sürgün hayatı yaşayan öğrencisi Abduh'u yanına çağırır, birlikte *el-Urvetü'l-vüskâ* dergisini çıkarırlar.⁵⁷³ Adı geçen derginin kapanması sonrası Abduh, Suriye'ye geri döner, Efgânî ise Londra ile Paris arasında gidip gelir. Nihayetinde Nâsırüddin Şah (1848-1896)'ın daveti üzere İran'a gider. Burada Savunma Bakanlığı dâhil çeşitli resmi görevlerinin yanı sıra masonik örgütlenmelerde de bulunan Efgânî, Şah ile aralarının açılması sonrası 1886'de Rusya'ya (üç yıl) gider. Oradan 1889'da önce Münih'e sonra Londra'ya geçer. Bir müddet kaldıktan sonra Şah'ın tekrar daveti ile İran'a geri döner. Şah ile aralarının tekrar açılması

⁵⁶⁸ Efgânî, *er-Red 'ale'd-dehriyyîn*, s.6-7; el-Mahzûmî, *Hâtırat-ü Cemâleddîn el-Hüseynî el-Efgânî*, s. 29-30. Onun Afganistan doğumlu olduğu kabul edildiği takdirde eğitim süreci böylece olur. Şayet İranlı olduğu kabul edilirse bu takdirde de Necef ve Kerbelâ'da eğitim aldığı kabul edilir. Hourani, onun Felsefe birikiminin İran'da eğitim almış olma ihtimalini kuvvetlendirdiğini ileri sürer. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Lutfullah Han, *Cemâlüddîn el-Esedâbâdî*, s. 11-13; Hourani, *el-Fikr'ul-'Arabî*, s. 137.

⁵⁶⁹ Efgânî, *er-Red 'ale'd-dehriyyîn*, s.7; Rızâ, *Târîhu'l-üstâz*, c. I, s. 28-29; er-Râfi'î, *Cemâlüddîn el-Efgânî*, s. 6-9; el-Mahzûmî, *Hâtırat-ü Cemâleddîn el-Hüseynî el-Efgânî*, s. 31-32; es-Saîdî, *el-Müceddidûn fi'l-İslâm*, s. 370.

⁵⁷⁰ Rızâ, *Târîhu'l-üstâz*, c. I, s. 29-31; er-Râfi'î, *Cemâlüddîn el-Efgânî*, s. 13-14; el-Mahzûmî, *Hâtırat-ü Cemâleddîn el-Hüseynî el-Efgânî*, s. 34-38; es-Saîdî, *el-Müceddidûn fi'l-İslâm*, s. 370-371.

⁵⁷¹ Karaman, Efgânî'nin Mısır'dan sürgün edilmesini İngiliz hükümetinin Tefvîk Paşa'ya dayatması sonrası olduğunu iddia etse de bu düşünce yersizdir. Zira bizzat Rızâ'nın, "Lord Cromer'in desteği olmasa ne ben ne de Abduh Mısır'da kalabilirdi. Hidiv, Efgânî'yi kovduğu gibi bizi de kovardı." şeklindeki ifadesi İngilizlerin pozitif desteğini vurgulamaktadır. Rızâ, *Târîhu'l-üstâz*, c. II, s. 892; Karaman, "Cemâleddin Efgânî", c. X, s. 458.

⁵⁷² Bu defaki kalışında *er-Red 'ale'd-dehriyyîn* adlı eserini Farsça kaleme alır. Daha sonra Abduh, Arapça'ya çevirisini yapar. Emîn, *Zü'amâ'ü'l-islâm*, s. 76-77.

⁵⁷³ Bu dergi sekiz ayda on sekiz sayı çıkartılmıştır. Emîn, *Zü'amâ'ü'l-islâm*, s. 82.

sonrası 1892’de tekrar Londra’ya geçer. Burada Şah aleyhinde dil ve kalemi ile mücadele eder.⁵⁷⁴ Gelişinin üzerinden henüz sekiz ay geçmişken II. Abdülhamid Han (1842-1918)’ın ısrarlı daveti üzere⁵⁷⁵ ikinci kez İstanbul’a gelir, kendisine maaş bağlanır, İstanbul’dan ayrılmasına izin verilmez. Beş yıllık ikâmeti sonrası yakalandığı çene kanserinden⁵⁷⁶ kurtulamayan Efgânî, 9 Mart 1897’de vefat eder. Maçka’da şeyhler mezarlığına defnedilir.⁵⁷⁷

Taraftarları, Efgânî’nin son İstanbul ziyaretinde Sultan Abdülhamid Han’ın çeşitli aldatma ve kurnazlıklarının yattığını söylerler. Bunlardan olarak; ıslah projelerinin hayata geçirileceğini ve İstanbul’dan istediği zaman çıkmasına müsaade edileceğini vadettiğini öne sürerler. İstanbul’a ayak basar basmaz iyi karşılandığını, maaş bağlandığını, Yıldız Sarayı’na yakın Nişantaşı’nda güzel bir eve yerleştirildiğini, kendisine at arabası, hizmetçiler ve koruma verildiğini, evlendirilmek istendiğini, ziyaretçilerinin yerine göre engellendiğini, casuslar tarafından sürekli takip edildiğini yani altın bir kafese hapsedildiğini söylerler. Sultan’ın amacının, onun ıslaha yönelik faaliyetlerini engellemek olduğunu belirtirler.⁵⁷⁸ Bu ev hapsi sırasında Padişahın sinsi taltifleri ile sarayın entrikaları arasında hayatını idameye mecbur bırakıldığı, zehirlendiği, ölümü sonrası destekçilerinin ayaklanmasından korkulduğu için iki saat içinde polis nezaretinde acelece defninin gerçekleştirildiği iddialar arasındadır.⁵⁷⁹ Taraftarlarının konforlu ev hapsi iddiası şayet doğru ise bu takdirde Sultan Abdülhamid Han’ın⁵⁸⁰ hangi gerekçelerle Efgânî’yi ev hapsine aldığı ve İstanbul’dan ayrılmasına izin vermediği sorusunun cevabı meseleyi aydınlatır nitelikte olacaktır. Bu da ayrı bir akademik çalışmasının konusu olabilir.

Efgânî’nin Sultan Abdülhamid ile ilişkileri gerçekten enteresandır. Onun, Abdülhamid Han hakkında “Devletin başında bir verem”⁵⁸¹ yakışıksız nitelemesi ile “Sultan Abdülhamid,

⁵⁷⁴ Emîn, onu bu davranışı yüzünden II. Abdülhamid tarafından sürgüne gönderilen Midhat Paşa ile kıyaslar. Ona göre Midhat Paşa beş parasız sürgün edilmesine rağmen Avrupa’da kendi vatandaşlarını savunurken; Efgânî, sürgün esnasında kendisine hiç yakışmayacak şekilde tenkitlerde bulunmuştur. Emîn, *Zü’amâ’ü’l-İslâh*, s. 98-99.

⁵⁷⁵ Emîn, Abdülhamid Han’ın Efgânî’yi İstanbul’a binbir tuzakla getirişinin arka planında; Şah’ın, Efgânî’nin kendisine yönelik eleştirilerinin önüne geçmek için Sultan’a ricada bulunması ile Sultan’ın da Efgânî’nin Paris’teki muhalif Jön Türkler’e katılmasının önüne geçme amacının yattığını iddia etmektedir. Bkz. Emîn, *Zü’amâ’ü’l-İslâh*, s. 99.

⁵⁷⁶ Nebhânî, Efgânî ve Abduh’un dillendirdikleri bid’atler yüzünden birer ibret eseri olarak ölüm anlarında dillerinin felç olmasından bahseder. Nebhânî, *el-Ukûdû’l-lü’lü’iyye*, s. 372, 384.

⁵⁷⁷ Efgânî - Abduh, *el-Urvetü’l-vüskâ*, s. 19-23; Rızâ, *Târîhu’l-üstâz*, c. I, s. 31-33; el-Mahzûmî, *Hâtırat-ü Cemâleddîn el-Hüseynî el-Efgânî*, s. 38-51; Emîn, *Zü’amâ’ü’l-İslâh*, s. 62, 95-105; es-Saîdî, *el-Müceddidûn fi’l-İslâm*, s. 371-373; Hourani, *el-Fikr’ul-‘Arabî*, s. 138-142.

⁵⁷⁸ Rızâ, *Târîhu’l-üstâz*, c. I, s. 72, 88-97; Emîn, *Zü’amâ’ü’l-İslâh*, s. 99-105; es-Saîdî, *el-Müceddidûn fi’l-İslâm*, s. 373.

⁵⁷⁹ Efgânî - Abduh, *el-Urvetü’l-vüskâ*, s. 19-23.

⁵⁸⁰ Efgânî takipçilerinin hocalarına yönelik mezkûr uygulamalardan kaynaklı olsa gerek maksadını aşan son derece çirkin ithamlarda bulundukları görülmektedir. “Bu çağın en büyük kan dökücüsü”, bunlardan sadece birkaçıdır. Abduh, *el-A’mâlu’l-kâmile*, c. I, s. 871.

⁵⁸¹ “إن هذا السلطان سل في رئة الدولة” Rızâ, *Târîhu’l-üstâz*, c. I, s. 73; Emîn, *Zü’amâ’ü’l-İslâh*, s. 101.

devrin dahilerinden dördü ile tartılsaydı, zekası, kurnazlığı ve siyasetiyle özellikle de yoldaşını dizginleme konusunda onlara ağır basardı.”⁵⁸² şeklinde tespiti bulunmaktadır. Âidiyeti şüpheli hâtıratı⁵⁸³ Sultan Abdülhamid ise Efgânî’yi yakından tanıdığını, İngilizlerin adamı olduğunu, bütün Arap ülkelerinin itibar ettiği es-Sayyâdî (1850-1909) aracılığı ile İstanbul’a getirttiğini ve bir daha da İstanbul’dan çıkmasına izin vermediğini beyan etmektedir.⁵⁸⁴ Ayrıca Sultan’ın, Efgânî’nin kimliği hakkında kendisine sunulan istihbarat raporları neticesinde İranlı bir Şîi olduğunun ortaya çıkması sonucu kanaatinin değiştiği ileri sürülür.⁵⁸⁵

Efgânî ile ilgili tartışmalardan birisi de Şah cinayetinin azmettiricisi olup olmaması ile ilgilidir. Kendisinden Şah aleyhine mücadeleyi bırakması istendiğinde “Umuyorum ki Şah’ın canı çıksın, midesi yarılsın ve mezarlara konulsun” şeklindeki arzusunu bizzat öğrencisi el-Mağribî nakleder.⁵⁸⁶ İstanbul’da zorunlu ikameti sırasında kendisini ziyaret eden Mirza Rızâ Kirmânî’nin yaklaşık bir ay sonra suikastı gerçekleştirmesi ve işlerken de “خذها من يد جمال الدين” - Al bunu Cemâleddîn’in elinden”⁵⁸⁷ diye bağırması cinayetin azmettiricisi olduğu yönünde ileri sürülen delillerdendir. Ayrıca Şah’ın öldürüldüğü haberi kendisine ulaşınca da sevindiği söylenir.⁵⁸⁸ Öğrencileri ve sevenleri tarafından dile getirilen bu iddialar, iddiadan öte şayet gerçek ise hoş davranışlar zümresinden sayılması imkânsızdır. Âlimlik sıfatı bir tarafa, sıradan bir Müslümanın bile bir cinayetin azmettiricisi konumunda bulunması ve anılması gerçekten nâhoş bir durumdur.

Efgânî’nin tartışıldığı diğer bir konu ise masonluğa girişi ile ilgilidir. Hâtıratını yazan öğrencisi Mahzumi Paşa’nın ifadesiyle “Mason yönetiminin izin verdiği kadarıyla”⁵⁸⁹ Masonik faaliyetleri şöyle gelişmiştir: İlk Mason Locasına kabulü için mektup yazdığı tarih, 28 Mayıs 1875’tir. Kevkebü’ş-şark isimli Locada başarılı çalışmalarından dolayı üç yıl sonra

⁵⁸² Emîn, *Zü‘amâ’ü’l-İslâh*, s. 117.

⁵⁸³ Hâtıratın aidiyet tartışmaları için bkz. Ali Birinci, “Sultan Abdülhamid’in Hâtıra Defteri meselesi”, *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi*, 19/2 (2005), s. 177-194. Yine *Müzekkirâtü’s-Sultan Abdülhamîd* isimli eserin 31-35 sayfalarına bakılabilir.

⁵⁸⁴ Muhammed Harb, *Müzekkirâtü’s-Sultan Abdülhamîd*, 3. bs., Dâru’l-Kalem Dımaşk 1991, s. 26, 148. Her ne kadar bu Hâtıratın Abdülhamid’e nispetinde büyük sıkıntı olasa da Efgânî taraftarlarının görüşleri ile paralellik arz etmesi oldukça dikkat çekicidir.

⁵⁸⁵ Lutfullah Han, *Cemâlüddîn el-Esedâbâdî*, s. 19; İşin tuhaf tarafı, Efgânî’nin sözü geçen raporlar karşısında İranlı olmadığını ispat sadedinde harekete geçip Afganistan’daki akrabalarının (şayet mevcutsa) tanıklığına ya da Afganistan nezdinde resmî bir girişimde bulunmayıp susmasıdır. es-Samarrâî, *Dinî Modernizm’in Üç Şövalyesi*, s. 94-95. Ali Nar tarafından bir kısmı Türkçe’ye tercüme dilen bu eserin asıl ismi, *Reşîd Rızâ el-Müfessir* olup es-Samarrâî tarafından Ezher’de doktora tezi olarak hazırlanmıştır. es-Samarrâî, *Dinî Modernizm’in Üç Şövalyesi*, s. 47, 51, 91, 265-266.

⁵⁸⁶ Rızâ, *Târîhu’l-üstâz*, c. I, s. 63; Abdülkâdir el-Mağribî, *Cemâlüddîn el-Efgânî*, 3. bs., Dâru’l-Ma’ârif, Kahire 1987, s. 49.

⁵⁸⁷ Hourani, *el-Fikr’ul-‘Arabî*, s. 141; Emîn, *Zü‘amâ’ü’l-İslâh*, s. 104.

⁵⁸⁸ Emîn, *Zü‘amâ’ü’l-İslâh*, s. 104.

⁵⁸⁹ el-Mahzûmî, *Hâtırat-ü Cemâleddîn el-Hüseynî el-Efgânî*, s. 39-40.

2 Mayıs 1878’de oy çokluğuyla başkanlığına seçilir. Masonluk alanındaki çalışmalarını arttıran Efgânî, bu Locadan istifa ederek bu sefer Fransız Doğu Locasına bağlı bir Mason Locası kurar ve kısa sürede üye sayısı üçyüzü geçer.⁵⁹⁰ Onun Masonik faaliyetlerinin Mısır ile sınırlı kalmadığı, İran, Londra, Paris, İstanbul ve gezdiği diğer ülkelerde de benzer faaliyetlerde bulunduğu; toplamda dokuz Mason Locası ile bağlantısı olduğu iddialar arasındadır.⁵⁹¹ Bu davranışı ile taraftarlarının Mason Localarının faaliyetlerindeki yanlışları gördükten sonra onları terk etti düşüncesi pek isabetli gözükmemektedir. Zira ömrünün sonuna kadar söz konusu faaliyetleri sürdürdüğü görülmektedir.

Taraftarları, onun Masonlar tarafından ileri sürülen “özgürlük, eşitlik ve kardeşlik” sloganlarından etkilenererek söz konusu Loca’ya hedeflerini gerçekleştirmek için sosyal ve politik sebeplerden dolayı katıldığını;⁵⁹² Loca’ya girdiği sıralarda Masonluğun günümüzdeki düşünceleri barındıran bir kurum olmadığını; Masonluğa sehven girdiğini, yanlış bir oluşum olduğunu fark edince de derhal bıraktığını öne sürmektedirler.⁵⁹³ Muhalifleri ise daha o, Mason Localarına kayıt olmadan Mısır gazetelerinde çarşaf çarşaf Masonların din aleyhine faaliyet yürütme programlarından bahsedildiğini, söz konusu gazeteleri Efgânî’nin okumuş olmamasının mümkün olmadığını iddia ederler. Bir an tamamen mâsum düşüncelerle mezkûr Localara üye olduğu varsayılsa bile bu kadar uzun bir süre gerçek niyetlerini öğrenememiş olmasını da olası görmezler.⁵⁹⁴ Bu konuda Nebhânî, Rızâ’ya “Abduh, defalarca Londra ve Paris’i gezdiği halde hac ibadetini yapmadığı, alenî bir şekilde namaz kılmadığı; üstelik dinleri yok etmeye çalışan Masonluğa hocası Efgânî ile birlikte üye olduğu halde siz onu nasıl üstad imam kabul ediyorsunuz?” şeklindeki eleştirel sorusuna “Doğru, onlar Masonluğa girdiler ancak ben girmedim.” şeklinde cevap aldığını belirtir.⁵⁹⁵

Geleneksel ve modernistler arasındaki fikrî ayrışmaların birbirlerine ve muhataplarına yönelik hitap şekline yön verdiği görülmektedir. Rızâ tarafından Efgânî, İslâm’ın bilgesi (Hakîm’ül-İslâm),⁵⁹⁶ Doğunun Filozofu,⁵⁹⁷ olarak görülürken; Sabri Efendi, *Kur’ân’a dönüş* hareketinin lideri olarak görmektedir.⁵⁹⁸ Yine öğrencisi Abduh ile birlikte onu,

⁵⁹⁰ Rızâ, *Târîhu’l-üstâz*, c. I, s. 40-41, 46, 82; el-Mahzûmî, *Hâtîrât-ü Cemâleddîn el-Hüseynî el-Efgânî*, s. 40-44; Abduh, *el-A’-mâlu’l-kâmile*, c. I, s. 26, 39, 40, 617, 629; Hüseyin, *el’İslâm ve’l-hadâratü’l-garbiyye*, s. 64.

⁵⁹¹ Na’ce, *Cemâlüddîn el-Esedâbâdî*, s. 82-108.

⁵⁹² Rızâ, *Târîhu’l-üstâz*, c. I, s. 40.

⁵⁹³ Rızâ, *Târîhu’l-üstâz*, c. I, s. 95; Emîn, *Zü’amâ’ü’l-islâh*, s. 116; Abduh, *el-A’-mâlu’l-kâmile*, c. I, s. 26, 39, 40.

⁵⁹⁴ Bu arada er-Rûmî, Efgânî’nin Mason Localarına girişi ile ilgili kendi el yazması dilekçelerini ve kabul mektuplarını doktora çalışmasında verir. er-Rûmî, *Menhecü’l-medreseti’l-akliyyeti’l-hadîse fi’t-tefsîr*, c. I, s. 95-106; Na’ce, *Cemâlüddîn el-Esedâbâdî*, s. 68-79.

⁵⁹⁵ Nebhânî, *el-Ukûdü’l-lü’lü’iyye*, s. 34-35; er-Râiyetü’s-suğrâ, ts., s. 23.

⁵⁹⁶ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. V, s. 144.

⁵⁹⁷ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. IX, s. 535.

⁵⁹⁸ Sabri Efendi, *Mevkîfü’l-akl*, c. I, s. 282.

Hristiyanlıktaki Luther ve Calvin'in rolüne İslâm'da soyunmakla birlikte başarılı olamadıklarını; tek başarılarının ise yenilenme ve ilerleme maskesi altında dinsizliği yaymak olduğunu ileri sürmektedir. Yine bunların tüm düşünce ve eylemlerini başta Ebû Hanîfe olmak üzere müctehid imamları, dinde tahrifat yapanlar sınıfında görme ve yaptıklarını yıkmaya üzere kurguladıklarını öne sürer.⁵⁹⁹ Sabri Efendi, İstanbul ile Mısır ulemâsı arasında iki husustaki ayrıma dikkat çeker. İstanbul ulemâsı, Efgânî büyüüne kapılmama ve masonluğu reddetme konularında Mısır'a göre sağlam bir duruş sergilemişlerdir.⁶⁰⁰ Yine ona göre, Efgânî ve Abduh donukluk gerekçesiyle Ezherlileri dinsizliğe adım adım yaklaştırmış ama dinsizleri tek bir adım bile dine yaklaştıramamıştır.⁶⁰¹

1.3.2. Muhammed Abduh

Tam adı, Muhammed Abduh b. Hasen Hayrillâh et-Türkmânî el-Mısırî (1849-1905) olan Abduh, Mısır'ın Mahalletu'n-Nasr köyünde 1849 yılında dünyaya gelir.⁶⁰² Asıllarının baba tarafından Türkmen;⁶⁰³ anne cihetinden Arap olup Hz. Ömer (ö. 23/644)'e dayandığını ifade eder.⁶⁰⁴ İlk eğitimini babasından alan Abduh, on yaşından sonra iki sene içinde Kur'ân'ı hıfzeder. Babası tarafından eğitimini daha da ilerletmesi için 1862'de Tanta'daki medreseye gönderilir. Bir buçuk yıllık temel eğitim sonrası 1864'de Ezher dengi derslere başlayan Abduh, eğitim metodunun kötülüğü, hocalarının kendilerini nahvî ve fikhî ıstılahlara boğması ve derslerden hiçbir şey anlamaması gibi gerekçelerle medreseden bir daha geri dönmek ve çiftçilikle meşgul olmak niyetiyle 1865 yılında kaçıp memleketine döner ve aynı yıl içinde evlenir.⁶⁰⁵

Evliliğin üzerinden henüz kırk gün geçmişken bir refakatçi eşliğinde babasının zoruyla tekrar Tanta'ya eğitime gönderilir. Yolculuk esnasında refakatçiyi atlatıp, Küneyse kasabasında ikâmet eden, babasının dayılarından, tasavvufî bir kişiliği de bulunan Şeyh Dervîş Hızır'a sığınır. Bu zat, hayatında dönüm noktasını oluşturur. Onun sayesinde on beş gün içinde kalbindeki ilme karşı olan nefret, yerini sevgiye bırakır.⁶⁰⁶ Şeyh Dervîş'in sürekli

⁵⁹⁹ Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. I, s. 144.

⁶⁰⁰ Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. I, s. 144.

⁶⁰¹ Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. II, s. 302.

⁶⁰² Rızâ, *Târîhu'l-üstâz*, c. I, s. 13; Abduh, *el-A'mâlu'l-kâmile*, c. I, s. 22-23.

⁶⁰³ Türk asıllı olma ihtimaline rağmen Nisan 1882'de Blunt'a “ان كل مصري يكره الأتراك ويغض ذكراهم اللعينة” şeklinde yazması anlaşılabilir gibi değildir. Bkz. Hourani, *el-Fikr'ul-'Arabî*, s. 193.

⁶⁰⁴ Ancak bunun belgelendirmesi mümkün olmayan rivâyetler kabilinden olduğunu da ayrıca belirtir. Rızâ, *Târîhu'l-üstâz*, c. I, s. 16-19; Hourani, *el-Fikr'ul-'Arabî*, s. 162.

⁶⁰⁵ Rızâ, *Târîhu'l-üstâz*, c. I, s. 20; Abduh, *el-A'mâlu'l-kâmile*, c. I, s. 23; es-Saîdî, *el-Müceddidûn fi'l-İslâm*, s. 399.

⁶⁰⁶ Rızâ, *Târîhu'l-üstâz*, c. I, s. 21-23; Gâzî et-Tevbe, *el-Fikru'l-İslâmiyyü'l-mu'âsir*, 2. bs., Dâru'l-Kalem, Beyrut 1977, s. 13.

yönlendirmeleri içinde önce tekrar Tanta'da, 1866'dan itibaren de Ezher ve çevresinde tasavvufî ve şer'î ilimlerde çeşitli hocalardan dersler alır. Bu arada her yıl iki aylık⁶⁰⁷ tatilinde soluğu Şeyh Derviş'in yanında alır; ilmî müzakerelerde bulunur.⁶⁰⁸ 1870'de ise yolu Efgânî ile kesişir. Ondan kelâm ve felsefe dersleri alan Abduh, yine onun yönlendirmesiyle sosyal-siyasal meselelerde yazmaya ve siyasî faaliyetlere girişir.⁶⁰⁹ Ezher'den 1877'de orta dereceyle mezun olan Abduh, sonraki yıl yine Ezher'e hoca olur ve çeşitli alanlarda dersler verir.⁶¹⁰

Abduh'un başta Efgânî ile arkadaşlıkları ve fikirleri yüzünden Mısır Hidivi Tevfik Paşa (1879-1892) ile araları açılır. Bundan dolayı 1878-1879 tarihleri arasında doğduğu köyünde zorunlu ikâmete tâbi tutulur. Hocası Efgânî de sürgün edilir. Vezir Riyâz Paşa (1834-1911)'nın araya girmesiyle Kahire'ye geri dönebilen Abduh, Mısır'ın resmî gazetesi olan *el-Vakâyi'u'l-Mısıriyye*'nin başyazarlığına getirilir.⁶¹¹ Bir buçuk sene civarında bu görevi yürüttükten sonra mevcut hükümete karşı patlak veren Urâbî Paşa (1841-1911) isyanının sorumluları arasında görülmesinden dolayı bu defa Beyrut'a sürgün edilir. Cezasının üzerinden henüz bir yıl geçmeden Paris'te bulunan Efgânî'den davet alır, oraya intikal eder ve birlikte *el-Urvetü'l-vüskâ* dergisini çıkarırlar. Bir ara İngiltere'yi de ziyaret eden Abduh, yayın hayatını sadece sekiz ay sürdüren derginin kapanması sonrası 1885'de Beyrut'a geri döner.⁶¹²

Beyrut'taki hayatını eğitim, tercüme, telif,⁶¹³ üç semavî din arasında diyalog ve yakınlaşmayı hedefleyen gizli bir örgüt kurma ve yönetme,⁶¹⁴ İstanbul ile Lord Cromer'e⁶¹⁵ ayrı ayrı sunulmak üzere iki farklı ıslah projeleri hazırlama faaliyetleri ile geçiren Abduh, bu sefer İngiliz işgal komiseri Lord Cromer'in⁶¹⁶ Hidiv Tevfik Paşa'ya baskısı sonucu altı yıldan

⁶⁰⁷ Şaban ayının ortasından Şevval ayının ortasına kadar olan zamanı kapsamaktadır.

⁶⁰⁸ Rızâ, *Târihu'l-üstâz*, c. I, s. 24.

⁶⁰⁹ Rızâ, *Târihu'l-üstâz*, c. I, s. 24-26.

⁶¹⁰ Abduh, *el-A'mâlu'l-kâmile*, c. I, s. 25-26; es-Saîdî, *el-Müceddidûn fi'l-İslâm*, s. 399-400; Houranî, *el-Fikr'ul-'Arabî*, s. 163-164.

⁶¹¹ es-Saîdî, *el-Müceddidûn fi'l-İslâm*, s. 400; Houranî, *el-Fikr'ul-'Arabî*, s. 166; et-Tevbe, *el'Fikru'l-İslâmiyyü'l-mu'âsir*, s. 14.

⁶¹² Houranî, *el-Fikr'ul-'Arabî*, s. 162; es-Saîdî, *el-Müceddidûn fi'l-İslâm*, s. 401.

⁶¹³ Rızâ, *Târihu'l-üstâz*, c. I, s. 390-398.

⁶¹⁴ Rızâ, *Târihu'l-üstâz*, c. II, s. 819, 820, 828, 829; Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *Menhecü'l-medreseti'l-'akliyyeti'l-hadîse fi't-tefsîr*, 2. bs., Müessesetü'r-Risâle, Riyad 1983, c. I, s. 136-142; Gâzî et-Tevbe, *el'Fikru'l-İslâmiyyü'l-mu'âsir*, s. 17-20. Burada yakınlaşmanın da ötesinde asimilasyonun hedeflendiğinin ipuçları vardır. Abduh'un “وان كنا أن نلصق المسلمين بالدولة الإنكليزية فيجب علينا أن نهب لهم الدين والدنيا” – Müslümanları İngiliz devletine bağlayacaksa din ve dünyayı onlara feda etmeliyiz” öngörüsü bunlardan biridir. Bkz. Rızâ, *Târihu'l-üstâz*, c. II, s. 821.

⁶¹⁵ Rızâ, *Târihu'l-üstâz*, c. II, s. 505-552. Burada Abduh, İngiltere'nin Mısır yüksek komiseri Lord Cromer'den Müslümanlar lehine ne gibi yararlar ummaktadır ki ona ıslah teklifleri sunmakta ve ondan yardım dilenmektedir? Bu sorunun cevaplanması gerekenler arasında olduğunu belirtmemizde fayda bulunmaktadır.

⁶¹⁶ İngiltere, Mısır'ı 1883-1907 tarihleri arasında (24 yıl) Taşsız hükümdar ve Lord Cromer (1841-1917) olarak bilinen asıl adı Evelyn Baring olan Mısır Genel Valisi ile yönetmiştir. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Fatih

sonra 1889'de Mısır'a geri dönebilir.⁶¹⁷ Hidiv tarafından genç nüfus üzerinde etki oluşturmaması ve ıslah faaliyetlerinden uzak durması kastıyla kendisine Kahire dışında kadılık vazifesi verilir.⁶¹⁸ 1892'de onun ölümü üzere yerine geçen Hidiv II. Abbas Hilmi Paşa ise onu 1899'da Mısır Baş Müftülüğüne⁶¹⁹ tayin eder. Kendisi Ezher, şer'î mahkemeler, İslâmî vakıflar vb. birçok alanda ıslah yapmak üzere yetkilendirilir. Yetki sonrası Abdüh, “ahır”, “akıl hastanesi” ve “harabe”⁶²⁰ şeklinde nitelendirdiği Ezher başta olmak üzere tüm alanlarda ıslah faaliyetlerine girişir.⁶²¹ On yıl kadar devam eden bu çalışmaları sonucunda Hidiv Abbas Paşa, başta Lord Cromer ile olan ilişkileri⁶²² vb. birtakım sebeplerden dolayı ıslah faaliyetinden el çektirir. Kısa bir zaman sonra da 11 Temmuz 1905'de vefat eder.⁶²³

Abdüh'un Paris'ten dönüşü aynı zamanda Efgânî ile fikir ayrılıklarının tepe noktasını oluşturur.⁶²⁴ Artık onda devrim ile değişimin mümkün olmayacağı fikri tamamen

Özçelik-Mustafa Öztürk, “İngiltere'nin Mısır'ı İşgali ve “Taçsız Hükümdar” Lord Cromer'in Mısır İdaresi (Eylül 1883-Mart 1907)”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 31/1, (2021/1), s. 477-478.

⁶¹⁷ Emîn, *Zü'amâ'ü'l-İslâh*, s. 309-311.

⁶¹⁸ Hourani, *el-Fikr 'ul- 'Arabî*, s. 167; es-Saîdî, *el-Müceddidûn fi'l-İslâm*, s. 401.

⁶¹⁹ Başta Mısır'a tekrar kabulünde, üst düzey görevlerin verilisinde ve Mısır müftülüğünden azli gündeme geldiğinde Lord'un “İngiliz işgali sürdükçe ve Şeyh Abdüh da hayatta olduğu müddetçe görevine devam edecek.” şeklinde aşırı düzeyde destek çıkması; Rızâ'nın da “Lord Cromer'in desteği olmasa ne ben ne de Abdüh Mısır'da kalabilirdi. Efgânî'nin kovulduğu gibi kovulurduk.” şeklindeki ifadesi desteğin seviyesini göstermesi açısından önem arz etmektedir. Tüm bu vb. ifadeler, Abdüh'a yönelik hocası Efgânî'nin “düşmanla işbirliği yapma” iddiasında haklılık payının olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. İlgili destek ifadeleri için bkz. Rızâ, *Târîhu'l-üstâz*, c. I, s. 501, 564; c. II, s. 892, 921-922; et-Tevbe, *el'Fikru'l-İslâmiyyü'l-mu'âsır*, s. 33-38, 41-43. Kaldı ki Lord Cromer'in, “جنت (إلى مصر) لأمحو ثلاث القرآن والكعبة والأزهر” dediği iddia edilmektedir. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Şeyh Alevî b. Abdülkâdir es-Sekkâf, *Mevsûatü'l-fırakü'l-müntesibetü li'l-İslâm*, ed-Dürerü's-Seniyye, yy. 1433, c. IV, s. 319. Enver el-Cündî (1916-2002)'nin *el-Hanceru'l-mesmûm ellezî ta'ane bihi'l-müslimûn*, eserinden alıntı yapılmıştır. Ayrıca Abdüh'un Rızâ'ya “İstanbul ziyaretinde söyleyemeyeceği sebeplerden dolayı padişahın da bildiği üzere istese de kendisini tutuklamaya gücünün yetmeyeceğinden” söz etmesi; Rızâ'nın da bu durumu İngilizler'in himayesine bağlaması oldukça göze batan hususlardandır. Rızâ, *Târîhu'l-üstâz*, c. II, s. 860; Abdüh, *el-A'mâlu'l-kâmile*, c. I, s. 118, 878. Abdüh'un söylemekte sakınca gördüğü sebepler nelerdir ve İngilizler onu İstanbul'da dahi sürekli niye takip edip, koruyup kollamaktadırlar? Bu soruların cevaplarının bulunması meseleyi aydınlatıcı nitelikte olabilir.

⁶²⁰ Rızâ, *Târîhu'l-üstâz*, c. I, s. 495.

⁶²¹ Rızâ, *Târîhu'l-üstâz*, c. I, s. 493; es-Saîdî, *el-Müceddidûn fi'l-İslâm*, s. 402.

⁶²² et-Tevbe, *el'Fikru'l-İslâmiyyü'l-mu'âsır*, s. 38-41. Lord tarafından Abdüh ve takipçileri “Her türlü teşvik ve desteği hak eden Avrupa'nın doğal müttefikleri” olarak görülmesinin yanı sıra “Bu ekolün peyderpey de olsa taraftar kazanmasının ve başarıya ulaşmasının arzulandığı” belirtilir. Ayrıca kendisinin Abdüh'a yıllarca her türlü desteği vermesinden; ölümünün hiçbir kimseyi kendisi kadar üzmemiş olacağından söz eder. Lord Cromer, *Modern Egypt*, The Macmillan Company, New York 1916, c. II, s. 179-181. Abdüh ve Rızâ'nın İngiliz işgal gücü temsilcileriyle sıkı ilişkileri dikkate şayandır.

⁶²³ es-Saîdî, *el-Müceddidûn fi'l-İslâm*, s. 401-403; er-Rûmî, *Menhecü'l-medreseti'l-'akliyyeti'l-hadîse fi't-tefsîr*, c. I, s. 132;

⁶²⁴ er-Rûmî, *Menhecü'l-medreseti'l-'akliyyeti'l-hadîse fi't-tefsîr*, c. I, s. 133-134; et-Tevbe, o dönem Mısır'da yerleşik iki düşünceden söz etmektedir. Birisi, Mısır'da yapılacak her türlü ıslahın İngiliz işgalcilerini kovmak ve bıraktıklarının kökünü kazımdan geçtiğini savunan Mustafa Kâmil Paşa (1874-1908)'in öncülük ettiği akım. Diğeri ise, önceliği her türlü alanda ıslahı gerçekleştirmeye adanmış ve bu uğurda düşmandan bile yardımcı câiz gören; söz konusu ıslah gerçekleştikten sonra da işgalin kendiliğinden sona ereceğini savunan Abdüh ve takipçilerinin başını çektiği akımdır. et-Tevbe, *el'Fikru'l-İslâmiyyü'l-mu'âsır*, s. 33-34; Emîn, fikir ayrılığının ilk tohumlarının Paris'te oluştuğunu özellikle belirtir. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Emîn, *Zü'amâ'ü'l-İslâh*, s. 81, 107-108.

olgunlaşmıştır. Bundan dolayı bütün gücünü hocasının aksine devrimden yana değil, eğitim-öğretimin ıslahı ve fikrî aydınlamaya teksif eder.⁶²⁵ Hatta o, siyasete o kadar karşıdır ki siyaset kelimesini ve bu kelimeyi anımsatacak her şeyden nefret ettiğini ifade eden yazısı, siyaset eûzûsü-istiâzesi şeklinde meşhur olur.⁶²⁶ Bu arada hemen belirtelim ki siyasete aşırı derecede karşı oluşunun altında Lord Cromer'e siyasetten uzak durma ve Mısır'da İngiliz çıkarlarına aykırı hareket etmeme sözünün bulunduğu da iddialar arasındadır.⁶²⁷

Aslında Efgânî ve Abduh amaç birliği içindedirler. Ancak hedefe ulaşma yollarında ihtilâf⁶²⁸ etmektedirler. Efgânî, direk sonuca odaklanırken; Abduh tedricî bir sistem öngörmektedir. Abduh hedefine ulaşmak için yerine göre İngilizler'in yardımına dahi başvurabilmektedir.⁶²⁹ Abduh'un bu tavrı, Efgânî tarafından korkaklık ve düşmanla karmaşık ilişkiler içinde bulunmak olarak nitelendirilince; Abduh da hocasını 'Mısır dışında gerçek anlamda hiçbir iş yapmamakla'⁶³⁰ ve 'İstanbul'da saray entrikalarına burnunu sokacağına padişahı, eğitim sisteminde reform yapmaya ikna etseydi ya!' vb. sözlerle eleştirmiştir. Zikredilen eleştirilerin hocasına ulaşması sonrası Efgânî'nin çok öfkелendiği, köprülerin tamamen atılarak iletişimin koparıldığı ileri sürülmektedir. Söz konusu dargınlıktan mütevellid Abduh'un, hocasının ölümü sonrası hatıralarını canlandırma ve mersiye anlamında tek bir kelime bile⁶³¹ etmediği söylenir.⁶³² Aslında bir neslin ıslahında devrim ve eğitimin birlikte bulunması kaçınılmazdır. Hz. Peygamber'in muallimliğinin yanı sıra siyasî kişiliğinin de bulunması, ikisinin aynı anda sürdürülmesi buna güzel bir örnektir. Kaldı ki Abduh'un Mısır Hidivi nazarında affı için Lord Cromer'den arabuluculuk talebi ile yapacağı ıslahat için

⁶²⁵ Rızâ, *Târîhu'l-üstâz*, c. I, s. 416-417; Abduh, *el-A'mâlu'l-kâmile*, s. 41-47; es-Saîdî, *el-Müceddidûn fi'l-İslâm*, s. 400-401.

⁶²⁶ Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, s. 132; Osman Keskiöglü, "Muhammed Abduh", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1970 Ankara, c. XVIII, s. 118. "أعوذ بالله من السياسة، ومن لفظ السياسة، ومن معنى السياسة، ومن كل شيء يخطر ببال من السياسة، ومن كل أرض تذكر فيها السياسة، ومن كل شخص يتكلم ومن كل حرف يلفظ من كلمة السياسة، ومن كل خيال يخطر ببال من السياسة، ومن كل ساس ويسوس وسائس مسوس أو يتعلم أو يجن أو يعقل في السياسة، ومن ساس ويسوس وسائس مسوس"

⁶²⁷ Emîn, *Zü'amâ'ü'l-İslâh*, s. 310.

⁶²⁸ Geleneksel fikhî mirastaki ihtilâflara savaş açan ve onları gidermeye yönelik birtakım önerilerde bulunan klasik modernistlerin, kendi aralarında dargınlık ya da kırgınlığa varacak derecede ihtilâf etmeleri şaşırtıcıdır. Bu da belli oranda ihtilâfların kaçınılmaz olduğu; zenginlik kabul edilerek hoşgörülmesi gerektiği gerçeğini ortaya koymaktadır.

⁶²⁹ Houranî, *el-Fikr-ul-'Arabî*, s. 167, 168, 195; Emîn, *Zü'amâ'ü'l-İslâh*, s. 107.

⁶³⁰ Rızâ, *Târîhu'l-üstâz*, c. I, s. 79; c. II, s. 897; Houranî, *el-Fikr-ul-'Arabî*, s. 194.

⁶³¹ Kaynaklarda böyle geçmesine rağmen İşcan'ın Abduh'a âit "Babam bana, kardeşlerim Ali ve Mahrus'la beraber yaşayabileceğim bir hayat sundu. Seyyit Cemâleddîn ise Muhammed, İbrahim, Musa ve İsa ile evliyalar ve Sıddıklar ile paylaştığım bir dünya bahsetti." sözünü Efgânî'nin vefatı sonrası söylediği iddiası isabetli gözükmemektedir. Barışık oldukları dönemde söylemesi muhtemeldir. Mehmet Zeki İşcan, "Muhammed Abduh", *XIX. Yüzyıldan Günümüze Çağdaş İslam Düşünürleri*, Divan Kitap, İstanbul 2017, s. 437-438; Emîn, *Zü'amâ'ü'l-İslâh*, s. 293.

⁶³² Rızâ, *Târîhu'l-üstâz*, c. II, s. 896-897; Houranî, *el-Fikr-ul-'Arabî*, s. 194; Emîn, *Zü'amâ'ü'l-İslâh*, s. 107-108; er-Râfi'î, *Cemâlüddîn el-Efgânî*, s. 131-132; er-Rûmî, *Menhecü'l-medreseti'l-'akliyyeti'l-hadîse fi'r-tefsîr*, c. I, s. 133-135.

Cromer'in desteğine başvurması ve bu desteği de bir ömür boyu alması siyasî faaliyetlerden başka bir şey değildir.

Abduh'un tartışıldığı önemli konulardan birisi de Efgânî'ye kendi el yazısı ile kaleme aldığı mektupta geçen “ نحن الآن على سنتك القويمة لا تقطع رأس الدين إلا بسيف الدين ولهذا لو رأيتنا لرأيت “ Biz, senin sağlam yolundayız. Dînin başı, ancak kendi kılıcı ile koparılır. Bu yüzden bizi görseydiniz zâhid, âbid, rûkû ve secdeden başını kaldırmayan,⁶³³ Allah, kendilerine ne emrettiyse ona isyan etmeyen ve emrolundukları her şeyi yapar kimseler olarak görürdünüz” sözüdür.⁶³⁴ Kendisine muhalif olanlar bu ifadesini, din kılıfı altında dinin yok edilmesi uğruna savaşmayı ve kaleyi içten yıkmayı amaçladığı şeklinde yorumlarlar. Ayrıca bu mektubu, gerçek niyetini ortaya çıkaran bir belge olarak değerlendirirler.⁶³⁵

Öğrencisi Rızâ tarafından Abduh, şeyh, üstad, imam,⁶³⁶ İslâm'ın bilgisi,⁶³⁷ olarak nitelendirilmektedir. Onun hocasına yönelik övgülerinin yanı sıra özellikle selef konusunda birtakım eleştirileri de bulunmaktadır. Zamanla hocasının, önce genel anlamda sonra da ayrıntılara varıncaya kadar selef çizgisine kaydığını; kelâm ve tasavvufi konularda selefî düşünceye aykırı fikirlerinden döndüğünü iddia etmektedir.⁶³⁸

Sabri Efendi'nin eserlerinde Abduh'a yönelik birtakım suçlamalarda bulunduğu görülmektedir. Öncelikle onu, üstadı Efgânî vasıtasıyla Ezher'e masonluğu sokan kişi olarak görmekte ve onların yardımından faydalandıklarını ileri sürmektedir.⁶³⁹ İlâveten onu, kolera salgınından daha tehlikeli bir veba diye nitelediği fitne ve bid'atlerin menşei ve başı olarak görmekte; söz konusu fitne ve bid'atleri, kaynağında bastırmanın daha uygun olacağı gerekçesiyle ona yüklenmektedir.⁶⁴⁰ Başta Reşîd Rızâ olmak üzere Kâsım Emîn (1863-1908), Merâgî (1883-1952), Ferîd Vecdî (1878-1954), Abdülvehhâb Hallâf (1888-1956), Emîn el-

⁶³³ Nebhânî, Rızâ'ya Abduh'u hiçbir mazereti yokken üstelik kendisi yanında namaz kıldığı halde farz namazlarını bile kılmamakla eleştirmektedir. Nebhânî, *el-Ukûdû'l-lü'lü'iyye*, s. 34-35. Efgânî'nin de konyak içtiğini bizzat talebesi Selîm el-Anhûrî haber vermektedir. Rızâ, *Târîhu'l-üstâz*, c. I, s. 49. Hoca ve talebesinin bu davranışları ile dışarıdan görülmesi beklenen zâhidâne hayatın bağdaştırılması hayli zordur. Ancak Abduh'un burada *iktibâs sanâtı* kullanarak ilgili âyeti, asıl anlamında değil de “Meleklerin Allah'ın emrinden çıkmadıkları gibi biz de senin emrinden çıkmayız, doğru yolundayız.” anlamında kullanmış olması ihtimaller arasındadır. “Dînin başı, sadece kendi kılıcı ile koparılır.” cümlesini, dine bulaşan bid'atlerin yine dinin kendisinden referanslarla yok edilebileceği anlamına yorumlanabilir mi? tartışmaya açıktır.

⁶³⁴ Abduh, bu mektubu Mısır'dan sürgün edildikten sonra Beyrut'taki iken 14 Haziran 1883'te Efgânî'ye göndermiştir. Abduh, *el-A'mâlu'l-kâmile*, c. I, s. 632-633; er-Rûmî, *Menhecü'l-medreseti'l-'akliyyeti'l-hadîse fi't-tefsîr*, c. I, s. 161-164.

⁶³⁵ er-Rûmî, *Menhecü'l-medreseti'l-'akliyyeti'l-hadîse fi't-tefsîr*, c. I, s. 161; Davudoğlu, *Dini Tamir Davasında Din Tahrîpçileri*, s. 86.

⁶³⁶ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 121.

⁶³⁷ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. XI, s. 300.

⁶³⁸ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VIII, s. 196.

⁶³⁹ Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. I, s. 134, 342.

⁶⁴⁰ Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. I, s. 306, 314, 345, 346, 349, 358.

Hûlî (1895-1966), Zekî Mübârek (1892-1952)⁶⁴¹ gibi çok sayıda kişileri Abduh ve Efgânî taklitçileri arasında değerlendirmektedir. Dahası Sabri Efendi, Ferîd Vecdî'yi eleştirdiği bir meselede “*Mecelletü'l-Ezher'in başyazarının donukluğa çare ararken İslâm'ı tahrip eden sözlerini Mısır müftüsü Şeyh Muhammed Abduh kabrinde duysun... Bütün ömrü boyunca el-Ezher'in donukluğundan şikâyet etmekteydi. Duysun da donukluğa karşı diktiği isyan ağacının meyvelerinin çokluğundan gurur duysun.*”⁶⁴² diyerek Abduh'u ve şeyhi Efgânî'yi hedef almaktadır. Abduh taklitçiliğinin ne kadar aşırıya gittiğini ortaya koyma adına *Kur'ân ile Üstad İmam terazinin iki gözünde* anlamına gelen “*الاستاذ الامام وكتاب الله تعالى في كفتي الميزان – el-Üstâd'ül-İmâm ve Kitâbullâhi Teâlâ fî Kefeteyi'l-mîzân*” adında özel bir makale kaleme alan Sabri Efendi, ⁶⁴³ Abduh taklitçiliğinin, kimilerince “Ben Şeyh Muhammed Abduh'un mezhebine göre Müslümanım.” anlayışına kadar vardığını dile getirmektedir.⁶⁴⁴ Ayrıca Sabri Efendi, yukarıda adı geçen makalesi başta olmak üzere Abduh ve öğrencilerine yönelik reddiyelerinin yayınlanması konusunda sansür uygulanmasından şikâyet eder.⁶⁴⁵

Sabri Efendi, Müslümanlara bir nasihat ve uyarıda bulunmayı üstüne vazife bilerek, eski Müslümanların Kitap ve Sünnet'e dayalı dinleri ile Abduh ve bağlılarının Kur'ân ve Sünnet'i ilga eden dinleri olmak üzere önlerinde uymak zorunda kaldıkları iki din bulunduğunu; tercihlerine göre liderleri ile kıyamet gününde huzura çağrılacakları yönünde uyarıda bulunur.⁶⁴⁶ Yine onu, Ezher'i ilerletme adına kadîm ulemâyâ savaş açmakla suçlamakta; *Batı'nın modern Ezher'e son vahyi* ismiyle attığı konu başlığından da anlaşılacağı üzere düşüncelerinin Batı kaynaklı⁶⁴⁷ ve onlara yaranma amaçlı⁶⁴⁸ olduğunu ileri sürmektedir. Bu düşüncesiyle Sabri Efendi, Efgânî ve takipçilerinin düşüncelerini geleneğin safdışı edilerek İslâm'ın Batı merkezli yeniden yorumlanması ve dinin yok edilmesi olarak gördüğü söylenebilir. Yine onu, Mısır'ın başına gelen büyük talihsizlik olarak görmekte; modern Mısır'ın imamı ve üstadı olarak nitelendirmektedir.⁶⁴⁹

Sabri Efendi, Abduh'un akıl ile uyuşmadığı gerekçesiyle Hz. Muhammed'in hayatını kozmik mûcizelerden soyutlama isteği ile bu uğurda Sünnet'in delil değerini düşürme

⁶⁴¹ Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. I, s. 57, 134, 323, 335, 370, 347, 445, 482.

⁶⁴² Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. I, s. 370.

⁶⁴³ Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. I, s. 345.

⁶⁴⁴ “*انا مسلم على مذهب الشيخ محمد عبده*” – Ene Müslimün Alâ Mezhebi's-Şeyh Muhammed 'Abduh" Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. IV, s. 259.

⁶⁴⁵ Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. I, s. 336, 343.

⁶⁴⁶ Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. I, s. 350.

⁶⁴⁷ Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. I, s. 57, 347.

⁶⁴⁸ Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. I, s. 351.

⁶⁴⁹ Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. I, s. 304, 335.

gayretinin İslâm'ı Batılılar'a hoş gösterme çabasından kaynaklandığını ileri sürmektedir.⁶⁵⁰ Abduh'a âit olduğunu öne sürdüğü "Kur'ân'da bir şeyin mevcut olması, onun doğru olduğu anlamına gelmez." sözünü eleştirilerine mihenk taşı yaptığı görülmektedir. Aynı yerde hocasından etkilenen öğrencisi Rızâ'nın da "Mûcizeler şüphedir, delil değildir." diyerek mûcizeleri inkâr ettiğini, bu düşüncelerinin de Ezher âlimleri tarafından benimsenmesinden dert yanmaktadır.⁶⁵¹ Nihâyetinde de içinde cihad ve cehennem olmadığı bütün insanlık için muhabbet havası estiren bir din peyda edeceklerini iddia etmektedir.⁶⁵² Sabri Efendi'nin bu öngörüsü, günümüzdeki "dinlerarası diyalog" ve "İbrahimî dinler" projesini akla getirmektedir.

Sabri Efendi, din kalesini içeriden yıkmayı amaçlayan suikastçıların, dine aykırı ilkeleriyle bilinen mason localarından yardım aldıklarını ve bu cemiyetlere katılımın Efgânî ve Abduh döneminden itibaren eşi benzeri görülmemiş düzeyde artmasının da bahsedilen amaca hizmet için gerçekleştiğini söyler.⁶⁵³ Adı geçen dini yok etmek üzere planlanan suikastın çok gizlice kurgulandığını, bundan dolayı da iyi niyetli Ezher ulemâsının durumun vahametinin farkına varamayıp hüsnüzanda aşırıya kaçtıklarını; farkına varanların ise çekinip sustuklarını belirtir.⁶⁵⁴ Bu düşünce ile mücadele için gerekirse ücretini kendi cebinden karşılamak suretiyle nice eserlerin yayımlanmasına öncülük edeceğini bildirir.⁶⁵⁵ Ayrıca din pencerecesinden, Abduh'un dinin gözü açık bir dostu mu yoksa mâhir bir düşmanı mı olduğu konusunda duruşunu sorgular. Onun din düşmanlarına karşı yaptığı savunmayı din mağlûp olsun düşüncesiyle yapmış olabileceğini ileri sürer.⁶⁵⁶ Yani onun din savunmalarını samimi bulmaz ve danışıklı dövüş olarak kabul eder.

⁶⁵⁰ Ebrehe ve ordusunun helâk edilmesine sebep olan Ebâbîl kuşlarından maksadın çiçek virüsü şeklinde yorumlamasını örnek gösterir. Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. IV, s. 103.

⁶⁵¹ Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. I, s. 49, 347. Abduh'a atfedilen söz şudur: إن وجود شيء في القرآن لا يقتضي صحته إن المعجزات شبهة لا حجة

⁶⁵² Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. I, s. 349-350.

⁶⁵³ Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. I, s. 341-342.

⁶⁵⁴ Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. I, s. 343.

⁶⁵⁵ Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. I, s. 344.

⁶⁵⁶ Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. I, s. 143.

1.3.3. Reşîd Rızâ

Tam adı: Muhammed Reşîd b. Ali Rızâ b. Muhammed Şemseddîn b. es-Seyyid Behâuddîn olan Rızâ, Suriye'nin Lübnan sahilinde bulunan Trablusşam'a⁶⁵⁷ mücavir Kalemûn köyünde 23 Eylül 1865 tarihinde dünyaya gelir.⁶⁵⁸ Doğduğu köyünde Kur'ân-ı Kerîm, Hat ve Matematik (dört işlem) dersleri aldıktan sonra Trablusşam'da bulunan Osmanlı Devletine bağlı eğitim dili Türkçe olan ve mezunları devlet memuru olarak görevlendirilen Rüşdiye'de bir yıl eğitime devam eder. Memur olmak istemediği için⁶⁵⁹ bu okuldan ayrılarak dinî ve modern ilimlerin birlikte okutulduğu eğitim dili Arapça olan kurucu müdürlüğünü Hüseyin el-Cisr (1845-1909)'in yaptığı el-Medresetü'l-Vataniyyetü'l-İslâmiyye'ye onsekiz yaşında iken 1882'de kaydolar. Ancak Osmanlı Devleti tarafından dinî okullar statüsünde görülmemesi sebebiyle mezunlarına askerlik muafiyeti verilmemesi üzerine⁶⁶⁰ okul kapanır ve öğrencileri dağılır. Bunun üzerine Rızâ, Trablusşam'da dinî eğitim veren medreselere devam etmekle birlikte el-Cisr ile irtibatını hiçbir zaman koparmaz; ondan icâzetnâme alıncaya kadar sekiz yıl boyunca aklî ve naklî ilimlere âit özel dersler almaya devam eder. el-Cisr'in yanı sıra istifade ettiği hocalar arasında Abdülganî er-Râfi'î (1821-1891), Mahmud Nessâbe (1813-1890) vb. hocalar vardır. Bunların yanı sıra kendi kendine Gazzâlî'nin (505/1111)'in *İhyâ'sı* başta olmak üzere çok sayıda eseri defalarca okuyarak kendini yetiştirir.⁶⁶¹

Trablusşam'da geçirdiği zaman zarfında bir taraftan tasavvufî ve zühdfî bir hayat sürdürürken⁶⁶² diğer taraftan halkın irşadı, bid'atlerin yok edilmesi ve ders vermekle meşgul olan Rızâ,⁶⁶³ babasının gazetelerini karıştırırken *el-Urvetü'l-vüskâ* dergisine âit iki sayıyı

⁶⁵⁷ Trablusşam, günümüzde Lübnan sınırlarında bulunan tarihî bir şehir. Bu şehrin Libya'nın başkenti Trablus ile karıştırılmaması gerekir.

⁶⁵⁸ Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. XI, s. 881; M. Reşîd Rızâ, *el-Menâr ve'l-Ezher*, Matba'atü'l-Menâr, Mısır 1352, s. 133; Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-karni'r-râbi'i 'aşar*, 3. bs., Müessesetü'r-Risâle, Riyad 1997, c. II, s. 803.

⁶⁵⁹ Rızâ, ilmin mal ya da bir menfaat karşılığında öğrenilmesini hoş görmediğini özellikle belirtir. Rızâ, *el-Menâr ve'l-Ezher*, s. 129, 139, 171.

⁶⁶⁰ Kaynaklarda, okulun hangi sebepten kapandığı net olarak açıklanmamaktadır. Okuldan mezun olan öğrencilere askerlik muafiyeti verilmemesi üzerine öğrenci yetersizliğinden kapanmış olması büyük olasılıktır.

⁶⁶¹ Rızâ, *el-Menâr ve'l-Ezher*, s. 139-145, 182, 192; İbrahim Ahmed el-Adevî, *Reşîd Rızâ el-imâmü'l-mücâhid*, el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, ts., s. 23-25, 28, 31, 39-40; er-Rûmî, *İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-karni'r-râbi'i 'aşar*, c. II, s. 803-804.

⁶⁶² Bu hayatı tercih edişinde İmam Gazzâlî'nin *İhyâ'sı* ile İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*'sinin büyük payı vardır. Rızâ, *el-Menâr ve'l-Ezher*, s. 143, 146-152. Ayrıca Rızâ, bu dönemde hârikulâde olaylar ve kerametler tecrübesi yaşadığını söylemektedir. Yine iddiasına göre, Hz. Peygamber'i rüyasında defatle görmüş; bir keresinde de Hz. Peygamber "Bu halini ömrün boyunca koru" demiştir. Rızâ, *el-Menâr ve'l-Ezher*, s. 158, 160-166. Ancak kendisine koruması tavsiye edilen hali, hayatı boyunca korumuş mudur? tartışılabilir. Zira manevî keşifler yaşadığı dönemdeki zâhidâne hayatı ve düşünceleri ilerleyen dönemde terk ettiği görülmektedir. Ayrıca, şayet rüyası doğru ise ilerleyen dönemde hayatında bir kısım değişikliğe gitmesi muhtemeldir ki Hz. Peygamber, kendisine fikir ve yaşantısında sebat etmesini tavsiye etmiştir. Netice olarak rüyası, müjde ile uyarı ihtimalleri arasında dolaşıp durmaktadır.

⁶⁶³ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 11; Rızâ, *el-Menâr ve'l-Ezher*, s. 177.

bulup okuması ile âdeta elektrik akımına kapılmış ve sihre tutulmuş gibi olmuştur. Bu olay, onun hayatının dönüşüm noktasını oluşturmuştur.⁶⁶⁴ Efgânî'nin fikirlerinden son derece etkilenen Rızâ, o an İstanbul'da bulunan Efgânî'ye, kendisinin bilgi, bilgelik ve reform tecrübesinden yararlanmayı, müridi ve bazı hizmetlerini yürüten öğrencisi olmayı arzuladığını bildiren mektubunu kaleme alır. Fakat Efgânî'nin ölümü kendisine kavuşmasına engel olur.⁶⁶⁵ Bu arada Abdüh ile de Trablussâm'da iki defa görüşme şansı bulan Rızâ,⁶⁶⁶ Sultan Abdülhamid'in baskıcı siyasetinden dolayı dil, kalem ve amel özgürlüğünün bulunduğunu iddia ettiği Mısır'a Efgânî'nin bilgeliğini, tecrübesini, haberlerini ve İslâmî reform hakkındaki görüşlerini öğrencisi Abdüh'tan öğrenmek için 1897'de gizli ve hileli yollardan⁶⁶⁷ göç eder. Böyle yapmakla Abdüh'un hikmetinden ve Efgânî ile olan sohbetinden elde ettiği birikimden istifade ederek düşünce özgürlüğünün bulunduğu Mısır'da Abdüh ile birlikte ıslah faaliyetleri gerçekleştirmek istemektedir.⁶⁶⁸

Rızâ'nın Abdüh ile olan ilişkisi tartışılanlar arasındadır. Rızâ, yaptığı tüm reform çağrılarının Abdüh'un direktifleri ile gerçekleştiğini, kendisinin hiçbir katkısı bulunmadığını, iddia edenlere cevap olması maksadıyla *el-Menâr ve'l-Ezher*⁶⁶⁹ isimli otobiyografik eserini kaleme alır. Abdüh'un salt bir mukallidi ve nakilcisi iddialarını reddetme anlamında “Her şeyde bağımsız bir düşüncem vardı.” der.⁶⁷⁰ Bu bir anlamda da “Ben gölge adam değilim; kendime âit özgün düşüncelerim var.” demenin başka bir adıdır. Onun bu düşüncelerinde haklılık payı olduğunu ifade etmek gerekir. Çünkü zaman zaman Abdüh'tan farklı fikirlerinin olduğu bir gerçektir. Dolayısıyla onun hakkında Abdüh'un fikirlerinin birebir kopyası olduğunu söylemek hakkaniyet ölçüleri ile bağdaşmaz. Kanaatimizce Abdüh ile ayrıştığı noktalarda⁶⁷¹ hocasına esaslı reddiyeler kaleme almaması ya da alamaması hakkında

⁶⁶⁴ Rızâ, *Târîhu'l-üstâz*, c. I, s. 84-85, 303; Rızâ, *el-Menâr ve'l-Ezher*, s. 188; Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 11.

⁶⁶⁵ Rızâ, *Târîhu'l-üstâz*, c. I, s. 87; c. II, s. 995; Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 11; Rızâ, *el-Menâr ve'l-Ezher*, s. 191.

⁶⁶⁶ Rızâ, *Târîhu'l-üstâz*, c. I, s. 390; c. II, s. 996.

⁶⁶⁷ Rızâ, ülkeyi gizli ve hileli yollardan terk etmesinin sebebini Sultan Abdülhamid'in despotluğuna bağlar. Kaçış hazırlıkları ve yolculuk hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Rızâ, *Târîhu'l-üstâz*, c. II, s. 998; Rızâ, *el-Menâr ve'l-Ezher*, s. 191-193. Burada Trablussâm'ı niye gizlice terk etme ihtiyacı hissettiği ve Abdülhamid ile ne gibi bir münakaşalarının bulunduğu tam olarak anlaşılamamaktadır. İlâveten kendisi Hamid hükümetinin hâkimiteyinden uzakta bulunduğu halde ailesi ve malı konusunda eziyete uğradığını, şayet beni ele geçirebilseydi hizmetime mani olmak bir tarafa, ibretlik bir ceza vereceği iddiasında bulunur. Rızâ, *Târîhu'l-üstâz*, c. VI, s. 5.

⁶⁶⁸ Rızâ, *Târîhu'l-üstâz*, c. II, s. 999; Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 11-12; Rızâ, *el-Menâr ve'l-Ezher*, s. 184, 192.

⁶⁶⁹ Eser boyunca da gerçekleştirdiği veya önerdiği özgün ıslah düşüncelerinden örnekler sunar.

⁶⁷⁰ Rızâ, *el-Menâr ve'l-Ezher*, s. 191; Bu konuda detaylı mütalaalar için bkz. Özgür Kavak, *Reşîd Rızâ'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri*, (doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2009, s. 65-68.

⁶⁷¹ Bu arada Osmanlı devleti ile ilgili hususlar hariç *Menâr*'da neşredilen tüm konularda da hemfikir olduklarını belirtmektedir. Rızâ, *Târîhu'l-üstâz*, c. II, s. 995. Bir taraftan “Her konuda orijinal düşüncem vardı.” derken; diğer taraftan “Fikirlerinin tercümanıydım” ve “*Menâr*'da yayımlanan tüm meselelerde hemfikirdik” sözleri meseleyi daha çetrefilli ve karmaşık hale dönüştürmektedir.

zikredilen kanaatin oluşmasına sebep olmuş olabilir. Öte taraftan hocasının kendisinden bahsederken söylediği “Fikirlerimin tercümanıdır.”⁶⁷² şeklindeki ifadesine katılan Rızâ’nın son dönemde yazdığı otobiyografik eserindeki ifadelerle karşılaştırıldığında düşüncesindeki değişiklik bulunduğunu anlamak zor değildir.

Rızâ hakkında tartışma konularından biri de Seyyidliği ile ilgilidir. Kendisi “Dedemiz Murtazâ a.s.”⁶⁷³, “Ceddimiz Hüseyin a.s.”⁶⁷⁴ ve “Dedemiz İmâm Ca’fer es-Sâdık a.s.”⁶⁷⁵ gibi ifadelerle zaman zaman seyyidliğini vurgular. Daha da ötesi doğduğu köy halkının tamamına yakınının seyyid olduğunu ileri sürer.⁶⁷⁶ Bu konuda çağdaşlarından Nebhânî ise Efgânî, Abduh ve Rızâ’nın Hz. Peygamber (s.a.v.) soyuna nispetlerinin dayanaksız tamamen içi boş birer iddia kabilinden olduğunu söyler. Söz konusu nispetin doğruluğunu Rızâ’nın amcasının oğlundan sorduğunu; böyle bir nispetin bulunmadığını söylediğini belirtir.⁶⁷⁷ er-Rûmî, Efgânî, Abduh ve Rızâ’nın hakikatı olmayan seyyidlik iddialarının arka planında halk nazarında çok büyük önemi olan Hz. Peygamber torunluğu unvanıyla insanlara yaklaşma ve üzerlerinde etkili olmanın yanı sıra hasımların küçümsemesi ile devletin eziyetinden korunmayı amaçlanmış olabileceklerini iddiasında bulunur.⁶⁷⁸

Abduh’un 1905’de vefatı sonrası açık siyasî faaliyetler içinde de yer alan⁶⁷⁹ Rızâ, ıslah faaliyetlerini ise ara vermeden tüm ömrü boyunca⁶⁸⁰ sürdürür. Yazar ve yayımcılığın yanı sıra müşid, dâî-davetçi ve rehber sertifikalı ıslahatçılar yetiştirme amacı ile Cemâ’atu’d-Da’veti ve’l-İrşâd adı altında kısa ömürlü de olsa modern bir okul açar. Islahatsal düşünceleri dört bir tarafa *Menâr* dergisi vasıtasıyla ulaştırır. Reform, siyasî vb. amaçlara mâtuf Suriye (1908, 1920), İstanbul (1909), Hindistan (1912), Hicaz (1916), Avrupa Ülkeleri (1925), Filistin (1931) gibi farklı ülkelere seyahatler gerçekleştirir. Gerçekleştirdiği Süveyş ziyaretinden

⁶⁷² Rızâ, *Târîhu’l-üstâz*, c. II, s. 995.

⁶⁷³ Rızâ, *Mecelletü’l-Menâr*, c. XIII, s. 132.

⁶⁷⁴ Rızâ, *Mecelletü’l-Menâr*, c. XV, s. 78.

⁶⁷⁵ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. I, s. 42; c. IX, s. 449; c. XI, s. 40.

⁶⁷⁶ Rızâ, *el-Menâr ve’l-Ezher*, s. 133. Annesi Fatîma’nın hem anne hem de baba kanalıyla seyyid olduğunu söyler. (الحسينية الاب والام) Rızâ, *Mecelletü’l-Menâr*, c. XXXII, s. 73.

⁶⁷⁷ Nebhânî, *el-Ukûdü’l-lü’lü’iyye*, s. 375-376; es-Samarrâî de yukarıda geçen iddiaların doğruluğunu araştırmak üzere işin peşine düştüğünü; Rızâ’nın ailesinden soruşturması ile geldilerinin olabileceği Nəcəf ve Bağdad gibi yerlerdeki nesep kitapları ile nakîbü’l-eşrâf kayıtlarını incelemesi sonucu seyyidliğine dair herhangi bir kanıt rastlayamadığını belirtir. es-Samarrâî, *Dinî Modernizm’in Üç Şövalyesi*, s. 152-153.

⁶⁷⁸ er-Rûmî, *Menhecü’l-medreseti’l-akliyyeti’l-hadîse fi’t-tefsîr*, c. I, s. 171-172. Ayrıca Siyâdet defteri ve şecerelerinin de bulunmadığını belirtmekte fayda vardır. Günümüzde de irili ufaklı kimi tarikat liderlerinin hiçbir şecereleri olmadığı halde bu nispetin sağladığı imkânlardan yararlanma adına seyyidlik iddialarında bulunmaları tarihin tekrürü kabilindendir. Kaldı ki İslâm’da takvânın tek üstünlük kriteri kabul edildiği izahtan vârestedir.

⁶⁷⁹ er-Rûmî, *İtticâhâtü’t-tefsîr fi’l-karni’r-râbi’i ‘aşar*, c. II, s. 804-805.

⁶⁸⁰ *el-Menâr ve’l-Ezher* isimli eseri bu faaliyetlerinin bir özeti niteliğinde gibidir.

dönerken Mısır'a varmak üzere iken araba içinde 23 Ağustos 1935'de hayata gözlerine yumar.⁶⁸¹

Oldukça verimli bir yazar olan Rızâ'nın eserleri arasında reformist düşüncelerinin lokomotif niteliğinde sayabileceğimiz en önemli eser *Mecelletü'l-Menâr*'dır. Bunun yanı sıra çalışmamıza esas kaynak kabul ettiğimiz *Tefsîru'l-Menâr*,⁶⁸² başta olmak üzere *er-Ribâ ve'l-mu'âmelât fi'l-İslâm*, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-Mukallid*, *el-Vahyü'l-Muhammedî* ve *el-Menâr ve'l-Ezher* en önemli eserleri arasındadır.⁶⁸³

Sabri Efendi, genelde *Sâhibü'l-menâr*⁶⁸⁴ diye nitelendirdiği Rızâ'nın kimi görüşlerine katılıp iktibas ettiği,⁶⁸⁵ “Allah, Reşîd Rızâ'nın ecrini versin” şeklinde dua ettiği,⁶⁸⁶ “Bu mesele, Reşîd Rızâ'nın ferâsetinden nasıl kaçtı.” diyerek firâsetini dile getirdiği, Mısır'ın diğer ulemâsından onu ayrı tuttuğu,⁶⁸⁷ “büyük üstad”, “allâme”, “*Menâr* sahibi Reşîd Rızâ”, “Seyyid Reşîd Rızâ”, “meydanların kahraman savaşçısı”,⁶⁸⁸ “takdire layık” ve “en bilinçli” diye övdüğü görülsede⁶⁸⁹ genelde eleştirdiği görülmektedir.⁶⁹⁰ Sabri Efendi'nin Rızâ'ya karşı daha yumuşak bir üslûp ve övgü dolu sözcükler kullandığı *en-Nekîr 'alâ münkiri'n-ni'me mine'd-dîn ve'l-hilâfe ve'l-ümme* adlı eserinin bitiş tarihi 1924⁶⁹¹ senesi olduğuna göre, kronolojik olarak daha geç dönemde ona karşı bakış açısının olumsuzlaştığı ve buna bağlı olarak da üslûbunun sertleşmiş olması muhtemeldir. Sabri Efendi'nin çalışmaya konu modernistlere yönelik sert üslûbu, diğerlerinin yanında ise pek hafif kalmaktadır. Nitekim o, kimilerine yönelik “şaşkın herifler-alçak herifler”, “câhil”, “dalkavuk”, “hain münafık”,

⁶⁸¹ el-Adevî, *Reşîd Rızâ el-imâmü'l-mücâhid*, s. 223, 256, 281-283; er-Rûmî, *İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-karni'r-râbi'i 'aşar*, c. II, s. 806; M. Sait Özervarlı, “Reşîd Rızâ”, *DİA*, c. XXXV, s. 14-18; Sıddıkî, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, s. 258-259.

⁶⁸² *Tefsîru'l-Menâr* isimli esere Abduh'un katkısı Nisâ 127. âyete kadar olmuştur. Rızâ aynı metod ile tefsiri yazmayı sürdürmüştür. Bkz. Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. V, s. 359.

⁶⁸³ Diğer eserleri için bkz. M. Sait Özervarlı, “Reşîd Rızâ”, *DİA*, c. XXXV, s. 17-18; el-Adevî, *Reşîd Rızâ el-imâmü'l-mücâhid*, s. 269-270; s-Samarî, *Dinî Modernizm'in Üç Şövalyesi*, s. 161-162.

⁶⁸⁴ Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. IV, s. 16, 93, 107.

⁶⁸⁵ Bunlardan biri, İslâm ülkelerinin liderlerinin bir araya gelerek aralarından birini “büyük halife” seçmeleriyle gerçekleştirilmesi öngörülen halife seçim sistemidir. Sabri Efendi, “Hilâfet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye”, s. 245, 249, 255. Sabri Efendi'nin cephe aldığı kişilerin kimi fikirlerini takdir etmesi sadece Reşîd Rızâ ile sınırlı değildir. Nitekim o, bu konuda Mûsâ Cârullah (1875-1949)'ı da kimi düşünceleri ile takdir etmektedir. Bu davranışı, toptan reddiyeci bir davranış içinde bulunmadığının göstergesi gibi durmaktadır. Bkz. Sabri Efendi, “Savm-ı Ramazan Risalesi”, s. 752, 749. Bazı düşünceleri ile salt eleştirmeyip takdir ettiği ve kimi övücü sözcükler kullandığı kimseler arasında el-Merâgî (1881-1945) de yer almaktadır. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Sabri Efendi, “Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesi ve Tercümenin Namazda Okunma Meselesi”, s. 764, 772, 777, 779, 781.

⁶⁸⁶ Sabri Efendi, “Hilâfet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye”, s. 257.

⁶⁸⁷ Sabri Efendi, “Hilâfet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye”, s. 251.

⁶⁸⁸ Bu övgüye sebep olan kitap, *el-Hilâfe evi'l-imâmetü'l-'uzmâ* olup eser hakkında da “gerçekten çok kıymetli ve faydalı bir kitap” nitelemesi yapmaktadır. Bkz. Sabri Efendi, “Hilâfet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye”, s. 223, 224.

⁶⁸⁹ Sabri Efendi, “Hilâfet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye”, s. 223, 224, 251, 255.

⁶⁹⁰ Sabri Efendi, “Hilâfet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye”, s. 251, 254.

⁶⁹¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Mustafa Sabri Efendi”, *DİA*, c. XXXI, s. 352; Sabri Efendi, “Hilâfet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye”, s. 220.

“hilekâr-kalleş”, “reîsü’l-münâfikîn”, “reîsü’s-süfehâ”, “sahtekâr”, “akılsız”⁶⁹² ve “habîs”⁶⁹³ gibi son derece ağır ifadeler kullanmaktadır. Kevserî penceresinden ise Rızâ, “iyi bir âlim olarak yetişmemiş bir dergi sahibi”⁶⁹⁴ olarak görülmektedir.

1.3.4. Muhammed Zâhid el-Kevserî

Kevserî, Çerkes asıllı olup büyük dedeleri “Kevser” ismiyle bilinir. Bundan dolayı Kevserî lakabı ile anılır.⁶⁹⁵ el-Düzcevi denilmesi ise doğum yerine nispet iledir.⁶⁹⁶ Kevserî, 16 Eylül 1879 yılında Düzce’nin Hacı Hasan Efendi köyünde dünyaya gelir. İlk eğitimini babasından ve Düzce’deki hocalarından alan Kevserî, 1893 yılında İstanbul’a gider. Orada pek çok hocadan ders alan⁶⁹⁷ Kevserî, 26 yaşında iken 1904 yılında icâzet alıp Ruûs imtihanına girmeye hak kazanır. Fakat o günkü şartlarda bu sınav, beş yılda bir yapıldığı için 1907 yılında girer ve kazanır. Ardından Fatih Camii’ne müderris olarak tayin edilir.⁶⁹⁸

1913 tarihinde İstanbul müderrisliği ruûsuna liyakatli görülür ve medreseleri ıslah için kurulan komisyona üye seçilir. Söz konusu reform faaliyetinin, İttihatçılar tarafından dini ilimler aleyhine yürütülmek istenmesine karşı çıkınca araları açılır ve çeşitli baskı ve zulümlerin hedefi olur. Bir dostunun ittihatçıların kendisi hakkındaki düşünceleri ve belli bir süre İstanbul’dan uzakta kalmasının kendisi lehine olacağı tavsiyesi üzerine Kastamonu’da yeni açılacak medreseyi faaliyete geçirmek ile görevlendirilmek üzere tayinini aldırır. Üç yıl burada kaldıktan sonra istifa ederek İstanbul’a geri dönen Kevserî, Dâruşşafakati’l-İslâmiyye’de bir müddet dersler verir. Bir ay sonra Medresetü’l-Mütehassısîn’e müderris olarak atanır. İlk önce bu medresenin temsilcisi olarak ders vekâleti meclisine üye (ders vekili muavini) seçilir sonra 1919 yılında Şeyhülislâmlık makamına getirilen Mustafa Sabri Efendi tarafından ders vekili⁶⁹⁹ olarak atanır; ona vekâleten hem medreselerin eğitim öğretim işlerini yürütür hem de II. Beyazıt Medresesinde ders okutur. Eylül 1920’de istifa eden Şeyhülislam

⁶⁹² Sabri Efendi, “Kemalistlerin Din Düşmanlığı”, s. 389, 392, 393, 395, 396, 397; “Savm-ı Ramazan Risalesi”, s. 743. Tespit edebildiğimiz kadarıyla sert eleştirilerinden payını alanlar şunlardır: Bosna reîsülulemâsı Mehmed Cemâleddin Çauşeviç (1870-1938), Abdullah Cevdet (1869-1932), Süleyman Nazif (1869-1927), Ubeydullah Efendi (1858-1937) ve Rifat Börekçi (1860-1941).

⁶⁹³ Sabri Efendi, “İslâm’da Tartışılan Meseleler”, s. 668.

⁶⁹⁴ Kevserî, *Fıkhü ehli’l-İrâk ve hadîsühüm*, s. 22.

⁶⁹⁵ Ahmed Hayri, “el-İmâmü’l-Kevserî”, s. 492.

⁶⁹⁶ Mehmet Emin Özafşar, “Muhammed Zâhid el-Kevserî, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Hadisçiliği” (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1989, s. 24.

⁶⁹⁷ Ders aldığı hocaları konusunda bkz. Muhammed er-Reşîd, “Kevserî’nin Hadis Rivayet İlmine Katkıları”, *Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu Bildirileri*, Düzce 2007, s. 89-104.

⁶⁹⁸ Ahmed Hayri, “el-İmâmü’l-Kevserî”, s. 492-493; M. Zâhid Kevserî, *et-Tahrîru’l-vecîz fî mâ yebtegîhi’l-müstecîz*, Matba’atü’l-Envâr. Kahire 1360, s. 38; M. Zâhid Kevserî, *İbni Ebî Şeybe’nin Ebû Hanîfe’ye Yaptığı Reddiyelere Karşı Zarîf Nûkteler*, çev. Ahmet Yüksek, Ravza Yayınları, İstanbul 2019, s. 7.

⁶⁹⁹ Fetva emniyeti, Ders vekilliği ve Meclis-i Tedkîkât-ı Şer’iyye reisliği olmak üzere Şeyhülislâmın üç tane vekili vardı. Ders vekilliği makamı, el-Ezher Üniversitesinin Rektörlüğüne eşit bir makamdı. Bkz. Ahmed Hayri, “el-İmâmü’l-Kevserî”, s. 501.

Mustafa Sabri Efendi'den sonra görevine bir müddet daha devam eden Kevserî, Laleli'deki şu an THK binalarına âit olan yerdeki vakıf medresesinin yıkılma kararını ders vekilliğini gerekçe göstererek yürütmenin durdurulması istemiyle mahkemeye taşıdığı için ders vekilliği başkanlığından azledilir. Ders vekâleti meclis âzalığine ise Mısır'a hicretine kadar üç yıl daha devam eder.⁷⁰⁰

Bir dostu tarafından iktidardaki İttihat ve Terakkî Cemiyeti⁷⁰¹ mensuplarınca hakkında tutuklama emri olduğu⁷⁰² ya da İttihatçılara bir şiirinde “Decâcile-Deccaller” tabirini kullanmasından dolayı faili meçhul bir cinayetle ortadan kaldırılması kararı olduğu⁷⁰³ ihbarı sokak ortasında kendisine haber verilince evine bile uğramadan hemen⁷⁰⁴ limana giderek 3 Kasım 1922 tarihinde ömrünün geri kalan otuz yılını geçireceği Mısır'a hicret eder. Gurbette parasız ve yapayalnız kalan Kevserî, bir arayış içine girer. 1923-28 yılları arasında birer yılı aşkın arayla iki kez Şam'a gider. Orada bulunan Dârü'l-Kütübi'z-Zâhiriyye'de yazma eserler üzerine çalışma fırsatı bulur. Nihayet 1930 yılına tekabül eden üçüncü Mısır hicreti sonrası Mısır Devlet Arşivi'nde Türkçe belgeleri Arapça'ya çevirme⁷⁰⁵ işi ile geçimini sağlamaya muvaffak olan Kevserî, bunun üzerine İstanbul'dan ayrıldıktan bu yana yaklaşık sekiz senedir hasretini çektiği eşi ve çocuklarını yanına getirtir.⁷⁰⁶ Mustafa Sabri Efendi vasıtasıyla Mısır Evkâf Nezâretince kendisine bir miktar maaş bağlanması üzerine ömrünün geri kalanını sadece ilmî çalışmalara ayırır. Ömrünün son zamanlarında mübtela olduğu şeker, tansiyon, prostat ve görme zayıflığı gibi hastalıklarına rağmen derslerini bir an bile aksatmayan Kevserî, influenzaya (grip) tutulur. Kavuşmayı çok arzuladığı vatanına dönemeden 10 Ağustos 1952 tarihinde saat 16.35'te 72 yaşında iken vefat eder. İmam Şâfiî Kabristanı'na defnedilir.⁷⁰⁷

⁷⁰⁰ Ahmed Hayri, “el-İmâmü'l-Kevserî”, s. 493-495; Kevserî, *İbni Ebî Şeybe'nin Ebû Hanîfe'ye Yaptığı Reddiyelere Karşı Zarîf Nûkteler*, s. 8; Kevserî, “Mukaddimet'üş-Şeyh Muhammed Ebû Zehre”, s. 16-17.

⁷⁰¹ Hayri, her ne kadar iktidardaki İttihad ve Terakkî yönetimi dese de bunun pek isabetli olduğu söylenemez. Zira o dönem Türkiye'de bütün güçler yeni rejimin elindedir. Yeni Türkiye'nin yöneticilerinin İttihad ve Terakkî geçmişinden dolayı böyle söylemiş olduğu varsayılırsa bu takdirde düşüncesi isabetlidir.

⁷⁰² Ahmed Hayri, “el-İmâmü'l-Kevserî”, s. 502.

⁷⁰³ Kevserî, *İbni Ebî Şeybe'nin Ebû Hanîfe'ye Yaptığı Reddiyelere Karşı Zarîf Nûkteler*, s. 8-9.

⁷⁰⁴ Ebû Zehre, Kevserî'nin önünde üç seçenek bulunduğunu ifade eder. Birincisi, yakalanıp elde ettiği ilim meşalesini hapisane köşelerinde sönmeye mahkûm etmek ki bu davranış, İslâm dinine hizmeti ve ilim öğrenip öğretmeyi hayatının vazgeçilmezi kılan bir âlim için son derece ağır bir durumdur. İkincisi, dalkavukluğa soyunup gününü gün etmek ki onun fîneti buna uygun değildi. Üçüncü seçenek ise hicret edip hizmetini sürdürmektir, o da bunu yaptı. Kevserî, “Mukaddimet'üş-Şeyh Muhammed Ebû Zehre”, s. 17.

⁷⁰⁵ Bu arada Kevserî, Türkçe, Arapça, Farsça ve Çerkezce olmak üzere dört dil bilmektedir. Ahmed Hayri, “el-İmâmü'l-Kevserî”, s. 504.

⁷⁰⁶ Ahmed Hayri, “el-İmâmü'l-Kevserî”, s. 495-496. Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Hanefî Fıkhnın Esasları*, çev. Abdulkadir Şener - M. Cemal Sofuoğlu, Yeni Pars Matbaacılık ve Ambalaj Sanayi, Ankara 1982, s. 6-7; Kevserî, *İbni Ebî Şeybe'nin Ebû Hanîfe'ye Yaptığı Reddiyelere Karşı Zarîf Nûkteler*, s. 8; Kevserî, “Mukaddimet'üş-Şeyh Muhammed Ebû Zehre”, s. 17.

⁷⁰⁷ Kevserî, *Hanefî Fıkhnın Esasları*, s. 7; Ahmed Hayri, “el-İmâmü'l-Kevserî”, s. 496-497; Kevserî, *İbni Ebî Şeybe'nin Ebû Hanîfe'ye Yaptığı Reddiyelere Karşı Zarîf Nûkteler*, s. 7-8.

Kevserî hakkında kaynaklarda çok sayıda övücü ifadeler ve geniş bilgilere yer verildiği görülmektedir.⁷⁰⁸ Tüm ömrü boyunca ilim ile meşgul olan Kevserî'nin Kahire'de bulunduğu sıralarda evi, yurt içi ve yurt dışından gelen öğrenci ve âlimler için âdeta bir medreseye dönüşür.⁷⁰⁹ Verdiği özel derslerin yanı sıra nice nâdide eserlerin basımına öncülük eder. Bu arada Mısır'da çıkan reformist düşünceler ile mücadele eder. Söz konusu mücadeleleri, sınırdışı edilme teklifi dâhil her türlü baskı ile karşı karşıya kalmasına sebep olur.⁷¹⁰

Velûd bir yazar olan Kevserî, irili ufaklı birçok kitap ve makale yazmanın dışında birtakım eserlere yönelik mukaddime ve ta'likler kaleme alır. Ceydel'in tespitine göre 23'ü elyazması, 27'si basılmış olmak üzere 50 te'lifinin yanı sıra 34 ta'lik, 33 takdimi ve çeşitli konularda yazılmış 95 adet makalesi⁷¹¹ bulunmaktadır.⁷¹²

Zülcenâheyn – çift kanatlı (Sûfimeşrep)⁷¹³ bir âlim olan Kevserî hakkında “asrın imamı/yektası”,⁷¹⁴ “İmam”, “Müceddid”, “Allah'ın rızası dışında bir amaç ve rızık için ilmini araç olarak kullanmayan Selef-i sâlihîn'in son halkası”, “şer'î maslahat söz konusu olunca elde ettiği bütün imkânları elinin tersiyle iten”,⁷¹⁵ “asrın muhakkiki”,⁷¹⁶ “Allah'ın sapık fırkalara ve mülhidlere karşı çekilmiş kılıcı”,⁷¹⁷ “Râviyetü'l-asr”, “Emînü't-türâsi'l-İslâmî”,⁷¹⁸ “zü'l-ecniha - çok kanatlı”⁷¹⁹ nitelemeleri yapılmaktadır.

⁷⁰⁸ Bu konuda başta öğrencisi Ahmed Hayri, Ebû Zehre, Bennûrî, Ebû Gudde, Abdurabbinnebi'nin takdim yazılarından istifade edilebilir. Ayrıca bkz. İyad Ahmed Salem al-Ğuc, “Kevserî'nin Gazete ve Dergilerdeki İlmî Tartışma Yazıları ve Basılmamış Makaleleri”, *Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu Bildirileri*, Düzce 2007, s. 65-67; er-Reşid, “Kevserî'nin Hadis Rivayet İlmine Katkıları”, s. 149-154.

⁷⁰⁹ Kevserî, “Mukaddimet'üş-Şeyh Muhammed Ebû Zehre”, s. 15-17; Muhammed İsmail Abdurabbinnebi, “Sâhibü's-Semâhati ve'l-Fazileti eş-Şeyh el-Kevserî”, *Makâlâtü'l-Kevserî*, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire ts., s. 21.

⁷¹⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Zâhid Kevserî”, *DİA*, c. XLIV, s. 78.

⁷¹¹ Bennûrî, çalışmamızda tanık olduğumuz bir gerçeğe de dikkat çekmektedir. Şöyle ki Kevserî, özellikle *Makâlât*'ında meramını o kadar kısa ve öz anlatmıştır ki özetlemek son derece zordur. Bennûrî “Mukaddimetü'l-üstâdî'l-celîl”, s. 6, 10.

⁷¹² Eserleri konusunda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Ammar Ceydel, “Mücmelü âsar ve ârai Zâhid el-Kevserî”, *Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu Bildirileri*, Düzce 2007, s. 35-58.

⁷¹³ M. Zâhid Kevserî, *İrgâmü'l-merîd fî şerhi'n-Nazmi'l-'atîd li-tevessülü'l-mürîd*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts., s. 1-94.

⁷¹⁴ Bu kişi Abdülfettâh Ebû Gudde (1917-1997)'dir. Bkz. Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî*, s. 34; Ahmed Hayri, “el-İmâmü'l-Kevserî”, s. 491.

⁷¹⁵ Kevserî, “Mukaddimet'üş-Şeyh Muhammed Ebû Zehre”, s. 13-19.

⁷¹⁶ Bennûrî “Mukaddimetü'l-üstâdî'l-celîl”, *Makâlâtü'l-Kevserî*, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire ts., s. 3.

⁷¹⁷ Abdurabbinnebi, “Sâhibü's-Semâhati ve'l-Fazileti eş-Şeyh el-Kevserî”, s. 20.

⁷¹⁸ Muhammed Receb Beyyûmî, “Muhammed Zâhid el-Kevserî Râviyetü'l-asr ve Emînü't-türâsi'l-İslâmî”, *Mukaddimâtü'l-İmâmî'l-Kevserî*, Dârü's-Süreyyâ, Beyrut 1997, s. 19. ss. 19-34.

⁷¹⁹ Erbaş, geçmiş âlimlerimizin bugünkü gibi tek bir alanda uzmanlaşmayıp birçok bilim dalında ihtisas sahibi (İnterdisipliner) olduklarını söyler. Bu konuda hocası Mehmet Savaş'tan naklen günümüzdeki adıyla profesörlük (ruûs) imtihanındaki soruların, günümüz İlahiyat Fakültelerindeki mevcut anabilim dallarından 17 kadari ile ilgili olmasını delil olarak gösterir. Ali Erbaş, “Takdim”, *Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu Bildirileri*, Düzce 2007, s. 4. Özafşar da “tek başına bir enstitü” diyerek Erbaş ile aynı düşüncüyü paylaşmaktadır. Bkz. M. Emin Özafşar “Müzakere”, *Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu Bildirileri*, Düzce 2007, s. 60.

Kaderin hem Türkiye’de hem de gurbette bir araya getirdiği Sabri Efendi, aralarındaki ihtilâftan kaynaklı hararetli tartışmaların sahnelendiği meselelerden biri olan⁷²⁰ kader meselesinde⁷²¹ kadim dostu Kevserî’ye cevap verirken övgü dolu sözleri ve nezaketi elden bırakmadığı müşâhede edilmektedir. Nitekim genelde ondan bahsederken “Değerli dostum Allâme Şeyh Zâhid!”,⁷²² “Dostumuz büyük âlim Şeyh Zâhid!”⁷²³ ile “Be Allah’ın kulu, mübarek Zâhid Efendi!”⁷²⁴ ifadelerini kullanır. Kader meselesinde ise eleştirmeden önce övgü ile ondan bahseder. Nitekim bu konuda “Görüşlerini eleştirirken ismini açık etmem, ona olan hürmetime, ilminin derinliğine, İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim gibi bid’at ehline karşı güçlü mücadelesine, eski Ezher kalıntısı el-Merâgî’nin yeni Ezher’i ile mücadelesine, İmâmü’l-Haremeyn ve Fahreddin er-Râzî gibi Şâfiî mutaassıplarına karşı İmâm-ı Âzam ve Sâhibeyn’i müdâfaasına hayran olmama engel değildir.”, “Allah, dostum Şeyh Zâhid’i İslâm’a ve ulemâyâ saklasın! O, Hadis ve fıkıh gibi iki okyanusun eşsiz dalgıcısıdır.”⁷²⁵ ve “Kıymetli dostuma olan saygım, ilmi ve ilimde ulaştığı olgunluğuna olan hayranlığım, farklı düşündüğümüz ilmî meselelerde açık sözlü olmaktan ve tartışmaktan etkilenmeyecek kadar büyüktür.”⁷²⁶ şeklinde seslenir. Kevserî ise Sabri Efendi’ye “Ölümsüz kitabında değersiz adımı zikrederek ölümsüzleştirdiği için kendisine teşekkür ederim.” şeklinde mukâbelede bulunur.⁷²⁷

Kevserî hakkında en önemli tartışmalardan birisi üslûbu ile ilgilidir. Muhataplarına karşı yerine göre sert yerine göre de yumuşak bir dil kullandığı görülmektedir. Bu durum muhatabının haktan uzaklık ve yakınlığına, Mısır’daki ilmî atmosferdeki tansiyona ya da ruhsal durumuna göre değişebilmektedir. Hataen doğrudan saptığını düşündüğü kişilere karşı yumuşak bir üslûp kullanırken, dini tahrif etmek isteyenler ile bilerek bâtılı savunanlara karşı dili sertleşmektedir. Bu anlamda muhatabını sert bir dille tenkit ettiği *Te’nîbü’l-Hatîb (Hatîb’in paylanması)* ile yumuşak bir üslûp kullandığı *en-Nüketü’t-tarîfe (Zarif Nüktele)*

⁷²⁰ Ali Ulvi Kurucu, Sabri Efendi ile Kevserî arasındaki ihtilâfın; kader ve kavmiyetçilik olmak üzere iki meselede olduğunu söyler. Ona göre Sabri Efendi, Müslüman olduktan sonra tüm kavme karşı eşit iken; Kevserî, Çerkeslere karşı pozitif ayrımcılık içindedir. Bu konuda daha detaylı bilgi için bkz. M. Ertuğrul Düздаğ, *Üstad Ali Ulvi Kurucu Hatıralar*, 6. bs., Kaynak Yayınları, İzmir 2009, c. II, s. 175-187.

⁷²¹ Kader konusunda Sabri Efendi Eş’arî; Kevserî Mâturîdî olarak kendilerini görürlerken; birbirlerini ise Cebriyye (Sabri Efendi), Mu’tezile (Kevserî’i) mezhebi mensubu olarak addederler. Bkz. M. Zâhid Kevserî, *el-İstibâr fi’t-tehaddis ‘ani’l-cebr ve’l-ihitiyâr*, el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, Kahire 2005, s. 4; Sabri Efendi, *Mevkîfü’l-‘akl*, c. III, s. 392.

⁷²² Sabri Efendi, *Mevkîfü’l-‘akl*, c. III, s. 163, 344, 392, 394; Sabri Efendi, “Hilâfet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye”, s. 305.

⁷²³ Sabri Efendi, *Mevkîfü’l-‘akl*, c. IV, s. 51; c. I, s. 300.

⁷²⁴ Düздаğ, *Üstad Ali Ulvi Kurucu Hatıralar*, c. II, s. 176.

⁷²⁵ Sabri Efendi, *Mevkîfü’l-‘akl*, c. III, s. 393.

⁷²⁶ Ayrıca Sabri Efendi, zikri geçen övgü dolu sözleri âdet yerini bulsun kabilinden söylemediğini, bir hakikatın beyanı cinsinden olduğunu belirtir. Sabri Efendi, *Mevkîfü’l-‘akl*, c. III, s. 395.

⁷²⁷ Kevserî, *el-İstibâr fi’t-tehaddis ‘ani’l-cebr ve’l-ihitiyâr*, s. 5.

isimli eserleri bu duruma güzel bir örnektir. Birinci eserdeki muhatabı, Ebû Hanîfe'ye "Ebû Cîfe-Leş Babası" diyerek son derece çirkin bir üslûp kullanmış ve üslûbuna uygun cevabı da almıştır.⁷²⁸ Dolayısıyla onun için tüm reddiyelerinde muhataplarına karşı sert bir dil kullandığını söylemek⁷²⁹ insaf ölçüleri ile bağdaşmaz. Başka bir deyişle muhatabının diline misli ile karşılık verdiği; tartışmadaki üslûbunun şiddetini olayın perde arkasının belirlediği; hasmının hamlelerini göz önünde bulundurmadan değerlendirmenin yanlış olacağı söylenebilir. Ayrıca tepkisinde karşı hücumun şiddetinin belirleyici olduğu bir gerçektir.

Burada dikkat edilmesi gereken bir başka husus da reddiyelerini yaparken entelektüel bir faaliyetten daha ziyade toplum maslahatını önceleyen⁷³⁰ ulemâ refleksi içinde bulunuşudur. Nitekim Cüveynî'nin *Mugîsü'l-halk* isimli eserine reddiye bu amaçla yazdığını ifade eder. Eğer mezkûr eser binlerce adet basımının yapılarak köy ve şehirlere varıncaya kadar dağıtımını yapılmamış olsaydı reddiye yapılmasına gerek bile kalmayacağını⁷³¹ ifade eder. Bu da amacının, kişiler olmayıp kendince yanlış gördüğü fikirlerin yayılmasının önüne geçmek olduğu ve muhatapları tarafından gerçekleştirilen saldırı nitelikli hamleleri savuşturmaya yönelik savunmacı bir anlayışla reddiyelerini kaleme aldığı sonucunu zorunlu olarak doğurur.

Kevserî, hak gördüğü konularda yerine göre kadim dostu Sabri Efendi'ye bile reddiye yazmaktan ve eleştirmekten geri durmadığı gibi⁷³² övmeyi de ihmal etmez.⁷³³ Genelde ağır bir dille eleştirdiği İbn Teymiyye (ö. 728/1328)'nin⁷³⁴ kimi görüşlerine yerine göre atıf yapar;⁷³⁵ ilme yaptığı hizmetini de kabul eder.⁷³⁶ Yine nesebine varıncaya kadar eleştirdiği⁷³⁷ İbn Hazm

⁷²⁸ Ayhan Tekineş, "Zâhid el-Kevserî'nin Ebû Hanîfe ile İlgili Polemiklerinin Tahlili", *Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu Bildirileri*, Düzce 2007, s. 444, 457, 463; Bennûrî "Mukaddimetü'l-üstâdî'l-celîl", s. 5, 6.

⁷²⁹ Şener ve Sofuoğlu tarafından *Haneî Fıkhının Esasları* isimli eserin önsözünde muhataplarına karşı sert bir dil kullanmasından genelleme izlenimi verecek şekilde bahsedilmektedir. Aslında durum yukarıda açıklandığı üzere böyle değildir. Kevserî, *Haneî Fıkhının Esasları*, s. 5.

⁷³⁰ İbrahim Hatiboğlu, "Müzakere", *Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu Bildirileri*, Düzce 2007, s. 635.

⁷³¹ M. Zâhid Kevserî, *İhkâku'l-hak bi ibtâlî'l-bâtl fî Mugîsi'l-halk*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts., s. 15.

⁷³² Muhammed Yûsuf el-Bennûrî "Mukaddimetü'l-üstâdî'l-celîl", s. 5-6; Beyyûmî, "Muhammed Zâhid el-Kevserî Râviyetü'l-asr ve Emînü't-türâsi'l-İslâmî", s. 30-31. Yine kimi görüşlerine karşı çıktığı âlimlerden birisi de Muhammed Bahî (1854-1935)'tir. Kanaatine yanlış bulduğu bazı görüşlerini eleştirdikten sonra söz konusu hatalarının, taşkın bir deniz olan doğrularının yanında önemsiz kalacağını belirtir. Bkz. Kevserî, "Hutûratü't-teserru'î fi'l-iftâi", s. 141. O, bâtl karşısında susmayı dilsiz şeytanın işi; Hakkı ortaya koymayı ise Allah Teâlâ ile yapılan sözleşmenin gereği olarak görür. Kevserî, "Havle hadîsi't-tecdîd", s. 117.

⁷³³ Kevserî, el-İstîbâr fi't-Tehaddüsi 'ani'l-Cebri ve'l-İhtiyâr, s. 3.

⁷³⁴ Ahmed Hayrî, "el-İmâmü'l-Kevserî", s. 505; Kevserî, *el-İşfâk 'alâ ahkâmi't-talâk*, s. 67-68.

⁷³⁵ Bennûrî "Mukaddimetü'l-üstâdî'l-celîl", s. 9. Alıntı yaptığı makale için bkz. M. Zâhid Kevserî, "Hadîsü men teşebbe bi kavmin fehüve minhüm", *Makâlâtü'l-Kevserî*, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire ts., s. 79.

⁷³⁶ Kevserî, *İrgâmü'l-merîd*, s. 6.

⁷³⁷ Kevserî, *el-İşfâk 'alâ ahkâmi't-talâk*, s. 56-57.

(ö. 456/1064)'ı yerine göre tebrik eder.⁷³⁸ Genelde hasım olarak gördüğü Mu'tezile'nin, mütekaddimîn döneminin kimi görüşlerine katılır, över ve onları hayırla yâd eder.⁷³⁹ Bu tavır, “doğru nereden gelirse gelsin kabulümdür” anlamında hak ve doğruyu merkeze alan bir yaklaşımın yansıması gibi durmaktadır. Fikirlerinin eleştirilmesinden⁷⁴⁰ ve bilinen İslâmî asıllara aykırı olmadığı müddetçe ikna olunan doğrulara inanılmasından memnuniyet duyar.⁷⁴¹ Kevserî'nin hasımlık düşüncesi ile hareket ederek muhataplarının tüm görüşlerine istisnasız karşı çıktığı ya da sevdikleri kişilerin görüşlerine doğru yanlış her ne olursa olsun katıldığı söylenemez. O, kimilerinin görüşlerini tenkit ettiği gibi kimilerinden istifade etmesini bilmiştir.

Kevserî, eleştirilerinin dozajını iyice arttırdığı kişilerden birisi, maslahat anlayışından dolayı Tûfî (ö. 716/1316)'dir. Hatta bu konuda *Re'yü'n-Necm et-Tûfî fi'l-maslaha* isminde özel bir makale kaleme alır.⁷⁴² Kevserî, modernistlere yönelik eleştirilerinde Sabri Efendi'nin aksine her ne kadar fikirler üzerinden tenkitlerini sürdürse de zaman zaman isimlerini de anmaktadır. Kendisi, önemli olanın kişiler olmayıp görüşler olduğunu vurgulamaktadır.⁷⁴³ İsim vererek oluşturduğu reddiyeler arasında *İbnü 'Abdi'l-Vehhâb ve's-Şeyh Muhammed 'Abduh* ve *Re'yü's-Şeyh Muhammed 'Abduh fi ba'zı'l-mesâil* isimli makaleler yer almaktadır.⁷⁴⁴

Kevserî, çok sayıda tartışmaya konu olmuştur. Bu durum, onun yazılarının etkinliğinin göstergesi⁷⁴⁵ gibidir. Hakkındaki tartışmalardan birisi taassup iddialarıdır. İmam Ebû Hanîfe

⁷³⁸ M. Zâhid Kevserî, “Mesâhifü'l-emsâr ve azmü inâyeti hâzihi'l-ümme bi'l-Kur'ânî'l-Kerîm fi cemî'i'l-edvâr”, *Makâlâtü'l-Kevserî*, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire ts., s. 23-36.

⁷³⁹ Ramazan Altıntaş, “Kevserî'nin Ta'lik Yöntemine Bir Bakış: Cüveynî'nin 'el-Akîdetü'n-nizâmiyye' Adlı Eseri Örneği”, *Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu Bildirileri*, Düzce 2007, s. 554; Halil İbrahim Bulut, “Muhammed Zâhid Kevserî'ye Göre İslâm Mezhepleri ve Fikir Ayrılıklarının Sebepleri”, *Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu Bildirileri*, Düzce 2007, s. 621-623, 630.

⁷⁴⁰ Ahmed Hayri, “el-İmâmü'l-Kevserî”, s. 504.

⁷⁴¹ Ahmed Hayri, bu konuda hocası ile farklı düşündüğü konulardan olarak başta Ebû Tâlib (ö. 619)'in kurtuluşu ile Hz. Ali (ö. 40/661)'nin Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634)'den üstünlüğünü savunduğu görüşü olmak üzere fikhî ve itikadî alanlardan birkaçını zikreder. Burada Hayri'nin verdiği çok sayıda örnek göstermektedir ki Kevserî'nin fikir ayrılığı yaşadığı kişilere karşı hoşgörüsüz davrandığı ithamı insaf ölçülerinin zorlandığı eleştiriler kabilinden sayılabilir. Çünkü o, daha en başta öğrencisi ile çok sayıda konuda farklı düşünmüş olmasına rağmen ne ona kızmış ne de ondan uzaklaşmıştır. İslâmî belli esaslara uygun olduğu müddetçe her görüşe saygılı ve açık olduğu görülmektedir. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmed Hayri, “el-İmâmü'l-Kevserî”, s. 532-533.

⁷⁴² Kevserî, “Şer'u'llâhî fi nazari'l-Müslimîn”, s. 100-102; M. Zâhid Kevserî, “Re'yü'n-Necm et-Tûfî fi'l-maslaha”, *Makâlâtü'l-Kevserî*, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire ts., s. 243-247.

⁷⁴³ Kevserî, “E neshu'l-ahkâm min-hakkı'l-imâm...!? kemâ yedde'îhi (âlim fâdil!) fi'r-Risâle”, s. 103, 104.

⁷⁴⁴ M. Zâhid Kevserî, “İbnü Abdi'l-Vehhâb ve's-Şeyh Muhammed Abduh” *Makâlâtü'l-Kevserî*, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire ts., s. 333-338; “Ra'yu's-Şeyh Muhammed Abduh fi Ba'zı'l-Mesâil”, *Makâlâtü'l-Kevserî*, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire ts., s. 468-470.

⁷⁴⁵ Aynı tespiti, başta Efgânî olmak üzere Abduh ve Rızâ için de geçerlidir.

mezhebi mutaassıbı olmakla eleştirilen⁷⁴⁶ hatta “Mecnûn-u Ebû Hanîfe – Ebû Hanîfe Delisi” olarak nitelendirilen⁷⁴⁷ Kevserî’nin, taassup düşüncesi içinde bulunduğu iddiası tartışmaya açıktır. Şöyle ki onun mutaassıp olduğunu düşünmemiz için Ebû Hanîfe’nin doğru yanlış tüm görüşlerini kayıtsız şartsız sahiplenmesi gerekirdi. Hâlbuki durum, aksini göstermektedir. Nitekim o, müctehidin her ichtihadında isabet etmesinin özellikleri arasında olmadığını; yerine göre kimi ichtihadlarında hata etmesinin normal olduğunu ve Ebû Hanîfe’nin kimi ichtihadlarında hata ettiğini hatta onun kimi selef ulemâya gerekli araştırmayı yapmadan, delillerini araştırmadan uymasından bahseder.⁷⁴⁸ Bu bağlamda düşünüldüğünde onun hatada ısrarla inat eden bir mutaassıp olarak nitelendirilmesi insaf ölçüleri ile bağdaşmamaktadır. Burada hemen belirtelim ki onun kimi görüşlerinin hatalı olması ile koyu bir mutaassıp olarak suçlanması aynı şey değildir. Ayrıca o, “Allah mutaassıp insanlardan hesap soracaktır.”⁷⁴⁹ diyerek hasımlarının taassubuna karşı savaştığını özellikle vurgular.

1.3.5. Mustafa Sabri Efendi

Kendisini, Mustafa Sabri el-Tokâdî b. Ahmed b. Muhammed el-Kazâbâdî⁷⁵⁰ şeklinde künyelendiren Sabri Efendi, 1869 yılında Tokat’ta dünyaya gelir. Tokat, Kayseri ve İstanbul olmak üzere üç şehirde ilmî tekâmülünü sağlayan Sabri Efendi, 22 yaşında iken⁷⁵¹ Fâtih Camii

⁷⁴⁶ Ahmed Hayri, “el-İmâmü’l-Kevserî”, s. 505; Ebû’l-Feyz Ahmed b. Muhammed b. es-Sıddîk el-Gumârî, *Beyânü telbîsî’l-müfterî Muhammed Zâhid el-Kevserî (Reddû’l-Kevserî ‘ale’l-Kevserî)*, 2. bs., thk. Ali b. Hasan b. Ali b. Abdulhamîd el-Halebî el-Eserî, Dâru’s-Samî’î, Riyad 1996, s. 12, 44, 61.

⁷⁴⁷ Abdullah el-Gumârî, söz konusu nitelenmenin ağabeyi Ebû’l-Feyz Ahmed el-Gumârî’ye âit olduğunu söyler. Kendisi, hocası Kevserî’ye İmam Şâfi’î’yi soyağacıyla eleştirmenin bilimsel bir reddiye şekli olmadığını hatırlatması üzerine onun “متعصب رد على متعصب – mutaassıp biri (kendini kastediyor.) diğer bir mutaassıba (İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’ye (ö. 478/1085) reddiye yaptı.” şeklinde cevap verdiğini; bu cevabın da bir anlamda taassubunu itiraf anlamına geldiğini söyler. Bkz. Ebû’l-Fazl Abdullah b. Muhammed b. es-Sıddîk el-Gumârî, *Bide’u’t-tefâsîr*, 2. bs., Dâru’r-Reşâd, Kahire 1986, s. 179-180. Bu ifadesi, taassubunu itiraftan daha ziyade hakkındaki mutaassıp yakıştırmalarına ince bir târiz (sitem) yolu cevap verme şeklinde de anlaşılabilir. Öte yandan Ağabey Ahmed el-Gumârî’nin Kevserî’nin taassubunun şiddetini temsil için “Şayet Hz. Peygamber (s.a.v.) dünyaya gelse, Ebû Hanîfe hatalı dese, bunlar onun peygamberliğini bile kabul etmezler.” diye bir ithamda bulunması ise son derece yakışıksız durmaktadır. Bkz. Ebû’l-Feyz Ahmet el-Gumârî, *Beyânü telbîsî’l-müfterî Muhammed Zâhid el-Kevserî*, s. 59. Sarıkaya ise mezkûr eserin müellifin ölümünün üzerinden sekiz yıl geçtikten ve elden ele intikalden sonra yayımlanmasının âidiyetini şüpheli duruma düşürdüğünü iddia eder. Ayrıca düşüncesine Gumâriyyûn olarak bilinen dört kardeşten üçünün ağabeylerinin Kevserî ile olan dostluklarına dair aktardıkları bilgilerin de eserdeki itham ile çeliştiğini ve eserin orijinallliğini tartışmaya açtığını öne sürer. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Muammer Sarıkaya, “Kevserî’nin Lahn Anlayışı”, *Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu Bildirileri*, Düzce 2007, s. 358-359. Sarıkaya’nın bu iddiasına ise katılmak hayli zordur. Çünkü kardeş Abdullah el-Gumârî de yukarıda görüldüğü üzere iddiayı tekrarlamaktadır. Ama bir yandan aşırı övgü ve yergi meseleyi kuşku hale getirmektedir.

⁷⁴⁸ M. Zâhid Kevserî, “Muhâdesetün kadîmetün havle’l-vakfî’l-ehlî”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfîkiyye, Kahire ts., s. 192; Kevserî, “Kelîmetün ührâ fi’l-vakfî”, s. 201-202.

⁷⁴⁹ M. Zâhid Kevserî, *Te’nîbü’l-Hatîb ‘alâ mâ sâkahû fî tercemeti Ebû Hanîfete mine’l-ekâzîb (et-Terhîb bi nakdi’t-te’nîb)*, 1990, s. 168.

⁷⁵⁰ Sabri Efendi, *Mevkîfü’l-’akl*, c. I, s. 71.

⁷⁵¹ Sabri Efendi, *Mevkîf*’ın başında babasına ithafen yazdığından anlaşıldığı üzere devletten maaş alması ve 30 yaşından önce hoca olmasına babasının razı olmadığını; babasının ömrü kifâyet etseydi Şeyhülislâm

müderresliğine (1890) tayin edilir. Sonra Şeyhülislâm ders vekili Gümülcineli Ahmed Âsım Efendi (1837-1911)'nin kızı Ulviye Hanım'la evlenir.⁷⁵²

Fâtih Camii müderresliği esnasında aralarında Kâmil Miras (1875-1957)'ın da bulunduğu elli öğrenciye icâzetnâme veren Sabri Efendi, Medresetü'l-Mütehasisîn'de hadis ile Medresetü'l-Vâizîn'de tefsir dersleri verir. Sabri Efendi'nin yaptığı diğer görevler arasında; Sultan Abdülhamid⁷⁵³ döneminde en genç üye olarak Huzûr dersleri üyeliği (1898-1913) ile günümüzdeki karşılığı Özel Kalem Müdürlüğü olan Sultanın kitapçılığı da (1900-1913) yer alır. *Beyânülhak* dergisinde başyazarlığın yanı sıra farklı dergilerde yazıları yayımlanan Sabri Efendi, II. Meşrutiyet'in ilanının akabinde Tokat milletvekili olarak 1908'de Meclis'e girer.⁷⁵⁴

İnandığı değerlerden ödün vermeme pahasına iki defa hicret ve sürgünü göze aldığını söyleyen⁷⁵⁵ ve kendisini “hicret çocuğu”⁷⁵⁶ olarak nitelendiren Sabri Efendi'nin hayatında iki yolculuk ön plana çıkar. Birinci yolculuğu, 1913'teki Bâbîâli Baskını sonrası yönetimi ele geçiren İttihad ve Terakkî'nin kendisini tutuklamaya⁷⁵⁷ yönelik gece baskınından evinin penceresinden atlayarak kaçması akabinde gerçekleşir. Mısır'a ilticâ ile başlayan bu yolculuk, Bosna Hersek ve Paris durakları sonrası Romanya'da neticelenir. I. Dünya Savaşı'nda Almanya ile müttefik Osmanlı ordusunun Romanya'ya girmesi sonrası tutuklanarak ülkeye getirilen ve Bilecik'te zorunlu ikâmete tâbi tutulan Sabri Efendi, 1918'de Osmanlı ordusunun yenilmesi ve İttihatçıların ülkeden kaçışı sonrası serbest kalarak İstanbul'a gelir. Yeni

olmasına da hoşnut olmayacağını belirtir. Sabri Efendi, *Mevkîfî'l-'akl*, c. I, s. 1-2. Sabri Efendi'nin babasının, oğlunun devletten maaş almasına razı olmaması ile Rızâ'nın devlet memurluğunu istememesi, geçmiş ulemânın “ulvî ilim, süflî çıkarların aracı ve amacı olmamalı, sadece Allah rızası için tahsil edilmelidir.” anlayışının takdire şayan tipik bir yansımasıdır.

⁷⁵² Sabri Efendi, *Mevkîfî'l-'akl*, c. I, s. 1-2; c. IV, s. 388; el-Kavsî, *Mustafa Sabrî el-müfekkiri'l-İslâmî ve'l-âlimü'l-âlemi ve şeyhülislâm fi'd-Devleti'l-Osmaniyye sâbikan*, s. 77-82, 398, 402-403, 410, 411, 423. Çalışmada araştırmaya konu diğer kişilerin hayatları öncelikli olarak en yakınlarında bulunanların açıklamalarından verilmeye çalışıldı. Sabri Efendi'nin hayatı da Kavsî'nin *Mustafa Sabrî el-Müfekkiri'l-İslâmî...* adlı doktora tezinde oğlu İbrahim Sabri, kızı Nezahat Hanım başta olmak üzere Ali Yakup Cenkçiler, Muhammed Emin Saraç ve Ali Ulvi Kurucu ile yaptığı röportajlar esas alınarak verilmeye çalışıldı.

⁷⁵³ Sabri Efendi'nin ilk etaptaki Abdülhamid aleyhtarlığı oldukça dikkat çekicidir. O, ilk başta Abdülhamid Han yönetimini baskıcı; dönemini münker bir dönem olarak nitelendirmiş; tahtan indirilmesine sevinmiştir. Aradan altı ay gibi kısa bir zaman geçmeden son derece pişman olmuş ve Abdülhamid siyasetinin tek başına bir meclise bedel olduğunu söylemiştir. İbrahim Bayram, *Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin Dinî Düşüncesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2018, s. 28.

⁷⁵⁴ Ebül'ulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul 1951, c. II-III, s. 350; Kavsî, *Mustafa Sabrî el-Müfekkiri'l-İslâmî*, s. 82-93, 398, 426-428, 435-436.

⁷⁵⁵ Sabri Efendi, *Mevkîfî'l-'akl*, c. I, s. 2.

⁷⁵⁶ Sabri Efendi, “Hilâfet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye”, s. 305.

⁷⁵⁷ Kurucu, Sabri Efendi'nin insaf ve merhametinden söz ederken, can düşmanı ve tutuklama kararı çıkartan Enver ve Talat Paşa hakkında “Birgün Enver Paşa'nın Meclis'te ağladığını gördüm, yüreğim parçalandı. Talat filân, bunlar hırsız, soysuz insanlar değildiler. Fakat düşman çok kuvvetliydi. Sonra teşrik-i mesâî, işbirliği yaptıkları kimseler, onları yanlış yola sevk ediyorlardı. İnsanı batıran da kurtaran da arkadaşdır...” diye bahsettiğini söyler. Düzdağ, *Üstad Ali Ulvi Kurucu Hatıralar*, c. II, s. 176.

dönemde hızlı bir çıkış yakalayan Sabri Efendi, Süleymaniye Medresesi'nde Hadis müderrisliği ile Darü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye heyeti üyeliği gibi ilmî faaliyetlerin yanı sıra siyasî faaliyetlerden de geri kalmaz. 1919'da Tokat milletvekilliği, Âyan Meclisi üyeliği, kısa sürede olsa Sadrazam vekilliği, Şûrâ-i Devlet Reisliği ve kısa aralıklarla dört defa, toplamda ise 8 ay 21 gün Şeyhülislamlık yapar.⁷⁵⁸

Sabri Efendi, Milli Mücadelenin başarıya ulaşması sonrası 1922'de ikinci defa Mısır yolculuğuna çıkar. Birincisinin aksine ikinci Mısır ilticasının sebebi ittihatçılar değil, yeni Türkiye'yi kuran kadro ile anlaşmazlığıdır. Onun bu tavrı, Mısır'da büyük sıkıntılar yaşamasına sebep olur, 1924'te önce dersiâmlık maaşı kesilir sonra vatandaşlıktan çıkartılır. Mısır'daki yeni Türkiye sempatizanları ile zorlu ve uzun soluklu büyük bir mücadeleye girişir. Nitekim o, Mısır'da çektiği tüm sıkıntıları bu kadro ile olan anlaşılmazlığına⁷⁵⁹ bağlar. Bu yüzden, İstanbul'dan Mısır'a ilticası esnasında İskenderiye'de iken ailesi ile birlikte üzerine süprüntü, çürük domates, yumurta,⁷⁶⁰ yaş hayvan gübresi⁷⁶¹ ve çamur atılmasından; hain diye bağrılıp çağrılmasından, alay edilmesinden, nazım ve nesir olarak gazetelerde şahsına ve mesleğine saldırılmasından ve gazetecilerin evini ablukaya almasından şikâyet eder.⁷⁶² Hatta bu konuda “yoksulluğun ve hastalığın pençesinde kıvranan ailem için bir yandan ilaç için eczanelere koşarken diğer taraftan yazılı basına kendi dilleri ile yazı yetiştirmeye çalışıyordum” der. Adı geçen mücadelesinde yalnızlığından, hak ve hakikatten başka arka çıkınının bulunmamasından; az sayıdaki destekçilerinin de imzalarını gizleyerek yazmasından dert yanar.⁷⁶³ Yine bu minvalde “Ben ve hak, bu ülkede bir garibanız” der.⁷⁶⁴ Onun ikinci Mısır yolculuğuna kadar sürdürdüğü ilmî ve siyasî mücadelenin, yerini sadece ilmî mücadeleye bıraktığı söylenebilir.

Mısır'da uğradığı sözlü sataşma, alaya alınma, sınırdışı edilme istekleri ve baskılar sonrası bu ülkede daha fazla kalamayan⁷⁶⁵ Sabri Efendi, Hicaz Meliki Şerif Hüseyin'in davetini fırsat bilerek Hicaz'a gider. Orada resmî törenle karşılanan ve çeşitli ikramlarla

⁷⁵⁸ Kavsi, *Mustafa Sabrî el-Müfekkiri'l-İslâmî*, s. 93, 135-136, 398-299, 412-413, 438.

⁷⁵⁹ Sabri Efendi'nin yeni rejim ile mücadelesinin sebebi yeni rejimin İslâm dünyasında yayılmasını önlemeye yöneliktir. Bkz. “Hilâfetin Esasları”, s. 137.

⁷⁶⁰ Düzdağ, *Üstad Ali Ulvi Kurucu Hatıralar*, c. II, s. 53-54.

⁷⁶¹ Bir muhalifinin kendisine hakaret etmek için “Unutmayınız ki Mısır, üzerinize yaş hayvan gübresi atarak sizi karşıladı” şeklinde seslendiğini belirtir. Bkz. Sabri Efendi, “Hilâfetin Esasları”, s. 209.

⁷⁶² Sabri Efendi, “Hilâfetin Esasları”, s. 45. Sabri Efendi, “Hilâfet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye”, s. 233, 234, 303, 304; Kavsi, *Mustafa Sabrî el-Müfekkiri'l-İslâmî*, s. 404.

⁷⁶³ Sabri Efendi, “Hilâfetin Esasları”, s. 47. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. “Hilâfetin Esasları”, s. 43-85.

⁷⁶⁴ Sabri Efendi, “Hilâfet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye”, s. 224.

⁷⁶⁵ Sabri Efendi, Türkiye'den Mısır'a hicretinde aslında çok farklı beklenti içindedir. Nitekim bu konuda “Türkiye'den Mısır'a hicret ettiğim zaman dinsizlerle mücadele güçlüklerinden kurtulacağımı ummuştum. Fakat Mısır'daki ilim havasını, Batı'dan esen cereyanlarla zehirlenmiş buldum. Bu durum ise beni hayli üzdü.” demektedir. Sabri Efendi, *Mevkîfî'l-'akl*, c. I, s. 23.

ağırlanan Sabri Efendi, Şerif Hüseyin'in basında yazarlığını uygun görmemesi ve bunu fikrî bağımsızlığına aykırı görmesi gibi⁷⁶⁶ birtakım gerekçelerle⁷⁶⁷ izin alarak beş ay kaldığı Hicaz'ı terkederek yine Mısır'a geri döner.⁷⁶⁸ Hicaz dönüşü üçüncü Mısır hayatında da benzer sıkıntı ve hücumlar ile karşılaşan Sabri Efendi, hasta sayısı altı-yediden aşağı düşmeyen aile fertleri ile birlikte 7-8 ay kuru tahta üzerinde yattığını, bir yandan yatağa bağımlı hasta oğlu için hastabakıcılığı yaparken diğer taraftan Mısır'ın yeni Türkiye taraftarı basını⁷⁶⁹ ile mücadele ettiğini söyler.⁷⁷⁰ Ona göre Mısırlılar'ın gözünde yeni Türkiye'nin kurucu kadrosu, İslâm kahramanı birer lider ve örnek; kendisi ise din ve vatan haini olarak görülmektedir.⁷⁷¹ Tüm bu mücadelelerinde kimseye minnet eylemediğini; zor oyunu bozar düşüncesiyle yoluna devam ettiğini, haklı tarafı tuttuğundan dolayı galip geldiğini özellikle vurgular. Ayrıca giriştiği hak mücadelesinde karşısına kim çıkarsa çıksın, *Tokatlı Hoca Sabri* olarak mücadeleden asla geri adım atmayacağını belirtir.⁷⁷² Sabri Efendi'nin Mısır ulemâsına yönelik eleştirilerini ya da aksini Türkiye'deki hadiselerden bağımsız düşünmemiz mümkün değildir. Zira genelde aralarındaki tartışmalarının mihrini Türkiye'deki modernleşme çalışmaları oluşturmaktadır.

Sabri Efendi, Mısırlılar ile tüm mücadelesine⁷⁷³ rağmen dayanamayıp yine yolculuğa çıkar. Önce Lübnan'a sonra Romanya'ya sonra da 1927'de kayınpederinin memleketi Yunanistan/Gümölcine'ye geçerek ömrünün beş yılını burada geçirir. Burada *Yarın* gazetesi ile mücadelesini sürdüren Sabri Efendi, Ankara hükümetinin Yunanistan'a baskısı sonrası dergisi kapatılır ve sadece Hristiyanların yaşadığı Patras'a sürgün edilir. Burada vefat ettiği takdirde Hristiyan mezarlığına gömülme endişesi içinde ancak birkaç ay kalmaya tahammül

⁷⁶⁶ Yine himaye altında bulunmanın fikrî istiklâlini tehlikeye düşüreceği düşüncesiyle kendisini bir İslâm ülkesinin himayesi altında müferreh bir hayata davet edenlerin isteğini geri çevirdiğini belirtir. Sabri Efendi, "Hilâfetin Esasları", s. 158-159; Sabri Efendi, "Hilâfet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye", s. 234.

⁷⁶⁷ Kızı Nezahat Hanım, Hicaz'ın havasının sıcak olmasını ve aile fertlerinin özellikle de çocukların hasta olmasını Mısır'a geri dönüş gerekçesi olarak zikreder. Kavsî, *Mustafa Sabrî el-Müfekkiri'l-İslâmî*, s. 404.

⁷⁶⁸ Sabri Efendi, "Hilâfetin Esasları", s. 158-159; Sabri Efendi, "Hilâfet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye", s. 234.

⁷⁶⁹ Sabri Efendi'nin iddiasına göre, Mısır basınının Ankara hükümeti hakkındaki kanaati, gerçekleştirilen bir dizi inkılâplar sonrası 1928 tarihinden itibaren yavaşça değişmeye başlamıştır. Bkz. "Hilâfetin Esasları", s. 214-216.

⁷⁷⁰ Ebû Gudde, Hindistan'ın lideri Gandhi'nin, ülkesindeki İngiliz politikasını protesto etmek için açlık çektiğini ve tüm dünyada yankı uyandırdığını ama Osmanlı Şeyhülislâm'ı Sabri Efendi'nin Mısır'daki açlık ve sıkıntısının umursanmamasının çok tuhaf olduğunu söyler. Ardından, Kevserî ile Sabri Efendi arasında âdiyeti şüpheli şiiri zikreder. Bahse konu şiirde Sabri Efendi, Modern Hindistan'ın şeyhinin varlık içinde oruç tutmasına karşılık bütün insanların dillerine pelesenk olduğunu; kendisinin ise ölümün eşiğinde açlıktan oruç tutmasına rağmen kimsenin duymamasından yakınmaktadır. Abdülfettâh Ebû Gudde, *Safahât min sabri'l-'ulemâ alâ şedâidi'l-'ilmi ve't-tahsîl*, 11. bs., Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, s. 227-228.

⁷⁷¹ Sabri Efendi, "Hilâfet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye", s. 225, 248.

⁷⁷² Sabri Efendi, "Hilâfetin Esasları", s. 158, 159, 160, 161, 162, 181; Sabri Efendi, "Hilâfet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye", s. 304.

⁷⁷³ Sabri Efendi'yi Mısır'a hicreti sonrası dehşete düşüren ve Mısırlılar ile şiddetli mücadeleye sebep olan olay, Türkiye'de zorla yapılan inkılâbın bir benzerinin gönüllü ve yarış halinde Mısır'ın ulemâ ve muharrirleri tarafından yapıldığını görmektir. Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. I, s. 99.

edebilen Sabri Efendi, herhangi bir İslâm ülkesine sığınabilmek için büyükelçilikler nezdinde girişimde bulunsa da başarısız olur. Nihayet, Mısır büyükelçiliğinin bu isteğine olumlu cevap vermesi üzerine 1932’de Mısır’a geri döner.⁷⁷⁴

Dördüncü ve sonuncu Mısır hayatı diğerlerinden çok daha farklı olur. Devlet ricali, ilim çevresi ve halk nazarında büyük bir saygınlığı olur. Zira Ankara hükümetinin, Türkiye’de yaptığı reformlar yüzünden Mısırlılar’ın yeni Türkiye’ye olan hayranlıklarının yerini tenkitler almıştır. Bu dönemde, onun mücadelesinin ağırlığını Efgânî ve Abduh’un düşüncesinden etkilenen modernistlerle mücadele⁷⁷⁵ oluşturur. Mısır Evkaf Bakanlığı’na bağlı Lecnetü’n-Nühûz’a üye seçilir; kendisine maaş bağlanır. Hatta mezkûr kurul, ilim ve yaşına hürmeten toplantılarını onun evinde yapar.⁷⁷⁶ Oldukça zâhidane bir hayat sürdüğü belirtilen⁷⁷⁷ Sabri Efendi, evini hem Mısırlılar⁷⁷⁸ hem de Türkiye’den ilim tahsili için gelen başta Ali Ulvi Kurucu, Muhammed Emin Saraç, Nureddin Boyacılar olmak üzere çok sayıda öğrenci ve ilim adamı için medrese ve ziyaretgâha dönüştürür. Sabri Efendi’nin hayat mücadelesi ise 86 yaşında 1954 yılında sona erer; Kahire’deki Abbasiyye Mezarlığı’na defnedilir.⁷⁷⁹

Velûd bir yazar olan Sabri Efendi’nin *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi*, *Dinî Müceddidler* vb. Türkçe eserlerinin yanı sıra başta *Mevkıfû’l-‘akl* ve *‘l-‘ilm ve ‘l-‘âlem min rabbi’l-âlemîn ve ‘ibadihi’l-mürselîn*, *en-Nekîr ‘alâ münkiri’n-ni‘me mine’d-dîn ve ‘l-hilâfe ve ‘l-ümme*, *Mes’eletü tercemeti’l-Kur’ân*, *el-Kavlü’l-fasl beyne’llezîne yü’mînüne bi’l-ğayb ve ‘llezîne lâ yü’mînûn* olmak üzere çok sayıda Arapça kitapları ve makaleleri bulunmaktadır.⁷⁸⁰

⁷⁷⁴ Kavî, *Mustafa Sabrî el-Müfekkiri’l-İslâmî*, s. 145-147, 397, 402, 404, 413-415, 438-439.

⁷⁷⁵ Sabri Efendi, başta dostu Kevserî olmak üzere hasımları ile tartışmaya girmesindeki hareket noktasının şahsından kaynaklanmayıp görüşlerine saldırılmasından kaynaklandığını; görüşlerinin şahsından önde geldiğini ileri sürer. Sabri Efendi, *Mevkıfû’l-‘akl*, c. III, s. 395.

⁷⁷⁶ Kavî, *Mustafa Sabrî el-Müfekkiri’l-İslâmî*, s. 149-150, 409, 417, 434, 429-430.

⁷⁷⁷ Kızı Nezahat Hanım, Kavî’ye verdiği röportajda, babasının Kur’ân okumayı çok sevdiğini, nice gece yarılari okuduğu cennet ya da cehennemi anlatan âyetler yüzünden çocuklar gibi ağladığını ve bu ağlamaları yüzünden uykudan uyandıklarını söyler. Kavî, *Mustafa Sabrî el-Müfekkiri’l-İslâmî*, s. 406-407, 414, 416.

⁷⁷⁸ Bunlar arasında; Hasan el-Bennâ (1906-1949), Yûsuf ed-Dicvî (1870-1946), Mahmûd Şeltût (1893-1963), Ali Yakup Cenççiler (1913-1988) ve Mehmed Âkif Ersoy (1873-1936) gibi âlim ve şairler bulunmaktadır. Kavî, *Mustafa Sabrî el-Müfekkiri’l-İslâmî*, s. 408-410, 430.

⁷⁷⁹ Kavî, *Mustafa Sabrî el-Müfekkiri’l-İslâmî*, s. 157, 434, 408, 419.

⁷⁸⁰ Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Yavuz, “Mustafa Sabri Efendi”, *DİA*, c. XXXI, s. 352-353; Bayram, *Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi’nin Dinî Düşüncesi*, s. 67-76, 619-637; Kavî, *Mustafa Sabrî el-Müfekkiri’l-İslâmî*, s. 234-364.

İKİNCİ BÖLÜM

MASLAHAT TEORİSİ VE MASLAHAT EKSENLİ BAZI PROBLEMLER

2.1. Maslahat Teorisine Genel Bir Bakış

Her ne kadar çalışmanın asıl konusu, muayyen kişilerin maslahata bakış açılarının ortaya çıkartılıp karşılaştırılması olsa da yaşadıkları döneme kadarki maslahat düşüncesinin çalışmaya önemli katkı sunması beklenmektedir. Bundan dolayı klasik maslahat düşüncesi, fazla detaya girilmeden ana hatlarıyla ele alınmaya çalışılacaktır. Sonra da gelenekselciler ve klasik modernistler üzerinden konunun takibi sürdürülecektir. Maslahat hakkında detaylı bilgiler ise konuya özel eserlere havale edilecektir.⁷⁸¹

2.1.1. Maslahatın Lugat ve Terim Anlamı

Gelenekteki maslahattan kasıt ileride görüleceği üzere mutlak maslahat olmayıp mürsel maslahattır. Bundan dolayı öncelikle mürsel maslahat üzerinde durulacaktır.

Maslahat (مصلحة) kelimesi, fesâdın zıttı olan doğruluk, iyilik, hayır, menfaat, bozulduktan sonra bir şeyi düzeltme, barış ve anlaşma anlamlarındaki *salaha* (صلاح) fiilinin masdarı olan *salâh* (صلاح) kökünden türemiş mimli masdar olup çoğulu *mesâlihtir*. (مصالحة)⁷⁸² *Mürsele* (مرسلة) ise sülâsî *rasele* (رسل) fiilinin mezîd rubâî if'âl bâbına aktarımı olan *Ersele*'nin (ارسل) ism-i mef'ûlü olup salıverilmiş, başıboş bırakılmış, herhangi bir kayıt ve şarta bağlanmamış mânalarına gelmektedir.⁷⁸³

Terim anlamı, muhtevası ve kelâm ilmini ilgilendiren boyutu⁷⁸⁴ tarih boyunca tartışılan maslahat hakkında, öne çıkan âlimlerden birisi şüphesiz İmam Gazzâlî'dir. O, her ne kadar

⁷⁸¹ Makâsîd ve maslahata dair çalışmaların bibliyografyası için bkz. Ali Pekcan, "Makâsîd Literatürüne Dair", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 11 (2008), s. 417-438.

⁷⁸² Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcû'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabiyye*, 4. bs., thk. Ahmed Abdülğafûr 'Attâr, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1987, c. I, s. 383-384; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî, *Tehzîbü'l-luga*, thk. Muhammed 'Ivad Mür'ib, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, Beyrut 2001, c. IV, s. 143; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3. bs., Dâru Sâdır, Beyrut 1414, c. II, s. 516-517; Ebû'l-Abbâs Hatîbüddehş Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Feyyûmî el-Hamevî, *el-Misbâhu'l-münîr fî garîbi's-Şerhi'l-kebîr*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut ts., c. I, s. 345; Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 8. bs., thk. Muhammed Na'im el-Arksûsî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2005, c. I, s. 229; Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdîrrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcû'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Komisyon, Dâru'l-Hidâye, yy. ts., c. VI, s. 547-550; c. VIII, s. 497; Muhammed Revvâs Kal'acî-Hâmid Sâdık Kuneybî, *Mu'cemu lugat'il-Fukahâ*, 2. bs., Dâru'n-Nefâis, yy. 1988, s. 432.

⁷⁸³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. XI, s. 281-285; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, s. 1005-1006.

⁷⁸⁴ Kelâm ilmini ilgilendiren boyutu ile ilgili olarak, Allah'ın fiillerinde bir hikmet ve maslahatı gözetip gözetmediği; en uygunu (aslah'ı) yaratmanın Allah üzerine vacipliği tartışmalarının yanı sıra hüsün-kubuh meselesi de yer almaktadır. Ebû Zehre, *Usûlü'l-fikh*, s. 70-74.

doğrudan bir tanım yapmasa da verdiği bilgilerden, “*mükellefin değil de şâri’in din, can, akıl, nesil ve maldan ibaret beş esasının (makâsıdü’ş-şerîa) korunmasına yönelik maslahatların elde edilmesi ve mefsedetlerin giderilmesi*” şeklinde bir maslahat tanımına sahip olduğu söylenebilir.⁷⁸⁵ Gazzâlî’nin burada “*mükellefin değil de*” diyerek vurgulamaya çalıştığı husus, çalışmaya konu gelenekselcilerde de görüleceği üzere, halkın menfaat kıstaslarına aykırı da olsa *şer’î yararın* göz önünde bulundurulması gerektiğidir. Yoksa örîfî yarar ya da zarar söz konusu edilmemelidir. Çünkü ona göre halkın maksadı, zaten maslahatıdır. Yani kimi insanların maslahat olarak kabul ettikleri şeylerin, Allah katında mefsedet ya da tam aksi olabileceğinin altını çizer. Şer’ın maksadının Kur’ân, Sünnet ve icmâ ile bilinebileceğini vurgulayan Gazzâlî, bunlardan anlaşılmış olmayan herhangi bir maslahata dayalı tasarrufta bulunan kişilerin, kendi başlarına şeriat koyucu (müteşerri’) konumuna düşeceklerini iddia eder. Maslahatı zarûrî, hâcî ve tahsînî şeklinde üçe ayıran Gazzâlî, mesâlih-i mürselede dikkate alınabilmesi için maslahatın zarûrî,⁷⁸⁶ genel, kesin ya da kesine yakın olmasını şart koşar.⁷⁸⁷ Aslında onun, bu düşüncesinde yalnız olmadığı görülür.⁷⁸⁸ Başta hocası Cüveynî de maslahatın, Kitap, Sünnet ve icmâdan bir asla ya da bunlardan doğrudan elde edilen ilkelere dayanması gerektiğini, yoksa aklî bir maslahatın ortaya çıkabileceği tehlikesine dikkat çeker.⁷⁸⁹ Gazzâlî ve hocasının maslahata, makâsıdü’ş-şerîayı temel yapması ve keyfîlik konusundaki endişeleri, şâri’in makâsıdına aykırı yapay maslahat anlayışlarına kapı aralanmasına engel olunması açısından büyük önem arz etmektedir. Son dönem İslâm âlimlerinden biri olan el-Bûtî (1929-2013), Gazzâlî’nin bu sıralama ve çekincelerini de esas alarak maslahatı, “*Kendi aralarındaki muayyen sıraya göre din, can, akıl, nesil ve mal yönünden kullarının muhafazası için Allah’ın kastettiği menfaatlerdir.*” şeklinde tanımlar. Bu tanımıyla o, maslahatı makâsıdü’ş-şerîa ile bir anlamda sınırlandırmış olur.⁷⁹⁰

Maslahat kelimesinin lugat ve terim anlamları arasında her ne kadar birbirine kısmen yakınlık bulunsa da tam olarak örtüştüğü söylenemez. Sözelimi maslahatın terim mânasında da her ne kadar menfaat anlamı bulunsa da maslahat; küllî, genel, maddî ve manevîdir.

⁷⁸⁵ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 174.

⁷⁸⁶ Karâfî, Gazzâlî’nin maslahatın dikkate alınabilmesi için zarûriyyât sınıfından olması düşüncesine karşı çıkar. el-Karâfî, *Nefâ’isü’l-usûl*, c. IX, s. 4086-4088.

⁷⁸⁷ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 174, 176, 179.

⁷⁸⁸ Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) de Gazzâlî gibi mürsel maslahatın hâcî ve tetimmede dikkate alınmasına karşı çıkar ve bunu, kendi görüşüyle şeriat ortaya koymak olarak nitelendirir. el-Karâfî, *Nefâ’isü’l-usûl*, c. IX, s. 4086.

⁷⁸⁹ el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli’l-fikh*, c. II, s. 161, 207.

⁷⁹⁰ Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî, *Davâbitü’l-maslaha fî’ş-şer’î’ati’l-İslâmiyye*, 2. bs., Müessesetü’r-Risâle, Dimaşk 1973, s. 23.

Menfaat ise maslahatın aksine cüz'î, özel ve sadece maddîdir.⁷⁹¹ Yine menfaatler, göreceli olup kişi, zaman ve mekânların değişmesiyle mefsedete dönüşebilirken maslahat ise bunun aksidir.⁷⁹² Nitekim Gazzâlî de özellikle bu hususun altını çizer.⁷⁹³ Netice olarak klasik usûl-i fıkıhtaki maslahatı salt yarar, çıkar ve faydaya indirgemek doğru bir düşünce olmasa gerektir.

Maslahat konusunda zirve isimlerden biri olan İmam Şâtıbî⁷⁹⁴ (ö. 790/1388) ise “şeriatların konulmasının, dünya ve âhirette sadece kulların maslahatlarını temin etmeye yönelik olduğunu”⁷⁹⁵ söyler. Ardından şer‘an elde edilmek istenen maslahatlar ile bertaraf edilmesi gereken mefsedetlerin, dünya hayatı âhiret için basamak ve araç yapılmak istendiği zaman dikkate alınması; nefislerin hevâ ve hevesine uygun basit menfaatlerin elde edilmesi ile sıradan mefsedetlerin giderilmesinin amaçlanmaması gerektiği hususlarının vurgular.⁷⁹⁶ Bu tavrıyla Şâtıbî’nin, tıpkı Gazzâlî gibi maslahatı sınırlandırma, subjektifliğe karşı çıkma ve maslahata dayalı keyfî hükümler bina edilmemesi gerektiği mevzuunda uyarılarda bulunma gayreti içinde olduğunu söylemek mümkündür.

Maslahat konusunda oldukça kapsamlı bilgiler serdeden ve bu konuda müstakil eserler kaleme⁷⁹⁷ alan İbn Abdüsselâm (ö. 660/1262) ile⁷⁹⁸ öğrencisi Karâfî (ö. 684/1285)’ye göre şeriatın tamamı, menfaatlerin elde edilmesi ile zararların savuşturulması amacı güden maslahatlardan ibarettir.⁷⁹⁹ Yine bu konuda öne çıkan âlimlerden biri olan İbn Kayyim ise dinin temel ve esasının, dünya ve âhirette hikmetlere ve kulların yararlarına dayandığını; İslâm dininin tamamen adâlet, rahmet, maslahat ve hikmetten ibaret olduğunu; adâletten zulme, rahmetten tersine, maslahattan mefsedete ve hikmetten abese yönelen ve dönüşen her meselenin, te’vil edilse bile dinden olamayacağını ifade eder.⁸⁰⁰

⁷⁹¹ Hasan Hanefî, *Mine’n-nass ile ‘l-vâki’ muhâvele li i’âdeti binâi ‘ilmi ‘usûli’l-fıkh*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1988, s. 487.

⁷⁹² ez-Zerkâ, *el-İstislâh ve ‘l-mesâlihu’l-mürsele*, s. 40.

⁷⁹³ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 174.

⁷⁹⁴ Şâtıbî’nin *el-Muvâfakât* ve *el-İ’tisam* adlı eserleri, maslahat konusunda çok büyük öneme sahiptir.

⁷⁹⁵ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî el-Gırnâtî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlu Selmân, Dâru İbn Affân, yy. 1997, c. II, s. 9.

⁷⁹⁶ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, c. II, s. 63.

⁷⁹⁷ Bu eserler, *el-Kavâidü’l-Ahkâm fî Mes’âlihi’l-Enâm* ile *el-Fevâid fî İhtisâri’l-Makâsîd*’dır.

⁷⁹⁸ Rahmi Yaran, “Karâfî’den Şâtıbî’ye Makâsîd/Maslahat Söylemi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 45/45 (2013), s. 28.

⁷⁹⁹ Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebî’l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkî, *Kavâ’idü’l-ahkâm fî mesâlihi’l-en’âm*, ta’lik. Tâhâ Abdürraûf Sa’d, Mektebetü’l-Külliyeti’l-Ezheriyye, Kahire 1991, c. I, s. 11; el-Karâfî, *Nefâ’isü’l-usûl*, c. IX, s. 4086.

⁸⁰⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *İ’lâmü’l-muvakkî’in ‘an rabbi’l-âlemin*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlu Selmân, Dâru İbni’l-Cevzî, yy. 1423, c. I, s. 41.

Klasik fıkıh usûlünde maslahat konusu, *mesâlih-i mürsele*⁸⁰¹ başlığının yanı sıra *salaha* (صلح) fiilinin istif'âl bâbına aktarılmasıyla elde edilen *istislâh* (الاستصلاح)⁸⁰² veya *istidlâl* (استدلال) veyahut *istidlâl-i mürsel* (استدلال مرسل)⁸⁰³ başlıkları altında işlenir. Aynı şekilde illeti tespit etme yollarından biri olarak kabul edilen *münâsebet* ile *münâsib-i mürsel* kavramları altında da temas edildiği görülür.⁸⁰⁴

2.1.2. Maslahatın Kısımları

Maslahat kuvvet, geçerlilik ile kabul ve red bakımından farklı kısımlara ayrılır. Şimdi bunlara sırayla temas edilecek.

2.1.2.1. Kuvvet Bakımından Maslahatın Kısımları

Her ne kadar kimi âlimlerce farklı sıralama ve isimlendirmeler olsa da⁸⁰⁵ din, can, akıl, nesil ve malın korunmasından ibaret olan usûl-i hamse makâsıdü's-şerîadır. Bu beş esasın elde edilmesini sağlayan her şey maslahat; tamamının veyahut bir kısmının kaçırılmasına sebep olan her şey ise mefselettir. Mezkûr beş küllî esasın korunması ise önem ve kuvvet

⁸⁰¹ Ebû'l-Hasen (Ebû'l-Kâsım) Seyfuddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî (Âmidî), *el-İhkâm fî Usûli'l-ahkâm*, thk. Abdurrezzâk Afîfî, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut - Dımaşk - Lübnan ts., c. IV, s. 160; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, thk. eş-Şeyh Ahmed 'Azv 'Înâye, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Dımaşk 1999, c. II, s. 184.

⁸⁰² Huccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1993, s. 173; Ebû Zehre, *Usûlü'l-fikh*, s. 279. Zerkâ, mesâlih-i mürseleye delâlet anlamında istislâh kelimesini ilk defa Gazzâlî'nin kullandığını söyler. Mustafâ b. Ahmed b. Muhammed ez-Zerkâ, *el-İstislâh ve'l-mesâlihu'l-mürsele fi's-şerî'ati'l-İslâmiyye ve usûl-i fikhîhâ*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1988, s. 59.

⁸⁰³ İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâi en-Nîsâbü'rî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Salâh bin Muhammd bin 'Uveyda, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1997, c. II, s. 161; eş-Şâtibî, *el-İ'tisâm*, c. III, s. 12.

⁸⁰⁴ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî el-Karâfî, *Nefâ'isü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz, Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, Suudi Arabistan 1995, s. IX, s. 4079; Karâfî, *Şerhu Tenkihi'l-fusûl*, thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Şeriketü't-Tıbbâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Müttehideti, yy. 1973, s. 391; Nâsıruddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Minhâcü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, thk. Şa'bân Muhammed İsmâîl, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2008, s. 205, 228; Ebû Abdillâh Bedrûddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî, *Teşnîfü'l-misâmi' bi-Cem'i'l-cevâmi' li-Tâciddîn es-Sübkî*, thk. Seyyid Abdülazîz - Abdullah Rabî', nşr. Mektebetü Kurtuba li'l-Bahsi'l-'İlmî ve İhyâi't-Türâs, yy. 1998, c. III, s. 283; Abdülvehhâb Hallâf, *İlmü usûli'l-fikh*, 8. bs., Mektebetü'd-da've, yy. ts., s. 85; Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehre, *Usûlü'l-fikh*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, yy. ts., s. 243.

⁸⁰⁵ Örneğin Karâfî, can, din, nesep, akıl ve mal şeklinde aklı dördüncü sıraya koyarak bir sıralama yapar. İrzın korunmasını da zarûriyyâtın sayanların bulunduğunu belirtir. Tahsînî maslahat yerine tetimme demeyi tercih eder. Teârûz halinde hangisinin diğerine göre tercih edilebileceğini örneklemesi, zarûrî, hâcî ve tetimme şeklindeki sıralamanın amacını göstermesi bakımından mühimdir. el-Karâfî, *Şerhu Tenkihi'l-fusûl*, s. 391; Karâfî, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Haccî - Sa'id A'rab - Muhammed Bû Hubze, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1994, c. I, s. 127.

derecesine göre zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât olmak üzere üç merhalede gerçekleşir.⁸⁰⁶ Bu sıralamanın önemi teâruz anında ortaya çıkar ve tercih bu sıralamaya göre yapılır.⁸⁰⁷

Zarûriyyât türü maslahatlar, din ve dünya işlerinin ayakta durabilmesi için zorunlu olan maslahatlardır.⁸⁰⁸ Mesela, saptırıcı kâfirin öldürülmesi ile bid'ate çağıran bid'atçının cezalandırılması dinin; kısasın vâcip kılınması canın; şarap içme cezası aklın; zina haddinin vâcip kılınması nesil ve nesebin; hırsızların cezalandırılması ise malın korunması amacına mâtuf zarûriyyât türü maslahatlar kapsamında sayılır.⁸⁰⁹ Hâciyyât çeşidi maslahatlar, “Genelde dikkate alınmamasına bağlı meydana gelen zorluk ve sıkıntının sebep olduğu darlığın kaldırılması ile genişlik açısından kendisine ihtiyaç duyulan maslahatlar” şeklinde tanımlanır.⁸¹⁰ Seferde oruç tutmama ile hastalığa bağlı ruhsatlar, insanlardan zorluğu kaldırmaya yönelik ihtiyaç odaklı meşrû kılınan hâciyyât türü maslahatlardır.⁸¹¹ Tahsîniyyât (kemâliyyât)⁸¹² sınıfı maslahatlar, “Sağduyu sahiplerinin hoşlanmayacağı çirkin hallerden uzak durma ile âdetlerin güzellerinden münasip olanı nazar-ı itibara almayı sağlayan maslahatlar” şeklinde tanımlanır. Bu sınıf maslahatlar, zaruret ve ihtiyaç dışı güzelleştirme, süsleme, olgunlaştırma ve kolaylaştırma amacı güder. Necâsetin giderilmesi ibâdâta; yeme ve içme edepleri âdâba; necis şeylerin satımının yasaklanması muâmelâta; savaşta çocuk, kadın ve din adamlarının öldürülmesinin engellenmesi cinâyât türü tahsînî maslahata örnek olarak verilebilir.⁸¹³

2.1.2.2. Geçerlilik Bakımından Maslahatın Kısımları

Fıkıh usûlü eserlerinde maslahatın geçerli olup olmaması açısından mesâlih-i mu'tebere, mesâlih-i mülğât ve mesâlih-i mürsele olmak üzere üçlü tasnife tâbi tutulduğu görülür.⁸¹⁴

⁸⁰⁶ el-Bûtî, *Davâbitu'l-maslaha fi's-şer'i'ati'l-İslâmiyye*, s. 119-121; Muhammed Mustafa ez-Zuhaylî, *el-Vecîz fi usûli'l-fikhi'l-İslâmî*, 2. bs., Dâru'l-Hayr, Dımaşk/Suriye 2006, c. I, s. 112-114.

⁸⁰⁷ Ebû Zehre, *Usûlü'l-fikh*, s. 373.

⁸⁰⁸ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, c. II, s. 17.

⁸⁰⁹ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 174.

⁸¹⁰ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, c. II, s. 21.

⁸¹¹ el-Bûtî, *Davâbitu'l-maslaha fi's-şer'i'ati'l-İslâmiyye*, s. 120.

⁸¹² Ebû Zehre, *Usûlü'l-fikh*, s. 372.

⁸¹³ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, c. II, s. 22-23.

⁸¹⁴ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 173; el-Karâfî, *Nefâ'isü'l-usûl*, c. IX, s. 4079; Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî el-Gırnâtî, *el-İ'tisâm*, thk. Muhammed b. Abdurrahman eş-Şakîr - Sa'd b. Abdullah Âli Hamîd - Hişâm b. İsmail es-Sînî, Dâru İbni'l-Cevzî, el-Memleketü'l-'Arabiyye es-Su'ûdiyye 2008, c. III, s. 7-12; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul ts., c. I, s. 200; Abdülkerîm Zeydân Behîc (Bîc) el-Ânî el-Kehlî el-Muhammedî (el-Mehmedî), *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*, 6. bs., Müessesetü Kurtuba, Bağdad 1976, s. 236-237; Ahmed er-Raysûnî, *Nazariyyetü'l-makâsîd 'inde'l-İmâm eş-Şâtîbî*, 2. bs., ed-Dâru'l-'Âlemiyye li'l-Kitâbi'l-İslâmî, yy. 1992, s. 238.

Mesâlih-i mu'tebere, bir hükmün konulması ve ispatı konusunda şer'in itibar ettiği illet ve maslahat olarak görülür. Örneğin, şâri'in içkiyi akıl, mal ve haysiyetin korunması için haram kılması illet ve maslahatından hareketle, sarhoş edici diğer içeceklerde de aynı illet ve maslahatın mevcudiyeti sebebiyle haram kılmış olduğu kabul edilir. Hakkında nass bulunmayan meselelerde illetin varlığı, maslahatın mevcudiyetini dolayısıyla da hükmün varlığını; yokluğu da maslahatın yokluğunu netice olarak da hükmün yokluğunu gerektirir. Bu nevi illete dayalı işlem, aynı zamanda kıyâs-ı celî olarak adlandırılır.⁸¹⁵

Mesâlih-i mülğât (murdûde) ise şâri'in iptal ve geçersiz kıldığı maslahattır. Bu tür maslahatlar, her ne kadar insan aklınca maslahat gibi gözükse de hakikatı olmayan, vehim ve kuruntu mahsulü maslahatlardır.⁸¹⁶ Yüzeysel bir bakış ile değil de üzerinde ince bir tetkik ile maslahat olmadığı ancak ortaya konulabilir. Örneğin, Ramazan orucunu bilerek mazeretsiz bozan bir kimse, keffâret olarak önce köle âzat etmesi, güç yetiremezse peşpeşe iki ay oruç tutması, buna da güç yetiremezse altmış fakiri doyurması gerekir.⁸¹⁷ Hadiste sıralama bu şekildedir. Mâlikî mezhebinde ise kişi, dilediği keffâreti seçme hususunda muhayyer bırakılmıştır. Buna rağmen Mâlikî fakihi Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî (ö. 234/849), keffâretteki maslahatın caydırıcılık olduğu vehmi ile Endülüs Emevî melikine köle âzat etmesinin aynı hataya tekrar düşmemesi hususunda caydırıcı olmayacağı gerekçesi ile doğrudan peşpeşe iki ay oruç tutması yönünde fetva verir.⁸¹⁸ Gazzâlî, Râzî ve Şâtıbî gibi çok sayıda İslâm âlimleri tarafından bu fetva, birtakım gerekçeler ileri sürülerek yanlış bulunur. Bu mânada görüşleri şöyledir: Öncelikle bu fetva, açık nassa aykırıdır.⁸¹⁹ Çünkü nass böyle bir maslahatı dikkate almamıştır. Sonra buradaki keffâret cezasının, salt caydırma ve engelleme maslahatına dayandığı da söylenemez. Çünkü bu şekilde bir keffâret istenmesinde bir kölenin hürriyetine kavuşturulması gibi daha büyük bir maslahatın önceliğe alınmış olma ihtimali vardır.

⁸¹⁵ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 174; el-Karâfî, *Nefâ'isü'l-usûl*, c. IX, s. 4079; eş-Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, c. III, s. 8; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, c. I, s. 18; Ömer Nasuhi Bilmen, *İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü*, Hzl. Abdullah Kahraman, Nizamiye Akademi, İstanbul 2016, s. 134; Hallâf, *İlmü usûli'l-fikh*, s. 70, 84; Zeydân, *el-Vecîz*, s. 236-237; Ebû Zehre, *Usûlü'l-fikh*, s. 366-369.

⁸¹⁶ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 174; eş-Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, c. III, s. 8-11; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, c. I, s. 18-19, 201.

⁸¹⁷ Buhârî, "Sıyâm", 30; Müslim, "Sıyâm", 14; Ebû Dâvûd "Savm", 37; Tirmizî, "Savm", 28; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im Şelbî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001/1421, "Sıyâm", 166; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 3. bs., thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, c. IV, s. 374, 378.

⁸¹⁸ el-Karâfî, *Nefâ'isü'l-usûl*, c. IX, s. 4079-4086; eş-Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, c. III, s. 8-10; Hallâf, *İlmü usûli'l-fikh*, s. 87; Ahmet Muhammet Peşe, *Te'sîr Teorisi Bakımından Fıkıh-Usûl İlişkisi*, (yayınlanmamış doktora tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2017, s. 82.

⁸¹⁹ 2.4. Gelenekesekciler ve Modernistlere Gözünden Tûfî ve Maslahat Anlayışı başlığı altında bu hadise yer verilecektir.

Dolayısıyla böyle bir fetva ile bu büyük maslahat⁸²⁰ kaçırılmış olur. Ayrıca bu fetvâ, kişiyi teşrî‘ makamına çıkaracağından; şâri‘i de farklı sınıflardaki kullarının maslahatından bîhaber konuma düşereceğinden dolayı da tenkide açıktır. Yine böyle bir ictihadın kabulü, hâl ve şartlara göre şeriatın tüm hükümlerinin değiştirilmesine kapı aralama tehlikesini ortaya çıkarır.⁸²¹

İleride de görüleceği üzere maslahat tartışmalarının fitilini ateşleyen Tûfi ise bu fetvayı doğru bulur. Ona göre böyle bir ictihad, maslahat gereği ve âmm olan nassın tahsîsi kabilindendir. Çünkü şeriat birçok yerde zengin ile fakiri ayırmıştır ki burası da bu türdendir.⁸²² Böyle bir fetvanın ise başka mu‘teber maslahata dayanılarak verilmiş olduğu iddia edilir. Yahyâ el-Leysî’nin, Hükümdarı meşrû bir mala sahip görmemesi ama halk içinde küçük düşürüp fitneye sebep olmamak adına böyle bir fetva vermiş olması muhtemeldir.⁸²³ Nitekim Şâtîbî de hükümdarın hiçbir mala sahip görülmeyp varlığının tamamının beytûlmâle aidiyeti ile ilgili gerekçeli hadiseyi zikreder.⁸²⁴ Yani hükümdar, meşrû hiçbir mala sahip görülmediği için kendisine doğrudan peş peşe iki ay oruç tutması yönünde fetva verilmiştir. Yoksa caydırma maslahatından dolayı değil.

Mesâlih-i mürsele ise, şer‘ tarafından muteberliği ya da ilgâ edildiği bilinmeyen, hakkında müsbet-menfî hiçbir hüküm bulunmayan maslahattır.⁸²⁵ Bu konuda, hırsızlık zanlısı bir kişinin suçunu itiraf etmesi için dövülmesi, Kur’ân’ın mushaf hâline getirilmesi, Hz. Ömer’in divânları oluşturması, bir kişinin katili olan topluluğun kısasen topluca öldürülmesi, Hz. Osman döneminde cuma namazı için iki ezan okunması, Mescid-i Nebvî’nin genişletilmesi, halife tayini için şûrâ heyeti oluşturulması örnek olarak verilir.⁸²⁶ Fıkıh ve usûl-i fıkıhta maslahat denildiği zaman akla gelen maslahat türü bu olmalıdır. Yoksa mu‘tebere ve merdûde türü maslahat değil.

Mürsel maslahatın şer‘an makbul ve muteber sayılabilmesi için birtakım şartlar ileri sürülür. Bunlar: Maslahatın zannî olmayıp kesin olması, kişisel ve özel olmayıp genel olması, mefsedetten arınmış olması veya ona ağır basması, amel edilebileceğine dair şer‘î nasstan

⁸²⁰ Farzedelim ki Padişah, ramazan orucunu otuz gün bozsa buna mukabil altmış gün oruç tutmasındansa otuz köle âzat etmesi büyük maslahat olarak kabul edilir.

⁸²¹ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 174; el-Karâfî, *Nefâ’isü’l-usûl*, c. IX, s. 4079; eş-Şâtîbî, *el-İ’tisâm*, c. III, s. 8-11; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, c. I, s. 201-202; Hallâf, *‘İlmü usûli’l-fikh*, s. 87.

⁸²² Ebû’r-Rebî‘ Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî el-Hanbelî, *Şerhu Muhtasari’r-ravza*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Müessesetü’r-Risâle, 1987, c. III, s. 216.

⁸²³ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, c. I, s. 202.

⁸²⁴ eş-Şâtîbî, *el-İ’tisâm*, c. III, s. 9-10.

⁸²⁵ Genel tarifi şöyledir; الإلغاء أو الاعتبار – Şer‘ tarafından iptal olunduğuna ya da itibara alındığına tanık olunmayan her türlü maslahattır. Zeydân, *el-Vecîz*, s. 236; Ebû Zehre, *Usûlü’l-fikh*, s. 279.

⁸²⁶ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 174; el-Karâfî, *Nefâ’isü’l-usûl*, c. IX, s. 4079; eş-Şâtîbî, *el-İ’tisâm*, c. III, s. 5-6, 11-12; Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. X, s. 108; Hallâf, *‘İlmü usûli’l-fikh*, s. 84; Zeydân, *el-Vecîz*, s. 237.

küllî ya da cüz'î bir delâlet bulunmasıdır ki Kitap, Sünnet ve icmâda aslı bulunmayan maslahata itibar edilmez.⁸²⁷ Bunların yanı sıra zorunlu olması,⁸²⁸ makâsıdû's-şerîaya uygun olması (mülâemet), selîm akıllarca anlaşılabilir cinsten olması (ma'kûl), bir zaruretin korunması ya da zorluğun giderilmesi için olması,⁸²⁹ nass ve kıyasa aykırı olmaması ile daha büyük maslahatın kaybına sebep olmaması da ileri sürülen şartlardandır.⁸³⁰

2.1.2.3. Kabul ve Red Bakımından Maslahatın Kısımları

Geleneksel düşüncede mürsel maslahatın taabbüdî alanlarda delil olamayacağı hususunda âlimler arasında ittifak bulunur. Çünkü bu alan, ictihad ve re'ye kapalı olarak görülür. Buna bağlı olarak sadece nassın gereği ile amel edilmesi gerektiği ifade edilmiş, yapılacak her türlü ilâve ve eksiltme bid'at kapsamında değerlendirilmiştir. Muâmelât alanında ise olumlu-olumsuz başlıca iki görüş ön plana çıkar. Birinci görüş, belli şartlar hâricinde genel olarak reddeden cumhura âittir.⁸³¹ Bu görüşteki âlimlerden İmam Şâfiî, şer'î tümel (umûmî) ya da tikel (cüz'î) bir asılla; Hanefîler'in çoğunluğu mu'teber bir maslahat ile münâsebet kurulması,⁸³² Gazzâlî ve Beyzâvî (ö. 685/1286) gibi âlimler de zarûrî, genel ve kesin⁸³³ olmasının yanı sıra tahsînî maslahatların bir asla dayanması gibi şartlarla sınırlı olmak kaydıyla dikkate alınabileceğini kabul etmişlerdir.⁸³⁴ Ancak, bunların zarûrî olma ile mu'teber bir maslahat ve delile dayanmış olma şartları zaten onu mürsel maslahat olmaktan çıkarıp herhangi bir kayda bağlamış olur ki bu takdirde ya kıyas ya da "Zaruretler memnu olan şeyleri mubah kılar." gibi küllî kâidelere dayanmış olur. Bu durumda da onu, mürsel maslahat kapsamında değerlendirmek doğru olmasa gerektir.⁸³⁵ Hanefîler'in istihsan adı altında mürsel

⁸²⁷ el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, c. II, s. 207-207; el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 176; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, c. I, s. 199-200; Zeydân, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, s. 237.

⁸²⁸ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 176.

⁸²⁹ Zeydân, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, s. 236-237.

⁸³⁰ el-Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha fî 'ş-şerî'atî'l-İslâmiyye*, s. 426-429.

⁸³¹ Hücetliğini kabul etmeyenlerin arasında Âmidî (ö. 631/1233), Ebû Bekir el-Bâkılânî (ö. 403/1013) ile İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) gibi âlimlerin yanı sıra Hanefî ve Şâfiî âlimlerin geneli bulunmaktadır. Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, c. IV, s. 160; eş-Şevkânî, *İrşâdû'l-fuhûl*, c. II, s. 184; Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehre, *el-İmâm Ahmed b. Hanbel: Hayâtühû ve 'asruhû-ârâ'ühû ve fikhuh*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, yy. ts., s. 303. a.mlf, *Usûlü'l-fikh*, s. 243, 280; Şükrü Özen, "İstislâh", *DİA*, c. XXIII, s. 385.

⁸³² eş-Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, c. III, s. 6; eş-Şevkânî, *İrşâdû'l-fuhûl*, c. II, s. 184.

⁸³³ Bu konuda *türs/kalkan* meselesi örnek olarak verilir. Şöyle ki bir kısım esir Müslümanları kalkan olarak kullanan ve İslâm ülkesini işgal için saldıran kâfirlere karşı günahsız esirlerin öldürülmesinden kaçınmak için ok atmaktan vazgeçildiği takdirde vatanın işgal edilip esirler de dâhil tüm Müslümanları öldüreceği kesin olarak bilindiği takdirde zarûrî, genel ve kesin özellikli maslahat ilkesinden hareketle savaşa devam edilmesi gerektiği yönünde hüküm verilir. el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 174, 176, 179; el-Karâfî, *Nefâ'isü'l-usûl*, c. IX, s. 4079-4080; Beyzâvî, *Minhâcû'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, s. 228; eş-Şevkânî *İrşâdû'l-fuhûl*, c. II, s. 184-185.

⁸³⁴ eş-Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, c. III, s. 6; Beyzâvî, *Minhâcû'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, s. 228.

⁸³⁵ Ebû Zehre, *Usûlü'l-fikh*, s. 285.

maslahata göre hüküm verdikleri iddia edilse de⁸³⁶ ictihadlarının mürsel maslahattan kaynaklanmayıp mu‘teber maslahatın gizli kıyas (kıyâs-ı hafî) vb. yöntemler ile tespit ve uygulanması sonucu mevcut hükmün aksi istikametinde oluştuğu ifade edilir.⁸³⁷ Mürsel maslahatta ise herhangi bir kıyas edilecek benzer mesele olmayıp hüküm sırf maslahata dayandırılır.

İkinci görüş genel olarak kabul edenlere âittir. Bunlar, her ne kadar aidiyeti tartışmalı olsa da⁸³⁸ İmam Mâlik (ö. 179/795) başta olmak⁸³⁹ üzere bazı Mâlikîler ile Hanbelîler’dir.⁸⁴⁰

Bu iki gruba ilâveten üçüncü bir grup olarak kat’î nass ile teâruz eden maslahatın delilliğini kabul eden Tûfî ve takipçilerinin aşırı maslahatçı olarak nitelendirilebilecek görüşü sayılabilir.⁸⁴¹ Kıyası kabul etmeyen Zâhirîler’in⁸⁴² mesâlih-i mürseleyi öncelikle kabul etmeyeceğini söylemek izahtan vârestedir.⁸⁴³

⁸³⁶ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, c. I, s. 200-201; Zeydân, *el-Vecîz*, s. 237-238. Bu konuda Zerkâ ise Hanefîler’in gizli kıyas ve zaruret sebebiyle istihsan yaptıklarını; zaruret sebebiyle yapılan istihsanın her ne kadar isimlendirmeleri farklı olsa da mesâlih-i mürseleden bir parça olduğunu söyler. ez-Zerkâ, *el-İstislâh ve’l-mesâlihu’l-mürsele*, s. 55, 57-58, 61. Aksini savunanlara göre ise Hanefî ve Mâlikîler’ce uygulanan istihsan ile mesâlih-i mürsele birbirinden farklıdır. Çünkü istihsanın uygulama yerlerinde açık kıyas, delil, benzer bir mesele ile genel ve yerleşik kuraldan herhangi birisi mevcut olup nass, icmâ, kapalı kıyas, örf, zaruret ve maslahat gibi gerekçelerle bunlardan vazgeçme, istisna etme ya da görünenenden daha kuvvetli gizli bir kıyasa yönelme hali mevcuttur. Nitekim istihsana dayalı verilen örnekler incelendiğinde herhangi bir delile dayandırma ile kıyas çabasının varlığı görülür. Mürsel maslahatta ise bilinen bir hükmün aksine bir hüküm verme faaliyeti bulunmayıp verilen hüküm doğrudan maslahata dayanır. Örnekler vb. tahliller için bkz. eş-Şâtîbî, *el-İ’tisâm*, c. III, s. 47,51-53, 56; Ebû Zehre, *Usûlü’l-fikh*, s. 262-270, 279; Zeydân, *el-Vecîz*, s. 230-235; Zekiyüddîn Şa’bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1990, s. 159-174; Hüseyin Hâmid Hassân, *Nazarîyyetü’l-maslaha fi’l-fikhi’l-İslâmî*, Matba’atü’l-Âlemiyye, Kahire 1970, s. 267-268. Netice olarak istihsan ile mesâlih-i mürsele birbirinden farklı kabul edilir. Delil ya da kıyasın söz konusu olmadığı yerlerde Mâlikîler bağımsız bir delil olarak gördükleri mesâlih-i mürsele ile Hanefîler ise “Zaruretler memnu olan şeyleri mubah kılar” vb. küllî kâidelere dayanan maslahatsal genel hukuk kuralları istikametinde meseleleri çözme gayreti içinde olduklarını söylemek mümkündür. Zaten bu terimlerin fikir önderleri olan Hanefî ve Mâlikî âlimler de istihsan ve mesâlih-i mürseleyi aynı kategoride görmemişlerdir.

⁸³⁷ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, c. I, s. 200-201. Dolayısıyla bunu mürsel maslahat olarak görmezler; istihsan olarak adlandıırırlar.

⁸³⁸ Âmidî (ö. 631/1233) ile Kurtubî (ö. 671/1273) adı geçen görüşün İmam Mâlik’e nispetine şüphe ile yaklaşır. Ayrıca Âmidî, İmam Mâlik’in kabul etmiş olsa bile zarûrî, genel ve kesin olma şartlarıyla kabul etmiş olabileceğini ileri sürer. Âmidî, *el-İhkâm fi usûli’l-ahkâm*, c. IV, s. 160.

⁸³⁹ Şâtîbî, İmam Mâlik’in hevâ ve hevâse göre keyfi bir maslahat anlayışına engel olmak adına birtakım şartlar ileri sürdüğünü beyan eder. Bunlar; şer’î delillerden ve asıllardan birine aykırı olmayacak bir şekilde makasidüş-şerîaya gerçekten uygun olması, taabbüdî olmayıp ma’kûl münâsiplerden olması, dinde izalesi gerekli bir zorluğun kaldırılması ile zarûrî ya da ona bitişik hâcî ve tahsînî bir maslahatın korunmasına yönelik olma şartlarıdır. eş-Şâtîbî, *el-İ’tisâm*, c. III, s. 35-42; Ebû Zehre, *Usûlü’l-fikh*, s. 279-280. Bu durum, mürsel maslahata kapı aralayanların zihin dünyalarında ileride keyfi bir maslahat anlayışının ortaya çıkabileceği ihtimallerini göz önünde bulundurarak sınırlandırma gayreti içerisinde olduklarının göstergesi gibidir. Mürsel maslahatın keyfi kullanımı konusunda dikkat çeken isimlerden birisi de İbn Teymiyye’dir. Ebû’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî (İbn Teymiyye), *Mecmû’atü’r-resâ’il ve’l-vesâ’il*, ta’lik es-Seyyid Reşid Rızâ, Lücnatü’t-Türâsî’l-‘Arabî, yy. ts., c. V, s. 23

⁸⁴⁰ Ebû Zehre, başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere Hanbelîler’in çoğunluğunun maslahat-ı mürseleyi kabul ettiklerini, ancak nass, sahâbe fetvası, mürsel ve âhâd hadis ile sıhhat ve kuvvet derecesine ulaşmayan zayıf hadis karşısında bile geri planda tuttuklarını söyler. Mâlikîler’in ise delâlet ve sübûtî zannî deliller karşısında mürsel maslahata riâyet ettiklerini bildirir. Ebû Zehre, *el-İmâm Ahmed b. Hanbel*, s. 303-304.

⁸⁴¹ Ebû Zehre, *el-İmâm Ahmed b. Hanbel*, s. 297-298, 303-313.

Sonuç olarak Sünnî fıkıh mezheplerinin tamamının muâmelât alanında en azından mu‘teber bir maslahat ya da delil ile münâsebet kurulduğu takdirde dikkate alınabileceği hususunda hemfikir oldukları anlaşılır. Nitekim Karâfî, iyice tetkik edildiği takdirde bütün mezheplerce delil olarak kabul edildiğinin görüleceğini ileri sürer.⁸⁴⁴ Son dönemde kimi araştırmacılar tarafından Hanefîler ile Mâlikîler’in maslahat anlayışlarının aynı şey olduğu; aralarındaki ihtilâfın dilsel (lafzî) tanım farklılığından kaynaklandığı iddia edilir.⁸⁴⁵

2.1.3. Klasik Modernistlerin Gözünden Maslahat

Geleneksel ve modernistler döneminde, İslâm dünyasının muâsır medeniyetler seviyesine çıkabilmesi için birtakım öneriler tartışılır. Çalışmaya konu modernistler, Kur’ân’a dönülmesini (yalnızca kitap) ve onun da muâmelât alanının örf ve maslahat ile yeniden yorumlanmasını önerirler. Kur’ân merkezli, maslahat temelli yeni fıkıh düşüncelerini kabul ettirmek için ise, Rızâ’nın da ifade ettiği gibi öncelikle “mukallide usûl ve furû ilmine güveni kaldırmak”⁸⁴⁶ gerektiğini iddia ederler. Netice olarak, öncelikle geleneksel anlayışın yok edilmesi gerektiğini sonra da Kur’ân ve Sünnet’in özellikle muâmelât alanının, maslahat eksenli günümüz problemlerine cevap verecek nitelikte tekrar yorumlanması gerektiğini belirtirler. Düşüncelerini temellendirmek için ise İslâm’ın maslahata ne kadar büyük önem verdiğini ispatlama gayretleri içinde birtakım görüşler ileri sürerler.

Modernistlere göre İslâm’ın temeli kolaylıktır. Teklifler ise az ve anlaşılması kolaydır. Böyle olmasına rağmen fakihler, yükümlülükleri ictihadî görüşleriyle çoğaltmışlardır. Bunun sonucu olarak da söz konusu ödevleri bilme zorlaşmış; amel etme ise imkânsız hale dönüşmüştür.⁸⁴⁷ Oysa Hz. Allah, “*Ey İnananlar! Size açıklanınca hoşunuza gitmeyecek şeyleri sormayın...*”⁸⁴⁸ buyurarak, şahsî işleri kişilere, toplumsal hususları ise, ülü’l-emrin maslahatsal ictihadına havale etmiştir.⁸⁴⁹ Âyette ifade edilen soru sormanın yasaklanması, olası bir kısım cevapların, o dönem Müslümanların maslahatlarına uygun olması, sonrakilerin maslahatları ile çatışması tehlikesini önleme amacından kaynaklanmaktadır.⁸⁵⁰

⁸⁴² Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl fî şerhi Mirkâtî’l-vüsûl*, Fazilet Neşriyat, İstanbul ts., c. II, s. 74.

⁸⁴³ el-Karâfî, *Nefâ’isü’l-usûl*, c. IX, s. 4080; Ebû Zehre, *Usûlü’l-fikh*, s. 278-279; Zeydân, *el-Vecîz*, s. 237-238.

⁸⁴⁴ el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhi’l-fusûl*, s. 446; Karâfî, *Nefâ’isü’l-usûl*, c. IX, s. 4095. Ebû Zehre, onun bu iddiasına katılmaz ve bir kısım gerekçeler ile reddeder. Ebû Zehre, *Usûlü’l-fikh*, s. 284-285.

⁸⁴⁵ ez-Zerkâ, *el-İstislâh ve’l-mesâlihu’l-mürsele*, s. 65.

⁸⁴⁶ Rızâ, *Muhâverâtü’l-muslih ve’l-mukallid*, s. 67. Bu öneri, modernizmin “Yumurtayı kırmadan omlet yapmak mümkün değildir.” anlayışının tipik bir yansıması gibidir.

⁸⁴⁷ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. XI, s. 216; Rızâ, *Yüsru’l-İslâm* s. 20.

⁸⁴⁸ Mâide 5/101.

⁸⁴⁹ Rızâ, *Yüsru’l-İslâm*, s. 11.

⁸⁵⁰ Rızâ, *Yüsru’l-İslâm*, s. 19.

Abduh, teşrî' den maksadın kulların maslahatı için olduğunu ve zamanla değişebileceğini ispatlama sadedinde *nesh* anlayışına da başvurur. Ona göre neshin varlığı, bazı ahkâmın insanların o dönemki maslahatı için teşrî' kılındığını dolayısıyla zamanla maslahatı değişen hükümlerin değişebileceğini gösterir.⁸⁵¹ Bundan dolayı da Allah Teâlâ'nın vahiy göndermesindeki amacı olan insanların maslahatını elde edebilmek için aklın rehberliğinde nassın te'vîl edilmesi gerekir.⁸⁵²

Abduh, dinin insanların maslahatı için indirildiğini, “Lâ darara ve lâ dırâra”, ile “Lâ yünkeru tağayyyü'l-ahkâm bi tağayyüri'l-ehmân” kâidelerini Hanefîler'in kabul ettiklerini dolayısıyla önceden mefsetet olmayan bir hükmü “Def'-i mefâsid, celb-i menâfiden evlâdır.” kâidesini referans alarak değiştirmeleri gerektiğini söyler.⁸⁵³ Yani ona göre bu kâidelerin metodolojik kılavuzluğunda maslahata dayalı fıkıh oluşturulmalıdır. Çünkü İslâm dünyasının terakkî edebilmesinin yolu telfîk ve maslahattan geçmektedir.⁸⁵⁴ Abduh'un ifade ettiği gibi mezkûr kâideler Hanefîlerce kabul edilmekle birlikte onlar, bu kâideleri mutlak anlamda değerlendirmemekte, belli bir sınır çizmektedirler.⁸⁵⁵ Dolayısıyla kapsam ve anlam olarak bu kâidelere farklı yaklaşmaktadırlar.

Klasik modernistlerin, fıkıhta örf ve maslahatın temel alınarak yeni bir fıkıh oluşturulması gerektiğinin tanığı olarak mezhep imamları dönemi fıkıh oluşumuna atıf yaptıkları görülür. Nitekim Abduh ve Rızâ, dinin yaşanılan çağdan bağımsız yorumlanamayacağını iddia ederler. Bunun ilk defa uygulanan bir şey olmadığını; geçmişte mezhep imamlarının oluşturdukları fikhî hükümler konusunda yaşadıkları coğrafyayı, örf-âdet ve insanların maslahatlarını göz ardı etmediklerini kanıt olarak sunarlar. Bu düşüncelerini temellendirme anlamında özetle şunları söylerler: Ümmet ve fıkıh için tarih bilmemek kadar zararlı bir şey yoktur. İnsanların tarihi özellikle de fikhî ortaya koyan müctehidlerin yaşadıkları ülkelerdeki insanların tarihi, örf-âdet ve maslahatları bilinmezse aralarındaki ihtilâfların boş ve gelişigüzel bir şey olduğu zannedilebilir. Hâlbuki durum böyle değildir. İctihadlarında kişisel özelliklerinin⁸⁵⁶ yanı sıra yaşadıkları coğrafya, örf, kültür ve zamane insanların maslahatları etkilidir ve dikkate alınmıştır. Örneğin; İmam Mâlik, Medineliler'in kalp ve yaşantı güzelliğini görmesi sonucu uygulamalarını temel alırken (Amel-i ehl-i Medîne); Ebû Hanîfe, Iraklılar'ın ayrılık ve nifaklarını esas almıştır. İmam Şâfiî, Mısır'a

⁸⁵¹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. II, s. 111-112; Rızâ, *Yüsrü'l-İslâm*. Mukaddime.

⁸⁵² Hourani, *el-Fikr'ul-'Arabî* s. 187.

⁸⁵³ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 287.

⁸⁵⁴ Rızâ, *Târîhu'l-üstâz*, c. I, s. 646-648; Hourani, *el-Fikr'ul-'Arabî*, s. 187-186; Sıddıkî, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, s. 93.

⁸⁵⁵ Bu kâidelere bakış açıları 3.2. *Maslahat Kâide İlişkisi* başlığı altında yer verilecektir.

⁸⁵⁶ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IX, s. 179.

gittikten sonra Hicaz ve Irak'ta ileri sürdüğü görüşlerinden (mezheb-i kadîm) vazgeçerek yeni mezhebini (mezheb-i cedîd) kurmuştur. İmâm Ebû Yûsuf (ö. 182/798)'un, hocası Ebû Hanîfe'ye aykırı olarak öne sürdüğü fikirlerin çoğunluğunu, kadılığı esnasında karşılaştığı insanların örf, maslahat ve menfaatlerinin gereği oluşturmuştur.⁸⁵⁷ Bu düşünceleri ile modernistlerin “Şayet biz, özellikle fıkıh mezhebi imamlarının yaşadığı coğrafyayı, tarihi, örfü ve o döneme âit maslahatları bilirsek; öncelikle aralarındaki ihtilâfların arka planını öğrenmiş oluruz. Sonra da hüküm oluştururken dikkate aldıkları hususlardan yola çıkarak günümüz insanının maslahat ve örflerine uygun hükümler vermiş oluruz.” tarzında bir düşünceye sahip olduğu söylenebilir. Sabri Efendi ise benzer söylemler içinde ve aynı ekolün takipçisi olan el-Merâgî'ye (1881-1945) yönelik eleştirilerinde söz konusu söylemleri,⁸⁵⁸ müctehidlerin görüşlerinin (fıkıh), dinî dayanaktan yoksun zamansal ve bölgesel görüşler barındırdığı; bunun bir anlamda laikliğin o dönemden itibaren var olduğu dolayısıyla da zorluğun kaldırılması ve maslahatın elde edilmesi gibi birtakım şer'î esaslardan yola çıkılarak bölgesel ve zamane şartlarına uygun hükümler konulmasının laikliğin ilk defa kabulü gibi anlaşılmaması gerektiğini söylemenin diğer bir adı olarak görür. Başka bir ifadeyle bu söylemlerinin arka planında laikliğin, müctehid imamlar döneminden itibaren mevcut olduğu fikrinin empoze edilme düşüncesi ve kabulüne yönelik bir tür zemin hazırlama hareketinin bulunduğunu söyler.⁸⁵⁹

Rızâ'ya göre İslâm şeriatı, fitrat dinidir ki maslahatların elde edilmesi ve mefsedetlerin savuşturulması kâidesine dayanır. Hz. Allah'ın kesin bir şekilde emrettiği ya da müstehap gördüğü her şey tecrübe ve delil ile sabittir ki bize faydalıdır. Yine onun kesin bir şekilde yasakladığı her şey de sonuç olarak bize zararlıdır.⁸⁶⁰ Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın bize emrettiği her şey maslahat; yasakladığı her şey de mefsedettir.⁸⁶¹ Rızâ bu sonuçtan ve Allah Teâlâ'nın bize dünyevî işlerimizde ve sosyal çıkarlarımızda tam bir özgürlük ve bağımsızlık vermesinden hareketle sadece Kur'ân ve sahih sünnetin ışığında hareket edilerek, maslahatların elde edilmesine yönelik hükümler ortaya konulması gerektiğini belirtir. Nassın esasının kolaylık, zorluk ve sıkıntıyı ortadan kaldırma, zararlı olanı yasaklama, faydalı olanı

⁸⁵⁷ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 20, 33; c. VIII, s. 146.

⁸⁵⁸ Sabri Efendi'nin her ne kadar burada direk hedefindeki kişi, Muhammed Mustafâ el-Merâgî (1881-1945) olsa da çalışmaya konu modernistlerin ekolünden olması ve ileri sürdüğü düşüncelerinin bahse konu modernistler ile paralellik arzemesi sebebiyle eleştirileri aynı zamanda onlara da yönelik kabul edilmelidir.

⁸⁵⁹ Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. IV, s. 313-316.

⁸⁶⁰ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 203; c. III, s. 107; c. V, s. 335-336; c. IX, s. 258; c. VIII, s. 351, 470.

⁸⁶¹ Menûbe Burhânî, *el-Fikru'l-makâsîdî 'inde Muhammed Reşîd Rızâ*, Bâtna/Cezâir 2006/2007, s. 189.

mubah kılma, haram li-zâtihîyi zaruret karşısında; sedd-i zerîa kabilinden olan haram li-gayrihî de bir ihtiyaç anında mubah kılma temellerine dayandığını söyler.⁸⁶²

aldıklarını, dikkate alındığına dair bir asıl bulma yoluna da gitmediklerini, dolayısıyla bu delillerinin de mürsel maslahattan başka bir şey olmadığını” iddia ettiğini söyler. Bu konuda bir başka tanığı ise Cüveynî’dir. Onun, İmam Şâfiî ve Hanefîler’in çoğunluğunun usûlde bilinen mu‘teber maslahat ile mülâemet yapıldığı takdirde bununla amel ettiklerini söylediğini ileri sürer. Rızâ, âlimlerin *münâsibi* şer‘in dikkate aldığı, iptal ettiği ve ne ilgâ ne de itibarına tanık olunmayan şeklinde üçe ayırdıklarını; son kısmın da dikkate alındığına muayyen bir aslın şahitlik etmediği ve genel şer‘î maksatlardan alınıp vesileler kılınan mürsel maslahattan başka bir şey olmadığını ifade eder. Şevkânî’nin de bu görüşte olduğunu söyler.⁸⁶⁹

Rızâ, Şâtıbî’nin de mürsel maslahat ile münâsip mânâyı aynı gördüğünü söyler ve ardından on tane örneğini verir.⁸⁷⁰ Kanaatimiz Tûfî ve Rızâ’nın savunduğu maslahat ile Şâtıbî’nin savunduğu mürsel maslahatın aynı şey olmadığı yönündedir. Zaten Şâtıbî de mürsel maslahatın delilliği konusunda verdiği on örnekten sonra bunların, dinin usûl ve delilinden hiçbirisine (nassa) aykırı olmadığına dikkat çeker.⁸⁷¹ Öte yandan Tûfî ve Rızâ da savundukları maslahatın mürsel maslahata göre daha belîğ olduğu fikrindedirler.⁸⁷² Yine Rızâ’ya göre maslahat konusunu uzun uzadıya ele alan her ne kadar Şâtıbî olsa da hakkını tam olarak veren Tûfî’dir.⁸⁷³ Bu ifadeleri de onun Şâtıbî’den daha ziyade Tûfî türü maslahat anlayışını benimsediğini gösterir.

Rızâ, Tûfî’nin maslahat hakkındaki görüşlerini açıkladıktan sonra kendisinin de mezkûr görüşlere katıldığı ve delillerini çok güçlü bulduğu görülür. Tûfî’nin görüşünün ise mürsel maslahattan daha öte bir maslahat olduğunu söyler. Mürsel maslahat zaten nassın olmadığı yerde söz konusudur. Tûfî, maslahatı nassa bile takdim ettiğine göre onun kastı zaten mutlak maslahat olmalıdır.⁸⁷⁴ Mürsel maslahat, nassın olmadığı yerde geçerli olunca Tûfî’nin savunduğu maslahatın nassın bulunduğu yerde olması ve olası bir çatışma anında da takdim edilmesi garipsenecek bir durum olmamalıdır. Rızâ’nın ileri sürdüğü maslahatın klasikteki mürsel maslahattan farklı olduğu anlaşılır. Ayrıca burada Rızâ’nın maslahat düşüncesini anlamamanın yolunun Tûfî’nin maslahat düşüncesini anlamaktan geçtiğini söylemek de gerekir.

Rızâ’nın maslahat konusundaki rehberi Tûfî, maslahatın nass üzerine takdim edilmesini, nassın iptal edilip devreden çıkarılması yoluyla değil, tahsîs (sınırlandırılması) ve beyân (açıklanması) yöntemiyle yapılabileceğini iddia eder. Düşüncesine beyân

⁸⁶⁹ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. VII, s. 161-162.

⁸⁷⁰ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. VII, s. 163.

⁸⁷¹ eş-Şâtıbî, *el-İ’tisâm*, c. III, s. 35.

⁸⁷² Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. VII, s. 162; Rızâ, *Yüsrü’l-İslâm*, s. 72.

⁸⁷³ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. VII, s. 162.

⁸⁷⁴ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. VII, s. 161-162; Rızâ, *Yüsrü’l-İslâm*, s. 71-72.

fonksiyonundan dolayı Sünnet'in Kur'an'a göre öncelikli oluşunu örnek gösterir. Tûfî'nin buradaki nasstan kastı ise tartışmalıdır. Kimileri nasstan kastının kat'î nass olarak kabul ederlerken⁸⁷⁵ kimileri ise delâlet ve sübûtu zannî nass olarak yorumlamışlardır.⁸⁷⁶ Ancak Rızâ'nın da anladığı şekliyle delâlet ve sübût bakımından zannî nass bir tarafa kesin olan nasslar karşısında da bu yola başvurduğu görülür ve bunu nasslar arası teâruz gibi görerek tahsîs⁸⁷⁷ ve beyân yoluna başvurur. Onun kat'î nasslara karşı, tespiti akla havale edilen maslahat kapısını açması, bir anlamda akla tahakküm yetkisi vermesi demek olur. Diğer taraftan vahyin kesilmesi ve Hz. Peygamber'in vefatından itibaren nesh ve tahsîs ihtimalinin ortadan kalktığı da dikkate alınması gereken en önemli husustur.⁸⁷⁸

Özet olarak, Rızâ'nın düşüncesinin mürsel maslahat olmadığı Tûfî tarzı nassa karşı bir nevi tahsîs ve beyân niteliğinde mutlak maslahatı benimsemiş olduğu görülür. Onun bu düşüncesi ile Mâlikî mezhebindeki mürsel maslahat anlayışı birbirinden farklı olmalıdır. Görüleceği üzere gelenekselciler ile modernistler arasındaki tartışmaların mihverini de mürsel maslahatın aksine kat'î nassa karşı tahkim yetkisi verilen mutlak maslahat oluşturur. Bu konu ayrışmaların temel noktasıdır. Yoksa her iki grup da zaten mürsel maslahatı farklı isimlendirmeler adı altında da olsa kabul ederler.

Modernistlerin maslahata bu kadar önem vermelerinin arkasında ilerleme ve yükselmeyi sağlama düşüncelerinin bulunduğu bilinir. Hâlbuki İslâmî devletlerin ilerleme ve yükselmede altın çağını yaşadıkları dönemde nassın tatili vuku bulmamıştır.

Modernistlerin maslahatı Batı tarzı yararcılığa indirgedikleri, özellikle muâmelât sahasında nassa karşı tahakküm edici konuma yükselttikleri müşahade edilir. Kavak'ın deyişiyle maslahat, "Dünyevî fıkıh" inşasının bir aracı olarak görülmekte⁸⁷⁹ ya da modern hukukta ifade edildiği şekli ile kanunun ruhu çerçevesinde yorum getirilmek istenmektedir. Bu konuda Houranî'nin tespiti önemlidir. Ona göre, modernistlerin geleneksel İslâm'daki bazı kavramlar ile modern Batılı kavramları birleştirme ve aynîleştirme amaçları sonucu maslahat,

⁸⁷⁵ Kat'î nassa karşı takdim ettiğini iddia edenlerin arasında Kevserî, Sabri Efendi, ez-Zerkâ, Ebû Zehre, el-Bûtî, Hallâf ve Azmeş gibi âlim ve düşünürler bulunmaktadır. Ebû Zehre, *el-İmâm Ahmed b. Hanbel*, s. 310; ez-Zerkâ, *el-İstislâh ve'l-mesâlihu'l-mürsele*, s. 75, 78; el-Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha fi's-şer'i'ati'l-İslâmiyye*, s. 202-215; Hallâf, *Mesâdirü't-teşrî'i'l-İslâmî fîmâ lâ nassa fih*, s. 84; ez-Zerkâ, *el-İstislâh ve'l-mesâlihu'l-mürsele*, s. 75, 78; al-Azmeş, *İslâmlar ve Moderniteler*, s. 189-190.

⁸⁷⁶ Mustafa Zeyd, *el-Maslaha fi't-teşrî'i'l-İslâmî ve Necmeddin et-Tûfî*, ss. 44-14; Burhânî, *el-Fikru'l-makâsîdî*, s. 295-299; Dönmez, "Maslahat", *DİA*, c. XXVIII, s. 87.

⁸⁷⁷ Tahsîs: Âm lafızdan kastedilenin, ismin kapsadığı şeylerden bir kısmının olduğunu beyândır. Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2. bs., Vizâratü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, Kuveyt 1994, c. I, s. 142. Yani âmm lafzın kapsamından bir kısmının çıkartılmasıdır.

⁸⁷⁸ el-Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha fi's-şer'i'ati'l-İslâmiyye*, s. 132.

⁸⁷⁹ Kavak, *Reşîd Rızâ'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri*, s. 196.

yavaş yavaş faydacılığa; şûrâ, parlamenter demokrasiye; icmâ ise kamuoyuna dönüşmüştür.⁸⁸⁰ Yine bunların elinde maslahat: *ictimai ahlâk ilminin genel kurallarından özel şer'î hükümler ortaya koyan bir kâideye dönüştürülmüştür.*⁸⁸¹

2.1.4. Gelenekselcilerin Gözünden Maslahat

Sabri Efendi, modernistlerce iddia edilen İslâm'ın zorluğu kaldırdığı fikrine katılmakla birlikte bunun, her zor olanın istenildiği gibi hevâ ve hevese uygun bir şekilde tağyîr ve tebdîl edileceği anlamına gelmeyeceğini söyler. Öte yandan zorluğun kaldırılması demek de her zorluğun kaldırıldığı anlamında değildir. İnsanın tâkatının üstündeki zorluklar kaldırılmıştır.⁸⁸² Bundan dolayı nass karşısında maslahata sınırsız tahkim yetkisi verdiğini iddia ettiği Mısır ulemâsına yüklenir. Modern geçinen Batı taklitçisi kimi din âlimleri tarafından taaddüd-i zevcât ve başörtüsü meselelerinde olduğu gibi fesadın, maslahat adı altında öne sürülmeye çalışılmasından şikâyet eder. Zamanındaki maslahat çığırtkanlığının altında çok büyük mefsedetlerin bulunduğunu iddia eder.⁸⁸³

Sabri Efendi'ye göre akıllı kişi, her işinde dinî ve dünyevî birtakım maslahatlar aramalıdır. Ancak dinî maslahat ile gayri dinî maslahatın birbirinden tamamen farklı olduğunu da aklından çıkarmamalıdır.⁸⁸⁴ Müctehidlerin yaptıkları ise Allah Teâlâ ve Peygamber'inin maksatlarını aramaktan başka bir şey değildir. Zamanın ihtiyacına ya da arzularına uygun maslahata dayalı hükümler peşinde koşmamışlardır.⁸⁸⁵ Nitekim kimi mezhep âlimleri, İslâm'ın maslahatı söz konusu olduğunda kendi mezheplerine bile muhalefet ederek yerine göre Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinden birine göre fetva verebilmişlerdir.⁸⁸⁶

Kevserî, maslahat tartışmalarına bir kısım makaleleri ile katılır. Ebû Gudde'ye göre Kevserî'nin, "Nazaru'l-mer'i ilâ şer'i'llâhi mi'yâru dînihî", "Eseru'l-'urfî ve'l-maslahati fi'l-ahkâm" ve "Re'yü'n-Necm et-Tûfî fi'l-maslaha" isimli makaleleri Rızâ'nın maslahat düşüncesinin yanlışlığını ortaya koyacak nitelikte hiçbir kitapta bulunmayan hakikatleri barındırmaktadır.⁸⁸⁷

⁸⁸⁰ Houranî, *el-Fikr'ul-'Arabî* s. 179; Azmeş de Abduh ve Rızâ'nın düşüncesini faydacılık olarak niteler. al-Azmeş, *İslâmlar ve Moderniteler*, s. 161, 163.

⁸⁸¹ Houranî, *el-Fikr'ul-'Arabî*, s. 197.

⁸⁸² Sabri Efendi, "İslâm'da Tartışılan Meseleler", s. 725.

⁸⁸³ Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. I, s. 298.

⁸⁸⁴ Sabri Efendi, "Hilâfet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye", s. 229.

⁸⁸⁵ Sabri Efendi, "Kemalistlerin Din Düşmanlığı", s. 385.

⁸⁸⁶ Sabri Efendi, "Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi ve Tercümenin Namazda Okunma Meselesi", s. 788.

⁸⁸⁷ Kevserî, *Fikhü ehli'l-'Irâk ve hadîsühüm*, s. 22, 3 numaralı dipnot.

Kevserî, muâmelât alanında maslahatı merkeze alan ve çağında maslahata uygun düşmeyen hükümlerin maslahat esas alınarak tekrar oluşturulması girişimlerine karşı mücadele eder. Bu tekliflerine gelenekten kaynak arayanların mesâlih-i mürsele anlayışına yapışmalarını doğru bulmaz. O, fukahânın kabul ettiği maslahat-ı mürsele ile Tûfî'nin maslahat düşüncesini birbirinden tamamen ayırır. Bu konuda mesâlih-i mürselenin nassın bulunmadığı alanda geçerli oluşuna dikkat çeker ve “Mürsel maslahat ile usûl ve kavâid eserlerinde geçen diğer maslahatlar Müslüman âlimlerin ittifakı ile nassın bulunmadığı yerlerde geçerlidir. Şer‘î delillere aykırı olduğunda dikkate alınması söz konusu bile olamaz.” der.⁸⁸⁸

Kevserî, şer‘î hükümlerin Müslümanların dünya ve âhîret maslahatını sağlamaya yeteceği görüşündedir.⁸⁸⁹ Bu düşüncesi ile de modernistlerin aksine bizzat ahkâmın maslahatları sağlamaya yeteceği iddiasında olduğu görülür. Yine o, şer‘î maslahata değil, aklî ve dünyevî bir maslahata karşıdır.

Kevserî, Batı’ya yaranmak amacıyla örf ve maslahat kamuflajı arkasına saklanılarak Hz. Allah’ın dininin tağyîr ve tebdîl edilme teşebbüsünden şikâyet eder. Nitekim düşüncesini şu cümleler ile ifade eder:

İlk dönem fukahâsı rolüne bürünmeye ve yeni yeni usûl bid‘atleri ortaya koymaya çalışan şöhret olma heveslisi ulemâ kisveli bir kısım insanların varlığı, Müslümanları derinden üzüyor. Belli bir usûl olan, saf ve açık ahkâmı bulunan şer‘î, zamanla değişir hale getiriyorlar. Bunu da kalbinde İslâm’a karşı zerre miktarı hayır düşünce barındırmayan kimselere yaranmak ve yaklaşmak için yapıyorlar. Onları ‘Bizim elimizde örf ve maslahat vardır. Bunlarla nice ahkâm değişir. Yine bu kabilden nice imkânlar vardır...’ derken görürsün. Böyle söyleyerek, her duruma göre farklı şekil alan sulanmış beyinleri gibi Allah Teâlâ’nın şeriatının, açık ve sarîh İslâm ahkâmının da koşul ve zamana göre değişkenlik gösterdiğini söylemek istiyorlar.⁸⁹⁰

Kevserî, modernistler tarafından Müslümanların Batı karşısında geri kalmışlığının faturasının geleneksel fikhî müktesabata mâl edilip günah keçisi ilan edilmesine ve yok edilmek istenmesine⁸⁹¹ karşı çıkar. Fukahânın fikhî meselelerin üçte ikisinde ittifak halinde olduklarını, geri kalan yerlerde ise delilin bakış açısına göre değişen yapısı sebebi ile bir kısmının ihtiyata en uygun olanı (takvâ/azimet) diğer bir kısmının ise en fazla kolaylık

⁸⁸⁸ Kevserî, “Muhâdesetün kadîmetün havle’l-vakfî’l-ehlî”, s. 191.

⁸⁸⁹ Kevserî, “Hükümü mühâveleti fasli’d-dîni anî’d-devle” s. 330.

⁸⁹⁰ Kevserî, “Şer‘u’llâhî fî nazari’l-Müslimîn”, s. 99; Kevserî, “Eseru’l-‘urfi ve’l-maslahati fî’l-ahkâm”, s. 240.

⁸⁹¹ Hayatının sonlarına doğru Rızâ’nın da dâhil olduğu Vehhâbî hareketine yönelik en sık dile getirilen eleştiri, gelenekte birbirini tanıyan, eşit geçerliliğe sahip ve barış içerisinde yaşayan Sünnî fikhî mezheplerine topyekûn savaş açmalarıdır. Bu hoşgörüsüzlükleri Hâricîler’in tavrına benzetilerek tenkid edilir. al-Azmeh, *İslâmlar ve Moderniteler*, s. 169, 179, 183, 223-224.

sağlayanı (fetvâ/ruhsat) kabul ettiklerini söyler.⁸⁹² Dolayısıyla geleneksel fikhî mirasın hedef tahtasına oturtulmasının son derece yanlış bir düşünce olduğu görüşündedir.

Kevserî, kimileri tarafından örfün Kitap ve Sünnet'e hakem kılınma çabası ile maslahat adı altında nassa dayalı ahkâmın terkedilme girişiminde bulunulmasından muzdariptir. Bunlar arasında Kitap ve Sünnet ile sabit olarak gördüğü erkeğin şer'î mülkiyet hakkı olan talâkın elinden gasbedilerek kadın ya da kadıya teslim edilmesi ile üç talâk hükmünün lağvedilmek istenmesini sayar.⁸⁹³

Kevserî, Rızâ ve onun maslahat düşüncesi hakkında sitemkâr bir şekilde şunları söyler:

Tuhaf olan şu ki ulemâ neşvesi bulaşmamış bazı dergi sahipleri, dergisini aslı ve fer'i bilinmeyen (ne idüğü belirsiz) bir mezhebe davet için minber kılmıştır. Bundan on sene önce 'usûl'üt-teşfî'l-âm-genel hukuk ilkeleri hakkında bir risale kaleme almış ve içini İbn Hazm'ın kıyası reddetme hakkındaki görüşleri ile doldurmuştur. Tâbi olunan imamların yolundan başka bir yol üzere kıyası kabul edenlerin görüşleri ile bazı şâzz görüşlere yer vermiştir. Mezhebinin Kur'an ve Sünnet'in sarâhati ile çelişse bile sadece maslahat üzerine inşa eder. Böyle olunca da kendisinden çelişkili fûrûnun ortaya çıktığı zıt usûlü toplamış olur. Bunu ise ancak aklından zoru olan insan yapar ve böyle bir girişim, ineklerden insan dünyaya getirme tarzı bir şeydir.⁸⁹⁴

Kevserî'nin de dediği gibi yüzyıllar boyunca belli bir sistematik, disiplin ve iç tutarlılıkla yoğrulan mezhepler bir tarafa bırakılarak ilk defa Tûfî tarafından dillendirilen, kendisinin de tam olarak sistemleştiremediği ya da sistemleştirme amacı gütmmediği salt maslahata dayalı bir düşünce ortaya atılması ve savunulması anlaşılabilir cinsten değildir. Bu arada savunulan maslahat düşüncesi, asırlar boyunca oluşan mürsel maslahattan apayrı bir şeydir. Ayrıca onun, modernistleri sahâbe, tâbiîn ve selefîn görüşlerini terkederek şâzz görüşlerin peşine düşmekle suçladığı görülür.

Görüldüğü üzere gelenekselciler, nassın bulunmadığı yerlerde mürsel maslahat dikkate alınarak hükümler oluşturulabileceğini savunmuşlardır. Modernistler ise Batı tarzı faydacılık olarak nitelendirilebilecek düzeyde mutlak maslahatı/menfaati benimsemişlerdir. Yine gelenekselcilerin maslahatı, nasslarda ifade edilen hükümlerin beşerin ne derece maslahatına uygunluğu yönünden ele aldıkları; modernistlerin ise hem ispat hem de yeni hüküm oluşturma kapsamında değerlendirdikleri görülmektedir.

⁸⁹² Kevserî, "Havle fikrati't-takrîb beyne'l-mezâhib", s. 122-123.

⁸⁹³ Kevserî, "Nazaru'l-mer'i ilâ şer'i'llâhi mi'yâru dînihî", s. 234.

⁸⁹⁴ Kevserî, *Fikhü ehli'l-'Irâk ve hadîsühüm*, s. 22.

2.1.5. Gelenekselciler ve Modernistler Gözünden Tûfî ve Maslahat Anlayışı

Gelenekselciler ile modernistler arasındaki maslahat tartışmalarının temel hareket noktasını aslında Tûfî'nin maslahat anlayışı oluşturur. Bundan dolayı her iki grupça onun maslahat anlayışının nasıl değerlendirildiğinin ortaya konulması meseleyi aydınlatır nitelikte olacağı kanaatindeyiz. Ancak bunu yaparken onun maslahat düşüncesi ve kişiliği hakkında detaylı araştırmalar ve yargılamalardan mümkün mertebe kaçınılacaktır. Çünkü hakkında yeterli birçok araştırmalar yapılmıştır.⁸⁹⁵ Öncelikle modernistlerin gözünden Tûfî'nin maslahat anlayışını ele alalım.

Rızâ'nın maslahat konusunda öne çıkardığı âlimlerden en önemlileri Şâtıbî ve Tûfî'dir.⁸⁹⁶ Özellikle Tûfî'nin maslahata yönelik görüşlerini benimseyerek *Menâr*'da yayımlaması, eleştirilerin hedefi olmasında etkili en önemli sebeplerden birisini oluşturur. Olayın gelişimi ise şöyledir: Tûfî, Nevevî (ö. 676/1277)'nin kırk hadis yazma geleneğinden esinlenerek kaleme aldığı *el-Erbe'in* ini *et-Ta'yîn fi şerhi'l-Erbe'in* ismiyle şerh eder. Burada yer alan “Lâ darara ve lâ dırâra”⁸⁹⁷ hadisini şerh ederken maslahata yönelik düşüncelerine yer verir. Onun bu düşünceleri, Kâsımî (ö. 1332/1914) tarafından *Risâle fi'l-mesâlihi'l-mürsele* başlığıyla *Mecmû'u Resâ'il fi usûli'l-fikh* içerisinde ilâve notlarla bir risale olarak neşredilir. Adı geçen risale, Rızâ tarafından 1906 yılında *Menâr* dergisinin dokuzuncu cildinin onuncu sayısında *Edilletü's-şer' ve takdîmü'l-maslaha fi'l-mu'âmelât 'ale'n-nas* adıyla yayımlanır.⁸⁹⁸ Burada Rızâ, muâmelât alanında İslâm şeriatının mihverinin mefsedetlerin savuşturulması, maslahatların elde edilmesi veya korunması kâidesine dayandığını söyledikten sonra Hz. Ömer ve bir kısım sahâbelerin zaman zaman had cezalarının yerine getirilmesini maslahat gerekçesiyle terk ettiklerini belirtir. Bu durumu, maslahatın nass üzerine takdim edileceğinin delili olarak sunar. Ayrıca Rızâ, Tûfî'nin maslahat anlayışının diğer fakihlerden farklı olduğunu da özellikle belirtir.⁸⁹⁹ Yani onun bu ifadelerinden Tûfî'nin nassa karşı maslahatı ön plana geçirdiği düşüncesini çıkardığı ve bu düşünceye katıldığı anlaşılır. Örnek olarak Hz. Ömer uygulamalarının tanıklığına başvuran Rızâ'nın gerek mürsel maslahat gerekse de mutlak

⁸⁹⁵ Hakkında yapılan en önemli çalışmalardan birkaçı şunlardır: Mustafa Zeyd, *el-Maslaha fi't-Teşrî'i'l-İslâmî ve Necmeddin et-Tûfî*, Dâru'l-Yüsr, Kahire 1954; Ali Tülü, *Necmeddin Tufî'nin Maslahat Anlayışı*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006.

⁸⁹⁶ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VII, s. 162.

⁸⁹⁷ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *Muvatta'*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut 1406/1985, “Akdiye”, 31; “Mükâteb”, 13; İbn Mâce, “Ahkâm”, 17.

⁸⁹⁸ Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. IX, sy. X, s. 745-770.

⁸⁹⁹ Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. IX, sy. X, s. 745-746; Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. V, s. 172. Mezkûr risâleyi tahkik edenlerden birisi de Mustafa Zeyd'dir. Onun tahkikini, Abdülvehhâb Hallâf, *Mesâdirü't-teşrî'i'l-İslâmî fî mâ lâ nassa fih*, isimli eserine aynen almıştır. Bkz. Abdülvehhâb Hallâf, *Mesâdirü't-teşrî'i'l-İslâmî fî mâ lâ nassa fih*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Mısır 1955, s. 87-122.

maslahatın çatışma anında nassa takdim edilebileceğini benimseme gibi bir düşünce içerisinde bulunduğu kanaati oluşur. İşte bu durum, Kevserî tarafından kendisine ağır tenkidlerin yöneltilmesine sebep olur. Aynı zamanda benzer tepkiler, itikadî fikirleri ve mezhebî kimliği üzerinden Tûfî'ye de yöneltilir.

Rızâ, maslahatın meşrûluğunu Kitap,⁹⁰⁰ Sünnet, icmâ, sahâbe uygulamaları, hükümlerin ta'lîlîği, kolaylaştırıcı ve hafifleştirici kâidelere dayandığını ileri sürer.⁹⁰¹ Özellikle Kur'ân'dan delil olarak *“Ey insanlar! İşte size Rabbinizden bir öğüt, kalplere bir şifâ ve inananlar için yol gösterici bir rehber ve rahmet (olan Kur'ân) geldi. De ki: “Ancak Allah'ın lütuf ve rahmetiyle, yalnız bunlarla sevinirler. Bu, onların toplayıp durduklarından daha hayırlıdır.”*⁹⁰² âyetini delil olarak sunar. Buradaki tahlilleri ile Tûfî'nin tahlilleri paralellik arzeder.⁹⁰³ Ayrıca Rızâ, bu âyetin dışında çok sayıda delilin, maslahat-nass teâruzunda maslahatın öncelikli olması gerektiğine işaret ettiğini belirtir.⁹⁰⁴

Bize öyle geliyor ki neredeyse bir ömür maslahata kafa yoran Rızâ gibi bir ilim adamının Tûfî'yi maslahat konusunda yanlış anlaması pek olası değildir. Netice olarak her ikisinin de maslahat anlayışları birbiri ile paralellik arzettiği söylenebilir. Çünkü Tûfî'nin verdiği örnekler incelendiği zaman açıkça görülecektir ki maslahatın kat'î nass ile çatışabileceğini ve ona takdim edilebileceğini iddia etmektedir.⁹⁰⁵ Bu konuda verdiği örneklerden bir tanesi şöyledir: *“Bir adam namaz kılma amacıyla Mescid-i Nebvî'ye girer. Bu arada sahâbîler adamın görünüşünü garipselerler. Hz. Paygamber, Hz. Ebû Bekir'e 'Git ve onu öldür!' diye emreder. O da gider, adamı namaz kılarken görür, öldürmeden geri döner. Hz. Peygamber, bu sefer aynı emri Hz. Ömer'e bildirir. O da gider, geri döner ve Hz. Ebû Bekir gibi 'Namaz kılan bir kişiyi nasıl öldürebilirim?' der. Bunun üzerine Hz. Ali görevlendirilir. Gider, ama adamı bulamaz. Bunun üzerine Hz. Peygamber 'Şayet onu öldürmüş olsa idiniz ümmetinden iki kişi bile ihtilâf etmeyecekti.’*⁹⁰⁶ buyurur. Bu örnekten sonra Tûfî, Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in nassı terk ettiklerini ve bu konuda tek dayanaklarının o adamın ibadete yönelişini güzel bulmaları olduğunu söyler.⁹⁰⁷ Görüleceği üzere verilen

⁹⁰⁰ Rızâ, *Teşîru'l-Menâr*, c. I, s. 268; c. II, s. 105; c. VII, s. 171.

⁹⁰¹ Rızâ, *Teşîru'l-Menâr*, c. X, s. 323; c. VII, s. 165; c. V, s. 173.

⁹⁰² Yûnus 10/57-58.

⁹⁰³ Rızâ, *Teşîru'l-Menâr*, c. XI, s. 328-335; c. V, s. 172-173; Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. IX, sy. X, s. 754-755.

⁹⁰⁴ Rızâ, *Teşîru'l-Menâr*, c. V, s. 173.

⁹⁰⁵ Hallâf, *Mesâdirü't-teşrî'i'l-İslâmî fî mâ lâ nassa fih*, s. 113-114.

⁹⁰⁶ Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsîlî, *Müsne'dü Ebî Ya'lâ*, thk. Hüseyin Selîm Esed, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, Dımaşk 1404/1984, c. I, s. 90; Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*, thk. Hüsâmeddin el-Kudsî, Mektebetü'l-Kudsî, Kahire 1414/1994, c. VI, s. 226-227.

⁹⁰⁷ Hallâf, *Mesâdirü't-teşrî'i'l-İslâmî fî mâ lâ nassa fih*, s. 114; Zeyd, *el-Maslaha fî't-Teşrî'i'l-İslâmî ve Necmeddin et-Tûfî*, s. 140.

örnekte Tûfî açısından delâlet ve sübût yönünden kesin bir nass bulunmakta ve iddiasına göre iki reşîd halife salt maslahata dayanarak Hz. Peygamber'in emrini dinlememişlerdir. Bu olay, her ne kadar ilk bakışta salt maslahata dayanılarak nassın terk edilebileceğini gösterse de kanaatimizce burada hadisi eksik okuma vardır. Nitekim Hz. Peygamber, bir anlamda 'Şayet benim emrimi ilerisini-gerisini düşünmeden ve kendi aklınızca ürettiğiniz bir maslahata mebni olarak terk etmeseydiniz, ümmetimin ihtilâfa düşmesi gibi çok büyük mefsedeti önlemiş olacaktınız.' der gibidir. Dolayısıyla bu örnek, nass karşısında akla dayalı bir maslahata asla itibar edilmemesi gerektiğinin açık ve net bir delilidir. Onun verdiği bu örnek, yine bize göstermektedir ki savunduğu maslahat düşüncesi her yönden kat'î bir nassa muâırz olan maslahattır. Bu durumda kimilerince onun maslahatı delâleti zannî ve genel hüküm içeren hükümlerin tahsîsi için kullandığı iddiası tartışmaya oldukça açık durmaktadır.⁹⁰⁸ Diğer taraftan hadisin zayıf olduğu da iddia edilmektedir. Nitekim İbn Hazm, hadisin sahih olmadığını belirtir.⁹⁰⁹ Bunun yanı sıra hadis için isnâdı zayıf,⁹¹⁰ metrûk râvili⁹¹¹ şeklinde nitelemeler de mevcuttur.

Verilen örneklerden bir diğeri ise Hz. Peygamber'in Âişe (ö. 58/678) (r.a.)'ya "Eğer kavmin küfür dönemine yakın bulunmamış olsaydı, Kâbe'yi yıkıp İbrâhim'in temelleri üzerine yeniden inşa ederdim."⁹¹² sözüdür. Tûfî'ye göre bu işlemi yapmak Hz. Peygamber'e zorunluluk iken o maslahatı dikkate alarak bundan vazgeçmiştir.⁹¹³ Onun verdiği bu örnekten yola çıkarak Allah Teâlâ'nın, Peygamberine Kâbe'yi eski temelleri üzerine bina etme emri, hangi yönden zannîdir ki bir kısım araştırmacılar tarafından, onun zannî nass karşısında mutlak maslahatı hakem kıldığı iddia edilir? Anlaşılması gerçekten zor bir durumdur. Ek olarak kimi araştırmacılar tarafından Tûfî'nin savunduğu maslahat düşüncesini örneklendirmediği de iddia edilir.⁹¹⁴ Hâlbuki eserinde görülecektir ki savunduğu maslahat düşüncesine çok sayıda örnek vermektedir.⁹¹⁵ Diğer taraftan bu hadis, nass ile maslahatın çatışmasına örnek de olmayabilir. Nitekim Buhârî bu hadisi bazı ihtiyarî (müstehap) fiillerin terki... bâbı altında zikretmiştir. Bu aynı zamanda ehemmin mühim karşısında tercih

⁹⁰⁸ İlgili iddialar için bkz. Tülü, *Necmeddin Tuñî'nin Maslahat Anlayışı*, s. 132-133.

⁹⁰⁹ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts., c. XII, s. 160.

⁹¹⁰ Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, c. I, s. 90.

⁹¹¹; Ebû'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî el-Hanbelî, *et-Ta'yîn fi şerhi'l-Erbe'in*, thk. Ahmed Hâc Muhammed Osman, Müessesetü'r-Reyyân, el-Memleketü'l-'Arabiyyetü's-Suûdiyye 1998/1419, s. 269; Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, c. VI, s. 226-227.

⁹¹² Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî, Dâru'l-Muğnî, el-Memleketü'l-'Arabiyyetü's-Suûdiyye 1412/2000, c. II, s. 1188; Müslim, "Hacc", 69; Buhârî, "İlim", 48.

⁹¹³ Hallâf, *Mesâdirü't-teşrî'i'l-İslâmî fî mâ lâ nassa fih*, s. 113.

⁹¹⁴ İddia için bkz. Haçkalı, *İslâm Hukuk Tarihinde Gayeci İctihat Metodunun Gelişimi*, s. 131.

⁹¹⁵ Örnekler için bkz. Hallâf, *Mesâdirü't-teşrî'i'l-İslâmî fî mâ lâ nassa fih*, s. 113-114.

edilmesidir. “Def-i Mefâsid, celb-i menâfiden evlâdır.” kâidesinin bir örneğidir.⁹¹⁶ Yani burada nass ile maslahatın çatışması gibi bir durum yoktur. Hz. Peygamber, herhangi bir vahiy neticesi olmaksızın böyle bir tasarrufta bulunmayı gönlünden geçirmiş, ancak çok büyük bir mefsedete sebep olabileceğini öngörerek vazgeçmiştir. Kanaatimizce bu arzu, Hz. Peygamber’in kiblenin Kudüs’den Kâbe’ye çevrilmesi isteği ve beklentisi,⁹¹⁷ Uhud için şehir savaşı yapma isteği ve “*Eğer ümmetime zor gelmeyecek olsaydı misvak kullanmalarını emrederdim.*” hadisi⁹¹⁸ ile “*لَوْ أَنِ أَشَقُّ - Şayet zor gelmeyecek olsaydı...*” ile başlayan⁹¹⁹ ya da *temennî*⁹²⁰ bildiren arzu ve istekler türünden olması kuvvetle muhtemeldir. Yoksa Peygamberine Hz. Allah, Kâbe’yi yıkıp eski temelleri üzerine tekrar bina etmesini emretmiş o da kendi aklınca uydurduğu bir maslahat ile emri dinlememiş değildir. Kaldı ki burada Tûfî’nin anladığı şekilde bu örnek anlaşılacak olursa bu durumda Peygamber’inin düşündüğü maslahatı hâşâ Allah Teâlâ’nın öngöremediği gibi bir sonuç da kaçınılmaz olacaktır. Bu ise bütün noksan sıfatlardan münezze olan Allah Teâlâ’nın şanına yakışmayan bir durumdur.

Tûfî’nin verdiği örnekler bununla sınırlı değildir. Verdiği örneklerde sahâbenin nassa karşı maslahat bir tarafa âdetlerini dahi gerekçe göstererek karşı çıktıklarını iddia eder. Ona göre Hz. Peygamber, sahâbelere haccı umreye çevirmelerini emrettiğinde âdetlerine aykırı olduğu gerekçesi ile emri yerine getirme konusunda duraksamışlardır.⁹²¹ Yine Tûfî, aynı gerekçe ile Hz. Peygamber’e Hudeybiye antlaşması sonrası karşı geldiklerini⁹²² iddia eder. Onun tarafından âdet gerekçesi ile nassa karşı gelinebileceğine dair verilen bu son örneğin tahlili yapılacak olursa bu mânada şunlar söylenebilir: Öncelikle sahâbe “*Kalkınız, kurbanınızı kesiniz ve tıraş olunuz.*”⁹²³ nassına karşı gelmemiş, yaşanan son derece üzücü

⁹¹⁶ Buhârî, “İlim”, 48; Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu’l-bârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1379, c. III, s. 448; Muhammed b. Ali b. Âdem el-İtyûbî el-Vellevî, *el-Bahru’l-muhît es-seccâc fî şerhi Sahîhi’l-İmâm Müslim b. el-Haccâc*, Dâru İbni’l-Cevzî, yy. 1426-1436, c. XXIV, s. 204-206.

⁹¹⁷ (...*(Ey Muhammed!) Biz senin çok defa yüzünü göğe doğru çevirip durduğunu (vahiy beklediğini) görüyoruz. (Merak etme) elbette seni, hoşnut olacağın kibleye çevireceğiz. (Bundan böyle), yüzünü Mescid-i Haram yönüne çevir.*) Bakara 2/144.

⁹¹⁸ (لَوْ أَنِ أَشَقُّ عَلَى أُمَّتِي لَأَخَرْتُ صَلَاةَ الْعِشَاءِ إِلَى ثَلَاثِ اللَّيْلِ، أَوْ يَصْنَفُ اللَّيْلُ). Buhârî, “Temennî”, 9; “Savm”, 27; “Cuma”, 7; Müslim, “Tahâret”, 15; *Muvatta’*, “Tahâret”, 32.

⁹¹⁹ Bunlardan biri “*Eğer ümmetime zorluk gelmeyecek olsaydı yatsıyı gecenin üçte birine ya da yarısına ertelerdim.*” hadisidir. Bu ve diğer örnekler için bkz. Buhârî, “Cihâd ve’s-Siyer”, 118; “Mevâkîtü’s-salât” 24; “İmân”, 25; Müslim, “el-Mesâcid ve Mevâdi’u’s-salât” 39; “İmâre” 28; İbn Mâce, “Salât”, 7.

⁹²⁰ Bu tür hadisler için Buhârî, temennî adında kitap başlığı açmıştır. Bkz. Buhârî, “Temennî”, 1-9.

⁹²¹ Mustafa Zeyd, *el-Maslaha fî’t-Teşrî’i’l-İslâmî ve Necmeddin et-Tûfî*, s. 139. Kanaatimizce duraksamaları bir an şaşkınlıklarından ya da sebebini öğrenmek isteyişlerinden kaynaklanmış olabilir. Yoksa itiraz ve karşı çıkma değildir. Tartışmaya konu hadis için bkz. Buhârî, “Hac”, 34; Müslim, “Hac”, 17.

⁹²² Mustafa Zeyd, *el-Maslaha fî’t-Teşrî’i’l-İslâmî ve Necmeddin et-Tûfî*, s. 139.

⁹²³ “قوموا فانحروا ثم احلقوا” İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, c. V, s. 347.

hadiselerin⁹²⁴ verdiği şaşkınlık içerisinde bir an duraksamışlardır. Söz konusu duraksamaları ise Hz. Peygamber'in bu isteğini nedb cinsi emre yormaları; Hudeybiye musâlahasının vahiy inerek iptal edilmesi ya da Mekke'ye girme ve umre yapma izni konusunda tahsis beklentisi içerisinde olmaları ile mutlak emrin fevri (acele) gerektirmeyeceği düşüncesinden kaynaklanmış olması mümkündür.⁹²⁵ Nitekim Hz. Ümmü Seleme'nin tavsiyesi üzerine Hz. Peygamber, tıraş olup kurbanını kesince yani söz konusu ihtimaller ortadan kalkınca birbiri ile tıraş olma ve kurbanını kesme konusunda yarış içerisine girmişlerdir. Ayrıca Hz. Peygamber'in Ümmü Seleme'ye “*Müslümanlar helâk oldu. Tıraş olmalarını ve kurban kesmelerini emrettim ama yapmadılar.*”⁹²⁶ şeklindeki ifadesi, emrine karşı gelmenin helâk ile denk tutulduğunu gösterir. Bu da her ne gerekçe ile olursa olsun gerek Kur'ân gerekse de Hz. Peygamber'in emrine hiçbir şekilde karşı gelinmemesi gerektiğini gösterir. Sonuç olarak, Tûfî'nin verdiği bu örnek kanaatimizce iddiasını değil, zıttını destekler.

Hem nassa hem de icmâa aykırı davranıldığına dair bir örnek ise İbn Mes'ûd fetvasıdır. Şöyle ki İbn Mes'ûd hastalık ve su bulunamadığında teyemmüm yapılabileceğine dair icmâa “*Korkarım ki bu konularda cevaz verirsek su soğuk diyerek de teyemmüme yönelirler.*” endişesiyle karşı çıkmıştır. Kendisine Ebû Mûsâ el-Eş'arî (ö. 42/662-63), teyemmüm âyeti⁹²⁷ ile Ammâr hadisini delil getirmesine rağmen görüşünden geri dönmemiş⁹²⁸ ve bu tavrı ile nass ve icmâi sırf maslahatı gerekçe göstererek terketmiştir.⁹²⁹ Bu örneklerde görüldüğü üzere delâlet ve sübût yönünden kesin nasslar karşısında bile sahâbeler âdet ve mutlak maslahat gerekçe göstererek aykırı davranmışlardır. Tüm bu misaller de Tûfî'nin maslahat anlayışının zannî nassa karşı öncelik olduğu iddialarını zayıflatır. Diğer taraftan mutlak maslahat ile hüküm koymanın başlıbaşına bir şeriat koymak olduğu da âlimler

⁹²⁴ Olayın detayı ve yaşanan üzücü hadiseler için bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, yy. 1422/2001, c. XXI, s. 296; Buhârî, “Şurût”, 15; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, thk. Abdülmü'tî Kal'acî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye - Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, yy. 1408/1988, c. IV, s. 99.

⁹²⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, c. V, s. 347; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâtî'l-vüsûl*, c. I, s. 78; Muhammed el-Emîn b. Abdullah el-Üramî el-'Alevî el-Hererî eş-Şâfiî, *el-Kevkebü'l-vehhâc ve'r-ravdu'l-behhâc fî şerhi Sahih-i Müslim b. el-Haccâc*. Dâru'l-Minhâc, Mekke 1430/2009, c. XIII, s. 440.

⁹²⁶ “هَلَكَ الْمُسْلِمُونَ أَمْرَتُهُمْ أَنْ يَحْلُقُوا وَيَنْحَرُوا فَلَمْ يَفْعَلُوا” İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, c. V, s. 347. Ayrıca mezkûr duraksama karşı gelme anlamında yorumlanacak olursa bu takdirde sahâbenin tamamının “*Artık onun emrine muhalefet edenler, başlarına bir belânın gelmesinden veya elem dolu bir azaba uğramaktan sakınsınlar.*” (Nûr 24/63) tehdidi ile karşı karşıya geldiği anlamına gelir.

⁹²⁷ (...Hasta olursanız veya seferde bulunursanız veya biriniz abdest bozmaktan (def-i hâcetten) gelir veya kadınlara dokunur (cinsel ilişkide bulunur) da su bulamazsanız, o zaman temiz bir toprağa yönelin. Onunla yüzlerinizi ve ellerinizi meshedin -Teyemmüm edin-) Mâide 5/6.

⁹²⁸ Müslim, “Hayz”, 28.

⁹²⁹ Bu ve diğer örnekler için bkz. Mustafa Zeyd, *el-Maslaha fî't-Teşrî'i'l-İslâmî ve Necmeddin et-Tûfî*, s. 135-136, 139-140.

tarafından ifade edilmiştir.⁹³⁰ Burada yeri gelmişken hemen belirtelim ki Rızâ da İbn Mes'ûd'un kendisine sunulan deliller karşısında iknâ olduğunu ve buna rağmen ictihadından dönmediğini iddia eder.⁹³¹ Yani İbn Mes'ûd, söz konusu hükmü verirken delil ona göre zannî değil artık kat'îdir. Ama buna rağmen o, ihtiyat maslahatına dayanarak kat'î nassa aykırı hüküm vermiştir. Dolayısıyla Rızâ da maslahatın kat'î nassa karşı öne geçirileceğini savunmaktadır.

Tûfî'nin maslahat düşüncesinde mesâlih-i mülğât (merdûde) cinsinden olan kimi maslahatların bile dikkate alındığı görülür. Nitekim zengin kimsenin Ramazan orucu keffâretinde öncelikli gerekli köle âzadı hükmünü zengin için caydırıcılığı sağlayamayacağı gerekçesi ile yeterli bulmamakta ve doğrudan iki ay oruç tutması gerektiğine hükmetmektedir.⁹³² Hükme kaynak olan ve sıralamayı ifade eden hadis ise Ebû Hüreyre'nin rivâyetine göre şöyledir: *"Biz, Hz. Peygamber'in yanında otururken bir kimse gelerek 'Helâk oldum yâ Resûlallah!' dedi. Hz. Peygamber, 'Ne oldu?' diye sorunca adam, 'Oruçlu iken hanımum ile birlikte oldum.' dedi. Ardından adam, Hz. Peygamber'in 'Âzat edecek bir köle bulabilir misin?' sorusuna, 'Hayır'; 'İki ay peşpeşe oruç tutmaya gücün yeter mi?' sorusuna 'Hayır'; 'Öyleyse altmış fakiri doyurabilir misin?' sorusuna yine 'Hayır' cevabını verdi. Biz bu hal üzere beklerken Hz. Peygamber'e bir sepet hurma getirildi. Hz. Peygamber 'Soru soran nerede?' buyurdu. 'Benim.' cevabı üzerine ona 'Bunu al ve sadaka olarak dağıt.' dedi. Adam 'Benden daha fakirine mi? Yâ Resûlallah! Allah'a yemin ederim ki Medine'nin iki taşılığı arasında buna benim âilemden daha fazla muhtaç kimse yoktur.' dedi. Bunun üzerine yan dişleri görününceye kadar tebessüm eden Hz. Peygamber 'Öyleyse al bunu âilene yedir.' buyurdu.*⁹³³

Mutlak maslahatı benimseyen Tûfî'nin mürsel maslahatı ise deliller hiyerarşisinde Kitap, Sünnet, icmâi ümmet, icmâi ehl-i Medîne, kıyas ve sahâbî kavlından sonra yedinci sıraya yerleştirdiği görülür.⁹³⁴ Dolayısıyla onun maslahat anlayışı Mâlikî mezhebindeki mürsel anlayışına aykırı farklı bir anlayıştır.⁹³⁵ Nitekim kendisi bunu şöyle ifade eder:

Şunu bil ki mezkûr hadisten (lâ darara ve lâ dırâra) faydalananak temellendirdiğimiz bu usûl, Mâlik'in benimsediği mürsel maslahat görüşü değildir. Aksine daha ileri düzeydedir. Bu, usûlün özü ibadetler ve

⁹³⁰ Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *el-Mahsûl*, 3. bs., thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî, Müessesetü'r-Risâle, yy. 1418/1997, c. VI, s. 163.

⁹³¹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. V, s. 103-104.

⁹³² et-Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-ravza*, c. III, s. 216.

⁹³³ Buhârî, "Sıyâm", 30; Müslim, "Sıyâm", 14; Ebû Dâvûd "Savm", 37; Tirmizî, "Savm", 28; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, "Sıyâm", 166; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, c. IV, s. 374, 378.

⁹³⁴ Zeyd, *el-Maslaha fi't-Teşrî'i'l-İslâmî ve Necmeddin et-Tûfî*, s. 125.

⁹³⁵ Muhammed Allâl el-Fâsî, *Makâsîdü's-Şer'i'ati'l-İslâmiyye ve mekârimuhâ*, 5. bs., Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, yy. 1991, s. 149.

miktarlar hususunda nass ve icmâa, muâmelât ve diğer hükümler konusunda ise maslahata itibar etmektedir.⁹³⁶

Tûfî'nin maslahat anlayışını, nassın neshi⁹³⁷ ya da tahsîsi⁹³⁸ şeklinde anlayanlar bulunur. Onun düşüncesini nassın neshinden ibaret görenlerden Koca, Tûfî'nin tahsîs düşüncesini tutarlı bulmayıp iki yönden eleştirir. Ona göre öncelikle Tûfî, nass ve icmâ ile maslahatın çatışabileceğini düşünerek tasavvuru muhal bir şey ortaya atmıştır. Diğer taraftan tahsîs edici olarak gördüğü *lâ darara* hadisi ile tahsîse konu olan âmm özellikteki nass veya icmânın zaman ilişkisi bilinmediği için Tûfî, her ne kadar buna tahsîs dese de sonuç itibariyle nesh olmuş olacaktır.⁹³⁹

Kevserî, Tûfî'nin maslahat anlayışını tenkid etmek için “Re'yü'n-Necm et-Tûfî fi'l-maslaha” adı ile özel bir makale kaleme alır. Onu, öncelikle maslahat düşüncesinden dolayı sonra da savunduğu maslahat düşüncesine nelerin etki yapmış olabileceğini ispat sadedinde mezhebî kimliği üzerinden eleştirir. Bu meyanda, Hz. Ömer'in maslahat karşısında nassı terketmesi ile ilgili iddiaların arkasında sözü dönüp dolaştırır, ona getirir. “Hz. Ömer döneminde maslahat karşısında nassın terki olmamıştır. Ancak böyle bir görüşün kaynağı ünlü sapık Tûfî'dir. Biz onun görüşünü çürüttük...” der.⁹⁴⁰ Yine bir başka yerde “Nakil ve istişhâdda bu kadar gevşek davranmak Tûfî'nin maslahatını din edinenin dışında vera' sahibi hiçbir âlimin kabul etmeyeceği bir iştir.” şeklinde çıkışır.⁹⁴¹ Bir başka yerde ise değerlendirmesi şöyledir: “Kendi değerlendirmesine göre maslahata muhalif olduğunda nassı ilgâ etme şerrinin kapısını ilk açan Tûfî'dir. Bu kişi *lâ darara* ve *lâ dırâra* hadisinin şerhinde ‘teâruz anında nass ve icmâ karşısında maslahata riâyet önceliklidir.’ demiştir. Bu, kendisinden önceki Müslümanlardan hiçbirinin söylemediği ve kendinden sonra da kendinden daha alçak olanlardan başka kimsenin uymadığı bir sözdür.”⁹⁴²

⁹³⁶ واعلم أن هذه الطريقة التي ذكرناها مستفيدة لها من الحديث المذكور -حديث: "لا ضرر ولا ضرار" - ليست هي القول بالمصالح المرسله (على ما ذهب إليه مالك، بل هي أبلغ من ذلك، وهي التعويل على النصوص والإجماع في العبادات والمقدرات، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام) Zeyd, *el-Maslaha fi't-Teşrî'i'l-İslâmî ve Necmeddin et-Tûfî*, s. 142.

⁹³⁷ Çalışmaya konu Kevserî ile Sabri Efendi başta olmak üzere, Ebû Zehre, el-Bûtî ve Hallâf gibi âlimler böyle görmektedir. Hallâf, *Mesâdirü't-teşrî'i'l-İslâmî fî mâ lâ nassa fih*, s. 84; el-Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha fi's-şer'i'ati'l-İslâmiyye*, s. 213-214; Hassân, *Nazariyyetü'l-maslaha fi'l-fikhi'l-İslâmî*, s. 535-568.

⁹³⁸ Abdurrahman Haçkalı, *İslâm Hukuk Tarihinde Gayeci İçtihat Metodunun Gelişimi*, Etüt Yayınları, İstanbul 2004, s. 125-133; İbrahim Kâfi Dönmez, “Maslahat”, *DİA*, c. XXVIII, s. 87; Ali Tülû, *Necmeddin Tu'fî'nin Maslahat Anlayışı*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006, s. 3, 140; Mustafa Zeyd de Tûfî'nin yanlış anlaşıldığını savunur. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. *el-Maslaha fi't-Teşrî'i'l-İslâmî ve Necmeddin et-Tûfî*, ss. 44-146.

⁹³⁹ Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Usûlünde Daraltıcı Yorum Metodu Olarak Tahsîs*, İslâmî Araştırmalar Dergisi, 16/3, (2003), s. 441.

⁹⁴⁰ Kevserî, “Nusûsun tenfe'u fi teşhîsi'l-Ezherî'l-hadîs”, s. 255.

⁹⁴¹ Kevserî, “Min enbâi'l-ilmî ve'l-ulemâi”, s. 457.

⁹⁴² Kevserî, “Şer'u'llâhi fi nazari'l-Müslimîn”, s. 100.

Kevserî'nin Tûfî'ye yönelik eleştirileri, sahip olduğu maslahat düşüncesinin kaynağını ortaya koyma adına mezhebî kimliği üzerinde yoğunlaşır. Bu konuda Hanbelî âlimlerinden İbn Receb'in *Tabakâtü'l-Hanâbile* isimli eserindeki görüşlerine yer verir ve bir değerlendirmede bulunur:

Hadis onun alanı değildir. Sözlerinde tökezlemesi çoktur. Kendisi Ehl-i sünnet'ten sapmış bir Şîî idi... Hz. Ömer'e yalan ve iftira atmıştır. Kendisinden rivâyette bulunan şeyhlerimizden birisi, hapiste iken Râfızîlik'ten teberri ve tevbe ettiğini söylemişti. Bu davranışı münafıklığından kaynaklanmaktadır. Çünkü kendisi, ömrünün son zamanlarında Medine civarına yerleştiğinde Râfızî şeyhi Sekkâkî ile arkadaşlık etmiş ve Hz. Ebû Bekir'e sövgüler içeren şiirler söylemiştir. Onun hakkında İbn Mektûm şöyle demiştir: Râfızîliği ve Hz. Ebû Bekir ile kızı Âişe hakkında söylediği çirkin sözleri ile meşhurdur. Şiirlerinden birisi şudur: “Çok fark vardır, halîfeliği şüpheli olanla - Allah olduğunu söylemiş kimse arasında.” Burada kasdettiği kişiler Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ali'dir. Böyle bir söz iman sahibi bir kimseden sadır olabilir mi? Kendisi hakkında şöyle derdi: “Hanbelî, Râfızî, Zâhirî - Eş'arî ve büyükler içinde en ileri geleni” Şeriatın kökünü kazımayı amaçlayan böyle birisi mi böyle temel bir meselede dayanak kabul edilecek? Değerli okuyucu! Sözleri dikkate alınmayan bazı kimselerin bu kişiye “İmâm Necmeddîn et-Tûfî” demesine aldanmamalıdır. Çünkü öyle bir zamanda yaşıyoruz ki mahalle mescidinde bile imamlık yapmaya uygun olmayan kişilere “el-İmâmu'l-Hücce” dendiğine şahit oluyoruz.⁹⁴³

Kevserî'nin yanı sıra günümüz kimi İslâm âlimleri tarafından da Tûfî, maslahat anlayışı ve mezhebî kimliği üzerinden eleştirilir.⁹⁴⁴ Bunlardan Ebû Zehre, Tûfî'nin maslahat anlayışının Şîî'ler ile paralellik arzettiğini, bunun da onun mezhebî kimliğinden kaynaklandığını ileri sürer. Ona göre Tûfî, İbn Receb el-Hanbelî'nin ifade ettiği gibi kendini Hanbelî olarak tanıtan bir Şîî'dir. Maslahata dair görüşleri de Hanbelî mezhebine uygun değildir.⁹⁴⁵ Bu arada Ebû Zehre, Tûfî ile İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim'in maslahat anlayışları arasına kesin sınırlar çizer. Ona göre bu ikisi, maslahatların delâlet ve sübût yönünden kesin nasslar ile çatışamayacağını ileri sürerlerken, Tûfî ise aksini savunmaktadır.⁹⁴⁶ Benzer iddia, Houranî tarafından Rızâ için tekrarlanır. Ona göre Rızâ'nın maslahat düşüncesi, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in maslahat teorisinden son derece uzaktır. Bu iki isim, maslahatı kıyas işleminde tâlî bir delil olarak görürlerken, Rızâ tek başına bir ilke olarak kabul etmektedir.⁹⁴⁷

⁹⁴³ Kevserî, “Şer'u'llâhi fî nazari'l-Müslimîn”, s. 100-102; Kevserî, “Eseru'l-'urfî ve'l-maslahati fî'l-ahkâm”, s. 242; Kevserî, “Re'yü'n-Necm et-Tûfî fî'l-maslahâ”, s. 243-245.

⁹⁴⁴ Onun mezhebî kimliği ve kişiliği hakkında başta Mustafa Zeyd'in iddiaları da olmak üzere genel bir değerlendirme için bkz. el-Bûtî, *Davâbitü'l-maslahâ fî ş-şer'î'ati'l-İslâmiyye*, s. 202-206.

⁹⁴⁵ Ebû Zehre, *el-İmâm Ahmed b. Hanbel*, s. 311-313.

⁹⁴⁶ Ebû Zehre, *el-İmâm Ahmed b. Hanbel*, s. 310.

⁹⁴⁷ Houranî, *el-Fikr'ul-'Arabî*, s. 280.

Genel bir değerlendirme olarak; Tûfî'nin maslahatının mürsel maslahat olmayıp mutlak maslahat olduğu, maslahat ile kesin nassın çatışabileceğini düşündüğü, muhtemel çatışma anında da tahsîs ve beyân yoluna gidileceğini ifade ettiği, savunduğu tahsîsin de aslında neshten başka bir şey olmadığı, tahsîs edici olarak *lâ darara* hadisini temel aldığı ve bu hadisten ürettiği mutlak maslahatı Kitap, Sünnet ve icmâya hakem kabul edip üstün tuttuğu⁹⁴⁸ söylenebilir. Bu arada gelenekselcilerin özellikle de Kevserî'nin, Tûfî'nin risâlesinde yer alan on örneğe herhangi bir yorum getirmemesi dikkat çeker. Görmeme ihtimali çok düşük olmakla birlikte araştırmaya konu eserlerinde tespit edebildiğimiz kadarı ile herhangi bir açıklamaya rastlayamadık. Bunun yanında çalışmaya konu modernistlere âit bir kısım örneklerin tahlillerine ise çalışmanın ilerleyen bölümlerinde yer verilecektir.

2.2. Maslahat Eksenli Birtakım Problemler

2.2.1. Ahkâmın Değişmesi

Gelenekselciler ile modernistler arasında tartışmanın merkezini mukadderât hâriç muallal alanlarda ahkâmın değişmesi hususu oluşturmaktadır. Gelenekselciler, sözkonusu alanlarda illetin değişmesi ile ahkâmın değişebileceğini savunurlarken; modernistler, aslolanın hikmet olması gerektiğini ve hikmetin değişmesi ile ahkâmın değişebileceğini iddia etmektedirler. Dolayısıyla illet ve hikmet kavramlarının ele alınmasının temel ihtilâf noktalarından birisinin açığa çıkarılmasında faydalı olacağı düşünülmektedir. Bundan dolayı öncelikle illet ve hikmet kavramları işlenecek sonra da gelenekselciler ile modernistlerin meseleye yaklaşımlarına temas edilecektir.

2.2.1.1. İlet ve Hikmet

İlet, *العلة: الوصف الظاهر المنضبط المناسب للحكم* - Zâhir, munzabıt ve hükme münâsib olan vasıf" şeklinde tanımlanır.⁹⁴⁹ Tanımdan da anlaşılacağı üzere illetin birtakım şartları vardır. İletin açık (zâhir) olması; gizli olmaması bu şartlardan birisidir. Örneğin, şaraptaki iskâr (sarhoş edicilik) vasfı gibi. Şayet illet gizli ise onun yerine açık bir vasıf illet olur. Örneğin, alışverişte karşılıklı rızâ gizlidir. Bunun yerine açık olan *îcab* ve *kabul* illet olarak tayin edilmiştir. İletin munzabıt (istikrarlı) olması ileri sürülen diğer bir şarttır. Yani bu şarta göre

⁹⁴⁸ Mustafa Zeyd, *el-Maslaha fi 't-Teşrî'i'l-İslâmî ve Necmeddin et-Tûfî*, s. 126.

⁹⁴⁹ Ebû Zehre, *Usûlü'l-fikh*, s. 237.

illet kişiden kişiye, durumdan duruma, çevreden çevreye değişmemelidir. Örneğin seferîlikte zorluk, kişiden kişiye değişkenlik gösterebilirken; yolculuk değişkenlik göstermez. İlet için öne sürülen diğer bir şart ise hüküm için münâsib bir vasıf olmasıdır. Yani kendisine dayanılarak insanlardan bir mefsedet giderilmiş ya da bir maslahat elde edilmiş olmalıdır. Bu şartların yanı sıra “müteaddî olması”, “şâriin ilgâ etmediği bir vasıf olması” ileri sürülen diğer şartlar arasındadır.⁹⁵⁰

Usulcülerin illet hakkındaki kuramı şöyledir: “ان الاحكام الشرعية تدور وجودا وعدما مع عللها - لامع حكمها - Şer’î hükümlerin varlığı da yokluğu da, hikmetlerinin değil, illetlerinin var olup olmamasına bağlıdır.” Yani illeti varsa hikmete aykırı düşse bile hüküm de vardır; illeti yoksa hikmeti bulunsa bile hüküm de yoktur.⁹⁵¹ Örneğin, namazı kasr etmenin illeti seferdir. Hikmeti ise meşakkatin savuşturulmasıdır. Seferde zorluk olmasa bile sırf yolculuktan dolayı namazı kısaltmak sabit olur. Çünkü hikmetin yokluğundan dolayı hükmün yokluğu gerekmez. İletin varlığı ise hükmü gerekli kılar.⁹⁵²

Hikmet, “Şâri’in hükmü teşrî’ kılarak gerçekleşmesini istediği maslahatın elde edilmesi veya zararın savuşturulması” şeklinde tanımlanır.⁹⁵³ Dolayısıyla hikmet, maslahatın bizzat kendisi olmaktadır.⁹⁵⁴ Hüküm ile hikmet arasında illette olduğu gibi varlık ve yokluk bakımından bağlantı kurulmaz. Yani “Hikmet var ise hüküm vardır; yok ise hüküm de yoktur.” denilmez. Örneğin Ramazan ayında oruç tutmama ruhsatı, zorluğun giderilmesi hikmetine bağlanmamış; sefer ve hastalık illetine bağlanmıştır. Zorluk ise munzabıt olmayan takdîr bir durumdur. Kişilere, yerlere, zamana, vasıtalara, hal ve şartlara göre farklılık gösterebilir. Şayet hüküm, zorluğa dayandırılmış olsaydı bu takdirde sübjektif basit bir zorluk anlayışı ile orucun terki mümkün olabilirdi. Ayrıca hikmet bazen gizli de olabilir. Bundan dolayı şâri’, zâhir ve munzabıt olan sefer ve hastalığa hükmü bağlamıştır ki bu, hükmün hikmetinin gerçekleşmesinin mazınnesidir.⁹⁵⁵

Hükme birtakım sorular sorularak illet ve hikmetin tespit edilebilmesi mümkündür. Örneğin, illeti bulmak için hükme “*Hangi vasıf?*” sorusu yöneltilir. Meselâ, “Şarabın haram kılınması hükmü onun hangi vafına bağlanmıştır?” sorusuna “Sarhoş edicilik vafına/iskâr” şeklinde cevap verilir ki bu illettir. Hikmeti bulmak için hükme “*Hangi maslahatları*

⁹⁵⁰ Zeydân, *el-Vecîz*, s. 204-208; Şa’bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 138-140; Ebû Zehre, *Usûlü’l-fikh*, s. 238-240.

⁹⁵¹ Şa’bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 132.

⁹⁵² Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, c. I, s. 294.

⁹⁵³ Zeydân, *el-Vecîz*, s. 202-203.

⁹⁵⁴ Abdülhakîm Abdurrahman Esad es-Sa’dî, *Mebâhisü’l-ille fi’l-kıyâs ‘inde’l-usûliyyîn*, 2. bs., Dâru’l-Beşâir’l-İslâmiyye, Beyrut 2000, s. 106.

⁹⁵⁵ Zeydân, *el-Vecîz*, s. 202-203; Şa’bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 131-132; Ebû Zehre, *Usûlü’l-fikh*, s. 249-250.

kazandırmakta, hangi mefsedetleri savuşturmaktadır?” sorusu sorulur. Örneğin, “Şarabın haram kılınması insanlara ne kazandırmakta, onlardan hangi mefsedetleri savuşturmaktadır?” sorusuna “Bu sayede aklî kabiliyetlerinin başlarından gitmemesi sağlanmakta, şarabın yol açacağı düşmanlık, kavga ve sağlıkla alakalı zararlara engel olunmuş olmaktadır.” cevabı verilir ki bu da hikmettir.⁹⁵⁶

Usulcüler, illet ile ta‘lîl⁹⁵⁷ konusunda ittifak ederlerken, hikmet ile ta‘lîl meselesinde ihtilâf etmişlerdir. Bu çalışmada ihtilâf gerekçeleri, ilgili eserlere havale edilerek⁹⁵⁸ sadece ileri sürülen üç görüşten söz edilecektir. Bu konuda birinci görüş: ister zâhir - hafî; ister munzabıt - gayr-ı munzabıt olsun mutlak olarak hikmetle ta‘lîl câiz değildir. Bu görüş usûlcülerin çoğunluğuna nispet edilir.⁹⁵⁹ İkinci görüş: mutlak olarak hikmetle ta‘lîlin câizliğini kabul ettiği iddia edilen Beyzâvî, Râzî ve bazı usûlcülerin görüşleridir. Üçüncü görüş ise “Zâhir ve munzabıt olduğu zaman hikmetle ta‘lîl câizdir; aksinde câiz değildir.” şeklinde Âmidî’ye nispet edilen görüştür. Bu tasnifi yapanlardan biri olan Şa‘bân, bu ihtilâfların hikmetle ta‘lîlin câiz olup-olmayacağı hakkında (teorik) olduğunu; nasslarda hikmetle ta‘lîlin mevcut olmadığı hususunda tüm âlimlerin ittifak hâlinde olduğu hususunun altını çizer.⁹⁶⁰ Her ne kadar Şa‘bân, Râzî’nin mutlak hikmet ile ta‘lîli kabul ettiğini iddia etse de durumun tashihe muhtaç olduğu; onun mücerret hikmet ile ta‘lîli kabul etmediği açık ve zâhir olmasını şart koştuğu ileri sürülür.⁹⁶¹ Aynı şekilde Âmidî’nin “zâhir ve munzabıt ise hikmet geçerlidir.” görüşü hikmeti illete dönüştürür. Bu konuda Bakkal’ın tespiti ise şöyledir:

Bazı usulcüler mutlak hikmet ile amel edilebileceğini söylemişlerse de onların illetin şartları hakkındaki şartları ya da lafız ile mana arasında kurdukları denge, mücerret hikmetin hiçbir zaman illet olmadığını gösterir. Hiçbir usulcünün herhangi bir kaide altına alınamayan hikmete itibar ettiği görülmemiştir.⁹⁶²

Modernistlerin ise hikmet ile ta‘lîli kabul ettikleri görülür. Bu konudaki düşünceleri özetle şöyledir: Şer‘î hükümler bir hikmete dayanır ve dünyevî-uhrevî birtakım faydaların

⁹⁵⁶ Soner Duman, *Usul Yazıları*, beka yayıncılık, İstanbul 2017, s. 247-248.

⁹⁵⁷ Ta‘lîl: Bir hükmün illetini, gerekçesini araştırma ve tespit etme yöntemi. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 544; Muhammed Mustafa Şelebî, *Ta‘lîlül’l-Ahkâm*, Matbaatü’l-Ezher, Kahire 1947, s. 12.

⁹⁵⁸ Bu konudaki tartışmalar hakkında bkz. er-Râzî, *el-Mahsûl*, c. V, s. 287; el-Karâfî, *Nefâ’isü’l-usûl*, c. VIII, s. 3492-3508; Ebû Zehre, *Usûlü’l-fikh*, s. 249-253.

⁹⁵⁹ Ebû Zehre, *Usûlü’l-fikh*, s. 250.

⁹⁶⁰ Bununla birlikte Şa‘bân, tüm usûlcülerin aksine kendisinin tümevarım yöntemi ile Kur’ân ve Sünnet’te yer alan pek çok hükmün hikmete göre ta‘lîl edildiği sonucuna ulaştığını iddia eder. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Şa‘bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 131, 133; es-Sa‘dî, *Mebâhisü’l-ille*, s. 105-130. Ebû Zehre ise hikmet ile ta‘lîlin câizliği konusunda başı İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’in çektiğini söylemektedir. Ebû Zehre, *Usûlü’l-fikh*, s. 237.

⁹⁶¹ Nasî Aslan, “Hikmet Ekseninde Nassların yorumlanma İmkânı ve Sınırları”, *Bilimname*, 37/1 (2019), s. 897.

⁹⁶² Ali Bakkal, *İslâm Hukukunda Hikmet, İlet ve İctimâî Vâkıa Münâsebetlerinin. Hukûkî Neticeleri*, (yayınlanmamış doktora tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1986, s. 447.

elde edilmesi ile zararların giderilmesi ilkesi çerçevesinde ta'lîlidir.⁹⁶³ Siyasî, medenî ve kamu yararı ile ilgili her meseleyi kapsayan⁹⁶⁴ muâmelât alanındaki tüm hükümler menfaatler, kamu maslahatı, mefsedetlerden kaçınılması ve önlenmesi prensibine dayanmaktadır ve ta'lîlidir.⁹⁶⁵ Yine Rızâ, temiz (tayyib) ile pis (habîs) arasında farklılıklar kâidesinin hükümde, kendi aralarında ve üzerlerine terettüp eden sonuçta eşit olmadıklarını; bu aslın yiyecek ve dışındaki tahlil ve tahrîmde en büyük asıllardan bir asıl olduğunu ve bunun şer'î hükümlerin maslahatlar ve hikmetler ile ta'lîl edilebileceğini gösterdiğini iddia eder. Ardından içki, kumar ve bir kısım yiyeceklerin haram kılınması ile tahâret, vasiyet, şahitlik ve şahitlere yemin ettirilmesi ahkâmını örnek olarak verir.⁹⁶⁶ Rızâ'nın hükmün yeni bir meseleye kıyas yolu ile aktarılmasında ya da hükmünün değiştirilmesinde hikmeti esas aldığı anlaşılır.

2.2.1.2. Modernistlere Göre İlet ve Hikmet

Modernistlerin, hikmet kavramına genelde ahkâmın tahsîsi/tegayyürü açısından yaklaştıkları görülür. Onlar, şer'î hükümlerin hikmete/maslahata dayandığını; günümüzde ise muallel bazı meselelerin hikmetlerinin değiştiğini; dolayısıyla ahkâmının da yeni hikmetler istikametinde değiştirilmesi gerektiği düşüncelerine kapı aralama adına ahkâmı dinî ve dünyevî teşrî' şeklinde ikili ayrıma gittikleri görülür. Örneğin, Rızâ'ya göre dinî teşrî', uyulması gereken dinî bir zorunluluktur ki yakınlık amacıyla işleyen karşısına âhirette sevap, terkedene ise ceza olarak çıkar. Dünyevî teşrî' ise insanların dünyevî maslahatları konusunda muhtaç duydukları şeylerdir. Tayininde Hz. Peygamber ile ülü'l-emr yetkili ve izinlidir.⁹⁶⁷ Yine Rızâ, muâmelât alanının *lâ darara ve lâ dırâra* hadisine dayalı maslahatların elde edilmesi ile mefsedetlerin savuşturulması ilkesi üzerine bina edildiğini ileri sürmektedir.⁹⁶⁸ Onun bu düşüncelerinden, ibâdât alanını şâri'in hakkı ve ona özel gördüğü, emredildiği gibi yapmak gerektiği düşüncesinde olduğu; muâmelât alanını ise mükelleflerin hakkı olarak gördüğü ve onların maslahatı için teşrî' kılındığı görüşünde olduğu anlaşılır.

Rızâ'nın bu konuda Tûfi'nin düşüncesini kıstas aldığı görülür. Tûfi'nin maslahatı ibâdât ve muâmelât şeklinde iki kısma ayırdığını; ibâdât alanını şâri'in hakkı olarak görüp sayı, keyfiyet, yer ve zaman açısından bilmenin sadece dinden bir referansla mümkün olabileceğini dolayısıyla resmedildiği gibi yapılması gerektiğini; mükellefleri ilgilendiren

⁹⁶³ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VIII, s. 50; c. VII, s. 232; Burhânî, *el-Fikru'l-makâsîdî*, s. 202

⁹⁶⁴ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 21.

⁹⁶⁵ Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. XXXIV, sy. VI, s. 450.

⁹⁶⁶ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VII, s. 232.

⁹⁶⁷ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IX, s. 474.

⁹⁶⁸ Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 127; Rızâ, *er-Ribâ ve'l-mu'âmelât fi'l-İslâm*, s. 99, 111; Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VII, s. 165; c. V, 165.

muâmelât alanının ise kulların maslahatı için şer'î siyaset amaçlı konulduğunu söylediğini aktarır.⁹⁶⁹ Bu düşünceden mütevellid Rızâ, ahkâmı itikad, ibadet, güzel ahlâk ve dünyevî hükümler şeklinde dörde ayırır.⁹⁷⁰ Onun muâmelât alanını dünyevî görmesi ise Kevserî tarafından düşüncesi “مدار المعاملات على المصلحة – Muâmelâtın mihveri maslahattır.” şeklinde⁹⁷¹ nitelenir.

Modernistler, ahkâmın değişmesinde tespit edilebildiği kadarı ile tartışmalı konulardan müellefe-i kulûb meselesinde illeti⁹⁷² diğerlerinde ise hikmeti esas aldıkları görülmektedir. Bu tavırları ile gelenekselcilerden ayrılmaktadırlar. Örneğin; usulcüler tarafından yolculukta ruhsat hükmü illet olan seferîliğe bağlanırken; modernistler ise hikmete yani meşakkate bağlamaktadırlar.⁹⁷³ Yine kurban etinin yenilmesinin helalliği meselesinde klasik fıkıh tarafından ileri sürülen *zebh* illetine katılmadıkları gibi zararlı kanın bedenden çıkarılması hikmetine de katılmazlar. Bunun yerine Hz. Peygamber döneminde hayvanı en acısız öldürmeyi hikmet olarak tayin ederler. Bu hikmetin ise günümüzdeki gelişmelere bağlı olarak *zebhe* nispeten daha acısız yöntemler keşfedildiğinden dolayı bu yöntemler ile değiştirilmesi gerektiğini iddia ederler. Yine taaddüd-i zevcâtın Hz. Peygamber döneminde insanların yararına olduğunu, günümüzde ise yarardan daha çok zarara sebep olduğundan dolayı yasaklanması gerektiği görüşündedirler. Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür.⁹⁷⁴

Sonuç olarak Rızâ, muâmelât alanının ümmetin maslahatı için zaman ve şartlar ne gerektiriyorsa o şekilde oluşturulması gerektiğini söyler. Yine ona göre bu ahkâm, dinîlikten daha ziyade dünyevîdir ki döneminin maslahatının gereği olarak meşrûlaşmıştır. Günümüzde ise maslahatın gerektirdiği ve işaret ettiği istikamette değiştirilebilmelidir. O bir yandan böyle söylerken, aslında bu söyleminin maslahatı değişen muâmelâtın dolayısıyla da ilgili âyet ve hadislerin tarihsel birer metin konumuna düşeceğini açıklamaktan kaçınır⁹⁷⁵ ya da bu tehlikenin farkında değildir. Çünkü bu düşünceye göre maslahatı değişen âyet ve hadisler aslen var, hükmen yok gibi bir durum ile karşı karşıyadır. Bu da aslı bâkî, hükmü nesh

⁹⁶⁹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VII, s. 162-163.

⁹⁷⁰ Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 131-132.

⁹⁷¹ Kevserî, “Nazaru'l-mer'i ilâ şer'i'llâhi mi'yâru dînihî”, s. 237.

⁹⁷² Müellefe-i kulûbe zekâtın pay verilmemesinin illetin değişmesi neticesi olduğunu Rızâ kabul eder. Ancak zamanımızda illetin geri geldiği ve bu payın tekrar işlevsel hale getirilmesi gerektiğini belirtir. İlgili kavramın kapsamını ise oldukça genişletir. Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. II, s. 284; c. VI, s. 270. İlgili Tartışmalar için bkz. 2.3.1. Müellefe-i Kulûba Zekât Verilmemesi

⁹⁷³ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. II, s. 121-122; c. V, s. 96, 302-303; c. VI, s. 209.

⁹⁷⁴ Bu örneklerin daha detaylı tahlili ve diğer örnekler için bkz. 3.3. Maslahat düşüncesinin Bazı Hükümlere Yansıması

⁹⁷⁵ Kavak, *Reşîd Rızâ'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri*, s. 204.

olmuş⁹⁷⁶ nassların sayısının hayli kabaracağı anlamına gelir. Belki de zamanla örneğin beş asır sonra muâmelât alanı, hükmü nesh/tahsîs olmuş âyet ve hadislerden ibaret kalabilecek; din, dünyevî yaşam alanlarından çekilmiş ya da sürülmüş olacaktır.

Modernistlerin, ibâdât alanını Allah merkezli, muâmelât alanını ise insan merkezli görme düşüncelerinin usûl-i fıkıhtaki hukukullâh (Allah hakları) ve hukûku'l-'ibâd (kul hakları) şeklindeki ayrıma benzediği iddiası doğru bir itiraz gibi durmamaktadır. Çünkü böyle bir ayrım hesap gününe mâtuftur. Dünyada ise aralarında kopmaz bir bağ vardır. Örneğin, namaz Allah hakkı sınıfına girerken diğer taraftan “*Muhakkak ki namaz hayâsızlıktan ve fenalıktan alıkor.*”⁹⁷⁷ âyetinde de ifade edildiği üzere kul hakkına riâyetin temel şartı olarak emredilmiştir.⁹⁷⁸ Aynı şekilde nesîe faizinde mağdur ve mazlum taraf, her ne kadar gönüllü olsa da kişi, Allah’ın emrini çiğnemiş olacağından dolayı günahkâr olur. Dolayısıyla sırf kul hakkı olduğu görüşü isabetli durmamaktadır. Netice olarak bir hüküm sadece Allah hakkı içerir ya da sadece kul hakkı içerir şeklinde mutlak bir ayrım yapmak oldukça zor olsa gerektir. Burada şunu da ifade edelim ki modernistlerin ahkâmı dinî ve dünyevî şeklindeki ikili ayrımları, Luther’in “Kilise, kilise olarak; dünya dünya olarak kalmalı.”⁹⁷⁹ düşüncesine dayalı sekülerleşme önerisine benzerliği oldukça dikkat çekicidir.

Kanaatimizce modernistlerin muâmelât alanını kulların maslahatına indirgemesi ve değişime açması Batı düşüncesinde görülen dini, özel alana ve vicdana hapsedme tutumunu akla getirmektedir. Ya da Azmeh’in ifadesi ile dinî alanın daraltılıp dünyevî alanın genişletilmesidir.⁹⁸⁰ Veyahut gelenekselcilerin ifadesi ile laikliğin kabulüne kapı aralamadır.⁹⁸¹ Ayrıca muâmelât alanındaki ahkâmın maslahatının tarihselliği fikri, alana özgü nassları tarihsel birer metin konuma düşme tehlikesi ile karşı karşıya bırakmaktadır.

2.2.1.3. Gelenekselcilere Göre İlet ve Hikmet

Gelenekselciler, klasik usulü fıkıhtaki illet-hikmet teorisine katıldıkları için bu konudaki görüşlerine bu başlık altında temas edilmeyecek modernistlerin düşüncelerine yönelik eleştirilerine yer verilecektir.

Sabri Efendi, modernistlerce başlatılan “Muâmelât alanındaki bazı meselelerin maslahatı/hikmeti değişti; dolayısıyla mevcut hükümler yeni maslahatlar istikametinde

⁹⁷⁶ Azmeh, bunu seküler dünya görüşü adına şeriatın yürürlükten kaldırılması olarak niteler. al-Azmeh, *İslâmlar ve Moderniteler*, s. 187.

⁹⁷⁷ Ankebût 29/45.

⁹⁷⁸ Gencer, *İslâm’da Modernleşme (1839-1939)*, s. 518.

⁹⁷⁹ Olgun, *Luteran Protestanlık ve Modern Toplumun Oluşumundaki Doktrinel Temelleri*, s. 141.

⁹⁸⁰ al-Azmeh, *İslâmlar ve Moderniteler*, s. 187.

⁹⁸¹ Sabri Efendi, *Mevkîfü’l-‘akl*, c. IV, s. 313-316.

değiştirilmeli” söyleminin sınırının zamanla genişleyerek takipçileri tarafından taabbüdî kabul edilen alanlara da sıçratıldığına dikkat çeker. Bu mânada abdest ve diğer İslâmî kâidelerin sıcak iklimde yaşayan insanlar için uygun olduğunu, soğuk iklimde yaşayanlar için uygun olmadığı düşüncesinin ileri sürüldüğünü belirtir.⁹⁸² Takke ve sarık gibi şeyler ile başı örtülü namaz kılmanın geçmiş dönemde saygı ifadesinin gereği olduğunu, günümüzde ise başı açık durmanın saygının gereği kabul edildiğinden artık, başı açık namaz kılmanın gerektiğini iddia edenlerin bulunduğunu belirtip onları eleştirir.⁹⁸³ Yine aynı şekilde eğitim çağındaki kızların başlarının örtülü olmasının tahsillerinde zorluğa sebep olduğu gerekçesi ile başlarını açmalarının câizliği görüşü, yediği meseleler arasındadır.⁹⁸⁴ Muâmelât alanının maslahat gerekçesi ile tağyir ve tebdile açılmasının sadece bu alan ile sınırlı kalmayıp ibâdât alanına da sıçrayacağı düşüncesinde olan Kevserî de benzer endişeyi taşır.⁹⁸⁵ Onun eleştirdiği diğer bazı konular arasında had cezaları, taaddüd-i zevcât ile miras bölüşümlerinin adâlete uygun olmadığı gerekçesi ile sonlandırılmak istenmesi yer alır.⁹⁸⁶

Sabri Efendi’ye göre dinî ahkâmın dünyevî ne gibi faydaları olduğu elbette araştırılmalıdır. Ancak buradaki amaç, modernistlerin yaptığı gibi ‘maslahatlarını/hikmetlerini kaybetti.’ ithamıyla mevcut ahkâmı değiştirmek hiç olmamalı, Müslümanlardan daha ziyade gayr-i müslimlere dinî ahkâmı savunma ve anlatma düşüncesi olmalıdır. Kendisi, çok sayıda şer’î hükmün Müslümanların lehine ne gibi maslahatlar barındırdığını örnekleri ile açıklar.⁹⁸⁷ Onun bu konudaki düşüncesi kendi ifadeleri ile şöyledir:

Şer’î hükümlerin içtimaî faydasını düşünmek, bulmak fena bir şey değildir. Belki bu fayda ve menfaatleri dikkate değer bir kudret ve maharetle âleme anlatmak ilim adamlarımızın üzerine düşen bir vazifedir. Ancak bu işin yeri, Musa Efendi⁹⁸⁸’nin zannettiği gibi fıkıh ilmi olmayacak, fıkıh usûlü bile olmayacak. Çünkü fıkıh ilmi, Müslümanlara dinî vazifelerini bir kanun metni gibi öğretir ve telkin eder. Fıkıh usûlü de onların kaynaklarını, şer’î dört delilden ne suretle hüküm çıkarıldığını gösterir. Şer’î hükümler üzerine yürütülecek ictimaî mütalaalar ise İslâm dininin fertlerinden daha ziyade yabancılara bir müdâfaa silahı olarak ortaya konulmak lâzım gelir. Vâkıa dünyaya âit olan bu menfaat ve güzellikleri, Müslümanların da bilmesi pek faydalı olur. Ancak meselenin yalnız ‘bilmek’de kalması gerekir. Şer’î vazifelerin fiiliyat ve icraatını onların üzerine bina etmek derecesine gelince bu hal yukarıda geniş olarak arzedildiği üzere adı geçen fiilleri bozar. Demek ki dinî vazifelerin her birinin dünyaya âit ne kadar illet ve hikmeti bulunursa bulunsun gene icrasında gözetilecek esas ve gaye

⁹⁸² Sabri Efendi, “Hilâfet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Rediye”, s. 258.

⁹⁸³ Sabri Efendi, “Türk’ün Başına Gelen Şapka Meselesi”, s. 326.

⁹⁸⁴ “Başları kapalı olunca acaba akılları da mı kapanmış oluyor?” diye hayretini bildirir. Sabri Efendi, “Kemalistlerin Din Düşmanlığı”, s. 385-389, 416-417.

⁹⁸⁵ Kevserî, “Hadîsü Ramadân et-tecdîd”, s. 114-115.

⁹⁸⁶ “Başları kapalı olunca acaba akılları da mı kapanmış oluyor?” diye hayretini bildirir. Sabri Efendi, “Kemalistlerin Din Düşmanlığı”, s. 385-389, 416-417.

⁹⁸⁷ Sabri Efendi, “İslâm’da Tartışılan Meseleler”, s. 697-701, 706.

⁹⁸⁸ Sabri Efendi’nin burada kastettiği kişi Mûsâ Cârullah’dır (öl. 1949).

Allah'ın emrine itaat ve uhrevî mes'ûliyetten korkmak gibi dünyevî olmayan şeylerden ibaret olacaktır. Nihayet dünyevî gayeler, esasın daha altında tâlî ve muntazam bir maksat halinde nazar-ı itibare alınabilir o kadar...⁹⁸⁹

Sabri Efendi, şer'î hükümlerin hikmetlerini tereddütsüz tayin ve ihataya beşerin gücünün yetmeyeceğini ayrıca haddine de olmayacağını belirtir. Bununla birlikte illete yönelik her ne kadar bir tahminde bulunabilse de hükmün tek bir illete indirgenmemesi gerektiğini, bizim aklımızın kavrayamayacağı daha nice illet ve hikmetin bulunabileceğini, önemli olanın kayıtsız, şartsız ve “ama”sız teslimiyet olması gerektiğinin altını çizer.⁹⁹⁰ Onun burada tayininde dikkat çektiği nassa dayalı illet değil de ictihada dayalı illet olduğunu hatırlatmakta fayda vardır. Çünkü nassın belirlediği illetin yokluğu ile hükmün yokluğunu prensip olarak kabul ettiği bilinmektedir.

Kevserî, “hikmetin/maslahatın tağyiri ile ahkâmın değişmesi gerektiği” çağrılarına fakihlere düşen görevin ahkâmdaki Allah Teâlâ'nın muradını araştırıp bulmak olduğunu, teşrî' olmadığını söyler.⁹⁹¹ O, bu konuya “*şer'i, kendi hevâ ve hevesleri doğrultusunda değiştirme girişiminde bulunanların başvurdukları yanlış yöntemlerinden biri de bazılarının söylediği şu söz*” şeklinde giriş yapar. Ardından şu cümleleri sarfeder:

“Muâmelât ve benzeri konularda teşrî'in kaynağı maslahattır. Nass maslahata aykırı olursa nass terk edilir ve maslahat alınır!...” dili bu sözü söyleyen ve bunu, üzerine yeni şeriatını bina etmek için asıl kılan kişiye yazıklar olsun! Bu, şeriatın haram kıldığını maslahat adı altında helâl kılarak ilâhî şeriatı yıkmaktan başka bir şey değildir.⁹⁹²

Yine o, “İbâdetler şâri'in hakkı, muâmelât ahkâmı ise kulların maslahatları için vaz olunması itibari ile maslahat, ibâdetlerde değil de muâmelât alanında geçerli ve muteberdir.” sözünü, herhangi bir delile dayanmadan iki alanı ayırmaktan ibaret görür. Düşüncesini şöyle sürdürür:

Allah, ibâdât veya muâmelâtta olması arasında bir ayrım yapmaksızın dilediğini emredebilir. Alışverişlerden bir kısmını mubah diğer bir kısmını ise haram kılan odur. Aynısı selem, sarf, icâre ve daha başka fikhî konularda da geçerlidir. Eğer insanları saptıran bu saptırıcının hilesi revaç bulacak olursa tüm konulara da sirayet edebilir. Netice olarak da Hz. Allah'ın dini yok olup gidecektir.⁹⁹³

Modernistlerin, ahkâmın zamanında hikmet-maslahat istikametinde meşrû kılındığını; günümüzde ise maslahat ve hikmetini yitirenlerin yeni maslahatlar istikametinde değiştirilmesi/tahsîs edilmesi gerektiği görüşünü savundukları görülmektedir.

⁹⁸⁹ Sabri Efendi, “Dinî Müceddiler”, s. 454.

⁹⁹⁰ Sabri Efendi, “İslâm'da Tartışılan Meseleler”, s. 678-681.

⁹⁹¹ Kevserî, “Eseru'l-'urfî ve'l-maslahati fi'l-ahkâm”, s. 239-240.

⁹⁹² Kevserî, “Şer'u'llâhî fi nazari'l-Müslimîn”, s. 100.

⁹⁹³ Kevserî, “Şer'u'llâhî fi nazari'l-Müslimîn”, s. 101. Bu konuda Karâfî de sırf kul hakkı olan yükümlülüklerin her hâlükârda Allah hakkından müstağni kalamayacağını altını çizer. Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısırî el-Karâfî, *el-Furûk*, ts. yy., c. I, s. 157.

Gelenekselcilerin ise ahkâm değişikliğinde illeti baz aldıkları anlaşılmaktadır. Tartışmalar bir örnek üzerinde değerlendirilmek istenilirse *altı eşya hadisi* ile yasaklanan ribe'l-fadl örnek olarak verilebilir. Şöyle ki müctehidler mezkûr hadis ile yasaklanan eşyaların illetlerini ictihad ile ortaya koymaya çalışmışlardır. Örneğin Hanefiler, haramlıktaki illeti “cins ve kadr (ölçü)” birliği olarak belirlemişlerdir.⁹⁹⁴ Dolayısıyla hem altı eşyada hem de kıyas yolu ile diğer eşyalarda mezkûr illetler mevcut olduğu müddetçe fazlalığın haram olduğuna kail olmuşlardır. Yani illet var olduğu müddetçe hükmün varlığını sürdüreceğini iddia etmişlerdir. Modernistler ise altı eşyanın yasaklanmasındaki hikmetin, ribe'n-nesîeye sebep olma ihtimalinden kaynaklı sedd-i zerî'a kabilinden olduğunu; günümüzde ise artık bu tür ihtimalin kalmadığını dolayısıyla hikmetini kaybettiğini hatta yasaklığının günümüz şartlarında Müslümanların ekonomik olarak gerilemesine sebep olduğunu dolayısıyla ilgili nassın *lâ darara* hadisine dayalı mücerret maslahat-hikmet ile tahsîs edilerek hükmün mubah hale dönüştürülmesi gerektiğini iddia etmektedirler. Dolayısıyla modernistlere göre günümüzde kaliteli 1 ton buğdayı kalitesiz 1,5 ton buğday karşılığında peşin olarak değiştirmek câiz olmaktadır. Öte yandan ribe'n-nesîeyi de ribe'l-câhiliye - ribe'l-fâhişeye hasretmektedirler ki bunlara göre Kur'ân'ın haram kıldığı kat kat arttırılmış faiz sadece budur. Hal böyle olunca bankadan 12 ay vadeli 150,000 TL'ye karşılık 100,000 TL kredi çekmenin câiz olduğunu iddia etmektedirler. Çünkü bu tür faiz, onlara göre karşılıksız fazlalık olmayıp vadeye karşılık gelmektedir ve her iki tarafın maslahatına uygun olup mefsetet içermemektedir. Dolayısıyla câiz olduğunu ve hiçbir zaman yasaklanmadığını iddia etmektedirler. Bunlara göre Kur'ân'ın yasakladığı faiz ise her iki taraf için maslahat içermeyip zulüm içeren câhiliye faizidir. Bu iddialar, günümüzde neredeyse faiz olarak nitelenecek hiçbir işlemin kalmadığı anlamına gelmektedir. Yani zamanımızdaki işlemlerin hem alan hem de veren için genel bir fayda sağladığını; muâmelâta ait ahkâmın teşri'inde de asıl olanın kulların maslahatı olduğunu; bu şekilde câiz olmasının da günümüz ekonomik gerçekliği ile maslahatına daha uygun olduğunu iddia etmiş olmaktadır. Bu tavırları ile illeti dikkate almayıp hikmeti esas aldıkları; hikmetin tayin ve değişikliğinde dolayısıyla hükmün değişikliğinde aklı hakem kıldıkları görülmektedir.⁹⁹⁵

2.2.2. Maslahatın Bilinebilirliği

Maslahatın bilinebilirliği, mevcut hükmün maslahatının-hikmetinin yitirildiği iddiası ile değiştirilmesi ya da tahsîse uğratılmasına kapı aralama amaçlı tartışılır.

⁹⁹⁴ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâtî'l-vüsûl*, c. II, s. 91.

⁹⁹⁵ Bu konudaki tartışmalar için bkz. 3.2.6.1. Riba'l-fadl ve Riba'n-nesîe

Rızâ'nın maslahatın bilinebilirliği konusunda referans aldığı isimlerden birisi yine Tûfi'dir. Onun bu konudaki görüşlerinden aktardıkları şunlardır: Tûfi, “Şer‘ kulların maslahatlarını daha iyi bilir; biz de onları delilleri ile biliriz.” şeklinde olası bir itiraza, maslahatın şer‘î deliller içerisinde en özel ve en güçlü olmasından dolayı takdim edildiğini söyler. Aynı şekilde ibâdât alanındaki maslahatların, âdet ve akıl ile kavranılamayacağını ama mükellefleri ilgilendiren muâmelât alanının ise akıl ve âdet ile bilinebileceğini söyler. Ardından daha detaylı bilgi için *Menâr* dergisine bakılmasını söyler.⁹⁹⁶

Rızâ, tarihin hiçbir döneminde insanoğlunun muâmelât va âdâbında menfaatlerini, zararlarını, maslahatlarını ve mefsedetlerini bilmede bu asırda ulaştığı seviyeye ulaşamadığını söyler. Hatta bu durumdan dolayı kimi araştırmacı ve düşünürlerin yeni nesilleri, güzelliklerin faydaları ile çirkinliklerin zararlarına ikna yöntemiyle yetiştirmede ilmin dine ihtiyaç bırakmadığını iddia ettiklerini söyler.⁹⁹⁷ Hocası Abduh da akıl ile naklin çatışması durumunda aklın esas alınması gerektiğini söyler. Bu durumda nakil ya mânâsı anlaşılamamakla birlikte sahihliğine hükmedilir (tefvîz) ya da aklın kabul edebileceği şekilde te'vîl edilir.⁹⁹⁸ Bu tavrıyla onun, nakil karşısında akla sınırsız yetki verdiği ve maslahatı bilmede tek yetkili kıldığı görülür.

Rızâ'ya göre emir ve yasaklardaki güzellik (hüsün) ve çirkinlik (kubuh) zâtîdir.⁹⁹⁹ Dolayısıyla akıl, hükümlerin sırrı ile içerdikleri maslahat ve hikmetleri kavrayabilir.¹⁰⁰⁰ Ancak bunların kavranmasında ve sınırlarının belirlenmesinde düşünce ve araştırma zaatlarının yanı sıra örf ve âdetlerin etkisinde kalınarak subjektif bir düşünceye sahip olunabilir.¹⁰⁰¹ Rızâ, bir yandan bunları söylerken diğer taraftan subjektif bir aklı, nass karşısında çok önemli bir yere hatta onun da üstünde bir yere konumlandırır. Bu mânâda nass ile kesin aklî delilin zâhiri arasında bir tezatlık bulunması durumunda aklî çıkarıma uyularak nassın te'vîl edilmesi gerektiğini iddia eder.¹⁰⁰² Hem aklî hem de naklî delilin teâruzu esnasında ise aklî nazariyelerde hatanın çok olmasından dolayı naklî delilin tercih edilmesi gerektiğini söyler.¹⁰⁰³ Bu durumda ahlâk, âdet ve anlayış farklılıklarına göre herkesçe değişebilecek, hata yapma

⁹⁹⁶ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VII, s. 163.

⁹⁹⁷ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VIII, s. 473.

⁹⁹⁸ Abduh, *el-A'mâlu'l-kâmile*, c. III, s. 301.

⁹⁹⁹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IX, s. 467-468.

¹⁰⁰⁰ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 101; c. II, s. 107, 269-270; c. X, s. 66; c. VII, s. 154.

¹⁰⁰¹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IX, s. 467-468. Böyle söylemekle teşrî'i akılla kayıtlamadıklarını yani en iyiyi (aslahı) yaratmayı Allah'a vâcib görmediklerini belirtir. Görüşlerinin Selef, Mu'tezile ve Eş'ariyye'nin karması olduğunu söyler. Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IX, s. 196.

¹⁰⁰² Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. V, sy. XXI, s. 818.

¹⁰⁰³ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 163.

ihtimali yüksek olan bir aklın tespit ettiği maslahat ile nassın, tahsîs ya da beyanının nasıl mümkün olacağı eleştirisi kendisine yöneltilebilir.

Rızâ'nın maslahatın bilinebilirliği ve değişebilirliği konusunda verdiği örneklerden birisi Sultan II. Abdülhamid örneğidir. Devrinde milletler nezdinde hâkim görüşe göre maslahatın, zorba ve baskıcı krallara isyan etmekte olduğunu söyler. Bu konuda Osmanlı milletinin, Sultan Abdülhamid'e karşı kuvvet oluşturarak tahttan indirip Şeyhülislâm fetvasıyla hal' etmesini örnek gösterir. O, bu meseleyi alenî küfür alâmeti gözükmeyeceği müddetçe yöneticiye itaat edilmesi gerektiğini ifade eden nasslar¹⁰⁰⁴ ile *lâ darara* genel maslahat ilkesini ifade eden nassın teâruzu olarak kabul eder. Bundan dolayı da genel maslahat gerekçesiyle isyan edilebileceği görüşünü ileri sürer.¹⁰⁰⁵ Ancak tarih göstermiştir ki Abdülhamid'in tahttan indirilmesini Rızâ ve onun iddiasına göre Osmanlılar'ın geneli, her ne kadar maslahat olarak addetse de aslında çok büyük mefsedet ve yıkıma sebep olduğu görülmüştür. Bu örnekten yola çıkarak, ümmetin genelinin bir şeyi maslahat görmesinin (Rızâ'nın iddiası) isabetli olmayabileceği, maslahat yerine büyük bir mefsedete sebep olabileceğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla nassın bildirmediği bir maslahatı aklın tam anlamıyla bilip kavrayabileceği görüşü pek isabetli olmasa gerektir.

Rızâ, geleneksel fikhî akıl üzerinden de eleştirir. Hükümlerin faydalı yönlerini ve insanların her dönemdeki maslahatları ile uyduğunu ortaya koyma ve uygulamada akli devredışı bırakmalarına sitem eder.¹⁰⁰⁶ Bu mânada, ribe'l-fadlın büyük zarar olan ribe'n-nesîye sebep olacağından dolayı haram kılındığını söylerken; geleneksel fikhin haramlık sebebi bilinmeyen, mutlak kaçınılması gereken taabbüdî bir yasak olduğu görüşünü eleştirir.¹⁰⁰⁷

Sabri Efendi, salâh ve fesadın insanların bakış açıları ile değişiklik göstereceğini belirtir.¹⁰⁰⁸ Kevserî ise şer'î mefâsid ve mesâlihın delil, emâre, sebep, illet ve şartlar gibi şer'in

¹⁰⁰⁴ Rızâ, Burada her ne kadar ilgili naslardan söz etmese de konuyla ilgili naslardan birisi şöyledir: Avf b. Mâlik'in rivâyetine göre Hz. Paygamber, "İmamlarınızın en hayırlısı karşılıklı sevdikleriniz ve dualaşıklarınızdır. En şerlisi ise kinleştikleriniz ve lânetleştiklerinizdir." buyurur. "Ey Allah'ın Resûlü! Bu durumda onlarla kılıçla çatışmayalım mı?" diye sorulunca da "Hayır! Aranızda namaz kıldığı müddetçe isyan etmeyiniz. Valilerinizden hoşlanmayacağınız bir şey görürseniz amelini çirkin görünüz. İtaatten elinizi çekmeyiniz.", Müslim, "İmâre", 17; Dârimî, *es-Sünen*, c. III, s. 1843; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, c. VIII, s. 273. Diğer taraftan zorba hükümdara karşı cihad ettikleri sürece itaat edilmesi gerektiği hususunda icmâ olduğu ifade edilir. Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 2. bs., thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm, Mektebetürrüşd, Riyad 2003/1423, c. X, s. 8. İbn Kayyim ise her ne kadar zulüm etseler de namaz kıldıkları müddetçe emirlerin öldürülmesi ve imamlara karşı çıkılmasının yasaklanmasının katbekat şerri önleme adına sedd-i zerâî kuralı gereği yasaklandığı görüşündedir. İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkî'in*, c. V, s. 64.

¹⁰⁰⁵ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VI, s. 304; c. VII, s. 164.

¹⁰⁰⁶ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. II, s. 359.

¹⁰⁰⁷ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 103.

¹⁰⁰⁸ Sabri Efendi, *Mevkıfî'l-'akl*, c. IV, s. 159.

gösterdiği yollar ile bilinebileceğini ileri sürer ve bu konuda bir dizi örnekler sunar. Akıllı hakem kılmakla öne çıkan Mu‘tezilenin bile kendi anlayışlarından kaynaklı mefsedet ve maslahata göre hüküm verme hatasına düşmediklerini söyler.¹⁰⁰⁹ Onun bu konuda dikkat çektiği en önemli meselelerden birisi maslahatın aklî olmayıp şer‘î olması gerektiğidir. Şer‘î maslahatı ise vahyin dışında bilmenin yolunun bulunmadığını özellikle vurgular. Dünyevî maslahat ise herkesin kendi anlayışına göre değişebilir.¹⁰¹⁰ Nitekim bu konuda şunları söyler:

Bu fâcire sorunuz, kendi şeriatını üzerine bina etmek istediği maslahat nedir? Şayet maslahattan kastı şer‘î bir maslahat ise akıllı esas aldığı söylenen Mu‘tezile’de bile vahiyden başka onu bilmenin yolu yoktur. Eğer maslahattan kastı, herkesin takdirine göre değişen dünyevî bir maslahat ise şer‘î nass ile çatıştığında Müslümanın nazarında bu maslahata itibar yoktur. Çünkü şer‘in hilâfına akıl, çoğu zaman mefsedeti maslahat zanneder.¹⁰¹¹

Gelenekselciler ile Modernistler arasında fikir ayrılıklarının temel noktalarından birisini maslahatın nasıl bilinebileceği hususunun oluşturduğu görülmektedir. Modernistlerin, maslahatları-hikmetleri günümüzdeki gelişmelere paralel olarak dine bile ihtiyaç bırakmayacak tarzda akıl ile bilinebileceği görüşünü savundukları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla onların savunduğu, tespiti akla havale edilen maslahat olmalıdır. Gelenekselciler ise nassların lafızlarının işaret ettiği yani illete bağlı olan maslahatı savundukları görülmektedir. Dolayısıyla maslahatın aklî değil de şer‘î ve semâvî olmasını esas almış olmaktadırlar. Maslahatın bilinebilirliği noktasında belki de şu âyet son noktayı koymaktadır: “...*Olabilir ki siz bir şeyden hoşlanmazsınız, oysaki o sizin için bir hayırdır. Yine olabilir ki siz bir şeyi seversiniz, oysaki o sizin için bir kötülüktür. Allah bilir, siz bilmezsiniz.*”¹⁰¹²

2.2.3. Beyân - Tahsîs - Nesh

Modernistlerin, genel ilke olarak kabul ettikleri *lâ darara ve lâ dirâra* kâidesi ile muâmelât alanına âit ahkâmın beyân ve tahsîse uğraması gerektiği fikri, bu üç kavramın açıklanmasını zorunlu kılmaktadır. Çünkü onlar, yapılan işlemi tahsîs olarak nitelerlerken, gelenekselciler nesh olacağını iddia etmektedirler. Dolayısıyla bu kavramlara genel olarak temas edilecektir.

¹⁰⁰⁹ Kevserî, “Eseru’l-‘urfî ve’l-maslahatî fi’l-ahkâm”, s. 242-243.

¹⁰¹⁰ Kevserî, “Şer‘u’llâhî fi nazari’l-Müslimîn”, s. 100.

¹⁰¹¹ Kevserî, “Şer‘u’llâhî fi nazari’l-Müslimîn”, s. 100.

¹⁰¹² Bakara 2/216.

2.2.3.1. Beyân

Beyân “Herhangi bir söz ve eylem sonrası maksadın söz, fiil veya sükût yolu ile açıklanması” şeklinde tanımlanır. Takrîr, tefsîr, tağyîr, zaruret ve tebdîl olmak üzere beş çeşidi vardır. Beyân-ı Takrîr: Sözün te’vîl veya tahsîs ihtimalini ortadan kaldırmak için güçlendirilmesidir. Bu tür beyân, hakikat olan bir sözün mecâz ihtimalini; âmm olan bir sözün ise tahsîs ihtimalini bertaraf eder. Beyân-ı tefsîr: Müşterek, müşkil, mücmel veya hafî özellikteki lafzın kapalılığını gideren bir beyân çeşididir. Beyân-ı tağyîr: Sözün başının gereğini, maksadı açıklayarak değiştirmek olarak tanımlanır. Beyân-ı zaruret: İzah için konulmayan bir şey ile beyândır. Hz. peygamber’in takriri bu tür beyândır. Beyân-ı tebdil ise neshtir.¹⁰¹³

Modernistlerin maslahat yolu ile hükmü değiştirmenin yolu olarak işaret edilen beyân çeşidi, beyân-ı tağyîr olmalıdır. Bu değiştirme işlemi tahsîs, istisnâ, şart, sıfat, gâye ve bedel-i ba’z ile gerçekleşir. Tahsîs yolu ile âmmın mânasının tağyîr edilmesinde Hanefîler’e göre tahsîs edici sözün hıtâp ve ihtiyaç anında mevsûl (peşisıra) gelmesi zorunlu iken Şâfiî’ye göre hıtâp anında zorunlu değildir. Örneğin, (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) ifadesi Ramazan’a yetişen herkese oruç tutmayı farz kılan genel bir ifade iken hemen peşinden gelen (ومن كان مريضاً أو)¹⁰¹⁴ kısmı ise yolcu ve hastalara oruç tutmama ruhsatı vererek tahsîs etmiştir. Modernistlerin tahsîs edici nass olarak gördükleri *lâ darara* hadisi bağımsız olarak geldiği için görüşlerinin Hanefîler’in tahsîs anlayışına uymadığı görülmektedir. Şâfiî’ye göre tahsîs edici nassın sonradan bağımsız olarak gelmesi câiz kabul edildiğine göre Şâfiî türü bir tahsîs benimsemiş olabilirler. Ancak burada tahsîs için gerekli diğer şartları taşıyıp taşımadığına bakılmalıdır ki görüleceği üzere taşımamaktadır.

2.2.3.2. Tahsîs

Beyân çeşitlerinden beyân-ı tağyîr demek olan tahsîs: Âmm bir lafzı hakikaten veya tarihi bilinemediği için hükmen mevsûl (ardısıra) müstakil bir kelâm ile kapsamının bir kısmına daraltmaktır. Tahsîs edici nass ile âmm lafız vürûd ve nüzûl tarihleri bilinemediği için eş zamanlı oldukları varsayılır. Bu da hükmen mevsûllük demektir.¹⁰¹⁵ Tanımdan ve tahsîs hakkındaki klasik verilerden şunlar anlaşılır.

- a. Tanımda görüleceği üzere hükmen mevsûl olan tahsîs edebilir demektir. Her ne kadar modernistlerin iddiaları mevsûllük yönünden herhangi bir sıkıntı oluşturmayacak olsa da tahsîs için gerekli diğer şartlara bakılmalıdır.

¹⁰¹³ Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl fî şerhi Mirkâtî’l-vüsûl*, c. I, s. 329-354.

¹⁰¹⁴ Bakara 2/185.

¹⁰¹⁵ Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl fî şerhi Mirkâtî’l-vüsûl*, c. I, s. 338.

- b. Tahsîs, ihtiyaç anından sonra gelemmez. Yani tahsîs, hıtâp anına bir anlamda bitişik olmalı, ihtiyaç (yürürlülük-uygulama) anında da mevcut olmalıdır. Oysa modernistlerin yapmaya çalıştıkları tahsîs, ihtiyaç anı bir tarafa nesh ve tahsîs kapısının tamamen kapandığı günümüz için iddia edilir. Hâlbuki tüm usûlcüler uygulama sonrası tahsîsin olamayacağı hususunda birleşmişlerdir.¹⁰¹⁶ Tahsîs ve nesh döneminin Hz. Peygamber'in vefatı ile sona erdiği ifade edilir. Dolayısıyla o dönem taaddüd-i zevcât, talâk hakkı, talâk-ı selâse vb. meseleler, iddia edildiği şekli ile tahsîs edilmediğine ve yürürlülüğe girdiğine göre artık bu imkân kalmamış demektir. Bu meselelerde yapılacak her türlü değişikliğin adı da tahsîs olamayacaktır.
- c. Tahsîs sonrası âmm lafız tamamen mülgâ olmamalı, kapsamındakilerin bir kısmına delâleti devam ediyor olmalıdır.¹⁰¹⁷ Modernistlerin öne sürdükleri ahkâmı ise âmm lafzın hükmü tamamen devredışı kalmaktadır. Oysa Rızâ da tahsîsin, bazı anlamları delâlet dışı bırakma olduğunu kabul eder.¹⁰¹⁸ Taaddüd-i zevcât ve talâk-ı selâse konularında görüleceği üzere topyekûn bir hüküm değişikliği söz konusudur. Hatta Abduh, taaddüd-i zevcâtta adâleti sağlama şartını milyonda bir görerek¹⁰¹⁹ hemen herkes için muhâl görmektedir.

Rızâ, *lâ darara* hadisinin Kur'ân ve Sünnet'i tahsîs edebileceğinin delili anlamında, âhâd haber ile nassın tahsîsini dört mezhep imamının câiz gördüğünü, sahâbenin de tahsîs edilebileceği noktasında bir nevi icmânın bulunduğunu söyler. Bu konuda “*Bunlardan başkasını, zinadan kaçınıp, iffetli olarak, mallarınızla istemeniz size helâl kılındı.*”¹⁰²⁰ âyetinin genelliğinin “*Bir kadın halası ve teyzesi üzerine nikâhlanamaz.*”¹⁰²¹ haber-i vâhidi ile tahsîs edilmesini örnek gösterir.¹⁰²²

Görüldüğü üzere modernistlerin beyân, tahsîs ve nesh anlayışlarının klasik usûl-i fıkıhtaki anlayışla tam olarak örtüştüğünü söylemek zordur. Maslahat, kıyas ve icmâ gibi kavramlara modern anlamlar yükleyen modernistlerin, bu kavramlara da modern anlamlar yüklemesi muhtemeldir. Dolayısıyla bu kavramları, klasik anlam ve sınırları içinde

¹⁰¹⁶ Koca, *İslâm Hukuk Usûlünde Daraltıcı Yorum Metodu Olarak Tahsîs*, s. 435. Her ne kadar bazı araştırmacılar, İbnü'l-Hümâm ve İbn Âbidîn gibi bazı âlimlere sahih amelî örf ile nassların tahsîsini isnad etseler de bunun isabetli olmadığı ifade edilir. Daha detaylı bilgi için bkz. Tuba Erkoç Baydar, “Nass Karşısında Amelî Örfün Tahsis Değeri”, *Hitit İlahiyat Dergisi*, 20/1 (Haziran/ June 2021), ss. 53-80.

¹⁰¹⁷ (قصر العام على بغض متناوله بکلام مستقل موصول حقيقة او حکما للجهل بالتاريخ) Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâtî'l-vüsûl*, c. I, s. 338-341; el-Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha fî ş-şerî'ati'l-İslâmiyye*, s. 210.

¹⁰¹⁸ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 336.

¹⁰¹⁹ Abduh, *el-A'mâlu'l-kâmile*, c. I, s. 179; c. II, s. 76, 92.

¹⁰²⁰ (واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين...) Nisâ 4/24.

¹⁰²¹ (لا تنكحوا المرأة على عمتها ولا على خالتها) Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. I, s. 413; Buhârî, “Nikâh”, 28; Müslim, “Nikâh”, 4; İbn Mâce, “Nikâh”, 31; Ebû Dâvûd “Nikâh”, 13.

¹⁰²² Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 335.

tartışmanın çözüme bir katkı sunmayacağı söylenebilir. Onların tahsîsi, muâmelât alanındaki maslahatını kaybetmiş bir hükmü askıya alma ya da değiştirme anlamında mutlak anlamda ele aldıkları görülmektedir.

2.2.3.3. Nesh

Modernistlerin maslahat çerçevesinde ele aldığı kavramlardan birisi de nesh kavramıdır. Öncelikle nesh hakkında kısa bir bilgi verilecek olursa bu meyanda şunlar söylenebilir. Nesh “Şer‘î delilin hilâfına müterâhî başka bir şer‘î delilin delâlet etmesi” şeklinde tanımlanır.¹⁰²³ Âdem (a.s.) zamanında kız kardeş ile evlenmenin câizliği ile Yakup (a.s.) zamanındaki iki kız kardeşi aynı anda nikâhı altında bulundurmanın câiz olup sonra nesh olması gibi. İtikadî konularda nesh câiz görülmez. Nesh işlemi sadece Hz. Peygamber’in hayatı ile kayıtlı olduğu için kıyas ve icmâ ile de gerçekleşmez. Ayrıca kıyas zannî bir delil olduğu için, zannî olanın kat‘î olanı nesh etmesi de beklenemez. Nesh eden nass, Hanefîler’e göre müterâhî olmalıdır. Yani şer‘î delilin peşi sıra değil de emredileni işleyecek kadar bir zaman sonra gelmelidir. Nasslar birbirini nesh edebilir. Yine Hanefîler’e göre Sünnet’in Kur‘ân’ı nesh edebilmesi için mütevâtir veya meşhûr düzeyde olmalıdır.¹⁰²⁴

Abduh ve Rızâ, muâmelât alanının insanların sırf maslahatı için konulduğunu, menfaatlerin de zamanın değişmesiyle değişmesinden hareketle şeriatın fer‘î meselelerinde neshin büyük oranda câizliğini ve gerçekleştiğini kabul ederler.¹⁰²⁵ Yani bunların ‘Muâmelât alanındaki hükümlerin teşrî‘ kaynağı maslahattır, maslahatını kaybetmiş hüküm ise aynı zamanda nesh olmuş demektir.’ şeklinde bir düşünceye sahip oldukları görülür. Bu da diğer bir anlamı ile İslâmî ahkâmın günümüz kanun maddeleri seviyesine indirgendiği anlamına gelebilir. Ancak burada şöyle bir fark vardır: Çağımız kanun maddeleri hem metin hem de uygulama olarak yürürlükten kaldırılabilirken İslâmî ahkâm ise hükmü mensuh, metni bâki konuma düşürülmektedir.

Reşîd Rızâ, bir kısım Şâfiîler’e nispet ettiği celî kıyas ile Sünnet’in nesh ya da tahsîs edilebileceği görüşünü eleştirir. Bu konuda illetin, herkesin yanılma ihtimali bulunan akılsal bir faaliyetin ürünü olması ile şâri‘in, illetin genelliğini kastetmemiş olmasının kuvvetle muhtemel olması gerekçelerini ileri sürer.¹⁰²⁶ Onun bu düşüncesi, aynı özellikteki aklın tespit ettiği ve genelliğinin kastedilip edilmediğini bilemediğimiz bir maslahat ile nassın tahsîs

¹⁰²³ (وهو أن يدل خلاف حكم شرعى دليل شرعى متراج) Molla Hüsrev, *Mir‘âtü’l-usûl fî şerhi Mirkâti’l-vüsûl*, c. I, s. 354-355.

¹⁰²⁴ Molla Hüsrev, *Mir‘âtü’l-usûl fî şerhi Mirkâti’l-vüsûl*, c. I, s. 354-367.

¹⁰²⁵ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. II, s. 111-112; c. III, s. 290.

¹⁰²⁶ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. II, s. 113.

teklifleri arasında açık bir tezat oluşturur. Burada şunu da belirtmek gerekir ki Rızâ, klasik usûlcülerin aksine selevin tahsîsi, nesh kapsamında değerdendirirdiğinden söz eder.¹⁰²⁷ Eleştirmeden verdiğı bu bilgiden kendisinin de âmmın tahsîsini (anlamının daraltılmasını) nesh olarak kabul etmiş olma ihtimalinin bulunduğunu söylemek mümkündür. Ancak burada şöyle bir ayrıntı bulunmaktadır. Tanımda da görüldüğü üzere nesh edecek delil müterâhî olmalıdır. *Lâ darara* hadisinin ise müterâhî olup olmaması bilinmemektedir. Böyle olunca da yapılan işlemin klasik usûldeki anlamıyla nesh olacağını söylemek de zordur. Kanaatimizce bu, olsa olsa modern anlam yüklenmiş bir nesh olabilir.

2.2.4. Bir Hüküm Ya da Mubah Bir Fiili Değıştirme Yetkisi

Modernistler, mubah¹⁰²⁸ bir fiil ya da bir hüküm üzerinde değışiklik yapılabileceğini iddia ederler. Bu konuda genel maslahat yetkisi ile donattıkları ve ehlü'l-hall ve'l-akd ismini verdikleri kurumu yetkili görürler. Dolayısıyla ehlü'l-hall ve'l-akd nedir, kurul üyeleri kimlerdir, seçimi nasıl olmalıdır ve yetki alanı nedir? sorularının cevaplarının bulunmasının faydalı olacağı kanaatindeyiz.

2.2.4.1. Ehlü'l-Hall ve'l-Akd

Modernistlerin, İslâm dünyasını içine düştüğü buhrandan çıkaracak genel maslahat mihverli reformu yapma konusunda tam yetkili gördükleri kurum ehlü'l-hall ve'l-akddir. Bu kuruma meşrûiyet kazandırdıkları âyet ise şudur: “*Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, Peygamber’e de itaat edin ve sizden olan emir sahibine de itaat edin. Eğer herhangi bir şeyde anlaşmazlığa düşerseniz; Allah’a ve âhiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve resûlüne arzedin. Bu, daha iyidir ve sonuç bakımından da daha güzeldir.*”¹⁰²⁹ Abduh’a göre bu âyette geçen Allah’a itaatten kasıt, Kur’ân ile eksiksiz olarak amel etmeyi; resûlüne itaatten kasıt, Sünnet’ine sarılmayı; ülü’l-emre itaatten kasıt ise, ictihadî konularda âlim ve liderlerinden oluşan ehlü’l-hall ve’l-akdin kendi aralarında istişareleri sonucu işlerini düzeltmeye en faydalı olacağı konusunda icmâ ettikleri hükümlere itaat ve amel etmeyi

¹⁰²⁷ Rızâ, Tefsîru’l-Menâr, c. VIII, s. 120.

¹⁰²⁸ هُوَ مَا دَلَّ الدَّلِيلُ السَّمْعِيُّ عَلَى خُطَابِ الشَّارِعِ بِالنَّحْوِ فِيهِ يَتَنَزَّلُ الْفِعْلُ وَالْأَرْكَ مِنْ غَيْرِ بَدَلٍ - Bedelsiz olarak işleme ve işlememe hususunda muhayyerliğine şârî’in hitabı üzere sem’î bir delilin delâlet ettiğidir.) Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, c. I, s. 123. Muhayyer burakması demek, işlenmesinde sevap; terkedilmesinde günah olmaması demektir. Mükellef ister işler isterse de terkeder. Ama burada şer’î bir delilin mükellefi serbest bıraktığına işaret etmesi gerekmektedir.

¹⁰²⁹ Nisâ 4/59.

gerektirir.¹⁰³⁰ Hatta şeriatte ülü'l-emre yapılacak olan bu zorunlu itaatın, üzerinde icmâ edilen asıllardan biri olduğunu iddia eder.¹⁰³¹

Abduh'a göre ehlü'z-zikr/ülü'l-emr: Ümmetin maslahatı (kamu yararı) konusunda ilim ve görüş sahibi kimselerdir.¹⁰³² “(Ne var ki) mü'minlerin hepsi toptan seferber olacak değillerdir. Öyleyse onların her kesiminden bir grup da, din konusunda köklü ve derin bilgi sahibi olmak ve döndükleri zaman kavimlerini uyarmak için geri kalsa ya! Umulur ki sakınırlar.”¹⁰³³ âyetinin tefsirinde bu seçkin zümrenin özelliklerinin, Allah Teâlâ'nın hükümlerini her zaman ve mekânda kulların maslahatlarına uygun bir şekilde uygulamak olduğunu belirtir.¹⁰³⁴ Rızâ'ya göre ise ehlü'l-hall ve'l-akd: “dinî işlerinde ve dünyevî maslahatlarında insanların kendilerine güven duydukları kimselerdir.”¹⁰³⁵ Onun başka bir tanımına göre ülü'l-emr: “Zamanın gereğine göre ümmetin maslahatına en uygun olan hususları, şûrâ yolu ile kararlaştıran ilim ve adâlet ehlinde şer'an kendilerine uyulması zorunlu olan âlim, hâkim ve âmirlerdir.”¹⁰³⁶ Ona göre Hz. Peygamber, kendilerine uymamızı ve kıl kadar bile olsa ayrılmamamızı emretmiştir.¹⁰³⁷ Çünkü onların koydukları kurallar, üçüncü derece (icmâ) itaat edilecek emirler zümresindendir.¹⁰³⁸

Abduh ve Rızâ'nın genel maslahat (kamu yararı) ilke ve yetkisi ile donanımlı ülü'l-emrin kapsamına ve tanımına yüklediği anlamlar görüleceği üzere oldukça dikkat çekicidir. Bunlara göre, ülü'l-emirden maksadın birtakım kimselerin iddia ettiği gibi âlimler ile emir ve sultanların olması imkânsızdır. Çünkü Hz. Peygamber döneminde bu âyet böyle kimseler yokken inmiştir. Âyetin indiği dönemde sahâbenin içinde Kur'an'ı anlayarak maslahatın nerede olduğunu bilecek bir kısım re'y sahibi insanlar vardı. Bu tür insanlar ümmet içinde devamlı bulunmalıdır. Nitekim İslâm örfünde ehlü's-şûrâ ile ehlü'l-hall ve'l-akd (çözme ve karar alma kurulu) diye isimlendirilen kişiler bunlardır. Bunun karşılığı ise diğer toplumlarda milletvekili¹⁰³⁹ ve parlamento diye isimlendirilen kişi ve kurumlardır.¹⁰⁴⁰ Günümüzde diktatörler tarafından ehlü'l-hall ve'l-akde uygun kişilerin yok edilmesinden şikâyetçi olan

¹⁰³⁰ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. III, s. 9.

¹⁰³¹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. XII, s. 151.

¹⁰³² (وهم أهل العلم والرأي في مصالح الأمة) Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 21.

¹⁰³³ Tevbe 9/122.

¹⁰³⁴ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 24.

¹⁰³⁵ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. V, s. 158.

¹⁰³⁶ Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 63; Rızâ, *Yüsrü'l-İslâm*, s. 11.

¹⁰³⁷ Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 118; Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. XII, s. 206.

¹⁰³⁸ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VI, s. 93.

¹⁰³⁹ Burada Rızâ'nın ülü'l-emri parlamentodaki milletvekillerine kadar indirgemesi oldukça dikkat çekicidir. Bu davranış, Batı'daki değerlerin İslâmî kamuflaja büründürelerek ithal girişimi gibi durmaktadır.

¹⁰⁴⁰ Rızâ'ya göre ülü'l-emr ile parlamento arasında adlandırma farkının yanı sıra bir de şöyle bir fark bulunur: Parlamentoda tartışmalı meselede çoğunluk elde edilince kanunlaşırken, ehlü'l-hall ve'l-akidde ise icmâ ânında yasalıyor, ihtilâf halinde ise nassa yani alt kurula havale ediliyor. Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 133; Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. V, s. 154.

Rızâ'ya göre bunların yokluğunda işlerin nasıl düzeltilebileceğini sorgular.¹⁰⁴¹ Klasik modernistlerin bu kavramı, Batı'daki parlamentonun karşısına konumlandırmak istedikleri görülmektedir. Onların Hz. Peygamber döneminde âlim, emir ve sultanların bulunmadığı gerekçesi ile bunlara şâmil olamayacağı iddiası karşısında “Sanki o dönem milletvekili ve parlamento var mıydı ki siz bunları kapsar kılıyorsunuz?” sorusunun akla gelmemesi mümkün değildir.

Abduh ve Rızâ'ya göre ülü'l-emirden kastın tek başına âlimler, fıkıh ve usûl-i fıkıh bilginleri¹⁰⁴² ile sultanların olması mümkün değildir. Bunlara göre kastedilen, ehlü'l-hall ve'l-akiddir.¹⁰⁴³ Aslında bu görüşü, ilk savunanların da kendileri olmadığını öne sürerler. Râzî ve Nîsâbü'rî (ö. 405/1014)'yi referans gösterirler.¹⁰⁴⁴ Bağımsız âlimleri bu kurulun diğer âzaları gibi sadece birer üyesi olarak görürler. Görevlerinin ülü'l-emre ictihadî konularda yardımcı olmaktan ibaret olacağını belirtirler.¹⁰⁴⁵

Rızâ, ülü'l-emrin tarihî yolculuğuna da temas eder. Bu mânada şunları söyler: İslâm tarihinde başta Hz. Ebû Bekir ve Ömer olmak üzere Hulefâ-yi Râşidîn, yeni problemler ile karşılaştıklarında hakkında bir rivâyet var mı diye tüm sahâbeye sorarlardı. Rivâyetin bulunmadığı durumlarda ise daha özel grupla istişare yoluna giderlerdi ki bunlar ehlü'l-hall ve'l-akiddir.¹⁰⁴⁶ Yani doğal bir kurul vardır. Hulefâ-yi Râşidîn devrinden sonra ise Emevîler'den itibaren bir türlü bu kurul teşekkül ettirilememiştir.¹⁰⁴⁷

Modernistlerin ülü'l-emrin seçimi hakkındaki görüşleri ise şöyledir: Ülü'l-emr temsilcilerinin seçimi, seçim özgürlüğüne sahip halk tarafından olmalıdır. Baskı, teşvik ve yıldırmanın olduğu, seçim hürriyetinin bulunmadığı, dinî duyarlılıktan yoksun ve bilinçsiz bir topluluğun seçimi ise şer'î bir seçim olarak nitelendirilemez. Dolayısıyla da kendilerine boyun eğme, itaat âyeti kapsamına girmez.¹⁰⁴⁸ Ona göre çağında ehlü'l-hall ve'l-akdi fiilen TBMM hayata geçirmiştir.¹⁰⁴⁹ Hilâfetin kaldırılması, Kur'ân'ın tercüme edilmesi¹⁰⁵⁰ vb. uygulama ve kararlar sonrası ise Rızâ, TBMM'den umudunu yitirir.¹⁰⁵¹

¹⁰⁴¹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. III, s. 10-11; c. IV, s. 167; c. XII, s. 206; c. V, s. 147, 153, 156, 157; Rızâ, *Yüsrü'l-İslâm*, s. 18.

¹⁰⁴² Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VII, s. 155.

¹⁰⁴³ Hatta Rızâ, itaat âyetinin dalkavuk âlimler tarafından her cuma günü Sultan Abdülhamid'e okunmasını eleştirir. Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. V, s. 147-148; c. VI, s. 93.

¹⁰⁴⁴ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. V, s. 148-150, 164-165; c. V, s. 118.

¹⁰⁴⁵ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VI, s. 300. Görüleceği üzere modernistler, bir yandan geleneği yıkılası bir şey olarak sunarlarken diğer taraftan düşüncelerini temellendirmek için yeri geldikçe ondan referans bulma yoluna giderler.

¹⁰⁴⁶ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. V, s. 159; c. VI, s. 300.

¹⁰⁴⁷ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. V, s. 153, 161.

¹⁰⁴⁸ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. V, s. 162-163.

¹⁰⁴⁹ M. Reşid Rızâ, *el-Hilâfe*, Müessesetü Hindâvî, Kahire 2012, s. 59.

Modernistler, ehlü'l-hall ve'l-akdin üyeleri ve görevleri hakkında şu düşünceleri ileri sürerler: *Ehlü'z-zikr/ülü'l-emr/ehlü'l-hall ve'l-akd* kurulu üyeleri; yöneticiler, büyük âlimler, komutanlar, ziraat, sanayi ve tarım gibi kamu yararına çalışan kurumların âmirleri, sendika ve parti başkanları, mühendisler, doktorlar, hâkimler, avukatlar, gazetelerin yönetici ve yazı işleri müdürleri ile halkın genel maslahatları konusunda kendilerine başvurduğu diğer önder ve liderlerdir. Temel görevi, insanların maslahatını belirlemek ve mutlulukları için çözümler üretmektir. Bu görevi yaparken tek referansları Kur'ân, sahih Sünnet ve kâideler olmalıdır.¹⁰⁵² Hatta halife ve sultanların göreve getirilmesi ile herhangi bir maslahat gereği azletme yetkisi bunlardadır.¹⁰⁵³ Devlet başkanına danışma meclisi vazifesi yaparlar. Başkanın icraatları bunların tespitleri ile sınırlı olup kontrolü altındadır. Başkan, dilediği gibi tasarrufta bulunamaz.¹⁰⁵⁴ Rızâ'nın, fıkıh ve usûlü olmak üzere İslâmî ilimler ile hiç alakası olmayan sendika başkanları, gazeteci vb. kimseleri ümmete maslahat temelli reform yapacak ehlü'l-hall ve'l-akd isimli kurum içine alması kabulü zor bir öneri gibi durmaktadır. Hatta farklı dinî gruptan kişilerin bile bulunabileceği TBMM'yi teorisinin pratiğe dönüşmüş hali olarak görmesi oldukça şaşırtıcıdır.

Rızâ'ya göre hiçbir kimse Hz. Peygamber'den sonra inanç, ibadet, mutlak bir dinî yasak ile medenî bir teşrî'de bulunamaz. Sadece nass ve kâidelere dayanmak şartıyla ülü'l-emr ictihadda bulunabilir.¹⁰⁵⁵ Onun buradaki kâidelerden kastı, *Mecelle*'deki küllî kâideler olmasa gerekir.¹⁰⁵⁶ Ya da farklı anlam ve kapsam yüklenmiş halleridir.¹⁰⁵⁷ Nasstan kastı ise *lâ darara* hadisine dayalı mutlak maslahattır ki¹⁰⁵⁸ birçok hükümleri üzerine bina ettiği görülür.¹⁰⁵⁹

Modernistlerin ehlü'l-hall ve'l-akd için diğer düşünceleri şunlardır:

- a) Rızâ'nın, ülü'l-emrin maslahat esaslı uygulamaları anlamında verdiği örnekler arasında haraç ve cizye uygulamaları ile ganimet mallarının taksimi bulunur.¹⁰⁶⁰

¹⁰⁵⁰ Rızâ'ya göre, Ankara hükümetinin Kur'ân'ı tercüme ettirme girişiminin arkasında Müslüman bir halkı İslâm'dan çıkarmanın yanı sıra bir dizi art niyetli düşünceler bulunmaktadır. Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IX, s. 275, 304-305.

¹⁰⁵¹ Kavak, *Reşid Rızâ'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri*, s. 280.

¹⁰⁵² Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 107; c. V, s. 147, 148, 152-154, 161-162; c. XI, s. 361; Rızâ, *er-Ribâ ve'l-mu'âmelât fi'l-İslâm*, s. 12.

¹⁰⁵³ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. III, s. 10; c. XII, s. 206; c. XI, s. 218.

¹⁰⁵⁴ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VII, s. 165; c. VIII, s. 90.

¹⁰⁵⁵ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VII, s. 119.

¹⁰⁵⁶ Örneğin bunlardan birisi, "Sedd-i zerîa kabilinden haram olan her hangi bir şey, ihtiyaç halinde mubah olur." kâidesidir.

¹⁰⁵⁷ 3.2. *Maslahat Kâide İlişkisi* başlığı altında bunlara yüklediği anlam ve kapsamlara yer verilecektir.

¹⁰⁵⁸ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. V, s. 98.

¹⁰⁵⁹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. XI, s. 361.

¹⁰⁶⁰ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. X, s. 12.

- b) Rızâ'ya göre ülü'l-emr içinde ictihad yapabilecek seviyede âlim olabilmek için, modern ülkelerde hukuk, tıp ve felsefe gibi belli alanlarda yapılan yüksek lisans seviyesinde eğitim almış olmak yeterlidir.¹⁰⁶¹
- c) Modernistlere göre İslâm'da hâkimiyet ümmet'e âittir. Şekli şûrâdır. Ehlü'l-hall ve'l-akdin seçme ve azletme yetkisine sahip olduğu devlet başkanı yahut halife, şeriatın yürürlüğünden sorumludur.¹⁰⁶² Bu kurulun yaptıkları ictihadlar, şer'î kâidelere dayandığı ve yetkiyi Hz. Allah'tan aldıkları için dinî hükümler diye adlandırmakta herhangi bir sıkıntı olmadığı gibi kanun diye de adlandırılabilir.¹⁰⁶³ Dolayısıyla aldıkları kararların bağlayıcı olduğu savunulur. Müctehid ve mezheplerin taklid edilmesine şiddetle karşı çıkan modernistlerin, sıradan insanların da bulunabileceği parlamentonun kararlarını icmâ seviyesinde bağlayıcı¹⁰⁶⁴ görüp taklid çağrısı yapması anlaşılması güç meseleler arasındadır.
- d) Modernistler, geçmiş âlimlerin hevaya uyulmasın diye meseleleri mümkün mertebe kıyas altında ele almaya çalıştıklarını ama zamanın, artık eski zaman ve âlimlerin de eski âlimler olmadığını söyleyerek ehlü'l-hall ve'l-akdin kurulmasını zorunlu görürler.¹⁰⁶⁵ Bu düşünce, aynı zamanda günümüzdeki âlimlerin sendika başkanları ve gazeteciler kadar ümmetin maslahatını düşünmekten âciz olduğu anlamına da gelebilir.
- e) Rızâ, muâmelât alanında ictihad yetkisinin ehlü'l-hall ve'l-akdin elinde ve kararlarının icmâ seviyesinde bağlayıcı olduğunu ileri sürer.¹⁰⁶⁶ Bu düşüncesi ile mezkûr kurulun kararlarını nass üstü bir seviyeye çıkarttığını söylemek mümkündür. Çünkü zannî nasslara uymada fertleri muhayyer bırakan¹⁰⁶⁷ Rızâ, parlamentonun kararını uyulması zorunlu görerek nass üstü bir konuma yükseltmiş olmaktadır. Kaldı ki meclis, zannî nasslarda karar alacak olursa bu takdirde Rızâ'nın şahıslara bıraktığı muhayyerlik hakkı da ellerinden doğal olarak alınmış olacaktır.

Kanaatimizce modernistlerin ehlü'l-hall ve'l-akd teklifleri, dinin sekülerleşmesinin önünü açmaktadır. İslâm âlimlerini büyük oranda devredışı bırakmaktadır. Burada asıl dikkat çekici husus, muâmelât alanında genel maslahat ilkesi ile ictihad tekeli eline verdikleri ehlü'l-hall ve'l-akdi bizzat kendileri devredışı bırakarak talâk-ı selâse, talâk hakkı, taaddü-i

¹⁰⁶¹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. V, s. 166-167.

¹⁰⁶² Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. XI, s. 217.

¹⁰⁶³ Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 133.

¹⁰⁶⁴ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VI, s. 93.

¹⁰⁶⁵ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VII, s. 165.

¹⁰⁶⁶ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. III, s. 269.

¹⁰⁶⁷ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. II, s. 264; c. XI, s. 216.

zevcât, ribe'l-fadl vb. konularda zaman kaybetmeksizin ictihad faaliyetine girişmeleri ve bireysel görüşler ileri sürmeleridir. Oysa tüm yetkiyi bu mezkûr kurula vermişlerdi.

2.2.4.2. Yetki Bakımından Ehlü'l-Hall ve'l-Akd

Rızâ, dinî mânada haram kılma yetkisinin sadece Hz. Allah'a âit olduğunu söyler. Ancak bazı kimselerin teşrî' amacı gütmeksizin yaptığı, şer'î delillere uygun bir kısım engellemelerin haram kılma olarak değil, şer'î bir engelleme olarak görülmesi gerektiğini söyler. Bu konuda, doktorun kimi hastalara zararlı olduğu gerekçesiyle ekmek, hurma ve meyve yemeyi yasaklaması ile bir kısım ekin türleri için zararlı böcekleri tüketen ve çoğalmasına ihtiyaç duyulan bazı kuş türlerinin kamu yararı adına avlanmalarının yasaklanması örnek olarak verilir. Ona göre ilk örnekte bir kısım yiyeceklerin yasaklanması doktorun değil, her zararlıyı yasaklayan Allah Teâlâ'nın bir teşrî'i olarak görülmelidir. Burada doktorun yaptığı sadece zararlı olduğunu bildirmekten ibarettir. Ayrıca verilen örneklerdeki haramlığın zâtî olmayıp geçici sebeplere bağlı bulunduğunu söyler.¹⁰⁶⁸

Rızâ, bir devlet başkanının mubah olan bir şeyi maslahatların elde edilmesi ve mefsedetlerin savuşturulması ilkesi çerçevesinde yasaklayabileceğini, ama bunun dinî anlamda bir engelleme olarak kabul edilmemesi gerektiğini ve yasaklamanın illetin varlığına ya da yokluğuna bağlı geçici bir durum olacağını söyler.¹⁰⁶⁹ Yine *ülû'l-emr*in dinî bir konuda ekleme ya da eksiltme hakkının hiçbir surette olamayacağını, kendini ya da bir başkasını böyle bir yetkide görenin Allah'a şirk koşmuş olacağını özellikle vurgular.¹⁰⁷⁰ Ama yasaklama, şer'î bir delile uygun olduğu takdirde de dolaylı olarak şer'îlik kazanabileceğine dikkat çeker.¹⁰⁷¹ Aslında bu son cümle dikkate alındığında Rızâ'nın mezkûr kurulun teşrî'de herhangi bir payının bulunmadığına vurgu yapmasının pek bir anlamının kalmadığı görülür. Çünkü yetkilendirdikleri ehlü'l-hall ve'l-akdi, muâmelât alanındaki tüm ahkâmı "*lâ darara*" hadisinden çıkarılmış genel maslahat ilkesi ile tahsîs ya da nesh edebilecek bir yetki ile donatılmaktadırlar. Dolayısıyla adı geçen kurulun yapacakları her hüküm değişikliği, genel maslahat ilkesine yani şer'î bir delile dayandığı için netice olarak şer'îlik kazanmış olacaktır. Ayrıca *geçici bir durum* olduğu vurgusu da en azından bazı meseleler açısından problemlidir. Mesela, taaddüd-i zevcâtın yasaklanması ile ribe'l-fadlın mubah görülmesi geçici bir durum ise bunun asgarî ya da azamî süresi ne kadardır? Süresi aklî hikmete bağlı ise ya bu hikmet,

¹⁰⁶⁸ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 206; c. VIII, s. 118-119.

¹⁰⁶⁹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 206.

¹⁰⁷⁰ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VII, s. 168; c. VIII, s. 118, 129.

¹⁰⁷¹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VIII, s. 118.

kıyamete kadar varlığını sürdürecektir olursa bu takdirde tağyir edilen ahkâmın da varlığını ebediyyen sürdürmesi kaçınılmaz olacaktır.

Rızâ, ülü'l-emrin ictihadlarının İslâm şeriatının asıllarından üçüncüsü olduğunu, ibâdât ile yargıya intikal etmedikçe şahsî ahkâmın haricinde yargısal, siyasal ve sosyal muâmelât alanında kamu yararına göre bina etmeleri gerektiğini, geçerliliklerinin de bu alanlarla sınırlı olduğunu, icmâ ettikleri hususlarda ise uymanın zorunlu olduğunu belirtir. Yine temel hareket noktalarının maslahatların elde edilmesi ile mefsedetlerin savuşturulması ilkesi olması gerektiğini özellikle belirtir. Bu konuda asıl kâidenin, sıkıntı ve zorluğun kaldırılması ile içinde kolaylık olan her şeyin ümmete sunulması olduğunu ve bu ilkenin de Kur'ânî olduğunun altını çizer.¹⁰⁷²

Rızâ, Hz. Ömer'in ehlü'l-hall ve'l-akde de danışarak maslahat ve adâlet esasına göre ganimet mallarından zorunlu beşte bir hariç geri kalanı dağıtmasını, divânları oluşturmasını¹⁰⁷³ devlet başkanlığı yetkisi çerçevesinde kullandığı tasarrufları arasında sayar.

Gelenekselcilerden Sabri Efendi, Allah Teâlâ'nın helâl kıldığı taaddüd-i zevcâtı, haram kılma yetkisini ülü'l-emre veren es-Saîdî'yi eleştirir.¹⁰⁷⁴ “Ülü'l-emirden hangisinin uygun gördüğü hangi maslahatı, nasslar üzerine siz üstün görüyorsunuz?” diye sorduktan sonra “Müslüman kadınların, gayri müslim erkekler ile evlenmesi ile bulûğ çağına ulaşan herkesin dinini seçmekte özgür olduğunu, maslahat gerekçesi ile yasalaştıran ülü'l-emr hakkında ne diyeceksiniz? Söyleyin bakalım!” der.¹⁰⁷⁵ O, aynı zamanda Mısır'ın ehlü'l-hall ve'l-akdinin, Yeni Türkiye hükümetinin (ehlü'l-hall ve'l-akd) icraatlarını alkışlamakla meşgul olduğunu belirtir.¹⁰⁷⁶ Yani sizin meselelere çözüm getirecek diye umut bağladığınız, alkışladığınız ve ehlü'l-hall ve'l-akd olarak gördüğünüz yeni düzen bu mu? der. Daha ilk icraatının İslâm dininin sabit hükümlerini değiştirmek olduğuna dikkat çeker.

Sabri Efendi'ye göre ülü'l-emre itatı emreden âyetten kasıt, icmâ ve kıyâs-ı fukahâ ile amel etmektir. Bu kavramın hükümetler ile hiçbir alakası yoktur. Zaten hükümetlerin zalimane ve gayri meşrû emir ve yasaklarını da kabul etme ve uygulama ile kimse yükümlü değildir. “Yaratana isyanı içeren meselelerde yaratılana itaat yoktur.”¹⁰⁷⁷ ile “İtaat ancak

¹⁰⁷² Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. V, s. 172; c. VI, s. 300.

¹⁰⁷³ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. V, s. 147; c. X, s. 108.

¹⁰⁷⁴ Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. I, s. 296.

¹⁰⁷⁵ Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, c. I, s. 297-298.

¹⁰⁷⁶ Sabri Efendi, “Hilâfetin Esasları”, s. 48-49.

¹⁰⁷⁷ (لا طاعة لمخلوق في معصية الله) Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. IV, s. 73; Tirmizî, “Cihâd”, 29; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, c. XVIII, s. 165; Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *el-Musannefi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Mektebetü'r-Reşid, Riyad 1409, c. VI, s. 545.

ma 'rûftadır."¹⁰⁷⁸ hadisleri, yöneticilerin gayri meşrû emirlerine uymamayı emretmektedir. Hatta Halife, şart koşulduğu gibi Kureyş'ten bile olsa durumun değişmeyeceğini, Hz. Peygamber'in "*Kureyş size doğru olduğu müddetçe siz de onlara karşı doğru olun.*" buyurarak onlara itaatı kayıt ve sınır altına aldığını belirtir.¹⁰⁷⁹ Sabri Efendi, düşünceleri şöyle sürdürür: Ülü'l-emirden kastın hükümet olduğu bir an kabul edilse bile müctehid olma zorunluluğu bulunmayan yöneticiler, "*Eğer bilmiyorsanız bilenlere sorun*"¹⁰⁸⁰ âyeti gereğince müctehidlerden izin ve fetva almak; ittifakla verecekleri kararları uygulamak zorundadırlar. İcmâin ise iddia edilenin aksine meclis ile hiçbir alakası yoktur. Hatta parlamento sisteminde çoğunluğun görüşü zorunlu görülürken; İslâm, müctehidlerin ittifakı karşısında mükellefi zorunlu, ihtilâfında ise serbest bırakmıştır. Bu da insan özgürlüğü, hak ve hakikate çok daha uygundur. Çünkü hak ve hakikat her zaman oy sayısı ile ölçülmez, çoğunluğun tarafında bulunmaz. Dolayısıyla meclislerin, müctehidlerin ihtilâf ettikleri meselelerde tüm toplumu bağlayıcı yasalar çıkarması da uygun olmaz.¹⁰⁸¹ Yöneticiler bir tarafa, âlimlerin dahi helâl ve haram kılma yetkisinin bulunmadığını, şer'an yasaklanan bir şeye cevaz veremeyeceklerini belirten¹⁰⁸² Sabri Efendi, Osmanlı Sultanlarına ülü'l-emr denilmesinin şer'î anlamda değil, örfî anlamda olduğunu söyler.¹⁰⁸³

Kevserî, öncelikle fukahânın teşrî' de pay sahibi olup olmamasını tahlil eder. Ona göre şer'î ahkâm sahâbe, tâbiîn ve sonraki neslin Kur'an ve Sünnet'ten Arap dili gereğince anladıklarıdır. Fakihlerin yaptığı Kur'an ve Sünnet'i anlamaktan ibarettir. Teşrî' konusunda tek hak, sahibine âittir. Fukahâyı teşrî' de pay sahibi görmek şeriat ve fıkhi bilmiyor, (görüldüğü üzere) din düşmanlarına ileri geri konuşma hakkı veriyor demektir. Sonraki dönem fakihler ise nevâzil fikhında ilk dönem âlimlerinin nasslardan anladıklarına aykırı düşmeyecek şekilde görüş belirtebilirler. Çünkü ilk dönem âlimler, sahâbe arasında konuşulan dile herhangi bir değişim ve dönüşüme uğramadan şahit olmuşlar ve ilmi, vahye tanık olan

¹⁰⁷⁸ (إنما الطاعة في المعروف) İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, c. VI, s. 543; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. I, s. 434, 482; c. II, s. 42-43; Buhârî, "Megâzî", 61; "Ahkâm", 4; "Ahbârî'l-ahâd", 1; Müslim, "İmâre", 20, 21; Ebû Dâvûd "Cihâd", 96; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, c. VIII, s. 269.

¹⁰⁷⁹ (اسْتَقِيمُوا لِقُرَيْشٍ مَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ) Sabri Efendi, "Dinî Müceddiler", s. 477. Diğer bir varyantta ise devamı şöyledir: "*Kureyş size doğru olduğu müddetçe siz de onlara karşı doğru olun. Eğer doğru olmazlar ise boyunlarını vurun ve yeşilliklerini yok edin.*" Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Mâ'rûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1422/2002, c. IV, s. 582; c. XIV, s. 33; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, c. XIII, s. 116; Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn el-Hallâl, *es-Sünne*, thk. Atıyye ez-Zehrânî, Dâru'r-Râye, Riyad 1410/1989, c. I, s. 126-127.

¹⁰⁸⁰ Enbiyâ 21/7.

¹⁰⁸¹ Sabri Efendi, "Kemalistlerin din Düşmanlığı", s. 381-384; Sabri Efendi, "Dinî Müceddiler", s. 477.

¹⁰⁸² Sabri Efendi, "İslâm'da Tartışılan Meseleler", s. 722.

¹⁰⁸³ Sabri Efendi, "Dinî Müceddiler", s. 449.

sahâbeden almışlardır. Dolayısıyla onların anladığı neyse anlaşılması gereken odur. Delil olarak kabul etmedikleri ise delil olmaktan çok uzaktır.¹⁰⁸⁴

Kevserî, bu konuya özel olarak kaleme aldığı iki adet makale ile tartışmalara katılır. Bunlardan “*E Neshu’l-Ahkâm*¹⁰⁸⁵ *min-Hakkı’l-İmâm...!? Kemâ Yedde’ihi (Âlim Fâdıl!) fi’r-Risâle*” ismindeki makalesinde, öncelikle teşrî’ krizinin (Allah’ın şeriatında kriz yoktur.) en etkili ilacının nesh yetkisini imama vermekten geçtiğini öne sürenlere “Sizin yetkilendirmek istediğiniz imam kim?” sorusunu yöneltir. Ardından, eğer *Risâle* sahibinin imamdan kastı, halife ise ortada halifelik diye bir kurum kalmadığını; olmayan kişiye işin havale edilmesinin anlamsız olacağını; zaten imâmet-i kübrâ makamında bir halife bulunmuş olsaydı, Allah Teâlâ’nın şeriatını nesh etmek bir tarafa makale sahibinin böyle bir teklife cüret bile edemeyeceğini söyler. Eğer nesh yetkisini vermek istediği imamdan kastı, üstat imam Abduh ise mevcut siyasî otoritenin tüm gücünden tamamen faydalanarak nikâh, talâk, vakıf, vasiyet, miras vb. konularda hiçbir engellemeye takılmaksızın istediği hükmü koyup istediğini kaldırdığını, Kitap, Sünnet ve icmâin gösterdiği şekilde uygulanagelen hükümlere aykırı görüşlerinin alınır ve tatbik edilir olduğunu iddia eder. Devamında, eğer imamdan kastı Bâtînî-İsmâîlî inancındaki mâsum imam ise ahkâmın neshini gerçekten imâmın yetkisine veren grubun bunlar olduğunu söyler.¹⁰⁸⁶

Onun konuya özel “*Hel li gayri’llâhi hakkun fi’l-icâbi ve’t-tahrîm*” isimli diğer makalesinde ise “talâk hakkının takyîdi (sınırlandırılması) ile taaddüd-i zevcâtın İslâm’da mubah olduğu dolayısıyla ülü’l-emrin mubahı emrettiğinde uymanın; yasakladığında da kaçınmanın zorunluluğu” iddialarına cevap verir. Ülü’l-emrin mubahı emrederek vâcip kılma ya da yasaklayarak haram kılma yetkisini mukarrer bir kâide olarak görmez. Fıkıhta aşağı tabakada bulunanlarca dillendirilen böyle bir kâidenin de zaten hakkında nass bulunmayan meselelerde geçerli olduğunu, nass bulunan yerlerde ise “*Yaratana isyanda yaratılana itaat yoktur.*”¹⁰⁸⁷ hadisinde de ifade edildiği üzere söz konusu bile olamayacağını söyler. Bu yetkinin, hakkında nass bulunsun bulunmasın tüm alanlara genişletilmesinin bu zamana kadar hiçbir âlimin dile getirmediği bir görüş olarak niteler. Netice olarak o, hakkında nass bulunanlar bir tarafa nass bulunmayan alanlarda bile Hz. Allah’ın mubah kıldığı bir şeyi haram ya da vâcip kılma yetkisine kimsenin sahip olmadığı görüşündedir. Görüşüne İbn

¹⁰⁸⁴ Kevserî, “Şer’u’llâhi fi nazari’l-Müslimîn”, s. 96; Kevserî, “Eseru’l-’urfî ve’l-maslahati fi’l-ahkâm”, s. 239-240.

¹⁰⁸⁵ Makale başlığından da anlaşılacağı üzere yapılacak değişiklikleri tahsis olarak değil de nesh olarak görmektedir.

¹⁰⁸⁶ Kevserî, “E neshu’l-ahkâm min-hakkı’l-imâm...!? kemâ yedde’ihi (âlim fâdıl!) fi’r-Risâle”, s. 103-105.

¹⁰⁸⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. IV, s. 73; Tirmizî, “Cihâd”, 29; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, c. XVIII, s. 165; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, c. VI, s. 545.

Âbidîn (ö. 1252/1836)'in “Ülû'l-emrin haram kılma ya da helâl kılma yetkisi yoktur.” sözünü referans yapar.¹⁰⁸⁸

2.3. Maslahat Gerekçesiyle Ahkâmın Değişmesine Örnek Olarak Verilen Hz. Ömer'in Bazı Uygulamalarının Analizi

Modernistler, zihinlerindeki genel maslahat gerekçesiyle ahkâmın değişebilirliğine gelenekten referans arayışı içerisinde olmuşlar; netice olarak da Hz. Ömer'e atfettikleri birtakım uygulamalara sarılmışlardır. Onların bu çabaları, muâmelât alanında kamu yararı ve maslahatın dikkate alınması gerektiğini, sahâbe uygulamalarından örnek vererek meşrûlaştırma düşüncelerinden kaynaklanmaktadır. Bu, bir başka açıdan da modernist fikirlerin, eleştirilen ve yıkılmak istenen geleneksel düşünce üzerinden ikame edilme gayretinin ürünü gibi durmaktadır.

Rızâ, bir taraftan Hz. Ömer'in, Kur'an ve Sünnet'e uyma konusunda ne kadar çok titiz davrandığını vurgulamaya çalışırken,¹⁰⁸⁹ diğer taraftan onun kendi görüş ve ictihadını Sünnet ve icmâa takdim ettiğini söyler.¹⁰⁹⁰ Dolayısıyla müctehidlerin ictihadı ile hadisin bile terkedilebileceği¹⁰⁹¹ sonucuna ulaşmak ister. Hz. Ömer'in nassa karşı maslahat temelli ictihadlarının müt'a nikâhı ve üç talâk ile sınırlı olmayıp bir hayli bulunduğu bahseder.¹⁰⁹²

Kevserî, makale ve kitaplarında Hz. Ömer'in, maslahatı esas alarak nassı terkettiğine dair ileri sürülen iddialara yönelik sert eleştirilerde bulunur.¹⁰⁹³ Zaman zaman Hulefâ-yi Râşidîn dönemi uygulamalarını inceler. Mütâlâa ettiği konular arasında Hz. Ömer'in zina eden bekârlara verilen sopa ve sürgün cezasından sürgünü terk etmesi ile Benî Tağlib kabilesinin ödemesi gereken cizyenin ziyadeleştirilmesi bulunur.¹⁰⁹⁴ Hatta sadece Hz. Ömer uygulamaları ile yetinmeyip diğer halifelerin kimi uygulamalarını da tahlil ederek maslahat gereği aldıkları iddia edilen bazı meselelere açıklık getirmeye çalışır. Örneğin; Hz. Osman'ın cuma namazı için dış ezan okutması,¹⁰⁹⁵ İbn Cerîr'e âit tehlikeli bir görüş olarak nitelediği;

¹⁰⁸⁸ Kevserî, “Hel li gayri'llâhi hakkun fi'l-icâbi ve't-tahrîm”, s. 109-113.

¹⁰⁸⁹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VI, s. 88.

¹⁰⁹⁰ Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 65.

¹⁰⁹¹ Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 121.

¹⁰⁹² Bu yargıya “İstersen bu konuda sana daha fazla örnek vereyim. Ancak şu anda vakit daraldı.” ifadesinden ulaşılmaktadır. Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 121.

¹⁰⁹³ Kevserî, “Nusûsun tenfe'u fi teşhîsi'l-Ezheri'l-hadîs”, s. 254.

¹⁰⁹⁴ Bu konularda detaylı bilgi ve açıklama için Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî*, Çev. Ebubekir Sifil, s. 133-135.

¹⁰⁹⁵ Kevserî, Hz. Osman'ın dış ezan okutmasını, yasaklayıcı bir delil olmaması ile maslahatın gereği olarak sahâbelerin ittifakı sonucu olarak görür. Kevserî, “E neshu'l-ahkâm min-hakkı'l-imâm...!? kemâ yedde'îhi (âlim fâdıl!) fi'r-Risâle”, s. 108. Ona göre Hz. Osman'ın uygulaması mürsel maslahatın dikkate alınması neticesi olmuştur. Bu konularda detaylı bilgi için bkz. Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî*, Çev. Ebubekir Sifil, s. 320-321.

H. Osman'ın Kur'ân'ın okunuşundaki altı harfi, maslahat gereği devre dışı bırakarak tek harf ile yetinilmesini sağlama fikri bunlardan sadece birkaçıdır.¹⁰⁹⁶ Ona göre bu uygulamalar, nass ile belirlenmiş olan ahkâmın, devlet başkanı tarafından değiştirildiği konusunda delil olmaktan çok uzaktır. Yine ona göre H. Ömer'in müt'a nikâhı, talâk-ı selâse vb. konularda yaptığı, sahâbeler ile istişare ve şer'î delillerin gösterdiği ile amel etmekten ibarettir. Yine onun yaptığı, iki zarardan daha hafifi ile amel etme ile iki delilin teâruzu esnasında güçlü olanı tercih etmekten başka bir şey değildir. Yoksa H. Peygamber'in verdiği hükme aykırı bir hüküm vermiş olması asla mümkün değildir.¹⁰⁹⁷

Gelenekselciler ile modernistlerin bahsettiği H. Ömer uygulamaları tekrar ifade edelim ki aşağıda ele alacağımız üç konu ile sınırlı değildir.¹⁰⁹⁸ Ancak çalışmada her iki grupça değerlendirilen ortak konular ele alınmaya ve bakış açılarını yansıtacak nispette örneklerle yetinilmeye çalışıldı.

2.3.1. Müellefe-i Kulûba Zekât Verilmemesi

“Sadakalardan kendilerine verilmekle kalpleri İslâm'a ısındırılmak istenen kimseler” demek olan müellefe-i kulûba¹⁰⁹⁹ zekât verilmesi “*Sadakalar (zekâtlar), Allah'tan bir farz olarak ancak fakirler, düşkünler, zekât toplayan memurlar, kalpleri İslâm'a ısındırılacak olanlarla (özgürlüğüne kavuşturulacak) köleler, borçlular, Allah yolunda cihad edenler ve yolda kalmış yolcular içindir. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.*”¹¹⁰⁰ âyetine dayanmaktadır. Usûl-i fıkıhda bulunan “me'haz-i iştikâk hükme illet olur.” kâidesi¹¹⁰¹ icabınca müellefe kelimesinin iştikâk (türetilme) kaynağı olan *te'lîf* (ısındırma), zekât verilmesinin illeti kabul edilmiştir.

Modernist ve gelenekselcilerin hemen hemen aynı fikirde oldukları ender konulardan birisi, müellefe-i kulûbe pay verilme meselesidir. İlet ile hüküm arasındaki münâsebet konusunda fakihlerin görüşüne katılan Rızâ, İslâm hukukçularının “Hüküm, varlık ve yokluk bakımından illete tâbidir; illet varsa hüküm vardır, illet yoksa hüküm de yoktur.” şeklindeki görüşüne katılır ve “Keşke biz, bu kâideler ile amel etmiş olsaydık!” diye temennide

¹⁰⁹⁶ M. Zâhid el-Kevserî, “Mâ hiye'l-ahrufü's-seb'atü”, *Makâlâtü'l-Kevserî*, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire ts., s. 39.

¹⁰⁹⁷ Kevserî, “Re'yü'n-Necm et-Tûfi fi'l-maslaha”, s. 245-246.

¹⁰⁹⁸ Bu konuda Sifil'in doktora çalışması mevcuttur. Diğer bazı örnekler için bkz. Ebubekir Sifil, *H. Ömer'in Sünnet Anlayışı*, (yayınlanmamış doktora tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2006.

¹⁰⁹⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut 1405, c. III, s. 159; c. IV, s. 324.

¹¹⁰⁰ Tevbe 9/60.

¹¹⁰¹ Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Pezdevî*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, yy. ts., c. IV, s. 143.

bulunur.¹¹⁰² Dolayısıyla müellefe-i kulûba zekât vermenin askıya alınmasının illet eksikliğinden kaynaklandığını ifade etmiş olur.

Hiz. Ömer'in, müellefe-i kulûba verilen payları kendi ictihadı neticesi vermediğini söyleyen Rızâ, söz konusu gruba ihtiyaç duyulduğunda tekrar verilebileceğini savunur.¹¹⁰³ Ayrıca müellefe-i kulûb hissesinin bugünkü dinsizlik ve dinden dönme ile mücadeledeki önemine vurgu yapan¹¹⁰⁴ Rızâ'nın, çağında illetin geri geldiği ve bu payın tekrar işlevsel hale getirilmesi gerektiği görüşünde olduğu görülür. Rızâ, bir nevi Batı'nın misyonerlik faaliyetine benzer bir kurum için bu payın günümüzde ayrılması gerektiğini ifade eder.¹¹⁰⁵ Bu öneri, her ne kadar Batı'dan esinlenilmiş gibi dursa da müellefe-i kulûbun diğer anlamları¹¹⁰⁶ ve makâsîdü's-şerîa dikkate alındığında isabetli bir teklif olduğunu söylemek mümkündür.

Kevserî, Hiz. Ömer'in nass karşısında maslahatı hakem kıldığı görüşünü yanlış bulup eleştirdikten sonra sözü müellefe-i kulûba getirir. Bunlara, zekâtta pay verilmesinin ihtiyaç anında kalplerini İslâm'a ısındırmak için olduğunu, amaç gerçekleşip ihtiyaç kalmadıktan sonra Kur'ân nassı ile pay verilmesini gerektirecek hiçbir sebep kalmadığını belirtir. Ona göre illetin ortadan kalkması ile hüküm gitmiştir; dönmesi ile tekrar hüküm geri dönebilir.¹¹⁰⁷ Dolayısıyla Hiz. Ömer'in bu şekildeki hükmü maslahattan değil, kalplerin İslâm'a ısıdırılma illetinin yokluğundan kaynaklanmaktadır. Onun bu düşüncesi, ahkâmın tatbiki esnasındaki illetleri dikkate aldığını gösterir.

Görüleceği üzere her iki grupta Hiz. Ömer'in müellefe-i kulûba zekât verme uygulamasını, illet eksikliğinden dolayı durdurduğu/askıya aldığı görüşü hâkimdir. Dolayısıyla bu örnekten yola çıkılarak, Hiz. Ömer'in nassı dikkate almadığı iddiası pek isabetli olmasa gerekir. Bu konuda aralarındaki belki de tek fark, Rızâ'nın günümüzde illetin geri geldiği vurgusu ile kapsamda genişlemeye giderek, Batı'nın misyonerlik tarzı uygulamasına benzer bir program için mezkûr payın tekrar aktif hale getirilmesi gerektiği talebidir.

2.3.2. Talâk-ı Selâse

2.3.2.1. Modernistlerin Görüşü

Modernistler ile gelenekselciler arasında cereyan eden tartışmaların en önemlilerinden birisi, bir lafızla yapılan üç boşamanın nihaî boşama olup olmayacağı ile ilgilidir.

¹¹⁰² Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. II, s. 284; c. VI, s. 270.

¹¹⁰³ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. X, s. 429, 436-437.

¹¹⁰⁴ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. X, s. 428, 444.

¹¹⁰⁵ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. X, s. 442-443.

¹¹⁰⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. IV, s. 324.

¹¹⁰⁷ Kevserî, "Re'yü'n-Necm et-Tûfî fi'l-maslaha", s. 246; Kevserî, *el-İşfâk 'alâ ahkâmi't-talâk*, s. 42.

Modernistlerce, İslâm dünyasının terakkîsinin mihenk taşı olarak âile görülmekte ve âilevî problemlere maslahat esaslı çözümler istenmekte ve önerilmektedir. Bu mesele, Hz. Ömer'in mutlak maslahat ile Hz. Peygamber döneminden itibaren uygulanagelen hükümleri nasıl değiştirdiğinin kanıtı olarak sunulmaktadır.

Modernistlerin iddiasına göre tek lafızla yapılan “üç talâk ile boşsun, üçten dokuza boşsun” gibi boşamalar, Hz. Ömer döneminden itibaren üç talâk sayılmıştır. Oysa onun dönemine kadar bir talâk verilmiş kabul ediliyordu. Bu durumu halife, ta'zîr maslahatı gerekçesi ile değiştirdi. Günümüze kadar da onun yaptığı değişiklik uygulanageldi. Ancak zamanımızda bu uygulama, İslâm ümmeti için çok büyük mefsedete sebep olmaktadır. Dolayısıyla maslahatını kaybeden bu durum için tekrar Kur'ân ve Hz. Peygamber uygulamasına geri dönülmelidir. İddialarını ispat için Kur'ân ve Sünnet'e göre uygulamanın nasıl olması gerektiğini ispata çalışırlar. Bu gayretten olarak Abduh, bir lafızla gerçekleşen üç talâkın beynûnet-i kübrâ sayılmasına iki yönden karşı çıkar. Birincisi, bunu Kur'ân'a aykırı bulur. (Kur'ân talâkı) Bu konuda Allah Teâlâ'nın “الطلاق مرتان – *Boşama iki keredir.*”¹¹⁰⁸ şeklinde ifade edip “تطليقتان – *Boşama iki talâktır.*” şeklinde beyan etmediğini belirtir. Bunun da boşamanın tek seferde değil birkaç kez olacağı anlamına geldiğini söyler. İkincisi, tartışmaya konu İbn Abbas hadisi başta olmak üzere birkaç hadisi delil göstererek karşı çıkar.¹¹⁰⁹ Onun bu iddiaları ise Hz. Ömer'in, başta Kur'ân'a sonra Hz. Peygamber ve o zamana kadarki uygulamalara açıkça aykırı hareket ettiği anlamına gelir.¹¹¹⁰

Rızâ'nın delili ise hocası Abduh gibi yine İbn Abbas hadisidir. Görüşünü İbn Kayyim ile destekleme yoluna gider. Ona göre İbn Kayyim, bir anda üç talâk ile yapılan boşamanın Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir devri ile Hz. Ömer'in hilafetinin üçüncü senesine kadar bir olarak kabul edildiğini; Hz. Ömer'in insanların sabırlı olmaları gereken bir konuda acele davranmaya başladıklarını ileri sürerek üç talâkı üç boşama olarak kabul ettiğini; günümüzde ise maslahat değişikliğinden dolayı Hz. Peygamber ve Ebû Bekir dönemine geri dönülmesi gerektiğini iddia etmektedir.¹¹¹¹ Rızâ, buradan hareketle Hz. Ömer'in insanları bundan alıkoymak için tek lafızla yapılan üç boşamayı geçerli kıldığını belirtir. Cumhurun bu konuda onu takip etmesini, ictihadî meselelerde maslahatların elde edilmesi ile mefsedetlerin savuşturulması hususunu dikkate alan imama uymanın zorunlu olması kuralına bağlar. Hz. Ömer'in uygulamasının sedd-i zerî'a kabilinden olduğunu belirtir. Burada dikkat edilmesi gerekenin, Hz. Ömer'in ictihadının şer'î delillerden bir delil ile şariat olamayacağını,

¹¹⁰⁸ Bakara 2/229.

¹¹⁰⁹ Abduh, *el-A'mâlu'l-kâmile*, c. II, s. 119-120, 122-123; Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. II, s. 303-304.

¹¹¹⁰ el-Bûtî, *Davâbitu'l-maslaha fi ş-şer'i'ati'l-İslâmiyye*, s. 151.

¹¹¹¹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. II, s. 306.

illetlerine yapışıp kalmamanın gerektiğini, kendisinden önceki Sünnet'in uygulamasına geri dönülmesi gerektiğini vurgular. İddiasına, Hz. Ömer'in bazı görüşlerinde hata yapması ile hatasından dönmesini referans yapar.¹¹¹²

Modernistler ile gelenekselciler arasında üç talâk konusunda tartışmanın merkezinde genelde iki hadis bulunmaktadır. Bunlardan birisi Rükâne hadisidir.¹¹¹³ Diğer Tâvûs'un İbn Abbâs'dan şu rivâyetidir: “Hz. Peygamber ile Ebû Bekir dönemi ve Hz. Ömer'in halifeliğinin ilk iki yılında üç talâk birdi. Hz. Ömer “İnsanlar, düşünerek tartarak yapmaları gereken bir meselede acele davranıyorlar. Bunu aleyhlerine değerlendiresek...” dedi ve aleyhlerine onayladı.”¹¹¹⁴ Bu ikinci hadis, modernistlere göre Hz. Ömer'in hakkında nass bulunan bir meselede nassa aykırı ve zamanının maslahatını dikkate alarak hüküm verdiğinin kanıtı olarak ileri sürülür.¹¹¹⁵ Rükâne hadisi ise Hz. Peygamber dönemi uygulamasını gösterir.

Özetle modernistler açısından olay, özel nass ile lâ darara genel maslahat nassının çatışması şeklinde cereyân etmiştir. Hz. Ömer de bu durum karşısında genel nassı yani maslahatı tercih etmiştir. O dönem için faydalı olan bu ictihad, günümüzde zararlı hale dönüştüğü için tekrar Kur'ân ve Sünnet'in ilk vazettiği hükme geri dönmelidir. Hatta bu geri dönüşte son derece geri kalınmıştır. Bu geri kalış, önce âilede sonra da İslâm dünyasında telâfisi zor sıkıntılara sebep olmuştur.

2.3.2.2. Gelenekselcilerin Görüşü

Sabri Efendi, modernistler tarafından Hz. Ömer'e yapılan isnadı kabul etmez. Ona göre İslâm'da şâri' birdir. Hz. Peygamber ictihadında hata etse bile vahiy yolu ile hemen düzeltilir. İş, Hz. Ömer'e kadar sarkmaz. Ayrıca Hz. Peygamber'in yaptığını Hz. Ömer'in bozamayacağını altını çizer. Ona göre Hz. Ömer'in üç talâkı üç olarak kabul etmesi ile ilgili rivâyet mercûhtur. O, bu konuda dostum dediği Kevserî'nin *el-İşfâk 'alâ ahkâmi't-talâk* isimli eserine atıf yapar. Gayet ilmî ve tutunacak bir yer bırakmayacak şekilde gerekli cevapları verdiğini ama muhatapları tarafından sahrâda fırlatılmış bir sayha gibi kabul edilerek kâle alınmamasından şikâyet eder.¹¹¹⁶

¹¹¹² Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VII, s. 88.

¹¹¹³ Bu hadis ve tahliline 2.6.2.2.3. Rükâne Hadisi başlığı altında yer verilecektir. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1995, c. III, s. 91; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, c. VII, s. 555.

¹¹¹⁴ Müslim, “Talâk”, 15.

¹¹¹⁵ Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 64.

¹¹¹⁶ Sabri Efendi, *Mevkıfû'l-'akl*, c. I, s. 298-300.

Kevserî, Abduh'un nesh ettiği hükümler arasında üç talâkın tek sayılmasını da sayar.¹¹¹⁷ Ona göre, tek lafızla üç talâkın verilmesi Kitab ve Sünnet'e dayalı olarak İslâm'ın ilk zamanından bu yana beynûnet-i kübrâdır, talâk-ı ric'î değildir.¹¹¹⁸ Hz. Ömer'in ta'zîr amaçlı şer'î bir hükmü değiştirdiği iddiası ise iftiradır. Bu mânada şunları söyler:

Bir kimsenin, 'Sahîhayn'da geçmektedir ki Hz. Peygamber ve Ebû Bekir dönemi ile Hz. Ömer'in halifeliğinin ilk başlarında bir lafızla yapılan üç talâk tek sayılırdı' demesi Hz. Peygamber, Ebû Bekir ve Ömer dönemine yönelik bir yalandır. Bu aynı zamanda Sahîh-i Buhârî ve Sahîh-i Müslim'e bir iftiradır. Çünkü İbn Abbâs'a atfedilen hadise Buhârî hiç yer vermediği gibi Müslim de bu değişik ve uydurma sîga ile yer vermemiştir. Yine buna Sünen kitaplarında da yer verilmemiştir.¹¹¹⁹

Bir başka yerde ise "Kaldı ki Halifenin görüşlerinde ufacık bir eğrilik bulunsa kılıçları ile düzeltereğini söyleyen sahâbe mi buna müsaade etmiştir?" diye sorar.¹¹²⁰

Talâk-ı selâsenin tek sayılmasının gelenekten İbn Teymiyye'ye dayandırılması,¹¹²¹ Kevserî'nin eleştirilerini onun üzerine teksif etmesine sebep olur. Onun, hadis rivâyetinde güvenilir (sikâ) olmadığını; son dönemlerde Müslümanların birliklerinin parçalanması hususunda ondan daha zararlı birisi ile İslâm'ın karşılaşmadığını söylemiş olsa abartmış olamayacağını; sırf iltifatlarını kazanma adına Yahudi ve Hristiyanların kitaplarının lafzî olarak tahrif edilmediğini söylediğini belirtir.¹¹²² Talâk-ı selâse hakkındaki görüşlerinden dolayı İbn Kayyim'i de hedef alır ve onun, Tûfî'nin foksiyonunu sürdürdüğünü ileri sürer.¹¹²³

Kevserî, "*Nusûsun tenfe'u fî teşhîsî'l-Ezheri'l-hadîs - Modern Ezher'in teşhîsî hakkında faydalı yazılar*" isimli makalesinde talâk-ı selâse vb. iddiaların, Zeydiyye, İmâmîyye ve İsmâîliyye'nin güdümüne girdiğini iddia ettiği Ezher'in başının altından

¹¹¹⁷ Kevserî, "E neshu'l-ahkâm min-hakkı'l-imâm...!? kemâ yedde'îhi (âlim fâdil!) fi'r-Risâle", s. 104.

¹¹¹⁸ Kevserî, *el-İşfâk 'alâ ahkâmî't-talâk*, s. 6.

¹¹¹⁹ Kevserî, "el-Hicratü'n-Nebeviyye", s. 382. (أن الطلاق الثلاث في لفظ واحد كان سبباً في وقوع طلاق واحدة فقط على عهد النبي) صلى الله عليه وسلم، وفي خلافة الصديق رضي الله عنه، وفي صدر من خلافة عمر، ثم قال عمر رضي الله عنه إن الناس قد استعجلوا في (أمر كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيت عليهم، فأمضاه) Onun burada konu ettiği rivâyeti söylediği gibi hadis kitaplarında bulamadık. Ancak bunun ile Mısır'da kimi çevrelerce dillendirilen bu kalıbı eleştirmektedir. Ahmed Hasan ez-Zeyyât, *Mecelletü'r-risâle*, Kahire 1941, s. 27-28.

¹¹²⁰ Kevserî, *el-İşfâk 'alâ ahkâmî't-talâk*, s. 40. Kevserî'nin bu sözü Hz. Ömer hakkındaki şu hâdiseyi hatırlatır. Hz. Ömer, halife olduktan sonra hutbede "Kim bende bir eğrilik görürse onu düzeltsin." demesi üzerine cemaatten bir a'râbî "Yâ Ömer! Sende eğrilik olursa onu kılıçlarımızla düzeltiriz." der. Bunun üzerine halife "Ümmet-i Muhammed'in içinde Ömer'in hatasını kılıcı ile düzelterek kişiyi var eden Allah'a hamdolsun." diye şükreder. Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, yy. ts., c. II, s. 645.

¹¹²¹ Modernistlerin, talâk konusunda referans aldıkları isim olan İbn Teymiyye, Hanbelî mezhebine aykırı bu görüşlerinden dolayı zamanında hapse mahkûm edilmiştir. Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefî Söylem Hanbelî Mezhebi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, s. 92.

¹¹²² Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Kevserî, *el-İşfâk 'alâ ahkâmî't-talâk*, s. 64-69.

¹¹²³ Kevserî, *el-İşfâk 'alâ ahkâmî't-talâk*, s. 41.

çıkıldığını öne sürer.¹¹²⁴ Şâzz görüşlere göre fetva vermekle bilinen İbn Hazm'ın bile hakkında icmâ bulunduğu için bu konuda cumhurun görüşüne uyduğunu söyler.¹¹²⁵

Kevserî, Ahmed Muhammed Şâkir (1892-1958)'in talâk ile ilgili yazmış olduğu *Nizâmü't-talâk fî'l-İslâm* adlı eserine reddiye olarak *el-İşfâk fî ahkâmi't-talâk* isimli bir reddiye türü eser kaleme alır. Talâk-ı selâse ile ilgili görüşlerinin, özet halinde ele alınacak olursa dört başlık altında değerlendirilmesi mümkündür.

2.3.2.2.1. Lafzî Yönden Cevap

Kevserî, “الطلاق مرتان” âyetindeki “merratân” kelimesinin¹¹²⁶ “نؤها اجرها مرتين – Onun mükâfatını iki kat veririz.”¹¹²⁷ âyetindeki gibi ikisinin bir anda olabileceği şeklinde anlaşılabileceğini söyler. İki talâk bir anda mümkün olunca üç talâkın da pekâlâ mümkün olacağını söyler. Kur'ân'ın öncelikle kendisini tefsir ettiğini belirten Kevserî, başta Buhârî (ö. 256/870) olmak üzere nice âlimlerin de bu şekilde anladıklarına dikkat çeker.¹¹²⁸ Kevserî tahlilini şöyle sürdürür: Talâkın liân ve kasâmedeki yemin ile zina ikrarına benzetilerek farklı zamanlar gerektiği görüşü isabetli bir görüş değildir. Çünkü bunlardaki tekrardan amaç tekiddir. Yine namazdaki tilâvet ve tesbîhata benzetilmesi de doğru değildir. Zira tilâvet ve tekbirdeki ücret, miktara göredir; ne kadar külfet o kadar nimettir. Ayrıca nassın bulunduğu yerde kıyasa başvurmak da akıllı bir adama yakışan davranış değildir. Kaldı ki yapılmak istenen kıyas işlemi kıyâs ma'a'l-fâriktir.¹¹²⁹ Bir tarafta (talâk) en azı ile maksad hâsıl olabilirken diğer tarafta (kasâme ve liân) sayıları tamamlamak gerekmektedir. Dolayısıyla ortada illet birlikteliği yoktur ki kıyas yapılabilsin.¹¹³⁰ Netice olarak o, burada âyetin talâkın adedini beyân ettiği görüşündedir. Kanaatimizce bu anlam, iki yönden daha münasip düşmektedir. Birincisi, âyetin devamı olan “... Sonrası, ya iyilikle geçinmek, ya da güzellikle

¹¹²⁴ Kevserî, “Nusûsun tenfe'u fî teşhîsî'l-Ezherî'l-hadîs”, s. 253-255. Kevserî, Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765)'in da üç talâkın beynûnet-i kübrâ olacağı görüşünde olduğunu söyler. Kevserî, *el-İşfâk 'alâ ahkâmi't-talâk*, s. 66.

¹¹²⁵ Kevserî, *el-İşfâk 'alâ ahkâmi't-talâk*, s. 36, 67, 70, 73.

¹¹²⁶ Kaldı ki geleneksel düşüncede bu kelimeyi lafzan tesniye, anlam olarak cemi olarak anlayanlarda bulunmaktadır. Delilleri “ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئا وهو حسير – Sonra defalarca bak; bakışların (aradığı çatlak ve düzensizliği bulamayıp) âciz ve bitkin hâlde sana dönecektir.” (Mülk 67/4.) âyetinde bulunan “kerrateyn” kelimesidir. Gözlerin yorgun ve bitkin düşmesinin iki bakış sonrası olamayacağını, sürekli bir bakış ve arayış sonrası mümkün olabileceğini ileri sürerler. Hatta Arap dilinden örneklerle tesniye olmadığı iddiasında bile bulunurlar. Ebû Abdillâh Bedrüdîn Muhammed b. Bahâdîr b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfîî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim, Dâru İhyâ'il-Kütübî'l-'Arabîyye, Beyrut 1376/1957, c. III, s. 8-9.

¹¹²⁷ Ahzâb 33/31.

¹¹²⁸ Kevserî, *el-İşfâk 'alâ ahkâmi't-talâk*, s. 32-33, 74-75.

¹¹²⁹ Kıyâs ma'a'l-fârik: Asıl ile fer' arasında illet benzerliği bulunmaksızın yapılan kıyas çeşididir. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 310.

¹¹³⁰ Kevserî, *el-İşfâk 'alâ ahkâmi't-talâk*, s. 26-27, 75.

salıvermek.”¹¹³¹ kısmı dikkate alındığı takdirdedir. Bu şekilde anlam “Bir kimse için eşine geri dönüş hakkı olan boşama ikidir. Sonrasında ya iyilikte geçinmek ya da üçüncü talâk hakkını kullanarak güzellikle salıvermek” olur.¹¹³² İkincisi ise kadını mağdur eden ve sayısı binlere varan câhiliye dönemi¹¹³³ talâk kullanımını sınırlandırma amacı olan âyetin sebebi nüzûlü dikkate alındığı takdirdedir. Burada şunu da ifade edelim ki geleneksel anlayışta bu âyetin, hem sünnî talâkı hem de talâkın sayılarının beyânı hakkında olduğuna kâil olanlar zaten bulunmaktadır. Ancak geçmiş âlimler bunu sünnî talâk olarak anlamışlar; tek seferde verilen üç talâkı da bid‘î talâk olarak adlandırıp geçerli kabul etmişlerdir.¹¹³⁴

Özetle modernistlerce iddia edilen boşamanın sadece farklı zamanlarda yapılan talâk ile gerçekleştirilebileceğini bu âyete dayandırmaları pek isabetli gözükmemektedir. Çünkü âyet-i kerîme, en başta câhiliye dönemi boşama usûlünden birisini ıslah için nâzil olmuştur. Yoksa bir anda yapılan boşamayı değil. Kaldı ki bir lafızla yapılan boşama geçersiz sayılsa bile kişi birkaç saniye ara ile üst üste “sen boşsun, sen boşsun, sen boşsun” dese farklı zamanlarda yapıldığı için yine hanımı boş olacaktır. Dolayısı ile modernistlerin üç talâkı tek sayarak elde etmek istedikleri maslahat yine elde edilememiş olacaktır.

2.3.2.2.2. İbn Abbas Hadisi

Kevserî, bu konuda öncelikle rivâyet metinlerini karşılaştırır ve hadisin doğru rivâyetinin esas alınmasını ister. Ona göre hadis sahih farzedildiğinde iki ihtimal vardır. Birincisi, “Üç talâkı tek tek veriyorlardı.”¹¹³⁵ şeklinde anlaşılabilir. Yani Hz. Ömer dönemine kadar sahâbe Sünnet’e uyarak boşamayı *genelde* temizlik dönemlerine dağıtarak tek tek vererek yapıyorlardı. Her ne zamanki farklı temizlik dönemlerine dağıtımını bırakıp tek temizlik dönemine talâkları topladılar, Hz. Ömer de sahâbe ile istişare neticesinde kendisine geçerli sayılmasına engel olacak herhangi bir hadis rivâyet olunmayınca bu tür boşamayı geçerli saymıştır. Yoksa üçünün bir anda yapılıp tek sayıldığı anlamında değil.¹¹³⁶

¹¹³¹ (الطلاق مرتان فامساك بمعروف أو تسريح بإحسان) Bakara 2/229.

¹¹³² Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Garibü'l-Kur'an*, thk. Ahmed Sakr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, yy. 1398/1978, s. 88.

¹¹³³ Câhiliye döneminde koca karısını cezalandırmak için önce boşar, iddeti dolmadan geri alır, sonra tekrar boşar yine iddeti dolmadan geri alırdı ve bu uygulama böylece sürer giderdi. Kadın, kocası boşamadığı için ne bir başkası ile evlenebilir ne de kocası ile mutlu bir birliktelik sürdürebilirdi. İşte İslâm, bu zulmü engellemek için kocanın hakkı olan talâkı sınırlandırma yoluna gitmiştir. Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. II, s. 302, 314.

¹¹³⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, c. II, s. 73-76, 83-84; Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 3. bs., thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003/1424, c. I, s. 258-259.

¹¹³⁵ (كَانَ الطَّلَاقُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَبَى بَكْرٍ، وَسَنَّتَيْنِ مِنْ خَلَافَةِ عُمَرَ، طَلَّاقُ الثَّلَاثِ وَاحِدَةً، فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: إِنَّ (النَّاسَ قَدْ اسْتَعْجَلُوا فِي أَمْرِ قَدْ كَانَتْ لَهُمْ فِيهِ أُنَاءٌ، فَلَوْ أَمْضَيْنَاهُ عَلَيْهِمْ، فَأَمْضَاهُ عَلَيْهِمْ) Müslim, “Talâk”, 15.

¹¹³⁶ Kevserî, “Nusûsun tenfe‘u fi teşhîsi'l-Ezheri'l-hadîs”, 254; Kevserî, “el-Hicratü'n-Nebeviyye”, s. 383.

İkinci ihtimal ise bahse konu hadisin *illet-i kâdiha* barındırmasıdır. Bu hadiste râvi sahâbînün diğer görüşlerine aykırılık vardır ki böyle bir hadisin itibare alınmayacağı ehline malumdur. Kaynaklarda bu anlamda bu rivâyet, sadece Tâvûs kanalı ile gelmektedir. Buna mukabil İbn Abbas'ın üç talâkı üç kabul ettiğine dair ashabından Atâ', Amr b. Dînâr, Saîd b. Cübeyr, Mücâhid ve yine Tâvûs'un kanalı ile başka rivâyetler gelmektedir. Burada şu problemler de bulunmaktadır. Yukarıdaki hadis varyantında Tâvûs tek başına kalmıştır. Kerâbîsî'ye göre Tâvûs'un oğlu, babasına üç talâkın tek kabul edileceği görüşünü isnad eden kimsenin yalancı olacağını bildirmiştir. Müslim'deki rivâyette (أن أبا الصهباء قال – Enne Ebe's-sahbâ'i) kısmı bazı rivâyetlerde mevcut iken bazılarında bulunmamaktadır. Ebu's-Sahbâ', İbn Abbas'ın kölesi ise Nesâî'ye göre bu zayıftır. Başkası ise bu takdirde *mechûl* biridir. Bazı hadis tariklerinde Ebu's-sahbâ', “هات من هاتك – *Anlat bakalım, şu acayip şeylerden!*” demektedir ki kölenin efendisine böyle hitap etmesi görülmüş bir şey değildir. Ayrıca İbn Abbas'ın kendisine saygısız hitabı cevapsız bırakması ise düşünülemez. Yine İbn Abbas, halef ve selef arasında ruhsata yakın hükümleri ile bilinmektedir. Bu rivâyet, Hz. Ömer'in şeriate karşı çıkmış olduğu anlamına gelir ki bu imkânsızdır. Aynı şekilde bu olay, sahâbenin aralarındaki ihtilâflı meselelerde Hz. Peygamber'in hakemliğine başvurmadığı sonucunu doğurur ki bu, çirkin bir iftira olur. Hem Hz. Ömer'in ta'zîr amaçlı şeriate aykırı davranması ihtimal dışıdır. Tüm bunlar ise hadisin sıhhatine gölge düşürmektedir.

Kevserî, bu hadis hakkında İbn Receb'in görüşlerine de başvurur. Ona göre İbn Receb, bu konuda iki görüşten söz etmektedir. Birincisi, Ahmed bin Hanbel ve ona tâbi olanların görüşüdür ki bunlar hadisi şâzz olarak nitelendirmişlerdir. Râvinin bir hadiste çoğunluğa muhalif kalması tevakkufu gerektiren bir illet olarak kabul edilmiştir ki burada Tâvûs tek kalmıştır. İbn Abbas'ın arkadaşları hep aksi yönde rivâyette bulunmuşlardır. Üstelik ümmet bu hadis ile amel edilemeyeceği hususunda icmâ etmişlerdir. Öte yandan İbn Abbas, bu hadise aykırı olarak üç talâkın beynûnet-i kübrâ olacağı şeklinde fetva vermiştir. İkincisi, İbn Râhûye (ö. 238/853) ve ona tâbi olanların görüşleridir ki hadisi zıfâf gerçekleşmemiş kadına yormuşlardır. Bu rivâyeti yine Tâvûs kanalı ile İbn Abbas'dan gelen zıfâf gerçekleşmemiş kadın hakkındaki rivâyet¹¹³⁷ ile cem' etmişlerdir. İbn Receb de bu görüşe katılmaktadır.¹¹³⁸

¹¹³⁷ “...كَانَ الرَّجُلُ إِذَا طَلَّقَ امْرَأَتَهُ ثَلَاثًا قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَ بِهَا، جَعَلُوهَا وَاحِدَةً عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ...” Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdilhamîd, el-Mektebetü'l-‘Asriyye, “Talâk”, 11.

¹¹³⁸ Kevserî, *el-İşfâk 'alâ ahkâmi't-talâk*, s. 40, 44-47, 60-64; Kevserî, *el-İşfâk* isimli eserinde konuya dair iki başlık açıp incelemesi ve diğer bölümlerde de zaman zaman temas etmesine rağmen konunun müstakil bir kitabı gerektirecek kadar teferruata sahip olduğunu söyler. Kevserî, *el-İşfâk 'alâ ahkâmi't-talâk*, s. 64.

2.3.2.2.3. Rükâne Hadisi

“İkrime (104/722)’nin nakline göre İbn Abbas şöyle demiştir: Muttalibogulları’nın kardeşi Rükâne b. Abdiyezîd, eşini bir mecliste üç talâk ile boşadı. Sonra çok pişman oldu. ‘Hz. Paygamer’in nasıl boşadın?’ sorusuna ‘üç kere’; bir mecliste mi? sorusuna ‘evet’ cevabını vermesi üzerine Hz. Peygamber de ‘Bu takdirde bu bir boşamadır. Arzu edersen ona tekrar dönebilirsin’ buyurdu.”¹¹³⁹ Kevserî, bu hadisin Cessâs (ö. 370/981) ve İbnü’l-Hümâm (ö. 861/1457)’ın dediği gibi sikâ rivâyetlere aykırı olduğu için münker; İbn Hacer’in (ö. 852/1449)’ın de söylediği gibi ma’lûl olduğunu söyler. Kevserî, konuyu çeşitli görüşleri de aktararak detaylı bir şekilde irdeledikten sonra hadisin sened ve metin yönünden illetlerden sâlim olarak gördüğü bir başka varyantına dikkat çeker. Buna göre “Rükâne b. Abdüyezîd karısı Süheyme’yi (kinâyeli boşama lafızlarından) “elbette” ile boşadı. Ardından durumunu Hz. Peygamber’e arzetti ve ‘Vallahi tek boşamayı kasdetmiştim’ dedi. Resûlullah’ın ‘Vallahi bir boşamayı mı kasdetmiştin?’ sorusu üzerine ‘Vallahi bir boşama kasdetmiştim.’ cevabı verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, hanımını ona iade etti. Daha sonra Hz. Ömer döneminde ikinci talâk ile Hz. Osman döneminde de üçüncü talâk ile hanımını boşadı.”¹¹⁴⁰

Netice olarak Kevserî, üç talâkın nihaî boşama olmasını Kitap ve Sünnet’e dayalı şer‘î bir hüküm olarak görür. Ayrıca bu konuda tâbiîn ve tebe-i tâbiînin yanı sıra sahâbenin fakihlerinin icmâmın bulunduğunu söyler. Şer‘î bir hükmün zıddına siyasî bir ta‘zîr olamayacağının altını çizer.¹¹⁴¹

2.3.2.2.4. Ek Deliller

Bu konuda ek delillere geçmeden önce belirtelim ki modernistlerin görüşlerini ispat için genelde iki hadise bağlı kalıp seçmeci bir tavır takınmaları, konuyu ilgilendiren tüm hadisleri dikkate alıp bütüncül bir bakışa gitmemeleri ve Kevserî’nin aktardığı hiçbir hadis hakkında herhangi bir yorum getirmemeleri oldukça dikkat çekicidir.

Kevserî, Hz. Peygamber döneminde de talâk-ı selâsenin beynûnet-i kübrâ kabul edildiğini diğer hadislerin şahitliğine başvurarak ispat etmeye çalışır.¹¹⁴² Hadislerin tamamına

¹¹³⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. III, s. 91; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, c. VII, s. 555.

¹¹⁴⁰ “أَنَّ رُكَانَةَ بِنَ عُبَيْدِ بْنِ أَبِي رَيْدٍ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ سَهَيْمَةَ الْبَيْتَةَ، فَأَخْبَرَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِذَلِكَ، وَقَالَ: وَاللَّهِ مَا أَرَدْتُ إِلَّا وَاحِدَةً، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «وَاللَّهِ مَا أَرَدْتُ إِلَّا وَاحِدَةً؟»، فَقَالَ رُكَانَةُ: وَاللَّهِ مَا أَرَدْتُ إِلَّا وَاحِدَةً، فَرَدَّهَا إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَطَلَّقَهَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «وَاللَّهِ مَا أَرَدْتُ إِلَّا وَاحِدَةً؟» Ebû Dâvûd “Talâk”, 15; İbn Mâce, “Talâk”, 19; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *es-Sünen*, 2. bs., thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Muhammed Fuâd Abdülbâkî – İbrahim adva, Şirketü ve Matba‘atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1975/1395, “Talâk ve Liân”, 2; Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *Müsnedü’s-Şâfiî*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1400, s. 120.

¹¹⁴¹ Kevserî, *el-İşfâk ‘alâ ahkâmî’t-talâk*, s. 48-51.

¹¹⁴² Kevserî, “er-Ravdu’n-nadîr şerhu Mecmû‘i’l-fikhi’l-kebîr”, *Mukaddimâtü’l-İmâmî’l-Kevserî*, Dâru’s-Süreyyâ, Beyrut 1997, s. 411.

temas etmemiz çalışmanın sınırlarını zorlayacağından, fikir vermesi bakımından bir örnek hadis¹¹⁴³ ile yetinilecektir. “Hz. Hasan’ın Âişe bint Halîfete’l-has‘amiyye isminde bir hanımı vardı. Hz. Ali şehit edildikten sonra Hz. Hasan’a halife olarak biat edilir. Bu arada Âişe, hilâfete getirilişi sebebiyle kocasını tebrik eder. Bunun üzerine Hz. Hasan, ‘Babam Ali’nin öldürülmesine seviniyor musun? Git, üç talâk ile boşsun’ der. Kadın iddetini doldurduktan sonra nafakasının geri kalanı ile birlikte ona on bin dirhem gönderir. Âişe, hediyeleri alırken ‘Ayrılmış bir sevgiliden az bir meta!’ (üzüntü ve hasretle) diyerek kabul eder. Onun bu sözleri kendisine haber verilince ağlayan Hz. Hasan, ‘Şayet dedemin veya dedemden nakleden babamın ‘Bir kimse hanımını temizlik dönemlerinde veya hepsini birlikte vererek üç talâk ile boşarsa, o kadın bir başkası ile evlenmedikçe kendisine helâl olmaz’ dediğini işitmemiş olsaydım, kendisine geri dönerdim.” der.”¹¹⁴⁴ Kevserî, bu hadisin isnadının sahih olduğunu ifade eder.

Kevserî, düşüncesini bir başka açıdan da destekler. Ona göre tek lafızla yapılan üç boşamanın yanı sıra sekiz, dokuz, doksan dokuz, yüz, bin ve yıldızlar sayısının boşamanın yapıldığına dair başta Hz. Peygamber, fukahâ-yi sahâbe ve tâbiînden çokça rivâyetler bulunmaktadır. Bir kimsenin eşini ardı ardına yıldızlar sayısının veya bin defa boşaması imkânsız olacağına göre bu, tek lafızla boşama yapıldığının delili olarak kabul edilmelidir.¹¹⁴⁵ Bu konuda verdiği çok sayıda örnekten¹¹⁴⁶ sadece birisi şu hadistir.¹¹⁴⁷ Bir kişi İbn Abbas’a gelerek hanımını yüz talâk ile boşadığını ve durumunun ne olacağını sorması üzerine İbn Abbas, verdiği talâkların üçü ile karısının kendisinden boş olduğunu, geri kalan doksan yedi talâkın Allah Teâlâ’nın âyetlerini alaya almaktan ibaret olduğunu söyler.¹¹⁴⁸

Sonuç olarak, bir lafızla verilen talâkın beynûnet-i kübrâ oluşturup oluşturmayacağı her iki grupça en ince detayına varıncaya kadar tartışılmaktadır. Biz burada mümkün mertebe maslahat çerçevesinde meseleyi nasıl ele aldıklarının üzerinde durmaya çalıştık. Buna göre modernistlerin görüşleri şöyle özetlenebilir: Hz. Ömer, Kur’ân ve hadis nassı ile sabit olan üç talâkın bir sayılacağı hükmünü, maslahatı dikkate alarak ta’zîr amaçlı değiştirmiştir. Günümüzde ise Hz. Ömer’in maslahat esaslı hükmü, başta âilenin kolayca dağılması olmak üzere ümmete büyük zarar vermekte, terakkîye engel olmaktadır. Dolayısıyla tekrar Kur’ân ve Hz. Peygamber dönemi uygulamasına geri dönülmelidir. Modernistler, söz konusu dönemdeki

¹¹⁴³ Diğer örnekler için bkz. Kevserî, *el-İşfâk ‘alâ ahkâmî’t-talâk*, s. 23-24.

¹¹⁴⁴ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, c. III, s. 91; Ebü’l-Kâsım Müsnidü’d-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-kebîr*, 2. bs., thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefî, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire 1415/1994, c. III, s. 91.

¹¹⁴⁵ Kevserî, *el-İşfâk ‘alâ ahkâmî’t-talâk*, s. 28-29.

¹¹⁴⁶ Diğer örnekler için bkz. Kevserî, *el-İşfâk ‘alâ ahkâmî’t-talâk*, s. 28-32.

¹¹⁴⁷ *Muvatta’*, “Talâk”, 1.

¹¹⁴⁸ *Muvatta’*, “Talâk”, 1; Dihlevî, *Lema’âtü’t-tenkih*, c. VI, s. 146; Kevserî, *el-İşfâk ‘alâ ahkâmî’t-talâk*, s. 29.

uygulamanın farklı olduğunu ispat sadedinde talâk âyeti ile Rûkâne hadisini; değişikliğe gösterge olarak da İbn Abbas hadisini delil olarak öne sürmektedirler. Gelenekselciler ise mezkûr hadislerin sübût ve delâlet yönünden problemlerini açıklayarak ve karşı delil ile hadisler ileri sürerek modernistlere cevap vermeye çalışır. Gelenekselcilere göre Hz. Peygamber döneminde de iddia edilenin aksine üç talâk, nihaî boşama olarak kabul edilmekteydi. Bu konuda gelenekselcilerce çok sayıda hadisin tanıklığına başvurulur, metin ve sened tenkidi yapılır.

Modernistlerce iddia edilen; Hz. Ömer'in maslahat gerekçesi ile nassı terkettiği iddiasına katılmak biraz zordur. Çünkü Hz. Ömer'in nass bir tarafa Hz. Peygamber'in sıradan uygulamalarında bile yerine göre ona muhalif davranmamaya âzami itina gösterdiği bilinir. Bu konuda Rızâ'nın da bahsettiği mehir meselesinin¹¹⁴⁹ yanı sıra çok sayıda misal mevcuttur.¹¹⁵⁰ Bunlardan birisi şöyledir: *"Hz. Ömer, cuma namazına giderken yolu üzerinde bulunan Hz. Abbas'ın evinin oluğundan üzerine kan damlaması üzerine oluğun sökülmesini emreder. Elbisesini değiştirip cumayı kıldırان halifeye Hz. Abbas, oluğu oraya koyanın Hz. Peygamber olduğunu hatırlatması üzerine bu sefer Hz. Ömer, sırtına basarak oluğu yerine koymasını Hz. Abbas'dan istemiş o da emri yerine getirmiştir."*¹¹⁵¹ Hz. Peygamber'in sıradan bir fiiline karşı bile bu kadar hassas davranan Hz. Ömer'in Kur'an ve Sünnet'e aykırı hükümlere yeltenmesi muhal gözükmemektedir.

Modernistlerin talâk-ı selâse hakkındaki eskiye (Kur'an'a) dönüş çağrısı, elde edilmek istenen maslahat ile İslâm ülkelerinin terakkîsi açısından da gelenekselcilerce tartışılmıştır. Kevserî'nin bu konuda şöyle bir uyarı ve vasiyeti bulunmaktadır:

Nikâh, talâk ve diğer şer'î ahkâm arasında tecdid yapmak (kendini beğenip böbürlenerek gökdelen gibi gören, şer'î ahkâm hakkındaki deliller ile ümmetin ilkelerini bilmeyen ve Hz. Allahın öğütlerini kalbinden çıkartanlar için) zor bir şey değildir. Ancak böyle kimseler tarafından yapılacak bir tecdid, ne ümmeti gelişmiş devletler seviyesine çıkartacak ne de uçak, araba, donanma, denizaltı, endüstri araçları ile iş olanakları kazandıracaktır. Ümmetin ilerleme ve yükselmesinde faydalı olan tecdid, Allah Teâlâ'nın madenler, bitkiler, hayvanlar ve diğerlerine emanet olarak bıraktığı potansiyel güçleri bilme, kâinatın sırlarını keşfetme ve bunları ümmetin yararı, bağımsızlığının savunulması vb. hususlar ile i'lâ-yi kelimetullah uğrunda kullanmanın yollarının bilinmesi hususunda gelişmiş milletler ile yarışmaktan geçer. Böyle bir tecdide kimsenin itirazı yoktur. Talâk vb. hususlardaki tecdid ise böyle değildir. Yüce Allah'ın şeriatı hevâ ve heves ile kirletilmekten uzak, tüm yönden korunaklı bir şekilde hudûdu yürürlükte bırakılması gerekir. Dünyanın dört bir tarafındaki tüm Müslümanlara vasiyetim, aranızda

¹¹⁴⁹ 3.1.1. Maslahat-Nass bölümü altında bu örnek verilecektir.

¹¹⁵⁰ Diğer örnekler için bkz. Sifil, *Hz. Ömer'in Sünnet Anlayışı*, s. 71-73.

¹¹⁵¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. II, s. 397; Ebû Abdillâh Ziyâüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Ahmed el-Makdisî es-Sa'dî, *el-Ehâdisü'l-muhtâre mimma lem yuhricü'l-Buhârî ve Müslim fi Sahîhayhimâ*, 3. bs., thk. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş, Dâru Hazar, Beyrut 1420/2000, c. VIII, s. 391.

Allah Teâlâ'nın şeriatına aykırı bir ahkâm infaz edilmek istendiği zaman zorbaların tahakkümüne ve onların uygulamalarına fetva veren kimselere aldırış etmeden özellikle kendi hakkınızda Hz. Allah'ın şeriatına sınımsız bağlı kalmanızdır.¹¹⁵²

Yukarıdaki paragrafta görüleceği üzere Kevserî, özden taviz vermeden Batı'nın bilim ve teknolojisini alarak ilerlenebileceği görüşündedir. Onun bu görüşü ile Japonya'nın başardığı terakkî başarısı kanaatimizce örtüşmektedir. Onlar, ne örf ve âdetlerinden vazgeçmiş ne de gelişen teknolojiye ayak uydurmaktan geri durmuşlardır. Aynen Hz. Peygamber'in "*Hikmet müminin yitiğidir, onu nerede bulursa alır.*"¹¹⁵³ hadisiyle paralel hareket ettiklerini söylemek mümkündür.

2.3.3. Müt'a Nikâhı

Rızâ'nın, nass karşısında maslahata itibar edildiğine dair örneklerinden birisi müt'a nikâhıdır.¹¹⁵⁴ Müt'anın Hz. Ömer dönemine kadar serbest olduğunu iddia eden Rızâ, talâk-ı selâse ve birçok meselede olduğu gibi Hz. Ömer'in nassa aykırı bir şekilde maslahat gerekçesi ile yasakladığını iddia eder. Bunu ispat sadedindeki görüşleri şöyledir: Müslim ve diğerlerinin Câbir'den rivâyetine göre '*Biz, Hz. Peygamber ile Ebû Bekir devrinde ve Hz. Ömer devrinin ilk zamanlarında hurma ve un karşılığında Hz. Ömer, Amr ibn Hureys hakkında bunu yasaklayıncaya kadar müt'a yapardık.*' demiştir. Abdürrezzâk (ö. 211/826-27) ise *el-musannef*'inde açıkladığına göre İbn Abbas, müt'ayı helâl görür ve '*Onlardan faydalanmanıza karşılık ücretlerini verin...*'¹¹⁵⁵ âyetini buna delil getirirdi. Abdürrezzâk, devamla İbn Abbas'ın, Übey b. Kâ'b (ö. 33/654) lehçesinde '*الى أجل مسمى - Belli bir vakte kadar*'¹¹⁵⁶ notunun bulunduğunu söyler ve '*Allah, Ömer'e merhamet (affet) etsin! Müt'a kullarına acıyan Hz. Allah'ın rahmetinden başka bir şey değildi. Şayet Hz. Ömer, müt'a nikâhını yasaklamamış olsaydı ebediyyen zinaya ihtiyaç duyulmazdı.*' derdi. Ardından Rızâ, Hz. Ömer'in kendi icthadı ile müt'ayı yasakladığı konusunda bu rivâyetlerin açık olduğunun altını çizer.

Rızâ, İbn Abbas'ın görüşünden döndüğü ve yasaklığı konusunda sahih hadisler ile icmâ bulunduğu iddialarına katılmaz. Bu konuda icmâ varsa bile Hz. Ömer'in icthadını benimsemeleri sonrası olduğunu; bunun ise zarureten helâl olan bir şeyi, başka şekil ve isimler altında halkın arasında yaygınlık kazanmasından korktuğu zaman maslahat gerekçesi

¹¹⁵² Kevserî, *el-İşfâk 'alâ ahkâmî't-talâk*, s. 85.

¹¹⁵³ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, c. VII, s. 240; Tirmizî, "İlim", 19; İbn Mâce, "Zühd", 15.

¹¹⁵⁴ Müt'a nikâhı bir kadını günlük, haftalık veya aylık gibi muayyen bir süre için nikâhlamak demektir. Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. V, s. 12.

¹¹⁵⁵ (...فما استمتعتم به منهن...) Nisâ 4/24.

¹¹⁵⁶ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*'da bu kiraatın şâzz olduğunu söyler. Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. V, s. 12.

ile emirin yasaklama yetkisinin bulunduğunu kabul etme anlamına geleceğini söyler. Onun, bu konudaki diğer tespitleri ise şöyledir; Müt‘a nikâhının câizliği sahâbe arasında ihtilâflıdır. İbn Hazm’ın rivâyetine göre, İbn Abbas, İbn Mes‘ûd, Câbir b. Abdillâh, Muâviye, Ömer b. Hureys, Ümeyye b. Halef’in oğulları Ebû Saîd ve Seleme ile Ebû Bekir’in kızı Esmâ câiz olduğu görüşündedir. Tâbiînden ise Tâvûs, Atâ, Saîd b. Cübeyr ve diğer Mekke fakihleri de aynı görüşü paylaşıyorlardı. Câbir’den yapılan bir rivâyete göre Hz. Ömer’in, hilâfetinin sonuna doğru yasakladığı müt‘a, iki âdil şahit bulundurulmadan kıyılan müt‘a idi. Önce yasaklandığı sonra izin verildiği ve daha sonra tekrar yasaklandığı hakkındaki hadislerin ise bir kısmı zayıf diğer kısmı sahihdir. Bazı sahâbe, müt‘aya verilen izni, yolculuk ve bekârlık gibi zaruret durumlarına; yasaklığını da mukîm durumuna yormuşlardır. Şayet bu tür nikâh kesin, genel ve ebedî olarak yasaklanmış olsaydı sahâbeler bunu bilirler, Hz. Peygamber ile Ebû Bekir dönemi ve Hz. Ömer’in hilâfetinin sonuna kadar mubah olduğu görüşüne sahip olmazlardı.¹¹⁵⁷

Yukarıdaki bu düşünceler, onun *muhâverâtü’l-muslih ve’l-mukallid* isimli eserine âittir. Daha sonra kaleme aldığı *Tefsîru’l-Menâr* isimli eserinde ise “Hz. Ömer’in kendi ictihadı ile müt‘a nikâhını yasakladığını, sahâbelerin de kendisine uyduğu” iddiasının bir hata olduğunu ve bu hatasından dolayı da Allah’tan istiğfar talep ettiğini söyler.¹¹⁵⁸ Ona göre İbn Abbas, meyte etinin zaruret halinde câizliği gibi müt‘a nikâhının, günaha düşmekten korkan ve bir ömür boyu sürdürecektir evlilik yapmaya gücü yetmeyen kimselere zorunluluk halinde câiz olduğunu iddia etmekte ve görüşünde ısrar etmektedir. Kendisi ise onun bu görüşünün nassa aykırı olduğunu ve müt‘anın ebediyyen haram kılındığını söyler.¹¹⁵⁹ Bilindiği üzere meyte etinin yenilmesinin câizliği, yenilmediğinde hayatın telef olması gibi son derece ağır bir zarurete dayanmakta iken, Rızâ’nın yorumunda ise subjektif olabilecek derecede basit zorluklara hüküm bağlanmaktadır. Ayrıca Rızâ, Hz. Ömer’in açık nassa rağmen maslahat gereği ictihad ettiği düşüncesinin hatalı olduğunu bir taraftan kabul ederken diğer taraftan bu davranışı, İbn Abbas’a yakıştırmaktadır.¹¹⁶⁰

Rızâ, Hz. Ömer’in müt‘a nikâhının haramlığına kendi ictihadı ile varmadığını, İbn Mâce, İbnü’l-Münzir ve Beyhakî’nin rivâyetlerinde görüleceği üzere Hz. Peygamber’e dayandırdığını söyler. Hz. Ömer’in kendi görüşü olarak yasakladığı ve sahâbelerin de korkudan ses çıkartamadığı iddialarına meşhûr mehri sınırlandırma hadisesi ile cevap verir.¹¹⁶¹

¹¹⁵⁷ Rızâ, *Muhâverâtü’l-muslih ve’l-mukallid*, s. 119-120.

¹¹⁵⁸ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. V, s. 14.

¹¹⁵⁹ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. V, s. 12-13.

¹¹⁶⁰ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. V, s. 13.

¹¹⁶¹ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. V, s. 13.

Yine Rızâ, bazı rivâyetlerde yer alan “أنا محرّمها – Ben haram kılıyorum.” ifadesine yapışılarak Hz. Ömer’in kendi görüşü ile haram kıldığı iddiasını şöyle cevaplandırır: Eğer böyle bir ifadesi varsa, bu lafız olarak değil de mâna ile rivâyetin yapıldığını gösterir. Ayrıca onun bu ifadesi, müt‘anın haramlığını beyân ve bunu uygulama anlamına gelir. Fasih konuşanların ve âlimlerin, “tahrîm (haram kılma)”, “îcâp (vâcip kılma)” ve “ibaha (mubah kılma)” fiillerini bunları açıklayanlara isnat etmeleri yaygın bir durumdur. Örneğin “Şâfiî nebîzi haram kıldı, Ebû Hanîfe ise onu helâl veya mubah kıldı.” sözü kendi kafalarından bunları haram ya da helâl kıldığı anlamına gelmez. Aksine karşılaştıkları delile dayalı olarak haramlığını ya da mubahlığını açıkladığı anlamına gelir.

Rızâ’nın, müt‘a nikâhının Hz. Ömer tarafından değil de bizzat Hz. Peygamber tarafından yasaklığını ispat ederken ileri sürdüğü delil ve gerekçeler oldukça önemlidir. Bize öyle geliyor ki aynı delil ve gerekçeler ile talâk-ı selâse hadisini tahlil edip değerlendirebilse onun da tıpkı müt‘a nikâhı gibi Hz. Peygamber döneminden itibaren varlığı ve beynûnet-i kübrâ kabul edildiği sonucuna kolaylıkla ulaşması mümkün olabilecektir. Hz. Ömer’in talâk-ı selâseyi üç boşama saymasını tekîd ve uygulama olarak yorumlaması, ilgili rivâyetleri mâna ile rivâyet kabul etmesi ve açıklama kabilinden sayması mümkündür.

Kevserî’ye göre müt‘a nikâhının yasaklığı konusunda Hz. Peygamber’in hadisleri vardır. Dolayısıyla her ne gerekçe ile olursa olsun nassa aykırı düşünce ileri sürülemez.¹¹⁶² Haramlığı Kitap, mütevâtir sünnet ve imamların icmâi ile sabittir. İbn Abbas ise kendisine haramlığını ifade eden hadisi Hz. Ali’nin söylemesi¹¹⁶³ ile cumhurun görüşüne dönmüştür. İmam Mâlik’in cevaz verdiği iddiası ise olsa olsa ihanetin zirvesini temsil eden bir fitnecinin işi olabilir.¹¹⁶⁴

¹¹⁶² Kevserî, “er-Ravdu’n-nadîr şerhu Mecmû‘ı’l-fıkhi’l-kebîr”, s. 411.

¹¹⁶³ Rızâ, İbn Abbas’ın zarurete dayalı müt‘anın mubahlığı iddiasını Abdullah b. Zübeyr’in halifeliği döneminde söylediğini ve bu tavrının fetvasından rucû etmediği anlamına geleceğini ifade eder. Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. V, s. 13.

¹¹⁶⁴ Kevserî, “Nazaru’l-mer’i ilâ şer‘i’llâhi mi‘yâru dînihî”, s. 239.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MASLAHAT DÜŞÜNCESİNİN DELİL, KÂİDE VE HÜKÜMLERE YANSIMASI

3.1. Maslahat Delil İlişkisi

Bu kısım, çalışmanın sınırlarını aşmadan mümkün mertebe çalışmaya konu kişilerin bakışı özelinde ele alınmaya çalışılacaktır.

3.1.1. Maslahat - Nass

Modernistlerce dine çağın ihtiyaçlarına cevap verme amacı ile öne sürülen düşüncelerden birisi Kur'ân'a dönüş çağrısı idi. Onlara göre Kur'ân, maslahat ve örf çerçevesinde tekrar yorumlanmalı ve zamanla barışık modern fıkıh oluşturulmalıdır. Bundan dolayı da maslahatın nass karşısındaki konumu tartışmaya açılmıştır. Modernistler, aşağıda görüleceği üzere sübût ve delâleti kesin bile olsa nassın maslahat hadisince tahsîs edilebileceğini öne sürerlerken; gelenekselciler nassın bulunduğu yerde aklî bir maslahatın hiçbir yer ve öneminin bulunamayacağını söylerler. Şimdi öncelikle modernistlerin görüşlerini ele alalım.

3.1.1.1. Modernistlerin Görüşü

Abduh, akıl ve nakil çatışmasında aklın öncelikli olması gerektiğini belirtir.¹¹⁶⁵

Rızâ helâl, haram, yönetim, âdâb, amel ve yargı konusunda şer'î genel mükellefiyet kapsamında gelmiş nasslardan sübût ve rivâyeti kat'î olanları her Müslümanın uyması gereken ilâhî bir kanun olarak görür. İbadet ve haramlarla ilgili olanlardan delâleti zannî olanları¹¹⁶⁶ fertlerin ictihadına;¹¹⁶⁷ yargı ahkâmı ile ilgili olanları ise ülü'l-emre havale edildiğini görüşündedir.¹¹⁶⁸ Ancak burada çok önemli bir ayrıntı söz konusudur. O da genel teşrî' yükümlülüğü kapsamında sübût ve delâleti kesin, muhkem nasslar ile gelmiş hükümlere uymanın zorunluluğunda bir sınırlamaya gittiği görülür. Mevcut hükme kaynaklık eden nass karşısında özel ya da genel olarak inmiş ve tercihe şayan başka bir nass bulunmamasını şart koşar. Bu konuda da en önemli tahsîs edici genel nass olarak “*Lâ darara ve lâ dırâra*” hadisi

¹¹⁶⁵ Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. V, s. 23.

¹¹⁶⁶ Bu konuda “*Sana içkiyi ve kumarı sorarlar. De ki: “Onlarda hem büyük günah, hem de insanlar için (bazı zâhiri) yararlar vardır. Ama günahları yararlarından daha büyüktür.”*” âyetini örnek gösterir. Ona göre bu âyet, içkinin haramlığına delâlet konusunda zannî olmakla birlikte sahâbeden bir kısmı ictihadları ile haramlığı hükmüne varıp içkiden uzak durmuşlar diğer bir kısmı ise haram hükmüne varamadıkları için içmeye devam etmişlerdir. Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 99; c. XI, s. 216.

¹¹⁶⁷ Rızâ'nın bu görüşünü dayandırdığı kâidesine “*3.2.2. Harâm-ı Kat'ide Zorunluluk; Zannide Muhayyerlik Vardır.*” başlığı altında yer verilecektir.

¹¹⁶⁸ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 99; c. II, s. 88; c. VII, s. 167; c. IX, s. 526; Rızâ, *Yüsrü'l-İslâm*, s. 2.

ile “Zorunlu kalmanız dışında, haram kıldığı şeyleri açıklamıştır.”¹¹⁶⁹ âyetine dayandığı “Zarûretler Yasak Olan Şeyleri Mubâh Kılar.” kâidesini sunar. Zorunluluğun zaruret miktarı kadar takdir olunacağını ve zorunluluğun kalkmasıyla hüküm geri döneceğini belirtir.¹¹⁷⁰ Dolayısıyla Rızâ’nın kesin kat’î nasslar karşısında farklı hükümler oluşturmanın yolu bir nevi Tûfî gibi bir başka nass olan “*lâ darara ve lâ dırâra*”dır. Mevcut hükümden farklı bir hükme dönüşü ise nesh tehlikesinden uzaklaştırmak için zaruret ile sınırlı tutar. Bunu da bir türlü nassın çevresinden dolaşmak olarak görmek mümkündür. Modernistler maslahat ile çatışan nassın tahsîs edildiğini her ne kadar söyleseler de aslında yaptıkları tahsîs değil neshdir.¹¹⁷¹ Görüldüğü üzere kat’î nasslar maslahata göre şekillendirilmekte, zannî nasslar ise kişisel ihtihada bağlı olarak kişinin kendi hevasına havale edilmektedir.

Houranî’ye göre modernistlerin maslahata âit düşünceleri iki şarta bağlıdır. Birincisi, özel nass ile “*lâ darara ve lâ dırâra*” ve “*ez-zarûrât tûbîhu’l-mahzûrât*” gibi genel ilkeler çatıştığı zaman kişiye düşen âmmı hâssa tercih etmektir. İkincisi ise hakkında nass bulunmayan bir mesele ile nass olup da sıhhatinde kapalılık yahut şüphe mevcut ise İslâm’ın ruhuna hangisinin daha çok insicamlı olacağını bilme konusunda akla başvurmak gerekir. Kur’ân ve Hadis’den ulaşılan genel ilkeler ışığında açıklanan maslahat neyi gerektiriyor ise aklın rehberliğinde onunla amel etmek gerekir.¹¹⁷²

Rızâ, idâre ve kazâ sahasında kamu maslahat ve menfaatine aykırı bir hadis ile amel edilmemesi gerektiğini söyler. Şayet “*lâ darara ve lâ dırâra*” hadisi gibi Kur’ân, amelî ve kavli Sünnet ile desteklenmiş kesin küllî kâidelere aykırı bir hadis olduğu varsayılırsa bu takdirde hadisin değil, kâidenin tercih edilmesi gerekir. Böyle bir hadis, olsa olsa zan ifade eden âhâd türü olur. Böyle yapmakla biz ne Sünnet’i terketmiş ne de ondan yüz çevirmiş olmayız. Bilakis tercihe daha layık olan delili almış oluruz. Nitekim Hz. Ömer üç talâk ile müt’a gibi birçok meselede Hz. Peygamber dönemi hükümlerine aykırı hükümler vermiştir.¹¹⁷³

¹¹⁶⁹ “...وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه...” En’âm 6/119.

¹¹⁷⁰ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. V, s. 184; c. VII, s. 167; Rızâ, *Yûsru’l-İslâm*, s. 78. Rızâ’nın bu konuda ifadeleri aynen şöyledir: (الأول: ما فيه نصٌ مُحْكَمٌ قَطْعِيٌّ الزَّوَايَةِ وَالذَّلَالَةِ لَعْنَهُ، وَارْدٌ مُؤَرَّدٌ التَّكْلِيفِ الشَّرْعِيِّ الْعَامِّ فَالْوَاجِبُ أَنْ يُعْمَلَ بِهِ وَلَا مَجَالَ لِلِاجْتِهَادِ فِيهِ مَا لَمْ يُعَارِضْهُ مَا هُوَ أَرْجَحُ مِنْهُ مِنَ النُّصُوصِ الْخَاصَّةِ بِمَوْضُوعِهِ أَوْ الْعَامَّةِ كُنْفِي الْحَرَجِ وَتَفْهِمِ الضَّرَرِ وَالضَّرَرِ، وَكُونَ (الضَّرَرَاتِ تُبَيِّحُ الْمَخْطُورَاتِ بِنَصِّ قَوْلِهِ تَعَالَى: إِلَّا مَا اضْطَرَرْتُمْ إِلَيْهِ وَكُونِهَا تَقْدَرُ بِقَدْرِهَا وَتَزُولُ بِزَوَالِ مُقْتَضِيهَا) Rızâ ve Tûfî’nin teori ve örnekleri kat’î nassa karşı mutlak maslahatı öncelediklerini gösterse de bu görüşte olmayanlar vardır. Bunlardan Burhânî, Rızâ’nın maslahat konusunda Tûfî çizgisinde olduğu şayiası mevcutsa da durumun böyle olmadığı, onun maslahatı zannî nassa karşı öncelediğini, belki de Tûfî’nin maslahatını böyle anlamış olabileceğini söyler. Burhânî, *el-Fikru’l-makâsîdî*, s. 290.

¹¹⁷¹ Âmidî nesh ile tahsîs arasındaki on farkı açıklar. Detaylı bilgi için bkz. Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, c. III, s. 113.

¹¹⁷² Houranî, *el-Fikr’ul-‘Arabî* s. 280; Houranî’nin öğrencisi Azmeh de Rızâ’nın hocası Abduh’a şu usûl kurallarını nispet ettiğini belirtir. “Kanunun lafzına değil ruhuna dikkat edilmelidir.”, “Zaruretler mahzurlu olanı mubah kılar.”, “İhtiyaçlar yasaklardan önce gelir.”, “Hükümler zamanın değişmesiyle değişir.”, “Örfî hüküm nass hükmü gibidir.” Al-Azmeh, *İslâmlar ve Moderniteler*, s. 186.

¹¹⁷³ Rızâ, *Muhâverâtü’l-muslih ve’l-mukallid*, s. 119.

Rızâ'nın burada "kamu yararı ile sahih hadis çatışması farzedilse bile" ifadesi böyle bir çatışma olamaz anlamında anlaşılmamalıdır. Çünkü adı geçen çatışma olasılıktan öte örneklendirildiğine göre pratikte yerini almış demektir. Dolayısıyla sadece varsayımdan ibarettir düşüncesi yersizdir.

Rızâ, kamu maslahatı ile bazı nassların gereği amel arasında meydana gelen çatışmanın sunî olduğunu; işin aslının nasslar arasındaki teâruzdan kaynaklandığını iddia eder. Maslahata riâyet prensibinin bizzat nass kaynaklı ve destekli olduğunu gerekçe olarak gösterir.¹¹⁷⁴ Yani ona göre aslında nass ile maslahat arasındaki teâruz gibi gözükten durum, nass ile bir başka nass olan "*Lâ darara ve lâ dırâra*" hadisi arasındaki teâruzdan ibarettir. Dolayısıyla âmm ve mutlak olan nass, bu hadis ile tahsîs ve takyîd edilmelidir. Rızâ, eserlerinde ön plana çıkardığı Tûfî'nin kâidesinin; maslahatın nass ve icmâya karşı bile öne geçirilmesinden ibaret olduğunu söyler.¹¹⁷⁵ Rızâ, bir taraftan bütün şer'î ahkâmın kulların maslahatı için indiğini söylerken diğer taraftan mutlak maslahat ile çatışabileceğini ileri sürerek çelişki izlenimi uyandırmaktadır. Ayrıca nasslar arası çatışma derken bir tarafa Kur'ân âyetleri ile hadisleri koyarken diğer tarafa genel bir nass olarak kabul ettiği mutlak maslahatı yerleştirmektedir. Bu da sınırlı sayıdaki nassları sınırsız bir maslahat anlayışı ile yorumlama anlamına gelir.

Rızâ, sahâbenin uygulayageldikleri bir Sünnet ile maslahatın çatışması halinde nassı bırakıp maslahatın gerektirdiği hükmü tatbik ettiklerini, bu davranışlarının da aslolanın ahkâmda teferruat ve cüz'ıyyâta saplanıp kalmak değil, faydalı ve uygun olanı uygulamak olduğu anlamına geleceğini iddia eder. Çünkü ona göre *muâmelât zaten başlıbaşına şüphe içermektedir*. Şüphenin bulunduğu alanda da Kitap ve Sünnet'e dayalı kesin genel ilkelere göre hareket edilmesi gerektiğini belirtir.¹¹⁷⁶ Cüz'ıyyâtta şâri'in kavlinin zâhirine takılıp kalmamak gerektiğini aslolanın maslahat olması gerektiğini özellikle vurgular.¹¹⁷⁷ Bu konuda Hz. Ali (r.a.)'dan rivâyet olunan şu hadisi delil olarak gösterir. "*Hz. Ali, 'Ey Allâh'ın Resûlü! Beni gönderdiğin zaman kızdırılmış bir demir gibi mi, yoksa görülmeyeni gören bir şahit mi olayım?' diye sordum. 'Görülmeyeni gören bir şahit ol.' buyurdu.*"¹¹⁷⁸ Görüldüğü üzere Rızâ, muâmelât alanını şüphe alanı olarak görmekte ve bu alandaki tüm ahkâmı tespiti akla havale edilen genel maslahat ilkesinin otoritesine teslim etmektedir. Dolayısıyla bugün için bazı

¹¹⁷⁴ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. V, s. 172.

¹¹⁷⁵ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. V, sy. XXI, s. 810.

¹¹⁷⁶ Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 63-64.

¹¹⁷⁷ Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 118.

¹¹⁷⁸ على بن أبي طالب عن علي قال: قلت: يا رسول الله، إذا بعثتني أكون كالسبغة المخمأة، أم الشاهد يرى ما لا يرى الغائب؟ قال: (ما لا يرى الغائب) Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. I, s. 437; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Misrî et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1494/1415, c. XII, s. 473.

ahkâmın değişmesine yönelik isteği, bir müddet sonra tüm ahkâma yönelik de benzer bir talep ile karşı karşıya bırakmaktadır.

Rızâ, her ne kadar genel maslahat düşüncesinin sadece muâmelât alanında tahakküm yetkisi bulunduğunu iddia etse de bu düşüncenin taabbüdî alanlara sıçradığı da görülmektedir. Nitekim onun nassa rağmen maslahatın göz önünde bulundurularak farklı hükümler bina edildiğini iddia ettiği meselelerden birisi teyemmümün büyük hadese kifâyeti ile ilgilidir. Referansı ise şu hadistir: “*Şakîk’in Ammâr b. Yâsir hadisini rivâyetinde şöyle der: Ben, Abdullah ile Ebû Mûsâ’nın (el-Eş’arî) yanındaydım. Ebû Mûsâ “Ey Ebû Abdurrahman! Bir kimse cünüp olsa ve bir ay su bulamasa ne yapar, ne dersin?” dedi. Abdullah da “Bir ay su bulamasa bile yine de teyemmüm etmez.” dedi. Ebû Mûsâ “Mâide süresindeki ‘Su bulamazsanız, o zaman temiz bir toprağa yönelin.’¹¹⁷⁹ âyetine ne dersin?” dedi. Abdullah da “Eğer bu âyet ile onlara ruhsat verilirse korkarım ki suyu soğuk bulduklarında da teyemmüm etmeye kalkarlar.” diye cevap verdi. Ebû Mûsâ “Bundan dolayı mı bunu çirkin gördünüz?” deyince Abdullah “Evet” dedi. Bu sefer de Ebû Mûsâ “Sen Ammâr’ın Hz. Ömer’e şöyle söylediğini duymadın mı? Rasûlullâh beni dışarıya gönderdi. Cünüp oldum, su da bulamadım. Hayvanın toprağa belendiği gibi ben de belendim. Sonra Rasûlullâh’a geldim. Durumu kendisine anlattım. Bana ‘Şöyle, şöyle yapman yeterlidir.’ dedi ve elini yere vurdu, sonra silkeledi, daha sonra da onunla elinin dışını ve solunu meshetti veya sol elinin dışını sağ eliyle meshetti. Sonra da iki eliyle yüzünü meshetti.” Bunun üzerine Abdullah “Hz. Ömer’in Ammâr’ın sözüyle tatmin olmadığını bilmiyor musun?” dedi.”¹¹⁸⁰ Burada Rızâ, (hadisteki beyanın aksine) Hz. Ömer’in Ammâr’ın sözüyle tatmin olduğunu ama ruhsatın genişletilmesinden hoşlanmadığı için (sırf ihtiyat maslahatı gereği) teyemmümü cünüplük için değil, sadece abdest için ruhsat saydığını söyler.¹¹⁸¹ Onun bu ifadesi de Hz. Ömer ve İbn Mes’ûd’un sübût ve delâleti kesin bir nassa (Ammâr rivâyeti) rağmen ihtiyat maslahatına uyarak nassı terketmesi anlamına gelir. Oysa Hz. Ömer’in Ammâr rivâyetinde ikna olmadığı; ayrıca kadına dokunmayı da cinsel ilişki olarak değil, tenine dokunma şeklinde anladığı bilinir. Rızâ’nın bu iddiası, nassa rağmen mücerred maslahat ile nassın terkedildiğini söyleyen Tûfî ile paralellik arzettiği görülür.¹¹⁸² Yukarıda da görüldüğü üzere Rızâ’nın maslahat düşüncesi sadece muâmelât alanı ile sınırlı kalmamış; ibadet alanına da sıçramıştır.*

Rızâ’nın verdiği örneklerde ve savunduğu görüşte kesin de olsa nass karşısında maslahatın hakem kılınması gerektiği savunulurken diğer taraftan verdiği örneklerde nassa

¹¹⁷⁹ (وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لمستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا) Mâide 5/6.

¹¹⁸⁰ Buhârî, “Teyemmüm”, 7.

¹¹⁸¹ (أقول: بَلْ قَنَعَ عُمَرُ بِقَوْلِ عَمَّارٍ كَمَا تَقَدَّمَ، وَلَكِنَّهُ كَانَ يَكْرَهُ التَّوَسُّعَ فِي هَذِهِ الرُّخْصَةِ، ...) Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. V, s. 103-104.

¹¹⁸² Hallâf, *Mesâdirü't-teşrî'i'l-İslâmî fîmâ lâ nassa fih*, s. 108.

karşı maslahata dikkat edilmediği görülür. Hz. Ömer'in muhtemel büyük mefsedete karşı nassa sımsıkı yapıştığı mehir hakkındaki görüşü bunlardan biridir. Şöyle ki Hz. Ömer, kadınların yüklü miktarda mehir istemeleri, erkeklerin istenilen mehri temin edememesi üzerine evliliğin zorlaşarak kötü neticelere sebep olabileceğinden korkması üzerine mehre bir sınır koymak ister. Kendisine bir kadın “*Eğer bir eşin yerine başka bir eş almak isterseniz, öbürüne (mehir olarak) yüklerle mal vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın. İftira ederek ve açık günaha girerek mi verdiğinizizi geri alacaksınız?*”¹¹⁸³ âyetini hatırlatarak “Ya Ömer! Allah'ın kantar kantar alabileceğimizi ifade ettiği mehre sen nasıl sınır koymak istersin?” ikazı üzerine¹¹⁸⁴ önerisinin nassa aykırı olacağını düşünerek adı geçen teşebbüsten vazgeçer.¹¹⁸⁵ Bu örnek Hz. Ömer'in nassa bağlılık konusunda ne kadar hassas olduğunun göstergesidir. Bu tavra sahip olan bir kimsenin kalkıp nassa maslahat gerekçesi ile aykırı hükümler ortaya koyduğu iddiası izahı mümkün olmayan teoriler sınıfında gözükmektedir.

Yine Rızâ, piyango gelirlerinin önemli bir miktarının kamu yararına harcanacağı taahhüdü ile meâlâtü'l-ef'âl kâidesine binaen câiz görülmemesini anlayamadığını ifade eden bir kimseye, câizliğini söylemenin delâlet ve sübût açısından kat'î bir nassa¹¹⁸⁶ aykırı olacağını ve nassın bulunduğu alanların da ictihada kapalı olduğunu söyler.¹¹⁸⁷ Bu düşüncesi ile Rızâ'nın sübût ve delâlet açısından kesin olan nass karşısında ictihada gidilemeyeceği düşüncesini benimsemiş olduğu bir an akla gelse de yukarıda ifade edildiği üzere tahsîs ya da beyân yolu ile farklı hükme gidilebileceğini iddia ettiği görülecektir. Bu durumda onun söylem ve eylem birliği içerisinde olmadığı kimi yerlerde nassa sımsıkı bağlı kalırken kimi yerlerde de maslahat gerekçesiyle farklı hükümleri benimseyebildiğini söylemek mümkün gözükmektedir. Bu da aslında patentî Tûfî'ye âit olan nassa rağmen maslahat teorisini sistemleştirmek isterken yer yer çelişkili örnekler vermek zorunda kaldığının göstergesi gibidir.

Modernistlerin nass karşısında maslahatın dikkate alınmadığını gösteren örneklerden birisi de nâşize kadınların dövülmesi ile ilgilidir. Modernistler, “...başkaldırmasından korktuğunuz kadınlara nasihat edin, onkarı yatakta yalnız bırakın ve (bunlarla yola

¹¹⁸³ Nisâ 4/20.

¹¹⁸⁴ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, c. VII, s. 380.

¹¹⁸⁵ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 378; c. VII, s. 70; c. V, s. 13-14. Şayet Hz. Ömer'in mehri sınırlama önerisinden nass karşısındaki geri adımı olmasa Rızâ'nın *lâ darara ve lâ dırâra* kuralına göre bir sınırlama önerisine yakın bir düşünce içinde bulunduğunu satır aralarından okumak mümkün gibidir. Bkz. Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 378.

¹¹⁸⁶ “Şeytan, içki ve kumarla, ancak aranızda düşmanlık ve kin sokmak; sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık vazgeçiyor musunuz?” Mâide 5/91.

¹¹⁸⁷ Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. XXXIV, sy. VI, s. 450; Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. V, s. 183-184.

*gelmezlerse hafifçe) dövün...*¹¹⁸⁸ âyeti bağlamında nasihatla ya da yatağında yalnız bırakmakla geçimsizliği sonlanmayan kadının şiddetli ve acı verici tarzda olmayacak şekilde dövülebileceğini ileri sürerler. Bu mubahlığın zaruret sebebi ile yasaklamaya çok yakın tarzda olmasına vurgu yaparlar. Bunu, bir nevi iki zarardan en hafifini tercih etmek şeklinde ele aldıkları görülür. Nâşize kadının dövülmesinin aklen ve fitraten uygun olduğunu ve bunun te'vile ihtiyaç bırakmayacak derece açık olduğunun altını çizerler.¹¹⁸⁹ Onların bu konuda savunmacı bir uslûb ile her türlü eleştiriye rağmen nassa bağlılıkları gerçekten takdire şayan bir durumdur. Ribe'l-fadl ve taaddüd-i zevcât örneklerinde olduğu gibi örf ve maslahat gibi birtakım saiklerle farklı bir hüküm inşasına doğru gitmedikleri görülmektedir. Yine bu iki örnekten ve Hz. Ömer'e âit olduğunu iddia ettiği talâk-ı selâse ve müt'a nikâhı örneklerinden yola çıkarak Rızâ'nın zihnindeki mutlak maslahat düşüncesinin çelişkiler barındırdığını söylememiz mümkündür.

Modernistlerin hudûd ve ukûbât alanında ise nasslara sınıksız sarıldıkları, herhangi bir farklı yorum içine girmedikleri görülür.¹¹⁹⁰ Onların böyle düşünmelerinde bu alanlara âit hususî delillerin bulunuşu ile bunlarda zarar vermenin amaçlanmasını dikkate aldıkları görülmektedir. Onlara göre bu alanlarda amaç zaten tümüyle suçlulara zarar vermektir ve bu alanlar bir anlamda tahsîse uğramış demektir. Açık ve net olarak bu gerekçeleri kendi eserlerinde bulamasak da etkilendikleri kişi olan Tûfî'de bulmaktayız.¹¹⁹¹

Modernistlerin nass karşısında maslahatın tercih edilmesi meselesinin arka planını İslâm ümmetinin Batı karşısında geri kalmışlık durumundan çıkarma düşüncesinin oluşturduğunu hatırlatmakta fayda vardır. Ayrıca Rızâ gelenekteki mukallidleri bir kısım nasslar karşısında imamlarının görüşlerini tercih etmekle itham edip yererken¹¹⁹² kendisi delâleti kat'î nass karşısında bile aklî bir maslahat gerekçesi ile nassı terketmesi hatta bu terki yukarıdaki teyemmüm meselesinde görüldüğü üzere ibâdât alanına sıçratması izahı zor bir durumdur. Ona göre kat'î ya da zannî nass, genel delil olan *lâ darara ve lâ dırâra*'ya uyuyorsa geçerli, değilse geçersizdir. Bu durum, el-Kâdî'nin ifadesi ile "Maslahat nerede ise Allah'ın dini oradadır." anlayışının tipik bir yansıması gibi durmaktadır. Oysa bu sözün doğrusu "Hz. Allah'ın şeriatı nerede ise kulların maslahatı oradadır." şeklinde olmalıdır.¹¹⁹³

¹¹⁸⁸ Nisâ 4/34. (... واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن...)

¹¹⁸⁹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. V, s. 59-63.

¹¹⁹⁰ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 354.

¹¹⁹¹ Mustafa Zeyd, *el-Maslaha fi't-Teşri'i'l-İslâmî ve Necmeddin et-Tûfî*, s.124-126.

¹¹⁹² Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 52, 53, 106-107; Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VII, s. 121, 172; c. VIII, s. 225; c. X, s. 321.

¹¹⁹³ (حيث وجد شرع الله فتمت المصلحة) (حيثما وجدت المصلحة فتم شرع الله) Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dımaşkî, *el-Fetvâ fi'l-İslâm*, thk. Muhammed Abdülhakîm el-Kâdî, Dârul-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1406/1986, s. 125.

Kanaatimizce “Maslahat nerede ise Allah’ın dini oradadır.” anlayışı, maslahat adı altında din ile oynamaktan başka bir şey değildir.

3.1.1.2. Gelenekselcilerin Görüşü

Gelenekselcilerin görüşleri *Mecelle*de de ifade edildiği gibi “Mevrid-i nassda ictihâda mesağ yoktur.” kâidesi çerçevesinde şekillenmektedir. Sabri Efendi, bu konuda klasik modernistlerin akımına kapılarak maslahata yönelik hüküm bina etmeyi, yeni alanlara kaydırırları¹¹⁹⁴ hedef alır. Maslahatın nassa tercihinin İslâm’da sabit esaslar bırakmayacağını, ahkâmını her asırda yöneticilerin tasarrufuna bağlı kılacağını hatta bizzat İslâm’ı yok etmek isteyen yöneticilere istediği gibi tasarruf etme hakkını vereceğini iddia eder.¹¹⁹⁵

Kevserî, Müslümanların gözündeki Allah’ın şeriatının dünya ve âhiret saadetlerini temin etmek üzere gönderilen ilâhî bir kanun olduğunu dolayısı ile küfür kelimesini söylemeyi mubah kılan ikrâh hali hariç ahkâmının tamamı bir yana bir kısmının bile değiştirilmesi ile taviz verilmesine hiçbir kimsenin asla müsaade etmeyeceğini söyler. Düşüncesini şöyle sürdürür:

Şeriat, her zaman ve mekânda ümmetin aksayan işlerini düzeltmeye ve ıslah etmeye elverişlidir. Beşerî kanunlar ise belli bir zaman ve mekân için uygun düşse de bir zaman sonra ve başka bir yer için uygun düşmeyecektir. İnsan aklının zaman ve mekân farklılıklarını dikkate alarak ümmetin maslahatlarını ihata edebilecek düzeyde bir kanun yapması zaten mümkün değildir. Bugün yaptığını yarın bozar. Allah ise ezeli ilmi ile tüm zaman ve mekânlarda kullarının maslahatına uygun hükümleri vazeder. Öyle ise İslâm şeriatını gayr-i İslâmî kanunlara yaklaştırma ve onların yerine koymaya çalışmak, kalp hastalığının ve art düşüncenin ürünüdür. Böyle bir kimse salâh ve yükselme aradığı yerde fesat ve yıkım bulacaktır. Kendi aklını Allah’ın ilminden ve şeriatından üstün gören kimsenin İslâm ile zerre alakası yoktur.¹¹⁹⁶

Kevserî, maslahat ile nassın çatışabileceği iddialarına cevaben şu cümleleri sarfeder:

Maslahatın Allah Teâlâ’nın Kitap, Sünnet ve icmâda yer alan delilleri ile teâruz edeceğini kimin dili söyleyebilir? Böyle söylemek, Allah Teâlâ’nın kullarının maslahatını bilmediğini iddia etmek demektir. Sanki bunu söyleyen kulların maslahatlarını hakîm ve habîr olan Allah’dan daha iyi biliyor ki Peygamber’inin dili ile tebliğ olunan Allah Teâlâ’nın emirlerin delâlet ettiği hükümler ile kulların maslahatlarının çatışabileceğini ileri sürüyor. Bu, apaçık bir ilhaddır. Kimden buna benzer sözler işitilirse onun ne dinden ne de ilimden nasibi yoktur. Bu söz, iyi niyetli bir âlimin te’vîl edilebilecek hatalı bir sözü değil, aksine kapısını şerri kasteden ve fitnelere yönlendiren kişinin açtığı bir fitnedir.¹¹⁹⁷

¹¹⁹⁴ Bunlar: Abdurrahman Azzâm (1894-1976), Abdülmüteâl es-Saîdî (1894-1966), el- Merâgî gibi isimler yer alır. Sabri Efendi, *Mevkıfû’l-’akl*, c. I, s. 297-298.

¹¹⁹⁵ Sabri Efendi, *Mevkıfû’l-’akl*, c. I, s. 298.

¹¹⁹⁶ Kevserî, “Şer’u’llâhi fi nazari’l-Müslimin”, s. 96.

¹¹⁹⁷ Kevserî, “Şer’u’llâhi fi nazari’l-Müslimin”, s. 101.

Kevserî, tıpkı haramların li-zâtihî ve li-gayrihî taksimi gibi¹¹⁹⁸ asrın hevâ ve ihtiyaçları ile uyuşmadığı gerekçesi ile bir kısım Sünnet’lerin terk edilmesine zemin hazırlama adına Sünnet’in de birtakım kısımlara ayırma teşebbüsünün bulunduğu söz eder. Böyle bir kalkışma içinde bulunanların girişimlerine Hz.Allah’ın âyetleri ile set çektiğini söyler. Ona göre “*Peygamber size ne verdiyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin.*”¹¹⁹⁹ âyetindeki “*ما - mâ*” umum ifade ettiği gibi “*Artık onun emrine muhalefet edenler, başlarına bir belânın gelmesinden veya elem dolu bir azaba uğramaktan sakınsınlar.*”¹²⁰⁰ âyetindeki “*امرہ - emrihî*” kısmı da umum ifade eder. Çünkü dildiler, muzâf olan masdarın umum ifade edeceğini ifade etmişlerdir. Dolayısıyla mâna “*onun her emrine*” ve “*her ne verdi ise*” kayıtsız şartsız alma ve uyma anlamlarına gelir.¹²⁰¹ Netice olarak keyfî birtakım ihtiyaç ve maslahatlar ileri sürülerek bazı hadislerin terk edilme yolunun baştan kapatıldığını ifade eder.

3.1.2. Maslahat - İcmâ - Kıyas

Modernistlerce maslahat esaslı yeni fıkıh inşasına giden yolda geleneksel icmâ ve kıyas anlayışı da tartışmaya açılan konuların başında gelir. Rızâ, dinin esaslarının Kur’ân, Sünnet, ülü’l-emrin icmâ ile tartışmalı meselelerin Kur’ân ve Sünnet’in maksatlarına, çıkarılan genel kâidelere ve onlarda var olan illetlerden anlaşılanlara çakışmayacak şekilde arz etmekten ibaret görür.¹²⁰² Bu arz işlemi de bir nevi kıyas ile olur.¹²⁰³ Söz konusu arz işleminde (kıyas) ve icmâda kamu yararı temel alınır. Bu söylem, icmâ ve kıyası maslahatın değişmesi ile değişebilen bir konuma düşürür. Burada Rızâ ne modern zaman ne de selef asrı ile icmân sınırlandırılmayacağını; ümmetin teşrî’de hakkının bulunduğunu ve kamu yararını sağlamaya yönelik hakkını her zaman kullanabileceğini söyler.¹²⁰⁴ Sonuç olarak, geleneksel icmâ anlayışından ehlü’l-hall ve’l-akd isimli siyasî bir kurulun maslahat esaslı icmâna; kıyastan da adı geçen kurulun ya da ona bağlı fetva kurulunun tartışmalı meseleleri nassa arzı şeklinde bir anlayış geliştirdiği görülür. Neticede modernistlerin gözünde icmâ ve kıyas, gelenekteki şartlar ve özelliklerinden soyutlanmış, ehlü’l-hall ve’l-akde havale edilmiş ve asrın ruhu ile uyumlu Kur’ân ve hadise dayalı tek bir mezhep oluşturulmanın yolu olarak

¹¹⁹⁸ Onun burada eleştirdiği taksimden daha ziyade taksimin sonucuna yönelik ahkâm değişikliğidir. İlgili kâide ise şudur: “Haram li-zâtihîyi zaruret karşısında; sedd-i zerîa kabilinden olan haram li-gayrihî ise bir ihtiyaç anında mubah olur.” Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. V, s. 153-154; c. V, s. 165; c. VII, s. 117; c. XI, s. 221; Rızâ, *Yüsrü’l-İslâm*, s. 18.

¹¹⁹⁹ (...) وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهىكم عنه فانتهوا... Haşr 59/7.

¹²⁰⁰ (...) فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم... Nûr 24/63.

¹²⁰¹ Kevserî, “ed-Dînü ve’l-fıkıh”, s. 96.

¹²⁰² Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. V, s. 152, 171.

¹²⁰³ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. V, s. 148. Rızâ, geleneksel kıyas anlayışını nerede ise yok denecek seviyeye getirir ve onu ehlü’l-hâl ve’l-akdin arzına munhasır kılar. Rızâ, *Yüsrü’l-İslâm*, s. 29-65.

¹²⁰⁴ Hourani, *el-Fikr’ul-‘Arabî* s. 280-281.

görülmüştür.¹²⁰⁵ İşin ilginç yanı modernistler olası değişikliklerin yerinin ehlü'l-hall ve'l-akdin kıyas ve icmâi olarak sunarlarken diğer taraftan kendileri zaman kaybetmeden ahkâmda değişiklik yapmaya yeltenmektedirler. Bu durum, ehlü'l-hall ve'l-akd olarak kendilerini görmeleri sonucu ya da kurulmasını önerdikleri ehlü'l-hall ve'l-akdin Ankara dışında (TBMM) bir türlü kurulamaması üzerine harekete geçmiş olma ihtimallerinden kaynaklanmış olması muhtemeldir.

Abduh ve Rızâ, maslahat konusunda sürekli işaret ettikleri ehlü'l-hall ve'l-akdin icmâina dayalı görüşlerine hükümet ve toplumun uymasının vâcpliğinden söz ederler. Şayet icmâ oluşmaz ve ihtilâf ederlerse meselenin Kur'ân ve Sünnet'e arz edilmesi gerektiğini ve bu arzın da kıyas işlemi olacağını söylerler.¹²⁰⁶ Söz konusu arzın ehlü'l-hall ve'l-akdin ana kurulu tarafından mı yoksa ana kurula bağlı âlimlerden oluşacak alt kurul tarafından mı yapılması gerektiği hususunu önemli görmezler. Şayet arz meselesinde icmâ oluşursa ne âlâ. Oluşmazsa bu takdirde iş devlet başkanına havale edilir. Başkan ise fetva kurulunun çoğunluk ya da azınlığının görüşleri yönünde nihaî kararını verir. Rızâ, ihtilâfın ana kurul ya da tâli kurul çerçevesinde çözülmesi görüşünde olsa da bir başka çözüm şeklinin referanduma gidilmesi ve çıkan sonuca uyulması olduğunu belirtir.¹²⁰⁷ Rızâ'nın birinci görüşü tercih ettiği görülür. Bu kurul, zaruret ve ihtiyacın gerektirdiği meselelerde toplumun yararına karar alırlar ve uygulanmasını takip ederler.¹²⁰⁸

Rızâ'nın buradaki icmâdan kastı usûlî anlamdaki icmâ olmayıp tamamen ehlü'l-hall ve'l-akdin icmâidir. İki icmâ arasını kesin olarak ayırdığı görülmektedir.¹²⁰⁹ Kaldı ki gelenekte kavli ve sükûti icmân gerçekleşmediğini, gerçekleşse bile dağınık haldeki müctehidlerin tüm görüşlerinin bilinemeyeceğini iddia etmektedir.¹²¹⁰ İcmâ ehli olarak mezkûr kurulu işaret etmektedir.¹²¹¹ İcmânın müctehidlere özel görülmesinden şikâyet etmektedir.¹²¹² Gelenekte icmâ ehli müctehid için sayılan şartların günümüzün ekonomik, idarî, siyasî vb. gelişmeler karşısında demode kaldığını, devlet ve ümmetin maslahatlarını bilmeye yetmeyeceğini ileri

¹²⁰⁵ Hourani, *el-Fikr 'ul- 'Arabî* s. 281-284.

¹²⁰⁶ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. V, s. 147, 148, 162. İcmânın delillliğini "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan ülü'l-emre itaat edin" (Nisâ 4/59) âyetine dayandırmaktadırlar. Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. V, s. 340.

¹²⁰⁷ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. V, s. 152, 155-156. Bir raferandumdaki çoğunluğun onay verdiği görüşün hak ve doğru olması kesin midir? Hak ve adalet azınlığın savunduğu görüş olamaz mı? soruları bu konuda cevaplanması gerekenler arasında bulunmaktadır.

¹²⁰⁸ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 107.

¹²⁰⁹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. V, s. 151-152, 154, 157, 163-164.

¹²¹⁰ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. V, s. 167.

¹²¹¹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. V, s. 158.

¹²¹² Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. V, s. 157.

sürmektedir.¹²¹³ Burada “*Aynı asırda yaşayan İslâm müctehidlerinin şer’î bir hüküm üzerinde ittifak etmeleridir.*” şeklinde tanımlanan, aklî bir hükme dayalı ya da sıradan insanların ittifaklarını kapsam dışı bırakan geleneksel usûl icmâa¹²¹⁴ alternatif olarak farklı bir anlam ve kapsamda bir icmâ mefhumu önerdiği görülmektedir. Örneğin, kurul üyelerinin en başta müctehid olma şartı yoktur.¹²¹⁵ Ayrıca Rızâ, adı geçen kurulun teklifleri ile idarecilerin ülkeyi yasama, yürütme ve yargı şeklinde kuvvetler ayrılığına riâyet ederek yönetmeleri gerektiği düşüncesindedir.¹²¹⁶ Avrupaî tarzda Parlamentoda alınan kararları bir nevi icmâ olarak görür.¹²¹⁷

Rızâ’nın sahâbenin icmâna katıldığı görülür. Ancak bunu farz namazların beş vakit, sabah namazının farzının iki, akşam namazının farzının üç rekât oluşu türünden ibaret görür.¹²¹⁸ Ahmed b. Hanbel’in dinî hüccet anlamında icmâi sahâbelerle sınırlamakla isabet ettiğini ileri sürer.¹²¹⁹

Geleneksel görüşe bağlı olan Sabri Efendi, geleneksel icmâ anlayışı ortadan kaldırıldığında İslâm’da hiçbir şeyin kalmayacağını vurgular. Namaz, oruç, zekât ve hac gibi ibadetlerin ayrıntıları üzerinde icmâ olduğuna dikkat çeker. Yine tevâtür derecesinde olmasa bile ezan da bunlardan biridir. İcmânın meclis ile alakasının bulunmadığını belirtir. Doğrunun oy sayısı ile ölçülemeyeceğini ve her zaman çoğunluk tarafında bulunmayacağını belirtir.¹²²⁰

Sabri Efendi, zamanında usûl-i fıkıh ulemâsının “İcmâ, âyet ve hadise takdim olunur.” kâidelerini anlamakta zorlandığını ama çağında kimi çevrelerin âyet ve hadisleri istedikleri gibi eğip bükme çabaları karşısında hikmetini kavradığını belirtir.¹²²¹

Kevserî, icmânın delil oluşu konusunda ümmetin fakihlerinin ittifakı bulunduğunu, şer’î delillerin üçüncüsü olarak kabul ettiklerini, İbn Hazm’ın bile sahâbelerin icmâından yola çıkarak tek lafızla verilen üç talâkı üç boşama olarak kabul etmekte cumhura uyduğunu söyler. Ona göre farz namazların bilinen rek’atları, icmâ ile aktarılanlar arasındadır. Geleneksel icmâ anlayışının, modernistlerce ictihad ehyeti olmayanların bile dâhil edildiği ehlü’l-hall ve’l-akdin icmâına dönüştürülmesine karşı çıkan Kevserî’nin icmâ için özellikle müctehid ve vera’ sahibi olma şartına dikkat çektiği görülmektedir.¹²²²

¹²¹³ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. V, s. 166-167.

¹²¹⁴ Bilmen, *İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü*, s. 106.

¹²¹⁵ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. V, s. 163-164.

¹²¹⁶ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. V, s. 152.

¹²¹⁷ Rızâ, *Muhâverâtü’l-muslih ve’l-mukallid*, s. 133.

¹²¹⁸ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. VII, s. 70; Rızâ, *Yüsrü’l-İslâm*, s. 2.

¹²¹⁹ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. VIII, s. 224.

¹²²⁰ Sabri Efendi, “Kemalistlerin Din Düşmanlığı”, s. 378-384, 413.

¹²²¹ Sabri Efendi, “Kemalistlerin Din Düşmanlığı”, s. 414.

¹²²² Kevserî, *el-İşfâk ‘alâ ahkâmî’t-talâk*, s. 73-79.

Modernistlerce icmâ, parlamentonun icmâ ile bir nevi referanduma dönüştürülürken; gelenekselciler müctehid olma gibi birçok vasfa dikkat çekmektedirler. Kanaatimiz, günümüzde nevâzil fıkına dair meseleleri hiçbir fikhî birikim ve kapasitesi olmayan hatta inanç noktasında zaafiyeti bulunan bazı üyelerin bulunduğu bir parlamentoya havale etmenin isabetsizliği yönündedir. Kaldı ki modernistler sadece nevâzil fıkına dair meseleleri havale etmemekteler; sübût ve delâlet yönünden kat'î nassları bile maslahat yetkisi ile donattıkları parlamentoya havale etmektedirler. Bize göre doğru çözüm, nevâzil fıkını tüm İslâm ülkeleri tarafından seçilecek ictihad etme ehliyetine mümkün mertebe sahip âlimlere havale etmekten geçmektedir.

3.1.3. Maslahat - Örf

Modernistlerce yeni fıkın inşasında başvurulması gereken en önemli kaynaklardan birisi örfdür. Nasıl geçmişte örften yola çıkılarak maslahata dayalı fıkın inşa edildi ise günümüzde de aynı yöntemle çağımız ihtiyaçları ile barışık hükümler oluşturulması gerektiğini savunmaktadırlar.

Abduh'a göre örf (ma'rûf) ile "akıl ve selim tabiatlarla bilinen" şeyler kastedilir.¹²²³ Rızâ'nın örf ile âdet arasında herhangi bir ayrım yapmadığı görülür.¹²²⁴ Rızâ ma'rûfu "İnsanların çirkin gördüğü, çirkinlik ya da zararından dolayı nefret ettiği, onu ve işleyeni kınadıkları şey" olarak tanımlayıp münkerin zıttına konumlandırır. Yine dinî âdâbın ve İslâm teşrî'inin rükünlerinden birisi olarak gördüğü örfün, ümmetin güzel âdetlerinin ve faydalı işlerden olduğu konusunda doğal ittifak içinde bulundukları meselelerin maslahatları konusunda dikkate alınma esasına dayandığını söyler.¹²²⁵ Örfü şeriat, âdet ve muâmelâtta tüm ma'rûfları kapsayacak genel bir anlam yükler.¹²²⁶ Hakkında nass olmayan ve ümmetin de nassa aykırı olmayan örflerinin hakem kılınabileceğini söyler.¹²²⁷

Modernistler, örfün toplumdan topluma, ülkeden ülkeye hatta evden eve insanların ve zamanın değişmesiyle değişebileceğine sürekli vurgu yapmaktadırlar. Bu değişimsel özelliğinden dolayı örfün, insanların âdetleri dikkate alınmaksızın bir kısım fakihlerin ictihadı ile belirlenmesi ve sınırlandırılmasını nassa aykırı bulurlar.¹²²⁸ Ancak örfü zaman, mekân ile yaşam koşullarına bağlı olarak maslahat ve çıkarların değişmeyeceği usûl, hüküm ve fazilet gibi sabit ve değişmez ölçülere bağlamanın da gerekliliğinden bahsederler. Bununla birlikte

¹²²³ (ما عرفته العقول والطباع السليمة) Rızâ, *Tefsîru 'l-Menâr*, c. IV, s. 23.

¹²²⁴ Rızâ, *Tefsîru 'l-Menâr*, c. IV, s. 381.

¹²²⁵ Rızâ, *Tefsîru 'l-Menâr*, c. IX, s. 446.

¹²²⁶ Rızâ, *Tefsîru 'l-Menâr*, c. IX, s. 448.

¹²²⁷ Rızâ, *Tefsîru 'l-Menâr*, c. IX, s. 448.

¹²²⁸ Rızâ, *Tefsîru 'l-Menâr*, c. II, s. 300; c. IX, s. 447.

aslolanın nassa bağıllık olduğunu, örf'e bağlı hükümlerdeki ihtilâfların ise önemsiz ve zararsız olduğunu belirtirler.¹²²⁹

Rızâ'nın örfün hakemliğine arzettikleri arasında tespit edebildiğimiz kadarıyla şu meseleler yer almaktadır; Kocası ölen bir kadın için beklemesi gerekli dört ay on günlük sürenin kaynağı Arap örf ve gelenekleridir ki bu süre zarfında bir kadın zorlanmadan kocasız durabilir. İslâm da bu durumu dikkate alarak teşrî'de bulunmuştur.¹²³⁰ Kefâretin yemek cinsinden miktarı konusunda örf'e başvurulmalı ve her belde halkının miktar ve çeşit olarak kendi ev halkına yedirdiğinin orta hallisinden yedirmesi gerekmektedir. Aynı şekilde yeminler de lûgat ve şer'î terimlerdeki anlamlarına göre değil, örf ve niyete göre yorumlanmalıdır.¹²³¹ Bir kısım âilelerin kızlarını evlendirirken zarar verilmemesi, üzerine kuma getirilmemesi, memleket ya da evinden çıkarılmaması, kusursuzluk ve ihanet etmeme gibi şartlara bağlı olarak evlendirmeleri örf halini almışsa şart da nikâh da geçerli sayılmalıdır. Kadın zikri geçen şartların tahakkuku halinde nikâhı feshedebilmelidir.¹²³² Modernistlerin örf'e göre maslahat ve mefsedet'in değişiminin en büyük göstergesi seferîlik konusunda göze çarpmaktadır.¹²³³

Rıza, hakkında nass bulunmayan şeylerin helâl-temiz olanlar ile haram-pis olanlar olmak üzere ikiye ayrıldığını, hangi gruba girdiğini tespitinin, selim tabiatlıların zevkine göre mi yoksa herkesin kendi zevkine göre mi olacağı konusundaki tartışmada herkesin kendi zevkine göre tercihte bulunması gerektiği şıkkını tercih eder.¹²³⁴

Rızâ, hakkında nass bulunmayan meselelerde kolaylaştırma ve hafifletmeyi gerektiren zorluğun tayini konusunda örfün hakem kılınması gerektiğini söyler. Hafifletici sebep zorluğun tayininin örf'e havale edilmesini ise Karâfi'nin problemlili bulduğunu, meşakkati tayin konusunda ehl-i örf olarak kabul ettiği fakihleri işaret ettiğini, onların tahfif sebebi meşakkatin alt sınırını tespit¹²³⁵ edip şer'î delillere (nass, icmâ, istidlâl) dayandırmalarını

¹²²⁹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IX, s. 448.

¹²³⁰ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. II, s. 333.

¹²³¹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VII, s. 39-40.

¹²³² Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IX, s. 447-448; c. VI, s. 102. Yani şarta bağlı evliliğin câizliğini öne sürmektedir. Bu konudaki referansı İbn Teymiyye'dir. *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesinde* de "Üzerine evlenmemek ve evlendiği sûrette kendisi veya ikinci kadın boş olmak şartıyla bir kadını tezevvüc sahih ve şart muteberdir." şeklinde Hanbelî mezhebi esas alınarak evlilik sözleşmesinde şart sürülebileceği ifade edilmiştir. Bkz. Orhan Çeker, *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*, 5. bs., Mehîr Vakfı Yayınları, Konya 2017, s. 30.

¹²³³ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. II, s. 121.

¹²³⁴ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VI, s. 142-143.

¹²³⁵ Karâfi'ye göre hacc esnasında tıraş olmanın mubah olmasının alt sınırı bittin rahatsızlık duyulmasıdır ki şer'î delile (Hadis) dayanmaktadır. Buradan hareketle bu derece ya da daha fazla zorluk ve sıkıntı olan hususlarda tahfife gidilerek tıraş olmanın câizliği öne sürülebilir. Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VI, s. 224. Rızâ, ise böyle bir tayine karşı çıkar. Sıkıntının göreceli olup herkese göre değiştiğini dolayısıyla kişinin

önerdiğini belirtir. Bu konuda Karâfî'yi eleştirir. Meşakkatin göreceli olmasından hareketle işin fakihlere havale edilmesini yanlış bulur. İnsanlar için neyin meşakkatli neyin meşakkatsiz olduğunun tayini konusunda örfün mutlak hakem kılınmasını bir zorunluluk olarak görür. Zaten ona göre hakkında nass bulunmayan meselelerin fakihlerin görüşlerine havale edilmesi, Müslümanları dinî konularda çok büyük sıkıntıya düşürmüştür. Neticede ise Müslümanlar, dinî kuralları yabancı kanunlar ile değiştirmeye kadar gitmişlerdir.¹²³⁶ Onun bu tavrı meşakkati tayin konusunda örf ve kişilere sınırsız bir yetki vermiş gibi görünmektedir. Bunun da subjektif, yöresel, dönemsel ve keyfî bir fıkıh inşasına kapı aralaması büyük olasılıktır. Ayrıca bu teklifin sınırlı sayıdaki mezheplere karşı çıkan klasik modernistlerin sınırsız sayıdaki mezhep ve görüşlere zemin hazırlayabileceği de gözden uzak tutulmamalıdır.

Abduh, örfün fıkıh oluşumundaki etkisini mezheplerin teşekkül dönemine atıf yaparak vurgulamaya çalışır. Ona göre göre mezhep imamı örf ve maslahatları göz önünde bulundurarak oluşturmuşlardır. Hatta İmam Şâfiî, Mısır'a ulaşınca gördüğü lüzum üzere örf ve maslahata dayalı yeni mezhebini oluşturmuştur. Yine Ebû Yûsuf'un hocası ile fikir ayrılıklarının temeli kadılığı esnasında insanların örf ve maslahatlarını yakından görmesi oluşturmuştur.¹²³⁷ Yani Abduh, netice olarak şunu söylemek ister: Nasıl teşekkül döneminde fıkıh, örf ve maslahatlar dikkate alınarak oluşturulduysa günümüzde de insanların maslahat ve örfleri çerçevesinde yeni bir fıkıh inşasına doğru gidilmesi bir zorunluluktur. Çünkü geçmiş fikhî oluşumun altyapısını oluşturan örf ve maslahatlar değişmiştir. Dolayısıyla buna bağlı olan fıkıh da değişmelidir. Bu öneri, aynı zamanda bir nebze olsa tarihselcilik düşüncesinin yansıması gibi durmaktadır. Bu bakış açısı Kevserî tarafından kendilerine yöneltilen “مبنى الأحكام العرف - Ahkâmın temeli örfdür.” eleştirilerini¹²³⁸ haklı çıkarır.

Rızâ'nın kocası ölen kadınların beklemesi gerekli dört ay on günlük iddet konusunda farklı bir anlayış içerisinde bulunduğu görülmektedir. Ona göre ilgili sürenin belirlenmesinde etkili olan Arap geleneğidir ki bu gelenekte kocası öldükten dört ay on gün¹²³⁹ sonra evlenme arzusunda bulunan kadınlar tenkit edilmemekteydi. İslâm da bu zararsız örf ve âdeti

örfüne göre bir mesele sıkıntı ise doğrudan hafifletme sebebi olarak kabul edilmesi gerektiğini söyler. Bu ise keyfî bir meşakket anlayışına kapı aralaması yüksek ihtimaldir.

¹²³⁶ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VI, s. 223-224.

¹²³⁷ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 32-33.

¹²³⁸ Kevserî, “Nazaru'l-mer'i ilâ şer'i'llâhi mi'yâru dînihi”, s. 235.

¹²³⁹ Eserinin başka bir yerinde ise câhiliye dönemi âdetinin iddet için bir yıl olduğunu İslâm'ın câhiliye töre ve yasalarını ıslah ederek ve bu kötü duruma son vererek dört ay on güne düşürdüğünü belirtir. Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. II, s. 353.

benimsemiştir.¹²⁴⁰ Rızâ'nın bu gerekçesinden yola çıkılarak herhangi bir gelenekte kocası ölen kadının, kocasının ölümü üzerinden üç-beş gün gibi bir zaman geçtikten sonra evlenmesinin ayıplanmadığı toplumlarda cevaz verilebileceği şeklinde zorunlu bir sonuç çıkar. Bu konuda Sabri Efendi, tek sebebin istibrâ-ı rahim olmadığını bunun yanında çok sayıda hikmetin bulunduğunu örnekleri ile zikreder.¹²⁴¹

Rızâ, satış, icare, şirket, nikâh akdi gibi dünyevî meselelerde nassa aykırı olmadıkça örf ile karşılıklı rızanın temel alınması gerektiğini ve bu alanlarda öne sürülebilecek tüm şartların yine örfe göre tayin edilmesi gerektiğini belirtir. Ona göre bu durum toleranslı ve sıkıntının giderilmesini esas alan İslâm dinine daha uygundur.¹²⁴²

Kevserî en başta örf ile âdeti birbirinden ayırır. Âdet ile örfü aynı şey olarak görenlerin kendi reyi ile bu görüşü öne sürdüklerini söyler. Ona göre örf “*Şeriatın münker saymadığı, aklın çirkin görmediği aksine şer‘in onayladığı ve aklın güzel gördüğü şeydir.*” Kevserî, faiz ve müt‘a nikâhının helâl görülmesi, taaddüd-i zevcâtın engellenmek istenmesi – soğuk çay diye adlandırıldığında- içkinin mubah görülmesi, açıklık ve teşhirciliğe müsaade edilmesi, şer‘î hakkı olan talâkın kocanın elinden alınarak kadına ve mahkemeye verilmek istenmesi vb. çok sayıda meselede hükmün örfün arkasına saklanılarak değiştirilmek istenmesinden şikâyet eder.¹²⁴³

Kevserî, örfün nasslar üzerine hükmedici olarak görülmesini bu zamana kadar ve bundan sonra hiçbir Müslümanın kabul etmeyeceği bir iş olarak niteler. Müslümanlar arasında ağırlığına dikkat edilmeksizin iki madenî sikkenin (dinar ve dirhem) kullanımının örf haline gelmiş olması, üretim aşamasında ağırlıklarına son derece dikkat edildiği bilgisine dayanmaktadır. Ona göre bunun örfün nassa hâkim kılınması ile hiçbir alakası yoktur.¹²⁴⁴

Kevserî, şeriatte örfün mezhep âlimlerinin kavâid, usûl ve fûrû kitaplarında açıkladığından fazla bir fonksiyonunun bulunmadığını, onların anladığı gibi anlaşılabileceği ve o minvalde delil olarak kullanılabileceğini söyler. Örf ile hükmün değişimine verdiği birkısım örnekler arasında şunları sayar: Akitlerdeki rıtıl ve dirhem, ülkede âdet olan dirhem ve rıtıla yorulması, örfen şart koşulanın lafzan şart koşulmuş gibi kabul edilmesi, insanlar arasında evlerinin odalarını birbirine eşit ölçüde inşa etme âdeti mevcut iken alıcının evin odalarından herhangi birini görmesi ile görme muhayyerliğinin (hıyârü’r-rü’ye) düşmesi, aksi durumda ise

¹²⁴⁰ Ayrıca Rızâ, kocası ölen kadının küçük, büyük, hür, köle, adet gören ya da adetten kesilen şeklinde farklı kategori ve iddet belirleyen geleneksel fıkıh düşüncesine katılmamaktadır. Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. II, s. 333.

¹²⁴¹ Sabri Efendi, “İslâm’da Tartışılan Meseleler”, s. 690-691.

¹²⁴² Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. VI, s. 101-102.

¹²⁴³ Kevserî, “Nazarü’l-mer’i ilâ şer‘i’llâhi mi’yâru dînihî”, s. 235; Kevserî, “Eserü’l-‘urfi ve’l-maslahati fi’l-ahkâm”, s. 241.

¹²⁴⁴ Kevserî, “ed-Dînü ve’l-fıkh”, s. 95.

görme muhayyerliğinin geri gelmesi, lafzın bir başka anlama nakli ve ilk anlamının unutturulması hariç örfen kullanıldığı anlamda sarıh olarak kabul edilmesi, yemek ve et denildiği zaman örfen buğday ve koyun eti anlaşılıyorsa bu anlamlara tahsîsi. Yine bu meyanda Kevserî, herhangi bir yerde “soğuk çay” ve “akşamcılık” örf haline gelmişse bunların mubah olmasına vesile olabilir mi? diye sorar. Ardından da “Şeriatı örf adına değiştirme çabaları içinde olanlar, Allah’tan korkmalıdırlar.” der.¹²⁴⁵

Kevserî, örf-maslahat ilişkisine eserlerinin değişik bölümlerinin yanı sıra “*Eseru’l-urfi ve’l-maslahati fi’l-ahkâm*” makalesinde özel olarak yer verir. Öncelikle örf ve maslahatın kalkan yapılarak tıpkı Hıristiyanlık’taki Alman Martin Luther’in yaptığı tarzda bir reform yapılmaya çalışıldığına dikkat çeker.¹²⁴⁶ Onun örfe dayalı ahkâmın değişebilirliği ile ilgili dikkat çektiği husus, fukahânın “el-âdetü muhakkemetün – âdet muhakkemdir.”¹²⁴⁷ gibi küllî kâideler altında koyduğu ölçülere dikkat edilmesidir. Bu ölçüler *Mecelle*’de de bahsedildiği üzere “Âdeten mümteni olan şey hakikaten mümteni gibidir.”,¹²⁴⁸ “Âdetin delâletiyle mana-i hakiki terk olunur.”,¹²⁴⁹ “Âdet ancak muttarid yahut galip olduktan muteber olur.”,¹²⁵⁰ “İtibar galib-i şayiadır, nadire değildir.”,¹²⁵¹ “Örfen maruf olan şey şart kılınmış gibidir.”,¹²⁵² “Beyne’t-tüccar maruf olan şey beyinlerinde şart kılınmış gibidir.”,¹²⁵³ “Örf ile tayin nass ile tayin gibidir.”,¹²⁵⁴ “Mevrid-i nassta içtihadı mesağ yoktur.”,¹²⁵⁵ vb. maddelerde ifade edilen ölçüler olmalıdır.

3.1.4. Maslahat - İstihsan

“*Açık kıyasın tam aksini söyleyen nass, icmâ, zaruret veya gizli kıyasdan herhangi bir delil ile amel etmek*”¹²⁵⁶ şeklinde tanımlanan istihsanın delilliği hakkında İslâm hukukçuları arasında ihtilâf bulunmaktadır. İmam Ebû Hanîfe ile Ahmed b. Hanbel, istihsanın delil olduğunu kabul etmişler, diğerleri ise reddetmişlerdir. Hatta İmam Şâfiî “*Kim istihsan yaparsa, muhakkak şeriat yapmış olur.*”¹²⁵⁷ diyerek istihsan karşıtlığını açıkça ortaya

¹²⁴⁵ Kevserî, “Şer’u’llâhi fi nazari’l-Müslimîn”, s. 99-100; Kevserî, “Eseru’l-urfi ve’l-maslahati fi’l-ahkâm”, s. 240-241.

¹²⁴⁶ Kevserî, “Eseru’l-urfi ve’l-maslahati fi’l-ahkâm”, s. 239-240.

¹²⁴⁷ *Mecelle* md. 32.

¹²⁴⁸ *Mecelle* md. 34.

¹²⁴⁹ *Mecelle* md. 36.

¹²⁵⁰ *Mecelle* md. 37.

¹²⁵¹ *Mecelle* md. 38.

¹²⁵² *Mecelle* md. 39.

¹²⁵³ *Mecelle* md. 40.

¹²⁵⁴ *Mecelle* md. 41.

¹²⁵⁵ *Mecelle* md. 70.

¹²⁵⁶ Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl fi şerhi Mirkâtî’l-vüsûl*, c. II, s. 112-113.

¹²⁵⁷ “مَنْ اسْتَحْسَنَ فَقَدْ شَرَعَ”, Âmidî, *el-İhkâm fi usûli’l-ahkâm*, c. IV, s. 156.

koymaktadır. Ancak İmam Şâfiî'nin kendisi de bazı hükümlerde bu delilden yararlanmaktadır. Buradan anlaşılmaktadır ki, İmam Şâfiî'nin kastettiği istihsan ile diğerleri arasındaki fark anlamdadır. İmam Şâfiî'nin karşıt olduğu istihsan, delilsiz ve şer'î nassın mevcut olduğu alanda yapılan istihsandır ki buna zaten bütün fakihler karşıdır.¹²⁵⁸

Rızâ, Hanefiler'in kabul ettiği istihsanı “*Ümmetin maslahat ve menfaatine (kamu yararına) uygun hükümler*” şeklinde anladığını söyler. Son dönem Hanefiler'in ise “siz kendiliğinizden dine yeni bir ictihad prensibi getiriyorsunuz.” olası eleştirilerini göğüslemek için buna gizli kıyas adını verdiklerini, bunun doğru olmadığını, gizli kıyasın açık olana zaten tercih edilmemesi gerektiğini belirtir. Aslında böyle bir te'vile başvurmakla haklı olduklarını çünkü görüşlerinin hadise aykırı olmakla suçlandığını ve hücumu uğradıklarını söyler. Ardından da “Şayet Hanefiler böyle yapıncaya kadar direk Hz. Ömer uygulamalarını referans gösterebilirlerdi daha iyi ederlerdi.” diye bir temennide bulunur.¹²⁵⁹ Yani ona göre Hanefiler istihsanı kıyas ve haberi vâhide tercih ediyorlardı.¹²⁶⁰ Bu düşünceleri ile Rızâ'nın istihsanı nassa karşı maslahat amaçlı hükmü değiştirmenin yolu olarak gördüğü söylenebilir. Ona göre zaten Hanefiler istihsan adı altında mutlak maslahata dayalı olarak hükmü değiştirmektedirler. Dolayısıyla kendi savunduğu maslahat düşüncesinin de yeni bir şey olmadığını iddia eder.

Kevserî, kıyası kabul eden kimsenin istihsana karşı olmasına bir anlam veremez.¹²⁶¹ Hanefiler'e yönelik istihsan konusundaki eleştirilerin onların istihsan metodunu anlamamaktan ve inceliklerine vakıf olamamaktan kaynaklandığını söyler. Aslında ortada bir ihtilâf da söz konusu değildir. Olay tamamen deyim farklılığından kaynaklanmaktadır. İmam Şâfiî'nin istihsan karşıtı görüşü ise tamamen kalem kaymasından ibarettir. Onun istihsan karşıtı delilleri en başta kendince de makbul olan kıyas delilini iptal etmesi gerekir.¹²⁶²

Kevserî, istihsana âit düşüncelerini Cessâs'ın görüşlerini özetleyerek verir. Bu mânada şunları söyler: İstihsan, kendi hevâ ve hevesine göre hüküm vermek değildir. Kıyas ile istihsan aynı şeydir. İstihsanın iki mânası vardır. Birincisi, bizim görüş ve ictihadımıza bırakılan miktarların tespitinde re'yi üstün tutmak ve ictihad yapmaktır. Boşanmış kadınlara

¹²⁵⁸ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, c. IV, s. 157.

¹²⁵⁹ Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 64. Ayrıca Rızâ, Hz. Ali'nin elçilik hadisinin de, haber-i vâhid'e dayalı kıyâs-ı celiye karşı istihsanı devreye sokmak isteyen Hanefiler'in istihsan anlayışları hakkında delil olacağını iddia eder. İlgili hadis için 3.1.1. *Maslahat-Nass* bölümüne bakılabilir. Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 118-120.

¹²⁶⁰ Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 118, 121.

¹²⁶¹ Kevserî, *Fıkhü ehli'l-'Irâk ve hadîsühüm*, s. 12.

¹²⁶² Kevserî, *Fıkhü ehli'l-'Irâk ve hadîsühüm*, s. 26.

verilen mut'a,¹²⁶³ hanımlara verilmesi gereken nafaka¹²⁶⁴ ile miktarı nass ve icmâ ile belirlenmemiş olan erş-i gayr-i mukadderdeki¹²⁶⁵ miktarların takdiri bu tür istihsana örnektir. İkinci mânası ise daha kuvvetli bir delilden dolayı kıyası terketmektir. Bu da iki şekilde olur. Bir fer'î meselenin iki asla benzemesidir ki bir gerekçeye dayanılarak iki asıldan birisine kıyas yapılır. Hanefîler'in istihsan dedikleri ve fûrû meselelerinden en karmaşık ve en dikkat edilmesi gereken bu tür istihsan çeşididir. İkincisi herhangi bir illetin varlığından dolayı hükmün tahsîs edilmesidir.¹²⁶⁶ Kevserî'nin istihsan delili üzerine durması, modernistlerce sırf maslahata dayalı fıkıh inşası konusunda istihsanı örnek gösterme gayretlerine cevap verme isteği yatmaktadır.

Gelenekselciler istihsanı iki kıyastan daha güçlü olanı ya da iki delilden birini tercih etme şeklinde görürken, modernistler ise nassın, genel bir kural olarak gördükleri *lâ darara* hadisi ile tahsîsi şeklinde kabul etmektedirler. Bir tarafta ihtihsan için gizli kıyas, nass, icmâ ve zaruret gibi farklı deliller söz konusu iken diğer tarafta genel maslahatı ifade eden *lâ darara* hadisi bulunmaktadır. Dolayısıyla modernistlerin savunduğu genel maslahat ile nassın tahsîsi ile Hanefîler'in kabul ettiği istihsan aynı şey olmamalıdır. Çünkü bir tarafta nass, icmâ, zaruret veya gizli kıyas da olsa tahsîs edici herhangi bir delil mevcut iken diğer tarafta mutlak maslahat söz konusudur. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in "Bir meselenin benzerlerinde verilen hükümden özel bir şer'î delil sebebi ile vazgeçmek"¹²⁶⁷ diye tanımı da bu düşüncüyü desteklemektedir.

3.1.5. Maslahat - Sedd-i Zerâi'

Rızâ, Şâtibî tarafından "Haram olana vesile olmamak için câiz olan bir şeyi yasaklamaktır."¹²⁶⁸ şeklinde tanımlanan sedd-i zerâi' ilkesini teşrî'in kaynağı ve ictihadî hükümlerinden birisi olarak kabul eder. Zaman zaman bu kâideye dikkat çeker.¹²⁶⁹ Ayrıca bu kâideyi, kötülüğe götüren şeyin kendisinin de kötü olacağı fikrine dayandırır.¹²⁷⁰

Modernistlerin geleneksel düşünce ile paralel ve tartışmasız gündeme getirdikleri meseleler şunlardır:

¹²⁶³ Mut'a: Kocanın boşadığı hanımına üç veya beş parçadan elbise yahut bunların değerini vermesidir. Bilmen, *İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü*, s. 147.

¹²⁶⁴ Bu konuda İmam Şâfiî'nin "أستحسن أن تكون المتعة ثلاثين درهماً – Ben mut'anın otuz dirhem oluşunu istihsan ediyorum. (güzel görüyorum.)" demesini istihsanı kabul etmesinin delili olarak görür. Kevserî, *Fıkhu ehli'l-İrâk ve hadîsühüm*, s. 28.

¹²⁶⁵ Erş-i gayr-i mukadder: "Organlara âit miktarı şer'an belirlenmemiş olup bilirkişinin takdir ve tayinine bırakılmış olan diyetlerdir." Bilmen, *İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü*, s. 69.

¹²⁶⁶ Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, c. IV, s. 223-250; Kevserî, *Fıkhu ehli'l-İrâk ve hadîsühüm*, s. 26-32.

¹²⁶⁷ Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-ravza*, c. III, s. 190.

¹²⁶⁸ (منع الجائز لئلا يتوسل به إلى الممنوع) Şâtibî, *el-Muvâfakât*, c. III, s. 564.

¹²⁶⁹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 100; c. VI, s. 293.

¹²⁷⁰ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VII, s. 556.

- a. İleride yol açabileceği tahribatlara engel olmak adına bid'atlere kapıların kapatılması.¹²⁷¹
- b. Manevî ve siyasî zararlara yol açmamak adına kâfirlerin simgesi haline gelmiş bir kısım kıyafetlerin giyilmesinin yasaklanması.¹²⁷²
- c. Bir kısım sahâbîlerin Hz. Peygamber'e Arapça'da aslında hakâret anlamı içermeyen, "sözlerini anlama ve ezberleme hususunda durumumuzu gözet" gibi olumlu mânada kullanılan "râinâ" sözcüğü yerine aynı talebi daha güzel şekilde ifade etmeyi mümkün kılan "unzurnâ"¹²⁷³ şeklinde seslenilmesinin istenmesi. Bu talebi, Yahudilerin dillerini eğip bükerek sövme ve hakâret etme gibi¹²⁷⁴ kötü anlamlara gelecek şekilde teleffuz ve yorumlamalarına bağlarlar.¹²⁷⁵ Netice olarak aslında kullanılmasında hiçbir mahzur olmayan bir sözcük, Hz. Peygamber'i incitmeye sebep olmasından dolayı mezkûr ilke çerçevesinde yasaklanmış olmaktadır.
- d. Rızâ, kötü sözü açığa vurmanın yasaklığı¹²⁷⁶ konusunda düşmanlığın çoğalarak kan dökülmeye kadar işin uzaması ile emsal oluşturma gibi olası mefsedetlere dikkat çeker.¹²⁷⁷
- e. Mirastan payını bir an önce alabilmek adına mûrisini öldüren kişinin mirastan men edilmesi.¹²⁷⁸
- f. Zenginler arasında dolaşan bir servet olmaması için zekâtın farziyyeti ile fey'in taksiminin zorunluluğu.¹²⁷⁹
- g. Sarhoş kılacak derece içmeye mahal vermemek için az miktardaki içkinin de haram kılınması.¹²⁸⁰
- h. Haddi aşarak Allah'a sövmeye sebep olmaması için müşriklerin ilahlarına sövmenin yasaklığı ile bir itaatin kesin mâsiyete götürdüğü biliniyorsa terketmenin vâcipliği.¹²⁸¹

¹²⁷¹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. X, s. 200.

¹²⁷² Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IX, s. 259.

¹²⁷³ "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا" - Ey iman edenler! 'Râinâ' demeyin, 'unzurnâ' deyin... Bakara 2/104.

¹²⁷⁴ Abduh ve Rızâ, Yahudilerin bu kelimeyi رعونة - ru'ûnet kökünden رعينًا - ra'aynâ şeklinde "bize saçmala, boşboğazlık et" anlamına gelecek şekilde teleffuzlarının yanı sıra erkek eşeğin dişisine ilgi duyduğunu bildirmek için söylenen راعى الحمار الحمر - râ'â el-humâr'ul-humura şeklindeki kullanımını anımsatacak tarzda yorumlamalarını naklederler. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 338-340.

¹²⁷⁵ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 338-339.

¹²⁷⁶ "لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم" - Allah, zulme uğrayanın dile getirmesi dışında, çirkin sözün açıklanmasını sevmez... Nisâ 4/148. Bu âyeti delil göstererek Sabri Efendi de Mısırlılar'ı Firavun tabiatı üzere olmakla suçlar ve bu konuda gördükleri zulümden dolayı ma'zûr sayılacaklarını belirtir. Sabri Efendi, "Hilâfet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye", s. 256.

¹²⁷⁷ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VI, s. 3-4.

¹²⁷⁸ Böyle yapmak ile mirasa bir an önce kavuşmak için mûrislerin haksız yere öldürülmelerinin önüne geçilmek istenmiştir. Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 334.

¹²⁷⁹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. X, s. 439.

¹²⁸⁰ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VII, s. 66.

¹²⁸¹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VII, s. 553, 556.

- i. Hz. Peygamber'in bazı münafıkların boyunlarını vurdurmaktan çekinmesi.¹²⁸²
- j. Savaşa engel olmak için caydırıcı özellikte hazırlıkların yapılması.¹²⁸³

Modernistlerin bu kâide çerçevesinde gelenekselcilerle tartışmalı olan görüşleri ise şunlardır:

- a. Ehl-i Beyt, fıkıh imamları ile sâlihlerin kabirleri üzerine yapılan kubbe ve mescidlerin şirk, tevessül ve bid'atlere sebep olduğu dolayısıyla da sedd-i zerîa ilkesi gereği yıkılmalarının lüzumlu olduğu.¹²⁸⁴ Kanaatimizce Ehl-i Beyt vb. kimselerin kabirlerinin şirke vesile olabileceği sebebi ile yıkılması gerektiği önerisi oldukça tartışmaya açıktır. Şöyle ki öncelikle bu kabirler yüzünden bu zamana kadar kaç kişi şirke bulaşmıştır? Bu sorunun sorulması gerekir. Cevabın ise “yok denecek kadar az” olması muhtemeldir. Oysa kendileri de kabul ettiği üzere hükümler nâdire değil gâlip olana binâ edilirler.¹²⁸⁵ Kanaatimizce, bu zamana kadar olmamış ve bundan sonra da olması oldukça düşük bir şirk ihtimali yüzünden mevcut kubbe ve mescidlerin yıkılması çağrısının isabetli bir çağrı olduğunu söylemek mümkün değildir.
- b. Her ne kadar Kâbe'nin örtülmesi meşrû görülse de örtülme esnasında ve sonrasında birçok bid'at işlenmesinden dolayı tören düzenlenmesinin ve törene katılmasının haram olduğu. Kâbe örtüsüne, törene katılmaya ve izlemeye kutsallık atfedilmesi de sayılan bid'atler arasında sayılır.¹²⁸⁶
- c. Mükellefiyetlerin çoğaltılması öncelikle mükelleflere amel etme konusunda ağır gelmiş sonra da iş, aşama aşama kesin hükümler ile dinin tamamen terkine kadar varmıştır.¹²⁸⁷

Sabri Efendi, her ne kadar putperestliğe sebep olma ihtimalini tek illet olarak görmese de yaşama ihtimali olacak şekilde resim yapma, çekme ve heykelciliğe sedd-i zerâi' kâidesi penceresinden baktığı söylenebilir.¹²⁸⁸

Kevserî, sahâbelerin Kur'ân'dan yazılmış herhangi bir sahife ile savaşa çıkmamalarını, Hz. Peygamber'in bu konudaki yasağına uymak ve Kur'ân sahifelerinin düşman eline geçmesi durumunda kötü muameleye mâruz kalma ihtimalini bertaraf etmek için yaptıklarını

¹²⁸² Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. X, s. 478.

¹²⁸³ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. XI, s. 230.

¹²⁸⁴ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 357.

¹²⁸⁵ Abduh, *el-A'mâlu'l-kâmile*, c. I, s. 179; c. II, s. 76, 92.

¹²⁸⁶ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 385.

¹²⁸⁷ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IX, s. 259; c. VII, s. 154; Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 58. Bu konuda Allah ve kul hakkı ile taabbüdî özelliğinin bulunmadığını iddia ettiği saç ve sakalların siyaha boyanma meselesine hüküm giydirmeye çabası örnek verir. Ona göre bu davranış yaş, örf, yaşamsal farklılıklar ve zevksel anlayışlara göre şekillenmesi gereken bir durumdur. Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IX, s. 259-261.

¹²⁸⁸ Sabri Efendi, “İslâm'da Tartışılan Meseleler”, s. 668-681.

söyler.¹²⁸⁹ Yine Kevserî, zekât âyetindeki “fî sebîlillâh” kavramının cihadın ötesinde tüm hayır kurumlarını kapsayacak şekilde genişletilmesinin, zekâtı alma konusunda hak sahibi diğer sınıfların paylarının azalmasına sebep olacağını iddia ederken zihninin arka planında bu kâidenin olması muhtemeldir.¹²⁹⁰

Görüleceği üzere her iki grup da sedd-i zerâi’ delili çerçevesinde birtakım meseleler zikretmektedirler. Modernistlerin bu kâide çerçevesinde verdiği örneklerin bir kısmı nassa dayanmakta diğer bir kısmı mürsel maslahata dayanmaktadır. Bununla birlikte Ehl-i Beyt ile kimi Allah dostlarının kabirleri üzerine kubbe yapımı vb. teklifleri ise tartışmaya açık görüşler arasında sayılması mümkündür.

3.1.6. Maslahat - İ’tibâru Meâlâtî’l-Ef’âl

İ’tibâru meâlâtî’l-ef’âl’in “Müctehidlerce, normal durumlarda verilen hükmün makâsîdû’ş-şerîaya aykırı sonuçlar doğuracağını düşünülüyor durumlarda, istihsan, istislâh, sedd-i zerâi’ gibi delilleri kullanmak suretiyle bu hükmün verilmesini engelleyip makâsîdû’ş-şerîaya uygun düşen bir hükmün verilmesini tercih etmektir”¹²⁹¹ şeklinde tanımlanması mümkündür.

Modernistlerce, kamu yararına yapılacak harcamalar konusunda iyi niyetin yanında sonucunun da öngörülmesi gerektiği belirtilir. Camilerin ihtiyaç dışı artışı sebebiyle cemaatin bölünmesine sebep olabilecek bir yere yeni bir camii inşa edilmesi ile itikadı bozuk hocaların eğitim vereceği bir okul yaptırılarak ıslah yerine ifsad faaliyetlerine imkân verilmesi öngörüsüz ve sonuç itibarıyla mefsedete sebep olan davranışlar arasında sayılır.¹²⁹² Hz. Peygamber’in münafıkların savaştan geri kalmalarına izin vermesi, savaşa katıldıkları takdirde verecekleri zararı göz önünde bulundurmasından kaynaklandığı ifade edilir.¹²⁹³ Peygamber ve velîlerin resimlerinin yapılmasının ileride tapınmaya sebep olabileceği ihtimalinden dolayı yasak edilmesi de¹²⁹⁴ bu kâide gereği yasaklar arasında sayılır.

Rızâ, bu kâide çerçevesinde niyete de önem verilmesi gerektiği görüşündedir. Bu mânada, yolculuğun çıkış amacına göre hükmünün değişebileceğini söyler. Örneğin, eğer

¹²⁸⁹ Kevserî, “Mesâhifü’l-emsâr ve azmü inâyeti hâzihi’l-ümmeti bi’l-Kur’âni’l-Kerîm fî cemî’i’l-edvâr”, s. 28.

¹²⁹⁰ M. Zâhid el-Kevserî, “Hel tesihhu ‘imâratü’l-mesâcid min zekâtî’l-mâl?”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, Kahire ts., s. 185.

¹²⁹¹ Evren Torbalı - Ali Bakkal, “Mustafa Sabri Efendi’nin İ’tibâru Meâlâtî’l-Ef’âl Anlayışı”, *Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2 (Aralık/December 2022), s. 174-175.

¹²⁹² Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. II, s. 370; c. XI, s. 32.

¹²⁹³ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. VI, s. 24.

¹²⁹⁴ Rızâ, *Muhâverâtü’l-muslih ve’l-mukallid*, s. 48.

yolculuk vâcip bir şeyi gerçekleştirmek için ise vâcip; farz-ı ayn bir ilmi öğrenmek için ise farz-ı ayn olur.¹²⁹⁵

Bu kâide altında ele aldıkları cüz'î kâideler arasında “ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب” - Vâcibin ancak kendisiyle tamamlandığı şey de vâciptir.”¹²⁹⁶ kâidesi ile tedrîcîlik ilkesi¹²⁹⁷ bulunur.

Sabri Efendi'nin amaç ve sonuç odaklı ileri sürdüğü meseleler arasında şunlar bulunmaktadır:

- a. “Bir kavme benzeyen onlardandır.”¹²⁹⁸ ile “Bizden başkasına benzemeye çalışan bizden değildir.”¹²⁹⁹ hadisleri bağlamında Ehl-i kitaba benzemeye sebep olduğundan dolayı şapka takılması câiz değildir.¹³⁰⁰
- b. İbâdetlerin kişiye sağlayacağı dünyevî maslahatlar dikkate alınarak yapılması onu ibâdet hüviyetinden çıkartır. Sağlığa faydalı diye oruç tutulması onu ibâdet olmaktan olmaktan çıkarır. Dünyevî bir iş, uhrevî bir maksatla yapıldığı takdirde ibâdet hüviyeti kazanır.¹³⁰¹
- c. Arabî ilimlerin okunmasındaki amaç şer'î ilimlerin elde edilmesi olmalıdır.¹³⁰² O, bu düşüncesi ile âlet ilimlerinin şer'î ilimleri elde etmek için öğrenildiği takdirde kişiye sevap kazandıracağını ifade etmek ister.
- d. Bir kimsenin bazı günahları halka karşı haysiyet ve onurunu zedeliyor diye terketmesi tevbe olarak nitelendirilemez.¹³⁰³

Kevserî'nin amaç ve sonuç odaklı ileri sürdüğü hükümlerden bazıları şunlardır:

- a. Dört fikhî mezhepten birine mensup soru soran kişiye, cevap olarak mezhebindeki müftâ bih görüş verilerek yetinilmelidir. Çünkü daha ileri giderek konuya özel mezhep içi ihtilâflardan söz edilmesi onu şaşkınlığa düşürmekten başka bir işe yaramaz.¹³⁰⁴

¹²⁹⁵ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VIII, s. 255.

¹²⁹⁶ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 25; c. V, s. 176, 379; c. VI, s. 109; c. XII, s. 117; c. VIII, s. 470; c. IX, s. 290; c. XII, s. 117.

¹²⁹⁷ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. II, s. 256, 353, 374; c. III, s. 116; c. V, s. 12, 95, 117, 254; c. VI, s. 127; c. VII, s. 41-42, 72, 75; c. VIII, s. 260; c. IX, s. 137; c. XI, s. 236-237, 361.

¹²⁹⁸ (مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ) Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. V, s. 171; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, c. IV, s. 212, 216; c. VI, s. 470, 471; Ebû Dâvûd “Libâs”, 4.

¹²⁹⁹ (لَيْسَ مِنْكُمْ مَنْ تَشَبَّهَ بِغَيْرِنَا) Tirmizî, “İsti'zân ve'l-Âdâb”, 7; Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Târik b. İvazullah b. Muhammed - Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî, Dârü'l-Haremeyn, Kahire ts., c. VII, s. 238; Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer el-Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, 2. bs., thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1407/1986, c. II, s. 205.

¹³⁰⁰ Sabri Efendi, “Türk'ün Başına Gelen Şapka Meselesi”, s. 333-334.

¹³⁰¹ Sabri Efendi, “Dîni Müceddiler”, s. 451-453.

¹³⁰² Sabri Efendi, “İslâm'da Tartışılan Meseleler”, s. 649.

¹³⁰³ Sabri Efendi, “İslâm'da Tartışılan Meseleler”, s. 678.

¹³⁰⁴ Kevserî, “Hutûratü't-teserru'i fi'l-iftâi”, s. 141.

- b. Huşû ve tevazu niyeti dışında tembellik ve önemsememekten kaynaklı başı açık namaz kılmak mekruhtur.¹³⁰⁵ O, bunu söylerken amacın sonuç üzerindeki etkisini bir nevi dikkate alır.
- c. Sonucu dikkate aldığı konulardan birisi de mescidde ayakkabı ile namaz meselesidir. Hz. Peygamber'in mescidde ayakkabı ile zaman zaman namaz kılmasından yola çıkarak olumlu yönde fetva verenlere günümüzde oluşturacağı büyük mefsedetler sebebiyle karşı çıkar. O, günümüz mescid, ayakkabı, cadde ve sokaklarının aynı özellikte olmadığı; ayakkabıların secdenin tamamlanması için gerekli olan parmak uçlarının tabanlarının yere konulmasını engellediği; sokakların necâset ile dolu olduğu; mescidlerin halılar ile döşenmiş olması gibi çok sayıda gerekçe ileri sürerek câiz olamayacağını söyler. Ayrıca o dönem mescidin tabanında bulunan çakıl taşlarının güneş tarafından yalın ayak basıldığı takdirde eza verecek kadar ısıtıldığını ifade ederken bir nevi zarurete de işaret eder.¹³⁰⁶ Dolayısıyla Hz. Peygamber'in az da olsa ayakkabı ile namaz kılması bir nevi zarurete dayalı bir hükümdür. Günümüzde ise bu zorunluluk bulunmamaktadır. Onun bu düşüncesi, zarurete dayalı hükümlerin zaruret ile sınırlı olduğu anlamına gelmektedir.
- d. Modernistler tarafından ileri sürülen zekâtların kamu yararına harcanabileceği görüşüne öncelikli olarak buna nassın müsaade etmediğini ayrıca böyle bir ruhsatı, fakirin hakkının tamamen zâyî olmasına yol açacağı gerekçesi ile uygun görmez.¹³⁰⁷
- e. Taaddüd-i zevcâtın yasaklanmasının yol açacağı mefsedetlere dikkat çekmesi de muhtemel sonucu göz önünde bulundurduğunun kanıtı gibidir.¹³⁰⁸
- f. Kabirler üzerine yapılan kubbe ile çevresine inşa olunan mescidlerin haramlığı düşüncesinden hareketle yıkım çağrısı yapılmasının Müslümanlar arasında çok büyük fitne ve mefsedete kapı aralayacağına dikkat çekmesi,¹³⁰⁹ sonuç endeksli düşünmesinin yine bir göstergesidir. Görüldüğü üzere Kevserî, amaç ve sonuç odaklı olarak ahkâmın değişebileceğini kabul etmektedir.

Modernistlerce ileri sürülen talâk-ı selâse, ribe'l-fadl vb. meselelerde önerdikleri hüküm değişikliği, gerekçe olarak sunulan maslahat veya mefsedetin gerçekleşme ihtimali sonucu bakımından da tartışılmalıdır. Şöyle ki maslahatı dikkate almanın şartlarından olarak

¹³⁰⁵ Kevserî, "Keşfü'r-ruûsi ve lübsü'n-ni'âli fi's-salât", 167.

¹³⁰⁶ Kevserî, "Keşfü'r-ruûsi ve lübsü'n-ni'âli fi's-salât", s. 174, 179-180.

¹³⁰⁷ M. Zâhid el-Kevserî, "Hel tesihhu 'imâratü'l-mesâcid min zekâti'l-mâl?", *Makâlâtü'l-Kevserî*, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire ts., s. 185-186.

¹³⁰⁸ M. Zâhid el-Kevserî, "el-Hikmetü fi teaddüdi'z-zevcât", *Makâlâtü'l-Kevserî*, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire ts., s. 207-208.

¹³⁰⁹ M. Zâhid el-Kevserî, "Binâü mesâcid ale'l-kubûr ve's-salâtü ileyhâ", *Makâlâtü'l-Kevserî*, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire ts., s. 153-154.

gerçekleşmesi kesin, zann-ı gâlip ya da yüksek ihtimal seviyesinde olması kabul edilir. Az sonra yenilmesi beklenen yemeğe zehir konulması, insanların gelip geçtikleri ve düşmeleri nerede ise kesin olan yola kuyu kazmak gibi kesin ya da yüksek ihtimalli bulunmalıdır.¹³¹⁰ Görüleceği üzere birtakım ahkâmın değişmesine yönelik sunulan meselerde herhangi bir maslahat gerçekleşmemiştir. Bu da şartlarına uygun bir öneri olarak kabul edilmemelidir. Dikkate alınan maslahat ise zannî ve vehmî bir maslahattır. Zannın ise ilim namına hiçbir şey ifade etmediği¹³¹¹ beyan edilmektedir. Ayrıca vehmîliği bir tarafa maslahat olup olmaması bile kanaatimizce tartışılabilir durmaktadır.

3.2. Maslahat Kâide İlişkisi

Modernistler, ileri sürdükleri maslahat kâidesi neticesi geleneksel fıkıh ve usulündeki bazı kâidelere yeni anlam ve kapsamlar yükledikleri ve yeni kâideler ortaya koydukları görülmektedir. Bu mânada Rızâ, fıkıh ve usûl-i fıkha âit küllî kâidelerin bir kısmının delile dayandığını ve sahih olduğunu diğer bir kısmının ise temelsiz olduğunu söyler.¹³¹² Yine o, kolaylık, tekliflerin mükelleflerin güçleri ile sınırlı olması, zorluğun kaldırılmış olmasını şeriatın en büyük kâidelerinden biri olarak görür.¹³¹³ Kevserî ise her defasında özellikle ahkâmın değişimi konusunda küllî kâidelere dikkat çeker.¹³¹⁴

3.2.1. Karşılıklı Zarar Vermek Yoktur.

Modernistlerin maslahat konusunda dikkate aldıkları en önemli kâide şüphesiz “*Lâ darara ve lâ dırâra - وَلَا ضَرَرٌ، وَلَا ضَرَارٌ*” hadisidir.¹³¹⁵ Onlara göre, bu kâide ile kişisel ve toplumsal zararların kaldırıldığı anlatılmaktadır. Şâri’in nass ve maksadından bilinene riâyet etmek kaydı ile def’-i mefâsid ve hıfz-ı mesâlih bu kâideden çıkarılmıştır.¹³¹⁶

Maslahat konusundaki tartışmaların mihenk noktasını bu kâide oluşturur. Modernistlerin zaman zaman bu kâideye dolaylı ya da doğrudan atıf yaptıkları görülmektedir.¹³¹⁷ Yine zihinlerinin arka planında sürekli bu kâidenin bulunduğu tanıklık

¹³¹⁰ Velîd, b. Ali el-Hüseyn, *İ’tibâru’l-ef’âl ve eseruhu’l-fikhiyye*, 2. bs., Dâru’t-Tedmuriyye, Riyad 2009, c. I, s. 217-221.

¹³¹¹ (وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا) - Zan ise, şüphesiz hakikat bakımından birşey ifade etmez.) Necm 53/28.

¹³¹² Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. VII, s. 120.

¹³¹³ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. VIII, s. 168-169.

¹³¹⁴ Kevserî, “Muhâdesetün kadîmetün havle’l-vakfi’l-ehlî”, s. 191; Kevserî, “Şer’u’llâhi fi nazari’l-Müslimîn”, s. 100; Kevserî, “Eseru’l-‘urfî ve’l-maslahati fi’l-ahkâm”, s. 240; Kevserî, “Re’yü’n-Necm et-Tûfî fi’l-maslahâ”, s. 243; Kevserî, “ed-Dînü ve’l-fikh”, s. 95.

¹³¹⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. III, s. 267; İbn Mâce, “Ahkâm”, 17; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, c. VI, s. 114-115; *Muvatta’*, “Akdiye”, 31.

¹³¹⁶ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. VII, s. 165.

¹³¹⁷ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. II, s. 335; c. IV, s. 287; c. V, s. 165; c. VII, s. 162, 165, 167; c. IX, s. 424; c. XI, s. 237.

edilmektedir. Bu kâideden çıkardıkları anlam “Madem, zarar verme ve zarara uğrama kaldırılmıştır. Öyleyse bu kural, nass ve icmâdan bile öncelikli olmalı yerine göre onları tahsîs edebilmelidir.” şeklindedir. Mukadderât ile ibâdât alanı ise bu kâidenin dışında tutulmaktadır. Çünkü bu alanlardan ibâdât alanı taabbüdüdür, mukadderât alanı ise zaten özel deliller ile tahsîse uğramıştır.¹³¹⁸ Diğer alanlar, yerine göre zamansal olarak bile olsa tahsîse uğratılmalıdır. Örneğin, geçmişte yerine göre fâideli olan taaddüd-i zevcât günümüzde zararlara sebep olmaktadır. Dolayısıyla bu hadisin taşıdığı genel prensip olan mutlak maslahat ile uygulamaya son verilmelidir. Bu kâideye, örnekler ve metodolojide zaman zaman temas edildiği için üzerinde durulmayacak, ilgili yerlere havale edilecektir.

Bu kâide *Mecelle*’de “Bir Zarar Kendi Misliyle İzale Olunmaz.” ile “Zarar ve mukabele bi zarar yoktur.” şeklinde yer almıştır.

3.2.2. Harâm-ı Kat’îde Zorunluluk; Zannîde Muhayyerlik Vardır.

Rızâ, içkinin zararının faydasından çokluğunu ifade eden âyeti tefsir ederken İslâm hukuk kâidelerinden çok büyük bir kâideyi keşfettiğini belirtir. Ona göre, “*Sana içkiyi ve kumarı sorarlar. De ki: ‘Onlarda hem büyük günah, hem de insanlar için (bazı zâhirî) yararlar vardır. Ama günahları yararlarından büyüktür.*”¹³¹⁹ âyeti indirilince bir kısım sahâbe, ictihadları ile içkinin haramlığı sonucuna varmışlar ve içkiyi bırakmışlardır.¹³²⁰ Diğer sahâbeler ise haram olmadığı sonucuna varmışlar ve içkiyi bırakmamışlardır. Hz. Peygamber de her iki grubu ictihadları ile başbaşa bırakmıştır. Ne zaman ki içkinin kesin olarak haram olduğunu bildiren âyetler¹³²¹ nâzil oldu, o zaman tüm sahâbe içkiyi bırakmıştır.¹³²² Ona göre bu örnekten çıkarttığı kâide şöyledir: “*Nasslardan haramlığa delâleti kat’î olanlar, tüm ümmet için genel bir teşrî’ olur. Zannî olanlarda ise her bir ferd, kendi ictihadı sonucu ile amel*

¹³¹⁸ Bu, modernistlerin iddialarıdır. Ancak 3.1.1. *Maslahat-Nasss* başlığının altında teyemmüm konusunu işlerken ifade ettiğimiz üzere nassa karşı maslahat düşüncesi, sadece muâmelât alanı ile sınırlı kalmamış ibâdet alanına da sıçradığına dair emâreler bulunmaktadır.

¹³¹⁹ “يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا” Bakara 2/219. Ayrıca Rızâ, bu âyete yönelik sahâbelerin ictihad farklılığından yola çıkarak delâlet ve sübût yönünden kesin olmayan nasslardan ictihad yolu ile çıkarılan hükümlerin zorunlu genel yasalar olarak algılanamayacakları sonucunu ortaya çıkarır. Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. I, s. 99.

¹³²⁰ Rızâ, bu düşüncesi ile müt’a nikâhının haramlığı konusunda gerekçedeki düşüncesi çelişmektedir. Şöyle ki müt’a nikâhının haramlığında tedriciliğin benimsenmesini içkinin haramlığındaki tedriciliğe benzetmektedir. Müt’anın tedriciliğinde herhangi bir haram olmamasına rağmen içkide kendi ictihadı ile anlayabilene haram olduğu görüşünü öne sürmektedir. Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. V, s. 12.

¹³²¹ “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوا لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ” - Ey iman edenler! (Aklî örten) içki (ve benzeri şeyler), kumar, dikili taşlar ve fal okları ancak, şeytan işi birer pisliktir. Onlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz.” Mâide 5/90.

¹³²² Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. I, s. 99; c. II, s. 264.

edebilir. Haramlığa delâlet anlamı çıkaranlar kaçınır, çıkartamayanlar için ise o fiil mubah olarak kalır.”¹³²³

Bu kâidenin kâşifi Rızâ olduğu ve onun tarafından da yüksek perdede seslendirilmediği için olsa gerek geleneksel düşüncede olanların bu kâideye yönelik doğrudan eleştirileri tespit edilemedi. Bize öyle geliyor ki onun bu örnek ve kâidesi, nice zannî deliller ile sabit olan ahkâmı, sırf “ictihadım bu” düşüncesi ile terkedilme ile karşı karşıya bırakmaktadır.

3.2.3. Def‘-i Mefâsid, Celb-i Menâfiden Evlâdır.

Modernistler, bu kâideye “دَرْءُ الْمَفَاسِدِ مُقَدَّمٌ عَلَى جَلْبِ الْمَصَالِحِ” - Der‘u’l- mefâsid mukaddemün ‘alâ celbi’l-mesâlih” şeklinde çeşitli meseleler çerçevesinde zaman zaman temas ederler.¹³²⁴ Bu yerlerden bir kısmı şöyledir:

- a. Abduh ve Rızâ, halka karşı rol model niteliğinde olmaları ile faydadan çok zarar verebilecekleri gerekçeleriyle sapık âlimlerin devlet kademelerinde terfileri bir tarafa hâlihazırdaki vazifelerinden derhal azledilmeleri gerektiğini belirtirler.¹³²⁵
- b. Savaş esiri kadınların iâşe ve namuslarının korunması konusunda gerekli çalışma yapılamayıp, iâşeleri uğruna namuslarını peşkeş çekecek duruma düşme ihtimali bulunması durumunda bunların kendi ülkelerine geri gönderilmeleri gerektiği bu kâide çerçevesinde dillendirilir.¹³²⁶
- c. Hz. Osman’ın Hz. Ebû Zer (ö. 32/653)’i mal biriktirme konusundaki sert görüşünden dolayı şehirde kalıp ilim öğretmesi faydasını dikkate almaksızın Medine’den ayrılmasına müsaade etmesi bu kâideden kaynaklı olsa gerekir.¹³²⁷

Sabri Efendi, taaddüd-i zevcâtın bir kısım sözde maslahat ileri sürülerek yasaklanması önerisini, yasaklandığı takdirde zinanın artışı gibi çok daha büyük mefsedete sebep olacağı gerekçesi ile karşı çıkar.¹³²⁸

Kevserî, “*Ey Âdemoğulları! Her mescidde ziynetinizi takının.*”¹³²⁹ emri gereğince birer zînet olarak kabul edilen ayakkabı ile mescidde namaz kılınabileceği iddiasına; mescidlere zînetleri takınmış bir şekilde girmenin bir maslahat olduğunu ancak günümüzde ayakkabılara

¹³²³ Onun bu konudaki ifadesi aynen şöyledir: (أَنْ مَا كَانَتْ دَلَالَتُهُ عَلَى التَّحْرِيمِ مِنَ النُّصُوصِ ظَنِّيَّةً غَيْرَ قَطْعِيَّةٍ لَا يُجْعَلُ تَشْرِيعًا عَامًّا) طَالِبٌ بِهِ كُلُّ الْأُمَّةِ، وَإِنَّمَا يَعْمَلُ فِيهِ كُلُّ وَاحِدٍ بِاجْتِهَادِهِ، فَمَنْ فُهِمَ مِنْهُ الدَّلَالَةُ عَلَى تَحْرِيمِ شَيْءٍ امْتَنَعَ مِنْهُ، وَمَنْ لَمْ يَفْهَمْ مِنْهُ ذَلِكَ جَرَى فِيهِ عَلَى رِزَا، *Tefsîru’l-Menâr*, c. II, s. 264; c. XI, s. 216. (أصل الإباحة)

¹³²⁴ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. II, s. 264; c. III, s. 54, 230; c. IV, s. 287; c. V, s. 335; c. VII, s. 171.

¹³²⁵ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. IV, s. 25-26.

¹³²⁶ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. V, s. 5.

¹³²⁷ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. X, s. 352.

¹³²⁸ Sabri Efendi, *Mevkîfî’l-‘akl*, c. I, s. 295.

¹³²⁹ (يا بني ادم خذوا زينتكم عند كل مسجد...) A‘râf 7/31.

necâset bulaşmasının kaçınılmaz bir mefsedet olmasından dolayı tahsînî maslahat ile necâsetin giderilmesi mefsedetinin (zarûrî) çatışması sonucu bu kâide gereği önceliğin mefsedetin giderilmesine yer verilmesi gerektiğini belirtir.¹³³⁰

3.2.4. Ezmanın Teğayyürü ile Ahkâmın Teğayyürü İnkâr Olunamaz.

Çalışmaya esas kişilerin dönemlerinde ahkâmın değişimi konusunda zamanın değiştiğini dolayısıyla da örf ve maslahata dayalı olarak kimi ahkâmın değişmesi gerektiği tartışılmakta/önerilmektedir.

Abduh, müctehid imamlar tarafından fıkıh oluşturulurken o döneme mahsûs coğrafya, maslahat, örf ve âdet gibi çeşitli özelliklerin dikkate alındığını, bu özelliklerin ise zamanla değiştiğini, dolayısıyla da geçmiş fikhî hükümlerin maslahat ve menfaatler eşliğinde tekrar yorumlanması gerektiğini belirtir.¹³³¹ Onun bu çağrısı geleneksel fikhî mirasın yok edilerek yerine yepyeni hükümlerin konulması çağrısı gibi durur. Ayrıca burada geçmiş ilmî müktesabatın küçük görülmesi anlamı da bulunur. Bu düşünceye göre hükmü sabit kalan tek kural, insanlığın o günkü refah ve mutluluğu¹³³² anlayışdır. Dolayısıyla maslahat ve mutluluk değiştiyse ahkâm da değişmelidir.

Gelenekselciler ile modernistler arasında ittifak halindeki konulardan birisi aslında İslâm şariatının tüm zaman ve mekânları kapsayacak düzeyde uygulamaya elverişli olmasıdır.¹³³³ Ancak modernistlerin elverişlilikten kasıtları gelenekselciler gibi hükümler nazarında mıdır yoksa hukuk felsefesi açısından mıdır tartışmaya açıktır. Uygulamaları kritize edildiğinde İslâmî hükümlerin sürekliliğinden daha ziyade genel felsefesinin yeterliliği düşüncesinde oldukları anlaşılabilecektir. Örneğin bu konuda muâmelât alanında İslâm'ın Hz. Paygamber döneminde adâletin sağlanması, devlet idaresinin şûrâ ile olması gerektiği, hıyanetin haram ve yasaklığı vb. temel prensiplerin konulduğunu teferruatın ise ülü'l-emre havale dildiğini söyler.¹³³⁴

Rızâ, iman ve ibâdetler alanlarını zamanın teğayyuru ile değişime kapalı görürken kazâ ve muâmelât alanların değişebileceğini söyler.¹³³⁵

Sabri Efendi zamanında yapılmak istenen her türlü İslâm dışı yeniliğin bu kâide arkasına sığınarak yapılmak istendiğini ama bu kâidenin nerelerde geçerli olabileceğini göz

¹³³⁰ Bu konuda yeterli açıklama 3.1.6. *Meâlâtü'l-Ef'âl* başlığı altında yapılmıştır.

¹³³¹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 32-33.

¹³³² Hatiboğlu, *İslâm Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, s. 127.

¹³³³ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, 402; c. II, s. 19, 241; c. IV, s. 104, 106; c. V, s. 329; c. VI, s. 344; c. VII, s. 119, 499-500; c. X, s. 316; c. XI, s. 329.

¹³³⁴ Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 63.

¹³³⁵ Rızâ, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, s. 58.

ardı ettiklerini söyler.¹³³⁶ İslâm'da aslolanın sabit olması olduğunu, din için de bundan daha tabii bir şey olamayacağını, insanlar tarafından değiştirildikten sonra yenisine zaten din denilemeyeceğini söyler. Efgânî ve Abduh'u İslâmî reform hareketinin öncüsü kabul eden Haşim Nahit'e "Siz İslâm'ın bukalemun gibi şekilden şekle girmesini mi bekliyorsunuz? İnsan yapımı olan ihtiyaçtan ihtiyaca değişebilen basit kanunlar ile herhalde İslâm'ı karıştırıyorsunuz." der.¹³³⁷ Onun tıpkı Kevserî gibi çok eşlilik ve seferîlik örneklerinde olduğu gibi ahkâmın değişimine sınır çizdiği görülmektedir.

Kevserî, İslâm'da ahkâmın değişimi fikrinin Batı'dan esinlenilmiş olacağını öne sürer ve bu konuda şunları söyler:

Her kim ahkâmının değiştirilmesine ya da Hristiyanlıktaki Alman reformcu gibi birisine İslâm'ın ihtiyacı olduğu hayaline kapılırsa, şüphesiz bu kişi, nassları Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği gibi korunmuş olan İslâm ile yama tutacak yeri kalmamış Hristiyanlık arasında karşılaştırma bedbahlığına düşmüştür. İslâm'da reform yapılması düşüncesini dile getiren kimse hem Kilise hem de İslâm tarihini hiç bilmiyor demektir.¹³³⁸

Kevserî, örf ile ahkâmın değişebileceğini öne sürenlere ise şöyle seslenir: "Örf adı altında şer'i değiştirmeye kalkışanlar Allah'dan korksunlar!",¹³³⁹ "Nasslar üzerine örfün hakem tayin edilmesi sapkınlığı, bu zamana kadar hiçbir Müslümandan görülmedi ve bundan sonra da görülmeyecektir.",¹³⁴⁰ "Maslahat adı altında şer'in haram kıldığını helâl kılmak, şer'i ilâhîyi bozmaktan başka bir şey değildir."¹³⁴¹

Kevserî, "Ahkâmın kaynağı örftür.", "Muâmelâtın dayanağı maslahattır.", "Şer'î siyaset Allah Teâlâ'nın hikmetine dayanır ve dört mezhep imamlarının görüşleri ile sınırlandırılmaz", "Hz. Peygamber Ehl-i kitaba uygun davranmayı severdi." sloganlarının yanı sıra "Mutlak olarak ezmânın değişmesi ile ahkâm değişir." ile "Zamana ayak uydurmak zorunludur." söylemlerine de karşı çıkarak¹³⁴² dinin günlük değişebilen bir olgu olmadığının altını çizer. Ona göre maslahat ve örfe dayalı olarak teşrî' kılınan bir kısım hükümlerin, örf ve maslahatın değişmesi ile değişimi gerçek bir değişim değil, aksine hükmün durumdan duruma yorumlanmasından ibarettir.¹³⁴³

Kevserî, zamanında maslahat ile örfün arkasına sığınarak ahkâmın değişimi tekliflerinin arkasında bulunan bir kısım iddialardan bahseder. Bu konudaki düşüncelerini

¹³³⁶ Sabri Efendi, "Kemalistlerin Din Düşmanlığı", s. 397.

¹³³⁷ Sabri Efendi, "Dinî Müceddidler", s. 457, 461.

¹³³⁸ Kevserî, "Eseru'l-'urfî ve'l-maslahati fi'l-ahkâm", s. 239-240.

¹³³⁹ Kevserî, "Şer'u'llâhi fi nazari'l-Müslimîn", s. 100.

¹³⁴⁰ Kevserî, "ed-Dînü ve'l-fıkh", s. 95.

¹³⁴¹ Kevserî, "Şer'u'llâhi fi nazari'l-Müslimîn", s. 100.

¹³⁴² Kevserî, "Nazaru'l-mer'i ilâ şer'i'llâhi mi'yâru dînihi", s. 237.

¹³⁴³ Kevserî, "ed-Dînü ve'l-fıkh", s. 95; Kevserî, "Nazaru'l-mer'i ilâ şer'i'llâhi mi'yâru dînihi", s. 233.

özetle şöyle sürdürür: Bunlar arasında din-fıkıh ilişkisi öne sürülerek ahkâmın değişimine kapı aralama niyetinde olanlar vardır. İddia sahiplerine göre: Din tüm peygamberlere gönderilen şeriatın ortak adıdır. Geri kalanlar ise adâletin sağlanması, zorluğun kaldırılması, teâmülün düzenlenmesi amacı ile şer‘î asıllardan fukahânın çıkardığı görüşlerden ibarettir. Bu görüşler ise milletler ile yaşam şartlarına, çevre ve koşullara bağlı olarak zaman ile yatkınlıkların değişmesi ile değişebilmektedir. Yine Hz. Peygamber’in imam sıfatı ile komutan ya da kadı sıfatı ile yaptıkları birbirinden farklıdır. Bir kısmı tüm zamanlarda geçerli ve bağlayıcı iken diğer kısmı ise değildir. Bu ise teşrî‘i dâimî ve teşrî‘i muvakkat anlayışıdır.¹³⁴⁴ Kevserî, modernistlerin iddialarını din ile fıkıhın birbirinden farklı görülmesini eleştirmek amacı ile ele almakta, kendi uydurdukları maslahat ile uyumlu olmayan Sünnet’i devredışı bırakmak istediklerini ifade etmektedir. Yine o, “Fıkıh kişilerin görüşleridir, dolayısıyla fıkha aykırı davranma ya da muhalefet etmede hiçbir sakınca yoktur.” düşüncesine itiraz eder.

Bu kâidenin arka planında din ile fıkıhın birbirinden ayrı görülmesinin bulunduğunu söyleyen Kevserî’ye göre fıkıh, din ilminden başka bir şey değildir. Din ilminin dine, ilmin de mâluma aykırı olduğu düşünülemez. Bir şeyin kendisi ile bilgisinin birbirine aykırı olduğu tasavvur edilemez. Fukahânın fikhî meselelerin $\frac{3}{4}$ ’ünde ittifakları mevcut iken geri kalan kısımdaki ihtilâfları ise delillerin mâhiyeti, teâruzu ve anlayış farklılıklarına dayanır ki bu ihtihad farklılıklarında bile ecir aldıklarını dinin kendisi ifade eder. Devamında sözü bu kâideye getirir ve şöyle der: “Fukahânın kararlaştırdığı hususları dikkate almadan mutlak olarak zamanın değişmesi ile ahkâmın değişeceğini hayal etmek, Allah’ın şeriatını beşerî kanunlar seviyesine indirmek demektir. İşte bu din ehlinin kaçınacağı bir iştir.”¹³⁴⁵ Bu tavrıyla onun mutlak anlamda ahkâmın değişimine karşı çıkmadığı, değişimin geleneksel fikhî kâideler çerçevesinde yapılabileceği düşüncesinde olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim bu minvalde akıllı dindar kişinin her eskiye düşman, her yeniye de dost olmaması gerektiğini ikisinden de şeriate aykırı olmamak şartı ile maslahata uygun olanı almasının uygun olacağını ifade eder.¹³⁴⁶

Kevserî, İslâm şeriatı ile kul yapısı kanunların birbirinden tamamen farklı oluşuna dikkat çeker. Zannedildiği gibi İslâm’ın her zaman ve mekânda kulların maslahatına uygunluğunun, her asrın arzusu istikametinde her an tebdil ve tağyire açık olduğu anlamına gelmediğini aksine vahye dayanması sebebiyle insanın dünya ve âhiretteki gerçek

¹³⁴⁴ Kevserî, “Nusûsun tenfe‘u fî teşhîsî’l-Ezherî’l-hadîs”, s. 251-252.

¹³⁴⁵ Kevserî, “ed-Dînü ve’l-fıkıh”, s. 93-95.

¹³⁴⁶ Kevserî, “Havle mes’eleti’l-mihrâb”, s. 149.

maslahatlarını kapsaması anlamında olduğunu söyler. Çoğu kere mesâlihi mefâsid; mefâsidi de mesâlih olarak gören insan aklının böyle olmadığını dolayısıyla tebdil ve tağyire mâruz kaldığını, şeriatın ise vahye dayandığını ve vahyin de kesilmiş olduğunu belirtir.¹³⁴⁷

Kevserî, modernistlerce yaşanan her olumsuzluğun geleneksel fıkha mâl edilmesinden son derece rahatsız olmuş ve sahiplenme amacıyla eserlerinde *akîdetü'l-mütevârese/geleneksel inanç* ile *fıkhü'l-mütevâres/geleneksel fıkıh* kavramlarına dikkat çekmiştir.¹³⁴⁸ Dolayısıyla modernistler tarafından ilerlemeye engel olarak görülen fikhî mirasa sahip çıkmaya çalıştığı göze çarpar. Bununla birlikte onun her yeniye düşman olduğunu da söylemek mümkün değildir. En başta maslahat ve örfe dayalı hükümlerin zamanla değişebileceği görüşündedir. Bu da geleneğe âit her ne varsa onu kutsallaştırma ya da mutlak kabul etmeme gibi iki uç anlayıştan uzak dengeli denilebilecek bir anlayış içinde olduğunu söylemek mümkündür. Hal böyle olunca da onu körü körüne bir gelenekçi olarak nitelemek âdilane bir davranış olmasa gerektir. Aksine onu, geleneği belirli şartlar ve usûl dâhilinde akıl süzgecinden geçirebilen bir gelenekselci olarak nitelendirmek mümkündür.

Ahkâmın değişimini tecdid hadisi bağlamında meşrûlaştırmaya çalışan modernistlere mezkûr hadisin tahlilini yaparak cevap serdeden Kevserî'ye göre tecdid; zamanın yıprattığı bir şeye eski güç ve canlılığını tekrar geri iade mânası anlaşılmalıdır. Dolayısıyla tecdid, dinî ahkâma bağlılıkta zamanla bir tür zayıflık meydana geldikten sonra gevşekliğin giderilerek eskisi gibi canlı ve güçlü hale getirilmesinden ibarettir. Yoksa kimi ahkâmın başka ahkâm ile değiştirilmesi anlamında değil.¹³⁴⁹ Ona göre maslahat ve örf adı altında ahkâmın değişimi önerisi, kalbinde İslâm lehine zerre miktarı iyi niyet taşımayanlarca ileri sürülmektedir. Bu davranışları âyetle de¹³⁵⁰ ifade edildiği üzere kendi yazdıklarını din diye pazarlamaktan başka bir şey değildir.¹³⁵¹

Kevserî, *Mecelle*'de ifade edilen “Zamanın değişmesi ile hükümlerin değişmesi inkâr olunamaz.” kuralından hareketle fukahânın çizdiği sınırlara dikkat etmeden mutlak anlamda ahkâmın değişebileceğini iddia etmeyi Hz. Allah'ın şeriatını insan yapımı kanunlar mesabesine koymaktan ibaret görür. Yine o, fukahânın kavâid, eşbâh ve nezâir kitaplarında

¹³⁴⁷ Kevserî, “E neshu'l-ahkâm min-hakkı'l-imâm...!? kemâ yedde'îhi (âlim fâdîl!) fi'r-Risâle”, s. 103-104.

¹³⁴⁸ Kevserî, “el-Akîdetü'l-mütevârese ve'l-fıkhü'l-mütevâres”, s. 247.

¹³⁴⁹ Kevserî, “Hadîsü Ramadân et-tecdîd”, s. 115.

¹³⁵⁰ - فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون) *Vay o kimselere ki, elleriyle Kitab'ı yazarlar, sonra da onu az bir karşılığa değiştirmek için, “Bu, Allah'ın katındandır” derler. Vay ellerinin yazdıklarından ötürü onların hâline! Vay kazandıklarından dolayı onların hâline!*) Bakara 2/79.

¹³⁵¹ Kevserî, “Şer'u'llâhi fi nazari'l-Müslimîn”, s. 99; Kevserî, “Eserü'l-'urfi ve'l-maslahati fi'l-ahkâm”, s. 240.

işaret ettiği zamanın değişmesi ile hükümlerin değişebileceği kâidesini gerçek bir değişiklik olarak değil de hükmün durumdan duruma tafsili olarak niteler.¹³⁵²

Kevserî'ye göre Batı menşeli hukuktan etkilenen ve fikhî istedikleri gibi değiştirmek isteyenlerin başvurdukları yollardan biri de Kur'ân'ı anayasa olarak konumlandırıp geri kalanları yasa gibi görüp sürekli değişime açma çabasıdır. Böyle bir girişimi Allah'ın Kitabı ile Resûlü'nün Sünneti'ne teslimiyetten ve şeriat konusunda ümmetin icmâından vazgeçmenin yanı sıra dinde fukahânın ortaya koyduğu anlayıştan uzaklaşma olarak niteler. Kur'ân'ı anayasa gibi görüp onu beyan etme görevini kanunlara verme çabasını ise çok tehlikeli olarak niteler.¹³⁵³

Kevserî'nin karşı çıktığı düşüncelerden birisi de fukahânın ehl-i hadîs ve ehl-i re'y şeklinde iki gruba ayrılmasıdır. Onun bu konudaki görüşleri özetle şöyledir: Böyle bir tasnif, son dönem bazı şâzz görüşlü kimseler¹³⁵⁴ tarafından yapılmıştır. Bu tasnifte Hanefîler'in ehl-i re'y olarak görülmesi son derece yanlıştır. Fıkıh doğası gereği re'ysiz zaten olamaz. Hanefî fakihlerin az hadis bildikleri iddiası ilmî dayanaktan yoksundur. Ehl-i re'y kavramı bütün müctehidleri zorunlu olarak kapsamalıdır. Kaldı ki ehl-i re'y diye anılmaları onların hüküm çıkarma ve ictihaddaki üstün yeteneklerini vurgulamak için kullanılmıştır.¹³⁵⁵

Gelenekselciler, modernistlerin mezkûr kâideyi asıl muhtevâsından saptırarak yorumlamak istediklerini ifade etmektedirler. Kanaatimizce modernistler tarafından savunulan nice ahkâmın maslahat karşısında mutlak olarak değişmesi düşüncesi kabul edildiği takdirde mülgâ ahkâmı ifade eden nassların ismi var cismi yok konumuna düşmesi muhtemeldir. Bu aynı zamanda ilgili nasslara insanların maslahatını sağlama konusunda bir ömür biçilebileceği anlamına da gelmektedir. Bu düşüncenin de çağdaş modernistler döneminde ortaya atılan tarihsellik fikrine kapı aralaması olasıdır. Kaldı ki zamanın değişmesi ile mutlak olarak ahkâmın değişmesi, nesh tehlikesinden de uzak değildir. Oysa dinin kemâle ermesi ve Hz. Peygamber'in vefatı ile nesh kapısının kapandığı bilinir.

3.2.5. Haram Li-Zâtihî Zaruret Halinde Mubah Kılınır.

İslâm dininde din, akıl, can, namus ve malın dokunulmazlığı ve korunması söz konusudur. Böyle olunca da zaruret; işlenmesi sıkıntılı bir şeyi işlediği takdirde, İslâm dininin korunmasını hedeflediği beş şeye yönelik kesin veya yüksek ihtimalli bir helâk ya da zarar söz konusu olduğunda, bu zarar ve helâkten uzaklaşmak için, mevzubahis olan yasak şeyi

¹³⁵² Kevserî, "ed-Dînü ve'l-fıkh", s. 95.

¹³⁵³ Kevserî, "Havle teaddüdi'z-zevcât eydan", s. 213.

¹³⁵⁴ Rızâ da bu tasnifte bulunmaktadır. Rızâ, *Yüsrü'l-İslâm*, s. 21.

¹³⁵⁵ Kevserî, *Fıkhü ehli'l-'Irâk ve hadîsühüm*, s. 14-26.

işlemeye yönelik bir ruhsat olarak görülür.¹³⁵⁶ Örneğin; oruçlu bir annenin mama çağındaki çocuğuna içireceği çorbanın sıcaklığını kontrol edebilmesi için midesine inmemesi ve kontrol edecek başkaca birisi bulunmaması şartlarıyla sıcaklığını kontrol etmesi câiz görülmüştür.¹³⁵⁷ Şayet bu izin verilmemiş olsa çok sıcak olması muhtemel bir çorba sebebiyle çocuğun ağzı yanabilir.

Modernistlerin “الضَّرُورَاتُ تُبِيحُ الْمَحْظُورَاتِ” - ez-zarûrât tûbîhu’l-mahzûrât” kâidesine dolaylı ya da dolaysız sık sık atıf yaptıkları görülmektedir.¹³⁵⁸ Bu ilkeyi, karşılıklı zararın yasaklanması ile zorluğun kaldırılması ilkeleri ile İslâm’ın kesin ve temel ilkelerinden biri olarak görürler.¹³⁵⁹ Nitekim Rızâ, haram li-zâtihî¹³⁶⁰ olanların zaruret anında mubah hale geleceğini söyler.¹³⁶¹

Rızâ’nın “...Kim şiddetli açlık durumunda zorda kalır, günaha meyletmeksizin (haram etlerden) yerse, şüphesiz ki Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir.”¹³⁶² âyetinin açıklamasında zarurete çizdiği sınır oldukça önemlidir. Ona göre haram etlerden ölmeyecek kadar yenilmesinde zorunluluğun sınırı, sıradan ya da mutlak şiddetli bir açlık olmayıp “içindeki zarfın kuşattığı gibi kuşatması” ile “ölüme ramak kalacak seviyede olmakla” sınırlandırır.¹³⁶³ Bu hâdisede zarureti, en üst perdeden alırken (doğrusu da kanaatimizce budur.) diğer meselelerde ise sıradan ve basit zorluklar ile farklı hükümler bina etmenin yoluna başvurur. Bu durum ise hafifletme ve kolaylaştırmaya sebep kabul edilecek zorluğun sınırlarının çizilmesi gerektiğini ortaya koyar.

Modernistlerin bu kâide çerçevesinde yasak etlerin yenilmesi ile sarhoşluk edici içkilerin içilmesini ele aldıkları görülür. İçkiyi, içinde barındırdığı zarar ve mefsedetten dolayı haram li-zâtihî ile sedd-i zerâ türünden yasak şeklinde iki kısma ayırdıkları görülür. Birinci türün zaruret halinde ikinci kısmın ise herhangi bir ihtiyaç ve maslahat halinde mubah hale dönüşeceğinden söz ederler. Birinci kısım için belirledikleri zaruret konusunda ise geleneksel görüşe göre daha esnek davrandıkları görülür. Örneğin, klasik fıkıhta (kendi ifadeleri de

¹³⁵⁶ el-Hüseyn, *İ’tibâru’l-ef’âl ve eseruhu’l-fikhiyye*, c. I, s. 418.

¹³⁵⁷ Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1993, c. III, s. 93; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’ fî tertîbi’s-şerâi’*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1986, c. II, s. 106; Ebû Muhammed (Ebû’s-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye şerhu’l-Hidâye*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 2000, c. IV, s. 67.

¹³⁵⁸ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. II, s. 335; c. V, s. 30; c. VI, s. 223; c. VII, s. 75, 76, 167, 231; c. XI, s. 221; Rızâ, *Yûsru’l-İslâm*, s. 58-62.

¹³⁵⁹ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. II, s. 335.

¹³⁶⁰ Bizzat kendisi haramlığın kaynağı ise haram li-zâtihî ismini alır. Bilmen, *İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü*, s. 90.

¹³⁶¹ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. IV, s. 105; c. V, s. 153-154, 165; c. VII, s. 152; c. XI, s. 215.

¹³⁶² “فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ” Mâide 5/3.

¹³⁶³ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. VI, s. 139; c. I, s. 96.

böyle) boğazına bir şey kaçan ve ölümle burun buruna kalan bir kimsenin yanında alkolden başka kendisini kurtaracak bir içecek yoksa zaruret miktarı içmesine müsaade edilir. Modernistler ise güvenilir doktorların ifadeleriyle zorunlu tedavi haline gelmişse, önerilen doz miktarını aşmama ve neşelenme kastı olmaksızın içkinin kullanılabileceğine kaildirler. Hatta Frenkler'in, "konyak" türü sert içkinin kalbinde sancı bulunan kimseye iyi geldiğini haber verdiklerini ve buna uyarak konyak içenlerin ise haram içki içmiş gibi kabul edilemeyeceklerini iddia ederler.¹³⁶⁴

Rızâ'nın klasik maslahat düşüncesindeki zarûriyyâtı oluşturan din, can, akıl, nesil ve malın muhafazası şeklindeki taksime kamu yararını da ilâve ettiği görülür.¹³⁶⁵

Kanaatimizce zaruretin sınırını iyi çizmek gerekmektedir. Şer'î bir zaruret mubah kılıcı olarak kabul edilmeli, nefsî ve keyfî zaruretlere ise hükme medâr kabul edilmemelidir. Bu konunun detaylı incelenmesi ve sınırlar çizilmesi ise bahs-i âhardır.

3.2.6. Sedd-i Zerî'a Kabilinden Haram Kılınan İhtiyaç Halinde Mubah Olur.

Rızâ, bir taraftan haramların sürekli zarar barındırdığı için haram kılındığını söylerken¹³⁶⁶ diğer taraftan geçici sebeplerden dolayı yani sedd-i zerî'a kabilinden haram kılınmasından bahseder. Bu tür haramların da baskın bir maslahat¹³⁶⁷ ile ihtiyaç halinde mubah hale dönüşeceğini iddia eder.¹³⁶⁸ İhtiyaç ve maslahatı belirlemenin ise kişilerin inisiyatifine bırakılamayacağını, ehlü'l-hall ve'l-akdin sorumluluğu altında olduğunu söyler.¹³⁶⁹

Rızâ'nın bu kâideye dayandırdığı fikhî hükümler şunlardır: Altın ve gümüş takıların, içindeki işçilik karşılığında ağırlığını aşan bir para ile satımı; bey'ü'l-arâyâ; damad adayı ile şahidin yabancı kadının yüzüne¹³⁷⁰ bakması; doktorun yabancı kadını muayene ve tedavi edebilmesi; kaşınıtı ve biti önlemek için ipek giymenin câizliği.¹³⁷¹

Sabri Efendi, şahitlik, muayene ve görücülük gibi zarûrî ihtiyaçlar anında kadına bakılmasının câiz olduğunu söyler.¹³⁷²

Kevserî, şer'î bir delile dayanmaksızın kimilerince yapılan haram li-gayrihî şeklindeki taksimi bir nevi şâzz görüş olarak niteler ve bununla amel edilmesini hoş karşılamaz. Bu

¹³⁶⁴ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VII, s. 75-76.

¹³⁶⁵ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IX, s. 258.

¹³⁶⁶ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VIII, s. 351.

¹³⁶⁷ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VII, s. 152.

¹³⁶⁸ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 105; c. V, s. 153-154, 165; c. VII, 152; c. XI, s. 215; Rızâ, *er-Ribâ ve'l-mu'âmelât fi'l-İslâm*, s. 10, 12.

¹³⁶⁹ Rızâ, *er-Ribâ ve'l-mu'âmelât fi'l-İslâm*, s. 12.

¹³⁷⁰ Bu arada Rızâ, yabancı kadının yüzünün haram olmadığı düşüncesindedir. Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. XIII, sy. XII, s. 907.

¹³⁷¹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VII, s. 152.

¹³⁷² Sabri Efendi, "İslâm'da Tartışılan Meseleler", s. 719.

konuda “Âlimlerin şâzz görüşlerinin peşine düşen sapıtmıştır.”, “Kim, şâzz görüşleri yüklenirse büyük bir kötülük yüklenmiş olur.”, “Şâzz görüşler ancak şâzz kişiler tarafından taşınır.” diyenlerin doğru söylediğini ifade eder.¹³⁷³

Anlaşıldığı üzere Kevserî, haramların taksiminde şer‘îlik arar. Kişinin Kitap ve Sünnet’e dayanmaksızın kendi düşüncesine göre bir kısım haramları, haram li-zâtihî ve haram li-gayrihî şeklindeki taksimine katılmaz.

Modernistlerin “Sedd-i Zerî‘a Kabilinden Haram Kılınan İhtiyaç Halinde Mubah Olur.” kâidesine dayandırarak hükmünde değişiklik önerisinde bulundukları meselelerin en önemlileri arasında ribâ ve içki ile tedavi hususları yer alır. Bundan dolayı bu örnekler üzerinde durulacaktır.

3.2.6.1. Ribe’l-Fadl ve Ribe’n-Nesîe

Modernistler ile gelenekselciler arasında belki de en problemli meselelerden birisi faiz konusudur. Meselenin tarihî seyri Batılılar’ın, İslâm dünyasının ekonomik olarak geri kalmasının sebepleri arasına faiz yasağını koymaları ile başlar. Bunun üzerine modernistler, savunma refleksi içinde meseleyi ele alırlar ve İslâm’da fazlalık faizinin sanıldığı gibi aksine aslen haram edilmediğini iddia ederler. Çeşitli yorumlar ile ribe’l-fadlın câizliğinin önünü açmaya çalışırlar. Diğer taraftan ribe’n-nesîeyi de sadece câhiliye faizine indirgerler. Bu iddialarıyla neredeyse faiz yasağını sözde var özde yok konumuna düşürürler. Sadece bu konularda değil daha birçok konuda İslâm dünyasının içine düştüğü buhrandan çıkış yolunun özellikle muâmelât alanının maslahat ile tekrar yorumlamaktan geçtiğini iddia ederler. Burada hemen belirtelim ki başta ülkemiz ve kimi İslâmî ülkelerde bir asra yakın bir zamandır fâizin önündeki engeller bir bir kaldırılır ve neredeyse faize bulaşmamış hiçbir ferd bulunamayacak hale gelmiş iken hâlâ terakkî ve yükselmeyi elde edemeyişimiz, sunulan reçetenin fâidesizliğini gözler önüne sermektedir. Öncelikle klasik modernistlerin bu konudaki görüşleri ile gerekçelerini ele alalım.

Ribe’l-fadl (fazlalık faizi), ölçülebilen ve tartılabilen şeyleri kendi cinsleri ile peşin olarak fazlası ile değiştirmektir. 1 dirhem gümüşü 1.5 dirhem gümüş ile derhal değiştirmek gibi.¹³⁷⁴ Fazlalık faizinin haramlığı konusunda ileri sürülen hadis ise şöyledir: *Altın altınla, gümüş gümüşle, buğday buğdayla, arpa arpayla, hurma hurmayla, tuz tuzla başbaşa ve peşin*

¹³⁷³ Kevserî, “Keşfü’r-ruûsi ve lûbsü’n-ni‘âli fi’s-salât”, s. 177.

¹³⁷⁴ Bilmen, *İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü*, s. 174.

olarak satılır. Kim artırır veya artırılmasını isterse şüphesiz ribâyâ girmiştir. Bu işte alan da veren de birdir.”¹³⁷⁵

Efgânî, borçluya yük olmayan, zamanla ana sermayeyi aşmayan ve katbekat olmayan illetini aklın kavradığı ma‘kûl faizin câizliğini iddia etmektedir.¹³⁷⁶ Efgânî’nin ribe’l-fadl ile câhiliye nesîesi hâriç basit faizli nesîe ribâsının câizliğini kabul etmiş olduğu söylenebilir.

Abduh’a göre Buhara ve Mısır halkı zamanın zaruretini gerekçe göstererek faizi câiz saymışlardır. Fakihlerin bu duruma sert tepki göstermesi sonucu dinlerinin kusurlu olduğunu zannetmişler, yüksek faizler ile yabancı ülkelere borçlanmışlar ve bunun neticesinde de ülkenin sermayesi ve gücü yabancıların kontrolüne geçmiştir. Tüm bu olumsuz durumların sorumlusu ise zamanın şartlarını bilmeyen ve insanların uyacağı şekilde dini yorumlamayan âlimlerdir. Onlar, ‘biz mukallidleriz’ demekten utanmamışlar, fakihlerden intikal eden fikhî mirası her zaman ve mekâna uyumlu sayarak Kitap ve Sünnet’e başvurmaktan geri durmuşlardır.¹³⁷⁷

Rızâ, Kur’ân’da asıl haram kılınan faizin karşılıksız fazlalık içerdiği için câhiliye faizi olduğu; Sünnet’in ribe’l-fadl türü faizi de haram kıldığı görüşünü Şâtıbî’ye nispet eder.¹³⁷⁸ Kendisi de nesîe faizinin Kur’ân ile fadl faizinin ise sahih hadisler ile yasaklandığı iddiasındadır.¹³⁷⁹ Ancak günümüzde İslâm ülkelerinin Batı kapitalizminin istîlâsı ve ekonomik egemenliği altında olduğunu, Allah Teâlâ’nın ise Müslümanların zelil ve hakir duruma düşmesini istemeyeceğini dolayısıyla “zarûretler mahzurlu şeyleri mubah kılar.” kâidesince günümüzce bu yasağın kaldırılması gerektiğini ileri sürer.¹³⁸⁰

Modernistler, tartışmalarda “Ey iman edenler! Kat kat arttırılmış olarak faiz yemeyin. Allah’a karşı gelmekten sakının ki kurtuluşa eresiniz.” âyetini esas almaktadırlar.¹³⁸¹ Bu konudaki genel görüşleri şöyledir: Bu âyetteki “أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً – katbekat arttırılmış fazlalık” ifadesi câhiliye dönemi faizini (ribe’n-nesîe - ribe’l-fâhiş) ifade eder ki borçlu alacaklısına “alacağını ertele, ben de ek ödeme yapayım.” derdi. Alacaklı da bunun üzerine borcu ertelerdi. Alacaklı borcu erteledikçe de anaparaya ilâve yapıyor, böylece yüz lira olan borç on binlere çıkıyordu. Yani bu, “veresiye faizi” (ribe’n-nesîe) idi. Günümüzdeki adı ile bileşik¹³⁸²

¹³⁷⁵ الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ، وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ، وَالزُّبُرُ بِالزُّبُرِ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ، وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ، وَالْمَلْحُ بِالْمَلْحِ، مَثَلًا بِمَثَلٍ، يَدَا بِيَدٍ، فَمَنْ زَادَ، أَوْ اسْتَزَادَ، فَقَدْ (Müslim, “Müsâkât”, 15; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, c. IV, s. 497; Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, “Büyü”, 47; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, c. V, s. 457.

¹³⁷⁶ er-Rûmî, *Menhecü’l-medreseti’l-akliyyeti’l-hadise fi’t-tefsîr*, c. I, s. 89.

¹³⁷⁷ Abduh, *el-A‘mâlu’l-kâmile*, c. III, s. 214-215.

¹³⁷⁸ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. VI, s. 136.

¹³⁷⁹ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. IV, s. 106.

¹³⁸⁰ Hourani, *el-Fikr’ul-Arabî* s. 285-286.

¹³⁸¹ “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ”, *Âl-i İmrân* 3/130.

¹³⁸² Geçmiş dönem faizinin de anaparaya eklenmesiyle yeni dönemde elde edilen faiz getirisine bileşik faiz denir.

faizdi. Lugavî anlamda ziyadelik kastedilmemekteydi. Sahâbeden Üsâme b. Zeyd, İbn Zübeyr, Zeyd b. Erkâm, İbn Ömer ve İbn Abbas¹³⁸³ gibi çok sayıda sahâbe ribe'l-fadlı (fazlalık faizi) haram saymamışlardı.¹³⁸⁴ Haram sayanlar ise hadis ile haram saymışlardı. Ribe'l-fadl ise İbn Kayyim'in dediği gibi¹³⁸⁵ sedd-i zerîa kabilinden yasak edilmişti. Bu durumdan gâfil olan fakihler ise faizi, ma'kûlu'l-ma'nâ (mânası anlaşılabilir) ve taabbüdî olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. Bunlara göre *nesîe faizi*, büyük zararından dolayı, ribe'l-fadl ise sırf emrine uyalım ve ibadet kastıyla terk edelim diye hiçbir zararı yokken yasaklanmıştır. Bu düşünce ise vahim bir hatadan ibarettir. Oysa ribâ, ya celî; (açık) zararı büyük olduğundan dolayı haram kılınmıştır. Ya da hafî; (gizli) celî faize sebep olmasından dolayı yasaklanmıştır. Nesîe faizi ile fadl faizi arasındaki ilişki zina etmekle yabancı bir kadına şehvetle bakmak, eline dokunmak ya da şehvetsiz halvette bulunmak arasındaki fark gibidir. Yine bu bir anlamda sabah ve ikindiden sonra tehîyyetü'l-mescid namazı kılmanın câizliği ile şâhid, doktor, hizmetçi ve tâlib için yabancı bir kadına bakma yasağının mubah hale dönüşmesi gibi bir şeydir. Evet, Hz. Peygamber ribe'l-fadlı yasaklamıştır ama bunu nesîeye yol açma tehlikesinden dolayı yasaklamıştır. Sedd-i zerîa kabilinden yasak olanlar ise bir ihtiyaç ya da maslahat anında mubah hale dönüştükleri için bu tür faiz de mubah hale dönüşebilir. Bundan dolayı işlenmiş bir altının kendinden daha az ağırlıktaki altın karşılığında alım satımı da ihtiyaç ve maslahat bunu gerektirdiği için câiz olmalıdır. Netice olarak insanların maslahatları ya bu yolla ya da hile ile gerçekleşir, hile ise bâtıldır.¹³⁸⁶

Fazlalık faizinin ihtiyaca bağlı olarak câizliğinin öne sürülmesi kanaatimizce oldukça problemlidir. Çünkü insanoğlunun ihtiyacının her zaman mevcut olacağı hususunun hatırlatılmaya ihtiyacı yoktur. Dolayısıyla bu durum, ribe'l-fadlı bir anlamda kalıcı olarak serbest hâle dönüştürme anlamına gelmektedir. Kaldı ki Hz. Peygamber döneminde de ihtiyacın yokluğu iddia edilemez. Örneğin, bir kimsenin elinde bir ton yemlik buğday olsa ve bunu, tohumluk buğday ile değiştirmek istese değeri farklı olmasına rağmen hadis aynı miktar ile değiştirmesini istemektedir. Oysa kişinin ihtiyacı ekim için tohumluk buğdaydır. Bu

¹³⁸³ İbn Ömer ve İbn Abbas'ın görüşlerinden döndüğü iddiasını tartışmalı bulur. Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. III, s. 97.

¹³⁸⁴ Bunların fazlalık faizini haram saymamalarının delili olarak “*Faiz ancak nesîe'dedir.* - *إِنَّمَا الرِّبَا فِي النَّسِيئَةِ*” hadisini esas aldıklarını söyler. Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. III, s. 97; Rızâ, *Yûsru'l-İslâm*, s. 58-61. Geleneksel düşünce tarafından bu hadis “*انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وعلى ربهم يتوكلون*” - **Gerçek** müminler ancak o müminlerdir ki, Allah anıldığı zaman yürekleri ürperir, âyetleri okunduğu zaman imanlarını arttırır ve bunlar yalnızca Rablerine tevekkül ederler.” (*Enfâl* 8/2) âyetindeki anlam gibi “*kâmil mânada* (gerçek anlamda) faiz sadece nesîededir.” şeklinde yorumlanmaktadır. Rızâ, *er-Ribâ ve'l-mu'âmelât fi'l-İslâm*, s. 88-89.

¹³⁸⁵ Modernistlerin hiyel ve ribe'l-fadl gibi kimi görüşlerinde İbn Teymiyye ve İbn Kayyim etkisi açık bir şekilde görülmektedir.

¹³⁸⁶ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. III, s. 79; c. IV, s. 101-105; c. VII, s. 150-153; Rızâ, *Yûsru'l-İslâm*, s. 58-61; Rızâ, *er-Ribâ ve'l-mu'âmelât fi'l-İslâm*, s. 10, 111-118.

durumda ya takas gerçekleşecek ya da elindeki yemlik buğdayı değerinde satış yapıp yerine tohumluk buğday alma yoluna gidecektir. Neticede ticarî bir faaliyet gerçekleşmiş olacaktır. Bize öyle geliyor ki altı eşya hadisindeki amaç da kalitesiz ürün ile kaliteli ürünü başbaşa ve peşin değiştirmeye zorlamak değil kişileri ticarete yönlendirmek ve ticarî hayata canlılık kazandırmak olması mümkündür.

Görüldüğü üzere Rızâ'nın Kur'ân ile haramlığını savunduğu faiz, zulüm içeren “*وحرّم الربوا - faizi yasakladı.*” âyeti ile ifade edilen sadece câhiliye (ribe'l-fâhiş) faizidir. (Günümüzdeki adı ile bileşik faizdir.) Yani ikinci bir vadeye katbekat eklenen (gecikme faizi) fazlalıktır. Ona göre ilk akitte şart koşulan vadeye dayalı fazlalık “*أحلّ الله البيع - Allah alışverişi helâl kıldı.*” kapsamına girmektedir ki ne Kur'ân ne de sahih hadis¹³⁸⁷ bunu yasaklamamıştır. Buradaki fazlalık borcun vadesine mukabil olduğu için zaten karşılıksız fazlalık da sayılmaz. Hadisin yasakladığı faiz ise peşin ödenen faizdir. Bunu da İslâm sedd-i zerâi' kapsamında yasaklamıştır ki herhangi bir ihtiyaç ve maslahat anında câiz olmalıdır.¹³⁸⁸ Onun bu görüşü şayet doğru kabul edilirse günümüzde haram olan tek faiz, bileşik faiz olur. Hatta bu tür faizin de câhiliye faizine tam olarak benzeyip benzemediği hususu ayrı bir tartışma ve araştırmanın konusu olabilir.

Modernistlerin, (kendi ifadelerine göre) Müslümanların Batılılar ile zenginlikte rekâbet edememesinin tek sebebi olarak faiz yasağının bulunduğu iddiasını reddetme düşüncesi içinde meseleyi ele aldıkları görülür.¹³⁸⁹ Yani onlara göre İslâm dünyasının Batı karşısında geri kalmasının ve terakkî edememesinin sebebi faiz yasağıdır. Bu durumda faizin serbest olduğu ülkeler hâlâ neden terakkî edememiştir ya da Batı, son asırlarda elde ettiği terakkîyi daha önce neden elde edememiştir? sorusu cevaplandırılması gereken sualler arasında olduğunu belirtmemiz gerekir. Nitekim bu soruyu Sabri Efendi de sormuştur. O, zamanında faiz ile ilerleme arasında zorunlu pozitif bir bağ olduğunu iddia edenlere cevaben “Osmanlı, faizi kabul etmesine rağmen hangi sebepten gerilemeye devam etmiş, ilerleyememiştir?” sorusunu yöneltir.¹³⁹⁰ Öyle geliyor ki Sabri Efendi günümüzde yaşasaydı, aynı soruyu bu sefer “Türkiye, sizlerin kalkınma ve ilerleme adına talâk-ı selâse, ribe'l-fadl, taaddüd-i zevcât ve talâk hakkının mahkemeye devri gibi çok sayıda ahkâmı önerdiğiniz tüm değişiklikleri kabul ettiği ve bir asra yakın zamandır uyguladığı halde neden hâlâ

¹³⁸⁷ “*كل قرض جر منفعة فهو ربا - Her menfaat sağlayan borç faizdir.*” Hadisini zayıf hadis olarak kabul eder. Rızâ, *er-Ribâ ve 'l-mu'âmelât fi 'l-İslâm*, s. 62. Adı geçen hadis için bkz. İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, c. IV, s. 327, 328, 359; Beyhakî, *es-Sünenü 'l-kübrâ*, c. V, s. 571-574; Begavî, *Şerhu 's-sünne*, c. VIII, s. 145.

¹³⁸⁸ Rızâ, *Tefsîru 'l-Menâr*, c. IV, s. 102-103; Rızâ, *er-Ribâ ve 'l-mu'âmelât fi 'l-İslâm*, s. 51, 57, 61, 62, 99, 110-111.

¹³⁸⁹ Rızâ, *Tefsîru 'l-Menâr*, c. III, s. 79.

¹³⁹⁰ Sabri Efendi, “Dinî Müceddiler”, s. 458.

ilerleyememiştir?” şeklinde sorardı. Burada ayrıca mazide altın çağını yaşayan İslâm ülkelerinin mevcut hükümler ile bunu nasıl başardığının sorulması mümkündür.

Rızâ, ribe’l-fadl yasağının ihtiyaca binaen kaldırılması gerektiğini arâyâ¹³⁹¹ satışının câizliğine kıyas eder. Hz. Peygamber’in, sırf sahâbelerin canlarının yaş hurma çekmesi gibi bir maslahattan dolayı bunu câiz gördüğünü iddia eder.¹³⁹² Bu örneği ile Rızâ, ihtiyacın da ölçütünü bir nevi tayin etmektedir ki görüldüğü üzere sıradan, basit bir ihtiyaçtır. Yukarıda arzettiğimiz tohumluk ve yemlik buğday örneğindeki ihtiyaç ise buradaki ihtiyaçtan oldukça ileri bir ihtiyaç olduğu halde Hz. Peygamber, bunu hangi sebepten dikkate almamıştır? sorusunun cevaplandırılması gerekenler arasında olduğununun hatırlatılmasında fayda vardır. Ayrıca bu kıyas girişimi, usûl-i fıkıhda kıyas için geçerli şartlardan biri olan; Sahâbeden Hz. Huzeyme b. Sâbit (ö. 37/657) örneğinde olduğu gibi¹³⁹³ *aslın hükmü nass ile kendisine özel kılınmamış olma*¹³⁹⁴ şartına aykırıdır. Bu şartı Rızâ da kabul etmektedir.¹³⁹⁵ Sonuç olarak, mezkûr kıyas girişiminin usûl-i fıkıhdaki kıyas için geçerli şartlara aykırı olduğu görülür. Tabi buradaki kıyastan maksat usûlî kıyas olduğu farzedildiğinde durum böyledir. Şayet adı geçen kıyas modern bir kıyas işlemi ise bu bahs-i âhardır.

Rızâ’nın faiz konusunda öncelikli önerisi tüm toplumların bundan uzak durmasıdır. Böyle olursa Asr-ı saâdet’teki gibi güzellikler tekrar yaşanılır hale gelecektir. Bunu sağlayacak güçlü bir İslâm devleti bulunmadığına ve dünyanın dizginleri de materyalistlerin eline geçtiğine göre ilâveten tüm insanlık onlarla beraber hareket ettiği takdirde varlıklarını sürdürebileceğine göre kaçınılmaz olarak iki seçenek devreye girmektedir. Birincisi, günümüzdeki çoğunlukta olan mukallid Müslümanların yaptığı gibi çözüm mezheplere sarılarak bulunulacaktır. Bu da Şâfiî ve Ebû Hanîfe’nin câiz gördüğü hîle-i şer’iyyedir. Nitekim Osmanlı, kurduğu Ziraat Bankası aracılığıyla kanunî alışveriş adını verdikleri mübâya’a hilesi ile az bir faiz ile işi çözme yoluna gitmiştir. İkincisi ise çözümü hile ve te’vile başvurmadan şer’î maksadlar çerçevesinde arayanların önerisidir. Bu gruba göre İslâm’da

¹³⁹¹ Belli miktar kuru hurmanın, tahminî aynı miktar taze hurma ile değiştirilmesini içeren bir satış türüdür. Muhtaç sahâbeler, Hz. Peygamber’e gelerek ellerinde kuru hurma olduğunu ama taze hurmaların da olgunlaştığını ancak onu almaya imkânlarının bulunmadığından yakınmaları üzerine Hz. Peygamber, bu satışa müsaade etmiştir. Rızâ, *er-Ribâ ve ‘l-mu‘âmelât fi ‘l-İslâm*, s. 115-117.

¹³⁹² Rızâ, *er-Ribâ ve ‘l-mu‘âmelât fi ‘l-İslâm*, s. 10, 100, 115.

¹³⁹³ (مَنْ شَهِدَ لَهُ خُرَيْمَةٌ أَوْ شَهِدَ عَلَيْهِ فَهُوَ حَسْبُهُ) - Herhangi bir kimsenin lehine ya da aleyhine Huzeyme’nin şahitlik etmesi yeterlidir.) Beyhakî, *es-Sünenü ‘l-kübrâ*, c. X, s. 246; Taberânî, *el-Mu‘cemü ‘l-kebîr*, c. IV, s. 87; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, c. I, s. 37. İki kişinin şahitliği gereken yerlerde tek başına Huzeyme’nin şahitliği yeterli görülmüştür.

¹³⁹⁴ (أَنْ لَا يَكُونَ الْأَصْلُ مَخْتَصًا بِحُكْمِهِ بِالْأَصْلِ) Molla Hüsrev, *Mir‘âtü ‘l-usûl fi şerhi Mirkâtî ‘l-vüsûl*, c. II, s. 77.

¹³⁹⁵ Rızâ, (وَحَدُّ بَيْنِكَ ضِعْفًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنُتْ) - (Bir de dedik ki): Eline bir demet al da onunla (eşine) vur; yemininde durmamazlık etme.) (Sâd 38/44) âyetindeki hükmün, Eyyûb (a.s.)’a özel istisnaî bir hüküm olduğunu, başkasının üzerine kıyas edilemeyeceğini ifade eder. Bu da zımnen bu kâidenin kabulü anlamına gelir. Rızâ, *er-Ribâ ve ‘l-mu‘âmelât fi ‘l-İslâm*, s. 103-104.

haramlar iki kısma ayrılır. Barındırdığı zarardan dolayı li-zâtihî haram. Bu sadece zaruret karşısında mubah hale dönüşür. Haramlığı konusunda ittifak edilen nesîe faizi buna örnektir. Ancak bunda zaruretin olması mümkün değildir. Çünkü hiçbir Müslüman, başkasının malını katbekat yemek istemez. İkinci kısım ise li-gayrihî haramdır. Bu da nesîe ribâsına sebep olmaması için haram kılınan fazlalık faizidir ki zaruret hatta ihtiyaç halinde bile mubah hale gelir. Ancak bunun ihtiyaç ya da zaruret haline dönüştüğünün kararı fertlerin inisiyatifinde olmayıp ülü'l-emrin yetki alanındadır.¹³⁹⁶

Kevserî, bu konuda olması kuvvetle muhtemel şu dikkat çekici cümleleri söyler:

Bir kimse, bazılarının Kitap ve Sünnet'e dayanmaksızın haramları, haram li-zâtihî ve haram li-gayrihî şeklindeki taksimine itimat ederek, kendinden uydurduğu bir ihtiyaç sâikiyle ve fukahânın ihtilâflarına kafayı kaldırıp bakmaksızın bazı haramları nasıl mubah kılar? Bu fetvâ mahza bir teşehhîdir (nefsânî bir düşüncenin ürünüdür.) ve bir daha asla kapanmayacak şer kapısını açmaktır.¹³⁹⁷

Modernistlerin, ribe'l-fadl konusunu Batı tarafından ileri sürülen “İslâm, mani-i terakkîdir” ithamına cevap olarak ‘Yükselmeye engel İslâm değil aksine İslâm’ı yanlış anlayan geçmiş ulemâ zihniyetidir.’ şeklinde cevaplandırma gayreti götüktükleri görülmektedir. Bu bağlamda ribe'l-fadl yasağının kaldırılmasını yükselmeyi sağlayacak ekonomik temelli bir etken olarak görürler. Onlara göre İslâm âlimleri bu tür faizin yasaklığı konusundaki makâsıdı anlamış olsalardı bunun bir ihtiyaç olduğunu anlayacaklar ve câizliği yönünde fetva vermiş olacaktı. Gelenekselciler ise ribe'l-fadl yasağını taabbüdî olarak görmekte ve hiçbir surette câiz olamayacağını ileri sürmektedirler. Burada modernistlerin arkası tam doldurulamayan bir zaruret ve ihtiyaca dayalı olarak ribe'l-fadlı câiz görmeleri kanaatimizce pek isabetli bir görüş olarak durmamaktadır. Çünkü meyte etinin yenilmesi örneğinde görüleceği üzere hayatın ya da bir uzvun telef olması gibi ciddi bir zaruret söz konusu iken burada faize başvurulmadığı takdirde hayatını idame ettiremeyecek ya da kendisinin yahut malının telef olmasına sebep olacak düzeyde ne bir ihtiyaç ne de bir zorunluluk söz konusur. Kaldı ki orada da ruhsat ölmeyecek kadar yemekle sınırlıdır, daha fazlasına izin yoktur. Diğer taraftan İslâmî ahkâmı sıradan bir zaruret ve ihtiyaca karşı değişebilir hale dönüştürmek ortada ne İslâm’ı ne de ahkâmını bırakacaktır. Yine ribe'l-fadlın haramlığı konusundaki hadislerin ahkâmı devredışı bırakılınca hükme kaynak olan hadisler de bir anlamda devredışı bırakılmış, geçmişe hapsolmuş olacaktır. Bunun, aynı zamanda nice Kur’ân âyetlerinin de hükme medâr olmaktan

¹³⁹⁶ Devamında Rızâ, her ne kadar yaşadığı Mısır’a uymadığını söylese de Hindistan Müslümanlarının farklı bir çözüm önerisinde bulunduklarını söyler. Bu da bazı mezheplerin ribâ vb. muâmelât alanındaki yasakların, iktidarın ele geçirildiği Medine’ye hicretten sonra getirilmesi mantığından hareketle dâru'l-harpteki tüm muâmele ve akitlerin fâsid ve bâtil olacağı varsayımına dayalı olarak faizi de mubah görmelerine dayanan üçüncü bir alternatiften bahseder. Daha detaylı bilgi için bkz. Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 101-108; Rızâ, *er-Ribâ ve'l-mu'âmelât fi'l-İslâm*, s. 10-11, 101.

¹³⁹⁷ Kevserî, “ed-Dînü ve'l-fıkh”, s. 95.

çıkarılmasının kapısını aralaması muhtemeldir. Bu da nihâyetinde çağdaş İslâmî modernistler tarafından ileri sürülen tarihsellik düşüncesinin önyak sesleri gibi durmaktadır.

Modernistlerin ribe'l-fadl konusundaki görüşleri bizi şu sonuca da götürmektedir. Onlara göre muâmelât alanında nass, sübût ve delâlet yönünden kesin olsa bile dikkate alma noktasında neticesinin kamu yararına uygun olup olmadığına dikkat etmektedirler. Şayet kamu yararına uygun ise genel nitelikli bir nass olarak gördükleri *lâ darara* ve *ez-zarûrât*... ile kuralları tahsîse gitmektedirler.

3.2.6.2. İçki ile Tedavi

Modernistlerin bu kâideye müracaat ettikleri konuların en önemlilerinden birisi de içki ile tedavi konusudur. İçkiyi tıpkı faizde olduğu gibi iki kısma ayırdıkları görülür. Birinci kısmı, sarhoş edicilik vasfından dolayı bizzat haram ki zaruret halinde tıpkı yasak etler konusunda olduğu gibi mubah hale dönüşür. İkinci kısmı ise sarhoşluğa sebep olabileceğinden dolayı sedd-i zerîa kabilinden haramdır ki bir ihtiyaç ve maslahat halinde mubah hale dönüşür. Bu, doktorun tedavi amaçlı kadın ve erkeğin avret mahalline bakmasına benzer. Bu tür içki ise mutlak anlamda ya da yerine alternatif bir tedavi bulunamadığında câiz hale dönüşür. Az miktarda içkinin ilaçlarda kullanılmasını ise kumaştaki cüz'î miktardaki ipek hükmünde görerek mutlak anlamda câizliğini iddia ederler.¹³⁹⁸ Onların bu iddiasına mukabil içkiyi tedavi amaçlı imal ettiğini söyleyen sahâbeye Hz. Peygamber'in "İçki ilaç değil aksine hastalıktır." şeklinde ifadeleri bulunmaktadır.¹³⁹⁹

Abduh, suya göre kolonya ve gül suyu ile abdestin haydi haydi câiz olacağını iddia eder. İçinde alkol bulunan kolonyanın içilmediği için sarhoşluğa sebep olmadığını dolayısıyla abdeste de engel olmayacağını söyler. Bu görüşüne makâsıdü's-şerîa'yı delil yapar. Ona göre Hz. Allah'ın abdestten kastı temizlik olduğuna göre bunlar temizliği suya göre kat kat daha iyi sağlamaktadırlar.¹⁴⁰⁰ Netice olarak da bunlar ile abdest câiz olmalıdır.

3.2.7. Zaruretler Kendi Miktarınca Takdir Olunur.

Modernistlerin *الضَّرُورَاتُ تُقَدَّرُ بِقَدَرِهَا* - *ez-zarûrât tükadderu bi kadrihâ* küllî kâidesine zaman zaman temas ettikleri görülmektedir.¹⁴⁰¹

Açlıktan ölümle burun buruna gelmiş bir kimsenin yenilmesi haram etlerden yemesinin miktarı tayin edilirken bu kural çerçevesinde doycak kadar değil de "ölmeyecek

¹³⁹⁸ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VII, s. 75-76.

¹³⁹⁹ (إِنَّهُ لَيْسَ بِدَوَاءٍ، وَلَكِنَّهُ ذَا) Müslim, "Eşribe", 3. Benzer ifadeler için bkz. İbn Mâce, "Tıb", 27; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, c. VIII, s. 323.

¹⁴⁰⁰ Abduh, *el-A'mâlu'l-kâmile*, c. III, s. 214.

¹⁴⁰¹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VI, s. 6; c. VII, s. 76.

kadar” olmakla sınırlandırılır.¹⁴⁰² Rızâ, zulme uğrayan kişinin gelişigüzel değil de zulmü önleme, ondan kurtulma, zâlîme hakka boyun eğdirme ve zulümden vazgeçirme hususlarında zaruret miktarını kaçırmaması gerektiği hususunu bu kâide çerçevesinde işler.¹⁴⁰³ Yine içki ile tedavinin yerine alternatif ilaç olmadığında, güvenilir doktorların önerdiği doz miktarınca, tedavi olanın amacının içkiden lezzet almak ve neşelenmek olmadığında câizliğini ifade ederken bu kâideye atıf yaptıkları görülür.¹⁴⁰⁴

Kevserî, sokakların temiz olup secdeye engel olmayacak türde ayakkabıyı çıkarmanın mümkün olmadığı durumda namaz kılmayı zarurete, zaruretin de kendi miktarı ile tayin edildiğini ve hükmün genişletilmemesi gerektiğini belirtir.¹⁴⁰⁵

3.2.8. Bir İşten Maksat Ne İse Hüküm Ona Göredir.

Rızâ, bu kâide çerçevesinde ele aldığı hükümlerden birisi şudur: Cihad farz olduğuna göre cihad için gerekli pozitif bilimleri öğrenmek ve malzemeleri hazırlamak da farzdır. Çünkü *vâcibin ancak kendisiyle tamamlandığı şey de vâciptir*.¹⁴⁰⁶ Dârü’l-harpte yaşayan bir Müslümanın İslâm’ı ve Müslümanları destekleme amacından değil de geçimini sağlamak için harbîden alacağı bir maaş karşılığında iş kabul etmesini ne azîmet ne de ruhsat kabilinden câiz görmez. Ona göre böyle bir kişi, mazereti ve Müslümanların maslahatı söz konusu değilse oradan derhal hicret etmesi gerekir.¹⁴⁰⁷ Burada açıkça niyete önem verdiği görülmektedir. Hocası Abduh ise hastalık ve nafakayı sağlayamama korkusu dışında derhal hicret edilmesi gerektiği görüşündedir.¹⁴⁰⁸

3.2.9. Şiddetli Zarar Hafif Zararla Giderilir.

Modernistler, “İki zarardan, daha hafif olanı işlemek - ارتكاب أخف الضررين” kuralına zaman zaman temas ederler.¹⁴⁰⁹

Rızâ’nın bu kâide çerçevesinde değerlendirdiği konular arasında şunlar bulunmaktadır: Büyük bir harp sonrası bir kısım kadınların himayesiz kalıp namusunu satarak karnını doyurmasındansa kuma olarak bir kocanın himayesi altında olmaları onlar için çok daha

¹⁴⁰² Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. VI, s. 140.

¹⁴⁰³ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. VI, s. 6.

¹⁴⁰⁴ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. VII, s. 75-76.

¹⁴⁰⁵ Kevserî, “Keşfü’r-ruûsi ve lûbsü’n-ni’âli fi’s-salât”, s. 179.

¹⁴⁰⁶ “ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب” Ayrıca Rızâ, âlimlerin bu ilimleri öğrenmeyi haram kıldıklarını iddia etmektedir. Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. V, s. 378-379.

¹⁴⁰⁷ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. VI, s. 338.

¹⁴⁰⁸ Abduh, *el-A’mâlu’l-kâmile*, c. II, s. 464.

¹⁴⁰⁹ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. II, s. 217, 264; c. IV, s. 80, 81, 169; c. V, s. 12; c. VI, s. 6, 139, 226, 338; c. VIII, s. 198.

uygundur.¹⁴¹⁰ Dinî yaşantı konusunda sıkıntıya düşmekten emin, mazeretli ya da Müslümanların maslahatını düşünerek dârü'l-harpte ikamet eden bir kimsenin hükümet nezdinde görev almaları, hâkimlik yapmaları ve onların kanunlarına göre hüküm vermelerinin câiz olacağını söyler. Çünkü onların kanunlarına göre karar verme ve uygulamanın günahından korkularak hâkimlik ve yöneticilik görevlerinden tamamen uzak durulması, Müslümanların dinî ve dünyevî nice maslahatlarının tamamen kaybına sebep olabilecektir. Böyle yapılarak en azından az bir zarar ile nice büyük zararların önüne geçilmesi ya da bertaraf edilmesi mümkün olabilecektir.¹⁴¹¹

Bu kâide çerçevesinde ele alınan diğer meseleler ise şunlardır: Haram aylar da (Eşhürü'l-hurum) savaşmanın câizliği,¹⁴¹² içki ve kumar hakkındaki “... *Ama günahları yararlarından büyüktür.*”¹⁴¹³ âyeti, Uhud ve Tebük'te münafıkların savaş ve seferden geri durmaları, Hz. Peygamber'in bu kâide ekseninde savunma amaçlı savaşlar yapması, Uhud Gazvesi'nin nerede yapılacağı ile ilgili istişârelerin yapıldığı şûrâ kararına uymanın gerekliliğine vurgu anlamında şehir dışı savaşa karar verilmesi,¹⁴¹⁴ ebediyen yasaklanmadan önce müt'a nikâhına cevaz verilmesi,¹⁴¹⁵ “*Allah, zulme uğrayanın dile getirmesi dışında çirkin sözün açıklanmasını sevmez...*”¹⁴¹⁶ âyeti bağlamında zulümden şikâyetçi olunması ve bütün vasıtalarla karşı konulması,¹⁴¹⁷ ölümle başbaşa kalan bir kimsenin yasak etlerden ölmeyecek kadar yemesi¹⁴¹⁸ ile daha büyük zararlardan kurtuluş için cihada izin verilmesi.¹⁴¹⁹

Rızâ, Ehl-i sünnet'in çoğunluğunun tefrika ve bölünme fitnesine kapı aralamama adına “iki zarardan en az zararlısını işleme” ile “def'-i mefâsid, celb-i menâfiden evlâdır.” kâidelerini esas alarak zalimi destekleyip itaat ettiklerini netice olarak da saltanatın gerçek sahiplerine verilmediğini, İslâm ve şer'î ahkâmın da zayı olduğunu iddia etmektedir.¹⁴²⁰

Sabri Efendi, Yavuz Sultan Selim (1512-1520)'in siyasî maslahat gereği olarak düşündüğü Osmanlı'nın resmî dilini Arapça'ya çevirme fikrinin Zenbilli Ali Efendi (ö. 932/1526) tarafından hürriyet gerekçesi ile onay verilmemesini yerinde bir karar olarak görmez. Sultan Selim'in mezkûr fikrindeki maslahatın şer'in maslahatına dönüşebileceğini ve

¹⁴¹⁰ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 294.

¹⁴¹¹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VI, s. 338.

¹⁴¹² Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. II, s. 251.

¹⁴¹³ Bakara 2/219.

¹⁴¹⁴ Ona göre şûrâ kararına uymamak, yerine göre bir savaşta bozguna uğramaktan bile zarar bakımından daha üst seviyededir. Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 80-81, 169.

¹⁴¹⁵ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. V, s. 12-13.

¹⁴¹⁶ Nisâ 4/20.

¹⁴¹⁷ Böyle yapılmadığı takdirde zulmün yaygınlık ve devamlılık kazanarak toplumların helâkine sebep olacağını söyler. Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VI, s. 5-6.

¹⁴¹⁸ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VI, s. 139.

¹⁴¹⁹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. XI, s. 72.

¹⁴²⁰ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 375; c. VIII, s. 198.

bu fırsatın kaçırılmış olduğunu söyler.¹⁴²¹ Onun bu konuya maslahat-mefsedet dengesi penceresinden baktığı, söz konusu İslâm'ın menfaati ise varsın anadilimiz Arapça oluversin düşüncesinde olduğu görülür. Onun böyle bir düşünceye ulaşmasında kanaatimizce çağında cereyan eden milliyetçiliğe bağlı hadiselerin psikolojik etkisinin olması hayli mümkündür. Yine bu perspektiften baktığı meselerden biri de dinin kaybından bağımsızlığın kaybının daha ehven olacağıdır. Çünkü ona göre esir alınan bedenler bir gün hürriyete kavuşabilir ama dinler öyle değil.¹⁴²²

Sabri Efendi'nin maslahat-mefsedet penceresinden değerlendirdiği meselelerden biri de hırsıza yönelik el kesme cezasıdır. Ona göre bu ceza, son derece zor şartlar ile kayıtlanmış olmakla birlikte ibret olma özelliği ön plandadır. Emin elin çok kıymetli, hain elin ise tahkir ve yok edilmeye layık olduğunu, doktorun tüm bedeni korumak için yerine göre bir eli feda edebildiği gibi şer'in de bu tür cürmü işlemeye meyilli kişileri vazgeçirerek koruduğunu ve mülkiyeti garanti altına aldığını söyler.¹⁴²³ Kevserî, had ile damânın bir arada bulunamayacağını, hırsızın çaldığı malı geri ödemesi durumunda elini kesilmekten kurtaracağını ifade eder.¹⁴²⁴

Kevserî, bekâr zânîler için uygulanan biri had (100 sopa), diğeri ta'zîr (1 yıl sürgün) cezalarından sürgünün iki zarardan en hafifini tercih etmek kuralı gereğince terkedildiğini söyler.¹⁴²⁵

Kevserî, *İ'lâmü'l-muvakkîn* ile *et-Turuku'l-hükmiyye* isimli kitaplardaki maslahata dayalı gösterilen hükümlerin nass ile sabit iki zarardan daha hafifini tercih etme ya da teâruz halinde daha kuvvetli olanını tercih etme kâidelerine mâtuf olduğunu söyler.¹⁴²⁶

3.2.10. Meşakkat Teysîri Celbeder.

*“Allah, size kolaylık diler, zorluk dilemez.”*¹⁴²⁷ *“Dinde üzerinize hiçbir güçlük yüklememi.”*¹⁴²⁸ âyetlerine dayanan bu kâide, İslâm teşrî'nin temeli olarak görülür. Ancak buradan Kur'ân, Sünnet, sahih kıyas ve ağır basan maslahata aykırı düşen bir kolaylık kastedilmemelidir.

¹⁴²¹ Sabri Efendi, “Hilâfetin Esasları”, s. 106-107.

¹⁴²² Yine bu minvalde “Dinimize karışmayan yabancı bir yönetim, dinimizi yasaklayan laik bir yönetimden daha ehvidir.” ile “Din ve devletten biri kesinlikle zayı olacaksa devletin ziyan olması dinin ziyan olmasından daha ehvidir.” sözleri bulunmaktadır. Sabri Efendi, “Hilâfet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye”, s. 294-296.

¹⁴²³ Sabri Efendi, “İslâm'da Tartışılan Meseleler”, s. 729, 731.

¹⁴²⁴ Ahmed Hayri, “el-İmâmü'l-Kevserî”, s. 526-527.

¹⁴²⁵ Kevserî, “E neshu'l-ahkâm min-hakkı'l-imâm...!? kemâ yedde'îhi (âlim fâdıl!) fi'r-Risâle”, s. 108; Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî*, çev. Ebubekir Sifil, s. 320-321.

¹⁴²⁶ Kevserî, “Re'yu'n-Necm et-Tûfi fi'l-maslaha”, s. 246.

¹⁴²⁷ (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ) Bakara 2/185.

¹⁴²⁸ (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمُ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) Hac 22/78.

Rızâ zorluğu, zararı faydasından daha çok ya da daha ağır basan yahut şâri'in gayesini ileride meşakkatsiz gerçekleştirmenin mümkün olduğu meselelerdeki meşakkat ve darlık olarak tanımlar. Örnek olarak; insanın kendisini tehlikeye atması, ölmek için meyte, domuz ve içkiden başka bir şey bulamayan kimsenin bunlardan faydalanmaktan kaçınması, kendisine zarar vermesinden korkan hastanın gusül ve abdest için su kullanması, yine soğukta böyle bir korku bulunması durumunda teyemmümden faydalanması ile hasta ve yolcunun oruç ruhsatından faydalanmasını örnek olarak verir.¹⁴²⁹

Seferîlik esnasında oluşacak zorluğun, oruç tutmamak için ruhsat oluşturmasının dayanağı olarak bu kâideyi atıf yaptıkları görülür.¹⁴³⁰ Modernistlerin faiz yasağının kaldırılmasını yine bu kâide çerçevesinde ele aldıkları söylenebilir.

3.2.11. Zarar-ı Âmm'ı Def İçin Zarar-ı Hâss İhtiyar Olunur.

Abduh ve Rızâ'nın her fırsatta kamu yararına dikkat çektikleri görülür.¹⁴³¹ Kamu yararına ayrı bir önem atfeden Rızâ, bu konuda kamu yararının birey yararı karşısında geri planda tutulmaması gerektiğini söyler.¹⁴³² Kamu maslahatında ümmetin izzeti ve milletin şerefine bulunduğunu, bunu göz ardı edenlerin zillet içine düştüklerini iddia eder.¹⁴³³ Bu konuda Hz. Peygamber'in Uhud savaşına çıkarken ordusunu, Kureyş'e uğratmadan kestirme yoldan götürmek kastıyla gözü ve gönlü kör Mirbâ' b. Kayzî'nin bahçesinden geçirtmek istemesi üzerine adı geçen kişinin itirazına rağmen geçirmesini özel çıkar karşısında kamu maslahatını tercih etmesinin örneği olarak sunar.¹⁴³⁴ Yine bu bağlamda sultanın zararlı böcekleri yiyen bazı kuşların çoğalmasını sağlamak amacıyla kamu yararı adına avlanmasını yasaklayabileceğini söyler.¹⁴³⁵

Abduh “Verdiğinin kat kat fazlasını kendisine ödemesi için Allah’a güzel bir borç verecek kimse yok mu?...”¹⁴³⁶ âyetindeki Allah’a borç vermeden kastı, kamu yararına yapılacak harcamalar ile sınırlandırır. Fakir ve yoksulları kapsam dışı bırakır.¹⁴³⁷

3.3. Maslahat Düşüncesinin Bazı Hükümlere Yansıması

¹⁴²⁹ وَإِنَّمَا الْخَرْجُ هُوَ الصَّبِيْقُ وَالْمَشَقَّةُ فِيمَا ضَرَرَهُ أَرْجَحُ أَوْ أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِ أَوْ فِيمَا يُمَكِّنُ إِدْرَاكَ غَرَضِ الشَّارِعِ مِنْهُ بِدُونِ مَشَقَّةٍ فِي وَقْتٍ آخَرَ
Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VI, s. 223. ()

¹⁴³⁰ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. II, s. 132.

¹⁴³¹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. II, s. 366-371.

¹⁴³² Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. I, s. 258.

¹⁴³³ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 43.

¹⁴³⁴ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 81.

¹⁴³⁵ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VIII, s. 118.

¹⁴³⁶ Bakara 2/245.

¹⁴³⁷ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. II, s. 268.

Bu kısımda klasik modernistler ile gelenekselcilerin tespit edilebildiği kadarıyla maslahat temelli tartışıkları meselelerin en önemlileri ele alınmaya çalışılacaktır. Zira savundukları maslahat düşüncesinin pratiğe nasıl yansıdığının görülmesi teorik anlamda sahip oldukları maslahat fikirlerinin de anlaşılmasına katkı sunması beklenmektedir. Bu arada verilecek olan örnekler tüm yönleri ile değil de mümkün mertebe maslahat temelli ele alınmaya çalışılacaktır. Çünkü meseleleri, tüm yönleriyle ele almak hem çalışmayı haddinden fazla uzatacak hem de esas konudan uzaklaştırabilecektir. Örneklere geçmeden önce burada şunu da ifade edelim ki aslında modernistler, muâmelât alanında söz söyleme hakkını kendilerinin bile yerine göre içine girmekte zorlanacakları ehlü'-hall ve'l-akd'e vermektedirler. Ancak yukarıda ve aşağıda görüldüğü üzere birçok ahkâmda maslahat merkezli değişiklik tekliflerinde bulunmaktadır. Bu durum, söylem ve eylem birliği içinde olmadıklarının göstergesi gibi durmaktadır.

3.3.1. Talâk Hakkı

Modernistlerin İslâmî ahkâmın yeniden yorumlanması düşüncelerinin hayat bulduğu alanlardan biri medenî hukuk alanı olmuştur. Bu minvalde talâk hakkını ele alırlar. Nitekim Abduh, kocanın şer'î sebep olmaksızın karısını terketmesi, dövmesi, sövmesi, geçimsizlik vb. durumlarda yetkinin hâkime devredilmesi gerektiği görüşündedir. Öncelikle bu hususlarda uzmanlaşmış hâkimlerden mahkeme kurulması gerektiğini belirten Abduh, mahkemenin işleyeceği prosedür hakkında öncelikle irşad ile çözüme kavuşturmaya çalışması, olmadığı takdirde sulh için âile meclisi oluşturması, barışı sağlayamadığı takdirde âile meclisinin mahkemeye rapor hazırlaması, nihâyetinde de mahkemenin ilgili rapor doğrultusunda şahitlerin huzurunda resmî bir belge ile boşamayı gerçekleştirmesi gerektiğini ifade eder.¹⁴³⁸ Abduh'un diğer bir yöntemi ise nikâhın başlangıcında kadının kendisini dilediği zaman boşama hakkını elde etmesidir ki bunu yukarıdaki yönteme göre daha uygun bulur. Ayrıca bunun adâlet ve insâniyet namına güzel bir uygulama olacağını belirtir.¹⁴³⁹

Rızâ'nın savunmacı tarzda ele aldığı konulardan birisi de boşanma konusudur. İslâm'ın nikâh bağına dolayısıyla da boşama hakkını kocanın eline verdiğini söyler. Bunu erkeklerin daha sabırlı olması ile evlilik ve boşanmada nafaka yükümlüsü olmalarına bağlar. Buna ilâveten İslâm'ın kadınlara kendini boşama yetkisini şart koşma hakkını verdiğini

¹⁴³⁸ Abduh, *el-A 'mâlu 'l-kâmile*, c. I, s. 174-175; c. II, s. 122-123, 129.

¹⁴³⁹ Abduh, *el-A 'mâlu 'l-kâmile*, c. II, s. 126.

belirtir. Ayrıca fiziksel ve sağlık açısından bir kusur olduğunda, nafaka yükümlülüğünü yerine getiremediğinde kadının, hâkime boşanma için başvuru hakkının bulunduğundan söz eder.¹⁴⁴⁰

Sabri Efendi'ye göre boşama hakkı kocaya âit olmakla birlikte kadının boşanmayı isteme hakkı bulunmaktadır.¹⁴⁴¹ O, talâk hakkının erkeğe âit olmasını erkeklerin üstün olması düşüncesinin yanı sıra¹⁴⁴² *Mecelle 88*'de de ifade edilen “nimet külfete; külfet de nimete göredir.”¹⁴⁴³ kâidesinin gereği olarak da görür. Kadının erkeğe bir fincan kahve hatta bir bardak su vermeye, babasının evinden gelirken bir habbe getirmeye mecbur olmadığını, kocasının nikâhı altında bulunduğu müddetçe tüm nafaka ve iâşesini sağlamanın kocasının yükümlülüğü altında olduğunu ayrıca evlenirken mehir verdiğini, boşadıktan sonra da bir müddet nafaka ile sorumlu olduğunu dolayısıyla boşama hakkına sahip olmasının gayet mâkul olduğunun altını çizerek. Yine erkeğin bu hakka mutlak olarak sahip olmadığını yerine göre kadının birtakım meşrû sebep ve özür ile mahkemeye başvurma hakkının bulunduğunu belirtir.¹⁴⁴⁴

Kevserî'ye göre boşama ve taaddüd-i zevcât sadece erkeğin hakkıdır ve onun apaçık bu hakkını engellemeye kimsenin hakkı yoktur.¹⁴⁴⁵ Bu konudaki diğer düşünceleri özetle şöyledir: Çokça vuku bulan boşanmalar gerekçe gösterilerek şer‘in kendisine verdiği boşama hakkının elinden sökülüp alınarak kadına verilmesi yanlıştır. Bu konuda çare, şeriate uymayacak bir şekilde hakkı kadına vermekte değil, ahlâkın düzelmesine yönelik çalışmalar yapılmasıdır.¹⁴⁴⁶ Erkeğin kadın üzerine “kavvâmûn” olduğunu bildiren nass¹⁴⁴⁷ ile akıl ve şahitlikteki üstünlüğü görmezden gelinerek bazı erkeklerin haklarını kötüye kullanmaları ve maslahat gerekçe gösterilerek söz konusu hakkın kadına ya da hâkime verilme girişimi, en başta “genel hükümlerin nâdir ve şâzz olan olaylar üzerine bina edilemeyeceği” ilkesine terstir. Nasıl, bazı satıcıların haklarını kötüye kullanmaları, beşerî kanunlarda herkesi bağlayıcı genel bir kuralı zorunlu kılmıyorsa bir kısım erkeklerin de söz konusu hakkı suistimal etmeleri, tüm erkeklerden de şer‘in kendilerine verdiği hakkın sökülüp alınmamasını gerektirir.¹⁴⁴⁸

Kevserî, câhiliye ehli arasında tıpkı taaddüd-i zevcâtta olduğu gibi boşamanın sınırlı sayıda olmadığını; eşlerini diledikleri gibi boşayıp, istedikleri zaman da geri alabildiklerini;

¹⁴⁴⁰ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. XI, s. 235.

¹⁴⁴¹ Sabri Efendi, “İslâm'da Tartışılan Meseleler”, s. 682-692.

¹⁴⁴² Sabri Efendi, “İslâm'da Tartışılan Meseleler”, s. 682.

¹⁴⁴³ (النِّعْمَةُ بِقَدْرِ النِّعْمَةِ، وَالنِّقْمَةُ بِقَدْرِ النِّقْمَةِ)

¹⁴⁴⁴ Sabri Efendi, “İslâm'da Tartışılan Meseleler”, s. 688-689.

¹⁴⁴⁵ Kevserî, “Hel li gayri'llâhi hakkun fi'l-icâbi ve't-tahrîm”, s. 110.

¹⁴⁴⁶ Kevserî, “Re'yu'n-Necm et-Tûfi fi'l-maslaha”, s. 246.

¹⁴⁴⁷ Nisâ 4/34.

¹⁴⁴⁸ Kevserî, “Nusûsun tenfe'u fi teşhîsi'l-Ezheri'l-hadîs”, 203-204.

Ehl-i kitab'ın ise kadının zina fiilinin kanıtlanması dışında geçimsizlik içinde yok olup gitseler de boşanmaya asla izin vermediğini belirtir. İslâmın ise bu konularda düzenleme yapıp boşama yetkisini erkeğin eline verdiğini beyan eder. Düşüncesini özetle şöyle sürdürür: Talâk hakkı ile dört ve aşağısı kadın ile evlenmenin kocanın hakkı olduğu hususunda yakînî icmâ vardır. Mezkûr hakları erkeğin elinden alıp birilerin eline vermek ise nass ve icmâa aykırıdır.¹⁴⁴⁹ Bu tür bir girişim, İslâm şeriatına yabancı, nassını kırıp döken kilise tarzı bir teşrî'den ibarettir. “Eğer boşamaya karar verirlerse”,¹⁴⁵⁰ “Kadınları boşadığınız zaman”,¹⁴⁵¹ “sonra onlara dokunmadan boşadığınız zaman”,¹⁴⁵² “kendilerine el sürmeden boşarsanız”,¹⁴⁵³ “kendilerine el sürmeden kadınları boşarsanız”,¹⁴⁵⁴ “onları iddetlerini dikkate alarak (temizlik hâlinde) boşayın”,¹⁴⁵⁵ âyetlerinde ifade edildiği üzere boşama, kadın ve hâkim eli ile değil koca eli ile yapılmaktadır. Yine ne Kitap'ta ne de Sünnet'te talâkın kadın ve hâkime isnadı görülmemiştir.¹⁴⁵⁶

Kevserî talâk hakkı ve taaddüd-i zevcât konularındaki tenkidlerini şu cümleler ile serdetmektedir:

Gazetenin birinde bir âlim, ‘Talâkı sınırlama ve taaddüd-i zevcâtı engelleme İslâm'da mubahtır... Ülü'l-emrin bir mubahı emrederek vâcip kılma; yasaklayarak da haram kılma yetkisi bulunmaktadır.’ diyor ve bunun İslâm'da mukarrer bir kâide olduğunu zannediyor... Yazısının devamında mezkûr sınırlandırma ve yasaklamayı 1927 senesinde Ahvâl-i Şahsiyye komisyonu başkanı iken savunduğunu, şimdi ise görüşünün sınırlandırılmaması ve engellenmemesi şeklinde değiştiğini söylüyor. Bu durumda şayet komisyon kabul etse imiş İslâm şeriatında iki meselede biri 1927 tarihli diğeri öncekini nakzeden günümüz tarihli iki farklı teşrî' ortaya çıkmış olacaktı. Her zaman ve mekâna uyumlu İslâm şeriatı kısa sürede iki zıt hüküm arasında değişmiş olacaktı. Böyle bir değişim, beşerî kanunlarda olmuş olsa kanun koyucular düşüncesizlik ve basîretsizlik ile suçlanırdı. Ne önünden ne de arkasından hiçbir bâtılın kendisine yaklaşmadığı İslâm, böyle bir çelişkiye nasıl izin verir? Ya da Kur'ân, Sünnet ve ilk dönemden günümüze intikal eden amelî uygulama ile talâk ve dörde kadar eş alabilme hakkının erkeğe âitliğini bildiren yakînî icmâ olmasına rağmen talâkı sınırlandırma ve taaddüd-i zevcâtı engellemenin İslâm'da mubah olduğunu söylemeye zâlimin dışında kimin dili varır?¹⁴⁵⁷

Anlaşıldığı üzere modernistler, geleneksel düşüncede boşama hakkının erkekte bulunduğunu ama şimdinin düşüncesinde yani modern dünyanın düşüncesinde bunun mahkeme yolu ile çözüme kavuşturulması gerektiği görüşündedirler.

¹⁴⁴⁹ M. Zâhid Kevserî, “Te‘addüdü’z-zevcât ve’t-talâk”, *Makâlâtü'l-Kevserî*, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire ts., s. 203-207.

¹⁴⁵⁰ (... وان عزموا الطلاق) Bakara 2/227.

¹⁴⁵¹ (... وإذا طلقتم النساء) Bakara 2/232.

¹⁴⁵² (... ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن...) Ahzâb 33/49.

¹⁴⁵³ (... وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن...) Bakara 2/237.

¹⁴⁵⁴ (... ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن...) Bakara 2/236.

¹⁴⁵⁵ (... فطلقوهن لعدتهن...) Talâk 65/1.

¹⁴⁵⁶ Kevserî, “el-Hicratü'n-Nebeviyye”, s. 381-282.

¹⁴⁵⁷ Kevserî, “Hel li gayri'llâhi hakkun fi'l-icâbi ve't-tahrîm”, s. 109-110.

3.3.2. Taaddüd-i Zevcât

3.3.2.1. Modernistlerin Görüşü

Taaddüd-i zevcât meselesi, o dönemin maslahat odaklı tartışılan en önemli konulardan birisidir. Her iki grup, mesele üzerinde uzun uzadıya durmakta, çeşitli görüşler ileri sürmektedir. Öncelikle bu konudaki modernistlerin görüşlerini ele alalım. Bu konuda Efgânî, çok eşliliği adâlet şartını sağlamak ile kayıtlar. Kişinin adâletli davranacağından korkması durumunda tek eş ile yetinmesi gerektiğini belirtir.¹⁴⁵⁸ Hatta Efgânî, Sultan II. Abdülhamid'in evlendirme teklifini, Kur'ân'da tek eşle evlenmek için bile adâleti sağlama şartının bulunduğunu; kendisinin ise bu şartı yerine getirmekten âciz olduğunu ve zulme sebep olmak istemediğini belirterek reddeder.¹⁴⁵⁹ Hayatı boyunca da evlenmediği görülür.

Abduh'a göre ise İslâm'da çok eşlilik, son derece daraltılmış olup zulümden kaçınma ve adâleti sağlama konusunda vehim değil, zann-ı gâlib derecesinde kendine güvenme şartı ile bir zaruret halinde mubahtır ki bu şartları gerçekleştirmek son derece zordur. Tahakkuku zor şartlara bağlanması demek de bir tür yasaklama anlamına gelmektedir. İslâm'ın ilk yıllarında çok eşliliğin kan ve sıhriyet bağını kuvvetlendirme gibi birtakım faydalarının bulunduğunu, günümüzdeki mevcut zararlarının bulunmadığını,¹⁴⁶⁰ dinî terbiye ve duyarlılıkların zayıfladığı çağımızda ise kıskançlık kaynaklı zararların eşlerle sınırlı kalmayıp nesle ve topluma yayılan, öldürmeye bile varan birçok mefsedete sebep olduğunu iddia eder. Ardından da yetki ve yönetimde hâkim mezhep olarak gördüğü Hanefîler'e şu sözlerle bir nevi ictihad ve hüküm değişikliği çağrısında bulunur:

Dinin, insanların maslahatları için indirildiğini, zarar ve mukâbele bi'z-zararın yasaklığını, önceden mefsedet olmayıp sonradan mefsedete vasıta olanların yasaklanmasını madem kabul ediyorsunuz. Bu takdirde 'mefsedetleri önlemenin maslahatları elde etmekten öncelikli' olduğu kâidesine binaen bu yeni duruma uygun hükmü siz verin.

Rızâ'ya göre Abduh, günümüzde olduğu gibi adâletin sağlanamayacağı korkusunun bulunduğu durumda ise çok eşliliğin kesinlikle haram olacağı görüşündedir.¹⁴⁶¹ Bununla birlikte çağında bazı ülkelerde çok eşliliğe başvuran azınlığın takdir ve teşekkürü hak edecek

¹⁴⁵⁸ er-Rûmî, *Menhecü'l-medreseti'l-'akliyyeti'l-hadise fi't-tefsîr*, c. I, s. 89.

¹⁴⁵⁹ el-Mahzûmî, *Hâtırât-ü Cemâleddîn el-Hüseynî el-Efgânî*, s. 99-100.

¹⁴⁶⁰ Kartal, Hz. Sâre'nin Hz. Hacer'e; Hz. Âişe'nin de Hz. Hatice (ö. 620)'ye yönelik kıskançlıklarını örnek göstererek kıskançlığın insanın fitratının gereği olduğunu, dönemsel bir davranış biçimi olmadığını dolayısıyla Abduh'un "O dönem faydalı idi, şimdi ise mefsedete sebep olmaktadır." düşüncesinin hatalı olduğunu ileri sürmektedir. Abdulkadir Kartal, *Bazı Ahkâm Ayetlerini Yorumlamada Muhammed Abduh'un Yaklaşımı*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2009, s. 54.

¹⁴⁶¹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 285-287, 298, 299; Abduh, *el-A'mâlu'l-kâmile*, c. II, s. 86.

birliktelikler kurabildiklerinden de bahseder.¹⁴⁶² Az da olsa benzer güzel birlikteliklerin varlığından Rızâ da söz eder.¹⁴⁶³

Abduh, Allah Teâlâ'nın çok eşliliği adâlet şartına bağladığını, onun da gerçekleştirilmesinin mümkün olmadığını söyler.¹⁴⁶⁴ Adâletin temin şartının sağlanmasının imkânsız olduğunu, milyonda bir ihtimal sağlansa bile nâdir olana hüküm bina edilemeyeceğinden hâkim veya âlimlerin yasaklaması gerektiği söyler. Çünkü çok eşlilikte eşler arasında zararın bulunması; evlâdlar arasında da düşmanlığın peydah olması kaçınılmazdır.¹⁴⁶⁵ Şeriatın tadrîcî olarak çok eşliliği yasaklamayı amaçladığını iddia eden Abduh'un¹⁴⁶⁶ yerine göre eleştiride ölçüyü kaçırarak çok eşliliğin amacını şehveti teskine indirgemesi anlaşılması zor bir açıklama olarak durmaktadır.¹⁴⁶⁷ Ona göre taaddüd-i zevcâtın mefsedeti fertlerden evlere, evlerden ise tüm ümmete intikal etmektedir. Ardından Abduh, çok eşliliğin zararlarının sayılmak istense Müslümanların tüylerini diken diken edecek nice musibetlerin sayılabileceğini belirtir. Hırsızlık, zina, yalan, hıyânet, korkaklık, sahtekârlık ile âile içi cinâyete varıncaya kadar adam öldürmeleri, sebep olduğu musibetler arasında sayar.¹⁴⁶⁸ Bu mefsedetler çok eşliliğin olmadığı toplumlarda acaba neden mevcuttur? Ya da çok eşli sahâbeler arasında niye mevcut değildi? sorularının cevabı burada önem arzeder.

Çok eşlilik hakkında Rızâ ise tek eşliliğin esas olduğunu ama savaş sonrası zamanlarda ihtiyaç ve zaruret haline dönüşebileceğini, böyle bir durumda da adâletsizlik ve haksızlık yapmama (ön şartı) şartı ile mubah hale dönüşebileceğini ileri sürer. “Zaruretler kendi miktarlarınca takdir olunur” kâidesi ekseninde meseleye yaklaşılması gerektiğinin altını çizer. Çok eşliliğin zararı ortaya çıkıp çok sayıda mefsedete yol açtığı ve çok eşliliğe müracaatın zorunluluk bir tarafa ihtiyaç bile olmadığı genel kabul haline geldiği takdirde de ülü'l-emrin yasaklayabileceğini iddia eder. Bununla birlikte Rızâ, çok eşliliğin şer'an ve doğal olarak istenilen miktarda neslin çoğalmasına katkı sunabileceğini, çok eşlilikteki zararın zinanın artması ve nüfusun azalmasının yanında hafif kalacağını, özellikle de savaşlardan sonra ihtiyaç haline geldiğinde serbest bırakılması gerektiğini söyler. Ayrıca Rızâ, Hz. Ömer'in kıtlık zamanında hırsızlara had cezası uygulamamasını referans göstererek herhangi bir mubah fiilin mefsedete yol açtığını elü'l-emrin tespiti sonrası maslahat gereği

¹⁴⁶² Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 303.

¹⁴⁶³ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 297-298.

¹⁴⁶⁴ Abduh, *el-A'mâlu'l-kâmile*, c. II, s. 85.

¹⁴⁶⁵ Abduh, *el-A'mâlu'l-kâmile*, c. I, s. 179; c. II, s. 76, 92.

¹⁴⁶⁶ Abduh, *el-A'mâlu'l-kâmile*, c. I, s. 178. İçkiyi tadrîcî olarak yasaklamayı başaran İslâm, acaba önünde hangi engeller vardı ki yasaklamayı amaçlayıp da buna muvaffak olamamıştır?

¹⁴⁶⁷ Abduh, *el-A'mâlu'l-kâmile*, c. II, s. 81. Bu itham, çok eşli olan binlerce peygamber ve sahâbeleri şehvetlerini teskin uğruna bu evlilikleri yaptığı sonucuna götürür ki bu son derece yakışsız bir suçlama olur.

¹⁴⁶⁸ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 286.

yasaklayabileceğini iddia eder. Çok eşliliği bunlardan birisi olarak görür. Ezcümle, çok eşliliğin emir olmadığını zaruret sebebiyle daraltıcı şartlar çerçevesinde mubah kılınmış bir ruhsat olduğunu ileri sürer.¹⁴⁶⁹

Rızâ'nın taaddüd-i zevcâtın câizliği konusunda öne sürdüğü maslahat ve mefsedetler şunlardır: Üreme dürtüsünün kadına nispetle erkekte fazla olması, nesil üretimi konusunda erkeğin kadına (menopoz) göre tüm ömrü boyunca potansiyel barındırması, çeşitli sebeplerden dolayı kadına oranla erkek nüfusunun azlığı, kumaların ev işlerinde yardımlaşmalarının maslahatlarına olacağı, erkeklerin tek kadınla yetinmediğine¹⁴⁷⁰ yönelik tarihin tanıklığı, kadının ay hali, hamilelik ve lohusalık gibi sebeplerle her zaman hazırbulunuşluk içerisinde olamaması, İslâm'ın erkeğe tadrîcî bir şekilde birlikteliği sınırlama arzusu, kadının kısır olması erkeğin de onu boşamadan rızâsı ile başka bir kadını nikâhı altına almasının her ikisi için maslahat barındırması.¹⁴⁷¹ Rızâ, bunlara ilâveten çok eşliliği savunan kimi Batılı yazarlardan alıntılar yaparak ve daha birçok fayda sayarak¹⁴⁷² konuyu genişletir.¹⁴⁷³ Rızâ'nın taaddüd-i zevcâtın câizliği konusundaki tüm bu olumlu görüşlerine rağmen çağında taaddüd-i zevcâtın yasaklanması gerektiğini iddia etmesi kanaatimizce “def’-i mefâsid, celb-i menâfiden evlâdır.” kâidesinden kaynaklanmaktadır.

Abduh ve Rızâ, çok eşliliğe yönelik ruhsatın başlı başına değil, zımnen verildiğinin altını çizerler. Bu arada herhangi bir ihtiyaç yokken ve meşrû bir mazereti bulunmadan ikinci bir eş alanlardan zulüm yapmayan ve adâletli davrananların da hemen hemen bulunamayacağını iddia ederler.¹⁴⁷⁴ Yine Rızâ, Batılıların boşanma ve çok eşliliği meşrû gördüğünden dolayı İslâm'ı eleştirmelerine cevaben, bunların İslâm tarafından her ne kadar hoş görülme de sosyal hayatın zorunluluklarından birisi olduğunu belirtir. İslâm'da zorluğun kaldırılması temel ilke olduğu için zaruretlerin mecbur ettiği özel ya da kamu yararının gerektirdiği taaddüd-i zevcâtı haram kabul etmenin doğru olmayacağını, bunun yerine mezkûr ruhsatı, eşler arasında adâletsiz davranma korkusunun bulunmaması gibi gerçekleştirilmesi oldukça zor bir şarta bağlandığını ileri sürer.¹⁴⁷⁵

¹⁴⁶⁹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 287, 292, 293, 294, 297, 303; M. Reşid Rızâ, *Nidâ' li'l-cinsi'l-latîf, (Hukûku'n-nisâ' fi'l-İslâm)*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1984/1404, s. 78-79.

¹⁴⁷⁰ Çok eşliliğe karşı çıkan toplumlarda erkeklerin zinaya başvurdıklarını Avrupa'dan örneklerle sunar. Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 291.

¹⁴⁷¹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 288-292, 297.

¹⁴⁷² Rızâ, kimi Avrupalı bilim adamının Müslümanların Afrika ve diğer ülkelerde sayısının fazla olmasını çok eşliliğe bağladıklarını bildirir. Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 297.

¹⁴⁷³ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 294-.

¹⁴⁷⁴ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 293.

¹⁴⁷⁵ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 294, 297; Rızâ, *Nidâ' li'l-cinsi'l-latîf*, s. 64-67, 72-73.

Abduh'un taaddüd-i zevcât meselesini ele alışında Mısır'daki ifrat derecedeki uygulama ve sonuçları¹⁴⁷⁶ ile Avrupalılar'ın bunun üzerinden İslâm'ı kötüleme düşüncelerine cevap verme ihtiyacı içinde olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Rızâ da hocası Abduh'un çok eşlilik aleyhine görüşlerinin Mısır'daki sırf shehevânî düşünceye dayanılarak yapılan çok eşlilik uygulama ve boşanmalarına bir nevi tepki ve onları nefret ettirme maksadı içerdiğini belirtir.¹⁴⁷⁷ Burada Rızâ'nın, çok eşliliğe yönelik hocasının sert tutumunu biraz daha yumuşatma gayreti içinde olduğu görülmektedir. Ayrıca Rızâ, Hz. Peygamber'in eşlerinden her birini seçmede teşrî' ve te'dîp yönünden maslahatı esas aldığına atıf yaparak bir nevi çok eşliliği tercihte temel unsurun maslahat olması gerektiğine işaret eder.¹⁴⁷⁸

Abduh, tespit edebildiğimiz kadarıyla her ne kadar adâleti sağlamaktan kastının ne olduğunu söylemese de Hanefîler'in geceleme, giyim, yiyecek ve birlikte olmada adâlet görüşünü eleştirmeden vermesinden bu görüşe katıldığı anlaşılmaktadır.¹⁴⁷⁹

Abduh, kadında evlilik hukukunu yerine getirmeye engel bir hastalık ile kısırlık gibi zaruretin bulunması durumunda çok eşliliği anlayabileceğini bunların dışındaki çok eşliliği hayvânî duyguları tatmin için başvurulacak bir şer'î hîle olarak niteler.¹⁴⁸⁰ Söz konusu zaruretin ise hâkimin tespiti durumunda geçerli olacağının altını çizerek¹⁴⁸¹

Rızâ, câhiliye döneminde Arap ve diğer toplumlardan adâlet şartı olmaksızın ve belli bir sınırlamaya gidilmeksizin dileyenlerin istedikleri kadar eş alabildiklerini; İslâm'ın ise bunu adâlet şartı ile dört sınırını getirdiğini belirtir. İki kadın arasında adâletli davranmaktan emin olunamazsa bir kadınla yetinilmenin zorunlu olduğunu ifade eder. Bunun da olabilirliğini toplumsal zarurete bağlar. Rızâ, çok eşlilik hükmünün hak, adâlet ve insanlığın maslahatına uygunluğunu akıllı ve insaf sahibi kişilerin ikna olacağı tarzda “İslâm'da kadın Hakları” isimli eserinde ele aldığını söyler.¹⁴⁸²

Rızâ, evlilikte aslolanın tek eşlilik olduğunu, dörde kadar verilen ruhsatın ise çok dar şartlarla sınırlandırıldığı görüşündedir.¹⁴⁸³ Erkeğin adâleti sağlayacağı konusunda kendine güvenmemesi durumunda ikinci bir eş getirmesinin câiz olmayacağı görüşündedir. Durumu erkek nüfusunun kadına göre azaldığı savaşlar sonrası sosyal hayatın zorunlulukların sonucu

¹⁴⁷⁶ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 298, 303.

¹⁴⁷⁷ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 297.

¹⁴⁷⁸ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 305.

¹⁴⁷⁹ Hanefîler, Abduh'un da dediği gibi beraber olmada adâleti farz görseler de cinsel ilişki de adâletin farz olmadığı görüşündedirler. Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 299; Abduh, *el-A'mâlu'l-kâmile*, c. II, s. 77.

¹⁴⁸⁰ Abduh, *el-A'mâlu'l-kâmile*, c. II, s. 85.

¹⁴⁸¹ Abduh, *el-A'mâlu'l-kâmile*, c. II, s. 93.

¹⁴⁸² Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. XI, s. 234-235.

¹⁴⁸³ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 345.

olarak görür.¹⁴⁸⁴ Sosyal sistem ve hânelerin saadetinde yükselmenin uç noktasını tek eşliliğin sağlayacağı düşüncesindedir.¹⁴⁸⁵

Klasik modernistler, görüldüğü üzere İslâm'da aslolanın tek eşlilik olduğunu, zarureten adâletli olma ve zulüm yapmama şartı ile taaddüd-i zevcâta müsaade edildiğini, adâletli olmanın da son derece zor olduğunu, bunun da bir anlamda yasaklama anlamına geldiğini, Hz. Peygamber döneminde birtakım maslahata sebep olsa da günümüzde büyük mefsedete kapı araladığını iddia etmektedirler. Onların bu iddiaları İslâm'ın evrenselliğine ve zaman üstünlüğüne tezat oluşturmakta, dar bir yer ve zamana hapsedmektedir. Adâlet şartını ise gerçekleşmesi imkânsız bir şart olarak görmeleri Hz. Allah'ın kullarından imkânsız bir şey istediği anlamına da gelmektedir. Modernistlerin taaddüd-i zevcât için gerekli adâlet şartını gerçekleşmesi muhal kabilden görmeleri, Hz. Peygamber dönemine kadar insanlık tarihi boyunca çok eşliliğe izin veren Allah Teâlâ'nın bir anlamda mezkûr izni vermekle zulme de müsaade ettiği anlamına gelmektedir. Onların bu tekliflerinden yola çıkılarak nüfus artışını önleme adına doğum kontrol uygulamalarına da aynı maslahat ile cevaz verilmesi mümkündür. Bu geçmişte nüfus faydalı idi şimdi ise sakıncalı duruma düştü zannına dayanır.

Modernistlerin adâletin sağlanmasını “gerçekleşmesi zor ağır bir şart”,¹⁴⁸⁶ “kesinlikle elde edilemeyen”, “milyonda bir”¹⁴⁸⁷ gibi imkânsız cinsinden görmesi taaddüd-i zevcât konusunda hüküm değişikliği çağrılarının bir defaya mahsus, geçici bir yasaklama çağrısı olmadığını, sürekli ve ebedî bir yasak çağrısı olduğunu gösterir. Bu da başlı başına Hz. Allah'ın verdiği izni kıyamete kadar yasaklama talebi anlamına gelmektedir. Netice olarak yapılmak istenen modern anlam yükledikleri zamansal açıdan bir tahsis demek de güçtür. Ancak bunun nesh diye adlandırılması mümkündür. Ayrıca burada, geçmiş peygamberler döneminde taaddüd-i zevcâta izin verildiğine göre onların biz ümmet-i Muhammed'e göre adâleti sağlama konusunda daha hünerli oldukları anlamında zorunlu bir sonuç da ortaya çıkmaktadır.

¹⁴⁸⁴ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. V, s. 364.

¹⁴⁸⁵ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 292; Rızâ, *Nidâ' li'l-cinsi'l-latîf*, s. 70.

¹⁴⁸⁶ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 294.

¹⁴⁸⁷ Abduh, *el-A'mâlu'l-kâmile*, c. I, s. 179; c. II, s. 92,

3.3.2.2. Gelenekselcilerin Görüşü

Sabri Efendi'ye göre dört ile sınırlı olmak ve eşler arasında adâlet ve eşitliğe riâyet etmek şartı ile taaddüd-i zevcâtın meşrûluğu Kitap, Sünnet ve icmâ-ı ümmete dayanmaktadır.¹⁴⁸⁸ Muhâtaplarının Batılılar tarafından yöneltilen eleştirileri savuşturma gayreti ile meseleyi ele aldıklarını ve aşağılık kompleksine kapıldıklarını belirtir.¹⁴⁸⁹

Geleneksel fikhî görüşlere sahip çıkan Sabri Efendi, “Zamanın fesadı ile insanların ahlâkının fesada uğraması hesaba katılarak erkekler için helâl olan taaddüd-i zevcâtın maslahat gerekçesi ile haram kılınması, ülü’l-emrin tekeline veriliyor da fesada uğramış zamanın fâsid ülü’l-emri olduğu neden hiç dikkate alınmıyor?” sualini sorar.¹⁴⁹⁰ Taaddüd-i zevcâta “*Ne kadar uğraşırsanız uğraşın, kadınlar arasında adâleti yerine getiremezsiniz.*”¹⁴⁹¹ ile “*Eğer adâletli davranmayacağınızdan korkarsanız, o takdirde bir tane alın.*”¹⁴⁹² âyetlerine dayanılarak ülü’l-emrin tahrîm yetkisi bağlamında kabul edilmesine karşı çıkar. Muhataplarından, nassı devredışı bırakmaya yönelik öneriler ile değil de çok eşli bir erkeğin hanımları arasında zulüm yapmasını engellemeye mâtuf çözüm tekliflerinde bulunmasını ister. Ona göre böyle bir yasak kendini tutamayan erkekleri metres edinmeye sevk edebilir. Ayrıca yasaklanarak elde edilmesi beklenen maslahat gerçekte zina gibi çok büyük mefsedetlere kapı aralayabilir. Ayrıca ona göre bu, helâl haram kılma değildir ki küfürdür.¹⁴⁹³ Kaldı ki bu mesele dünyevî değil, dinî bir meseledir.¹⁴⁹⁴ Bu yönde yapılan çabalar, meseleyi Allah’ın kitabına uydurmaktan ziyade Kur’ân’ı yasağa uydurmaktan ibarettir.¹⁴⁹⁵

Sabri Efendi, taaddüd-i zevcât konusunda Hz. Allah’ın meşrû gördüğünü ayıplamayı çok tehlikeli, yasaklığına “*İsteseniz de kadınlar arasında adâleti sağlayamazsınız*”¹⁴⁹⁶ âyeti ile delil getirmeyi ahlaklık olarak nitelendirmektedir. Çünkü “*Size helâl olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın.*”¹⁴⁹⁷ buyurarak evlenmeyi meşrû kılan Allah Teâlâ’nın daha sonra hâşâ aynı âyet içinde gerçekleşmesi imkânsız olan bir şarta

¹⁴⁸⁸ Sabri Efendi, “*İslâm’da Tartışılan Meseleler*”, s. 662.

¹⁴⁸⁹ Sabri Efendi, “*İslâm’da Tartışılan Meseleler*”, s. 662; Akkâd bu meselede şunları söyler: Oysa Batılılar’ın başta kendilerinin aşağılık kompleksine kapılmaları gerekir. Çünkü onlar, kadını günahın kaynağı ile şeytanın tuzaklarından bir tuzak olarak görmekte ve mümkün mertebe kötülükten uzak durmak için asgarîsi ile yani bir kadın ile yetinilmesi gerektiğine inanmaktadırlar. Hâlbuki hem Yahudi hem de Hristiyanlığın geçmişinde çok eşliliğin bulunduğu bir vâkıdır. Aynı zamanda mubah olarak da kabul edilmekteydi. Bu durum kilise-devlet işbirliği ile 17. yüzyılın yarısından itibaren değiştirilmiştir. Abbas Mahmûd Akkâd, *el-Felsefetü’l-Kur’âniyye*, 2. bs., Dâru Nehdati Mısır, Kahire 1947, s. 49.

¹⁴⁹⁰ Sabri Efendi, *Mevkîfü’l-’akl*, c. I, s. 299.

¹⁴⁹¹ (...) ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء ولو حرصتم... Nisâ 4/129.

¹⁴⁹² (...) فان خفتم الا تعدلوا فواحدة... Nisâ 4/3.

¹⁴⁹³ Sabri Efendi, *Mevkîfü’l-’akl*, c. I, s. 294-297.

¹⁴⁹⁴ Saabri Efendi, “*Hilâfetin Esasları*”, s. 176.

¹⁴⁹⁵ Sabri Efendi, “*Savm-ı Ramazan Risalesi*”, s. 743.

¹⁴⁹⁶ Nisâ 4/129.

¹⁴⁹⁷ (...) فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع... Nisâ 4/3.

bağlayarak¹⁴⁹⁸ bâtil ve anlamsız kılması mümkün değildir. Kaldı ki böyle bir iddia birden fazla kadınla evlenen Hz. Peygamber, sahâbe ve İslâm âlimlerinin adâlet şartını görmezlikten geldikleri ya da anlamadıkları anlamına da gelir.¹⁴⁹⁹ Dolayısıyla taaddüd-i zevcâtın adâlet ile sınırlı olduğu, adâletin de imkânsız olduğu gerekçesi ile karşı çıkılması ona göre yersizdir.¹⁵⁰⁰

Sabri Efendi'nin çok eşlilik konusunda düşünceleri arasında şunlar da bulunur: Taaddüd-i zevcâtın şartlar gerçekleştikten sonra ortaya çıkabilecek mahzurunun iffetin korunması ve nüfusun artması gibi faydaların yanında hiç kalır.¹⁵⁰¹ Kaldı ki çok eşlilik bir mecburiyet değil, mezûniyettir.¹⁵⁰² Taaddüd-i zevcât konusunda Müslümanları eleştiren Avrupa'da her ne kadar çok eşlilik adı altında olmasa bile bu, fiilen yaygındır. İslâm, en azından bunu dört ile sınırlı tutarken onlarınki dörtyüz hatta dörtbine bile varmaktadır. Aslında onların eleştirisi çok eşliliğe yönelik değil, dört ile sınırlandırılmasına yöneliktir.¹⁵⁰³ Erkeklerin savaşlardaki can fedakârlıklarına karşılık İslâm kadını da nesil yetiştirmeye çalışarak harbin azalttığı nüfûsu dengelemeye çalışarak mukâbil fedâkârlıkta bulunabilecektir. Düşüncesine, “Allah kıskançlığı kadınlar üzerine, cihadı da erkeklere farz kıldı. Kim inanarak ve sevabını ümit ederek bunlara uyarsa, ona şehid eciri vardır.”¹⁵⁰⁴ hadisini delil getirir. Ona göre buradaki kıskançlıktan kasıt, çok eşlilikten kaynaklı katlanılması mükellef kılınan kadınlardaki baskın kıskançlık türü olmalıdır.¹⁵⁰⁵

Sabri Efendi, çok eşlilikte sevgi taksimi ve adâlet ile davranma mümkün olamayacağından bir mânada taaddüd-i zevcâtın ölü doğduğu; isminin var, cisminin yok olduğu iddiasına katılmaz. Bu iddia, Hz. Allah'ın gerçekleşmesi imkân dâhilinde olmayan bir nevi balığın kavağa çıkması kabilinden gerçekleşmesi muhâl olan bir şarta bağladığı, kendi kendini nakzetme anlamına gelir ki Allah Teâlâ'nın şanına yakışmaz. Kaldı ki Allah Teâlâ'nın

¹⁴⁹⁸ Keskiöğlu, Abduh ile Sabri Efendi'nin çok eşlilik konusunda adâlet şartı konusunda benzer düşünce içinde olduklarını iddia eder. Kanaatimizce durum böyle değildir. Çünkü Abduh, adâletin sağlanmasının imkânsızlığından hareketle bir nevi yasaklanmış olduğunu iddia ederken; Sabri Efendi, mezkûr şartın zor da olsa gerçekleştirilebileceği görüşündedir. Keskiöğlu'nun iddiaları için bkz. Keskiöğlu, “Muhammed Abduh”, s. 132.

¹⁴⁹⁹ Aynı şekilde Sabri Efendi, evlenmeye belli bir yaş sınırlaması getirilmesine de karşı çıkar. Çünkü normal şartlarda Sünnet olan nikâhlanma zina tehlikesi söz konusu olduğunda farza dönüşmektedir. Sabri Efendi, “Hilâfet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye”, s. 257; Sabri Efendi, “Kadın Meselesine Bakışım”, s. 894.

¹⁵⁰⁰ Sabri Efendi, “Kemalistlerin Din Düşmanlığı”, s. 414.

¹⁵⁰¹ Sabri Efendi, “Dînî Müceddidler”, s. 423, 633.

¹⁵⁰² Sabri Efendi, “Dînî Müceddidler”, s. 632.

¹⁵⁰³ Sabri Efendi, “Dînî Müceddidler”, s. 633-634.

¹⁵⁰⁴ (...وَأَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى كَتَبَ الْغِيْرَةَ عَلَى النِّسَاءِ، وَالْجِهَادَ عَلَى الرِّجَالِ، فَمَنْ صَبَرَ مِنْهُنَّ كَانَ لَهَا أَجْرٌ شَدِيدٌ) Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr el-Basrî, *el-Müsne'd (el-Bahrü'z-zehhâr)*, thk. Mahfûzurrahman Zeynullah - Âdil b. Sa'd - Sabrî Abdilhâlik eş-Şâfiî, Mektebetü'l-Ülûm ve'l-Hikem, Medine 1988-2009, c. IV, s. 308; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, c. X, s. 87. Benzer rivâyetler için bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, c. IX, s. 325; Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, c. IV, s. 320.

¹⁵⁰⁵ Sabri Efendi, “Dînî Müceddidler”, s. 637; Sabri Efendi, “İslâm'da Tartışılan Meseleler”, s. 665; Sabri Efendi, “Kadın Meselesine Bakışım”, s. 903-904.

istediği şart imkânsız olan kalbî sevgi taksimi şeklinde değil, güleryüz gösterme, birine ne alırsa öbürüne de aynısını alma ve geceleme hususunda eşitliğe riâyetten ibarettir. Bunlar ise yerine getirilmesi mümkün olan şartlardandır. “*Ne kadar uğraşırsanız uğraşın, kadınlar arasında adâleti yerine getiremezsiniz. Öyle ise (birine) büsbütün gönül verip ötekini (kocasını hem var, hem yok) askıda kalmış kadın gibi bırakmayın.*”¹⁵⁰⁶ âyeti ise yine de her hususta mükemmel mânada adâletin sağlanamayacağını, birine tamamen meyledip diğerini dul gibi bırakmamak gerektiğini, haksızlıklardan mümkün merteye sakınmak gerektiğini, imkân dâhilinde adâlet ve eşitliğe dikkat edildikten sonra geri kalan hususlarda mâzur sayılacağını ifade etmektedir. Çok eşli erkeğin eşleri arasında adâlet ve eşitliği sağlamadığı takdirde ta’zîr türü cezalar öngörülerek kadınların hakları emniyet altına alınmaya çalışılmıştır. Kadının itiraz hakkı, kocasının adâlet vasfına yöneliktir, taaddüd hakkına değildir. Bununla birlikte çoğunluk tarafından adâletin tam olarak gerçekleştirilemediği de bir vâkıa olduğu halde çok eşlilikte nesil oranının artma maslahatı da ortadadır. Dolayısı ile menfaat ihtimali mazarrat ihtimalinden baskındır.¹⁵⁰⁷ Müellif, bu konuda daha çok sayıda hikmete işaret eder.¹⁵⁰⁸

Sabri Efendi, çok eşlilikte ortaya çıkabilecek kıskançlık ve düşmanlıkların büyük menfaatlerin yanında pek önemsiz kalacağını öne sürer.¹⁵⁰⁹ Bu konuda şunları da söyler: İslâm’da taaddüd-i zevcât vâcip değil, câizdir. Terki evlâ olan bir müsadeden ibarettir ki biz bu tarafını tercih ederiz. Bir ile iktifâ etmek mükâfata vesiledir. Durum fiilen böyle olsa da müsaadeyi kalben kabul etmek ise vâciptir. Gayri meşrû ve gayri ma’kûl kabul edilmemelidir.¹⁵¹⁰

Sabri Efendi, görüldüğü üzere taaddüd-i zevcâtın faydaları üzerinde durmakta; İslâm’ın mubah gördüğü çok eşliliği yasaklamak yerine karşılaşılan nâhoş durumların ta’zîr türü cezalar ile asgarîye indirebileceğini, muhataplarının da enerjilerini bu alana teksif etmeleri gerektiğini belirtir.

Kevserî’ye göre talâk hakkı gibi taddüd-ü zevcât da sadece erkeğin hakkıdır. Dolayısıyla bu hakkı ülü’l-emrin sınırlandırma ve yasaklama yetkisi yoktur.¹⁵¹¹ Bu tür şer’î ahkâmı aşama aşama Batı’da gördükleri üzerine değiştirmek isteyenler, onların bulanık su kaynaklarından yudumlayan saplantılı kişilerdir. Oysa bu konuda Batı taklidçiliğine hiç gerek yoktur. Câhiliye halkı, sınırlı bir sayıya bağlı olmaksızın, istedikleri kadar kadınla evlenirdi. Ehl-i kitap ise tek eşliliğe mahkûmdurlar. İslâm ise orta yolu benimseyerek nafaka, giysi ve

¹⁵⁰⁶ (..فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة...) Nisâ 4/129.

¹⁵⁰⁷ Sabri Efendi, “İslâm’da Tartışılan Meseleler”, s. 664.

¹⁵⁰⁸ Sabri Efendi, “İslâm’da Tartışılan Meseleler”, s. 666, 689-690.

¹⁵⁰⁹ Sabri Efendi, “İslâm’da Tartışılan Meseleler”, s. 666.

¹⁵¹⁰ Sabri Efendi, “İslâm’da Tartışılan Meseleler”, s. 666-667.

¹⁵¹¹ Kevserî, “Hel li gayri’llâhi hakkun fi’l-icâbi ve’t-tahrîm”, s. 110.

geceleme konusunda adâletsiz davranmayacağı konusunda korkmadığı takdirde ve ihtiyaç halinde dörde kadar evlenmesini mubah kıldı. Tabii buradaki adâlet sahip olmadığı ve güç yetiremeyeceği sevgi konusunda değildi. Adâlet konusunda takdir yetkisini ise kocaya verdi. Ayrıca evlenme konusunda anlaşılan karı ve kocanın rızası göz önünde bulundurulmaksızın kocanın yetkisine yapılan müdahale menfûr bir saldırdır.¹⁵¹² Onları İslâm'ı tahrif hareketinin mümessilleri olarak görür.

Kevserî, çok eşlilikte ileri sürülen adâletin sağlanmasının imkânsızlığına katılmaz. Öncelikle Hz. Allah'ın şeriatında gerçekleştirilmesi imkânsız bir şartın olamayacağını belirtir. Ayrıca ilim ehline kabul edildiği üzere şart, sonrakinin kendisine bağlandığı şeydir. Namaz için abdest almak gibi. Kadınlar arasında adâlet ise ancak evlilikten sonra bilinir. Böyle olunca da varoluşsal olarak sonra olan bir şeyin nikâhın sıhhati için şart olması uygun olmaz. Çünkü şartın meşrûttan önce bulunması gerekir. Hâkim ya da yetkilinin adâletli davranamayacağı zannı ile erkeğin evlenmesini yasaklaması zannî bir sonuçtur. Hâlbuki bu tür zan “*Şüphesiz zan, hakikat namına hiçbir şey ifade etmez.*”¹⁵¹³ âyetindeki merdûd zan türündendir. Kaldı ki nafaka, giyim ve süknâ bakımından adâleti sağlama yetkisi kocadadır, başkasında değil.¹⁵¹⁴

Kevserî'ye göre taaddüd-i zevcât hem erkek hem de kadınların genel maslahatı için teşrî' kılınmıştır. Örneğin; kadın kötü ahlâklı olsa, huyu kocasının huyuna benzemese, âdeti âdeti ile uyuşmasa ya da çocuktan kesilmiş olsa bu kadın için hayat ve geçimini boşanmadan kocasının yanında sürdürmesi; koca için de başkasını nikâhı altına alması yönü ile rahmettir. Yine erkek hamilelik, emzirme veya kronik hastalık gibi zorunlu bir engelden dolayı birlikte olamayabilir, bu takdirde ikinci bir eş alma hakkı vardır. Yine kadın kısır ya da menopoza girmiş olabilir bu arada erkeğin de bir yavruya ihtiyacı olabilir. Bu durumda ilk karısını yine nikâhı altında tutarak çözüme gidebilir. Savaş sonrası kadın nüfusu erkeğe göre çok olabilir, bu durumda onlara sahip olma adına eş sayısı arttırılabilir. İlerleme ve yükselme için gerekli medeniyet için nüfus artışına ihtiyaç duyulabilir.¹⁵¹⁵

¹⁵¹² Kevserî, “Te‘addüdü’z-zevcât ve’t-talâk”, s. 203-204.

¹⁵¹³ (وان الظن لا يغني من الحق شيئا) Necm 53/28.

¹⁵¹⁴ M. Zâhid Kevserî, “Havle teaddüdi’z-zevcât eydan”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikıyye, Kahire ts., s. 209-214.

¹⁵¹⁵ Kevserî, “el-Hikmetü fi teaddüdi’z-zevcât”, s. 207-208.

3.3.2.3. Değerlendirme

Modernistlerin âile hukuku alanında en önemli reform tekliflerinden birisi taaddüd-i zevcât alanı olmuştur. Onlara göre her ne kadar geçmişte bu evliliğin pozitif katkıları olmuşsa da günümüzde salt mefsedete dönüşmüştür. Kaldı ki bu, geçmişte de bir zarurete mebni olarak izin verilen bir uygulamadır. Onların bu iddiaları, başta sahâbe olmak üzere çok eşli olan tüm İslâm âlimlerinin zaruret evliliği yaptıkları ve son derece daraltılmış bir alandan girerek ruhsat evliliği yaptıkları anlamına gelir. Kaldı ki yaptıkları evlilikler hâşâ şehvet vb. ne tür zorunlulukların sonucu olmuştur? sorusunun da cevaplanması gerekenler arasında olduğunu hatırlatmakta faydalar vardır. Öte yandan Allah Teâlâ birtakım zulüm ve haksızlıkları sebep olacağından olması muhtemel dörtten fazla evliliği zaten yasaklamıştır. Bu yasağı ilerleterek tek eşliliğe indirgemek bir anlamda kendini teşri‘ makamına koymak olabilecektir.

Taaddüd-i zevcâtın neslin çoğalması, zinanın azalması, sahipsiz kadınların himaye altına alınmasında pozitif katkıları vardır. Bunca artısını dikkate almadan bir kısım cüz’î ve zannî mefsedetleri ileri sürerek yasaklanmasının doğru olmayacağını söylememiz mümkündür. Kaldı ki ârızi mefsedetler konusunda da yetkili kişilerin ta‘zîr amaçlı alacakları önlemler ile mefsedetlerin mümkün mertebe azaltılması hatta yok edilmesi mümkündür. Bu, “Nâdir olana hüküm binâ edilmez.” genel kuralına da uygundur. Ayrıca söz konusu yasaklama insanların tüm farklılıklarını dikkate almadan hepsini aynı kefeye koyma gibi bir sakınca barındırmaktadır. Meseleye maslahat mefsedet dengesi açısından bakıldığında zaman İbn Kayyim’in de ifade ettiği gibi mubah olmasındaki maslahat, olası mefsedetlerin yanında tercihe uygun bir durumdur.¹⁵¹⁶

Klasik İslâm modernistlerinin Batılılar tarafından İslâm dünyasının ilerlemesinin önünde pranga olarak gördükleri taaddüd-i zevcât, faiz ve talâk-ı selâse gibi hususlarda mezkûr hükümleri savunmak yerine yanlış yorumlandığı ya da maslahat ve örf gibi gerekçeler ileri sürerek zamana ayak uydurulması gerektiği yönündeki çabaları oldukça garip durmaktadır.

Kevserî ve Sabri Efendi, adâlet şartı arasında görüş ayrılıkları içinde oldukları görülmektedir. Sabri Efendi, adâleti şart olarak görürken, Kevserî şart olarak görmemektedir. Modernistler ise adâlet şartını gerçekleşmesi imkânsız bir şart olarak görmektedirler.

¹⁵¹⁶ İbn Kayyim, *İ‘lâmu’l-muvakki‘în*, c. V, s. 15.

3.3.3. Tesettür Meselesi

Abduh, günümüzde kimi Müslümanlarca bilindiği şekli ile örtünmeyi İslâm'ın emrettiğine dair nass bulunmuş olsa konuyu açmaktan bile çekineceğini belirtir. Uygulanagelen örtünmenin başka milletler ile karışılması sonrası güzel görülerek alındığını ardından da diğer zararlı âdetler gibi din kisvesi giydirilerek din adına yerleştirildiğini ileri sürer. O, örtünmede aşırıya gidildiği; İslâm'ın, kadının yüz ve ellerini avret saymadığı iddiasındadır. Fitne korkusu durumunda ise görevin kadına değil erkeğe düşeceğini belirtir. Söz konusu fitnenin kadından erkeğe vukuu ihtimalinde nasıl erkeğin yüz ve ellerininin örtülmesi gerekli görülüyorsa aksi durumda da kadının el ve yüzünün örtülmesinin zorunlu tutulamayacağı düşüncesindedir. Ezcümle Abduh, peçe ve burka ile örtünmeyi ne şer'î ne de edebî bulur. Ona göre bunlar tamamen bazı âdetlerden ibarettir.¹⁵¹⁷

Tespit edebildiğimiz kadarı ile Rızâ'nın, kadının örtünmesi konusunda savunmacı bir refleks göstermediği, herhangi bir görüş ileri sürmediği ve tartışmalardan uzak durduğu görülmektedir. Gelenekselcilerin tavrı ise maslahat gerekçesiyle açılan kapının daha ne kadar ileriye taşınabileceği anlamında meseleyi aydınlatır niteliktedir.

Gelenekselcilerin bu konudaki mücadelesi doğrudan modernistlerle değil de¹⁵¹⁸ takipçileri ile. Nitekim bu konuda “Hicâb âyeti ezvâc-ı tâhirât'a mahsustur.” iddiası ile maslahat ve meşakkat esas alınarak kadının açılabilirliğini öne sürenler ile fikrî münâzaralarda bulunurlar. Sabri Efendi, zarafete yakışır bir tarzda ancak şehvânî arzuları ve açıklıkları göstermeyecek şekilde kadının dış giyimine yönelik iyileştirmeler yapılabileceğini söyler. Bu konuda *giyinik çıplaklar* hadisindeki¹⁵¹⁹ tehdid konumuna düşülmemesi gerektiğinin altını çizerek¹⁵²⁰ Yine o, meseleyi nimet-külfet dengesinden de tahlil eder. Tesettürde kadın için hafif bir külfet bulursa da çok büyük maslahatlarına sebep olan bir farz olarak niteler. Farzlığına inanılmaz ise dinden çıkılacağını, inanma ile birlikte amel noksanlığı

¹⁵¹⁷ Abduh, *el-A 'mâlu 'l-kâmile*, c. II, s. 105, 109-111.

¹⁵¹⁸ Hatta Sabri Efendi, “Kadınların erkeklerle ihtilâtı” meselesinde yeni Türkiye hükümetince uygulanan bazı meselelere yönelik tespit ve eleştirisinden dolayı Rızâ'dan övgü ile bahseder. Bu mânada şunları söyler: Allah, Reşîd Rızâ'nın ecrini versin. Konuyla ilgili araştırmasında şöyle diyor: “Yeni modern Türk toplumunda kadına verilmek istenen yerin ve onların kadın meselesine yaklaşımlarının herhangi bir âlim ve dini bütün birisi tarafından tasvip edilmesi mümkün değildir.” Sabri Efendi, “Hilâfet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye”, s. 257.

¹⁵¹⁹ *Başkalarını baştan çıkartan, kırıtarak yürüyen giyinmiş çıplak kadınlar, cennete giremezler ve kokusunu da alamazlar. Hâlbuki onun kokusu beş yüz yıllık mesafeden bile hissedilir.* Muvatta', “Libâs”, 4; Müslim, “Libâs”, 34, “Cennet”, 13; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. VIII, s. 382; Beyhakî, *es-Sünenü 'l-kübrâ*, c. II, s. 331; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, c. VII, s. 530.

¹⁵²⁰ Sabri Efendi, “Dinî Müceddiler”, s. 600.

bulunursa büyük günaha girilmiş olacağı görüşündedir.¹⁵²¹ Ayrıca o örtünme meselesine, şerre açılan fırsat kapılarını en kısa yoldan kapatmak olarak da bakar.¹⁵²²

Kadının yüzünün örtülmesi konusunda Sabri Efendi, “*Görünen kısımları müstesnâ zinetlerini açmasınlar.*”¹⁵²³ âyeti gereğince zaruret ve ihtiyaçtan dolayı avret sayılmayan kadının yüzünün, fitne ve şehvetin galebesi durumunda istihsanen örtülebileceğini söyler. Bunun bir zorunluluk ve vazife olarak değil, şehvî bakışlardan kendilerini korumak için tedbir amaçlı olacağını söyler.¹⁵²⁴ Onun bu düşüncesi dayatmacı bir anlayışla değil, herkesin kendi inisiyatifine kalmış tercih edilebilecek bir alternatif olarak görülür.

Sabri Efendi, kadının açılmasına olan karşıtlığının eğitime de karşı olduğu anlamında anlaşılmaması gerektiği hususuna dikkat çeker. Hanım eğitimci nezâretinde, kendilerine özel okullarda çeşitli ilim dallarında ihtisas yapmaları gerektiğini belirtir. Kadın eğitimci bulunmadığı takdirde ise gerekli mahremiyet ölçülerine dikkat edilerek erkek hocalar tarafından da eğitim alabileceklerini belirtir.¹⁵²⁵ Onun, kadınların eğitime yeşil ışık yaktığı ama karma eğitime karşı çıktığı görülmektedir.

Kevserî, mezhep imamlarının kadının el ve yüzünün açılmasının câizliği konusunda verdiği fetvaların fitne korkusunun bulunmama hali ile sınırlı olduğunu söyler. Fitnenin mevzubahis olduğu durumlarda ise vâcip olduğunu öne sürer. Kadının namaz ve hacda yüzünü açabileceği yönündeki fetvaları ise bu iki durumun fitnenin mezınnesi olmamasına bağlar. Kadın namazı genellikle evde kıldığı, hacda ise hemen hemen herkesin ibadet ile meşgul olduğu için bu tür fitnelerden uzak olmasına bağlar.¹⁵²⁶ Kevserî’nin tesettür konusundaki düşüncelerinden; aslolanın kadının gözleri dışında yüzünü örtmesi gerektiği, fitne korkusu bulunmayan yaşlıların açabileceği, nişan ve şahitlik gibi durumlarda zorunlu olarak açabileceği düşüncesinde olduğu söylenebilir. Yine onun bu konuda Hanefî mezhebindeki ağırlıklı görüşten farklı olarak selefî görüşüne uyduğu söylenebilir. Yine bu konuda arkadaşı Sabri Efendi’den de farklı düşündüğü anlaşılmaktadır. Düşüncesinde temel nokta ise “*الا ما ظهر منها - görünen kısımlar müstesna*”¹⁵²⁷ âyetindeki istisnayı sürme ve yüzük mahalli olarak değil de Hz. Âişe’nin uygulamasını da tanık göstererek İbn Mes‘ûd (ö. 32/652-53) gibi elbise olarak anlamasından kaynaklanmaktadır.¹⁵²⁸ Bu tavrı, onun yerine göre bağlısı

¹⁵²¹ Sabri Efendi, “İslâm’da Tartışılan Meseleler”, s. 723, 736.

¹⁵²² Sabri Efendi, “Kadın Meselesine Bakışım”, s. 935.

¹⁵²³ (...) ولا يبدین زینتهن الا ما ظهر منها... Nûr 24/31.

¹⁵²⁴ Sabri Efendi, “İslâm’da Tartışılan Meseleler”, s. 718-720.

¹⁵²⁵ Sabri Efendi, “Kadın Meselesine Bakışım”, s. 938.

¹⁵²⁶ M. Zâhid el-Kevserî, “Hicâbü’l-mer’e”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, Kahire ts., s. 228-232.

¹⁵²⁷ Nûr 24/31.

¹⁵²⁸ Kevserî, “Hicâbü’l-mer’e”, s. 229.

bulunduğu Hanefî mezhebinden bile farklı düşündüğünü ve bu konuda oldukça toleranssız bir görüş benimsediğini ortaya koymaktadır.

Görüleceği üzere Abduh, her ne suretle olursa olsun kadının el ve yüzünün avret sayılamayacağını iddia ederken; Sabri Efendi, aslolanın avret olmaması ama fitne durumunda örtmenin gerekliliğini; Kevserî ise aslolanın örtmek olduğu ama yaşlılık gibi fitne ihtimali bulunmaması durumunda açabileceği görüşündedir.

3.3.4. Kadının Mirastaki Payı

Rızâ ve Abduh, kadınların mirastaki paylarının erkeğe göre azlığını şehvetlerinin çokluğu, akıllarının zayıflığı gibi gerekçelendirilmesini yanlış bulurlar. Erkeğe iki hisse verilmesinin hem kendisine hem de kadına bakma zorunluluğundan kaynaklandığını, kadının ise malını sadece kendisine harcadığını dolayısıyla kadına verilen hissenin bazı durumlarda harcama yükümlülüğüne bakılacak olursa fazla bile verilmiş olabileceğini iddia ederler.¹⁵²⁹ Bu düşünceleri, meseleye “Nimet külfete; külfet de nimete göredir.” kâidesi panceresinden yaklaştıklarını gösterir. Ayrıca Abduh, “للذكر مثل حظ الأنثيين - *Erkeğe kadının payının iki misli vardır.*”¹⁵³⁰ ifadesindeki üslûba da dikkat çeker. Câhiliye döneminde kadına mirastan hiçbir pay verilmez iken Allah Teâlâ, kadının mirastaki payını sanki yerleşmiş bir kural gibi kabul ederek onun payını erkek için temel kabul etmiştir. Oysa bu anlam, “للأنثى نصف حظ الذكر - Kadına erkeğin hissesinin yarısı vardır.” şeklinde beyan edilse idi bu güzellik ve mâna ortaya çıkmış olmazdı.¹⁵³¹ Rızâ ve Abduh’un bu düşünceleri çağdaş modernistlerce dillendirilen “Mirastan kadının erkekten daha az alması, o dönemin sosyal ve kültürel şartlarına uygun düşmekteydi. Günümüzde ise durum değiştiği için kadın, erkek ile eşit almalıdır.” şeklindeki düşünceye katılmadıkları anlamına gelmektedir.

Burada şu hususun belirtilmesinde fayda vardır: Mezkûr taksimin teşrî‘ine yönelik izah sadedinde zikredilen bu faydalar ile hükmü sınırlandırmamak gerekir. Bizim anladığımız ve henüz daha kavrayamadığımız nice maslahatların da dikkate alınmış olabileceği göz ardı edilmemelidir. Örneğin, kadının erkek hissesinin yarı payı alması ve aile adına harcama yükümlülüğü ile malî mükellefiyetlerden uzak tutulması, onun çalışma hayatına atılmamasına ve en önemli vazife olan çocukların eğitim ve yetiştirilmesine zamanını teksif etmesine sebep olabilir. Böyle bir görev, kadın tarafından icra edildiği takdirde de günümüzde acı verici sonuçlarına şahit olunan genç neslin edep ve terbiyeden yoksun halleri ortaya çıkmayabilir. Netice olarak ahkâmın birtakım hikmetini ister kavrayalım ister kavrayamamış olalım,

¹⁵²⁹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 332-333.

¹⁵³⁰ Nisâ 4/11.

¹⁵³¹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. IV, s. 332.

emredildiği gibi alıp kabul etmek ve uygulamaya koymak hem dünyamız için hem de âhiretimiz için kanaatimizce çok önemli faydalar sağlayacaktır.

Modernistlerin kadının mirastan alacağı pay konusunda nasslara sıkı sıkıya bağlı kalmaları, daha önce ifade edildiği üzere mukadderât denilen bu alanların “*lâ darara ve lâ dirâra*” genel nassından tahsîse uğradığını düşünmelerinden kaynaklanmaktadır. Onlara göre tahsîse uğrayan mukadderât ve keffârât alanı olduğu gibi kabul edilmelidir. Diğer alanlar ise günümüz maslahatlarını karşılayıp karşılamadıklarına bakılmalı; karşılamayanlar tahsîse uğratılmalıdır.

3.3.5. Kabir Yapımı ve Ziyareti

Mısır ıslah hareketi öncülerinden biri olan olan Emîn’e göre Abduh ve Rızâ, bu mesele başta olmak üzere birçok noktada Vehhâbilik öğretilerinden son derece etkilenmişlerdir.¹⁵³² Nitekim Abduh, zamanında yapılan kabir ziyaretlerinin ibret almak için değil, ihtiyaçların giderilmesi, şifa ve bol rızık elde etmek için yapılmasından şikâyetçidir.¹⁵³³

Rızâ, Ehl-i Beyt’in yanı sıra kimi fakih ve sâlih kimselerin kabirleri üzerine yapılan kubbe ve mescidlerin şirk, bid‘at ve tevessül tarzı günahların işlendiği mekânlar haline dönüşmesinden dolayı yıkılmalarının vâcip olduğunu iddia eder.¹⁵³⁴ Bu sonuca ulaşmasında Hz. Peygamber’in Mescid-i Dırâr’ı yıktırması örneği ile sedd-i zer‘a ilkesinin etkili olduğu görülür. Kabirlere bina yapılması, sarık ve örtülerle süslenmesi, kubbe yapılması, etrafında mescidler oluşturulması, üzerinde kandil ve mum yakılması bid‘atler arasında sayılır. Bunlara karşı çıkanların da Vehhâbî diye nitelenmesinden şikâyet eder.¹⁵³⁵

Kevserî, bu konuda geleneksel fikhî eserlerden paragraflar vererek câizliğini iddia eder. Daha fazla sevap elde etme niyeti ile kabir tarafına yönelerek namaz kılmamak şartı ile kabir etrafında mescid yapılabileceğini söyler. Mezkûr eserlerin zannî maslahatlar ileri sürülerek yıkılmasının elde edilmek istenen aklî maslahattan daha büyük mefsedetlere sebep olacağını iddia eder. Böyle bir kararın yeryüzünün doğu ve batısında mevcut başta sahâbe, din imamları ve sâlih kimseler ile bunların kabirlerine bitişik mescid ve camilerin yanı sıra hükümdarların, emirlerin vb. kimselerin kubbelerinin yıkımına sebep olacağını ifade eder. Dolayısıyla böyle geneli ilgilendiren bir meselede basîret sahibi bir âlime yakışanın, kılı kırk yararcasına tüm âlimlerin görüşlerini inceleyerek zorluğu giderici bir çözüm önerisinde

¹⁵³² Ona göre adı geçen öğretilerden hareketle bid‘atler ile mücadele ve ictihad kapısının açılması konusunda kendini adanmıştır. Emîn, *Zü‘amâ’ü’l-ıslâh*, s. 23-25.

¹⁵³³ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. II, s. 62.

¹⁵³⁴ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. I, s. 357.

¹⁵³⁵ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. IX, s. 95.

bulunmak olacağını belirtir.¹⁵³⁶ Kabirler üzerine kubbe yapmayı çirkin bir bid‘at olarak görenlere, İslâm’ın ilk asrından bu yana ilim sahibi hiçbir kimsenin itirazı olmaksızın ümmetin bunu kabullendiğini hatırlatır. Bu konuda Hz. Peygamber (s.a.v.), Ebû Bekir ve Ömer’in (r.a.) medfun bulunduğu Ravza-i Mutahhara’ya bina yapılmasını örnek gösterir.¹⁵³⁷

3.3.6. Zekâtta Fî Sebîlillâh Kavramı ve Kapsamı

Modernistler ile gelenekselciler arasındaki görüş ayrılıklarından birisi de zekât âyetindeki “fî sebîlillâh - Allah yolunda” kelimesinin kapsamına nelerin ve kimlerin gireceği ile ilgilidir.¹⁵³⁸ Modernistlerin meseleye İslâm dünyasının Batı karşısında her yönden ilerlemesini sağlamaya yönelik çözüm teklifleri bulma gayretleri içinde baktıklarını söylememiz mümkündür. Dolayısıyla bu düşünceden hareketle bu kavramın anlamında genişletme yoluna gittikleri görülür. Nitekim Rızâ’ya göre bu ifadenin altına şahıslar değil, din ile devlet işlerinin kendisi ile ayakta durabilmesi için Müslümanların genelinin yararına yapılan tüm harcamalar girer.¹⁵³⁹

Rızâ, zekât harcama yerlerinden *mülkiyet lâmu* ile ifade edilen altı yeri şahıslara; zarfiyet ifade eden *fî* harfi cerrinin dâhil olduğu *köle âzadı*¹⁵⁴⁰ ile *Allah yolunda* kısımlarını ise kamu yararına yönelik harcamalar şeklinde görür. Kamu yararına göre yapılacak harcamalar arasında; ordunun beslenmesi, donanması ve taşınması için gerekli araç ve gereç ile silahların satın alınması, askerî hastahaneler, genel hayır kurumları, askerî demir ve kara yolları, zırhlı gemiler, top bataryaları, savaş uçakları, kale ve siperler hazırlamayı sayar. Yine bunlar arasında; İslâmî davetçiler yetiştirerek kâfir ülkelere gönderilmesi ile şer‘î ve diğer okulların nafakasının teminini sayar.¹⁵⁴¹ Modernistlerin olaya İslâm ülkesinin tedennî ve terakkîsi penceresinden baktığı görülmektedir.

Kevserî, *fî sebîlillâh* kavramının *bütün hayır yolları* anlamında kamu yararına olan bütün müesseseler ile medrese ve mescidlerin gireceği şekilde genişletilmesini doğru bulmaz. Öncelikle bu kavramdan kastın Allah yolunda savaşan gaziler olduğu konusunda İbn Hazm’ın yanı sıra dört mezheb ve ashâbı arasında ittifak olduğunu ve İslâm’ın ilk devirlerden bu yana

¹⁵³⁶ Kevserî, “Binâü mesâcid ale’l-kubûr ve’s-salâtü ileyhâ”, s. 153-156.

¹⁵³⁷ Kevserî, “el-Hicratü’n-Nebeviyye”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, s. 385-386.

¹⁵³⁸ إِمَّا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَفَةَ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ - Sadakalar (zekâtlar), Allah’tan bir farz olarak ancak fakirler, düşkünler, zekât toplayan memurlar, kalpleri İslâm’a ısındırılacak olanlarla (özgürlüğüne kavuşturulacak) köleler, borçlular, Allah yolunda cihad edenler ve yolda kalmış yolcular içindir. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.) Tevbe 9/40.

¹⁵³⁹ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. X, s. 435.

¹⁵⁴⁰ Köle âzadını kamu yararına almasını, bunun sosyal gelişmişlik düzeyinin göstergesi olmasına bağlar. Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. X, s. 436.

¹⁵⁴¹ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. X, s. 435-437.

tevârûs eden uygulamalarının bu şekilde olduğunu belirtir. Bu konuda diğer düşünceleri ise şöyledir: *Fî sebîlillâh* kavramının kapsamı “Beş kişi hâriç, zekât almak hiçbir zengine helâl olmaz, Allah yolunda cihad eden gâzî...”¹⁵⁴² hadisi ile daraltılmıştır. Nitekim Kur’ân’ı Kerîm’de de *fî sebîlillâh* kavramı cihad anlamında kullanılmaktadır. Bir kelimenin şer’î ve lugavî anlamlarından şer’î anlamını esas almak esastır. Dolayısıyla yukarıdaki hadis, mücmelin beyânı tarzındadır. Lugavî anlamını esas almaya ise herhangi bir delil yoktur. Öte taraftan *fî sebîlillâh*’ın anlamı tüm hayır yollarını kapsayacak şekilde genişletilecek olursa fakir ve miskin gibi diğer zekât gruplarını da otomatik olarak kapsamış olur. Böyle olunca tek tek zikretmenin bir anlamı kalmaz. Âyetin başındaki “انما - İnnemâ” edâtı hasr (sınırlamak) içindir. Söz konusu sınırlama ise temlik ifade eden “ل - Lâm” ile sağlanmıştır. Lâm’ın beyân için kullanıldığı dilde görülmemiştir. *Sebîlillâh*’ın başına zarfiyyet ifade eden “في - fi” gelmesi ise lââm’a göre te’kîd ifade etme açısından daha güçlü olduğundan dolaydır. Bu grubun önemini vurgulamak açısından gelmiştir. Ayrıca *sebîlillâh*’ın anlamının tüm hayır yolları şeklinde genişletilmesi fakir ve miskinlerin zekâtta mahrum kalmalarına yol açacaktır.¹⁵⁴³

3.3.7. Resim ve Heykel

Abduh, resmin birçok faydalarını zikrettikten sonra yasaklanmasının sebebi olarak da boş işlerle uğraşma ve ibâdet kastı olmasını öne sürer. Birincisine dinin buğzettiğini; ikincisini ise yok etmek için geldiğini söyler. Ona göre bu iki ârızî tehlike ortadan kalktıktan ve faydaları da ortaya çıktıktan sonra haramlığını savunmak abes ile iştilal etmektir.¹⁵⁴⁴

Rızâ’ya göre yapılması haram olan resimler, evliyâ ve enbiyâ gibi din ile alakası olan kişilerin resimleridir. Çünkü bunlara gösterilen dinî saygılar zamanla tapınma ile sonuçlanmaktadır. Bu yasak, kabirler üzerine türbe, bina ve mescid yapmak türündendir. Din ile alaka ve tâzime mazınne bulunmayan resimlerde ise aynı illet bulunmamaktadır.¹⁵⁴⁵ Onun böyle bir düşünceye sedd-i zerîa kabilinden vardığını söylemeye gerek yoktur. Rızâ’nın resim yapmanın haramlığı konusunda tapınmaya götürecek tâzimi mazınneyi dikkate aldığı anlaşılmaktadır. Bu mantıktan hareketle tâzime mazınne olmayan sıradan insanların kabirlerinin yapılmasının câizliği zorunlu bir sonuç olarak kabul edilmesi kaçınılmazdır. Ancak onun herhangi bir ayırım yapmaksızın tüm insanların mezarlarına kabir yapımına karşı olduğu bilinmektedir.

¹⁵⁴² (لَا تَجُلُ الصَّدَقَةُ لِغَنِيِّ إِلَّا لِخُمُسَةٍ: لِغَامِلٍ عَلَيْهَا، أَوْ لِغَازٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، أَوْ لِغَنِيِّ اشْتَرَاَهَا بِمَالِهِ، أَوْ فَقِيرٍ نُصِصَ عَلَيْهِ فَأَهْدَاهَا لِغَنِيِّ، أَوْ غَارِمٍ); İbn Mâce, “Zekât”, 27; Ebû Dâvûd “Zekât”, 24; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, c. VII, s. 23, 34-35; *Muvatta*’, “Zekât”, 16; Hâkim en-Nisâbü’rî, *el-Müstedrek ‘ale’s-Sahîhayn*, c. I, s. 566.

¹⁵⁴³ Kevserî, “Hel tesihhu ‘imâratü’l-mesâcid min zekâti’l-mâl?”, s. 181-186.

¹⁵⁴⁴ Abduh, *el-A’ mâlu’l-kâmile*, c. II, s. 198-200.

¹⁵⁴⁵ Rızâ, *Muhâverâtü’l-muslih ve’l-mukallid*, s. 48.

Sabri Efendi, “Çağımızda artık putperestliğe imkân kalmamıştır. Dolayısıyla yasaklanan şeyin sebebinin yokluğu ile yasak da ortadan kalkar.” düşüncesine katılmaz. Her ne kadar putperestlik kalmasa da ihtimali hâlâ mevcuttur. Ayrıca tasvîrin yasaklığının sebebinin, ta’zîm gibi bir sebebe indirgemek de doğru değildir. Bizim anlayamayacağımız başka hikmet ve gerekçeler de bulunabilir. Bu yoldan hareketle, erkeklere altın yüzük yasağının sebebi kadınlar gibi süslenmektir, dolayısıyla “Altından kordon kullanmakta amaç saatin tutulmasıdır. Başka bir şey değildir.” düşüncesi ile yasaklığın pekâlâ bertaraf edilmeye gidilebileceğini belirtir.¹⁵⁴⁶

Sabri Efendi’nin resim ve heykele toptan karşı çıktığı düşünülmemelidir. O, bu konuda “yaşama şansını” kriter olarak belirler. Buna göre para üzerinde, âzâsı seçilemeyecek düzeyde, belden yukarı ve suçluyu teşhis gibi zorunlu hallerde ve bu şartlar ile sanat için resim ve heykel yapmanın mahzurlu olmayacağını belirtir. Sûretlerin imal ve resmedilmesi hakkında çok sayıda hadis zikreder.¹⁵⁴⁷ Bu konuda bir düzine sakıncalar serdetmesine ve kendi fotoğrafının alınmasını hoş görmediğini belirtmesine rağmen Sabri Efendi’nin oturur vaziyette tam boy resim çektirmesi bir zorunluluk gereği ya da kendi inisiyatifi ile olup olmadığı anlaşılamamaktadır.

Kevserî, Şeyh Bahît (1854-1935)’in bir konudaki hatalı görüşünü eleştirirken “Tıpkı bu görüşü de fotoğraf çekmenin cevazlığına yönelik görüşü gibi coşkun bir denize denk doğrularının yanında hiçbir önemi yoktur.” ifadesi¹⁵⁴⁸ fotoğraf çekiminin belli şartlar dâhilinde câiz olmadığı görüşünde olduğunun kanıtı gibi durmaktadır.

3.3.8. Seferîlik ve Hastalık

Modernistlerin geleneksel seferîlik düşüncesinden ayrıştıkları görülür. Bunlara göre seferîlikte örf ve dili esas almak ve bunlarda neye yolculuk deniliyorsa şer’î seferîlik olarak onu kabul etmek gerekir. Yolculuğun uzun ya da kısa yahut haram bir iş işlemek için yapılmış olmasının hiçbir önemi yoktur. Dolayısıyla uçak¹⁵⁴⁹ ya da araba ile bir iki gün yolculuk yapıp geri dönen kimselerin ne kadar uzağa giderlerse gitsinler yolculuklarının seferîlik olarak değil, gezinti olarak adlandırılması gerektiğini ve seferîlik hükümlerinin oluşmayacağını iddia

¹⁵⁴⁶ Sabri Efendi, “İslâm’da Tartışılan Meseleler”, s. 678-681.

¹⁵⁴⁷ Sabri Efendi, “İslâm’da Tartışılan Meseleler”, s. 668-681.

¹⁵⁴⁸ Kevserî, “Hutûratü’t-teserru’i fi’l-iftâi”, s. 141.

¹⁵⁴⁹ Kimi insanlar, her ne kadar uçak ya da araba ile konforlu bir yolculuk yapsalar da yolculuğu ve işlerini bir an önce bitirip sevdiklerine dönmeyi arzu ederler. Netice olarak onlara başlı başına yolculuğun bizzat kendisi meşakkat verir. Durum böyle olunca seferîliği salt meşakkate indirgemek kanaatimizce pek isabetli bir görüş gibi durmamaktadır.

ederler.¹⁵⁵⁰ Bu düşünceleri ile çağlarında uçak ya da araba ile yapılan yolculuklarda zorlukların kalktığı düşüncesini örf üzerinden temellendirmeye çalıştıkları görülmektedir. Bu tavırlarıyla seferîliği meşakkate indirgedikleri, yolculuk esnasında oluşan işleri bir an önce bitirip memlekete ve sevdiklerine kavuşma gibi psikolojik ve başkaca bulunması muhtemel bir kısım maslahat ve mefsedetleri göz ardı ettikleri görülmektedir. Ayrıca burada şunu da belirtmekte fayda vardır. Modernistler hastalık ve seferîlik hallerinde teyemmüm ve oruç konusunda zorluğu değil, mazınne olma özelliğini temel alırlarken¹⁵⁵¹ seferîliğin oluşumunda bir nevi meşakkati dikkate almaları düşüncelerindeki tutarsızlığı göstermektedir. Yine seferîlik esnasında zorluğun bulunmaması durumunda oruç tutmanın daha uygun olacağını söylerlerken ruhsata hikmet olarak gördükleri meşakkatin yokluğunu öne sürerler.¹⁵⁵² Yolculuğun kısa-uzun olmasının hiçbir öneminin bulunmadığını, çünkü genel itibarıyla seferde abdest ve guslün meşakkatli olduğunu dolayısıyla da genele binaen mutlak anlamda teyemmümün câizliği görüşünü ileri sürerler. Bu konuda da en büyük referans olarak İslâm'da zorluğun kaldırılması ilkesini görürler.¹⁵⁵³

Rızâ, hükümlerde hastalığın hafifletme sebebi olmasını meşakkatin mazınnesi olmasına bağlar. Bu konudaki görüşünü şöyle temellendirir: Hastalıkta zorluğun bilfiil bulunması şart değildir. Zaten zararın da anlaşılması güçtür. Belki o anda değil, ileride hastaya bir zararı dokunabilir. İlâveten *مریضا - merîdan*¹⁵⁵⁴ kelimesinin mutlak olarak gelmesi göstermektedir ki ruhsat hükmü kendisi ile oruç tutmanın zor olduğu ağır hastalara mahsus değildir; ağır-hafif tüm hastaları kapsamaktadır. Çünkü her hasta oruç tutmakla zorluk ihtimaline karşı karşıyadır.¹⁵⁵⁵ Rızâ'nın hastalık hakkındaki bu tespitinden seferîlik hakkında da “uzun, kısa; uçak ile ya da yayan; yorucu yahut zahmetsiz olması farketmez. Hatta yolculukta o an zorluğun var olması da gerekmez, her yolculuk tahfife sebeptir.” şeklinde bir çıkarıma gitmesi beklenirken tam aksi bir nevi meşakkati temel alarak örf tarafından yolculuk addedilme şartını koyması şaşırtıcı ve beklenmedik bir görüş gibi durmaktadır.

Sabri Efendi, seferîlikte katedilmesi gereken sürenin tren gibi vasıtalar ile kısılmasını önemli görmez. Ona göre böyle bir değişiklik mesafenin kısılmasından değil, trenin süratli gitmesi ile meydana gelen ârizî bir değişikliktir. Dolayısıyla yirmi saatlik yolculuk her ne kadar dört saatte katedilse bile yine yirmi saattir. Arada bulunan dağ ve dereler hâlâ bâkîdir. Netice olarak, vasıtalar her ne kadar süratli giderse gitsin mesafe değişmeyeceği için seferî

¹⁵⁵⁰ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. II, s. 121-122; c. V, s. 96, 302-303; c. VI, s. 209.

¹⁵⁵¹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. II, s. 121; c. V, s. 98; c. VI, s. 209.

¹⁵⁵² Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. II, s. 132.

¹⁵⁵³ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VI, s. 209.

¹⁵⁵⁴ (فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر) Bakara 2/184.

¹⁵⁵⁵ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. II, s. 121; c. V, s. 98.

sayılmaları gerektiği düşüncesindedir. Görüşü bu olmasına rağmen yine de nevâzil fıkıh konusunda ihtisâs sahibi kişileri kafa yormaya davet eder.¹⁵⁵⁶ Onun bu çağırısı, yetkin kimseler tarafından günümüz fıkıh problemlerinin değerlendirilmesine her zaman açık olduğunun örneklerinden bir tanesidir.

Görüldüğü üzere seferîlikte illete göre hüküm belirlenmesi gerekirken hikmet ve maslahata göre hüküm oluşturulmaya çalışılmaktadır. Hikmet ve maslahata göre hüküm oluşturulunca da seferîlikteki meşakkatten daha fazla zorlukların bulunduğu tüm işlerde de benzer hükümlerin verilmesi kaçınılmaz olacaktır.

3.3.9. Kurbanı Kesme Şekli

Abduh, Tirinsifâl müftüsünün, “Ehl-i kitabın kurbanı balta ile vurduktan sonra besmelesiz kestiklerinin câizliği” konusunda kendisine sorduğu soruya cevaben, *onlarda âdetin her ne ile olursa olsun hayvanın ruhunu çıkarmak olduğunu*, zebh işleminden sonra da kurbanın etinden yediklerini söyler. Bu şekilde kestikleri kurbanın etinden sosyal ilişkiler ile muâmelelerdeki zorluğu def etmek için yenilebileceğini ifade eder.¹⁵⁵⁷ Öğrencisi Rızâ da büyükbaş hayvanın önce başına vurulup sonra da besmelesiz kesilmesi durumunda helâl olup olmayacağı sorusuna Abduh’un cevazlığı yönünde cevap verdiğini kendisinin de bu fetvaya katıldığını belirtir.¹⁵⁵⁸

Kanaatimizce asıl tartışılacak mesele Rızâ’nın tezkiyenin hikmeti konusunda öne sürdüğü düşüncelerinde gizlidir. Şöyle ki Rızâ, Allah Teâlâ’nın tezkiyeden maksadının mümkün merteye hayvana az eziyet vermek olduğunu,¹⁵⁵⁹ tezkiyenin Arap geleneği ekseninden meşrûlaştığını ifade eder. Ardından da “Ben inanıyorum ki şayet Hz. Peygamber elektrikle tezkiye gibi hayvan için daha zararsız ve kolay bir tezkiye usulüne muttali olmuş olsaydı bunu zebhe tercih ederdi.” der. Klasik fıkıhtaki zararlı kanın bedenden çıkması hikmetini içeren zebh türü tezkiyeye katılmaz.¹⁵⁶⁰ (Zebh ise yemek ve nefes boruları ile iki ana damarın kesilmesinden ibarettir.) Onun bu düşüncesi günümüzde bazı yerlerde uygulandığı şekliyle elektroşok ile hayvanı bayılttıktan sonra zebh işlemine müsaade şeklinde anlaşılmamalıdır. Çünkü av hayvanı ve yaralayıcı maddeler ile öldürülenlerin tezkiye kabul edildiğini, söz konusu işlemlerde yeterli miktarda kan akımının bulunmadığını dolayısıyla

¹⁵⁵⁶ Sabri Efendi, “İslâm’da Tartışılan Meseleler”, s. 657.

¹⁵⁵⁷ Abduh, *el-A‘mâlu’l-kâmile*, c. II, s. 509-510; *Üç mesele* diye meşhur olan bu konuda çok sayıda savunma ya da reddetme amacı ile yazılar kaleme alınmıştır. İlgili yazılar için bkz. Rızâ, *Mecelletü’l-Menâr*, c. VI, s. 710-716, 771-774, 812-815, 927-936.

¹⁵⁵⁸ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. VI, s. 162.

¹⁵⁵⁹ (إن غرض الشارع منها اتقاء تعذيب الحيوان بقدر المستطاع فأجاز ما أضره الدم...) Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, c. VI, s. 120.

¹⁵⁶⁰ Kâsânî, *Bedâi‘u’s-sanâi‘*, c. V, s. 40-41; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî (İbnü’l-Hümâm), *Fethu’l-kadîr*, Dâru’l-Fikr, yy. ts, c. IX, s. 487, 514.

tezkiyeden amacın kan akıtmak değil, hayvanı en az zarar ile öldürmek olduğunu, netice olarak da elektrik ile tezkiyenin evleviyetle câiz olması gerektiğini öne sürer. Elektrik ile zebhi değil.¹⁵⁶¹ Bir yandan böyle derken diğer yandan akıcı kanın haram olduğunu söylemesi anlaşılabilir cinsten değildir.¹⁵⁶² Rızâ, aslında zebhin azap ve işkence olmadığını en hafif öldürme şekli olduğunu görüşündedir.¹⁵⁶³ Görüldüğü üzere Rızâ'nın kurban kesimindeki illet (zebh) ile zararlı kanın çıkarılması hikmetini dikkate almadığı; hikmet olarak hayvanı en az acı ile öldürmeyi tayin edip hükmün buna göre belirlenmesi gerektiğini belirtmektedir. Buradan yola çıkarak günümüzde hayvanı daha acısız yöntemler ile öldürmenin mümkün olduğunu iddia etmiş olur.

3.3.10. Teyemmüm

Abduh, yolcu ve hastanın durumunun sağlıklı ve mukîm olup küçük hades ve büyük hadesten sonra su bulamayan kişinin durumu gibi olduğunu, ilâve bir şart aranmaksızın mutlak olarak teyemmüm yapmalarının câiz olduğunu ileri sürer. Ayrıca yirmibeş tefsire bakmasına rağmen bu anlamı bulamadığını belirtir.¹⁵⁶⁴ Rûmî, Abduh'un yirmi beş tefsire bakmasına gerek olmadığını, âyetin zâhirinden zaten bunun anlaşıldığını ama Hz. Peygamber'in beyân ve teşrî' özelliğini görmezden gelen kimse için bunun zaten mümkün olduğunu söyler.¹⁵⁶⁵

Rızâ da tıpkı hocası Abduh gibi küçük (hades-i asgar) ve büyük hades (hades-i ekber) sonrası su bulunamadığı takdirde; hastalık ve seferîlik esnasında ise su bulunamama şartı aranmaksızın teyemmüm yapılabileceği görüşündedir. Bu konuda seferîliğin zorluğun mezinnesi olduğunu, gusûl ve abdestin de ilâve bir zorluk demek olacağı gerekçesini ileri sürer. Ayrıca Rızâ, cumhûr-u fukahânın bu ruhsattan gâfil olmasına çok şaşıtığını söyler. Abduh ve Rızâ'ya göre; seferîlik ve hastalık halinde namazın cem'i, kısaltılması ve orucun terki câiz olduğuna göre bunlardan daha aşağı seviyede olan teyemmümün su bulunamama şartı aranmaksızın câizliği haydi haydi kabul edilmelidir. Ayrıca bu düşünce, nassla sabit üzerine hükümler bina edilen zorluk ve güçlüğü kaldırılması prensibine daha uygun olacaktır.¹⁵⁶⁶ Rızâ'nın bu iddiasının arkasında sağlıklı ve mukîm bir kimse su bulamadığı zaman da teyemmüm etmesinin câizliği yatmaktadır. Hz. Allah'ın burada hasta ve yolcuyu özellikle zikretmesinde bir fayda olmalıdır. O da yolculuk ve hastalığını meşakkatin

¹⁵⁶¹ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VI, s. 120.

¹⁵⁶² Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. VI, s. 111-112.

¹⁵⁶³ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. XI, s. 336.

¹⁵⁶⁴ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. V, s. 97.

¹⁵⁶⁵ er-Rûmî, *Menhecû'l-medreseti'l-'akliyyeti'l-hadîse fi't-tefsîr*, c. I, s. 689.

¹⁵⁶⁶ Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, c. V, s. 96-99; c. II, s. 121.

mazınnesi olmasından dolayı ilâve bir zorluktan kaçınmak için mutlak olarak teyemmüm câiz olmalıdır. Hasta kişinin suyu kullandığı zaman hastalığının artması endişesine de gerek yoktur.

3.3.11. Oruç - Fidyе

Abduh, hastalık korkusu ya da ziyadeleşmesi yahut *meşakkatin ziyadeleşmesi* zann-ı gâlip ile bilindiği takdirde oruç yükümlülüğünün düşeceği fikrindedir. Bu durumda ona göre oruç konusundaki *ilâve bir zorluk* oruç yükümlülüğünü düşürmektedir. Burada Abduh, düşüncesini fıkıhta ittifak edilen bir küllî bir kâideymiş gibi “*صحة الابدان مقدمة على صحة الاديان*” – “Beden sağlığı, din sağlığına göre önceliklidir.” kâidesine dayandırmaktadır.¹⁵⁶⁷ Oysa geleneksel fıkıhta korunması zorunlu beş şey arasında dinin korunması birinci sıraya yerleştirilmektedir.¹⁵⁶⁸ Nitekim cihad örneğinde görüldüğü üzere dinin korunması adına bedenler tehlikeye atılmaktadır. Bu meseleye; Allah’a küfür ile tehdit edilen kimsenin küfretmeyip bu uğurda şehit olması azimet, öldürülmemek adına dili ile söylemesinin ruhsat kabul edilmesi bir başka örnek olarak da verilebilir. Kaldı ki böyle bir kâide kabul edildiği takdirde nice dinî ahkâm, aklî bir beden sağlığı uğruna feda edilebilecektir. Öte yandan bir kısım ruhsatlar ise şeriatın beyanı ile sınırlı olmalıdır.

Sabri Efendi bu meseleyi “*Sizden kim hasta, ya da yolculukta olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutar. Oruca gücü yetmeyenler ise bir yoksul doyumu fidye verir.*”¹⁵⁶⁹ âyeti bağlamında ele alır. Abduh’un burada güç yetirememekten kastı, *zahmet* ve *meşakkate yakın güç yetirememe* şeklinde anladığını ve kömür madenlerinde çalışan işçilerin de oruç tutmayıp fidye verebilecekleri sonucuna ulaştığını söyler. Kendisi ise güç yetirememeyi “Oruç tutmakta zorluk çekenler fidye ile yükümlüdür.” şeklinde mutlak anlamda anlar.¹⁵⁷⁰ Oruç tutmama ruhsatı hususunda gelenekselciler, hastalık ya da hastalığın ziyadeleşmesini gerekçe olarak ileri sürerlerken modernistler, kömür madenleri, hamamlar, tarla vb. yerlerde çalışanların oruç tutarak ilâve bir zorluk ve meşakket içine gireceklerini dolayısıyla fidye verebileceklerini iddia etmektedirler. Netice olarak *ilâve bir meşakketin* oruç sorumluluğunu düşüreceğini iddia etmiş olmaktadırlar.

¹⁵⁶⁷ Abduh, *el-A ‘mâlu ‘l-kâmile*, c. III, s. 314.

¹⁵⁶⁸ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Halebî İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr ve ‘t-tahbîr*, 2. bs., Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1983, c. III, s. 231.

¹⁵⁶⁹ (...فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين...) Bakara 2/184.

¹⁵⁷⁰ Sabri Efendi, “Savm-ı Ramazan Risalesi”, s. 742-754.

3.3.12. Şapka

Gelenekselcilerin modernistleri tenkit ettiği konulardan birisi de şapka giyilmesi meselesidir. Abduh, Transfaal (Transvaal) fetvasında şöyle der:

Şapka takmaya gelince bunu yapan İslâm'dan çıkıp başka bir dine girmeye niyet etmezse, kâfir sayılmaz. Güneşi engelleme veya hoşa gitmeyen bir şeyi kovma veyahut bir maslahatı kolaylaştırma gibi bir ihtiyaçtan dolayı takıyorsa bir kere teşebbüh mânası içermediğinden dolayı mekruh olmaz.¹⁵⁷¹

Bu görüşü savunanlara Kevserî, öncelikle mezkûr fetvanın, bu zaman kadar görülmemiş nice belâ ve musibetlerin kapısını araladığını, ilim çevrelerini dehşete düşürdüğünü, ona verilecek bir cevabın aynı zamanda takipçilerine bir nevi cevap olacağını söyleyerek tenkide başlar. Bahse konu görüşü savunanlarca delil olarak sunulan “Kişi içine koyduğunu (kalbindekini - inandığını) inkâr etmedikçe imandan çıkmaz.” kâidesinin toz kondurulmaz bir doğru olduğunu ancak üzerine bâtılın binâ edilemeyeceğini belirtir. Vahyin kesilmesinden sonra kişinin kalbinde olanı bilmenin bir yolunun bulunmadığını; şer‘î ahkâmın da açık emâreler üzerine binâ edildiğini söyler. Kevserî, İbn Teymiyye’nin teşebbüh hadisini¹⁵⁷² cumhûru fukahâ gibi kasıtlı kasıtsız tüm benzeme anlamında değerlendirdiğini belirttiikten sonra modernistlere “Şeyhülislâm diye nitelediğiniz İbn Teymiyye’ye itikadî ve fûrû alanlarına âit sadece şâzz görüşlerine uyma niyetiniz yoksa bu konuda da haydi ona uyun!” diye bir çağrıda bulunur.¹⁵⁷³ Bu vb. konularda aslolanın Müslümanların gayr-i müslimlere benzetmenin kapısını açmak değil, aksine aralarındaki engeli sağlamlaştırmak olması gerektiğini beyan eder.¹⁵⁷⁴ Abduh’un bu fetvâyı verirken “sedd-i zerîa kabilinden yasak olan herhangi bir ihtiyaç halinde mubah olur.” kâidesini esas aldığı; Kevserî’nin de yasaklığı bildiren nassın genelliği başta olmak üzere birtakım deliller ile karşı çıktığı görülmektedir.

Rızâ, şapkayı din işlerinden değil de âdetlerden biri olarak görür. Âdetlerde kâfirlere benzemenin kerâhetinin dinlerine ta‘zîm amacı bulunması ile sınırlı olduğunu, maslahata bağlı olarak taklid etmekte herhangi bir sıkıntının bulunmadığını belirtir. Bununla birlikte şapkanın Mısırlılar’ın maslahatına uygun olmadığını ama Abduh’a fetva sorulan Transvaal halkının maslahatına uygun olduğu ifade eder. Ona göre Mısır halkının maslahatına uygun olmaması, düşmana benzeyerek bağımsızlık umutlarının zayıflamasına sebep olmasından

¹⁵⁷¹ Abduh, *el-A ‘mâlu ‘l-kâmile*, c. II, s. 508.

¹⁵⁷² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. V, s. 171; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, c. IV, s. 212, 216; c. VI, s. 470, 471; Ebû Dâvûd “Libâs”, 4.

¹⁵⁷³ Onun bu davranışı, genelde eleştirdiği kişilerin yerine göre doğrularına başvurmaktan çekinmediğini gösterir.

¹⁵⁷⁴ Kevserî, “Menşeu ilzâmi ehli’z-zimmeti bi şîarin hâssın ve hükmü telebbûsi’l-Müslimi bihi ‘inde’l-fukahâ”, *Makâlâtü ‘l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikiyye, Kahire ts., s. 219-228.

kaynaklanmaktadır. Fetva verilen halkın ise yaşadıkları yerlerde sayıları çok az olduğu için bağımsızlık konusunda hiçbir umutları yoktur.¹⁵⁷⁵

Sabri Efendi, şapka giyilmesini “*Bir kavme benzeyen onlardandır.*”¹⁵⁷⁶ ile “*Bizden başkasına benzemeye çalışan bizden değildir.*”¹⁵⁷⁷ hadisleri bağlamında Ehl-i kitaba benzeme sonucuna sebep olduğu gerekçesi ile reddeder.¹⁵⁷⁸

¹⁵⁷⁵ *Mecelletü'l-Menâr*, c. VI, sy. XVIII, s. 710-717.

¹⁵⁷⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. V, s. 171; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, c. IV, s. 212, 216; c. VI, s. 470, 471; Ebû Dâvûd “Libâs”, 4.

¹⁵⁷⁷ Tirmizî, “İsti'zân ve'l-Âdâb”, 7; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, c. VII, s. 238; Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, c. II, s. 205.

¹⁵⁷⁸ Sabri Efendi, “Türk'ün Başına Gelen Şapka Meselesi”, s. 333-334.

SONUÇ

“*Geleneksel ve modernist düşünce bağlamında maslahat kavramı*” adlı bu çalışmada ulaştığımız tespit ve sonuçlar şunlardır:

Gelenekselciler ile modernistler, İslâm dünyasının Batı karşısında gerileme içinde olduğu konusunda hemfikir iken gerileme sebepleri ve yükselme teklifleri konusunda uzlaştırılamayacak derecede ayrışmaktadırlar. Gelenekselcilere göre gerilemenin sebebi, geleneksel İslâm olmayıp İslâm’dan uzaklaşan Müslümanların bizatihi kendisidir. Dolayısıyla özden taviz vermeden Batı’nın bilim ve teknolojisi alınarak, İslâm’a sarılma ve çok çalışarak ilerlemek mümkündür. Buna mukâbil modernistlerce İslâm’ın gelenekselleşen yorumunun modern hayatın gerçekleriyle bağdaşmadığı iddia edilmiş; ona karşı bir başkaldırı, isyan ve özgürlük hareketi başlatılarak yıkılması, *Kur’ân’a dönülmesi* ve onun da maslahat açısından yorumlanarak zamanla barışık, güncel ihtiyaçları karşılayacak modern fıkıh oluşturulmak istenmiştir. Bu amaçla öncelikle geleneksel düşünce ve bu düşünceye âit icmâ, kıyas, *maslahat*, *bid‘at*, *taklid*, *tecdid*, *ıslah*, *mezhep*, *taassup*, *ictihad*, *hilâf*, *iftirâk*, *telfik*, *takrip*, *nesh* ve *tahsîs* gibi kavramlar hedef alınmış; bu kavramlara ya modern mânâ yüklenilmiş ya da anlamları olumsuzlaştırılarak *Selef ve Kur’ân’a dönüş* çağrısı yapılmıştır.

Modernistlerin bu çabaları, çağdaşları gelenekselciler tarafından İslâm’da Luther rolüne bürünmek ve lutheranizm tarzı reform yapmak olarak görülmüştür. Onlar, modernleşme düşüncesinin takipçilerinin “imam” olarak nitelediği Abduh tarafından Batı’dan ithal edildiğini, bu çizginin Abduh’un körü körüne taklit edilerek sürdürüldüğünü, işin aslının maslahat adı altında mefsedet olduğunu, fitneyi kaynağında bastırmak adına modernistlerin hocaları Efgânî, Abduh ve Rızâ ile mücadele edilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Kanaatimiz, gelenekselcilerin iddialarında haklılık payı olabileceği, modernistlerin lutheranist düşünceden hayli etkilendikleri ve aynı bakış açıları ile İslâmî geleneği değerlendirmeye çalışmış oldukları yönündedir. Fazlurrahman’ın başarısızlıklarını “Batı’dan çalarken yakalanmaları”na bağlaması da bu kanaatimizi destekler niteliktedir.

Modernistlerin terakkîye engel olarak gördükleri ve yıkmayı hedefledikleri “*Nass ve yorumlarının gelenekselleşmesi sonucu oluşan geleneğe bağlı olmakla birlikte nass ve ittîfak dışı ihtilâf edilen yerlerde zaruret, örf ve maslahat gibi usûl kâideleri ile değişen şartlara ve yeni durumlara göre tavır alıp ictihad ve telfik yapılabileceğini benimseyen düşünce tarzı.*” şeklinde tanımladığımız geleneksel düşüncenin ise geçmiş fikhî birikimi toptan reddetme ya da kabul etme düşüncesinden uzak bir anlayış olarak nitelendirilmesi mümkündür. Bu düşüncenin, modernistlerin iddia ettiği gibi ya da *gelenekçilik* anlayışında olduğu gibi fikrî

durgunluk içinde olmadığı, tıpkı Osmanlı vb. devletlerin ilerlemesine mani olmadığı gibi bugün de terakkîye engel oluşturmadığı ve günümüz fıkıh problemlerini çözümsüz bırakmadığı/bırakmayacağı şeklinde olduğu değerlendirilmektedir.

Gelenekselciler ile modernistler arasındaki tartışmaların fitilini, Rızâ'nın Tûfî'nin maslahata âit düşüncelerini içeren *Risâle*'sindeki görüşleri benimseyerek *Menâr* adlı dergisinde yayımlamasının ateşlediği görülmektedir. Burada Rızâ, maslahat konusunu uzun uzadıya ele alanın her ne kadar Şâtıbî olsa da konunun hakkını ilk defa Tûfî'nin verdiğini, maslahat anlayışının mürsel maslahattan farklı ve belîğ (açık) mutlak maslahat olduğunu, delillerini çok güçlü bulduğunu iddia etmiştir. Kanaatimiz, Rızâ'nın bu tespitinde haklı olduğu; ikisinin maslahat anlayışlarının aynı olduğu; delâlet ve sübût yönünden kat'î nassa karşı takdim edilip, tahakküm edebilen bir maslahat anlayışı olduğu şeklindedir. Zaten Tûfî de mürsel maslahatı deliller hiyerarşisinde Kitap, Sünnet, icmâi ümmet, icmâi ehl-i Medîne, kıyas ve sahâbî kavlından sonra yedinci sıraya yerleştirmekte ve savunduğu maslahatın mürsel maslahat olmadığını iddia etmektedir. *Lâ darara ve lâ dırâra* hadisine dayandırdığı maslahatı ise nass ve icmânın hemen üstüne yerleştirmekte ve onu müstakil bir delil olarak görmektedir. Netice olarak her ikisinin maslahat anlayışlarının birbiri ile paralellik arz ettiği görülmektedir. Dolayısıyla maslahat anlayışlarının “*şer‘ tarafından muteberliği ya da ilgâ edildiği bilinmeyen, hakkında müsbet-menfî hiçbir hüküm bulunmayan maslahat*” şeklinde tanımlanan Mâlikî mezhebindeki mürsel maslahat anlayışı ile İbn Teymiyye, İbn Kayyim, Şâtıbî ve Karâfî gibi maslahat konusundaki düşünceleri ile ön plana çıkan âlimlerin anlayışlarından farklı olduğu anlaşılmaktadır. Modernistlerin özellikle de Rızâ'nın Tûfî'nin maslahat teorisinden oldukça etkilendiği, hatta bunu fıkıh usulüne alternatif müstakil bir delil olarak gördüğü, sistemleştirmeye ve daha ileriye taşımaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Bundan dolayı, gelenekselcilerden Kevserî, sadece modernistler ile fikrî mücadele etmemiş; etkilendikleri kişi olarak gördüğü Tûfî ve maslahat anlayışına tepki ve tenkitler yöneltmiştir. Bu amaçla “*Re'yu'n-Necm et-Tûfî fi'l-maslaha*” isminde müstakil reddiye türü bir makale kaleme almış, savunduğu maslahat anlayışına nelerin etki etmiş olduğunu ispat sadedinde Tûfî'nin mezhebî kimliği üzerinde durmuştur.

Modernistlerin “Muâmelâta âit nasslarda teşrî'in kaynağı maslahattır. Allah Teâlâ, hükümleri kullarının o dönem maslahatları istikametinde meşrû kılmıştır. Günümüzde ise insanların maslahatı değişmiştir/değişmektedir. Bundan dolayı muâmelâta âit maslahatını yitiren bazı hükümler, zaman ve şartların gerektirdiği yeni maslahatlar istikametinde değiştirilmeli; maslahata dayalı modern fıkıh oluşturulmalıdır.” söylemlerinin, maslahatı değiştiği iddia edilen âyet ve hadisleri, maslahatını kaybetmiş târihsel birer metin konumuna

düşme tehlikesi ile karşı karşıya bıraktığı âşikârdır. Dolayısıyla aslı bâkî, hükmü nesh olmuş nassların sayısının her geçen gün kabaracağı hatta bu düşünce ısrarla sürdürülürse çok fazla zaman geçmeden bir-iki asır sonrası muâmelât alanının tamamının bu konuma düşme tehlikesi bulunmaktadır. Bu, aynı zamanda muâmelâta âit nasslara insanların maslahatını sağlama konusunda bir ömür biçildiği anlamına da gelmektedir. Bu da bir anlamda maslahatların tarihselliği dolayısıyla da nassların tarihselliği fikrine benzer. Gelenekselcilerin ise “Günümüzde insanların maslahatının değiştiği, buna bağlı olarak ahkâmın da değişmesi gerektiği” iddiasını şer’î ahkâmı, insan yapımı kanunlar mesabesinde görmekten kaynaklandığını iddia ettikleri görülmektedir. Bunun ise kabul edilemez olduğunu; ister ibâdât ister muâmelât alanında olsun Allah’ın dilediği gibi şer’î hükümleri belirleyebileceğini; bidâyetten nihâyete kadar tüm insanlığın maslahatlarını karşılamaya yeteceğini; iddia edildiği gibi maslahatlarının zamansal ve bölgesel olmayıp evrensel ve zamanüstü olduğunu; muhataplarınca ahkâm değişikliğine mesned olarak ileri sürülen maslahatların ise şer’î olmayıp vehmî ve aklî olduğunu; aslolanın İslâm’ın maslahatı olması gerektiğini iddia ettikleri anlaşılmaktadır.

Modernistler, savundukları maslahat anlayışını işler hale getirebilmek için öncelikle ahkâmda ibâdât-muâmelât alan ayırımına gittikleri; ibâdât alanını şâri’in hakkı ve Allah merkezli; muâmelât alanını ise insan merkezli, dünyevî, kulların hakkı, sırf onların maslahatı istikametinde meşrû kılındığını iddia ettikleri görülmektedir. Yine muâmelât alanını *şüpheli alanı* olarak niteledikleri; bundan dolayı Kitap ve Sünnet’e dayalı kesin genel ilkelere arz edilmesi gerektiğini belirtip mukadderât hâriç tüm ahkâmı tespiti akla havale edilen genel maslahat ilkesinin otoritesine teslim ettikleri görülmektedir. Modernistlerin muâmelât alanını kulların maslahatına indirgemesi ve değişime açması Batı düşüncesinde görülen dini, özel alana ve vicdana hapsetme tutumu ile “*Kutsal olan her şeyi dünyevîleştirme*” tavrını akla getirmektedir. Ayrıca bu görüşlerinin Hristiyanlıktaki “*Sezar’ın hakkı Sezar’a, Tanrı’nın hakkı Tanrı’ya*” ile Luther’in “*Kilise, kilise olarak; dünya dünya olarak kalmalı.*” sloganı ile paralelliği izahtan vârestedir. Yani bu düşünceye göre, Allah Teâlâ bir defaya mahsûs maslahata dayalı ahkâmı kulları için vazetmiş sonra da geri çekilmiştir. Ayrıca bu düşünce Tanrısız bir dünya hayatının pekâlâ var olabileceğinin hayalidir. Yine bu öneri, kendi ifadeleri ile “*dinî kanun ve kâidelerin doğa kanunlarıyla paralel seyrini mümkün kılacak bir ıslahat çabası*”dır ki muâmelât alanının, Allah Teâlâ’nın kanunları ile değil de doğanın kanunları ile yönetilmesi istenmektedir. Bu da neticede laiklik anlayışıdır. Yine bunun “*sabit din, dinamik şeriat*”, “*din ilahîdir (değişmez); fıkıh beşerîdir (değişebilir/değişmelidir)*” diğer adıyla “*teşrî’i dâimî ve teşrî’i muvakkat*” düşüncesi olduğunu söylemek mümkündür.

Modernistlerin muâmelât alanına yönelik maslahat temelli fikirlerinin bu alan ile sınırlı kalmayıp taabbüdü alanlara da sıçradığı/sıçrayacağı (teyemmümün büyük hadese kifâyeti meselesi vb.) ve Allah'ın ahkâmından zamanla geriye hiçbir şey kalmayacağı anlaşıldığından ya da Batıdaki modernizmin yerini postmodernizme bırakışına paralel olması muhtemel, çok fazla zaman geçmeden klasik İslâmî modernizm, daha gelenekselleşmeden tarihin bir döneminde revaç bulmuş moda bir düşünce olarak kalmış, yerini çağdaş İslâmî modernizme bırakmıştır. Başarızlığı, gelenekselciler ile çağdaş modernistlerce ifade edildiği gibi muharref Hristiyanlık için geliştirilen lutheranist tenkitler ile İslâmî birikime yaklaşılmasında bulunmuştur.

Modernistlerin, nassları tahsîs etmek istedikleri maslahatın bilinmesi hususunda oldukça tartışmalı görüşler ileri sürdükleri görülmektedir. Bu konuda, bir taraftan *aklın illeti tespitte yanılma ihtimali bulunduğunu* söylerlerken diğer taraftan *aklı tek referans* olarak görmüşlerdir. Hatta günümüzdeki gelişmelere paralel olarak *dine bile ihtiyaç bırakmayacak* tarzda tarihin hiçbir döneminde aklın maslahat ve mefsedetleri bilmede bugün ulaştığı seviyeye ulaşamadığını dolayısıyla akıl ve âdet ile maslahatın bilinebileceğini iddia etmişlerdir. Gelenekselciler ise şer'î mefâsid ve mesâlih'in delil, emâre, sebep, illet ve şartlar gibi şer'in gösterdiği yollar ile bilinebileceğini, maslahatın aklî ve dünyevî değil şer'î olması gerektiğini, bunun da vahyin dışında bilmenin yolunun bulunmadığı; dünyevî maslahatın ise herkesin kendi anlayışına göre değişebileceği görüşünü savunmuşlardır. Kanaatimiz, nassın bildirmediği bir maslahatı aklın tam anlamıyla bilip kavrayamayacağını dolayısıyla mevcut ahkâmda "*Maslahatı değişti.*" iddiası ile hüküm değişikliğine gidilmemesi gerektiği yönündedir. Bu konudaki referansımız, "...*Olabilir ki siz bir şeyden hoşlanmazsınız, oysaki o sizin için bir hayırdır. Yine olabilir ki siz bir şeyi seversiniz, oysaki o sizin için bir kötülüktür. Allah bilir, siz bilmezsiniz.*" âyetidir.

Modernistler, zihinlerdeki reformist düşüncüyü ispat ve inşâ edebilmek için hayat hakkı tanımadıkları gelenekten referans arayışı içine girme tutarsızlığına da düşmüşler ve bu konuda Hz. Peygamber, Hz. Ömer ve mezhep imamlarının bazı uygulamalarını kendilerine delil yapmak istemişlerdir. Kanaatimiz, bu çabalarının isabetsizliği yönündedir. Çünkü incelediğimiz örneklerde görüleceği üzere Hz. Peygamber, Hz. Ömer ve diğer sahâbîlerin uygulamaları, kat'î nass ve icmâa karşı mutlak maslahat ve âdetin öncelendiği konusunda delil olmaktan oldukça uzak olduğu anlaşılmaktadır. Hatta verilen örneklerin birinde maslahat gerekçesi ile *emrin terkinin helâk ile eş tutulması*, iddiaların aksini ispatlamaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'in, maslahat gerekçesi ile bazen Allah'ın emrini terkettiği iddiası Allah'ın,

peygamberi kadar kullarının maslahatlarını düşünemediği sonucunu doğurur ki Allah Teâlâ, bundan münezzehtir. Aynı durum Hz. Ömer için de geçerlidir.

Modernistlerin, hayallerindeki maslahat teorisini hayata geçirebilmek için izledikleri yöntem ise şöyledir: Bir tarafa ahkâma âit özel nassları diğer tarafa ise “لا ضرر ولا ضرار – zarar vermek ve zarara zararla karşılık vermek yoktur.” (*lâ darara*) hadisine dayanan genel maslahat ifade eden nassı koyarlar. Dolayısıyla *lâ darara* nassının ifade ettiği, aklın belirlediği maslahat ile mevcut hükmün çatışması, aslında bunlara göre nasslar arası teâruzdan ibarettir. Dolayısıyla bu durumda *lâ darara* nassı ile mevcut hükmü bildiren nassın tahsîs edilmesi gerektiğini iddia ederler.

Modernistler, genel teşrîf yükümlülüğü kapsamında sübût ve delâleti kesin, muhkem nasslar ile gelmiş hükümlere uymanın zorunluluğunda bir sınırlamaya gitmişlerdir. Mevcut hükme kaynaklık eden nass karşısında özel ya da genel olarak inmiş ve tercihe şayan başka bir nassın bulunmamasını şart koşmuşlardır. Bu konuda da en önemli tahsîs edici genel nass olarak “*Lâ darara ve lâ dirâra*” hadisi ile “*Zarûretler Yasak Olan Şeyleri Mubâh Kılar.*” kâidesini görmüşlerdir. Gelenekselciler ise nassın bulunduğu yerde aklî maslahatın hiçbir yer ve öneminin bulunamayacağını belirtmişlerdir. Bu meselede modernistlerin, Kur’ân ve Sünnet’in sarâhati ile ifade edilen ahkâma karşı maslahata sınırsız yetki vermelerine katılmak mümkün değildir. Ayrıca modernistlerden Rızâ’nın söylem ve eylem birliği içerisinde olmadığı, zihnindeki mutlak maslahat düşüncesinin çelişkiler barındırdığı, kimi yerlerde nassa sınırsız sarılırken (Mehir, piyango, nâşize kadınların dövülmesi) kimi yerlerde de maslahat gerekçesiyle farklı hükümleri (talâk-ı selâse, ribe’l-fadl ve müt’a nikâhı) benimseyebildiği görülmektedir. Bu da aslında Tûfi’ye âit olan “nassa karşı maslahat” teorisini, sistemleştirmek isterken yer yer çelişkili örnekler vermek zorunda kaldığının göstergesi gibidir. Bu durum, maslahata âit düşüncesindeki çelişkiden mi kaynaklanmaktadır? Yoksa görüşleri zamanla değişmiş midir? (Müt’a nikâhındaki tevbesi gibi.) Tam olarak bilinmemektedir. Bunu, eserlerinin kronolojik taranması ortaya çıkartabilir. Bu ise ayrı bir araştırmanın konusudur.

Modernistlere göre muâmelâta âit kat’î ya da zannî nass, genel delil olan *lâ darara*’ya uyuyorsa geçerli, değilse geçersizdir. Bu durum, “Maslahat nerede ise Allah’ın dini oradadır.” şeklindeki maslahatı merkeze alan anlayış gibi durmaktadır. Oysa doğru olan “Allah’ın şeriatı nerede ise kulların maslahatı oradadır.” şeklinde olmalıdır. Kanaatimizce “Maslahat nerede ise Allah’ın dini oradadır.” anlayışı, maslahat adı altında dinî ahkâmı tağyirden ve onu beşerî kanunlar seviyesine indirmekten başka bir şey değildir. Hâlbuki beşerî kanunlar, belli bir zaman ve mekân için insanların maslahatına uygun düşse de bir zaman sonra ve başka bir yer

için uygun düşmeyebilir. Kaldı ki insan aklının zaman ve mekân farklılıklarını dikkate alarak tüm ümmetin maslahatlarını ihata edebilecek düzeyde bir kanun yapması oldukça zordur.

Çalışmada görüldüğü üzere modernistlerin beyân, tahsîs ve nesh anlayışlarının klasik usûl-i fıkıhtaki anlayışla tam olarak örtüştüğünü söylemek zordur. Maslahat, kıyas ve icmâ gibi kavramlara modern anlamlar yükleyen modernistlerin, bu kavramlara da modern anlamlar yüklemesi muhtemeldir. Dolayısıyla bu kavramları, klasik anlam ve sınırları içinde tartışmanın çözüme bir katkı sunmayacağı söylenebilir. Onların tahsîsi, muâmelât alanındaki maslahatını kaybetmiş bir hükmü askıya alma ya da değiştirme anlamında mutlak anlamda ele aldıkları görülmektedir. Bu da İslâmî ahkâmın günümüz kanun maddeleri seviyesine indirgendiği anlamına gelebilir. Ancak burada şöyle bir fark vardır: Çağımız kanun maddeleri hem metin hem de uygulama olarak yürürlükten kaldırılabilirken İslâmî ahkâm ise hükmü mensuh, metni bâki konuma düşürülmektedir.

Modernistlerin, İslâm dünyasını içine düştüğü buhrandan çıkaracak genel maslahat mihverli reform yapma konusunda tam yetki ile donattıkları kurum ehlü'l-hall ve'l-akiddir. Onlar, *ülû'l-emr* kavramına *meclis*, *parlamento*, *referandum* gibi modern anlamlar yüklemişler ve bu kurulu sendika temsilcilerine varıncaya kadar olabildiğince ictihad ehliyetinden uzak bazı kişilere açık hale getirmişlerdir. Bu tavırları, Batı'daki değerlerin İslâmî kamuflaja büründürelerek ithal girişimi gibi durmaktadır. Günümüz âlimlerini, insanların maslahatını bilmede âciz görürlerken yerine göre hiçbir dinî ilmî birikimi olmayan bazı parlamento mensuplarını hüküm değişikliğinde yetkili görmüşler ve kurallarına uymayı icmâ seviyesinde bağlayıcı saymışlardır. Bu konuda TBMM'yi düşüncelerin hayata geçmiş hali olarak sunmuşlardır. Modernistler, bu teklifleri ile bir taraftan İslâm âlimlerini büyük oranda devredışı bırakırken diğer taraftan muâmelât alanında genel maslahat ilkesi ile ictihad tekeli eline verdikleri ehlü'l-hall ve'l-akdi bizzat kendileri devredışı bırakarak talâk-ı selâse, talâk hakkı, taaddü-i zevcât, ribe'l-fadl vb. konularda zaman kaybetmeksizin ictihad faaliyetine girişmişler ve şahsî görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu tavırları ise söylemleri ile eylemlerinin çeliştiğinin göstergesidir. Kanaatimiz, günümüzde nevâzil fikhına dair meseleleri hiçbir fikhî birikimi ve kapasitesi bulunmayan belki de inanç noktasında farklılıkları bulunan bazı vekillerin bulunduğu parlamentoya havale etmenin isabetsizliği yönündedir. Kaldı ki modernistler sadece nevâzil fikhına dair meseleleri değil; sübût ve delâlet yönünden kat'î nassları bile maslahat yetkisi ile donattıkları parlamentoya havale etmektedirler. Bu tavırları, mezkûr kurulun kararlarını nass üstü bir seviyeye çıkarttığını göstermektedir. Çünkü zannî nasslara uymada fertleri muhayyer bırakan modernistlerden Rızâ, parlamentonun kararını uyulması zorunlu görerek nass üstü bir konuma yükseltmiş

olmaktadır. Bize göre ise doğru çözüm, nevâzil fikhını tüm İslâm ülkeleri tarafından seçilecek ictihad etme ehliyetine mümkün merteye sahip âlimlere havale etmekten geçmektedir.

Modernistler, gelenekte müctehid için sayılan şartların günümüzün ekonomik, idarî, siyasî vb. gelişmeler karşısında demode kaldığını, devlet ve ümmetin maslahatlarını bilmeye yetmeyeceğini ileri sürmektedirler. Bu aynı zamanda günümüzdeki âlimlerin sendika başkanları ve gazeteciler kadar ümmetin maslahatını düşünmekten âciz olduğu anlamına gelir. Müctehid ve mezheplerin taklid edilmesine şiddetle karşı çıkan modernistlerin, sıradan insanların da bulunabileceği parlamentonun kararlarını icmâ seviyesinde bağlayıcı görüp taklid çağrısı yapması oldukça garip durmaktadır. Oysa İslâm, müctehidlerin ittifakı karşısında mükellefi zorunlu, ihtilâfında ise serbest bırakmıştır. Bu da insan özgürlüğüne, hak ve hakikate çok daha uygundur.

Modernistler tarafından maslahat ilkesi ile talâk-ı selâse, taaddüd-ü zevcât ve ribe'l-fadl gibi ahkâmda ilerleme ve terakkî adına öne sürülen değişiklikler, günümüzde büyük oranda gerçekleşmiş olduğu hatta laiklik kabul edildiği halde İslâm dünyasının Batı karşısında maddî anlamda hâlâ mağlup durumda olup ilerleyememiş olması tekliflerinin isabetsizliğinin göstergesi gibidir. Burada, Batı dünyasının kendi ekonomik refahlarını sömürgeleştirme, köleleştirme ve yeraltı zenginliklerini ele geçirme gibi faaliyetler neticesinde sağladıkları; Batı karşısında modernleşen ya da modernleşemeyen kimi İslâm ülkelerinin hâlâ geri kalmışlığında, kendi ekonomik çarklarını döndürmek için benzer faaliyetler içerisine girmemesinin ya da inançları gereği girememesinin etkili bir faktör olduğunun altını çizmek gerekir. Ayrıca İslâm ülkelerine modernleşmeyi dayatan Batı'nın amacının modernleştirmek olmayıp sömürgeleştirme, fikir ve sanayisi için pazara dönüştürme hatta yok etme düşüncesi ile işgal adayı ülkelerin din, dil, örf ve geleneklerini hedef almak (kültürel asimilasyon) olduğunu belirtmemiz gerekir.

Kanaatimize göre esas alınması gereken maslahat; gelenekselcilerin savunduğu, küllî, genel, maddî ve manevî olan, yer ve zamana göre değişmeyen, zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât şeklinde önem ve kuvvet derecesine göre üç merhalede gerçekleşen, her hangi bir teâruz ânında da bu sıralamaya uygun olarak tercih edilen ve “*Kendi aralarındaki muayyen sıraya göre din, can, akıl, nesil ve mal yönünden kullarının muhafazası için Allah'ın kastettiği maslahatlardır.*” şeklinde tanımlanan *makâsîdû's-şerîa* kaynaklı olan maslahattır. Modernistlerin savunduğu ise göreceli olup kişi, zaman ve mekânların değişmesiyle mefsedete dönüşebilen cüz'î, özel ve sadece maddî olan, menfaat-yarar ve fayda olarak nitelendirilebilecek *makâsîdû'l-insandır* ki böylesi bir maslahat anlayışı sübjektifliğe, yani keyfiliğe açıktır.

Modernistlerin maslahatı, Batı tarzı yararcılığa-faydacılığa-kamu yararına indirgedikleri, her şeyi maliyet-fayda ve verimlilik çözümlemesine tâbi tuttukları, kapitalist zaviyeden yorumladıkları ve modern anlam yükledikleri görülmektedir. Özellikle muâmelât sahasında maslahatı, nassa takaddüm ve tahakküm edici konuma yükselttikleri, Kavak'ın tespiti ile “Dünyevî fıkıh” inşasının bir aracı; modern hukukta ifade edildiği şekli ile *kanunun ruhu çerçevesinde yorum getirme aracı* olarak kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Ya da Houranî'nin ifadesi ile modernistlerin geleneksel İslâm'daki bazı kavramlar ile modern Batı'lı kavramları birleştirme ve aynîleştirme amaçları sonucu maslahat, yavaş yavaş faydacılığa; şûrâ, parlamenter demokrasiye; icmâ ise kamuoyuna dönüşmüştür. Yine onun tanımıyla maslahat: *ictimâî ahlâk ilminin genel kurallarından özel şer'î hükümler ortaya koyan bir kâideye* dönüştürülmüştür.

Özetle; Modernistler, mukadderât hâriç muâmelât alanının maslahatlarının dönemsel ve yöresel olduğunu, günümüz insanların maslahatlarını karşılamadığını, bunun da gerilemeye sebep olduğunu; dolayısıyla *lâ darara* hadisinden üretilen maslahat ile tahsîs edilerek çağımız maslahatlarını karşılayacak hükümler ile değiştirilmesi gerektiğini iddia etmektedirler. Gelenekselciler ise nassların maslahatlarının kıyamete kadar geçerli olduğunu dolayısıyla nass bulunan yerler ile geçmiş ulemanın ittifakının bulunduğu meseleleri şer'î zarurete bağlı ruhsat tarzı değişiklikler hâriç her türlü tağyire kapatmışlardır. İhtilâf edilen meseleler ile nevâzil fıkıhında ise şer'î maslahat gereği mezhepler arası bir tercihte ya da hükümde bulunulabileceğini düşünmektedirler.

Son kertede tartışmaların temelde iki sebepten kaynaklandığı ifade edilebilir. Birincisi: Gelenekselciler, “Hükümlerde aslolanın illet olması gerektiğini dolayısıyla illetin değişmesi ile ancak hükümlerin değişebileceğini” savunurlarken modernistler ise “Hükümlerde aslolanın hikmet olması gerektiğini dolayısıyla da hikmetin (nassların maksadı olan maslahatın) değişmesi ile ahkâmın değişebileceğini” iddia etmektedirler. İkincisi: Gelenekselciler, illeti baz alırken nassın lafzının gösterdiği maslahatı temel almış ve bunun illet var olduğu müddetçe varlığını koruyacağını savunmuş oluyolar. Modernistlerin ise hikmetin dönemsel ve bölgesel olduğunu; tayininde ise daha fazla aklın ön planda olması gerektiğini iddia ettikleri anlaşılmaktadır. Bundan dolayı gelenekselcilerin sahiplendiği maslahat “Nass odaklı/illete bağlı olan maslahat” olurken modernistlerin savunduğu ise “hikmet ve akıl odaklı maslahat” olmuş olmaktadır. Bu anlayışın ise sübjektif değerlendirmeye, hukukî istikrarsızlığa ve keyfiliğe oldukça açık olduğu düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

- Abduh, M., *el-A 'mâlû 'l-kâmile li 'l-Îmâm Muhammed Abduh*, nşr. Muhammed İmâre, Dâru'ş-Şurûk, Kahire 1993/1414, c. I-V.
-, *el-İslâm ve 'n-Nasrâniyye ma 'a 'l- 'ilmi ve 'l-medeniyye*, 3. bs., Dâru'l Hadâse, Kahire 1988.
-, *Risâletü 't-tevhîd*, nşr. Muhammed İmâre, Dâru'ş-Şurûk, Kahire 1994.
- Abdurabbinnebi, M., İ., "Sâhibü's-Semâhati ve'l-Fazîleti eş-Şeyh el-Kevserî", *Makâlâtü 'l-Kevserî*, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire ts., ss. 20-22.
- Abdülaziz, B., *Keşfü 'l-esrâr fî şerhi Usûli 'l-Pezdevî*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, yy. ts., c. I-IV.
- Akarsu, B., *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1975.
- Akkâd, A. M., *el-Felsefetü 'l-Kur'âniyye*, 2. bs., Dâru Nehdati Mısır, Kahire 1947.
- al-Azmeh, A., *İslâmlar ve Moderniteler*, çev. Elçin Gen, İletişim Yayınları, İstanbul 2003.
- al-Ğuc, I., A., S., "Kevserî'nin Gazete ve Dergilerdeki İlmî Tartışma Yazıları ve Basılmamış Makaleleri", *Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu Bildirileri*, Düzcce 2007, ss. 63-84.
- Allâl el-Fâsî, *Makâsîdû 'ş-şerî'ati 'l-İslâmiyye ve mekârimuhâ*, 5. bs., Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, yy. 1991.
- Altıntaş, R., "Kevserî'nin Ta'lik Yöntemine Bir Bakış: Cüveynî'nin 'el-Akîdetü'n-nizâmiyye' Adlı Eseri Örneği", *Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu Bildirileri*, Düzcce 2007, ss. 541-555.
- Âmidî, *el-İhkâm fî usûli 'l-ahkâm*, thk. Abdurrezzâk Afîfî, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut - Dimaşk - Lübnan ts., c. I-IV.
- Armağan, M., "Heidegger, Nasr ve Hodgson: Gelenekle Yeniden Yüzleşme", *Muhafakâr Düşünce*, 3 (Kış 2005), ss. 29-38.
- Aynî, *el-Binâye Şerhu 'l-Hidâye*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2000, c. I-XIII.
- Aslan, A., "Hikmet Ekseninde Nassların yorumlanma İmkânı ve Sınırları", *Bilimname*, 37/1 (2019), ss. 889-914.
- Arslan, A., *Dünyaya Müslümanca Bakmak*, 2. bs., Beyan, İstanbul 2017.
- Arslan, M., "Gelenek ile Modernlik Arasında: Popüler Dinin Değişen ve Değişmeyen Yüzü", *Eskiye*, 10 (2008), ss. 21-26.
- Aydeniz, H., "Gelenek ve Modernite Çatışması Ekseninde Din-Siyaset İlişkisi: Seyyid Hüseyin Nasr'ın Görüşleri Üzerine Eleştirel Bir İnceleme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 15/2 (2015), ss. 49-80.

- Aydın, M. S., “Fazlur Rahman ve İslâm Modernizmi”, *İslâmî Araştırmalar*, 4/4 (Ekim 1990), ss. 273-284.
- Bakkal, A., *İslâm Hukukunda Hikmet, İllet ve İctimâî Vâkıa Münâsebetlerinin Hukûkî Neticeleri*, (yayınlanmamış doktora tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1986.
- Bakkaloğlu, A., “Müzakere”, *Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu Bildirileri*, Düzcce 2007, ss. 436-438.
- Bayram, İ., *Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi’nin Dinî Düşüncesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2018.
- Baydar, T., E., “Nass Karşısında Amelî Örfün Tahsis Değeri”, *Hitit İlahiyat Dergisi*, 20/1 (Haziran/ June 2021), ss. 53-80.
- Begavî, *Şerhu’s-sünne*, 2. bs., thk. Şuayb el-Arnaût-Züheyr eş-Şâvîş, el-Mektebü’l-İslâmî, Dimaşk 1983, c. I-XV.
- Berman, M., *Katı Olan Herşey Buharlaşıyor*, 16. bs., çev. Ümit Altuğ - Bülent Peker, İletişim Yayınları, İstanbul 2013.
- Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 3. bs., thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.
- Beyhakî, *Delâ’ilü’n-nübüvve*, thk. Abdülmu’tî Kal‘acî, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye - Dâru’r-Reyyân li’t-Türâs, yy. 1408/1988, c. I-VII.
- Beyyûmî, M.,R., “Muhammed Zâhid el-Kevserî Râviyetü’l-asr ve Emînü’t-türâsî’l-İslâmî”, *Mukaddimâtü’l-İmâmi’l-Kevserî*, Dâru’s-Süreyyâ, Beyrut 1997, ss. 19-34.
- Beyzâvî, *Minhâcü’l-vüsûl ilâ ‘ilmi’l-usûl*, thk. Şa‘bân Muhammed İsmâîl, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2008.
- Bezzâr, *el-Müsned (el-Bahrü’z-zehhâr)*, thk. Mahfûzurrahman Zeynullah - Âdil b. Sa’d - Sabrî Abdulhâlik eş-Şâfî, Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, Medine 1988-2009, c. I-XVIII.
- Bilgin, V., “Gelenek, Modernlik ve Din: Üç Rekabet Alanı”, *Eskiyeşi*, 17 (2010), ss. 19-27.
- Bilici, F., “Renan, Ernest”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXIV, ss. 568-571.
- Bilmen, Ö., N., *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul ts., c. I-VIII.
-, *İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü*, Hzl. Abdullah Kahraman, Nizamiye Akademi, İstanbul 2016.
- Bingöl, U., “Postmodernizm ve Gelenek”, *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi*, Gelenek ve Postmodernizm Özel Sayısı, (2017), ss. 20-33.

- Birinci, A., “Sultan Abdülhamid’in Hâtıra Defteri meselesi”, *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi*, 19/2 (2005), ss. 177-194.
- Brockelmann, C., *Târîhu’ş-şu’ûbi’l-İslâmiyye*, 5. bs., trc. Nebîh Emîn Fâris - Münîr el-Ba’lebekkî, Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, Beyrut 1968.
- Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nâsır en-Nâsır, Dâru Tavki’n-Necât, yy. 1422.
- Bulut, H., İ., “Muhammed Zâhid Kevserî’ye Göre İslâm Mezhepleri ve Fikir Ayrılıklarının Sebepleri”, *Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu Bildirileri*, Düzce 2007, ss. 609-632.
- Cebeci, S., “Din Eğitimi Açısından Dinî Yaşantıların Gelenekleştirilmesi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/2 (1996), ss. 75-98.
- Ceddiye, Ö., *Aslu i’tibâri’l-meâl beyne’n-nazariyye ve’t-tatbîk*, Dâru İbn Hazm, Beyrut-Lübnan 2010.
- Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 2. bs., Vizâratü’l-Evkâfi’l-Kuveytiyye, Kuveyt 1994.
-, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, Beyrut 1405, c. I-V.
- Cevherî, *es-Sihâh tâcü’l-luga ve sıhâhu’l-‘Arabiyye*, 4. bs., thk. Ahmed Abdülğafûr ‘Attâr, Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, Beyrut 1987, c. I-VI.
- Ceydel, A., “Mücmelü âsâr ve ârâi Zâhid el-Kevserî”, *Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu Bildirileri*, Düzce 2007, s. 35-58.
- Cündioğlu, D., “Ernest Renan ve “reddiyeler” bağlamında İslâm-bilim tartışmalarına bibliyografik bir katkı”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2 (1996), ss. 1-94.
- Coşkun, S., *Sünnet ve Gelenek*, Salkımsöğüt Yayınları, Erzurum 2010.
- Cromer, L., *Modern Egypt*, The Macmillan Company, New York 1916, c. I-II.
- Çeker, O., *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*, 5. bs., Mehîr Vakfı Yayınları, Konya 2017.
- Çelebi, İ., “Sünnetullah”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXVIII, ss. 159-160.
- Çiftçi, A., *Fazlur Rahman ile İslâm’ı Yeniden Düşünmek*, 3. bs., Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.
- Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî, Dâru’l-Muğnî, el-Memleketü’l-‘Arabiyyetü’s-Suûdiyye 1412/2000, c. I-IV.
- Davudoğlu, A., *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*, 4. bs., Bedir Yayınevi, İstanbul 1980.
- Demirhan, A., *Modernlik, İnsan* Yayınları, İstanbul 2004.

- Dihlevî, *Lema'âtü't-tenkih fî şerhi Mişkâti'l-mesâbih*, thk. Takiyüddîn en-Nedvî, Dâru'n-Nevâdir, Dımaşk 1435/2014, c. I-X.
- Doğan, E., "Türkiye Türkçesinde Nispet Ekini Karşılama Yolları", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 30 (2003), ss. 189-207.
- Doyuran, L., "Küresel Yeni Dünya Düzeninde Postmodern Söylem", *Ulakbilge*, 1/1 (2013), ss. 10-35.
- Dönmez, "Maslahat", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXVIII, ss. 79-94.
- Duman, S., *Usul Yazıları*, beka yayıncılık, İstanbul 2017.
- Düzdağ, M., E., *Üstad Ali Ulvi Kurucu Hatıralar*, 6. bs., Kaynak Yayınları, İzmir 2009, c. I-IV.
- Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdilhamîd, el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut ts.
- Ebû Gudde, A., *Safahât min sabri'l-'ulemâ alâ şedâidi'l-'ilmi ve't-tahsîl*, 11. bs., Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2014.
- Ebû Zehre, M., *Usûlü'l-fikh*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, yy. ts.
-, *Zehretü't-tefâsîr*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, yy. ts., c. I-X.
-, *el-İmâm Ahmed b. Hanbel: Hayâtühû ve 'asruhû-ârâ'ühû ve fikhuh*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, yy. ts.
- Efgânî, C. - Abduh, M., *el-'Urvetü'l-vüskâ*, Müessesetü Hindâvî lî't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, Kahire 2012.
- Efgânî, C. *er-Red 'ale'd-dehriyyîn*, 3. bs., Kahire 1320.
- el-Adevî, İ., A., *Reşîd Rızâ el-imâmü'l-mücâhid*, el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-'Âmme, ts.
- el-Behî, M., *el-Fikru'l-İslâmiyyü'l-hadîs ve sılatühû bi'l-isti'mâri'l-garbî*, 4. bs., Mektebetü Vehbe, Kahire 1964.
- el-Bennûrî, M., Y., "Mukaddîmetü'l-üstâdî'l-celîl", *Makâlâtü'l-Kevserî*, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire ts., ss. 3-12.
- el-Bûtî, S. R., *Davâbitü'l-maslaha fî ş-şerî'ati'l-İslâmiyye*, 2. bs., Müessesetü'r-Risâle, Dımaşk 1973.
-, *Mezhepsizlik İslâm Şeriatını Tehdid Eden En Büyük Bid'attır*, çev. Süleyman Çelik, Bedir Yayınevi, İstanbul 1985.
- el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Salâh bin Muhammd bin 'Uveyda, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut/Lübnan 1997, c. I-II.
- el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, thk. Muhammed 'Ivad Mür'ib, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut 2001, c. I-VIII.

- el-Feyyûmî, *el-Misbâhu 'l-münîr fî garîbi 'ş-Şerhi 'l-kebîr*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut ts., c. I-II.
- el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü 'l-muhît*, 8. bs., thk. Muhammed Na'îm el-Arksûsî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2005, c. I.
- el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi 'l-usûl*, thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.
- el-Gumârî, A., *Beyânü telbîsi 'l-müfterî Muhammed Zâhid el-Kevserî (Reddü 'l-Kevserî 'ale 'l-Kevserî)*, 2. bs., thk. Ali b. Hasan b. Ali b. Abdulhamîd el-Halebî el-Eserî, Dâru's-Samî'î, Riyad 1996.
-, *Bide 'u 't-tefâsîr*, 2. bs., Dâru'r-Reşâd, Kahire 1986.
- el-Hererî, *el-Kevkebü 'l-vehhâc ve 'r-ravdu 'l-behhâc fî şerhi Sahîh-i Müslim b. el-Haccâc*. Dâru'l-Minhâc, Mekke 1430/2009, c. I-XXVI.
- el-Hüseyn, V., A., *İ'tibâru 'l-ef'âl ve eseruhu 'l-fikhiyye*, 2. bs., Dâru't-Tedmuriyye, Riyad 2009, c. I-II.
- Eliot, T. S., *Edebiyat Üzerine Düşünceler*, çev. Sevim Kantarcıoğlu, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1983.
- el-Karâfî, *el-Furûk*, ts. yy., c. I-IV.
-, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Haccî - Sa'îd A'rab - Muhammed Bû Hubze, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1994, c. I-XIV.
-, *Nefâ 'isü 'l-usûl fî şerhi 'l-Mahsûl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz, Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, Suudi Arabistan 1995, c. I-IX.
-, *Şerhu Tenkîhi 'l-fusûl*, thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Şeriketü't-Tıbâ'ati'l Fenniyyeti'l-Müttehîdeti, yy. 1973.
- el-Kâsânî, *Bedâi 'u 's-sanâi ' fî tertîbi 'ş-şerâi '*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986, c. I-VII.
- el-Kâsımî, C., *el-Fetvâ fî 'l-İslâm*, thk. Muhammed Abdülhakîm el-Kâdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1406/1986.
- el-Kavsî, M., S., *Mustafa Sabrî el-müfekkîru 'l-İslâmî ve 'l-âlimü 'l-âlemi ve şeyhülislâm fî 'd-Devleti 'l-Osmaniyye sâbikan*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 2006.
-, *Mustafa Sabrî el-müfekkîru 'l-İslâmî ve 'l-âlimü 'l-âlemi ve şeyhülislâm fî 'd-Devleti 'l-Osmaniyye sâbikan*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 2006.
- el-Mağribî, A., *Cemâlüddîn el-Efgânî*, 3. bs., Dâru'l-Ma'ârif, Kahire 1987.
- el-Mahzûmî, M., P., *Hâtırat-ü Cemâleddîn el-Hüseynî el-Efgânî*, Kahire 2002.

- el-Makdisî, Z., *el-Ehâdissü'l-muhtâre mimâm lem yuhricü'l-Buhârî ve Müslim fî Sahîhayhimâ*, 3. bs., thk. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş, Dâru Hazar, Beyrut 1420/2000, c. I-XIII.
- el-Mevsilî, E., *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, thk. Hüseyin Selîm Esed, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, Dımaşk 1404/1984, c. I-XIII.
- Emîn, A., *Zü'amâ'ü'l-ıslâh fî'l-'asri'l-hadîs*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut ts.
- Erbaş, A., "Takdim", *Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu Bildirileri*, Düzce 2007, s. 3-5.
- Erdem, S., "Buhurdan", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. VI, ss. 384-385.
- Erdoğan, M., *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 6. bs., Ensar Neşriyat, İstanbul 2016.
- er-Râfî'î, A., A., *Cemâlüddîn el-Efgânî*, Dâru'l-Kâtibi'l-'Arabî, yy. ts.
- er-Raysûnî, A., *Nazariyyetü'l-makâsıd 'inde'l-İmâm eş-Şâtıbî*, 2. bs., ed-Dâru'l-Âlemiyye li'l-Kitâbi'l-İslâmî, yy. 1992.
- er-Râzî et-Taberistânî, *el-Mahsûl*, 3. bs., thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî, Müessesetü'r-Risâle, yy. 1418/1997.
- er-Reşîd, M., "Kevserî'nin Hadis Rivayet İlmine Katkıları", *Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu Bildirileri*, Düzce 2007, ss. 85-160.
- er-Rûmî, F., A., S., *İtticâhâtü't-tefsîr fî'l-karni'r-râbi'i 'aşar*, 3. bs., Müessesetü'r-Risâle, Riyad 1997, c. I-III.
-, *Menhecü'l-medreseti'l-'akliyyeti'l-hadîse fî't-tefsîr*, 2. bs., Müessesetü'r-Risâle, Riyad 1983, c. I-II.
- Ertürk, R., "Modern ve Postmodern Düşüncelerde Bilim", *Felsefe Dünyası*, 40 (2004/2), ss. 65-76.
- es-Saîdî, A., *el-Müceddidûn fî'l-İslâm mine'l-karni'l-evvel ile'r-râbi'i 'aşar*, Mektebetü'l-Âdâb, Kahire 1996.
- es-Sa'dî, A., *Mebâhisü'l-ille fî'l-kıyâs 'inde'l-usûliyyîn*, 2. bs., Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2000.
- es-Samarrâî, H., *Dinî Modernizm'in Üç Şövalyesi*, trc. Ali Nar - Sezai Özel, Bedir Yayınevi, İstanbul 1998.
- es-Sekkâf, A., A., *Mevsûatü'l-fırakı'l-müntesibeti li'l-İslâm*, ed-Dürerü's-Seniyye, yy. 1433, c. I-X.
- es-Serahsî, *el-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1993, c. I-XXX.

- eş-Şâtübî E., *el-İ'tisâm*, thk. Muhammed b. Abdurrahman eş-Şakîr - Sa'd b. Abdullah Âli Hamîd - Hişâm b. İsmail es-Sînî, Dâru İbni'l-Cevzî, el-Memleketü'l-'Arabiyye es-Su'ûdiyye 2008, c. I-III.
-, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlu Selmân, Dâru İbn Affân, yy. 1997, c. I-VII.
- eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, thk. eş-Şeyh Ahmed 'Azv 'Înâye, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Dimaşk 1999, c. I-II.
- et-Tevbe, G., *el'Fikru'l-İslâmiyyü'l-mu'âsır*, 2. bs., Dâru'l-Kalem, Beyrut 1977.
- ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Komisyon, Dâru'l-Hidâye, yy. ts., c. I-XL.
- ez-Zerkâ, *el-İstislâh ve'l-mesâlihu'l-mürsele fi's-şer'i'ati'l-İslâmiyye ve usûl-i fikhîhâ*, Dâru'l-Kalem, Dimaşk 1988.
- ez-Zerkeşî, *Teşnîfü'l-misâmi' bi-Cem'i'l-cevâmi' li-Tâciddîn es-Sübki*, thk. Seyyid Abdülazîz - Abdullah Rabî', nşr. Mektebetü Kurtuba li'l-Bahsi'l-'İlmî ve İhyâi't-Türâs, yy. 1998, c. I-IV.
- ez-Zeyyât, A., H., *Mecelletü'r-risâle*, Kahire 1941.
- ez-Zuhaylî, M., M., *el-Vecîz fi usûli'l-fikhi'l-İslâmî*, 2. bs., Dâru'l-Hayr, Dimaşk/Suriye 2006, c. I-II.
- Fahri, M., *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*, 4. bs., çev. Şahin Filiz, İnsan Yayınları, İstanbul 2008.
- Gencer, B., *İslâm'da Modernleşme (1839-1939)*, 4. bs., Doğu Batı, Ankara 2017.
- Gibb, H. A. R., *Modern Trends In Islam*, Chicago 1947.
- Gürkan, S. L., "Talmud", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXIX, ss. 550-552.
- Haçkalı, A., *İslâm Hukuk Tarihinde Gayeci İçtihat Metodunun Gelişimi*, Etüt Yayınları, İstanbul 2004.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1411/1990, c. I-IV.
- Hallâf, A., *İlmü usûli'l-fikh*, 8. bs., Mektebetü'd-Da've, yy. ts.
-, *Mesâdirü't-teşrî'i'l-İslâmî fîmâ lâ nassa fih*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Mısır 1955.
- Hallâl, E., *es-Sünne*, thk. Atıyye ez-Zehrânî, Dâru'r-Râye, Riyad 1410/1989, c. I-VII.
- Hanbel, A., *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Dâru'l-Hadîs, Kâhire 1995.
- Hancıoğlu, H., "Gelenek Üzerine", *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature*, 2/1 (2016), ss. 175-188.

- Haneî, H., *Mine'n-nass ile'l-vâki' uhâvele li i'âdeti binâi 'ilmi 'usûli'l-fikh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, c. I-II.
- Harb, M., *Müzekkirâtü's-Sultan Abdülhamîd*, 3. bs., Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1991.
- Harman, Ö. F., "Ahd-i Atîk", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. I, ss. 494-501.
-, "Endüljans", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XI, ss. 209-211.
- Hassân, H., H., *Nazariyyetü'l-maslaha fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Matba'atü'l-Âlemiyye, Kahire 1970.
- Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Mâ'rûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1422/2002, c. I- XVI.
- Hatiboğlu, İ., "Müzakere", *Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu Bildirileri*, Düzce 2007.
-, *İslâm Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, 2. bs., İz Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Hattâbî, A'lâmü'l-lâmü'l-hadîs fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî, thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahman Âl-i Suûd, Câmiatü Ümmi'l-kurâ, Mekke 1409/1988, c. I-IV.
- Hayri, A., "el-İmâmü'l-Kevserî", *Makâlâtü'l-Kevserî*, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire ts., ss. 491-548.
- Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*, thk. Hüsâmeddin el-Kudsî, Mektebetü'l-Kudsî, Kahire 1414/1994, c. I-X.
- Hourani, A. H., *el-Fikr'ul-'Arabî fi 'asrı'n-nahda 1798-1939*, trc. Kerim Azkoul, Dâru'n-Nehâr li'n-Neşr, Beyrut ts.
-, *Arap Halkları Tarihi*, çev. Yavuz Alogan, İletişim Yayınları, İstanbul 1997.
- Hüseyin, M., *el'İslâm ve'l-hadâratü'l-garbiyye*, Dâru'l-Furkân, yy. ts.
- İbn Abdüsselâm, İ., *Kavâ'idü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-en'âm*, ta'lik. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, Kahire 1991, c. I-II.
- İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 2. bs., thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm, Mektebetürrüşd, Riyad 2003/1423, c. I-X.
- İbn Ebû Şeybe, E., *el-Musannef fî'l-ehâdîs ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Mektebetü'r-Reşîd, Riyad 1409, c. I-VI.
- İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 2. bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983, c. I-III.
- İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, Dâru'l-Fikr, yy. ts.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1379, c. I-XIII.
- İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts., c. I-XII.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-âlemîn*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlu Selmân, Dâru İbni'l-Cevzî, yy. 1423, c. I-VII.

- İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Sakr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, yy. 1398/1978.
- İbn Mâce, *Sünen-i İbn-i Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut 1406/1985.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3. bs., Dâru Sâdır, Beyrut 1414, c. I-XV.
- İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'r-resâ'il ve'l-vesâ'il*, ta'lik es-Seyyid Reşîd Rızâ, Lûcnetü't-Türâsi'l-'Arabî, yy. ts., c. I-V.
- İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3. bs., thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003/1424, c. I-IV.
- İbnü'l-Cevzî, S., *el-İntisâr ve't-tercîh li'l-mezhebi's-sahîh*, Takdim: M. Zâhid el-Kevserî, nşr. el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire 2010.
- İmamoğlu, T., “Modernizm Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/8 (2017), ss. 1-10.
- İşcan, M. Z., “Muhammed Abduh”, *XIX. Yüzyıldan Günümüze Çağdaş İslam Düşünürleri*, Divan Kitap, İstanbul 2017.
- İtyûbî, *el-Bahru'l-muhît es-seccâc fî şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim b. el-Haccâc*, Dâru İbni'l-Cevzî, yy. 1426-1436, c. I-XLV.
- Jameson, F., *Biricik modernite Şimdinin Ontolojisi Üzerine İnceleme*, çev. Sami Oğuz, Epos Yayınları, Ankara 2004.
- Kâfî, E. B., “Kevserî'nin Sünnet Hakkındaki Çalışmaları-Sunum ve Değerlendirme”, *Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu Bildirileri*, Düzcce 2007, ss. 321-347.
- Kal'acî, M., R.-Kuneybî, H., S., *Mu'cemu lugat'il-Fukahâ*, 2. bs., Dâru'n-Nefâis, yy. 1988.
- Kalaycı, M., *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, (doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2011.
- Karadeniz, S., “Gelenek Üzerine Bir Okuma Denemesi “Geçmişle Gelecek Arasında Gelenek”, *Milel ve Nihal*, 4/2 (Mayıs - Ağustos 2007), ss. 29-47.
- Karaman, H., “Cemâleddin Efgânî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. X, ss. 456-457.
- Kartal, *Bazı Ahkâm Ayetlerini Yorumlamada Muhammed Abduh'un Yaklaşımı*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2009.
- Kavak, Ö., *Reşîd Rızâ'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri*, (doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2009.
- Kaya, E. S., “Telfik”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XL, ss. 401-402.

- Keskin, Z., *Kur'ân Hükümlerine Modernist Yaklaşımlar ve Bunların Eleştirel Değerlendirilmesi*, (doktora tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2016.
- Keskioğlu, O., “Muhammed Abduh”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1970, c. XVIII, ss. 109-136.
- Kevserî, M. Z., “Bid‘atü’s-savtiyye havle’l-Kur’ân”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, Kahire ts., ss. 43-46.
-, “E neshu’l-ahkâm min-hakkı’l-imâm...!? kemâ yedde‘îhi (âlim fâdıl!) fi’r-Risâle” *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, Kahire ts., ss. 102-109.
-, “ed-Dînü ve’l-fikh”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, Kahire ts., ss. 92-96.
-, “el-‘İdü ve’l-cum‘a”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, Kahire ts., ss. 156-164.
-, “el-Akîdetü’l-mütevârese ve’l-fıkhü’l-mütevâres”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, Kahire ts., ss. 247-249.
-, “el-Hicratü’n-Nebeviyye”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, Kahire ts., ss. 383-387.
-, “el-Hikmetü fi teaddüdi’z-zevcât”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, Kahire ts., ss. 207-209.
-, “el-İsrâ’ ve’l-mi‘râc” *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, Kahire ts., ss. 370-374.
-, “el-Lâ mezhebiyye kantaratü’l-lâ dîniyye”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, Kahire ts., ss. 129-137.
-, “Hadîsü men teşebbehe bi kavmin fehüve minhüm”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, Kahire ts., ss. 78-80.
-, “Hadîsü Ramadân et-tecdîd”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, Kahire ts., ss. 113-116.
-, “Havle fikrati’t-takrîb beyne’l-mezâhib”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, Kahire ts., ss. 120-129.
-, “Havle teaddüdi’z-zevcât eydan”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, Kahire ts., ss. 209-214.
-, “Hıcbâbü’l-mer’e”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, Kahire ts., ss. 228-232.

-, “Hükmü mühâveleti fasli’d-dîni ani’d-devle”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikıyye, Kahire ts., ss. 329-333.
-, “İhyâu ulûmi’s-Sünne bi’l-Ezher”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikıyye, Kahire ts., ss. 481-490.
-, “Kelimetün ührâ fi’l-vakf”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikıyye, Kahire ts., ss. 200-203.
-, “Keşfü’r-ruûsi ve lûbsü’n-ni‘âli fi’s-salât”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikıyye, Kahire ts., ss. 165-180.
-, “Mâ hiye’l-ahrufü’s-seb‘a?”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikıyye, Kahire ts., ss. 36-42.
-, “Menşeü ilzâmi ehli’z-zimmeti bi şîarin hâssın ve hükmü telebbüsü’l-Müslimi bihî ‘inde’l-fukahâ”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikıyye, Kahire ts., ss. 219-228.
-, “Mesâhifü’l-emsâr ve azmü inâyeti hâzihi’l-ümme bi’l-Kur’âni’l-Kerîm fi cemî’i’l-edvâr”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikıyye, Kahire ts., ss. 23-36.
-, “Mukaddimet’üş-Şeyh Muhammed Ebû Zehre”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikıyye, Kahire ts., ss. 13-19.
-, “Nusûsun tenfe‘u fi teşhîsi’l-Ezheri’l-hadîs”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikıyye, Kahire ts., ss. 249-256.
-, “Salâhu’l-mücteme‘i’l-İslâmî bi salâhi’l-üsrati”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikıyye, Kahire ts., ss. 470-472.
-, “Üstûratü katl-i mürtedde şerre katle(!) fi ‘ahdi’s-Sıddîk”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikıyye, Kahire ts., ss. 65-71.
-, “Binâü mesâcid ale’l-kubûr ve’s-salâtü ileyhâ”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikıyye, Kahire ts., ss. 153-156.
-, “er-Ravdu’n-nadîr şerhu Mecmû‘i’l-fikhi’l-kebîr”, *Mukaddimâtü’l-İmâmi’l-Kevserî*, Dâru’s-Süreyyâ, Beyrut 1997, ss. 405-416.
-, “Eseru’l-‘urfî ve’l-maslahati fi’l-ahkâm”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikıyye, Kahire ts., ss. 239-243.
-, “es-Semeratü’l-behiyye fi’s-sahâbeti’l-bedriyye”, *Mukaddimâtü’l-İmâmi’l-Kevserî*, Dâru’s-Süreyyâ, Beyrut 1997, ss. 495-502.
-, “Havle hadîsi’t-tecdîd”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikıyye, Kahire ts., ss. 117.120.

-, “Havle mes’eleti’l-mihrâb”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikıyye, Kahire ts., ss. 148-152.
-, “Hel li gayri’llâhi hakkun fi’l-îcâbi ve’t-tahrîm”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikıyye, Kahire ts., ss. 109-113.
-, “Hel teslîhu ‘ımâratü’l-mesâcid min zekâti’l-mâl?”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikıyye, Kahire ts., ss. 180-186.
-, “Hutûratü’t-teserru’i fi’l-iftâi”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikıyye, Kahire ts., ss. 137-142.
-, “İbnü ‘Abdi’l-Vehhâb ve’ş-Şeyh Muhammed ‘Abduh” *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikıyye, Kahire ts., ss. 333-338.
-, “Min enbâi’l-‘ilmi ve’l-‘ulemâi”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikıyye, Kahire ts., ss. 454-455.
-, “Muhâdesetün kadîmetün havle’l-vakfi’l-ehlî”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikıyye, Kahire ts., ss. 190-197.
-, “Nazaru’l-mer’i ilâ şer’i’llâhi mi’yâru dînihî”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikıyye, Kahire ts., ss. 233-239.
-, “Nemâzic mimmâ fi (nakzi’d-Dârimî) ellezî übîha neşruhû”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikıyye, Kahire ts., ss. 262-268.
-, “Re’yü’ş-Şeyh Muhammed ‘Abduh fi ba’zı’l-mesâil”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikıyye, Kahire ts., ss. 468-470.
-, “Şer’u’llâhi fi nazari’l-Müslimîn”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikıyye, Kahire ts., ss. 96-102.
-, “Te‘addüdü’z-zevcât ve’t-talâk”, *Makâlâtü’l-Kevserî*, el-Mektebetü’t-Tevfikıyye, Kahire ts., ss. 203-207.
-, *el-İstîbsâr fi’t-tehaddis ‘ani’l-cebr ve’l-ihyâr*, el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, Kahire ts.
-, *el-İşfâk ‘alâ ahkâmi’t-talâk*, el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, Kahire 1994.
-, *et-Tahrîru’l-vecîz fîmâ yebtegîhi’l-müstecîz*, Matba‘atü’l-Envâr, Kahire 1360.
-, *Fıkhü ehli’l-‘Irâk ve hadîsühüm*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, Kahire 2002.
-, *Haneftı Fıkhının Esasları*, çev. Abdulkadir Şener - M. Cemal Sofuoğlu, Yeni Pars Matbaacılık ve Ambalaj Sanayi, Ankara 1982.
-, *İbni Ebî Şeybe’nin Ebû Hanîfe’ye Yaptığı Reddiyelere Karşı Zarîf Nükteler*, çev. Ahmet Yüksek, Ravza Yayınları, İstanbul 2019.

-, *İhkâku'l-hak bi ibtâli'l-bâtul fî Mugîsi'l-halk*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.
-, *İrgâmü'l-merîd fî şerhi'n-Nazmi'l-'atîd li-tevessülü'l-mürîd*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.
-, *Makâlâtü'l-Kevserî*, çev. Ebubekir Sifil, Rihle Kitap, İstanbul 2014.
-, *Re'yü'n-Necm et-Tûfî fi'l-maslaha*", *Makâlâtü'l-Kevserî*, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire ts., ss. 243-247.
-, *Te'nîbü'l-Hatîb 'alâ mâ sâkahû fî tercemeti Ebî Hanîfete mine'l-ekâzîb (et-Terhîb bi nakdi't-te'nîb)*, 1990.
- Kılıç, A. F. - Ağçoban, S., "Gelenek ve Modernizm Bağlamında İslam", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/28 (2013/2).
- Kızılçelik, S. - Erjem, Y., *Açıklamalı Sosyoloji Terimleri Sözlüğü*, Konya 1992.
- Koca, F., *İslâm Hukuk Tarihinde Selefî Söylem Hanbelî Mezhebi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.
-, *İslâm Hukuk Usûlünde Daraltıcı Yorum Metodu Olarak Tahsîs*, İslâmî Araştırmalar Dergisi, 16/3, (2003), ss. 430-443.
- Koçak, E., *Osmanlılar Döneminde Vehhâbîliğe Yazılan Reddiyeler ve Analizi*, (doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2022.
- Kolçak, Ö., *Avrupa Tarihi (Rönesans-Reform)*, İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi, 2010.
- Koyuncu, A. A., "İslâm ve Modernizm Karşılaşması: Geleneksel ve Modernist Söylemin Sorunları ve Bir Arayol Önerisi", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 13 (2019), ss. 377-401.
- Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, 2. bs., thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1407/1986, c. I-II.
- Kutub, S., *el-İslâm ve müşkilâtü'l-hadâre*, 13. bs., Dâru's- Şurûk, Kahire 2005.
- Lutfullah Han, M., *Cemâlüddîn el-Esedâbâdî el-ma'rûf bi'l-Efgânî*, trc. Sâdık Neşet-Abdülminim Haseneyn, nşr, Mektebetü'l-İncilü'l-Mısıriyye, Kahire 1957.
- Mahlûf, M., "el-Kevserî'nin Mısır Dönemi 1928-1952", *Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu Bildirileri*, Düzce 2007, ss 23-31.
- Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut 1406/1985.
- Mardin, E., *Huzur Dersleri*, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul 1951, c. I-III.
- Marshall, G., *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999.

- McLean, G. F., “Yaşayan Düşünce Olarak Gelenek: Hans-Georg Gadamer”, çev. Hafsa Fidan, *Bilimname VI*, 2004/3 (2004), ss. 23-40.
- Menûbe Burhânî, *el-Fikru'l-makâsîdî 'inde Muhammed Reşîd Rızâ*, Bâtna/Cezâir 2006/2007.
- Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâtî'l-vüsûl*, Fazilet Neşriyat, İstanbul ts., c. I-II.
- Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut ts., c. I-V.
- Na'ce, F., N., *Cemâlüddîn el-Esedâbâdî el-ma'rûf bi'l-Efgânî ve hakikatü alâkatihî bi'l-Bâtıniyyeti ve'l-mâsôniyyeti ve'l-İngiliz ve'l-iştîsrâk*, Dâiratü'l-Mektebeti'l-Vataniyye, Ürdün 2006.
- Nebhânî, Y. İ., *er-Râiyetü's-sugrâ*, ts.
-, *el-Ukûdü'l-lü'lü'yye fî'l-medâihü'l-Muhammediyye*, Matba'at'i-Sabrâ, Beyrut 1329.
- Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im Şelbî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001/1421, c. X.
- Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, 2. bs., Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut 1392, c. I- XVIII.
- Olgun, *Luteran Protestanlık ve Modern Toplumun Oluşumundaki Doktrinel Temelleri*, (doktora tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2005.
-, “Reformasyon ve İslâm Reformu Tasnifleri”, *Milel ve Nihal*, 5/2 (Mayıs - Ağustos 2008), ss. 9-41.
-, “Reform Hareketi ve Müslümanlar”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXIV, ss. 533-534.
- Öçal, Ş., “Gelenekçilik ve İslâm Düşüncesinde Gelenek”, *Eskiye*, 16 (2010), s. 18-21.
- Özaşar, M., E., “Müzakere”, *Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu Bildirileri*, Düzc 2007, ss. 59-60.
-, “Muhammed Zâhid el-Kevserî Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Hadisçiliği” (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1989.
- Özçelik, F., - Öztürk, M., “İngiltere'nin Mısır'ı İşgali ve “Taçsız Hükümdar” Lord Cromer'in Mısır İdaresi (Eylül 1883-Mart 1907)”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 31/1, (2021/1), ss. 477-494.
- Özel, A., “İslâmî Gelenek İslâmî Modernite; Mantık Bunun Neresinde?”, *Eskiye*, 17 (İlkbahar 2010), ss. 40-44.
- Özen, Ş., “İstislâh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXIII, ss. 383-388.
- Özervarlı, M., S., “Reşîd Rızâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXV, ss. 14-18.

- Öztürk, M., “İslam Dünyasında Yenilik ve Yenilikçilik Karşıtlığının Zihniyet Kodları - Modern Türkiye Örneği”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/1 (Ocak-Haziran 2009), ss. 1-21.
- Pekcan, A., “Makâsıd Literatürüne Dair”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 11 (2008), ss. 417-438.
- Peşe, A., M., *Te’sîr Teorisi Bakımından Fıkıh-Usûl İlişkisi*, (yayınlanmamış doktora tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2017.
- Rızâ, M., R., *el-Hilâfe*, Müessesetü Hindâvî, Kahire 2012.
-, *el-Menâr ve ’l-Ezher*, Matba’atü’l-Menâr, Mısır 1352. *el-Hilâfe*, Müessesetü Hindâvî, Kahire 2012.
-, *Nidâ’ li’l-cinsi’l-latîf (Hukûku’n-nisâ’ fi’l-İslâm)*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, el-Mektebü’l-İslâmî, Beyrut 1984/1404.
-, *el-Vahyü’l-Muhammedî*, 3. bs., Matba’atü’l-Menâr, Mısır 1935.
-, *er-Ribâ ve ’l-mu’âmelât fi’l-İslâm*, nşr. Muhammed Behcet el-Baytâr, Dâru’n-Neşr li’l-Câmi’ât, Mısır 2007.
-, *Mecelletü’l-Menâr*, 2. bs., Matba’atü’l-Menâr, Mısır 1327, c. I-XXII.
-, *Muhâverâtü’l-muslih ve ’l-mukallid ve ’l-vahdetü’l-İslâmiyye*, Dâru’n-Neşr li’l-Câmi’ât, Kahire 2007.
-, *Târîhu’l-üstâzi’l-İmâm eş-Şeyh Muhammed ‘Abduh*, 2. bs., Dâru’l Menâr, Kahire 1344, c. II.
-, *Târîhu’l-üstâzi’l-İmâm eş-Şeyh Muhammed ‘Abduh*, Dâru’l Menâr, Mısır 1350, c. I.
-, *Tefsîrû’l-Şur’âni’l-Hakîm (Tefsîru’l-Menâr)*, nşr. el-Hey’etü’l-Mısriyyeti’l-‘Âmme li’l-Kitâb, 1990, c. I-XII.
-, *Yüsrü’l-İslâm ve usûlü’t-teşrî’il-âmm*, Matba’atü’l-Menâr, Mısır 1928/1346.
- Sabri Efendi, M., “Dinî Müceddidler”, Hzl. Abdulkadir Coşkun, *Mustafa Sabri Efendi Külliyyâtı*, Dâru’l Hilâfeti’l Aliyye Medresesi, İstanbul 2019, c. I, ss. 419-638.
-, “Hilâfet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye”, çev. Abidin Korkmaz, *Mustafa Sabri Efendi Külliyyâtı*, Dâru’l Hilâfeti’l Aliyye Medresesi, İstanbul 2019, c. I, ss. 219-306.
-, “Hilâfetin Esasları”, sad. Feridun Dinçer, *Mustafa Sabri Efendi Külliyyâtı*, Dâru’l Hilâfeti’l Aliyye Medresesi, İstanbul 2019, c. I, ss. 19-216.
-, “İslâm’da Tartışılan Meseleler”, Hzl. Abdulkadir Coşkun, *Mustafa Sabri Efendi Külliyyâtı*, Dâru’l Hilâfeti’l Aliyye Medresesi, İstanbul 2019, c. I, ss. 641-736.

-, “Kadın Meselesine Bakışım”, çev. Mahmud Petek, *Mustafa Sabri Efendi Külliyyâtı*, Dâru’l Hilâfeti’l Aliyye Medresesi, İstanbul 2019, c. I, ss. 889-943.
-, “Kur’ân-ı Kerîm’in Tercümesi ve Tercümenin Namazda Okunma Meselesi”, çev. Mahmud Petek, *Mustafa Sabri Efendi Külliyyâtı*, Dâru’l Hilâfeti’l Aliyye Medresesi, İstanbul 2019, c. I, ss. 757-887.
-, “Türk’ün Başına Gelen Şapka Meselesi”, Hzl. Abdulkadir Coşkun, *Mustafa Sabri Efendi Külliyyâtı*, Dâru’l Hilâfeti’l Aliyye Medresesi, İstanbul 2019, c. I, ss. 309-347.
-, “Kemalistlerin Din Düşmanlığı”, Hzl. Abdulkadir Coşkun, *Mustafa Sabri Efendi Külliyyâtı*, Dâru’l Hilâfeti’l Aliyye Medresesi, İstanbul 2019, c. I, ss. 349-417.
-, “Savm-ı Ramazan Risalesi”, Hzl. Abdulkadir Coşkun, *Mustafa Sabri Efendi Külliyyâtı*, Dâru’l Hilâfeti’l Aliyye Medresesi, İstanbul 2019, c. I, ss. 739-754.
-, *Mevkîfî’l-‘akl ve’l-‘ilm ve’l-‘âlem min rabbi’l-âlemîn ve ‘ibadihi’l-mürselîn*, 2. bs., Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, Beyrut 1981, c. I-IV.
- Sâmi, Ş., *Kâmûs-ı Türki*, 15. bs., Çağrı Yayınları, İstanbul 2006.
- Sarıkaya, M., “Kevserî’nin Lahn Anlayışı”, *Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu Bildirileri*, Düzce 2007, ss. 353-366.
- Selim, A., (Zeki Önal), *Din-Medeniyet ve Lâiklik*, Timaş Yayınları, İstanbul 1991.
- Shils, E., “Gelenek”, çev. Hüsamettin Arslan, *Doğu Batı*, 25 (Kasım, Aralık, Ocak 2003-04), ss. 101-134.
- Sıddıkî, M., *İslâm dünyasında Modernist Düşünce*, çev. Murat Fırat – Göksel Korkmaz, Dergâh Yayınları, İstanbul 1990.
- Sifil, E., *Hiz. Ömer’in Sünnet Anlayışı*, (yayınlanmamış doktora tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2006.
- Sönmez, M., “İslâm Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi (Afgânî Ve Abduh’un Modernist Yönlerine Kısa Bir Bakış)”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (Aralık 2002), ss. 153-178.
- Sözer, S., *Modernleşme Sürecinde Geleneksel Dinî Gruplar: “İskenderpaşa Cemaati” Örneği*, (yayınlanmamış doktora tezi), Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2018.
- Şa‘bân, Z., *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1990.
- Şâfiî, *Müsnedü’ş-Şâfi’î*, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1400.
- Şelebî, M., M., *Ta’lîlül-Ahkâm*, Matbaatü’l-Ezher, Kahire 1947.

- Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-‘evsat*, thk. Târik b. ‘Ivazullah b. Muhammed - Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî, Dâru’l-Haremeyn, Kahire ts., c. I-X.
-, *el-Mu‘cemü’l-kebîr*, 2. bs., thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefî, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire 1415/1994, c. I- XXV.
- Taberî, *Câmi‘u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur‘ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, yy. 1422/2001, c. I- XXVI.
- Tahâvî, *Şerhu müşkili’l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaût, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1494/1415, c. I- XVI.
- Taylor, C., *Modernliğin Sıkıntıları*, 3. bs., çev. Uğur Canbilen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013.
- Tirmizî, *es-Sünen*, 2. bs., thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Muhammed Fuâd Abdülbâkî – İbrahim adva, Şirketü ve Matba‘atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1975/1395.
- Touraine, A., *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, 4. bs., Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002.
- Torbalı, E., – Bakkal, A., “Mustafa Sabri Efendi’nin İ’tibâru Meâlâtî’l-Ef‘âl Anlayışı”, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 3/2 (Aralık/December 2022), ss. 168-190.
- Tûfî, *et-Ta‘yîn fî şerhi’l-Erbe‘în*, thk. Ahmed Hâc Muhammed Osman, Müessesetü’r-Reyyân, el-Memleketü’l-‘Arabiyyetü’s-Suûdiyye 1998/1419.
-, *Şerhu Muhtasari’r-ravza*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Müessesetü’r-Risâle, 1987, c. I-III.
- Tülü, A., *Necmeddin Tu‘fî’nin Maslahat Anlayışı*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006.
- Türer, C., “Modernliğin Ahlak Bunalımı”, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni*, İnsan Yayınları, İstanbul 2015, ss. 191–207.
- Uludağ, M. E., “Geleneğe Yenilen Modernizmin Zaferi! Postmodernizm”, *HİKMET - Akademik Edebiyat Dergisi*, Özel Sayı (Gelenek ve Postmodernizm), (2017), ss. 10-19.
- Vurkiye, A., “Kevserî ve Çağındaki Zahirî Eğilimlere Karşı Konumu”, *Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu Bildirileri*, Düzce 2007, ss. 717-730.
- Waardenburg, J., “Reform”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXIV, ss. 530-533.
- Yaran, R., “Karâfi’den Şâtıbî’ye Makâsıd/Maslahat Söylemi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 45/45 (2013), ss. 5-30.
- Yavuz, Y., Ş., “Mustafa Sabri Efendi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXI, ss. 350-353.

....., “Zâhid Kevserî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XLIV, ss. 80-81.

Yurdaydın, H., G., *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1971.

Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Dâru İhyâ'il-Kütübi'l-'Arabiyye, Beyrut 1376/1957, c. I-IV.

Zeyd, M., *el-Maslaha fî 't-Teşrî'i'l-İslâmî ve Necmeddîn et-Tûfî*, Dâru'l-Yüsr, Kahire 1954.

Zeydân, A., *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, 6. bs., Müessesetü Kurtuba, Bağdad 1976.

<https://ebubekirsifil.com/dergi-yazilari/sunnet-mi-gelenek-mi-semerkand-dergisi-2005-ekim-arsiv/> (erişim tarihi: 11 Nisan 2021).



Ö Z G E Ç M İ Ş

Adı ve SOYADI	Evren TORBALI
EĞİTİM DURUMU	
Mezun Olduğu Lise	Açık Öğretim Lisesi, 2010
Lisans Diploması	İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, 2014.
Yüksek Lisans Diploması	Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Antalya, 2018.
Yüksek Lisans Tez Konusu	“Molla Hüsrev’in Dürer İsimli Eserinde Küllî Kâideler”
Doktora Diploması	Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Antalya, 2022.
Doktora Tez Konusu	“Geleneksel ve Modernist Düşünce Bağlamında Maslahat Kavramı”
Yabancı Dil / Diller	Arapça, 2021 YDS/ 65
BİLİMSEL FAALİYETLER	
MAKALE 1. Torbalı, E., - Bakkal, A., “Mustafa Sabri Efendi’nin İ’tibârü Meâlâtî’l-Ef’âl Anlayışı”, <i>Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>, 3/2 (Aralık/December 2022), ss. 168-190. TEBLİĞ 2. Torbalı E., “Küllî Kâide ve Dâbitların Fıkıh Okumada Önemi”, <i>Turkish Academic Research Review</i>, Antalya, Türkiye, 12-14 Ekim 2018. KİTAP BÖLÜMÜ 1. Torbalı E., “Ali Himmet Berkî’nin Usûl-i fıkıhî Medenî Hukuka Uygulama Çabası (“Hukuk Mantığı ve Tefsir” Adlı Eseri Çerçevesinde), <i>Ali Himmet Berkî Kitabı</i>, Ed. Dr. Öğr. Üyesi Zeki Yaka – Prof. Dr. Ahmet Ögke, TDV Yayınları, Ankara, ss. 101-116, 2019.	
İŞ DENEYİMİ	
Çalıştığı Kurumlar	Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019-