

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

YİRMİNCİ YÜZYILDA TAKLİD VE MEZHEP
TARTIŞMALARI: HUCENDÎ-BÛTÎ ÖRNEĞİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Abdülkadir DURAL

Danışman:

Dr. Öğr. Üyesi Hatice BOYNUKALIN ŞENKARDEŞLER

İSTANBUL

2024

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

YİRMİNCİ YÜZYILDA TAKLİD VE MEZHEP
TARTIŞMALARI: HUCENDÎ-BÛTÎ ÖRNEĞİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Abdülkadir DURAL

Danışman:

Dr. Öğr. Üyesi Hatice BOYNUKALIN ŞENKARDEŞLER

İSTANBUL

2024

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalı'nda 200920YL10 numaralı Abdülkadir DURAL'ın hazırladığı “*Yirminci Yüzyılda Taklid ve Mezhep Tartışmaları: Hucendî-Bûî Örneği*” konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 06/05/2024 günü (16:00 – 17:00) saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Dr. Öğr. Üyesi Hatice BOYNUKALIN
ŞENKARDEŞLER

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Prof. Dr. Sami ERDEM
Marmara Üniversitesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Abdülkadir DURAL

06.05.2024

ÖZ

Fıkıh tarihi boyunca içtihatla bağlantılı olarak taklid etrafında birçok tartışma cereyan etmiştir. Erken dönemlerden itibaren süregelen ve ortaya çıkışlarıyla birlikte mezhepleri de kuşatan bu tartışmalar, belirli dönemlerde güç ve etki bakımından kendilerini daha fazla hissettirmiştir. Özellikle 19. ve 20. yüzyıllara gelindiğinde taklid ve mezhep olguları üzerindeki tartışmalar yoğunlaşmış, bu çerçevede içtihat ve taklid başlığı taşıyan birçok eser kaleme alınmıştır. Bu bağlamda Hucendî ve Bûtî, konuya ilişkin dikkat çekici çalışmalar yapan iki mütefekkir olarak öne çıkmıştır.

Japonya’da yeni Müslüman olan mühtedilerin mezheplere dair sordukları soruya bir cevap olarak eserini telif eden Hucendî taklidi, delile dayanmayan bir görüşü itibara alıp onu takip etmek şeklinde izah etmekte, neticede Müslümanların tamamına hitap eden nasların muhatapları tarafından geri planda bırakılmasını hoş görmemektedir. Bu çerçevede taklidin bir tür işlerlik zeminini tesis eden mezhepleri de çeşitli yönlerden eleştirmektedir. Bûtî ise taklidi adeta (bilen bilmeyen ilişkisi açısından) insan fitratının tabii bir neticesi olarak görmekte, mutlak taklid karşıtlığını ve bu çerçevede genel mezhep eleştirisini doğru bulmamaktadır. Bu maksatla Hucendî’ye ve genel anlamda selefiyyeye reddiyede bulunarak çalışmamıza konu olan eserini telif etmiştir.

Bu çalışmada, aslen Orta Asya Hucend’den olup ömrünün önemli bir dönemini Haremeyn’de geçiren Muhammed Sultân el-Hucendî ile yakın dönem Suriye’sinden önemli ilim adamı Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî’nin taklid ve mezhep olgusu etrafında ortaya koydukları yaklaşımlar konuya ilişkin telif etmiş oldukları eserler bağlamında mukayeseli olarak ele alınmıştır. Böylelikle yakın dönemde birçok akademik çalışmaya konu olan ve halen de olmaya devam eden bir meselenin, eserleriyle topluma tesir eden iki âlim üzerinden bir inceleme ve değerlendirmesinin yapılması amaçlanmaktadır.

Anahtar kelimeler: Mezhep, taklid, mezhepsizlik, Hucendî, Bûtî.

ABSTRACT

Throughout the history of fiqh, there have been many debates around taqlid in connection with ijtiḥād. These debates, which have continued since the early periods and encompassed the sects with their emergence, have made themselves felt more in terms of power and influence in certain periods. Especially in the 19th and 20th centuries, debates on taqlid and sectarian phenomena intensified, and many works were written under the title of ijtiḥād and taqlid. In this context, Khujandi and Buti stand out as two thinkers who made remarkable studies on the subject.

Khujandi who wrote his work as an answer to the question asked by new Muslim converts in Japan about sects, explains taqlid as taking into account an opinion that is not based on evidence and following it, as a result, he does not tolerate the disregard by the interlocutors of the Nasses which addresses to all Muslims. In this framework, he criticizes the sects that establish a kind of functioning ground for taqlid from various aspects. Buti, on the other hand, considers taqlid as a natural consequence of human nature (in terms of the relationship between the cognizant and the miscognizant) and does not approve of the absolute opposition to taqlid and the general criticism of sects in this context. For this purpose, he refuted Khujandi and the Salafīyyah in general and wrote the work that is the subject of this study.

In this study, the approaches of Muhammad Sultan al-Khujandi, who was originally from Khujand in Central Asia and spent a significant period of his life in Haremeyn, and Muhammad Said Raman al-Buti, a prominent scholar from Syria in the recent period, to the phenomenon of taqlid and sect are discussed comparatively in the context of their works on the subject. In this way, it is aimed to examine and evaluate an issue that has been the subject of many academic studies in the recent period and continues to be the subject of many academic studies, through two scholars who influenced society with their works.

Keywords: Sect, taqlid, non-sectarianism, Hujandi, Buti.

ÖNSÖZ

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında çok kıymetli katkıları olan, bu süreçte değerli görüş ve önerileriyle yol gösteren danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Hatice BOYNUKALIN ŞENKARDEŞLER'e ve lisans döneminden itibaren hemen her konuda desteklerini esirgemeyen değerli hocam Prof. Dr. Sami ERDEM'e müteşekkirim. Özellikle tezimi inceleyip çok kıymetli öneri, tavsiye ve eleştirilerini benimle paylaşan kıymetli jüri üyesi Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU hocama teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca telif aşamasında çeşitli yönlendirmeleriyle teknik anlamda işlerimi kolaylaştıran, tezi okuyarak değerli katkılar sunan Arş. Gör. Ramazan ASLAN'a teşekkür ederim. Son olarak, attığım her bir adımda varlıklarını ve sonsuz desteklerini arkamda hissettiğim anneme, babama ve tüm aileme en kalbî şükranlarımı sunuyorum.

Bu mütevazı çalışmanın ortaya çıkmasında birçok zorlukla karşılaşmış olsak da esasen bizleri en çok yoran, kalben ve zihnen tüm enerjimizi tüketen Filistinli kardeşlerimizin maruz kaldığı ve hala da insafsızca, insan onuruna aykırı bir şekilde sürdürülen İsrail zulmüdür. Bu zulmün en kısa zamanda sona ermesini, Filistin'in ve onunla birlikte tüm İslâm âleminin hakiki özgürlüğe, birlik ve bütünlüğe kavuşmasını yüce Allah'tan niyaz ediyorum. Bu vesileyle bu çalışmayı Filistin'de zulme uğrayan tüm masum canlara ithaf ediyorum.

Abdülkadir DURAL

İstanbul, 2024

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
BEYAN	iii
ÖZ	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR.....	x
GİRİŞ	1
1. Tezin Konusu ve Sınırları	1
2. Tezin Kaynakları ve Yöntemi	3
BİRİNCİ BÖLÜM	5
MUHAMMED SULTÂN EL-HUCENDÎ'NİN FIKHÎ MEZHEPLERE BAKIŞI VE TAKLİD DÜŞÜNCESİ.....	5
1.1. Mâverâünnehir Coğrafyasında Siyasi-Dini Durum	7
1.1.1. Siyasi Durum	8
1.1.2. Dini Durum	11
1.1.2.1. Fıkıh Mezhepleri	12
1.1.2.2. Tasavvuf Ekolleri	14
1.1.2.3. Yenilik/Reform Hareketleri.....	17
1.2. Hucendi'nin Hayatı ve Eserleri.....	20
1.2.1. Hayatı.....	20
1.2.2. Meşakkat Dönemi	22
1.2.3. Eserleri	24
1.2.3.1. Muhammed Sultân el-Hucendî'nin Hediyetü's-Sultân ilâ müslimî bilâdi'l-Yâbân Adlı Eseri.....	25
1.2.3.1.1. Eserin Metodu ve Kaynakları	26
1.3. Hucendî'nin Fıkıh Mezheplerine Bakışı ve Taklid Anlayışı	31
1.3.1. Mezhebin Sözlük ve Terim Tanımı	31
1.3.2. Hucendî'ye Göre Mezhep.....	33
1.3.3. Hucendî'ye Göre Mezhep Mensubiyeti ve Mezheplerin Bid'at Oluşu.....	33
1.3.4. Mezhebî Bağlılığın Dayanağı Siyaset.....	38

1.3.5. Mezhepçilerin Vasıfları ve Tutumları.....	39
1.3.6. Hucendî'ye Göre Doğru Yol/Mezhep.....	42
1.3.7. Taklid ve Mukallid.....	48
1.3.7.1. Taklidin Mahiyeti ve Hükümü	48
1.3.7.2. Taklid Düşüncesinde Yaşanan Değişim: Müteahhir Ulemâ Etkisi.....	54
1.4. Değerlendirme.....	57
1.4.1. Risalenin Telifi ve Muhatap Kitlenin Konumu.....	57
1.4.2. Risalenin Muhatap Kitlesini Aşan Mezhep ve Taklid Karşıtlığı	59
1.4.3. Mezheplerin Teşekkülüne ve Mezhep Bağlılığına Etki Eden Etmenler.....	60
1.4.4. Hucendî'nin Nakillerinde/Referanslarında Takip Ettiği Metot	61
1.4.5. Nasların Teâruzu Durumunda Takınılacak Tavrı	62
1.4.6. Belirli Bir Mezhebi Ömür Boyu Taklid Etmenin Hükümü	64
İKİNCİ BÖLÜM.....	66
MUHAMMED SAİD RAMAZÂN EL-BÛTÎ'NİN MEZHEP DÜŞÜNCESİ VE TAKLİD ANLAYIŞI	66
2.1. Bûtî'nin Hayatı ve el-Lâ Mezhebiyye İsimli Eseri.....	66
2.1.1. Hayatı.....	66
2.1.2. Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî'nin <i>el-Lâ Mezhebiyye</i> İsimli Eseri.....	69
2.1.2.1. Eserin Telif Gerekçesi	71
2.1.2.2. Eserin Metodu ve Kaynakları.....	73
2.2. Bûtî'ye Göre Selef Kavramı ve Selefiyye	76
2.2.1. Selef Kavramı ve Selefiyye Mezhepçiliği	76
2.2.2. Selefiyye'nin Ortaya Çıkışı: Cemâleddin Efgânî ve Muhammed Abdüh Etkisi.....	80
2.3. Bûtî'nin Fıkıh Mezheplerine Bakışı ve Hucendî'ye Yönelttiği Eleştiriler.....	81
2.3.1. Bûtî'ye Göre Mezhepsizlik ve Mezheplilik.....	81
2.3.2. Bûtî'ye Göre Üzerinde İhtilaf Olmayan (Tartışmanın Dışında Kalan) Hususlar.....	83
2.4. Bûtî'ye Göre Hücendî'nin Temel İddiası ve İleri Sürdüğü Deliller	87
2.4.1. İslâm'ın Ahkâmının Basitliği/Kolaylığı	87
2.4.2. Tâbi Olunacak Mercîde İsmet (Mâsumiyet) Vurgusu	89
2.4.3. Kabir Sorgusunda Mezhep ve Tarikatın Yeri	91
2.4.4. Taklid İlişkisinde İcmâyâ Muhalefet	93

2.4.5. Hucendî'nin Referanslarıyla Arasındaki Uyum/Uyumsuzluk.....	94
2.4.6. Mezheplerin Ortaya Çıkışında Siyaset Etkisi	103
2.4.7. Dört Mezhep Öncesi Dönemde Mukallidin Durumu	105
2.5. Bûtî'ye Göre Taklidin Mahiyeti ve Hükümü.....	107
2.5.1. Taklid Kavramı	107
2.5.2. Bir İmamı/Mezhebi Taklidin Anlamı	108
2.5.3. Taklidin Hükümü ve Gerekliliği.....	110
2.5.3.1. Belirli Bir Mezhebi Taklidin Hükümü	115
2.5.4. Taklidin Sınırı	117
2.6. Bûtî'ye Göre Mezhepsizlik ve Neticeleri	119
2.7. Değerlendirme	124
2.7.1. Bûtî'nin Reddiyesinin Gerekçesi, Maksadı ve Selefiyye Yaklaşımına Bakışı.....	124
2.7.2. İlimde Belirli Bir Seviyeye Gelmiş Mukallidin Şer'î Delillerle ilişkisi.....	127
2.7.3. Bûtî'nin Hucendî'nin İleri Sürdüğü Delillere Bakışı ve Değerlendirmesi.....	131
2.7.4. Farklı Mezhep Müntesiplerinin Cemaat Halinde Kılacakları Namazın Sıhhatine Dair İcmâ Söylemi.....	132
2.7.5. Mukallid-Müttebî-Müçtehit Kavramlarının Kullanımındaki Karmaşa.....	133
2.7.6. Mezheplilik, Mezhepçilik ve Bûtî'nin Mezhepsizlik Söylemi	135
SONUÇ.....	137
BİBLİYOGRAFYA.....	142
ÖZGEÇMİŞ	150

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
a.mlf.	aynı müellif
bkz.	bakınız
b.y.	basım yeri yok
çev.	çeviren
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	editör
h.	hicrî
hz.	hazreti
m.	miladî
ö.	ölüm
sad.	sadeleştiren
s.a.v.	sallallâhü aleyhi ve sellem
s.	sayfa
thk.	tahkik eden
t.y.	tarih yok
vb.	ve benzeri
vd.	ve diğerleri
y.y.	yayın yeri yok

GİRİŞ

1. Tezin Konusu ve Sınırları

Hız. Peygamber'in vefatı sonrası yaklaşık iki asırlık bir süreçte çok farklı coğrafyalarda oldukça dinamik bir şekilde varlığını sürdüren fıkıh, zamanla mezhep olgusunun ortaya çıkışına şahitlik etmiş ve mezhepleşme süreci fıkıhın bundan sonraki gelişimi açısından önemli bir dönemi temsil etmiştir. Böylelikle hicri dördüncü yüzyıldan önce mezheplerin bulunmadığı bir fıkıh anlayışı mevcutken artık mezhepler olmaksızın düşünölemeyen ve mezhepler üzerinden işleyen bir fıkıh yapısı ortaya çıkmıştır.

Fıkıh, temel dinamiğı içtihat faaliyeti olan bir ilimdir. Mezhep olgusunun ortaya çıkmasıyla birlikte avâm-müçtehit ilişkisinde temsil olunan hiyerarşik düzende değişiklikler yaşanmış, bireysel olarak cereyan eden bu ilişki (âmmî-âlim) adeta kurumsal bir nitelik kazanmıştır. Böylelikle mezheplerin teşekkülüyle başlayan bu değişimle fıkıh, hicri on üçüncü yüzyıla dek mezhepler üzerinden işlerlik alanı bulmuştur.

Mezheplerin ortaya çıkışı, yaygınlık kazanması ve İslâm coğrafyasında kökleşmesiyle birlikte fıkıh sahasındaki kimi tartışma ve ihtilaflar mezhepler üzerinden şekillenir olmuştur. Özellikle bu sürecin bir bölümünde içtihat kapısının kapandığı kabulünün hâkim telakki halini almasıyla taklid adeta hedef haline gelmiş ve bu kapsamdaki ihtilaflar içtihat-taklid mevzuları çerçevesinde ve mezhepler üzerinde cereyan etmiştir. Bu noktada içtihat lehine ve taklide muhalif söylemlerle etkili olan isimler arasında İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye özellikle zikre değerdir. Zira bu isimler aynı zamanda kendilerinden sonra benzer yaklaşımlar geliştiren kimselerin temel referansları arasında yer almaktadır.

Miladi 18. yüzyıla gelindiğinde mezhep eksenli fıkıh faaliyetine yönelik eleştirilerde adından söz ettirir birçok düşünür ortaya çıkmıştır. Bu eleştirilerin dereceleri birbirinden farklı olduğu gibi bu kimselerin sahip oldukları birtakım kabullerin ve itirazların mahiyetleri de muhteliftir. Bu isimler arasında Şah Veliyyullah Dihlevî ve Şevkânî zikredilebilir. Aynı zamanda özellikle 19. yüzyılda ortaya çıkan ıslah ve tecdid hareketleri dini yaşantının hemen her noktasında ıslah ve yenilenme düşüncesini beraberinde getirdiğinden İslâm geleneğine bakışta mezheplerin de eleştiri konusu olmasına zemin hazırlamıştır. Bu hususta özellikle Cemâleddin Efgânî-Muhammed Abduh etkisini

zikretmek gerekmektedir. Zira Batılılar tarafından İslâm modernizmi olarak nitelenen Efgânî-Abduh hareketinde Reşid Rıza önemli bir figürdür ve çalışmamıza konu olan Muhammed Sultân el-Hucendî'nin düşüncesinin gelişiminde zikre değer bir etkiye sahiptir.

Bu çalışmanın konusunu oluşturan Hucendî-Bûtî ihtilafı da söz konusu sürecin neticesi olan ve değişen etkenlerin ve dinamiklerin tesiriyle şekillenen içtihat-taklid geriliminin yakın bir örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre bu tezde Muhammed Sultân el-Hucendî (ö. 1960) ve Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî'nin (ö. 2013) taklid konusunda ve mezhepler hakkında sahip oldukları yaklaşımların ele alınıp incelenmesi amaçlanmaktadır. Tarafların konuya ilişkin olarak telif etmiş oldukları risaleler bu incelemenin odak noktasını oluşturmaktadır.

Giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşan çalışmamızda birinci bölüm Hucendî'ye, ikinci bölüm ise Bûtî'ye ayrılmıştır. Bu bölümlerin hemen başında müelliflerin hayatlarına ve kısa da olsa çevresel faktörlere değinilmiştir. Böyle bir sistematik takip etmemizin gerekçesi ise kişilerin yaşadıkları çağların etkisiyle fikirlerini inşa ediyor olmalarıdır. Ayrıca doğup yetiştiği çevre itibarıyla Hanefî bir kimliğe sahipken ilerleyen süreçte selefiyye anlayışına meyleden Hucendî'nin yaşadığı dönüşümü daha iyi anlayıp analiz edebilmek için yetiştiği coğrafyanın siyasi-dini durumu da müstakil olarak ele alınmıştır. Böylelikle yaşadığı dönemde etkileşimde bulunduğu fikir ve düşünce akımlarının yanı sıra karşılaşma fırsatı bulduğu dönemin önemli düşünürlerine işaret etme imkânı oluşmuştur. Hucendî ve Bûtî'nin taklid konusunda ve mezhepler hakkında sahip oldukları yaklaşımlar ele alınırken konu fıkıh mezhepleriyle sınırlandırılmıştır. Her ne kadar Hucendî'nin bid'at söylemi ve taassup nitelemesiyle tavsif ettiği taklid düşüncesi ayırım gözetmeksizin mutlak olarak mezhepleri hedef alıp aynı zamanda tasavvuf ekolleri özelinde genel bir tasavvuf eleştirisini ihtiva etse de Bûtî ile aralarındaki ihtilaf hali özellikle dört fıkıh mezhebi çerçevesinde şekillenmektedir. Bu nedenle odağımızda fıkıh mezhepleri yer almaktadır. Böylelikle bu tezde Hucendî ve Bûtî'nin taklide bakışları ve tanımlamaları, taklidin ortaya çıkışı, yaygınlık kazanması ve hükmü; fıkıh mezheplerinin mahiyetleri, ortaya çıkışları ve yaygınlık kazanmalarında temel etkenlerin neler olduğu, bir mezhebe müntesip olmanın ifade ettiği anlam ve mezhep mensubiyetinin hükmü gibi konularda sahip oldukları kanaatler ortaya konmaya çalışılmıştır.

Bûtî'nin taklid konusunda ve fıkıh mezhepleri hakkındaki düşüncesi ise Hucendî'ye yönelik telif ettiği reddiye niteliğindeki eserinden yola çıkılarak bir okumaya tâbi tutulmuştur. Aynı zamanda genel bir selefiyye eleştirisine sahip olan Bûtî'nin konuya ilişkin yaklaşımı ele alınırken bu hususiyet göz önünde bulundurulmuştur. Bûtî'nin Hucendî özelinde ve genel manada selefiyye düşüncesine karşı ortaya koyduğu bu muhalif tavrın temelinde yatan gerekçeleri tespit edebilmek için yaşadığı dönemdeki ve yakın geçmişindeki çevresel faktörler imkân ölçüsünde dikkate alınmıştır.

2. Tezin Kaynakları ve Yöntemi

İki bölümden oluşan bu çalışmanın birinci bölümü Hucendî'nin taklid ve mezhepler hakkındaki düşüncesinin tespit ve tetkikine ayrılmıştır. Hucendî'nin yaklaşımını tespit edebilmek adına bu bölümün yegâne kaynağı, kendisinin telif etmiş olduğu *Hedyyetü's-Sultân ilâ müslimî bilâdi'l-Yâbân* isimli risaledir. Müellifin düşüncesini destekleme gayesiyle referans gösterdiği eserler ise inceleme ve mukayese açısından ikincil kaynaklar konumundadır. Hucendî'nin sıkça atıfta bulunduğu ve konuya dair sahip olduğu kanaati destekleyici olarak gördüğü isimler arasında özellikle selefiyye anlayışının önemli simalarından olan İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyim (ö. 751/1350) yer almaktadır. Ayrıca İbn Abdülberr en-Nemerî (ö. 463/1071) ve Şah Veliyyullah Dihlevî (ö. 1176/1762) de yer yer kimi konularda sıkça zikredilen referanslar arasındadır.

Tezin ikinci bölümü ise Bûtî'nin taklid ve mezhepler hakkındaki düşüncesinin tespitine ayrılmıştır. Bu bölümde esasen müstakil olarak Bûtî'nin yaklaşımı ele alınmayıp onun Hucendî'ye reddiye olarak telif etmiş olduğu *el-Lâ Mezhebiyye: Ahtaru bid'a tüheddidü's-şeriate'l-İslâmiyye* isimli esere odaklanarak konu mukayeseli bir yöntemle işlenmiştir. Dolayısıyla bu bölümün asli kaynağı Bûtî'nin mezkûr eseri olmaktadır. Bununla birlikte söz konusu eserin reddiye niteliğinde oluşu, Bûtî'nin bu eserde Hucendî'nin kaynaklarını tetkik ve tahkik etme metodunu benimsemesi bizim açımızdan da benzer yöntemleri elverişli kılmıştır. Bu nedenle ikinci bölümün kaynaklarının da genel hatlarıyla birinci bölümle uyum içerisinde olduğunu söylemek mümkündür. Bûtî'nin *el-Lâ Mezhebiyye* isimli eseri her ne kadar Hucendî özelinde müşahhas hale gelmiş bir selefiyye eleştirisi niteliği taşı da esasen Bûtî, selefiyye anlayışına karşı genel bir muhalif tavır geliştirmiştir. Bu doğrultuda telif etmiş olduğu *es-Selefiyye: Merhaletün*

zemeniyye mübâreke lâ mezhebün İslâmî isimli çalışma kendisinin düşünce dünyasını daha net bir şekilde görebilmemiz adına bir diğer önemli kaynak konumundadır.

Selefiyye anlayışının yakın dönem önemli simalarından Nâsırüddin el-Elbânî (ö. 1999) Hucendî'nin taklid ve mezhepler hakkında sahip olduğu yaklaşımın destekçileri arasında yer almaktadır. Bûtî'nin *el-Lâ Mezhebiyye* isimli reddiyesine vakıf olan Elbânî bu eserdeki yaklaşımı eleştirmekte ve Hucendî'yi haklı bulmaktadır. Aynı zamanda bu doğrultuda Bûtî ile bir görüşme gerçekleştirmiştir. Bûtî *el-Lâ Mezhebiyye*'nin ikinci baskısıyla birlikte bu görüşmeye dair dikkate değer bulduğu noktaları aktarmaktadır. Elbânî ise tespit edebildiğimiz kadarıyla bu görüşmeye dair herhangi bir nakilde bulunmamaktadır. Elbânî'nin önde gelen öğrencilerinden Muhammed İd el-Abbâsî ise Bûtî'nin reddiyesine bir karşı reddiye telif etmiştir. *el-Mezhebiyyetü'l-mutaassıbe hiye'l-bid'a ev bid'atu't-taassub el-mezhebî* isimindeki bu eser Hucendî-Bûtî ihtilafında tezimiz açısından doğrudan bir kaynak olarak kabul edilmemiştir. Bununla birlikte bu eserde Hucendî'nin kimi ifadeleri tashih edilerek izah edilmekte, aynı zamanda Bûtî ve Elbânî'nin zikri geçen görüşmelerine dair notlar aktarılmaktadır. Bu nedenle Abbâsî'nin mezkûr eseri tarafların konuya yaklaşımlarını tespit ederken zaman zaman müracaat ettiğimiz önemli bir ikincil kaynak konumundadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

MUHAMMED SULTÂN EL-HUCENDÎ'NİN FIKHÎ MEZHEPLERE BAKIŞI VE TAKLİD DÜŞÜNCESİ

Muhammed Sultân el-Hucendî (ö. 1960), Mâverâünnehir coğrafyası sınırları içerisinde yer alan Hucend'de doğup bu bölgede yetişmiş bir âlimdir. 19. asrın sonları ile 20. asrın ortalarına denk gelen bir zaman diliminde (1880-1960) yaşam sürmüştür. Bu dönem aynı zamanda İslâm dünyasının çeşitli yönlerden karışıklıklar ve sıkıntılar içerisinde bulunduğu sürecin bir bölümünü ifade etmektedir. İlim tahsili gayesiyle gönüllü pek çok seyahate çıkan Hucendî, dönemin şartları ve çeşitli sâikler neticesinde zorunlu birtakım seyahatler de gerçekleştirmiştir. Doğup yetiştiği coğrafya itibariyle başlangıçta Hanefî bir kimliğe sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte hayatının ilerleyen dönemlerinde selefî düşüncüyü benimsediği görülmektedir. Bu durumun doğal bir tezahürü olarak onun nisbesi hususunda bir tereddüt oluşmuştur. Hucendî'nin basımı yapılmış kimi eserlerine baktığımızda bunların bir kısmında el-Hanefî, diğer bir kısmında ise es-Selefi nisbesi göze çarpmaktadır. Buna göre el-Hanefî nisbesinin yer aldığı ve hatta tasavvufî yönünü vurgulayan el-Nakşibendî ifadesinin bulunduğu eserleri, onun yaşantısının selefî anlayışı benimsemeden önceki dönemlerinde telif edilmiş olmalıdır. Hucendî'nin selefî temayülü yaşamının erken dönemlerinde ortaya çıkmaya başladığından özellikle daha geç telif edilmiş olan eserlerinde ise es-Selefi nisbesinin yer aldığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte ifade edildiği gibi, Hucendî'nin selefî düşünceye duyduğu sempati erken yaşlarında ortaya çıkmaya başladığından Hanefî yahut selefî çizgiyi takip ettiği dönemleri kesin bir şekilde birbirinden ayırmak mümkün değildir.

Hucendî İslâm dünyasının Batı karşısında birçok yönden zayıf durumda olduğu bir dönemde yaşamıştır. İslâm dünyasının Batı karşısında giderek gücünü kaybetmesi, güç dengelerindeki bu değişikliğin gerekçelerinin tespiti noktasında kendi içerisinde hesaplaşma ve sorgulamaları beraberinde getirmiştir. Bu süreç, gelenekle hesaplaşma ve mevcut durumun hatalı oluşu kabulünden hareketle Müslümanları ıslah ve tecdid arayışına sevk etmiştir. Gelenek üzerindeki hesaplaşmada özellikle taklid olgusu bir nevi hedef tahtasına konularak mahkûm edilmiştir. Mevcut olumsuz durumu düzeltmek adına

öne çıkan fikirlerden birisi, geleneği bir kenara bırakarak, asli kaynaklardan yeniden inşa sürecine girişmektir. Bu yaklaşımın bir yönü, tabii olarak mezhep olgusu üzerinde de etkili olmuş ve mezhep bağlılığı (taklid vurgusuyla) eleştirilmiştir. İslâm dünyasının içerisinde bulunduğu bu sıkıntılı süreçte söz konusu sorgulamalar devam ederken bu doğrultuda ortaya atılan görüş ve düşünceler çeşitli düzeylerde etki alanı bulmuş, gerek ilim çevrelerinde gerekse halk tabanında dikkate değer yansımalar ortaya çıkmıştır. İlim çevrelerinin dahi İslâmî ilimler geleneğine bakışında esaslı değişimler baş gösterirken bu dönemde yeni Müslüman olan halk kesiminin bu ortamdan etkilenmesi kaçınılmaz olmuştur. Hucendî'nin tezimize konu olan risalesini telif gerekçesi de böyle bir etkinin yansımasıdır.

Muhammed Sultân el-Hucendî, Japonya'da¹ yeni Müslüman olan mühtedilerin mezheplerle kurulacak ilişkiye (bağlılık, taklid ilişkisine) dair kafa karışıklıkları neticesinde yönelmiş oldukları soruların kendisine mektup yoluyla ulaştırılması üzerine tezimize konu olan *Hediyyetü's-Sultân* isimli risaleyi kaleme almıştır. Bu risalede kısa ve öz bir şekilde iman ve İslâm'ın hakikatini anlatan Hucendî, ilerleyen sayfalarda mezheplerin İslâm toplumundaki yerini kendi bakış açısıyla ortaya koymakta ve mezhepleri bid'at olarak nitelemektedir. Hucendî'nin mezheplere yönelik bid'at nitelemesi, düşünce dünyasındaki değişimin bir tezahürüdür. Onun yaşadığı bu değişimi ve eserinde ortaya koyduğu düşünceleri daha iyi anlamak ve açıklamak için eğitim sürecine, yaşadığı çevreye ve genel manada yaşantısına temas etmek faydalı olacaktır.

Çalışmanın bu bölümünde öncelikle müellifin yaşadığı dönemde ve bulunduğu coğrafyada mevcut siyâsi-dînî durum ana hatlarıyla ele alınacak, ardından *Hediyyetü's-Sultân ilâ müslimî bilâdi'l-Yâbân* isimli eseri kısa ve öz bir şekilde tanıtılacaktır. Daha sonra Hucendî'nin hayatı ve eserlerine yer verilip asıl konumuz olan -yukarıda zikri geçen

¹ Abdürreşid İbrahim, Japonya'da İslâm dinine dair umuma açık ilk genel hutbenin/hitabın hicri 1327 (m. 1909) yılında başkent Tokyo'da bulunan Vaside Üniversitesi'nde gerçekleştiğini ifade etmekte ve burada hazır bulunup konuşmayı dinleyen iki bin kişilik grubun tamamının üniversite öğrencisi olduklarını aktarmaktadır. Konuşmayı gerçekleştiren Fazlı Bey, Türk asıllı olup Kahire'de doğmuş ve eğitimini burada tamamlamıştır. Fazlı Bey'in İngiliz ve Fransız dillerinde oldukça mahir olduğunu belirten Abdürreşid İbrahim, aynı zamanda onun Arap edebiyatına da derinden vakıf olduğunu ifade etmektedir. Abdürreşid İbrahim'e göre Fazlı Bey'in gerçekleştirmiş olduğu bu konuşma İslâm tarihinde önem arz eden olaylardan birisidir. Detaylı bilgi için bkz. Abdürreşid İbrahim, *Alem-i İslam ve Japonya'da İslamiyetin Yayılması*, sad. Ertuğrul Özalp İstanbul: İşaret Yayınları, 2019, s. 430-434. Ayrıca Japonya'da misyonerlik faaliyetleri ve İslâm aleyhine propaganda örneği için bkz. a.mlf., *Alem-i İslam ve Japonya'da İslamiyetin Yayılması*, s. 456-461.

risalesi çerçevesinde- mezhep, taklid ve mezhebe ittibâ hakkındaki yaklaşımı ve bakış açısı tahlil edilecektir.

1.1. Mâverâünnehir Coğrafyasında Siyasi-Dini Durum

Hucendî İslâm dünyasının siyasi, iktisadi ve askeri bakımdan hâkim konumda olan Batı karşısında varlık mücadelesi verdiği bir dönemde yaşamıştır. Zira bu dönemde Batı'nın hâkimiyet sahası giderek genişlemiş, bu genişlemenin büyük bölümü İslâm coğrafyası aleyhine gerçekleşmiştir. Siyasi hâkimiyet mücadelesi bir vechesiyle din mücadelesinden ayrı olmadığından Batı egemenliğinin tesis edildiği İslâm beldelerinde dini baskı had safhada olmuştur. İslâm ülkelerinde -sömürge siyaseti çerçevesinde- teşekkül eden bu Batı iktidarı, Müslümanların çeşitli baskı ve zulümlere maruz kalmasına zemin hazırlamıştır. Hucendî'nin yaşadığı Türkistan Bölgesi de süreç içerisinde genişleyen ve yayılan Rus iktidarının nüfuz alanına girmiştir. Rus yönetimi, politikası gereği kimi dönemlerde İslâm'a müsamahalı ve hoşgörölü davransa da genel tavrı menfi olmuştur. Öyle ki İslâm, Rus iktidarının aslî politikalarını hayata geçirme adına kullanılan bir araç vazifesi görmüştür. İslâm'a ve Müslümanlara yönelik bu olumsuz tavır, asimileye varan çeşitli zulümleri içermektedir. Bölgede yaşayan Müslümanlarla birlikte Hucendî ve yakın çevresi bu sıkıntılardan fazlaca nasibini almıştır. Müslüman toplumun maruz kaldığı bu sarsıcı şartlar genel manada menfi bir vaziyete yol açmakla birlikte vakıadan hareketle çıkış yolu arayışlarına da zemin hazırlamış olmalıdır.

Hucendî'nin hayatının erken dönemlerinde yaşadığı Orta Asya Türkistan Bölgesi'nde Müslümanlar çoğunluktadır ve bu bölge fıkıh mezhepleri bakımından adeta Hanefî mezhebi ile özdeşleşmiştir. Aynı zamanda Orta Asya, tasavvuf kültürü açısından oldukça verimli bir alanı temsil etmektedir. Hucendî, fıkıh mezhepleri ve tasavvuf ekolleriyle iç içe olan böyle bir coğrafyada doğmuş ve temel eğitimini burada tamamlamış olsa da ilerleyen dönemlerde çevresindeki mevcut kimi inanış ve uygulamaları eleştirmiş hatta reddetmiştir. Bunlardan fıkıh mezhepleri ile ilgili olanları mezhebî taassupla ilişkilendirmiş, birtakım tasavvufi uygulamaları ise doğrudan dinde bid'at kabilinde değerlendirmiştir. Fıkıh mezhepleri bakımından bu eleştiri ve itirazlar, içinde bulunduğu ortamın tesiriyle esasen Hanefî mezhebini odak noktasına almaktadır. Tasavvufi ekoller bakımından ise genel bir tasavvuf karşıtlığı söz konusu olsa da daha

yoğun muhatap olduğu bir mahiyet arz etmesi bakımından Hucendî’de Nakşibendilik tarikatına yönelik eleştiriler daha fazla görölmektedir.

Hucendî’nin fıkıh mezhepleri ve tasavvuf ekolleri üzerinden ortaya koyduğu eleştirel ve muhalif yaklaşım mezkûr mezhep ve tarikat müntesiplerince tepkiyle karşılanmıştır. Dolayısıyla gerek bu etkileşimi daha temelden ele almak gerekse Hucendî’nin yaşadığı dönüşüme etki eden etmenleri daha yakından tespit edebilmek için onun doğup yetiştiği coğrafyanın siyâsî-dînî iklimini genel hatlarıyla incelemek faydalı olacaktır.

1.1.1. Siyasi Durum

Muhammed Sultân’ın doğumundan yaklaşık ellili yaşlarına kadar yaşamını sürdürdüğü Hucend, Mâverâünnehir coğrafyasında yer almaktadır. Bu bölge bugün Tacikistan Devleti sınırları içerisinde bulunmaktadır. Aynı zamanda İslâm ilim ve kültür mirası açısından oldukça önemli bir yere sahip olan Semerkant ve Buhara gibi iki ilim merkezine yakın komşudur.

Mâverâünnehir Bölgesi, zaman zaman sıkıntılı süreçlere şahit olsa da genellikle Müslüman devlet ve yönetimlerinin idaresi altında refah ve huzur dönemleri de görmüş, İslâm medeniyetine eşsiz katkılar sunmuştur. Örneğin h. 819-1005 yılları arasında bölgede hüküm sürmüş olan Sâ mânîler, Mâverâünnehir Bölgesi’ne en parlak dönemlerinden birini yaşatmıştır.²

19. yüzyıla gelindiğinde ise hemen hemen İslâm beldelerinin tamamı bakımından zorlu bir evreye geçiş söz konusu olmuştur. Bu dönemde güç ve iktidar Batı lehine şekillenirken İslâm coğrafyasında daha çok karmaşa hâkimdir. Bu yüzyıl dünyanın pek çok yerinde Batılı devletlerin büyük bir kısmının güç ve nüfuz elde etme gayesiyle giriştikleri mücadelelere sahne olmuştur. Bu mücadelelerin pasif tarafını oluşturan, üzerinde hâkimiyet çabalarının yoğunlaştığı topraklar genellikle Müslümanlara aittir. Orta Asya ve özelde Türkistan coğrafyası da bu bölgeler arasında yer almaktadır. Rusya ve İngiltere’nin bu topraklar üzerindeki hâkimiyet yarışı 19. asrın ikinci yarısı itibarıyla Rusya’nın bölgeyi egemenliği altına almasıyla neticelenmiştir. Rusya’nın bu başarısında bölgedeki hanlıkların ve kimi yönetimlerin birbirleri ile olan çekişmesi ve bunun yanında

² Osman Gazi Özgüdenli, “Mâverâünnehir”, *DİA*, XXVIII, s. 178.

genel olarak Orta Asya'daki Müslüman toplulukların büyük çoğunluğunun birbirinden kopuk, birlik ve bütünlükten uzak bir yaşantı içinde olmaları kolaylaştırıcı etkenler olmuştur. Orta Asya'da özellikle 19. yüzyılda belirginleşip kökleşen Rus hâkimiyetine giden süreç içerisinde bağımsızlıklarını kaybedip Rus idaresi altına giren devletler/hanlıklar arasında Hive ve Hokand Hanlıkları ile Buhâra Emirliği zikredilebilir. Bu coğrafyada yaşayan toplulukların birlik ve bütünlükten uzak görüntüsü düşünüldüğünde, Rusların bölgede yayılışını nispeten yavaşlatma potansiyeline sahip sayılı devletler/hanlıklar arasında yer almaktaydılar. Ancak bu devletlerden Buhara Emirliği ile Hive Hanlığı Ruslar tarafından himaye altına girmeye zorlanarak kontrol altına alınmış ve varlıklarını bir süre daha ismen de olsa devam ettirebilmişlerdir. Hokand Hanlığı ise 1876 yılında ortadan kaldırılmıştır. Ardından bu bölge *Türkistan Genel Valiliği* adı altında Rus yönetimine bağlanmıştır. Rusya'nın güneydeki bu yayılmacı politikası ideolojik ve siyasi etkenlerin yanında aynı zamanda ekonomik çıkarlarla da ilişkilidir. Birçok yönetici bu politikayı süreç içerisinde benimsemiş, ticaret merkezlerine sahip olmayı ve deniz hâkimiyetini elde etmeyi amaçlamıştır.³

Bu coğrafyada hemen her dönem eksik olmayan bölgesel ve yerel çatışmaların ötesinde Rus etkisi, din faktörü göz önüne alındığında, farklı etkileşimleri ve Müslümanlar açısından çeşitli baskı ve zulümleri de beraberinde getirmiştir. Ruslar, yayılma politikası neticesinde elde ettikleri nüfuzu, idareleri altına aldıkları bu coğrafyada pekiştirmek ve kalıcı hale getirmek amacıyla değişken politikalar izlemişlerdir. Bölge halkının büyük çoğunluğunun Müslüman Türklerden oluşuyor olması, aynı zamanda onlara yönelik politikaların belirlenmesi ve benimsenmesinde önemli bir etken olmuştur. Bölgenin etnik yapısını ve din unsurunu da göz önünde bulunduran Rus yönetimi, hâkimiyetini perçinleme gayesiyle dinden de faydalanmıştır. Bu amaçla yönetimleri altında bulunan bu coğrafyadaki Müslüman halklar için -farklı isimler altında- müftülük gibi birtakım dini kurumlar ihdas etmişler ve din işlerini bu kurumlara tevdi eylemişlerdir. Yine aynı maksatla cami sayıları artırılmış, hacca gidişler

³ Ali Yaman, *Allahçılar/Orta Asya'da Yesevilik Kızılbaş Türkler Laçiler*, İstanbul: Nokta Kitap, 2006, s. 56; Alexandre Bennigsen ve Chantal Lemercier-Quelquejay, *Step'te Ezan Sesleri*, çev. Nezih Uzel, İstanbul: Kent Basımevi, 1981, s. 8-9. Ayrıca detaylı bilgi için bkz. Hayri Çapraz, "Çarlık Rusya'sının Türkistan'da Hâkimiyet Kurması", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 24 (2011), s. 56-64.

kolaylaştırılmıştır.⁴ Ancak bu ve benzeri uygulama ve politikalar belli başlı siyasi sâiklere ve politik gayelere dayalı bulunduğundan kısa süreli ve geçici bir özellik arz etmiştir.

Rusların faydacı siyaseti ve dönemsel olarak kimi yöneticilerin takındığı insani muamele bir kenara bırakıldığında, onların Müslüman toplumlara yönelik politikası her zaman katı, sert ve zâlimâne olmuştur.⁵ Müslümanlar, Ruslarla hiçbir şekilde⁶ denk kabul edilmeyip, sahip oldukları haklar itibariyle bambaşka bir statüye mahkûm edilmiştir. Bu yaklaşımın istisnaları mevcut olmakla birlikte yine Rus politikasının bir ürünü olarak şartlı hak tanımlar söz konusu olmaktadır. İnanç noktasında ise çeşitli yollarla baskılar yapılmış, Hıristiyanlaştırma politikası uygulanmış, bu amaç uğruna pek çok vakıf malına el koyulmuştur. Dahası bu politika meşrulaştırılarak özendirilmeye çalışılmış, Hıristiyanlığa geçenlerden vergi alınmayacağı ve askerlik hizmetinden muaf tutulacakları vaat edilmiştir. Bununla birlikte İslâm'a geri dönenlere de uygulanacak yaptırım ölüm cezası olarak tespit edilmiştir.⁷ Ruslaştırma politikası gereği bölgedeki diğer milletlerin ve özellikle Türklerin direncini kırma gayesiyle çeşitli yollara başvurmışlardır. Bunlardan birisi de dil ve kültür birliğini parçalama arzusudur. Bu amaçla Türk dili ve alfabesine ilke ve kural tanımaz müdahalelerde bulunulmuş, Rusça ortak dil haline

⁴ Yaman, *Allahçılar*, s. 55.

⁵ Rus yönetiminin bu politikasının imar işleri özelinde tezahür eden dikkat çekici bir örneği bulunmaktadır. Buna göre Taşkent, Hokand ve Semerkant gibi beldeler bir nevi ikiye bölünmüş Rus ve Müslüman mahallelerinden oluşmaktadır. Rus mahalleleri her zaman her türlü yapı işleri, sokak aydınlatmaları, kaldırımlar, binalar, mağazalar vb. yönlerden düzenli bir haldedir. Buna karşı Müslüman mahalleleri ise tam aksi bir durumda bırakılmaktadır. Çoğu zaman ilkbahar ve sonbahar aylarında çamurdan ötürü bir evden diğerine geçmek mümkün olmamaktadır. Aynı idareye bağlı ve ortak gelir kaynakları bulunan Rus ve Müslüman mahallelerinin aralarındaki bu farklılık Müslüman evlerinden alınan vergilerin dahi Hıristiyan sokaklarına harcanmasından kaynaklanmaktadır. En önemlisi ise bu politikanın İslâm'a saldırı ve kara propaganda aracına dönüştürülmesidir. Buna göre iki ayrı mahallenin arasındaki bu farklılık örnek gösterilerek, Müslümanların mevcut durumlarının yegâne sebebinin onları bu doğrultuda telkin eden dinleri olduğu ifade edilmektedir. Bkz. İbrahim, *Alem-i İslam*, s. 41-42.

⁶ Rus idaresinin Müslümanlar -özellikle bölgedeki Tatar Müslümanları- üzerinde müşahhas hale gelen zulüm ve ayrıştırma politikası etnik olmayıp dini temellidir. Zira Müslümanlarla Ruslar denk kabul edilmemektedir. Hıristiyan Ortodoksluğu kabul eden Müslümanlar ise Ruslarla eşit haklara kavuşmaktadır. Bkz. Nadir Devlet, *Rusya Türklerinin Millî Mücadele Tarihi (1905-1917)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020, s. 10-11.

⁷ Bennigsen ve Lemercier-Quelquejay, *Step'te Ezan Sesleri*, s. 10-11; Devlet, *Rusya Türklerinin Millî Mücadele Tarihi (1905-1917)*, s. 10-11.

getirilmeye çalışılmıştır. Bu baskı, eritme ve yok etme politikası istenileni tam anlamıyla verememiş, Müslümanların büyük bir kısmını tüm Rusya'ya düşman hale getirmiştir.

1.1.2. Dini Durum

Orta Asya birçok dinin etkileşim sahası olmuştur. İslâm'ın henüz Mâverâünnehir Bölgesi'ne ulaşmadığı dönemlerde bu coğrafyada Budizm, Zerdüştlük, Hristiyanlık, Yahudilik, Şamanizm ve Mecûsilik gibi çeşitli din ve inanışlar yer almaktaydı. Bu coğrafyanın İslâm ile tanışması ise oldukça erken dönemlere denk gelmektedir ve Kuteybe b. Müslim'in (ö. 96/715) faaliyetleri bunda önemli bir etkiye sahiptir.⁸ Zaman içerisinde genişleyen fetih halkalarıyla yayılan İslâm dini, Türkler tarafından da kabul görmüştür. Göç hareketlerinin etkisiyle bölgede Türk nüfusu artmış, hatta çoğunluk haline gelmiştir. Özellikle Karahanlılar dönemi bölgenin Türkleşmesi açısından oldukça önemlidir. Zaman içerisinde bu coğrafyada nüfusun çoğunluğunu oluşturan Türklerin İslâm'ı kabul edişi önceki dini inanışlarıyla da ilişkilendirilmektedir. Bununla birlikte İslâm'ın bu coğrafyada yaygınlık kazanmasında bölgedeki tasavvufi hareketlerin etkisini göz ardı etmek mümkün değildir.⁹ Bugün İslâm ülkelerinin büyük bölümünde yaygınlık gösteren ve çeşitli seviyelerde tesirleri olan Yeseviyye, Nakşibendiyye ve Kübreviyye tarikatlarının bu coğrafyada doğmuş olması, bölgenin tasavvufi karakterine işaret etmesi açısından önemli göstergelerden biridir.¹⁰ Burada kısaca işaret ettiğimiz Orta Asya'daki tasavvufi oluşum ve hareketler, ileride müstakil bir başlık altında değerlendirilecektir.

İslâm'ın Orta Asya'da yaygınlık kazanmasını takip eden süreçte Mâverâünnehir Bölgesi başta hadis ve fıkıh olmak üzere İslâmî ilimlerin birçok sahasında önemli bir ilim merkezi haline gelmiştir. Özellikle Hanefî fıkıhıyla özdeşleşen Horasan, Buhara ve Semerkant gibi birçok şehir/eyalet bölgedeki ilmi faaliyetlerin merkezlerini oluşturmuştur.

İslâm'ın bu coğrafyaya girip yerleşmesi, yayılması ve tam anlamıyla kökleşmesi tabii olarak belli bir sürecin neticesidir. Ancak İslâm'ın kökleşmesi sonrası çeşitli dönemlerde yaşanan karışıklık ve mücadelelerin etkilerinin, 19. yüzyıldaki Rus hâkimiyetiyle mukayese edecek olursak, nispeten siyaset düzeyinde kaldığı yorumunda

⁸ Detaylı bilgi için bkz. İsmail Yiğit, "Kuteybe b. Müslim", *DİA*, XXVI, s. 490-491.

⁹ Özgüdenli, "Mâverâünnehir", s. 178-179.

¹⁰ Mesut Avcı, "İslâm'ın Orta Asya Tarihi", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/1 (2020), s. 525-526.

bulunmak mümkündür. Bu dönemdeki Rus hükümrânlığı ise siyaset-din etkileşimini birbirinden ayrılmaz bir çatışma alanı haline getirmiştir. Zira din temelli ayrışma, baskı ve zulüm politikası Rus devletlerinin etkinlik alanlarında takip etmekten geri durmadıkları yegâne plan görünümündedir. Bu bakış açısının neticesi olarak bölgede yaşayan Müslümanlar, tarihte belki de eşi benzerine az rastlanır zulümlerin muhatapları olmuştur. Binaenaleyh, Müslüman bölge halkının içerisinde bulundukları durumdan bir çıkış yolu bulma çabaları da mevcut durumun tabii bir neticesi olmalıdır. Bu çabaların zaman zaman siyasi kimi zaman da ilmi (dini ve seküler) çalışmaları odağına aldığı, çoğu zaman ise -Cedîcilikte olduğu gibi- her ikisini de birbirini bütünleyen itici güç unsurları olarak kullandığı görülmektedir. İleride temas edileceği üzere, Hucendî'nin ıslah yanlısı tutumuyla içerisinde bulunduğu toplumda müşahade ettiği zihni durgunluk halini taklid ile ilişkilendirip eleştirmesini de bu çerçevede düşünmek mümkündür.

Orta Asya Mâverâünnehir Bölgesi'nin siyasi ve dini durumuna dair genel çerçeveyi çizdikten sonra bu bölgede yaygın dini inanış olan İslâm'ın özellikle Hucendî'nin yaşadığı dönemdeki durumunu fıkıh mezhepleri ve tasavvuf ekolleri bakımından da ele almak faydalı olacaktır. Zira bu bölgede fıkıh mezhepleriyle tasavvuf tarikatları Müslüman toplum üzerinde etkin bir roldedir. Bu mezhep ve tarikatların bölgedeki gelişimleri ve hâlihazırdaki durumlarına özetle temas edilmesi Hucendî'nin Hanefî-Nakşibendî kimliğinden selefiyye düşüncesine evrilmesi hakkında fikir yürütme imkânı sağlayacaktır. Ayrıca bu coğrafyada kendisine zemin bulan yenilik/reform hareketlerini de dini durumla yakından ilişkili gördüğümüzden söz konusu hareketleri müstakil bir başlık altında ele almayı uygun gördük. Böylelikle Hucendî'nin yaşadığı dönemdeki ve yakın geçmişindeki fikir mücadelelerine yakından şahit olmak mümkün olmaktadır.

1.1.2.1. Fıkıh Mezhepleri

Hucendî'nin genelde Hanefî mezhebini hedef alan eleştirel tavrının arkasında yatan vakıayı tespit edebilmek için yaşadığı çevrede etkin olan fıkıh mezheplerine işaret etmek gerekmektedir.

Bilindiği üzere Hanefiliğin merkezi olan Irak havzası, Şâfîlik, Mâlikîlik, Hanbelîlik ve hatta Şîîlik gibi diğer mezheplerin de ortaya çıkışında etkisi bulunan bir

coğrafyadır ve bu mezhepler zaman içerisinde çevre ülkelere/bölgelere yayılmıştır. Orta Asya Mâverâünnehir Bölgesi de bu kaynaktan payına düşeni almıştır.

Fetihler neticesinde İslâmiyetin yayılmasını takip eden süreçte Mâverâünnehir Bölgesi'nden İslâm'ın merkez beldelerine dini öğrenmek ve ilim tahsil etmek gayesiyle gelen Müslümanlar için Kûfe ilim çevresi ve tabii olarak Ebû Hanîfe (ö. 150/767) portresi oldukça değer görmüş, Kûfe bu bölgeden gelen insanların ilim merkezi haline gelmiştir.¹¹ Böylelikle Hanefî mezhebi, bölge Müslümanlarının büyük çoğunluğunun dinin amelî-fikhî hükümleri itibarıyla müntesibi oldukları mezhep haline gelmiştir. Ancak bu tespit, belirli bir tarihsel sürecin neticesi dikkate alınarak dile getirilmiştir. Zira Hanefî mezhebinin bu coğrafyada zaman zaman yükselişte olup kimi zaman da durağan bir seyir izlediği görülmektedir. Şâfîlik, hicri üçüncü asrın ortalarından itibaren bölgedeki devlet ricâlinin de etkisiyle Hanefîliğe karşı önemli bir rakip konumuna gelmiştir. Fakat çeşitli etkenler sebebiyle zaman içerisinde söz konusu mezhebin etkinliği azalmış ve bölge Hanefîlikle anılır olmuştur.¹² Bu noktada bizim dikkat çekmek istediğimiz husus, Hanefî mezhebinin veya diğer mezheplerin bu coğrafyada nasıl ve neden yayıldığı yahut bunlara etki eden faktörlerin neler olduğundan ziyade, bu coğrafyanın zaman içerisinde Hanefîliğin adeta ikinci asli şubesi haline gelmesi gerçeğidir. Böylelikle Hucendî'nin eleştirilerinin neden Hanefî mezhebi üzerinde yoğunlaştığı daha net görülecektir.

İslâmî ilimler çerçevesinde Mâverâünnehir Bölgesi'nde erken dönemlerden itibaren öne çıkan ve önemli bir konuma sahip olan merkezler özellikle Buhâra ve Semerkant'tır. Hanefîliğin Irak/Kûfe ekolünün etkinliğinin azalması sonrası Orta Asya Mâverâünnehir ekolü öne çıkmış ve bu ekole mensup ulema mezhebin fikhî teorisinin inşası ve geliştirilmesi noktasında eşsiz katkılar sunmuştur. Örneğin Serahsî (ö. 483/1090[?]), Pezdevî (ö. 482/1089), Debûsî (ö. 430/1039), Kâsânî (ö. 587/1191) ve Merginânî (ö. 593/1197) bu bölgede yetişmiş ve eserleriyle Hanefî fikhına çok değerli katkılar sunmuş âlimlerden yalnızca birkaçıdır.¹³ Böylece Orta Asya Mâverâünnehir

¹¹ Bölge halkının Ebû Hanîfe'ye ve onun ilim halkasına gösterdiği bu rağbetin birden fazla gerekçesi mevcuttur. Hanefî mezhebinin kuruluşu ve yayılmasına dair detaylı bilgi için bkz. Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, s. 1-9; Talgat Nurbergen, "Hanefî Mezhebinin Orta Asya'ya Girişi ve Yayılış Süreci" (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005), s. 59-60.

¹² Orhan Çeker ve Fatıha Bozbaş, "Fıkıh Havzalarına İlişkin Bir Deneme", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (2019), s. 11, 13-14.

¹³ Muhammed Fatih Turan, "Türklerin Hanefî Mezhebini Benimsemesini Kolaylaştıran Faktörler", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 36 (2020), s. 316.

Bölgesi'nde yerleşen, kökleşen ve daha da yayılan Hanefilik, bu coğrafyada çoğunlukta olan Türkler tarafından da benimsenerek güçlenmiş ve günümüze dek varlığını sürdürmüştür.

Netice itibariyle Hucendî'nin içine doğduğu coğrafya, fıkıh mezhepleri açısından Hanefî mezhebiyle örülü bir dünyayı temsil etmektedir. Tabii olarak mezheplere yönelik geliştirmiş olduğu muhalif refleks de Hanefiliğe odaklı bir şekilde tezahür etmiştir. Bu doğrultuda birtakım Hanefî fıkıh eserlerinde yer alan ifadeleri/hüküm ve fetvaları merkeze alarak ortaya koyduğu eleştirileri otobiyografisine de yansıtmıştır.¹⁴ Bu çerçevede onun, yaşantısının erken dönemlerinde almış olduğu eğitimin bir neticesi olarak -o dönemde- Hanefî mezhebine müntesip olmayan bir kimsenin Müslüman olmadığı inancına sahip olduklarını aktarması dikkate değerdir.

1.1.2.2. Tasavvuf Ekolleri

Hucendî'nin yaşadığı çevre tasavvuf geleneği itibariyle köklü bir geçmişe sahiptir. Bunun tabii bir neticesi olarak bölgede yaşayan halk, asırlardır süregelen tasavvuf geleneğini içerisinde bulunan şartlar dahilinde yaşatmaktadır. 19. yüzyılda Orta Asya'nın Müslüman toplumları üzerinde Rus hâkimiyetinin tesis edilmesiyle dini baskı had safhaya çıkmış, bu çatışma ortamında varlık ve kimlik mücadelesi veren Müslümanlar için tasavvuf, gerek fiili mücadelede gerekse dini bağlılıklarını muhafazada etkin bir itici güç olmuştur. Bölge Müslümanlarının -doğrudan bir gerekçe olmamakla birlikte- yaşadığı şartlar göz önünde bulundurulduğunda birtakım tasavvufî ritüellerin aslına uygun bir şekilde devam ettirilememiş olması tabii karşılanabilecektir. Ancak tam da bu noktada Hucendî bu tasavvufî inanç ve uygulamalara ilişkin birtakım örnekler

¹⁴ Örneğin Hucendî, *Hülâsatü'l-Keydânî* olarak zikrettiği ancak kaynaklarda daha çok *Fıkhu'l-Keydânî* şeklinde zikredilen eserde, “namazda teşehhüd esnasında işaret parmağı ile işarette bulunmanın haram olduğu” hükmünün yer aldığını ifade etmekte ve bunu örnek olarak sunup eleştirisi konusu yapmaktadır. Yine bir diğer örnek olarak, Kuhistânî'ye (ö. 962/1555) nispet ederek; Hanefî mezhebinde genel kanaate göre Ebû Hanîfe'nin dışında sahâbe olsun yahut tâbiîn olsun hiçkimsenin taklid edilemeyeceği hükmünü zikretmektedir. Ayrıca itikadi açıdan Mu'tezili anlayışı benimsemiş bir kimseyle yapılacak nikahın geçerli olmayacağı görüşünün yine Kuhistânî'nin eserinde yer aldığını belirterek, bu görüşe kıyasen, Şâfiî mezhebine müntesip kimseyle evlenmenin de (imanda istisna sebebiyle) caiz olmayacağı sonucunun çıkacağını dile getirmektedir. Benzeri birkaç örnek daha zikreden Hucendî, bu ve benzeri görüşlerin gençlik yıllarındaki eğitim sürecinde yaşadığı kafa karışıklıkları ve iç çatışmalarda etkili olduğu kanaatinde. Detaylı bilgi için bkz. Muhammed Sultân el-Hucendî, *Muhtasarı tercemeti hâli Muhammed Sultân* (Hüknullahi'l-vâhidi's-samed fî hükmi't-tâlibi mine'l-meyyiti el-meded içerisinde), Beyrut: Darü'l-Lü'lü, 2010, s. 150; Hayreddin Karaman, *İki Din Mazlumu*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011 s. 61.63.

zikrederek¹⁵ genel manada tasavvuf eleştirisi yapmaktadır. Binaenaleyh Hucendî'nin fıkıh mezheplerine yönelik eleştirileriyle tasavvuf karşıtlığı ortak toplumsal vakılardan etkilenmiş görünmektedir. Bu nedenle yaşadığı çevredeki tasavvuf kültürüne müstakil bir başlık altında temas etmek gerekli hale gelmiştir.

Tasavvuf kültürü ve geleneği bakımından oldukça verimli bir bölge olan Orta Asya'da İslâm'ın yayılmaya başladığı erken dönemlerden itibaren sûfiler görülür olmuştur. Başlangıçta bireysel veya nispeten küçük gruplar halinde varlık gösteren tasavvuf hareketleri ilerleyen süreçte sûfiliğin kurumlaşması neticesinde farklı isimlerle anılan tarikatlar halini almıştır. Bu nedenle Orta Asya'da ortaya çıkan birçok tarikat ve bunların pek çok kolu bulunmakla birlikte bu bölgede etkin ve uzun soluklu olmaları açısından Yeseviyye, Kübreviyye ve Nakşibendiyye tarikatları öne çıkmıştır. Bu bakımdan çalışmada söz konusu üç tarikat hakkında kısaca bilgi vermekle yetinilecektir.

Yeseviyye tarikatı, Ahmed Yesevî'ye (ö. 562/1166) nispet edilmektedir. Onun müritleri vasıtasıyla Orta Asya'da yaygınlık kazanmış ve uzun süre etkili olmuştur. Bölgede İslâm'ın yayılması ve kökleşmesinde önemli tesirleri olduğu ifade edilmektedir. Yine bu coğrafyada etkili olan bir diğer tarikat, Necmeddîn-i Kübrâ'ya (ö. 618/1221) nispet edilen ve onun müritleri vasıtasıyla yayılan Kübrevilik'tir. Ancak gerek Yeseviyye gerekse Kübreviyye tarikatlarının Nakşibendiyye tarikatına nazaran etki ve tesir itibarıyla daha geri planda kaldığını söylemek mümkündür. Bölgenin en tesirli tasavvufi ekolü olan Nakşibendiyye ise, önceleri Hâcegân adıyla bilinse de Bahâeddin Nakşibend (ö. 791/1389) sonrası Nakşibendiyye adıyla şöhret bulmuş ve yaygınlık kazanmıştır. 12. asır sonrası ortaya çıkan bu tarikatlar 19. yüzyıla gelindiğinde büyük oranda zayıflamıştır. Bu yüzyılın başlarında varlığını zayıf da olsa sürdüren Yesevilik, ilerleyen süreçte kaybolmaya yüz tutmuştur. Kübreviyye tarikatının ise daha erken bir dönemde, - istisnaları olmakla birlikte- Şii kolları dışında 16. yüzyılda ortadan kaybolduğu ifade

¹⁵ Hucendî'nin tasavvuf kültürü bakımından şahit olduğu ve eleştiri konusu ettiği örnek inanç ve uygulamalar arasında; tarikat şeyhlerine bağlılığın gerekli addedilmesi, bir şeyhe müritlik etmeyenin şeytana müritlik edeceği kabulü, ölmüş şeyhlerin türbelerine yönelip iltica ederek onlardan feyz ve nur alma inancı, şeyhlerin türbelerini ziyaret ederek tavaf edercesine etraflarında dönmek, şeyhlerin gaybı bildiklerine inanmak vb. hususlar zikredilebilir. Detaylı bilgi için bkz. Hucendî, *Muhtasarı tercemeti hâli Muhammed Sultân* s. 148-149; Karaman, *İki Din Mazlumu*, s. 63.

edilmektedir. Nakşibendilik ise Rus hâkimiyetinin etkisiyle zayıflasa da varlığını sürdürmeye devam etmiştir.¹⁶

İslâm'ın bu coğrafyaya girişi, yayılışı ve kökleşmesi süreçlerinde mutasavvıfların önemli katkıları olduğu dile getirilmektedir. Özellikle birçok tasavvuf şeyhinin, yaşadıkları dönemlerde pek çok devlet/hanlık başkanı ve yöneticilerinin Müslüman olmasında etkin oldukları nakledilmektedir.¹⁷ Örneğin Kübreviyye tarikatının Bâharziyye kolunun pîri olan Seyfeddîn-i Bâharzî (ö. 659/1261), daha sonra Altın Orda Devleti'nin sultanı olacak olan Berke'nin Müslüman olmasında önemli bir etkiye sahiptir.¹⁸ Bunun yanında özellikle 19. asırda kapsam ve güç itibarıyla daha da belirginleşen Rus hâkimiyeti altındaki Müslüman toplumlar için tasavvuf din ve kimlik muhafazası açısından önemli bir dayanak olmuş ve işlevsel bir araç vazifesi görmüştür. Öyle ki, Sovyetler dönemi Rus kaynaklarından birinde tasavvuf tarikatlarının fanatik bir anti-Sovyet güç şeklinde nitelendirildikleri aktarılmaktadır. Tasavvufun bölgedeki tesirine dair bir başka gösterge Rus politikası üzerinde tezahür etmektedir. Zira Rus yönetimi, bölgede ulaşmak istediği hedeflerinin önündeki en büyük engel olarak İslâm'a işaret etmektedir ve bu düşünce onları “denetim altında İslâm” anlayışına sevk etmiştir. Bu denetimin önündeki en büyük engel de yine kendine özgü hususiyetleri olan çeşitli tasavvufi ekollerdir.¹⁹ Bunun bir yansıması olarak Rus yönetiminin belirli bir tasavvufi bağlılığı ve aidiyeti bulunmayan din adamlarına yönelik menfi tutumu, tasavvuf şeyhi ve müritlerine nazaran daha esnek olmuştur.²⁰

Netice itibarıyla Orta Asya, tasavvuf kültürü ve geleneği bakımından oldukça köklü ve zengin bir coğrafyadır. Hucendî'nin yaşadığı dönem söz konusu tasavvufi oluşum ve hareketlerin nispeten zayıfladığı bir zaman dilimine denk gelmiş olsa da tasavvuf, özellikle burada yaşayan halk tabanında dini bağlılığı muhafaza açısından halen önemli bir araç konumundadır. Bu yönüyle 19. asır itibarıyla Rus hâkimiyeti altında baskı

¹⁶ Necdet Tosun, “Orta Asya’da Tasavvuf”, *Orta Asya’da İslâm*, ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı, Ankara-Türkistan: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2012, I, 492-493; Hamid Algar, “Kübreviyye”, *DİA*, XXXII, s. 505.

¹⁷ Tosun, “Orta Asya’da Tasavvuf”, s. 491.

¹⁸ Algar, “Kübreviyye”, s. 502-503.

¹⁹ Ali Yaman, *Allahçılar/Orta Asya’da Yesevilik Kızılbaş Türkler Laçiler*, İstanbul: Nokta Kitap, 2006, s. 56.

²⁰ Yaman, *Allahçılar*, s. 51,54.

ve zulüm politikasına maruz kalan Müslüman toplumlar için tarikatlar, *baskılanan dini yaşantının bir çıkış yolu*²¹ olarak işlev görmüştür.

1.1.2.3. Yenilik/Reform Hareketleri

19. yüzyıl, İslâm dünyasının büyük bölümünde tesirleri olan yenileşme, ıslah/tecdid hareketlerine sahne olmuştur. Bu yüzyılın ikinci yarısından itibaren Rus hâkimiyeti altındaki Müslümanlar arasında da eğitim ve kültür sahasında yenileşme hareketi başlamıştır. Bu hareket, ortaya çıkışındaki temel dinamik ve hareket tarzı itibariyle Rusya Müslümanları arasında “Cedîdcilik” olarak isimlendirilmektedir. Hucendî hayatının üçüncü dönemi olarak nitelediği inceleme, araştırma ve delilleri tahkik etme metodunu benimsediği, bir diğer ifadeyle selefiyye düşüncesine meyledip bu metodu bizzat uygulamaya geçirdiği evreyi aktarırken çevresinde yaşananlara dair birtakım ifadeleri, bulunduğu ortamda Cedîdcilik etkisi hakkında önemli ipuçları olarak kabul edilebilecektir. Zira bu dönemde Mâveraünnehir’de birtakım yeniliklerin yaşandığını, dini hayatın çeşitli yönleriyle ıslah edildiğini, birçok münevverle birlikte bu ıslah faaliyetinde etkin rol oynadıklarını aktarmaktadır. Bunların yanı sıra medreseleri ve bu medreselerdeki eğitim öğretim metodunu ıslah ettiklerini ifade etmesi de Hucendî’nin yaşam sürdüğü çevrede Cedîdcilik hareketinin etkinliğine ve Hucendî ile etkileşimine dair yorum imkânı tanımaktadır.²² Neticede Cedîdcilik hareketinin ortaya çıkışı, temel argümanları, bu hareketin teorisinin inşasında etkin olan simalar, bu simaların düşüncelerini temellendirirken dayandıkları ve kendilerinden istifade ettikleri referanslar Hucendî ile aralarında kurulabilecek bağları tespit edebilmek için oldukça önemlidir. Bu nedenle Cedîdcilik hareketini müstakil bir başlık altında ele almamız gerekli hale gelmiştir.

Cedîdcilik hareketi, usûl-i kadîm olarak nitelenen, İslâm beldelerinin hemen hepsinde mevcut olan geleneksel eğitim kurumlarını ve bu kurumlardaki ders içeriklerini, bunlara ek olarak mevcut eğitim metodunu eleştirmesiyle öne çıkar. Yeni bir eğitim sistemi ve metodu öneren bir yaklaşımı ifade eden bu yönelim eğitim kurulmaları ve eğitim metodu üzerinden bir söylem geliştirse de bunu dinden bağımsız düşünmek mümkün

²¹ Yaman, *Allahçılar*, s. 55.

²² Hucendî, *Muhtasarı tercemeti hâli Muhammed Sultân* s. 171-172; Karaman, *İki Din Mazlumu*, s. 75-76.

değildir. Zira Müslüman toplumlar da asırlardır süregelen eğitim sisteminin işletildiği kurumlarda bu kurumların seviyelerine göre şer‘î ilimler olarak ifade edebileceğimiz eğitimler verilmiştir. Ancak artık 19. yüzyıla gelindiğinde geleneksel eğitim sisteminin ve eğitim kurumlarının yetersizliği kabulünden hareketle Batı usulü yeni eğitim metodu ve eğitim kurumları fikri ortaya atılmıştır. Önerilen bu yeni sistemin, Batı’nın İslâm beldeleri üzerindeki tesiri ve hatta kimilerince bir yönüyle aydınlanma felsefesinin İslâm toplumundaki tezahürü olduğuna dair değerlendirmeler bulunmaktadır.²³

Orta Asya’da ortaya çıkan bu yenileşme hareketinin Cedîdcilik olarak isimlendirilmesinde Gaspıralı İsmâil Bey’in (ö. 1914) etkisini zikretmek gerekmektedir. Dönemin önemli simalarından olan Kırımlı Gaspıralı İsmâil, eğitim sahasındaki yenilik düşüncesini hayata geçirme gayesiyle açtığı okullar ve bu okullarda uygulanan usûl-i cedîd metoduyla harekete önemli seviyede ivme kazandırmıştır. Onun söz konusu metoduna verdiği isimden yola çıkılarak Sovyet ihtilaline kadar geçen sürede bu metot üzere yetişen kişiler Cedîdciler olarak isimlendirilmiştir.²⁴ İfade etmek gerekir ki bir yenilik/yenileşme hareketi olarak ortaya çıkan Cedîdcilik, zaman içerisinde siyasi hedeflere sahip olmuştur. Rusya hâkimiyeti altında yaşayan Müslümanlar ve özellikle Türkler açısından Cedîdcilik, kimlik bilincini yansıtan ve pek çok alandaki mücadeleye dinamizm katan bir ideoloji görünümündedir.

Orta Asya’da yenileşme hareketlerine giden süreç açısından bölgedeki ıslah hareketlerinin öncüleri arasında zikredilen Kursavî’nin (ö. 1812) önemli etkisi vardır. Kursavî, Buhara’da bulunduğu süre zarfında İslâm medeniyetinin kadim beldeleri olan bu coğrafyalarda geleneğe karşı eleştirel bakış açısını ortaya koyan önemli ve önde gelen simalardandır. Görüşleri, ilerleyen süreçte Cedîdcilik hareketinin önemli isimleri arasında sayılacak olan Rızâeddin Fahreddin (ö. 1936) ve özellikle Kazan Türklerinin önde gelen aydınlarından Mercânî (ö. 1889) üzerinde oldukça tesirli olmuştur. Başlangıçta Kursavî’nin görüşlerine karşı çıkan Mercânî, zaman içerisinde bunların bir kısmını benimsemiş ve kendi düşünce sistemini inşa da Kursavî’den çokça istifade etmiştir. Özellikle vefatı sonrası Cedîdcilik hareketinin önde gelen isimleri arasında

²³ Şükrü Özen, “Teâruz”, *DİA*, XL, s. 211.

²⁴ Ahmet Kanlıdere, “Sovyet ve Türk Tarih Yazıcılığında Rusya Müslümanlarının Düşünce Tarihi”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 2/1 (2004), s. 150. Ayrıca detaylı bilgi için bkz. Hakan Kırımlı, “Gaspıralı İsmâil Bey”, *DİA*, XIII, s. 392-395.

zikredilen Mercânî, kimilerince bu yenilik hareketinin önderi ve Müslümanların Luther'i olarak nitelendirilmiştir. Kursavî'nin, naslar üzerinde her Müslümanın içtihat etmesinin gerekli olduğu düşüncesine paralel bir şekilde Mercânî, dini yorumların “donuk ve değişmez kabuller” haline getirilmesini eleştirmiş, bu durumu geri kalmışlığın temel faktörü olarak nitelemiştir ki Hucendî'nin de dini dogmalara dair benzer eleştirileri bulunmaktadır. Bununla birlikte yine o Kursavî gibi kelamcılar hedef almış, söz konusu geri kalmışlığı aşabilmenin yolu olarak selefın saf akidesine dönüşe işaret etmiştir.²⁵

Cedîdcilik hareketine katkı sunan diğer isimler arasında Abdülkayyûm Nasîrî (ö. 1902), Yusuf Akçura (ö. 1935), Sultan Galiev (ö. 1940) ve Mûsâ Cârullah Bigi (ö. 1949) de zikredilmektedir. Bunlar söz konusu yenilik hareketinin önde gelen isimlerinden bir kısmı olup bu simaların sahip oldukları ıslah düşüncesinin teşekkülü ve gelişimine etki eden arka planı hesaba katarsak, Cedîdcilik Hareketi'nin şekillenmesinde Cemâleddin Efgânî (ö. 1897), Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Kâsım Emîn (ö. 1908)'nin de dolaylı olarak katkıda bulunduklarını söylemek mümkündür. Zira zikri geçen fikir adamları, Mûsâ Cârullah ve Rızâeddîn Fahreddin'in düşünceleri üzerinde önemli etkiye sahip şahsiyetler arasında zikredilmektedir.²⁶ Yine Cedîdciler kendi düşüncelerini izah edip savunurken İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Kayyim (ö. 751/1350), Şah Veliyyullah Dihlevî (ö. 1176/1762) ve Hucendî'nin de tanışıp kendisinden istifade imkânı bulduğu Reşid Rıza (ö. 1935) gibi isimlere de atıfta bulunmaktadırlar. Bu bakımdan söz konusu müelliflerin fikirleri de dolaylı olarak Cedîdciler üzerinde etkili olmuştur.²⁷ Ayrıca gerek Osmanlı gerekse Avrupa'daki ıslahat hareketleri de bu yenilik/reform hareketine tesir eden diğer etmenlerdendir.

Rus hâkimiyeti altındaki Müslümanlar arasında ortaya çıkan söz konusu hareketin, bu geniş hâkimiyet sahası içerisindeki Müslümanlar arasında eşit seviyede gelişim ve tesir göstermediği ayrıca işaret edilmesi gereken bir husustur. Hareketin önemli yapı taşlarından Gaspıralı İsmâil'in memleketi Kırım'da ve ayrıca Kazan ile Azerbaycan'da önemli ölçüde yaygınlık kazanan Cedîdcilik Hareketi, özellikle Türkistan

²⁵ Ahmet Kanlıdere, “Mercânî”, *DİA*, XXIX, s.169-170; İsmail Türkoğlu ve İbrahim Maraş, “Kursavî”, *DİA*, XXVI, s. 447.

²⁶ Goulnar Baltanova, “Rızâeddin Fahreddin”, *DİA*, XXXV, s. 70; İbrahim Maraş, “İdil-Ural Türklerinde Cedidcilik (Yenilikçilik) Hareketi (1850-1917)” (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000), s. 44-45.

²⁷ Maraş, *İdil-Ural Türklerinde Cedidcilik*, s. 15, 33-34.

Bölgesi'nde (Tacikistan, Özbekistan, Kırgızistan, Türkmenistan vd.) oldukça yavaş bir gelişim göstermiştir.²⁸ Usûl-i cedîdın bölgedeki etkinliğinin zayıf oluşu, bu coğrafyanın köklü bir geleneğin varisi olması ve belki de usûl-i kadîmin kalelerini ihtiva edışıyle ilişkilendirilebilir. Bu durumun aynı zamanda Muhammed Sultân el-Hucendî'nin, düşünce dünyasının teşekkülünde kadîm-cedîd çekişmesine de -mahiyetini ve derecesini tespit etmek imkân dâhilinde olmamakla birlikte- yol açması muhtemel gözükmektedir.

1.2. Hucendî'nin Hayatı ve Eserleri

1.2.1. Hayatı

Tam adı Ebû Abdilkerîm Muhammed Evrûn/Urun Sultân b. Muhammed el-Ma'sûmî el-Hucendî'dir. el-Ma'sûmî nisbesi ile şöhret buluşu büyük dedesi Muhammed Ma'sûm'a nispetledir.²⁹ 1880 yılında, bugün Tacikistan sınırları içerisinde yer alan Hucend'de doğan Muhammed Sultân, doğduğu yer sebebiyle el-Hucendî nisbesiyle de şöhret bulmuştur.

Okuma-yazma ve ilk temel eğitimini anne-babasından alan Hucendî, doğduğu yerde şehir halkının ağırlıklı konuşma dili olan Farsça ve daha çok köy yerlerinde ve nispeten daha dar bir kullanım alanına sahip Türkçe dilinde çeşitli kitaplar okumuştur. İlerleyen dönemlerde Arapça eserlere de yönelen Hucendî, Arapça dil bilgisi ve belagata dair telif edilmiş olan birçok eserle birlikte şer'î ilimlere dair de tahsilini sürdürmüştür. Ayrıca yaşadığı bölgede dönemin eğitim geleneği içerisinde yer alan mantık ve felsefe ilimlerine dair başta *İsagoci* ve *Şemsiyye* olmak üzere çeşitli eserler okumuştur. Yine Hucendî akâidde *Akîdetü'n-Neseftiyye*, fıkıhta *Şerhu'l-Vikâye*, fıkıh usulünde *Tavzih ve Usûlü'l-Pezdevî* gibi önemli metinleri birçok hocayla müzakere etme fırsatı bulmuştur. Şer'î ilimlere dair vukûfiyetini artırma gayesiyle çeşitli yolculuklara çıkan Hucendî, bu maksatla Buhara ve Hokand'a gitmiş, burada Abdürrezzâk el-Merginânî ve Muhammed İvaz el-Hucendî'nin tedrisatından geçmiştir.³⁰

²⁸ Özen, "Teâruz", s. 212.

²⁹ Hayreddin Karaman, müellifin soyunun silsile itibariyle İmâm Rabbânî'ye ulaştığını belirtmektedir. Zikri geçen *el-Ma'sûmî* nisbesi, Hucendî'nin büyük dedesi ve İmâm Rabbânî'nin oğlu Muhammed Ma'sûm'a nispetledir. Bkz. Karaman, *İki Din Mazlumu*, s. 59.

³⁰ Muhammed Sultân el-Hucendî, *Muhtasarı tercemeti hâli Muhammed Sultân* (Hüknullahi'l-vâhidi's-samed fi hükmi't-tâlibi mine'l-meyyiti el-meded içerisinde), Beyrut: Darü'l-Lü'lüe, 2010, s. 145-146; Muhammed Sultân el-Ma'sûmî el-Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, thk. Selim el-Hilâlî, Merkezü'd-Dirâsâti'l-Menheci es-Selefi, 1999, s. 10-11; Fevâz

Otobiyografisini kaleme alan Hucendî, süreç içerisinde belli başlı eğitimleri tamamlayıp, ilimde mesafe kat ettikçe çevresinde var olan pek çok yanlış inanış ve davranışın farkına vardığını ifade etmektedir. Bunların en önemlileri arasında fıkıh mezhepleri ile kurulan ilişkide takınılan tavır ve benzer şekilde birtakım tasavvuf tarikatlarına tâbi olarak sergilenen tutumlar yer almaktadır. Mesela ‘Müslüman’ı Hanefî mezhebine tâbi olan kişi olarak tarif edip, diğer mezheplere tâbi olanları hak dairesinden çıkmış kişiler olarak kabul etmek; Hanefî mezhebi dışında bir mezheple amel etmenin câiz olmadığı söylemek; yine Hz. Peygamber’in Ebû Hanîfe’nin doğumunu müjdelediğine dair nakledilen mevzû hadisi güzel hatlarla ve büyükçe yazıp camilerde mihraplara asmak ve bununla mezhebî taassup göstermek böyledir. Tasavvuf tarikatları açısından bakıldığında ise, herhangi bir tarikat şeyhine biat etmenin gerekli olduğunu ve herhangi bir şeyhe mürid olmayan kişinin ancak şeytana müritlik yapacağını söylemek; şeyhlerin türbelerine akın edip onlara adaklarda bulunmak; onların gaybı bildiklerine ve bu hal üzere mevcudatta tasarruf edebildiklerine inanmak böyledir. Hucendî, bu ve benzeri yanlış tutum ve davranışların Mâverâünnehir’de, Türkistan coğrafyasında, Rusya, Afganistan ve Çin Müslümanları ile Hindistan’ın büyük bölümünde yaygın olduğunu belirtmektedir. Netice itibarıyla zikredilen örneklerin ötesinde birçok yanlış tutum ve davranışın idrakine vardığını belirten Hucendî, mezhep taassubuna ve tarikatlara karşı olumsuz tutumunu her fırsatta açıkça ortaya koymuştur.³¹

Doğup yetiştiği çevrede yanlış olduğunu düşündüğü tutum ve davranışları açıkça eleştirip insanları bu konuda uyaran Hucendî, yerleşik inanış ve adetlere karşı takındığı bu tavra karşılık sert tepkiler almıştır. Söz konusu tepkiler onun, yirmili yaşlarında bu çatışma ortamından uzaklaşmak gayesiyle Hicaz’a doğru yolculuğa çıkmasına sebep olmuştur. Bu yolculuğu esnasında duraklarından birisi de İstanbul olmuş ve burada bir esnada II. Abdülhamîd’in (ö. 1918) de bulunduğu Yıldız Câmii’nde bir cuma namazı kılmıştır.³² Sonrasında Mekke ve Medine’ye geçip tahsiline buralarda devam etmiş;

b. Abdülazîz b. Ubeydân es-Sülemî, “eş-Şeyh Muhammed Sultan el-Ma’sûmî ve cühûduhû fî neşri’l-akîde” (Yüksek Lisans Tezi, Câmiatü Ümmî’l-Kurâ, 2002), s. 35-37; Metin Yurdagür, “Muhammed Sultân Hucendî”, *DİA*, XVIII, s. 275-277.

³¹ Hucendî, *Muhtasarı tercemeti hâli Muhammed Sultân*, s. 145-148; Karaman, *İki Din Mazlumu*, s.61-66.

³² Hucendî bu tecrübesini özellikle aktarmaktadır. Zira İstanbul’da bulunduğu süre zarfında şahit olduğu çeşitli uygulamaları eleştiri konusu yapmaktadır. Özellikle Osmanlı sultanı II. Abdülhamid’in Teftâzânî’nin (ö. 792/1390) *Şerhu’l-akâid* isimli eserinde hilafetin kureysîliliği meselesinin bulunduğu

Şuayb b. Abdurrahmân el-Mağribî, Abdullah el-Kaddûmî, Ahmed Berzencî ve Ahmed el-Hadrâvî gibi âlimlerden dersler almıştır. Bu âlimlerin büyük çoğunluğunun sûfî olması dikkat çekicidir. Zira Hucendî de araştırması neticesinde şer'î esaslara en uygun bulduğu Nakşibendî tarikatına mensup Şeyh Muhammed Ma'sûm b. Abdurreşîd'e biat etmiş, hatta kendisinden icazet dahi almıştır. Ancak sonrasında tasavvufî mecradan uzaklaşmıştır. Daha sonra Şam'a geçip Şam ulemâsından Bedreddin Yûsuf el-Muammer (ö. 1935) ve Ebu'l-Hayr b. Âbidîn (ö. 1981) gibi zâtlarla görüşmesinin akabinde Beyrut, Kudüs ve Mısır'a da yolculuk etmiştir. Mısır'da ikamet ettiği süre zarfında Ezher'de bulunmuş, burada Reşid Rıza ile tanışmış ve *Menâr* dergisine üye olmuştur. *Menâr* dergisinin mevcut tüm sayıları ile birlikte Muhammed Abduh'un tüm müellefâtını da satın alarak ülkesine dönen Hucendî, burada babasının kendisi için kurmuş olduğu medresede tedris ve telif faaliyeti yürütmüş, İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye gibi âlimlerin eserlerini tahlil etmiş ve okutmuştur. İlerleyen süreçte şer'î mahkemelere müftü olarak atanmış ve bir süre bu görevi ifa etmiştir. Bir yandan da zikri geçen eserler ağırlıkta olmak üzere pek çok eseri mütalaa eden Hucendî, her bir meselenin kaynağına ve deliline imkân ölçüsünde vakıf olabilmeyi kendisine ilke edinmiş, pek çok fıkıh eserini birbiriyle karşılaştırmış ve nihayet bunları Kur'an'a ve sünnete arz ederek değerlendirme yolunu benimsemiştir. Böyle bir metot takip ettiğinde de kendisince dinin aslı ve esasına aykırı gördüğü pek çok şeyi reddetmiş, bu bağlamda çeşitli risaleler telif etmiştir.³³

1.2.2. Meşakkat Dönemi

1917 yılında Rusya'da gerçekleşen Bolşevik ihtilalinin, -bu dönemde Rusya'nın hâkimiyet sahası ve etki alanları düşünüldüğünde- oldukça geniş bir alana tesir ettiğini söylemek mümkündür. Bir ideoloji olarak komünizmin etkisinin yanı sıra ihtilalin başlangıcında ortaya atılan kuşatıcı, birleştirici ve özgürleştirici (hürriyet-adalet-eşitlik) nitelikteki söylemler Müslüman zihinlerden de destek bulmuştur. Zira bu söylemler çeşitli yönleriyle Müslümanları ikna etmekte ve bunların samimiyetine dair şüpheleri

bir pasajı çıkarttırarak yayımlatmasını zikretmekte ve eleştirmektedir. Bkz. Hucendî, *Muhtasaru tercemeti hâli Muhammed Sultân*, s. 154-155.

³³ Detaylı bilgi için bkz. Muhammed Sultân el-Mâ'sûmî, *Ecvibetü'l-mesâilî's-semân fi's-sünneti ve'l-bid'ati ve'l-küfri ve'l-îmân*, thk. Ali Hasan Abdülhamîd, Riyâd: Dâru'r-Râye li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1996, s. 10-11; Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 11-13; a.mlf., *Muhtasaru tercemeti hâli Muhammed Sultân*, s. 153-168.

asgariye indirmektedir.³⁴ Bu “hürriyet, adalet ve eşitlik atmosferi”nde Rusya’da Müslümanlar tarafından İslâmî Şûra adı verilen şer‘î mahkemeler/meclisler tesis edilmiş ve üye seçimleri yapılmıştır. Muhammed Sultân el-Hucendî de bu mahkemelere başkan olarak tayin edilmiştir. Onun böylesi bir ortamda tesis edilen mahkemelere başkan olarak tayin edilişi; yaşadığı toplumda ilmine, yetkinliğine işaret etmekte ve neticede kendisine verilen değeri göstermesi bakımından ayrıca önem arz etmektedir. Bu vazife vesilesiyle Hucendî Moskova’ya pek çok kez yolculuk etmiş, kendisine tevdi edilen bu görev çerçevesinde eğitim faaliyetlerinin yürütüldüğü kurumlarda ve mahkemelerde gerekli gördüğü değişiklikleri gerçekleştirmiş, bir tür ıslah faaliyeti yürütmüştür. Ancak kısa bir süre sonra başlangıçtaki kuşatıcı ve ilkesel söylemlerden fazlasıyla uzaklaşmış, toplumda çeşitli ideolojik yaklaşımlar çatışma sahasının önemli silahları haline gelmiştir. Bunlar arasında komünizm, sosyalizm ve hatta dindarlık-dinsizlik ayrışması yer almaktadır. Sovyetler Birliği döneminde de çatışma ve baskı ortamı devam etmiştir. Sovyetler Birliği’nin kurucusu Lenin (ö. 1924) ve sonrasında ölümüne dek yönetimi elinde tutan Stalin (ö. 1953) önderliğinde sayısız zulüm gerçekleştirilmiş, toplumun önderlerinden pek çoğu öldürülmüş, malları müsadere edilmiştir. Ehl-i ilim tâkibâta uğramış, hapsedilmiş hatta öldürülmüştür. Dinsizliğin revaç bulduğu ve gücü tekeline aldığı bu şartlarda din adamları ve halkın hemen her tabakadan inançlı kesimi pek çok sıkıntıya maruz kalmıştır.³⁵ Dinine bağlılıkta, insanlara doğruyu göstermede, hakikati haykırmakta gözünü budaktan sakınmadığını ifade eden Hucendî de yaşanan sıkıntılardan payını alanlar arasındadır.

1923 ve 1925 yıllarında Hucend’de bulunduğu sırada iki kez hapsedilip her ikisinde de çok geçmeden hapisten çıkabilen Hucendî bu sıkıntılı ortamdan uzaklaşma gayesiyle Merginân’a gitmiş, ilmi faaliyetlerini ve irşad vazifesini orada da aynıyla sürdürmüştür. Ancak burada yönetimin sıkı takibine maruz kaldığından oradan da ayrılmak zorunda kalmıştır. Hucendî Merginân’da bulunduğu sırada bir câmide vaiz olarak görevlendirildiğini ve gerek vaazlarını gerekse uygulamalarını selefi düşünceye uygun şekilde sürdürdüğünü aktarmakta ve ilmi-dini tartışmalarda yörenin âlimlerine karşı ortaya koyduğu deliller neticesinde herkes tarafından ilmî gücünün anlaşıldığını

³⁴ Mesela bkz. Baymirza Hayit, *Türk Dünyasında Rus Emperyalizminin İzleri*, İstanbul: Sabah Gazetesi Kültür Yayınları, 1978, s. 22.

³⁵ Hucendî, *Muhtasaru tercemeti hâli Muhammed Sultân*, s. 173.

söylemektedir. Öyle ki, ortaya koyduğu delilleriyle o bölgenin müftüsüne galip gelmiş ve bu durum sonrası müftü görevinden alınarak kendisi yeni müftü olarak tayin edilmiştir.³⁶ Görevi esnasında katıldığı münazaralarda “dinsizlerin” iddiaları karşısında delilleriyle onlara üstün gelen Hucendî bu gelişmeler neticesinde dikkatleri daha da üzerine çekmiş, tekrar Merginân’a döndüğünde çeşitli sıkıntılar yaşamış, Rus hükümeti tarafından tespit edilen tüm mal varlığı ve kütüphanesinde bulunan kitapları müsadere edilmiş, kendisi hakkında idam kararı verilinceye dek hapsedilmesi yönünde karar alınmıştır. Ancak hapis süresinde kaçma fırsatı bulan Hucendî Çin’e sığınmış ve bir süre burada ikamet etmiştir. Burada bulunduğu süre zarfında da tedris faaliyetlerinden geri durmamış, bir müddet burada ikamet ettikten ve insanlara yönelik irşad faaliyetlerinde bulunduktan sonra 1933 yılında Haremeyn’e gitmek üzere Çin’den ayrılmıştır.³⁷ 1935 yılında Mekke’ye ulaşan Hucendî, Mekke *Dâru’l-Hadîs*’inde müderrislik yapmış ve geri kalan ömrünü burada geçirmiştir.

1.2.3. Eserleri

Arapça, Farsça ve Türkçe olmak üzere pek çok eser kaleme almış olan Hucendî, Fatiha sûresi tefsiri için bir mukaddime babında yazmış olduğu otobiyografisinde Orta Asya’da yaşadığı dönemde telif ettiği eserlerin sayısının elli ila altmış arasında olduğunu zikretmekte ve bunları tek tek sıralamaktadır. Ancak müellif hakkında bir yüksek lisans tezi hazırlamış olan Fevvâz b. Abdülazîz es-Sülemî, onun eserlerinin sayısının - basılmamış olanlarla birlikte- seksen altıyı aştığını belirtmektedir. Binaenaleyh otobiyografisinde zikri geçmeyen diğer eserlerinin de yine Hicâz’da bulunduğu sırada telif edilmiş olma ihtimali yüksektir. Nitekim tezimize konu olan *Hediyyetüs’s-Sultân* isimli risalesi de onun Mekke’de ikamet ettiği dönemde telif edilmiştir. Hucendî’nin eserleri arasında fıkıhla ilişkili bulunan yahut ilişkisi kurulabilecek olanlar şu şekildedir: *Hediyyetü’s-Sultân ilâ kurrâi’l-Kur’ân*, *ed-Dürretü’s-semîne fî hükmi’s-salât fî siyâbi’l-bezle*, *Beyânü’l-makâm fî dâri’l-harb ve dâri’l-İslâm*, *Tebyînü’l-umûr fî ahzi’l-keferati*

³⁶ Hucendî, *Muhtasarı tercemeti hâli Muhammed Sultân*, s. 173-174; a.mlf., *Heli’l-müslim mülzem bi’t-tibâi mezheb muayyen mine’l-mezâhibi’l-erbaa*, s. 14.

³⁷ Detaylı bilgi için bkz. Sülemî, “eş-Şeyh Muhammed Sultan el-Ma’sûmî”, s. 42-43.

ve 'z-zalemeti el-harâc ve 'l-mukûs ve 'l-uşûr, Hediyyetü 'l-müsteftîn fî ücreti 'l-kudât ve 'l-müftîn.³⁸

1.2.3.1. Muhammed Sultân el-Hucendî'nin Hediyyetü's-Sultân ilâ müslimî bilâdi'l-Yâbân Adlı Eseri

Muhammed Sultân el-Hucendî'nin çalışmamıza kaynaklık eden eserinin ismi *Hediyyetü's-Sultân ilâ müslimî bilâdi'l-Yâbân* şeklindedir. Eserin güncel baskısında yer alan “*Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezhebin muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*” isimlendirmesi, Muhammed İd el-Abbâsî tarafından esere konulmuş olan fer'î bir başlık olup böyle bir başlığı tercih etmesindeki gaye, eserin içeriğine dair okuyucuya kolaylık sağlamaktır. Hucendî *Hediyyetü's-Sultân* isimli eserinin telifini, Hicaz'a yerleştiği ve burada telif ve tedris faaliyetlerini sürdürdüğü bir dönemde, 1939 yılında tamamlamıştır. İlk baskısı ise 1949 yılında Matbaatü'l-Bâbi'l-Halebî tarafından Mısır'da yapılmıştır. Risaleyi telif gerekçesi olarak Hucendî, Japonya Müslümanları tarafından kendisine yöneltilen bir soruya işaret etmektedir. Yöneltilen bu soru, İslâm ve imanın hakikatini mezheplerle kurulacak ilişki çerçevesinde sorgulayan bir niteliğe sahip görünmektedir.³⁹

Hediyyetü's-Sultân isimli eserin ilk basımını takip eden süreç içerisinde Şam'da⁴⁰ selefi düşüncenin takipçi ve savunucuları ile mezhep ve taklid savunucuları arasında çeşitli düzeyde hararetli tartışmalar ve ayrılıklar cereyan etmiştir. Yaklaşık olarak 1970'li yıllara tekabül eden bu zaman diliminde genel manada selefi düşünce savunucularına ve

³⁸ Detaylı bilgi için bkz. Hucendî, *Muhtasarı tercemeti hâli Muhammed Sultân*, s. 169-170; Sülemî, “eş-Şeyh Muhammed Sultan el-Ma'sûmî”, s. 98-116.

³⁹ Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezhebin muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 45; Muhammed İd el-Abbâsî, *el-Mezhebiyyetü'l-mutaassıbe hiye'l-bid'a ev bid'atu't-taassub el-mezhebî*, Ürdün: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, t.y., s. 276.

⁴⁰ Esasen Suriye selefiligi 19. yüzyılda Şam ve Halep'te ortaya çıkmıştır. Bu dönemde bölgedeki selefiye anlayışını benimseyen kimselerin bakış açılarının merkezinde siyaset yer almaktadır. Suriye selefiligi Muhammed Abduh, Abdurrahman el-Kevâkibî, Cemâleddin el-Kâsımî ve Reşid Rıza gibi düşünürlerin ıslahçı yaklaşımlarıyla büyük oranda benzerliğe sahiptir. Ancak süreç içerisinde ve özellikle Baas devrimiyle siyasi ideolojiler bir kenara bırakılmıştır. Böylelikle selefiye yaklaşımını benimseyen kimseler kendilerine muhalif kişilerle nihayetsiz ilmi tartışmalar gerçekleştirmişlerdir. Bu tartışmaların 1970'li yılların sonlarına kadar sürdüğü ifade edilmektedir. Bûtî'nin genel selefiye eleştirisinin yanı sıra Hucendî özelinde ortaya koyduğu muhalif tavır, bu çerçevede Elbânî ile aralarında geçen tartışma da mezkûr dönemde gerçekleşen ayrışmalara dair önemli bir örnek olmaktadır. Suriye'de selefi hareketler ve özellikle cihadi selefilikğin ortaya çıkışına dair detaylı bilgi için bkz. Abdurrahman el-Hâc, “Suriye'de Selefilik ve Selefiler”, çev. Nurullah Çakmaktaş, *Arap Dünyasında Selefilik ve Selefi Hareketler*, ed. Beşîr Mûsâ Nâfi' vd. İstanbul: Yarın Yayınları, 2016, s. 119-139.

bu kapsamda 20. yüzyılın önemli selefi simalarından Nâsırüddîn el-Elbânî'ye (ö. 1999)⁴¹ ve özel olarak Hucendî'nin *Hediyyetü's-Sultân* isimli risalesine yönelik reddiye mahiyetinde eserler kaleme alınmıştır. Bu eserlerden özellikle birkaçı çalışmamıza konu olan *Hediyyetü's-Sultân* isimli risale ile ilişkisi açısından oldukça önemlidir. Bunlardan biri, Muhammed el-Hâmid'e (ö. 1969) ait olan *Lüzûmu ittibâ-i mezâhibi'l-eimme hasmen li'l-fevdâ ed-dîniyye* isimli eserdir. Bir diğeri Ahmed el-Beyânûnî'nin (ö. 1975) *el-İctihâd ve'l-müctehidûn* isimli eseridir. Muhammed İd el-Abbâsî, Muhammed el-Hâmid ve Beyânûnî'nin zikredilen eserlerine bir cevap ve reddiye maksadıyla Hucendî'nin *Hediyyetü's-Sultân* isimli risalesinin yeniden basımını gerçekleştirmiştir. Genel manada selefi yaklaşıma ve özelde çalışmamız açısından Hucendî'ye yönelik reddiyelerin en önemlisi ise Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî'nin (ö. 2013) kaleme aldığı *el-Lâ Mezhebiyye: Ahtarü bid'a tüheddidü's-şerîate'l-İslâmiyye*'sidir. Bu eserinde Bûtî, Hucendî'nin görüşlerini çeşitli yönleriyle eleştirmekte ve ortaya koymuş olduğu bakış açısını İslâm toplumu açısından oldukça tehlikeli bir söylem olarak nitelemektedir. Muhammed İd el-Abbâsî de Bûtî'nin bu eserine bir cevap mahiyetinde *el-Mezhebiyyetü'l-mutaassibe hiye'l-bid'a ev Bid'atu't-tassub el-mezhebî* ismiyle bir reddiye kaleme almıştır.⁴² Hucendî'nin zikri geçen risalesinin yazıldığı dönemdeki etki alanı ve etkileşim boyutuna dair elimizde detaylı bilgiler bulunmamaktadır. Ancak Bûtî'nin, kendisini bu esere karşı bir reddiye yazmaya iten sebep ve durumlardan bahsederken zikrettikleri, en azından *Hediyyetü's-Sultân*'ın Suriye ve Şam Bölgesi'ndeki etkisine dair bizlere ipuçları sunması açısından oldukça önemlidir.

1.2.3.1.1. Eserin Metodu ve Kaynakları

Hucendî'nin *Hediyyetü's-Sultân ilâ müslimî bilâdi'l-Yabân* isimli risalesini yazmasındaki gaye, Japonya'da yeni Müslüman olan kişilerin mezheplerle kurulacak ilişkiye dair yaşadıkları kafa karışıklıklarını giderme ve sordukları soruya uygun bir cevap verme arzusudur. Eserin metodu ve içeriği de bu maksada nispetle şekillenmiştir. Bu yönüyle risale taklid mevzusuna ilişkin etraflıca bir araştırma, inceleme ve tahkik

⁴¹ Nâsırüddîn el-Elbânî, Hucendî'nin *Hediyyetü's-Sultân* isimli eserinde ortaya koymuş olduğu yaklaşımın destekçilerindendir. Bu zat, hac fârizasını ifa gayesiyle Mekke'ye geldiğinde bizzat Hucendî ile görüşerek zikri geçen risalesini kendisinden temin etmiştir.

⁴² Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 17.

maksadı taşımamakta, Hucendî'ye yöneltilen sorunun muhataplarını hedef alarak doğrudan mesele hakkında hüküm içeren sonuca odaklanmaktadır.

Dil ve üslup itibariyle oldukça yalın bir hitap şekli kullanan Hucendî, birçok noktada okuyucuyu doğrudan muhatap alarak adeta karşılıklı konuşma havasında düşüncelerini sunma gayreti içerisinde. Mesela eserinin birçok yerinde “Buraya dikkat et!”, “Bunu iyi düşün!” şeklinde ifadelerle rastlamak mümkündür. Bununla birlikte risalede bazı anlam kapalılıkları da bulunmaktadır. Özellikle taklid konusundaki tutumunu ortaya koyarken konuya ilişkin herhangi bir ayırma/taksime yer vermeyişi ve âlim-âmmî ayırımını yapmıyor oluşu maksadının net bir şekilde anlaşılmasını zorlaştıran hususlar arasında yer almaktadır. Ancak bu kapalılıklar onun kastının genel manada anlaşılmasına engel değildir.

Hucendî'nin anlatmak istediği meseleyi işleyiş tarzı, kullandığı başlıklar hatta metnin her bir sayfası, paragrafı ve cümlesi mezheplere ve taklid anlayışına yönelik bakış açısına dair işaretler taşımaktadır. Bununla birlikte risalede konunun sistematik bir şekilde ele alındığını söylemek zordur. Zira yukarıda da zikredildiği gibi, muhatabın idraki açısından açık ve net bir üslup kullanılsa da metinde konunun daha iyi ele alınması ve anlaşılması için gerekli görülebilecek taksimler bulunmamaktadır. Örneğin Hucendî taklidi mutlak bir şekilde eleştiri konusu yapıp reddetmekle birlikte görüşünü destekleme maksadıyla yapmış olduğu nakillerde taklidin bazı durumlarda caiz olacağına ilişkin ifadeler de yer vermektedir. Yine taklid ve ittibâ kavramlarını birbirinden ayırsa da birçok noktada bu ayırımı gözetken bir kullanımı bulunmamaktadır.⁴³ Metinde aynı zamanda pek çok kez tekrara da düşülmektedir. Bu tekrarın gerekçesi, kimi zaman önceki sayfalarda değinilen ve dile getirilen hususlara dair bir referans sunarak savunulan düşünceleri desteklemektir.

⁴³ Hucendî'nin eserindeki görüşleri ve mutlak taklid karşıtlığı Bûtî'nin reddiyesinin ortaya çıkışına sebebiyet verdiği gibi onun maksadının anlaşılması açısından üslubundaki bu kapalılık, Nâsirüddîn el-Elbânî ile Bûtî arasında meydana gelen hararetli tartışmaların da kaynağını oluşturmaktadır. Burada Hucendî'nin üslubunu maksadını beyan açısından “kapalılık” taşımakla nitelememiz, Elbânî'nin iddialarına dayanmaktadır. Zira Elbânî, Hucendî'nin risalesinde yer alan görüşlerden Bûtî'nin karşı çıkıp eleştirdiği birçok hususa muhalefet etmekte, bir nevi “aslında Hucendî'nin burada söylemek istediği şudur...” şeklindeki açıklamalarla Hucendî'yi desteklemektedir. Bûtî, Elbânî ile arasında geçen müzakereye dair notları, eserinin ikinci basımında dipnotlarda aktarmaktadır. Muhammed İd el-Abbâsî'nin telif ettiği *Bid'atü't-tassub el-mezhebî* isimli eser ise meseleye esasen bir bütün olarak karşı cepheden bakmakta ve Bûtî'nin görüşlerinin yanlışlığı ile Hucendî'yi yanlış anladığını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Hucendî bu kısa risalesinde birçok kaynak kullanmıştır. Kullanmış olduğu bu kaynakların büyük çoğunluğu takipçisi olduğu selefi anlayışın önemli simalarına ait eserlerdir. Bunlar arasında başı çekenler İbn Teymiyye ve özellikle onun öğrencisi olan İbn Kayyim el-Cevziyye'dir. Yine eserde Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), İbn Hümâm (ö. 861/1457) ve Şah Veliyyullah ed-Dihlevî gibi âlimlerden nakillerde bulunmakta, ayrıca Vehhâbiliğin kurucusu İbn Abdülvehhab'ın (ö. 1206/1792) hocası Muhammed Hayât es-Sindî'ye (ö. 1163/1750) de atıf yapılmaktadır. Zikredilen âlimlerin dışında risalede, özellikle mezheplerin İslâm toplumunda ortaya çıkışı ve yaygınlık kazanmasına ilişkin değerlendirmelerde bulunulurken Muhammed b. Muhammed el-Makkarî et-Tilimsânî (ö. 759/1358) ve İbn Haldûn'a (ö. 808/1406) işaret edilmektedir. Bunlara ek olarak Reşid Rıza'nın *Menâr* dergisine de atıf yapılmaktadır. Yine fıkıh mezheplerine karşıt görüşleriyle bilinen Sıddîk Hasan Han'ın (ö. 1307/1890) tefsiri de Hucendî'nin kullanmış olduğu kaynaklardan bir diğeridir. Zikredilenlerin dışında Hucendî'nin yararlandığı diğer kaynaklar arasında İbn Abdülberr (ö. 463/1071), İzzeddin b. Abdüsselâm (ö. 660/1262), İbn Nuceym (ö. 970/1563) Ebü'l-Mevâhib eş-Şa'rânî (ö. 973/1565), Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî (ö. 1205/1791) ve Salih b. Muhammed el-Füllânî (ö. 1218/1803) gibi isimler ve bunların eserleri de Hucendî tarafından kullanılmıştır.

Hucendî'nin bu kaynakların hemen hemen tamamından yapmış olduğu nakiller kendi düşüncesini destekleme gayesi taşıdığından onun bu alıntılarının bir kısmını bağlamından kopuk bir şekilde değerlendirdiğini söylemek mümkündür. Örneğin o, İbnü'l-Cevzî'nin *Telbîsü İblîs* isimli eserinden nakille, taklidin akıl nimetini yok eden bir durum olduğuna işaret etmektedir. Ancak İbn Kayyim devam eden ifadelerinde itikadi konularda delillerin açık olmasından ötürü taklidin söz konusu olamayacağını tekit etmekle birlikte, fer'î fıkıh mevzularında çeşitli şartlar dâhilinde, gücü yetmeyen avâmın dilediği kişiyi taklid edebileceğini belirtmektedir.⁴⁴ Hucendî ise gerek bu noktada gerekse risalenin genelinde taklid çerçevesinde avâm-havâs ayrımını net bir şekilde yapmamaktadır. Aynı zamanda birçok noktada referans gösterirken gerek müellif ismi gerekse eser ismini tam olarak zikreden Hucendî, bazı durumlarda yalnızca eser veya

⁴⁴ Bkz. Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 96; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Telbîsü iblîs*, Beyrut: Dâru'l-Fikr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1421, s. 74-75.

yalnızca müellif/âlim ismi vermekle yetinmektedir. Örneğin İmam Şâfî (ö. 204/820) ile Ebü'l-Kâsım el-Kuşeyrî'ye (ö. 465/1072) nispetle naklettiği ifadeler için herhangi bir kaynak zikretmemektedir.⁴⁵

Hucendî'nin risalesi büyük oranda çeşitli kaynaklardan yapılan nakillerden teşekkül etmiş görünmektedir. Yukarıda zikri geçen âlimlerin eserlerinden yapılan nakiller genelde doğrudan bir aktarımken, bu fikirler zaman zaman farklı ifade kalıplarıyla iktibas edilerek okuyucunun dikkatine sunulmaktadır. Hucendî yapmış olduğu aktarımların büyük çoğunluğunda bu nakillerin kaynaklarına işaret etmeyi ihmal etmemiştir. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla birtakım ifadeler esasında falan âlimin eserinden mülhem olsa da hiçbir kaynak zikredilmeden öylece bırakılmış olabilmektedir. Bu durumda okuyucuda bu ifadelerin müellife ait olduğu vehmi uyanmaktadır. Örneğin Hucendî, Hz. Peygamber dışında bir kişiye taassup kaynaklı bir bağlılık göstermenin sapkınlık ve cehalet oluşunu ele alırken konuya giriş yaptıktan hemen sonra İbn Teymiyye'nin *el-Fetâvâ'l-kübrâ*'sından alıntı yapmaktadır. Okuyucunun ilk bakışta, alıntı öncesindeki giriş cümlelerinin Hucendî'ye ait olduğunu düşünmesi mümkündür. Ancak Hucendî'nin konuya giriş yaptığı ilk paragraftaki ifadelerinden bir kısmı da esasen İbn Teymiyye'nin *el-Fetâvâ'l-kübrâ*'sında ve Hucendî'nin kendisinden alıntı yaptığı ifadelerle aynı sayfada yer almaktadır.⁴⁶ Bununla birlikte kaynak zikredilmeksizin giriş cümleleri/paragrafı olarak sunulan bu kısım, tam anlamıyla ve aynıyla bir nakil olmayıp, kimi ifadelerin değiştirilmeden veya küçük değişikliklerle kullanılmasından ibarettir. Bu tavrı, müellifin ifade gücünü artırma maksadıyla ilişkilendirmek mümkündür.

Hucendî'nin kaynak kullanımına ilişkin Dihlevî'den yaptığı bir nakli de örnek olarak vermemiz yerinde olacaktır. Ancak bu nakilde Hucendî'nin risalesinin tahkikli metni ile tahkiksiz nüshası arasındaki farklılık göze çarpmaktadır. Buna göre tahkik edilmemiş asıl metinde Hucendî Dihlevî'nin *el-İnsâf* isimli eserinden oldukça kısa ve nispeten eksik bir aktarımda bulunmaktadır. Dolayısıyla bu nakil *el-İnsâf*'taki metinle birebir örtüşen bir aktarım niteliğinde değildir. Eserin Selim el-Hilâlî tarafından tahkik edilen baskısında ise bir tahkik işleminden çok neredeyse yeni bir metin yaratmaya

⁴⁵ Bkz. Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 87,93.

⁴⁶ Metni karşılaştırmak için bkz. Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 73-74; Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî, *el-Fetâvâ'l-kübrâ*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987, s. 104-105.

varacak değişiklikler yapılmıştır. Bu değişiklik, Hucendî'nin işaret ettiği kaynaktan daha fazla alıntı yapma anlamındadır. Tahkiksiz nüshada Hucendî'nin ifadeleri tam anlamıyla *el-İnsâf*'ta yer alan ifadelere muvafık olmamakla birlikte tahkikli metinde söz konusu aktarım kelimesi kelimesine gerçekleştirilmekte, buna ek olarak Dihlevî'nin *Hüccetullâhi'l-bâliğa* isimli eserinden yaklaşık bir sayfaya varan ek alıntı yapılmaktadır.⁴⁷ Bu tavrı en iyimser yaklaşımla, Hucendî'yi tashih edip ifadelerinin iyileştirilmesi çabası olarak nitelemek mümkündür.⁴⁸ Hucendî'nin risalesi ve kullandığı kaynaklar detaylı bir şekilde incelenecek olursa saydıklarımızın benzeri birçok örneği tespit etme ihtimali bulunmaktadır.

Netice itibariyle Hucendî'nin risalesinde kaynak ve metot itibariyle böyle bir yöntem takip etmesini, mezkûr kaynaklardan beslenerek geliştirmiş olduğu düşüncesine hem bir meşruiyet zemini sağlamak hem de taklid ve mezhep olgularına dair sahip olduğu düşüncesini daha kuvvetli bir şekilde savunma maksadıyla gerekçelendirmek mümkündür. Zira Hucendî'nin zihin dünyası her ne kadar selefi düşünce sistemine tâbi olsa da aslında düşüncesinin temelini oluşturan dinamikler yaşadığı dönemin şartlarının bir neticesi olup dış etkilere maruz kalarak şekillenmiştir. Buna göre, gerek modern dönem öncesi ortaya çıkan selefi-Vehhâbî anlayış gerekse genel manada selefililiğin temel referansları olan İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in düşünce sistemleri ve bunların temel dinamikleri birbirinden oldukça farklıdır.

Bu farklılığı daha net görebilmek için önceki başlıklarda Hucendî'nin yaşadığı döneme temas edilmiş olup aynı zamanda gerek siyasi gerek dini yönden çevre faktörü ön plana çıkarılmaya çalışılmıştır. Bundan sonraki bölümde ise Hucendî'nin taklid ve mezhep olgusuna ilişkin sahip olduğu yaklaşımla beslendiği kaynaklarla eş zamanlı okunarak ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Böylelikle beslendiği bu kaynaklarla ortak ve benzer söylemler geliştirmiş olsa da bunlar arasında gerek teori gerekse vakıa farklılığına dair bir yorum imkânının olacağı düşünülmektedir.

⁴⁷ Metin karşılaştırması için bkz. Muhammed Sultân el-Ma'sûmî el-Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, y.y.: Cem'ıyyetü İhyâ'it-Türâs el-İslâmî, t.y., s. 12-13; Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 70-72; Ebû Abdilâzîz Kutbüddîn Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî, *el-İnsâfı beyâni esbâbi'l-ihtilâf*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1404, s. 68-69; a.mlf., *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, thk. es-Seyyid Sâbık, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1426, s. 264.

⁴⁸ Bu örnek, eserin pek çok kez gerçekleştirilen baskılarında -daha başka- herhangi bir müdahalenin olup olmadığı noktasında tarafımızda bir endişe uyandırmaktadır.

1.3. Hucendî'nin Fıkıh Mezheplerine Bakışı ve Taklid Anlayışı

İslâm tarihi boyunca önde gelen bir şahsiyet etrafında ortak düşünce, kabul ve/veya yöntem dâhilinde teşekkül eden gruplaşmalar her zaman olmuştur. Bu gruplaşmalar çeşitli şekillerde isimlendirilmiş olup “fırka” ve “mezhep” terimleri bu isimlendirmelerin yaygın kullanım şekilleri olmaktadır. Erken dönemlerde itikadi gruplaşmalar diğer birçok kavrama ek olarak genellikle fırka kelimesi ile terimleşirken ameli gruplaşmalar ise mezhep şeklinde kavramlaşmıştır.⁴⁹ Bugün ise mezhep kelimesinin, söz konusu ayrımların tümünü kuşatıcı ve kapsayıcı bir nitelik taşıdığını söylemek mümkündür. İşte biz de burada mezhep teriminin bu kullanım alanının genişliğine işaret ederek, bu kavramı amelî-fikhî mezhepler çerçevesinde ele aldığımızı belirtmeliyiz.

Bu bölümde öncelikle mezhep kelimesinin lügavî ve ıstılâhî tanımlarına kısaca temas edeceğiz. Ardından asıl konumuz olan Hucendî'nin söz konusu eseri çerçevesinde mezhebi nasıl tanımladığı üzerinde duracak ve mezhepler bağlamında taklid düşüncesine yer vereceğiz. Böylelikle genel manada meseleye ilişkin bakış açısını ortaya koymaya çalışacağız.

1.3.1. Mezhebin Sözlük ve Terim Tanımı

Mezhep kelimesi sözlük anlamı itibariyle “gitmek” manasına gelen “zehâb/zühûb” kökünden masdar olup aynı zamanda “gidilecek yer/yol” anlamında ism-i mekândır.⁵⁰ Ayrıca sözlük anlamı itibariyle mecâzî bir kullanımla “inanılıp peşinden gidilen şey” manasını da ihtiva etmektedir.⁵¹

⁴⁹ İlyas Üzümlü, “Mezhep”, *DİA*, XXIX, s. 526.

⁵⁰ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî ve İbrâhim es-Sâmerrâî, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003, II, s. 77; Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Muhammed Naîm el-Arksûsî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle li-Tıbbâ ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1426/2005, s. 86; Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali Cemâluddîn İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993, I, s. 393.

⁵¹ Muhammed Murtezâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, Kuveyt: Vizâratü'l-İrşâd ve'l-Enbâ ve el-Meclisü'l-Vatani li's-Sekâfe ve'l-Fünûn ve'l-Âdâb, 1422/2001, II, s. 450.

Terim olarak mezhep ise; kişinin itikadı/inancı;⁵² müctehidin vefatına dek değiştirmedığı, bir delile dayalı olarak söylediği şey/görüş;⁵³ müctehidin bir meseleye dair verdiği hüküm, hükme dair imâsı, ilgili meseleyi ta'lîl edişi yahut müctehidin ashabının söz konusu imamın görüşlerinden hüküm tahrîci ve istinbâtı;⁵⁴ mesâile dair hükümler hususunda müctehid/imâm ve ashabının takip ettiği yol/metot;⁵⁵ ictihâdî fer'i hükümler hususunda müctehidin kendisine mahsus tutumu, ulaştığı hükümler, bu hükümlerin sebepleri, şartları, mânileri ve bunlara ilişkin delilleri;⁵⁶ içtihadı neticesinde müctehidin zannında ağır basan ve onun meylettiği netice/hüküm veya mezhepte meşhur olan hüküm/görüş⁵⁷ şeklinde pek çok tanım yapılmaktadır. Ancak bu anlamlar kurumsal manada teşekkül etmiş mezhepleri tanımlamaktan uzak olup, mezhep kelimesinin çeşitli yönleriyle kullanımına işaret etmektedir. Öyle ki, bunların bir kısmı lügavi mana ile irtibatlı ve hatta doğrudan örtüşen bir niteliğe sahipken bir kısmı ise fıkıh faaliyeti çerçevesinde çeşitli yönlerle odaklanmaktadır. Dolayısıyla bu tanımlar içerik itibarıyla söz konusu kavrama yüklenen manaları çeşitli yönleriyle ele alıyor olduğundan bütüncül ve kuşatıcı olmaktan uzak olarak değerlendirilebilir.

Mezhepleri açıklamaya yönelik eğilimler birkaç başlık altında özetlenebilir. Bunlardan bir kısmı mezhepleri *fikhî görüşler topluluğu* şeklinde anlamlandırırken diğer bir kısmı *fakihler topluluğu* olarak nitelendirmektedir. Bir kısmı da mezhepleri *fikhî farklılıklar bütünü* olarak izah etmektedir. Bu itibarla yukarıda zikredilen ıstılâh

⁵² Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, thk. Halil el-Meyyis, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1982, II. s. 313; Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâîl eş-Şâfiî, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1999, II, s. 337.

⁵³ Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-Buhûtî, *er-Ravzû'l-mürbi' bi şerhi Zâdi'l-müstakni'*, thk. Hâlid b. Ali el-Müşeyyih vd., Kuveyt: Dâru Rekâiz li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1438/2016, I, s. 68; Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed el-Merdâvî, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr*, thk. Abdurrahmân el-Cibrîn vd., Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2000, VIII, s. 3963.

⁵⁴ Ebü Abdillâh Ahmed b. Hamdân b. Şebîb b. Hamdân en-Nümeyrî, *Sıfatü'l-fetvâ*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1397/1977, s. 113-114.

⁵⁵ Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984, I, s. 42.

⁵⁶ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahmân el-Mısırî el-Karâfî, *el-İhkâm fi temyîzi'l-fetâvâ ani'l-ahkâm ve tasarrufâtü'l-kâdî ve'l-imâm*, thk. Abdülfettâh Ebü Gudde, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye li-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tezi', 1416/1995, s. 191-194.

⁵⁷ Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım el-Âsimî en-Necdî (Muhakkik), *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, b.y.: y.y., 1417/1996, IV, s. 18.

tanımların her biri, mezhepleri tanımlamaya yönelik bu eğilimlerin kapsamına girmektedir.⁵⁸

1.3.2. Hucendî'ye Göre Mezhep

Muhammed Sultân el-Hucendî, doğrudan mezhep kavramı üzerinde derinlikli izah ve tanımlamalara yer vermemektedir. Bunun yerine dört mezhepten birini taklid etmenin hükmüne değinirken mezheplere dair şu ifadeleri kullanmaktadır: “Mezhepler, ilim ehlinin görüşleri, bazı meselelere dair anlayış ve algılayışları ile içtihatlarından ibarettir.”⁵⁹

Gerek Hucendî'nin mezhepleri tanımlayan bu kısa izahından gerekse risalesinde mezheplere yönelik dile getirdiği ifadelerin genelinden anlaşıldığı üzere, Hucendî'ye göre mezhepler adeta (naslardan hiçbir surette beslenmeksizin) yalnızca kişisel/beşerî görüşlerden teşekkül etmiş oluşumlardır. Onun mezhep mensubiyetini eleştirirken “nasların (sünnetin) bir kenara bırakılması ve müçtehitlerin görüşlerine iltifat edilmesi” şeklinde ortaya koyduğu düşünce bu hususta mezkûr çıkarımı destekleyici niteliktedir.

Hucendî'nin mezhepleri tarif eden ifadelerinden anlaşıldığına göre mezhepler, kendilerine nispet edildikleri imamların görüşleri ile sınırlı değildir. Zira o, ilim ehlinin birtakım meselelere dair anlayış ve algılayışlarından bahsederken bunu mezhep imamlarıyla sınırlamamakta ve yukarıda mezhebin terim anlamı zikredilirken işaret edilen, mezhebi müçtehit imam ve ashabının görüşlerinin ve bu doğrultuda harcadıkları mesainin bir bütünü olarak izah eden tanımları benimsemektedir. Böylelikle içtihat sahasındaki bu fikirler, adeta bir “görüşler topluluğu” olarak mezhepleri oluşturmuş olmaktadır. Bu durumda Hucendî'nin mezheplere bakışının, mezhepleri *fikhî görüşler topluluğu* olarak izah eden yaklaşıma yakın olduğunu söylemek mümkündür.

1.3.3. Hucendî'ye Göre Mezhep Mensubiyeti ve Mezheplerin Bid'at Oluşu

Hucendî'ye göre mezhepler, hicri üçüncü asırdan sonra ortaya çıkmış bid'atlerdir.⁶⁰ Zira sahâbe, tâbiîn ve onlara tâbi olan muhakkik ulemâ taklid konusunda menfî bir yaklaşım

⁵⁸ Detaylı bilgi için bkz. Eyyüp Said Kaya, “Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl” (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), s. 19-29.

⁵⁹ Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 55.

⁶⁰ Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 63.

ortaya koymuşken özellikle dört büyük mezhep imamının ortaya çıkışı sonrasında, talebeleri vasıtasıyla kurulan aidiyet/bağlılık ilişkisi zaman içerisinde taklid algısı üzerinde etkili olmuştur. Neticede selef-i sâlihîn asli iki kaynak olan Kur'an ve sünnete sımsıkı sarılır ve ümmetin icmâına itibar ederken müteahhir dönemdeki mevcut taklid anlayışı ve mezhep bağlılığının teşekkülü bid'at hükmündedir.

Hucendî mezheplerin ortaya çıkışı, yaygınlık kazanması ve İslâm toplumunda revaç bulmasını İslâm'a düşmanlık besleyenlerin gayretlerinin bir neticesi olarak görmektedir. Bu gayretin temel hedefi, Müslümanları bölüp parçalamak ve güçlerini kırmaktır. Yine ona göre Yahudi ve Hristiyanlara benzemeye çalışan cahil kişilerin çabaları da mezheplerin ortaya çıkışında etkilidir.⁶¹ Hucendî'nin İslâm toplumunda mezheplerin ortaya çıkışına dair bu bakış açısı, mezheplere yönelik menfi yaklaşımının ana hatlarını göstermesi bakımından önemlidir. Mezheplerin ortaya çıkışı ve yaygınlık kazanmasını İslâm toplumunun iç dinamiklerinden bağımsız değerlendirmektedir. Bu bakış açısını yaşadığı dönemin sosyal-siyasal şartlarıyla ilişkilendirmek mümkündür. Zira o birçok noktada Müslümanların hâlihazırdaki durumunu taklid ile ilişkilendirmekte ve bunun altında yatan sebep olarak da mezheplere işaret etmektedir.

Hucendî mezhep olgusuna dair mezkûr yaklaşımını birtakım delillerle ve İbn Kayyim ile Dihlevî'den yaptığı nakillerle desteklemektedir. Bu doğrultuda İslâm ve iman mahiyetini meşhur birkaç hadis çerçevesinde değerlendirip mezheplerin bu dairenin dışında kaldığını ispat etmeye çalışmaktadır. Onun gerek İslâm ve iman mahiyeti üzerinden ortaya koyduğu istidlalin genel geçerliğini gerekse İbn Kayyim ve Dihlevî'den yaptığı nakillerin siyak sibak açısından müelliflerin maksatlarıyla uyumlu olup olmadığını tespit edebilmek için bu değerlendirmenin detaylarına yer vermek gerekmektedir.

Hucendî kendisine sorulan soruya cevap verme gayesiyle İslâm ve iman hakikatini açıklayarak risalesine başlamaktadır. İlk bakışta İslâm ve iman hakikatine dair yapmış olduğu bu başlıklandırma mezheplerle ve taklid konusuyla ilişkili gözükmesine de esasen konuya dair genel yaklaşımını gözler önüne seren kısa ve çarpıcı bir giriş mahiyetindedir. Zira bu bölümde başta meşhur Cibrîl hadisi⁶² ve Hz. Peygamber'in

⁶¹ Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 79.

⁶² Bkz. Ebü'l-Hüseyn Müslim b. El-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Kâhire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1374/1955, "İmân", 9; Ebû Dâvûd Süleymân

İslâm'ın beş esas üzerine bina edildiğini⁶³ ifade ettiği hadis olmak üzere, delil olarak zikrettiği hadislerle İslâm ve imanın özünü veciz bir şekilde ortaya koyma amacı taşımaktadır.⁶⁴ Nitekim zikredilen hadislerde İslâm'ın ve imanın mahiyeti bizzat Hz. Peygamber tarafından izah edilirken aynı zamanda Müslüman kişiye kurtuluş için yetecek olanların bunlardan ibaret olduğuna dikkat çekilmektedir. Hucendî de Müslümanca bir yaşayış için gerekli olanların bunlarla sınırlı olduğuna işaret etmekte, binaenaleyh mezheplerin İslâm'ın özüyle herhangi bir ilişkisi bulunmadığını imâ etmektedir.⁶⁵

Hucendî'nin zikretmiş olduğu hadis rivayetleriyle işaret etmek istediği husus, Müslüman olmanın ve Müslüman olarak yaşamanın herhangi bir mezhebe tâbi olmayı gerektirmediğidir. Zira İslâm kolaylık dinidir. Hadislerde ifadesini bulan hükümlerin aklı selim bir insan tarafından anlaşılması ve yükümlülük düzleminde ifası gayet mümkündür. Yine bu yükümlülükler kişiye gücünün ötesinde bir zorluk yüklemekten ve karmaşadan da uzaktır. Durum böyleyken bir Müslümanın dört mezhepten birine tâbi olması ve bu mezhebe bağlı olarak dinini yaşaması gerektiğini iddia etmek cehaletin bir ürünüdür.⁶⁶ Hucendî'nin delil olarak zikrettiği hadislerde ifade edilen hükümlerin Müslüman kişiye dini yaşantısında yetecek oluşu, İslâm'a yeni girmiş olup dini bağlılığını tesis edecek kişiler açısından söz konusu olmalıdır. Çalışmamıza konu olan risalesini telif etme gerekçesi de bu çıkarımı teyit etmektedir. Bununla birlikte o, İslâm'a yeni giren kimseleri mezhep mensubiyetinden uzaklaştırırken kişinin yaşamının ilerleyen dönemlerinde mezheplerle bir bağlılık ilişkisi kurmasını da kabul etmemektedir. Neticede her ne kadar o, yeni Müslüman olan kimselere odaklanarak bir hüküm verse de mezheplere dair dile getirdiği kanaat genel bir yaklaşımın tezahürüdür.

b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlîsî, *el-Müsned*, nşr. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî, Mısır: Dâru'l-Hicr, 1419/1999, 1/24, (No. 21); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, nşr. Şuayb el-Arnaût vd. (b.y.: Dâru'l-Risâle el-Âlemiyye, 1430/2009), "İmân", 9 (No. 63).

⁶³ Bkz. Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Kâhire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1374, "İmân", 21.

⁶⁴ Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 50-51.

⁶⁵ Belirtmek gerekir ki Hucendî her ne kadar kendi düşüncesi doğrultusunda bu rivayetlere odaklansa da kanaatimizce yalnızca bu rivayetleri merkeze alarak bir hüküm vermek sağlıklı olmayacaktır. Zira Hz. Peygamber'in kişiye ve duruma özel birtakım ifadelerini içeren rivayetler hatıra getirildiğinde bu rivayetleri bağlamı dâhilinde ve bütüncül bakış açısıyla ele almanın daha doğru bir neticeye ulaştıracağını söylemek mümkündür.

⁶⁶ Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 49-50.

Hucendî mezheplere ve taklid olgusuna bid‘at hükmü verirken İbn Kayyim’e işaret ederek onun da aynı kanaatte olduğunu vurgulamaktadır. Yakın bir üslupla “çirkin bir bid‘at (بدعة قبيحة)” nitelemesi İbn Kayyim tarafından da yapılmaktadır. Ancak İbn Kayyim, doğrudan mezheplere odaklanıp onları hedef almak yerine, mezheplere yahut belirli bir âlime bağlılık çerçevesinde sonradan ortaya çıktığını belirttiği bir olguya işaret etmektedir. Buna göre âlimlerden/imamlardan herhangi birinin mezhebi ile mezheplenmeyi (bir mezhebi iltizam etmeyi) gerekli saymak, önceki dönemlerde hiç kimsenin söylemediği ve savunmadığı bir görüş olup çirkin bir bid‘attır.⁶⁷ Buna göre İbn Kayyim bizatihi mezhepleri bid‘at olarak görmeyerek Hucendî’den ayrılmakta, belirli bir mezhebi iltizam etmenin zorunlu olduğu kanaatini bid‘at addederken ise onunla ittifak etmektedir.⁶⁸

Hucendî mezheplere ve taklide yönelik menfi tutumunu çeşitli örneklerle izah etmektedir. Bu çerçevede dile getirdiği Firavun benzetmesini özellikle zikretmek gerekmektedir. Buna göre o, halkları/insanları çeşitli gruplara ayırarak onları zayıf düşürmeyi⁶⁹ amaçlamanın Firavuna ait bir adet olduğunu belirtmektedir. Bid‘at olarak nitelediği mezheplerin ve mezhepçilik tutumunun da bu kapsamda değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁷⁰

Hucendî, mezheplerin İslâm’ın ilk iki asrında Müslümanların zihninde olmayan bir düşüncenin ve tutumun ürünü olduğu ve İslâm’da sonradan ortaya çıkan bir yenilik,

⁶⁷ Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 123; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb el-Cevziyye, *I'lâmü'l-muvakkîn an rabbi'l-âlemîn*, thk. Muhammed Abdüsselâm İbrâhim, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1991, IV, s. 202.

⁶⁸ Hucendî belirli bir mezhebi iltizam etmenin meşru olmadığını vurgularken aralarında İbnü'l-Hümâm'ın da yer aldığı birçok referanstan çeşitli nakillerde bulunmaktadır. Ancak onun İbnü'l-Hümâm'a nispet ederek aktardığı görüş ve ifadeler için zikrettiği kaynak hatalı görünmektedir. Zira Hanefî fıkıh usulü eseri olarak nitelediği bu eserin ismini *et-Tahrîr ve't-Takrîb* şeklinde zikretmektedir. İbnü'l-Hümâm'ın eserinin ismi *et-Tahrîr* olup, sehven *et-Tahrîr ve't-Takrîb* şeklinde ifade edilmiş olan eserin adı ise *et-Takrîr ve't-tahbîr*'dir. Bu eser İbnü'l-Hümâm'ın öğrencisi İbn Emîru Hâc'a (ö. 879/1474) aittir. Hucendî'nin İbnü'l-Hümâm'a nispet ettiği ancak İbn Emîru Hâc'ın eserinde zikredildiği üzere, bir mezhebi iltizâm etmek -daha doğru/kabule şâyân olan (ale'l-esahh) görüşe göre- zorunlu değildir. Detaylı bilgi için bkz. Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 75; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Halebi, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983, s. 350-351.

⁶⁹ Kasas 28/4.

⁷⁰ Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 110. Hucendî tarikatlar ve tarikatlar bünyesinde gerçekleştirilen çeşitli ritüelleri de Firavun'un mezkûr maksatları muhtevi uygulamalarına benzetmektedir. Ayrıca yaşadığı dönemde Avrupalı devletlerin mevcut siyaset politikalarının da bu maksatlarla tam anlamıyla uyumlu olduğu kanaatindedir. Bununla da muhtemelen milliyetçilik ve mezhepçilik argümanlarıyla İslâm toplumunu bölüp parçalama politikasını kastediyor olmalıdır.

bid‘at olduğu anlayışını Şah Veliyyullah Dihlevî‘den yaptığı nakille desteklemektedir. Ancak görebildiğimiz kadarıyla Dihlevî, hicri ilk iki asırda insanların belirli bir mezhebi taklid etme hususunda ortak bir kanaate sahip olmadığını ifade etmekle birlikte herhangi bir bid‘at imâsında bulunmamaktadır. Bununla birlikte kendisi de bu vakıyı Ebû Tâlib el-Mekkî‘den (ö. 386/996) yaptığı nakille desteklemektedir. Benzer şekilde Ebû Tâlib de belirli bir mezhep sistematigi içerisinde fıkıh faaliyeti yürütüp yine belirli bir mezhep sınırları içerisinde fetva verme/alma alışkanlık ve anlayışlarının hicri ilk iki asırda mevcut olmadığını aktarmaktadır. Dahası sahâbe asrı ve müteakip yakın dönemlerde kitapların yazılması ve özellikle hadislerin mecmua ve kitaplarda cem‘edilmesine dahi sıcak bakılmadığını belirtmektedir. Bunun gerekçesi ise Kur‘an‘ı bir kenara bırakıp söz konusu kitap ve mecmualarla insanların meşgul olması ve meşgul edilmesi endişesidir. Bundan ötürü kitaplar ve mecmualar sonradan ortaya çıkmış yeniliklerdendir (muhtes).⁷¹

Yaklaşık aynı ifadeleri *Hüccetullâhi‘l-bâliğa* isimli eserinde de aktaran Dihlevî, İslâm‘ın erken dönemlerine ilişkin bu tespiti, hicri ilk dört asır öncesi ve sonrasındaki değişikliği ortaya koyma gayesiyle dile getirmektedir. Hicri ilk iki asırda belirli bir mezhebi taklid etme hususunda ümmetin ortak bir kanaate ve kabule sahip olmadığını aktarmakta, ilk iki asır sonrasını resmederken ise insanları ulemâ ve avâm olarak ikiye ayırmaktadır. Avâmın şer‘î hükümlerle ilişkisi, üzerinde şüphe ve ihtilaf olmayan hususlarda doğrudan şariat sahibine tâbi olmak şeklinde tezahür ederken, bu bilgileri ya atalarından ya da yaşadıkları yerlerdeki âlimlerden edinmektedirler. Üzerinde ittifak olmayan hususlardan olup hükmü doğrudan belirlenmemiş meselelerde ise ihtiyaçlarına göre herhangi bir mezhebi tayin etmeksizin diledikleri âlimden fetva almaktadırlar. Ulemâyı da kendi içerisinde ehl-i hadîs ve ehl-i re‘y olarak ikiye ayırmaktadır. Buna göre ehl-i hadîs, Hz. Peygamber‘den ve sahâbeden gelen rivayetlerle yetinmekte, teâruz durumunda tercih imkânı da bulamazsa önceki dönemlerden bir müçtehidin görüşünü almakta ve bunu yaparken herhangi bir ayırıma gitmeden yalnızca en kuvvetli görüşü aramaktadır. Ehl-i re‘y ise mezhep sistematigi içerisinde içtihat etmekte ve tâbi oldukları mezhebe nispet edilmektedirler. Bununla birlikte birçok âlimin görüşleri mezheplerin

⁷¹ Hucendî, *Heli‘l-müslim mülzem bi‘t-tibâi mezheb muayyen mine‘l-mezâhibi‘l-erbaa*, s. 70; Dihlevî, *el-İnsâf*, s. 68-69; Ebû Tâlib Muhammed b. Alî b. Atıyye el-Mekkî, *Kûtü‘l-kulûb fî muâmeleti‘l-mahbûb ve vasfî tarîki‘l-mürîd ilâ makâmi‘t-tevhîd*, thk. Âsım İbrâhim el-Keyyâlî, Beyrut: Dâru‘l-Kütübî‘l-İlmiyye, 1426/2005, I, s. 272-273.

görüşleriyle örtüştüğünden esasen ehl-i hadîsten olsalar da mezheplere de nispet edilmişlerdir.⁷²

Netice itibariyle Dihlevî hicri ilk iki asırda belirli bir mezhebi/müçtehidî taklid etme olgusunun mevcut olmadığını ifade etmekte, bu değerlendirmeleri de zikredilen dönemlerin vakiasını resmetme maksadıyla ortaya koymaktadır. Buna göre Dihlevî'nin belirli bir mezhebe bağlı olma anlayışının bu dönemlerde bulunmadığı ve sonradan ortaya çıktığı tespiti Hucendî tarafından kendi bakış açısı doğrultusunda okunmaktadır. Kaldı ki Dihlevî dört mezhebin taklid edilmesinin caiz olduğu noktasında ümmetin ittifak ettiğini belirtmekte, bunun yanı sıra içinde bulunulan dönemin şartlarından ötürü bu dört fıkıh mezhebini taklid etmenin birçok maslahatı içerdiğini ifade etmektedir.⁷³ Dolayısıyla Hucendî'nin taklid ve mezhep olgusuna yönelik ayırım gözetmeyen bid'at yaklaşımıyla Dihlevî'nin düşünceleri uyumlu görünmemektedir.

1.3.4. Mezhebî Bağlılığın Dayanağı Siyaset

Belirli bir mezhebe bağlanmayı (iltizam) gerekli kabul eden yaklaşımın arka planı, ortaya çıkış şartları ve gerekçeleri ile süreç içerisinde yaşadığı değişim, mezhepler ve onlarla kurulan ilişkiyi anlamak açısından oldukça değerlidir. Böyle bir bakış açısı aynı zamanda mezheplerin ortaya çıkışı ve yaygınlık kazanma gerekçelerine de ışık tutacaktır. Bu çerçevede birçok sebep zikredilmektedir. Bir imamın/müçtehidin mezhebini tedvin edip yaygınlaşması için gayret eden ve bu imamı savunan, onun izinden giden, toplumda saygınlığı bulunan öğrenci veya öğrencilerinin bulunması bu sebepler arasında yer almaktadır. Yine yargı (kazâ) mercilerinin üstlendiği misyon da zikredilen bir diğer sebeptir. Ancak yargı mercilerinin bu rolü, kendi içerisinde birçok etkinin ve değişimin neticesi olarak mezhep bağlılığına tesir etmektedir. Örneğin ilk dönemlerde toplumun güvenine mazhar olmuş birçok âlimin doğrudan asli kaynaklara dayanarak ve yerine göre içtihat ederek ifa etmiş oldukları bu vazife, zikredilen hususiyetlerin menfî anlamda değişmesiyle nitelik değişikliğine uğramış ve hukuki istikrarın sağlanması gayesiyle belirli sınırlar/görüşler yahut belirli mezhep çerçevesinde işlev görmeye başlamıştır.⁷⁴

⁷² Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliga*, I, s. 260-261.

⁷³ Bkz. Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliga*, I, s. 263; a.mlf., *el-İnsâf*, s. 97.

⁷⁴ Detaylı bilgi için bkz. Muhammed b. Afîfî el-Bâcûrî el-Hudarî, *Târîhu't-teşrî'i'l-İslâmî*, thk. Muhammed Hüsna Abdurrahmân, Kâhire: Dâru't-Tevzî' ven-Neşru'l-İslâmî, 1427/2006, s. 251-254.

Yargı mercilerine kadı tayini ve hususiyetlerinin belirlenmesi yetkisi ise devlet başkanına ait olduğundan bu durum her bir dönemin mezhep kabulünde ve tercih edilen mezhebin güç kazanmasında önemli bir etkidir. Buna göre doğrudan veya dolaylı olarak yönetici ve sultanların mezhep kabulü ve bağlılığına etkisi olduğunu söylemek mümkündür.

Hucendî'nin mezhep bağlılığının gerekçelerine yönelik değerlendirmesi ise doğrudan siyaset ve iktidar etkisini vurgulamaktadır. Zamanın ve dönemin değişmesine de işaret etmekle birlikte, ona göre belirli bir mezhebe bağlanmanın gerekli olduğu düşüncesi siyasi birtakım gerekliliklere yahut kişisel/nefsani arzulara dayanmaktadır. Bu da mezhepleri sultanların ve onların siyasetlerinin oyuncağı haline getirmiştir. Bu düşüncesine Hakem b. Hişam döneminde Endülüs'te İmam Mâlik'in (ö. 179/795) mezhebinin yaygınlaşmaya başlamasını ve halifenin İmam Mâlik'in görüşleriyle amel edilmesini gerekli kılmasını örnek olarak zikretmektedir.⁷⁵

Mezhep bağlılığını siyaset etkisiyle ilişkilendiren Hucendî bu düşüncesini detaylıca işlememekte ve zikri geçen örneği aktarmakla yetinmekte ve bu noktada dile getirdiği iddiası hakkında kendisini destekleyici nitelikte bilgilerin elde edilebilmesi için İbn Kayyim'in *İğâsetü'l-lehfân* isimli eseri ile özellikle İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sine işaret etmektedir. Belirtmek gerekir ki Hucendî İbn Haldûn'a çokça atıfta bulunmakla birlikte burada yaptığı gibi ondan doğrudan bir nakilde bulunmamakta, birtakım görüşleri kendisine izafe etse de detaylı bir kaynak bilgisi vermemektedir. Dolayısıyla bu nispetleri ihtiyatla karşılamak gerekmektedir.

1.3.5. Mezhepçilerin Vasıfları ve Tutumları

Hucendî dinde sonradan ortaya çıkan bid'atler olarak değerlendirdiği mezheplere intisâb edip taklid eden ve hatta bunda taassup gösteren kişilerin durumunu oldukça şaşırtıcı bulmaktadır. Zira bir mezhebe taassupla bağlı olan kişi, mezhebe nispet edilen hususlarda -bu hususların delille ilişkisi uzak olsa dahi- teslimiyet ve taklidini sürdürmekte, müntesibi olduğu mezhebin imamını veya tâbi olduğu müçtehidî adeta bir peygamber gibi görmektedir.⁷⁶ Öyle ki, bir müçtehidî taklid eden bu kişiler taklid ettikleri imamın

⁷⁵ Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezhep muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 124-125; Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Makkarî el-Kureşî et-Tilimsânî, *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endülüs er-ratîb*, thk. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru Sâdır, 1997, III, s. 230.

⁷⁶ والعجب من هؤلاء المقلدين لهذه المذاهب المبتدعة الشائعة والمتعصبين لها، فإن أحدهم يتبع ما نسب إلى مذهبه مع بعده عن الدليل، ويعتقد كأنه نبي مرسل.

hataya düşme ihtimalini imkân dışı görmektedirler. Hucendî, bu mukallitlerin apaçık delilin muhalefeti durumunda dahi taklid düşüncesinden vazgeçmeme kararlılığına sahip olduklarını ifade etmektedir. Bu tutum ve tavırlarından ötürü taklid ehli bu kişileri *Allah'ı bırakıp da din âlimlerini, rahiplerini rabler edinen*⁷⁷ kimselere benzetmektedir. Adî b. Hâtim'den (ö. 67/689) nakledilen bir rivayete göre Hz. Peygamber “rab edindiler” ifadesine açıklık getirmektedir. Buna göre “başka rabler edinme”, edinilen bu rablere ubûdiyet izafe edip kulluk etmek değil, din adamları ve ruhbanların helal kıldıklarını helal saymak, haram kıldıklarını da haram kabul etmektir.⁷⁸

Hucendî mezheplilerin takındıkları tavırları ele alırken mezhep mensubiyetinin İslâm ümmeti açısından ne gibi mahzurlar taşıdığına ayrıca temas etmektedir. Dolayısıyla tikel tavırlardan ziyade genel resme bakarak neticede ne gibi sonuçların ortaya çıktığını müstakil olarak ele almaktadır. Bu mahzurlar arasında en başta çeşitli mezheplerin çatısı altında gruplara ayrılarak ümmetin birliğini ve gücünü kaybetmesi yer almaktadır. Bu doğrultuda söz konusu mahzurlu duruma götüren mezhep olgusunun ortaya çıkışına dair sunduğu gerekçelerine bir yenisini ekleyen Hucendî, hadis rivayetlerinin bir kısmının alınıp bir kısmının terk edilmesini mezhep oluşumlarının ortaya çıkmasında bir etken olarak ortaya atmaktadır. Mezheplerin teşekkülünün temeline özellikle bu tutumu koyan Hucendî, bununla mezhep oluşumlarının hadis metinleriyle kurulan hatalı bir ilişkiden kaynaklandığını imâ etmekte, böylelikle meşru görmediği mezhep mensubiyetini daha kolay hedefe koyabilmektedir. Buna göre Hucendî, süreç içerisinde ortaya çıkan mezhep uygulamasının Müslümanları çeşitli gruplara ayırdığını, her bir mezhebin kendi kitabı, kendi mezhebi ve kendi imamıyla övündüğünü ve hatta üstünlük yarışına girdiğini dile getirmektedir. Böyle bir tutumun neticesi ise Müslümanların birbirlerine karşı üstünlük

İfadenin orijinal hali bu şekildedir.

⁷⁷ Tevbe 9/31.

⁷⁸ Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 71-72. Hucendî ilgili ayet çerçevesindeki mezkûr değerlendirmelerini Tirmizî'nin (ö. 279/892) aktardığı rivayetin muhtevasına benzeterek dile getirmektedir. Öyle ki, mezheplere taassupla bağlanan mukallitlerin bu tavırlarının “Tirmizî'nin Ebû Hâtim'den naklen aktardığı rivayetin muhtevasıyla uyumlu olduğunu” belirtmektedir (...وهذا هو طبق ما رواه الترمذي...); Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmiu'l-kebîr*, nşr. Şuayb el-Arnaût - Heysem Abdülgafûr, Dimaşk: Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 1430/2009, “Tefsîrü'l-Kur'ân”, 10 (No. 3352); Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî Kâhire: Dâru Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1422/2001, XI, s. 417-418.

iddiasıyla birliklerinin bozulması ve karşılıklı kin, haset ve nefret duygularının yaygınlık kazanmasıdır.⁷⁹

Hadis metinleriyle kurulan hatalı ilişkiyi böylece tespit eden Hucendî, ardından kendi yaklaşımına göre doğru olan yöntemi izah etmektedir. Buna göre, bazı meselelere dair Hz. Peygamber'den rivayet edilen ve hangisinin önce hangisinin sonra söylendiğine ilişkin bir bilginin bulunmadığı birçok hadis söz konusu olduğunda yapılması gereken, bir zaman biriyle başka bir zaman da diğeriyle amel etmektir. Böylelikle peygambere tam anlamıyla ittibâ sağlanmış olacaktır. Naslar arasında bir tercih yapılmasının veya nas varken ta'lil işlemine gidilmesinin kişiyi farkında olmadan hak dairesinden çıkarabileceği kanaatinde olan Hucendî, böyle bir tutumu Hz. Peygamber'den nakledilen hadisi inkâr etmek olarak değerlendirmektedir.⁸⁰ Onun bazı konularda birden çok hadisin söz konusu olması durumunda takınılacak tavra dair bu ifadeleri ve özellikle ta'lil işlemine yönelik menfî tutumu, naslar arası tercih işlemini ve hatta içtihadın kendisiyle özdeşleştirilen kıyas işleminin temel dinamiği olan ta'lil ameliyesini salt beşeri tercihe indirgediği izlenimi vermektedir.

Hucendî mezhep müntesibi kimselerin tutarsızlıklarına örnek olarak, onların tâbi oldukları mezhebin veya müçtehidin nassa muhalif görüşü karşısında takındıkları tavrı zikretmektedir. Zira mezhep müntesibi Müslümanlar tâbi oldukları mezhebin veya imamın görüşüne muhalif bir hadis ile karşılaştıklarında bu hadisi tüm gayretleriyle te'vil etmekte, hatta lafızlar üzerinde tahrife varan zorlamalar yapabilmektedirler. Ayrıca söz konusu hadisin taklid ettikleri imama ulaşmamış olma ihtimalini hiçbir şekilde mümkün görmemekte, aynı durum sahâbe açısından söz konusu olacak olursa bir çıkış yolu bulamadıklarında hadisin sahâbîye ulaşmamış olabileceğini kabul etmektedirler. Mezhep müntesibi bu gibi kimseler hadis kitaplarını teberrüken okumakta, hadisler ile amel edip ilim elde etme gayesi taşımamaktadırlar.⁸¹ Neticede sahâbeden hiçbir kimseye gösterilmeyen hürmet, taklid edilen müçtehid imamlara gösterilmiş olmaktadır.

Hucendî'nin mezhep müntesibi mukallitlere nispet ettiği bir diğer tavır inattır. Burada inat, aklın devre dışı bırakıldığı ve salt teslimiyet düzleminde taassup kaynaklı bir taklid ilişkisi çerçevesinde düşünülmelidir. Bu teslimiyet mezheplere veya âlimlere

⁷⁹ Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 79.

⁸⁰ Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-ttibâ'i mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 79.

⁸¹ Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 87-88.

gösterilmektedir. Hucendî'ye göre sayısız deliller sunulsa da bu gibi kimseler takip ettikleri yoldan ayrılmamakta ve takındıkları tutumu değiştirmemektedirler. Kendilerine sunulan deliller karşısında *aslandan ürküüp kaçan yaban eşekleri*⁸² misali yüz çevirmektedirler. Bu kimselerin tesbih kullanmaları hatta bunları boyunlarına asmaları, başlarına kubbeyi andıran sarıklar takmaları, sevap ve mükâfat umarak hatm-i hâcegân ile kaside-i Bürde okumaları, namazda teşehhüd esnasında işaretle bulunmamaları vb. kendilerine sunulan delillere rağmen yapmaktan geri durmadıkları yanlış tutum ve davranışlar olarak Hucendî tarafından örneklendirilmektedir.⁸³

Yine o, mezhep mensubiyetinin olumsuz etkilerine ilişkin birçok örnek zikretmektedir. Özellikle Hanefî bir kişinin Şâfiî bir imamın arkasında namaz kılmasının câiz olmadığına dair dile getirilen fetvalar; bununla ilişkili görülebilecek olan Mescid-i Harâm'da dört büyük mezhep adına ayrı cemaatler halinde namaz kılınabilmesi için tesis edilen dört makam;⁸⁴ yine imanda istisna⁸⁵ sebebiyle küfür şüphesinden ötürü Hanefî mezhebine müntesip bir kişinin Şâfiî bir hanımla evlenmesinin câiz ve meşru olmadığına dair dile getirilen ifadeler bu örnekler arasında yer almaktadır.⁸⁶

1.3.6. Hucendî'ye Göre Doğru Yol/Mezhep

İslâm'ın esas ve asli iki kaynağı Kur'an ve sünnettir. Dolayısıyla Müslümanların ihtilafa düştükleri herhangi bir konuda ilk başvuracağı mercî Kur'ân-ı Kerîm ve ardından Hz. Peygamber'in sünnetidir.

Hucendî, Müslümanca bir duruş olarak nitelediği tavrı izah ederken naslar karşısında tam bir teslimiyet vurgusu yapmaktadır. Naslara dair bu teslimiyet vurgusu da özellikle hadisler karşısında re'ye itibar etmemek ve hadise teslim olup onunla amel etmeyi merkeze almaktadır. Zira onun emir ve hükümlerine muhalefet, Allah'a karşı gelmek anlamı taşımaktadır. Birçok nasta⁸⁷ ifade edildiği gibi, peygambere muhalefet ağır bir cezayı gerektirmektedir. Hucendî nasların bu husustaki açık ifadelerine rağmen

⁸² Müddessir 74/49-51.

⁸³ Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 89.

⁸⁴ Bkz. Salim Ögüt, "Makâmât-ı Erbaa", *DİA*, XXVII, s. 415-417.

⁸⁵ Detaylı bilgi için bkz. İlyas Üzümlü, "İstisna", *DİA*, XXIII, s. 392-393.

⁸⁶ Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 64.

⁸⁷ Mesela Nûr 24/63.

hadis karşısında mezhep taassubu göstermeyi ve taklitte ısrarcı olmayı ehl-i kitabın mucizeler karşısındaki tutumuna benzetmektedir.⁸⁸

Hucendî'ye göre mezhepler ilim ehlinin görüşleri, bazı meselelere dair anlayış ve algılayışları ile içtihatlarından ibaret olduğundan bu içtihatların doğru yahut yanlış olması muhtemeldir. Hz. Peygamber dışında hiçbir beşer hak ve hakikatin mutlak temsilcisi görülmemelidir.⁸⁹ Bu nedenle kendisine tâbi olunması gereken ve izinden gidilmesi vacip olan hak mezhep, Hz. Peygamber'in mezhebidir.⁹⁰ Hz. Peygamber'in mezhebinin ardından ise hulefâ-i râşidîn'in mezhebi gelmektedir.

Hucendî burada mezhep kavramını mana bütünlüğü açısından muğlak bir şekilde Hz. Peygamber'e ve hulefâ-i râşidîne nispetle kullanmaktadır. Tarihi, sistematîği, literatürü ve sair unsurlarıyla teşekkül etmiş bir nevi kurumsal bir yapı olan mezhep teşekkülü ile bu kavrama yüklenen diğer manalar açısından söz konusu olan bu muğlaklık Hucendî'nin kastının anlaşılması açısından herhangi bir engel teşkil etmemektedir. Bununla birlikte bu kullanım şekli, onun mezhep kelimesini hangi anlam yelpazesinde kullandığını göstermesi açısından önemli bir örnektir. Bununla birlikte Hucendî'nin esas vurgusu, din hususunda bir kişi, kurum veya genel bir ifadeyle bir mercîye bağlılık bir gereklilik/zorunluluk olarak görülecekse bu yetkili makamın öncelikle Hz. Peygamber ve sonrasında da hulefâ-i râşidîn olması gerektiğidir. Zira birçok ayet ve hadis Hz. Peygamber'e ittibâyı işaret etmesi ve hatta emretmesi açısından oldukça açıktır.⁹¹

Doğru yolu Hz. Peygamber'in mezhebi olarak tespit eden Hucendî, görüşlerini ve mezheplerini nassın (sünnet) karşısında önceleyip, nasları akli birtakım değerlendirmelere tabi tutan mukallidleri takındıkları tavırlar üzerinden örneklendirip eleştirmektedir. Mesela taassup sahibi fakihler taklid ettikleri müçtehidin amel etmediği bir hadis olduğunda bu durumu savunmak amacıyla aslında söz konusu müçtehidin bu habere muttali olduğunu ancak bir illet sebebiyle onunla amel etmediğini yahut başka bir delil sebebiyle bu hadisi terk etmiş olabileceği söylemektedirler. Hâlbuki nas (hadis) varken onun karşısında yer alabilmek için böylesi bir tavır içerisine girmek mezkûr doğru

⁸⁸ Bakara 2/145.

⁸⁹ Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 55.

⁹⁰ Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 69. Onun burada mezhep kavramına yüklediği anlamın, dört fıkıh mezhebine işaret edilirken kastedilen anlam olmadığı açıktır. Burada Hz. Peygamber'e nispet edilen mezhep ifadesiyle onun yolu, örnekliliği ve sünneti kastediliyor olmalıdır.

⁹¹ Örneğin Âl-i İmrân 3/31.

yola riayetsizlik anlamına gelmektedir. Aynı zamanda beşer sözünün/görüşünün hata ihtimalini vurgulamak açısından, Hz. Ömer'e (ö. 23/644) nispetle nakledilen bir rivayet oldukça çarpıcıdır. Buna göre o, kişilerin hatalı görüşlerinin sünnet haline getirilmemesi gerektiğine işaret etmektedir.⁹² Bu rivayet, beşer sözü ile nasların karşı karşıya gelmesi durumunda takınılması gereken tavra ilişkin açık bir örneklik teşkil etmektedir. Hucendî'ye göre Hz. Ömer'in bu uyarısı, İslâm'ın özellikle son asırlarda kendi içerisinde yaşadığı sıkıntıyı özetler niteliktedir. Naslara muhalif birçok görüş sünnet haline getirilmekte ve bunların dinin bir parçası olduğuna inanılmaktadır. Dinin bir parçası haline getirilen bu görüşler, Müslümanların yaşadıkları sıkıntılarda başvuru mercileri haline gelmiş ve mezhep adını almıştır.⁹³

Bir beşer olarak insanın söz sahibi olabileceği noktaları genel bir ifade ile izah eden Hucendî, dinin rükünleri olarak nitelediği hususların/hükümlerin yalnızca naslar ile sabit olacağını ve Hz. Peygamber'in açıklamasıyla da tam manasıyla anlaşılacağını belirtmektedir. Bu rükünleri ise üç grupta ele almaktadır. Bunlar sırasıyla akâid, mutlak yahut mukayyet ibadât hükümleri ve dini/şer'î yasaklardır. Bu üç kısmın dışında kalan şer'î hükümler için içtihat sahası açıktır ve nas bulunmadığı müddetçe bu nevi hükümler içtihatla sabit olmaktadır. Bu çerçevede gerçekleştirilen içtihat faaliyeti maslahatı tesis etme ve mefsedeti giderme esasına dayanmaktadır.⁹⁴ Neticede Hucendî nas bulunduğu müddetçe bir beşer olarak insana herhangi bir insiyatif hakkı tanımamaktadır. İnsanın söz sahibi olabileceği noktalar ise mezkûr üç kısmın dışında yer alan içtihadı açık meselelerdir. Doğru yola da ancak böyle bir tutumla ulaşılmış olacaktır.

Hucendî, mezhep imamlarının da naslar karşısında tam bir teslimiyet içerisinde olduklarını vurgulamaktadır. Görüşlerine muhalif bir ayet veya bir hadis söz konusu olduğunda açıkça kendi görüşlerinin terk edilmesini istemektedirler.⁹⁵ Ebû Hanîfe, kendi

⁹² Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, thk. Muhammed b. Abdurrahmân eş-Şukayr vd., Suudi Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzî li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1429, s. 177; İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkî'in*, I, s. 43; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihî*, thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyrî, Suudi Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1414/1994, II, s. 1047.

⁹³ Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 80; İbn Abdilberr, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihî*, II, s. 1071.

⁹⁴ Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 107.

⁹⁵ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, Şeriketü Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1386, s. 67; Sâlih b. Muhammed b. Nûh b. Abdillâh b. Ömer el-Füllânî, *Îkâzu himemi uli'l-ebşâr li'l-iktidâi bi seyyidi'l-muhâcirîn ve'l-ensâr*, Beyrut: Dâru'l-Marife, t.y., s. 62-63; İbn Abdilberr, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihî*, I, s. 775; Ebû

görüşünün bir sahâbînin görüşüne aykırı olması durumunda da aynı tutumu sergilemekte ve sahâbî kavlinin tercih edilmesini istemektedir.⁹⁶ Ayrıca Hanefî mezhebinde, deliller hiyerarşisi itibariyle, zayıf hadise kıyas ve re'y karşısında öncelik verileceği hususunda ittifak edilmiştir.⁹⁷ Bu da göstermektedir ki, bir konuda sahih bir hadis sabit olduğunda bu hadis zayıf da olsa re'ye başvurulmayacak, hadisle amel edilecektir. Ayrıca başta dört mezhep imamı olmak üzere birçok âlimden delilsiz hüküm verilmemesi gerektiğine dair görüşler nakledilmektedir. Bunlardan birkaçı hemen hemen yakın ifadelerle dört mezhep imamlarına nispet edilmektedir. Bu bakış açısına sahip âlimlerin buluştukları ortak nokta, delilden yana takındıkları tavidir. Ebû Hanîfe'ye nispetle nakledilen bir rivayete göre o, görüşlerinin kaynaklarını/delillerini bilmeyen bir kişinin söz konusu görüşleri almasını ve dahi onlarla fetva vermesini meşru görmemektedir.⁹⁸ İmam Şâfiî de delil vurgusunu kendi görüşleri karşısında takınılacak tavır bağlamında ortaya koymaktadır. Ona göre kendi eserlerinde veya görüşlerinde sahih sünnete aykırı bir husus söz konusu olduğunda bu görüşün terk edilip sünnetin alınması ve bu yönde amel edilmesi esastır.⁹⁹ Hucendî'ye göre bu ve benzeri ifadeler hadis ile amel etmenin ve aynı zamanda mezhep imamlarını taklidi terk etmenin vacip olduğunu göstermektedir.

Hucendî, İslâm şeriatını iki mertebede ele almaktadır. Birincisi, dinin asli farzlarını îfâ etmek ve kat'î yasaklarından sakınmaktır. Bu birinci mertebede insanların sosyal statülerinin, mesleklerinin ve ilmi seviye farklılığının önemi yoktur. Bu mertebede herkes eşit olduğu gibi söz konusu yükümlülerin ifası da kolaydır, kişiyi sıkıntıya düşürmemekte ve gücünün üzerinde yük yüklememektedir. İkincisi ise, kişiyi daha güzel bir kul haline getiren sünnetlerin, ahlaki ve vicdani hükümlerin yer aldığı kısımdır. Bu mertebelerle ilişkisine göre sahâbe de kendi içerisinde farklılaşmaktadır. Kimileri orduda görevli olduğundan sürekli seferlerle kimileri de çiftçilik ve ticaret gibi geçim

Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Âdâbü's-Şâfi'î ve menâkıbüh*, thk. Abdülganî Abdülhâlîk, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003, s. 70.

⁹⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *el-Kavlü'l-müfîd fî edilleti'l-ictihâd ve't-taklîd*, thk. Abdurrahmân Abdülhâlîk, Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1396/1976, s. 54.

⁹⁷ Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 84; İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkîn*, I, s. 61.

⁹⁸ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İntikâ' fî fezâ'ili's-selâseti'l-eimmeti'l-fukahâ Mâlik, Ebî Hanîfe ve's-Şâfi'î*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y., s. 145; İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkîn*, II, s. 147.

⁹⁹ Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmû'*, Kâhire: İdâretü't-Tıbbâ el-Münîriyye ve Matbaatü't-Tezâmün el-Ehavî, 1925-1928, I, s. 63.

vasıtalılarıyla meşgul olmuşlardır. Sahâbenin özellikle bir kısmı ise kendilerini Allah’a kulluğa adanmış ve tam bir zühd içerisinde yaşamlarını sürdürmüş, böylece ikinci mertebe ile de çokça hemhal olmuşlardır. Sahâbe örnekliliği üzerinden ifade etmiş olduğu bu ayrım ve izahların ardından Hucendî, geçimlerini temin etmek amacıyla çeşitli işlerle meşgul olan kimselerden ikinci mertebedeki hususlara riayet etmelerinin beklenemeyeceğini belirtmektedir. Bu kimseler avâm olup Kur’an ve sünnetin zahiri ile yetinmeleri mümkündür.¹⁰⁰ Hucendî’nin bu izahlarından anlaşılmaktadır ki, ona göre dini yükümlülüklerini yerine getirmelerinin yanı sıra geçimlerini temin etmek amacıyla çeşitli işlerle meşgul olan kimselerin şeriatın/dinin birinci mertebesi olan asli hükümlerle iktifası ve nasların zahiri ile amel etmeleri yeterli olmaktadır. Bu sözlerden anlaşılan husus, ona göre ilmi ehliyetleri olmayan kişilerin de naslarla doğrudan ilişki kurup hükümleri asli kaynaklarından almaları gerektiğidir.

Hucendî apaçık doğru yolun göstergeleri olarak kabul ettiği hususiyetleri yine sahâbe örnekliliği üzerinden dile getirmektedir. Bunlar fetihler yoluyla İslâm’ı yaymak, böylece siyasi iktidar ve güç bakımından üstün konumda bulunmak, toprakların fethiyle birlikte kalpleri de fethetmektir.¹⁰¹ Tâbi olunması gereken doğru yolun tespiti adına zikrettiği bu hususlar, bugün Müslümanların içerisinde bulunduğu zillet durumunun temel sebebi olarak gördüğü taklide dair düşüncesiyle örtüşmektedir. Zira Hucendî’nin doğru yolun göstergeleri olarak fetihlerle elde edilen siyasi hâkimiyet ve iktidarı zikretmesi, taklid eleştirisini ortaya koyarken temel hareket noktası olan, Müslümanların hâlihazırdaki zillet durumuna dair bakış açısıyla doğrudan ilişkilidir. Buna göre bugün Müslümanların Batı karşısındaki güçsüz ve aciz durumu doğru yolda olmadıklarına dair açık bir işaret olmaktadır.

Hucendî birçok noktada Müslüman kişinin dini yaşantısında kulluğunun gereğini yerine getirirken takınması gereken tavra işaret etmektedir. Bu bağlamda dayandığı önemli bir referans noktası Muhammed Hayât es-Sindî’dir (ö. 1163/1750).¹⁰² Sindî aynı

¹⁰⁰ Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 119.

¹⁰¹ Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 109.

¹⁰² Muhammed Hayât es-Sindî 18. yüzyılın önde gelen muhaddisleri arasında zikredilmektedir. Öğrencisi olan Muhammed b. Abdülvehhâb’a olan etkisi hususunda ilim çevrelerinde farklı kanaatler bulunmaktadır. Muhammed es-Sindî hakkında yapılmış akademik çalışmalardan bir kısmı için bkz. Basheer M. Nafi, “İbn Abdülvehhâb’ın Hocası: Muhammed Hayât es-Sindî ve Ashâbü’l-Hadis Metodolojisinin İhyâsı”, çev. Ahmet Aydın, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2013), s. 203-228; Şerafeddin Akdaş, “Muhammed Hayât es-Sindî’nin (ö. 1163/1750) Hayatı Eserleri ve Hadisçiliği” (Yüksek Lisans Tezi, Uşak Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2023).

zamanda Muhammed b. Abdülvehhâb'ın kendisinden ilim tahsil ettiği bir âlimdir. Sindî'ye göre Müslümanın yapması gereken, ayet ve hadislerin anlamlarını idrak için olanca gücünü sarf etmek ve özellikle hükümleri doğrudan bu kaynaklardan elde etmektir. Şayet buna güç yetiremezse bir tayinde bulunmaksızın âlimleri dilediği gibi taklid etmesi yeterlidir. Ancak belirli bir imamı/mezhebi tayin edip buna bağlılığı gerekli saymak, söz konusu âlimi bir peygamber konumuna yükseltmek anlamına gelir ki, bu caiz değildir. Bununla birlikte Sindî'nin âlimleri taklid bağlamında takınılması gereken tavra ilişkin ifadeleri, onun ihtiyata göre amel etme ve ruhsatlara tâbi olma noktasında bakış açısını da göstermektedir. Buna göre mezheplere/âlimlere tabi olurken yapılması gereken, her bir mezhepten en ihtiyatlı olan görüşü almaktır. Yine ona göre zaruret hallerine münhasıran ruhsatlarla amel etmek mümkündür. Zaruret söz konusu olmadığında ise ruhsatlarla amel etmemek Müslümana yaraşan güzel bir tutum olacaktır.¹⁰³

Hucendî'nin kişinin dini yaşantısı açısından gerekli olan bilgileri bizzat elde etmesi adına ileri sürdüğü yaklaşım, Sindî'nin nasların anlaşılması için olanca gücün sarf edilmesi gerektiği düşüncesiyle örtüşmektedir. Ancak Hucendî, nasların idrakine yönelik bu gayreti “sarih” olanlarla sınırlamaktadır. Ona göre muhaddislerin eserlerinde nakledilen sahih ve hasen rivayetler bunun için en uygunlarıdır. Bu rivayetler çerçevesinde en kuvvetli ve en ihtiyatlı olanlarla amel edilmesi gerekmektedir. Ancak bunun tespiti noktasında herhangi bir kriter zikretmemektedir. Bununla birlikte kişinin dini yaşantısında ihtiyaç duyacağı hükümlere ulaşmasının kolay olacağını belirtmekte, bunun da kütüb-i sitte eserlerinden fazlasına ihtiyaç bırakmayacağını ifade etmektedir.¹⁰⁴ Hucendî'nin bu çerçevedeki ifadelerinden muhatap aldığı kimselerin ilmi seviyeleri açısından kesin bir çıkarım yapmak zor görünmektedir. Ancak gerek nasları “sarih” olanlarla sınırlaması gerekse zikri geçen kütüb-i sitte eserlerinden birisinin kişiye anlayacağı bir dille anlatılması sonrası şer'î hüküm elde etme adına bir engelinin kalmayacağını belirtmesi, muhatabın avâmdan olduğu izlenimini vermektedir. Zira zikri

¹⁰³ Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 86-87; Füllânî, *Îkâzu himemi uli'l-ebsâr*, s. 70; Salih b. Abdullah el-Abûd, *Akâdetü Muhammed b. Abdülvehhâb es-selefiyye ve eseruhâ fi'l-âlemi'l-İslâmî*, Suudi Arabistan: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî Bil'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 1424/2004, I, s. 160.

¹⁰⁴ Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 114-115.

geçen ifade ve tavsiyeler ilmi ehliyeti olan kimse açısından en hafif tabirle abes kaçacaktır.¹⁰⁵

1.3.7. Taklid ve Mukallid

1.3.7.1. Taklidin Mahiyeti ve Hükümü

Taklidin mahiyetine dair kısa bir tanım dışında herhangi bir izaha yer vermeyen Hucendî, birçok noktada taklide yönelik menfî tutumunu sert bir dille ifade etmektedir. Bu doğrultuda geçmiş nesillerden ve ümmetlerden küfre girip inkâr çukuruna düşenlerin bu durumda olmalarının sebebi olarak din adamlarını, şeyhlerini ve atalarını taklid etmelerini göstermektedir.¹⁰⁶

Genel olarak taklid karşısı sert bir tutum takınan Hucendî risalesinin konu akışı arasında bir noktada belirli bir mezhebi taklidin ne vacip ne de mendup olduğunu belirterek bir zorunluluk olmadığını yahut övgüye değer görmediğini ifade etmektedir. Onun taklidin hükümüne dair bu değerlendirmesinin şimdiye dek üzerinde durduğumuz ve özellikle vurguladığımız katı taklid karşıtlığıyla uyumsuz olduğu açıktır. Ancak ifade etmek gerekir ki çalışmamıza konu olan risalesinin hemen her satırı taklid ve mezhep olgusunu hedefe koymaktadır. Onun bu kanaatini aynı zamanda taklid ve mezhep olgusunu ayırım gözetmeksizin bid'at olarak nitelemesiyle birlikte düşündüğümüzde maksadının tam olarak anlaşılması açısından birtakım kapalılıkların bulunduğu görülmektedir. Aşağıda değinilecek olan hususlar, onun taklide bakışını netleştirip bir fikir oluşturma amacına matuftur.

Hucendî *taklid* ile *ittibâ* arasındaki ayırma işaret ederek taklidin İslâm şeriatında yasaklanmış olduğunu belirtmektedir. Ona göre taklid, *bir delile dayalı olmaksızın görüş beyan eden kişinin görüşüne rücû etmektir*.¹⁰⁷ Bu anlamı itibariyle taklidin meşru bir yönü bulunmamaktadır. İttibâ ise, *delil üzere sabit olan şeyin peşinden gitmektir* ve bu anlamı itibariyle ittibâ gereklidir. Bu kavramların ayırımının işaret ettiği gibi *mukallid* ve

¹⁰⁵ Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 114. Buna göre kanaatimizce avâmın mezkûr eserlerde yer alan deliller içerisinde hükümleri tespit edip en kuvvetli ve en ihtiyatlı olanlarla amel etmesi için -en kuvvetli ve en ihtiyatlı olanları tespit edecek ilmi ehliyeti bulunmadığından- belirleyici kriter vicdanı olmaktadır. Zira Hucendî bu tespitin gerçekleşebilmesi için herhangi bir usul ve metot önermemekte, ayrıca böyle bir çaba için ilim elde etme gayretinin üst seviyede olması ve takvayı elden bırakmama kararlılığının bulunmasını temel ilke olarak sunmaktadır.

¹⁰⁶ Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 59.

¹⁰⁷ “الرجوع إلى قول لا حجة لقائله عليه.”

*müttebîn*in tutumları da farklılık göstermektedir. Mukallid kişi bir mesele ile karşılaştığında Allah'ın ve resulünün hükmünü değil, tâbi olduğu imamın görüşünü sormaktadır. Böyle bir kişi şayet naslarda imamının görüşüne muhalif bir delil olsa dahi taklidini sürdürecektir. Müttebî ise karşılaştığı mesele hakkında herhangi bir imamın/müçtehidin görüşünü değil, Allah ve resulünün hükmünü aramakta ve sormaktadır. Bu arayışı esnasında belirli bir âlime bağlı kalmadığı gibi kendisine verilen fetvanın naslara muhalif olduğunu öğrendiği takdirde söz konusu fetvaya bağlılığını sürdürmemektedir.¹⁰⁸

Hucendî taklid ve ittibâ kavramları arasındaki ayrıma dikkat çekiyor olmakla birlikte onun bu kavramların kullanımında aynı hassasiyeti göstermediğini söylemek mümkündür. Örneğin dört mezhepten belirli birini tayin edip taklid etmenin ne vâcip ne de mendup olduğu hususunu ele alırken konu başlığında “taklid” kavramını kullanmakta, metin içerisinde ise dört mezhepten birine yahut diğer başka mezheplere tâbi olmanın vacip veya mendup olmadığını belirtirken “ittibâ” ifadesini tercih etmektedir.¹⁰⁹ Taklidin vacip yahut mendup olmadığı belirtilirken bunun ittibâ kavramıyla karşılanması Hucendî tarafından iki kavram arasındaki söz konusu ayrımın net bir şekilde gerçekleştirilemediğini göstermekte ve aynı zamanda bu tutum, Hucendî'nin zihninde söz konusu kavramlara dair bir netliğin bulunmadığı şeklindeki yorumlara da imkân tanımaktadır.

Müçtehidin içtihadının bağlayıcı olmadığını, özellikle Hz. Peygamber dışında hiç kimsenin hakikatin mutlak temsilcisi olarak görülemeyeceğini her fırsatta dile getiren Hucendî, içtihat neticesinde ortaya konan görüşün/hükmün Allah katındaki hükmün aynısı olması, bir diğer ifadeyle müçtehidin içtihadında isabet etmesi durumunda da bunun böyle olduğunu ifade etmektedir. Allah katındaki hükmün aynısı dahi olsa içtihadî hüküm niteliği itibarıyla Allah'ın hükmü olarak kabul edilemeyecektir. Zira eğer böyle olsa Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin kendisine muhalefet etmesi caiz olmayacaktır.¹¹⁰

Hucendî içtihadî hükmün niteliği itibarıyla bağlayıcı olamayacağını böylelikle açıkladıktan sonra belirli bir imamı/müçtehidi taklid eden kişiye hangi gerekçe ile

¹⁰⁸ Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 76; Füllânî, *Îkâzu himemi uli'l-ebâr*, s. 40-41.

¹⁰⁹ Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 55.

¹¹⁰ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye, *er-Rûh*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y., s. 266.

hususen falan imamı taklid ettiğini sormaktadır. Buradan hareketle de esasında bağlayıcı olmayan bir görüşün falan müçtehidin şahsında bağlayıcı hale getirilmesinin tutarsızlığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu çerçevede o, taklid edilen müçtehidin diğer insanlardan daha bilgili ve kendisinden öncekilerden daha faziletli oluşuna dair gerekçeyi kabul etmemekte ve böyle bir tespitin ilmi bir seviye gerektirdiğini belirtmektedir.¹¹¹ Hucendî'nin bu ifadeleri yaklaşık aynı kelimelerle İbn Kayyim'in *er-Rûh* ve *İ'lâmü'l-muvakkûn* isimli eserlerinde de yer almaktadır.¹¹² Birçok noktada alıntılarında müellif isimlerini ve hatta eserlerini dahi zikreden Hucendî, burada herhangi bir kayıt zikretmemektedir.

Hucendî'nin ilmi yetkinliği olmayan kişinin taklid edeceği âlimi ilmi ve fazileti itibarıyla tahlil ederek seçemeyeceği kabulü bu kişinin mevcut durumundan kaynaklanmaktadır. Buradan hareketle bu nitelikteki bir kimsenin deliller arasında bir ayırma gidemeyeceği, kuvvetlisini zayıfından ayıramayacağı ve tabii olarak delilleri idrak noktasında da çaresiz kalacağı açıktır. Buna göre Hucendî açısından dahi taklide imkân tanınan bir alan bulunmak zorundadır. Esasen genel manada taklid karışıklığını her fırsatta ortaya koymasına rağmen herhangi bir âlim/müçtehid tayini yapmaksızın ve ömür boyu tüm meselelerde bu âlimi taklid etmeksizin gerçekleştirilen âlim-âmmî ilişkisine karşı çıkmıyor oluşu, söz konusu çıkarımın onun açısından bu kayıt ile mümkün görülebileceğine işaret etmektedir.

Hucendî'nin ilmi yetkinliği olmayan kişinin taklid edeceği âlimi ilmi ve faziletine bakarak tayin edemeyeceğini belirtmesi dikkat çekicidir. Bunun yanında o, adalet sahibi kişilerce sahih yahut hasen olarak nakledilen hadislere tâbi olunmasını istemektedir. Avâm tarafından bilinip tanınmıyor olsa da bu rivayetlerin sıhhatine ve doğruluğuna hadis ilminde uzman kişilerin şahitlik ettiklerini belirtmektedir.¹¹³ Bu ifadelerden iki ayrı hükme varmak mümkündür. Birincisi, âmmînin bir âlimin ilmi ve faziletini tespit edemeyeceği ve böyle bir gayret ile belirli bir kimseyi taklid edişinin kabul edilebilir olmadığıdır. İkincisi ise âmmînin yine ilmi, fazileti ve adaletine dair bilgi sahibi olmadığı hadis ilminde uzman kişilerin şahitlikleri üzerine hadislerle amel etmesinin gerekli olduğudur. Bu iki hükümde avâmın yükümlülüğü açısından bir çelişki söz konusudur.

¹¹¹ Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 97.

¹¹² Detaylı bilgi için bkz. İbn Kayyim, *er-Rûh*, s. 266; a.mlf., *İ'lâmü'l-muvakkûn*, II, s. 145-147.

¹¹³ Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 97, 116.

Zira âmmînin belirli bir âlimi taklid edebilmesi için bireysel olarak bir ilim ve fazilet araştırmasına girişmesi makbul görülmeyebilir. Ancak böyle bir tespitin ümmetin ortak kanaati ve ilim ehlinin şahitliği vasıtasıyla yapılabilmesi mümkündür. Bu şahitlik neticesinde falan müçtehidî taklid etmek mümkün olabilecektir. Bunun yanında yine âmmînin tanımayıp ilim ve faziletine dair herhangi bir tespite bulunamadığı, ancak ilim ehlinin ve ümmetin müspet ortak kanaatinin hâsıl olduğu bir hadis âliminin şahitliği üzerine hadis ile amelin gerekli kabul edilmesi, ortak gerekçelerden iki ayrı hükme varma anlamı taşımaktadır. Zira âmmî müçtehidin ilmini tespit edebilme yetkinliğine sahip olmadığı gibi -Hucendî'nin amel edilmesini istediği- hadislerin sıhhatine şahitlik eden hadis ilminde uzman kişilerin ilmi niteliklerini de belirleyebilme kudretine sahip değildir. Bu durumda müçtehidî taklid etmek yahut verdiği fetvayla amel etmek meşru kabul edilmezken falan hadis bilginin bir hadisın sıhhatine yönelik şahitliğiyle o hadisle amel edilebileceği kanaatine varmak ortak gerekçe olan “ilmi yetkinlik noksanlığı”ndan hareketle iki farklı hüküm vermektir.

Hucendî hadisle amel bağlamında âmmî-müftî ilişkisinde hatalı gördüğü bir hususu eleştirmektedir. Buna göre fetva veren âlimin (müftî) hata etme ihtimali (daima) mevcuttur. Böyle bir ihtimal karşısında avâmın bu âlimin fetvasını alması mümkün görülürken, Hz. Peygamber'den gelen bir hadisi alıp amel etmesine imkân verilmemektedir ki, Hucendî'ye göre bu bir çelişkidir.¹¹⁴ Zira ona göre bir hadis ile amel eden yahut bu hadisi idrak edip onunla fetva veren kişinin hata ettiğini varsaymak mümkün değildir.¹¹⁵ Dolayısıyla bir müçtehdin görüşüyle/fetvasıyla amel etmek yerine bir hadis rivayetini itibara alarak amel etmek daha selametli bir yol olacaktır. Böylelikle o, adeta müftî-mukallid ilişkisi yerine delil-Müslüman ilişkisi önermektedir. Ancak ona göre bu tavır, kendisinde bir tür ehliyet/yetkinlik bulunan kişiler açısından söz konusudur.

¹¹⁴ Hucendî'nin ifadeleriyle yaklaşık aynı değerlendirmeler için bkz. İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkîn*, IV, s. 180.

¹¹⁵ Kanaatimizce bu ifade oldukça çarpıcıdır. Zira fetva, haddizatında naslara dayanan bir ameliyedir. Bir müftînin müsteftîye fetva verirken şer'î delillere dayanmaksızın şahsi/nefsani kanaatine göre hüküm verdiğini düşünmek mümkün değildir. Buna göre belirli bir mezhep yahut müçtehide bağlılık çerçevesinde fetva işlemini eleştirip, genel bir ifadeyle, manası bütünüyle kuşatılmış bir hadis doğrultusunda fetva verilmesini caiz görmek adeta mezhep olgusu etrafında işleyen fetva ameliyesinin naslara dayanmadığını iddia etmektir. Hucendî bu noktada da meseleleri birbirine karıştırarak ele almaktadır. Buna göre belirli bir mezhep/müçtehit ilişkisinden kaynaklı fetva ameliyesinin makbul olmadığı kanaatine varırken bunu, söz konusu fetvanın karşısında yer alan sahih bir hadisle birlikte değerlendiriyor olmalıdır.

Buna güç yetiremeyenler “*Eğer bilmiyorsanız bilgi sahibi olanlara sorun.*”¹¹⁶ ayeti gereği güç yetirenlere ve âlimlere sormakla mükelleftir.¹¹⁷ Buradan şu neticelere ulaşmak mümkündür: Birincisi, Hucendî yukarıda karşı çıktığı fetvaya -hadisin idraki neticesinde- imkân tanımaktadır. İkincisi, gerek hadis ile amel etmek gerekse de onunla fetva verebilmek için -mahiyetini açıklamadığı- bir tür ehliyet ihtiyacı bulunmaktadır. Buna göre ayırım gözetmeksizin taklid ve mezhep olgusunu bid‘at sayan yaklaşımında kaçınılmaz olarak taklide bir işlerlik alanı açmaktadır. Zira delillerle ilişki ve bu doğrultuda fetva vermek bir tür ehliyet gerektirmektedir. Bu ehliyetin bulunmadığı kimseler açısından ise taklidden başka bir çare kalmamaktadır.

Hucendî’nin hadis ile amel eden veya fetva veren kişiden hata ihtimalini nefyetmesi, bu kişinin kendisine ittibânın emrolunduğu peygambere tâbi olması ve başka bir aracı kabul etmemesi anlamındadır. Bu anlamı itibarıyla o, kişinin sorumluluğu açısından bir hatadan söz edilemeyeceğini kastediyor olmalıdır. Zira insan aklı eksik ve kusurlu olduğu gibi herkesin idrak seviyesi de eşit değildir. Belirli bir hadis üzerinde pek çok farklı anlama ve nispeten farklı hükümlere ulaşılabilmesi mümkündür. Bu noktada biri diğerine nazaran hata ihtimali barındırıyor gibi gözükse de burada netice ve mükâfat açısından bir hatadan söz edilemeyecektir.

Hucendî’nin taklide dair tutumu ilk bakışta genel bir karşı çıkışı ihtiva ediyor gibi görünmektedir. Ancak onun, sert şekilde karşı çıktığı taklid ile nispeten mümkün ve zımnen de gerekli gördüğü taklid arasında ayırıma gittiği görülmektedir. Belirli bir kişiyi/mezhebi değiştirmeksizin ömür boyunca tüm meselelerde taklid etmek, onun bid‘at olarak nitelediği ve hak dairesinden çıkmak olarak tanımladığı bir tutumdur. Ancak o, belirli bir mezheb yahut müçtehidî tercih edip ömür boyu bu mezhebi/müçtehidî taklid etmeksizin, mezhepler/müçtehitler arasında sürekli bir intikal haliyle taklitte bulunmayı caiz görme eğilimindedir.¹¹⁸ Buna göre Hucendî’nin imkân sınırları içerisinde gördüğü veya açıkça ifade etmese de avâmdan kimseler için gerekli olabilecek olan taklid, bu sınırlar içerisinde kalmaktadır. Ayrıca taklid ilişkisinde sünnetin meşruiyet açısından

¹¹⁶ Enbiyâ 21/7.

¹¹⁷ Hucendî, *Heli’l-müslim mülzem bi’t-tibâi mezheb muayyen mine’l-mezâhibi’l-erbaa*, s. 76.

¹¹⁸ Buna göre Hucendî, âmmî açısından falan mezhep/müçtehit şeklinde bir tayinde bulunmadan -sürekli intikal haliyle- gerçekleştirilecek olan taklidin caiz yahut vacip olarak nitelenmesini mümkün görmektedir. Ancak zaman zaman çeşitli nakillerle avâmı dahi taklitten uzaklaştırmaya çalıştığından birtakım çelişik ve karmaşık durumlara sebebiyet vermektedir.

denetleyici bir mekanizma olarak kullanılmasını tavsiye etmektedir.¹¹⁹ Ancak onun her ne kadar avâmın taklidine dair böyle bir bir meşru zemin tasavvur ettiği düşünülse de esasen birçok noktada taklidi doğrudan yok sayan nakillerde de bulunmaktadır. Bu nedenle taklide bakışını kesin bir şekilde tespit etmek zor görünmektedir. Zira kimi zaman dinde sonradan ortaya çıkan bir bid‘at, İslâm ümmetini ifsâd eden büyük bir hastalık, zayıflık, ayrılık ve çatışma sebebi olarak nitelediği taklidi bütünüyle meşru görmeme eğilimindedir. Kimi zaman ise çeşitli alıntılarla destekleyerek ehliyeti yahut ilmi yetkinliği olanlarla olmayanları birbirinden ayırmakta, böylece taklid eleştirisinin ve delile ittibâ vurgusunun çerçevesini çizmektedir.

Hucendî mezhep imamlarının taklid karşısındaki tutumlarını örneklendirmek için Ahmed b. Hanbel’e (ö. 241/855) nispet edilen bir rivayeti aktarmaktadır. Kendisi bu rivayeti zikretmekle yetinmiş olup dipnotta rivayette yer alan ifadenin mukallide yönelik bir hüküm teşkil ettiğini belirtmek dışında herhangi bir izaha ihtiyaç duymamıştır. Fakat Ahmed b. Hanbel’e soruyu yönelten muhatabın Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 275/889) oluşu, bu rivayetin -hükümün mukallide has oluşu noktasında- farklı şekillerde yorumlanmasını da mümkün kılmaktadır. Zira söz konusu rivayette -bağlamına dair bir tespitte bulunamadığımızı belirtmek birlikte- Ahmed b. Hanbel’in muhatabın hâl ve durumunu gözeterek ve doğrudan hitap ederek cevap verdiği nakledilmektedir ki, en azından Hucendî’nin genel bakış açısı çerçevesinde Ebû Dâvûd’un mukallid olarak nitelenmesi mümkün değildir. Buna göre Ahmed b. Hanbel kendisine sorulan soru üzerine muhataba ne kendisini ne de diğer mezhep imamları ve büyük müçtehidleri taklid etmemesini söylemektedir.¹²⁰ Ayrıca yine devamında, bir kişinin din hususunda başkalarını taklid edişinin onun “fıkhnın zayıflığından” kaynaklandığını ifade etmesi de çeşitli şekillerde yorumlanmaya müsaittir. Hucendî’nin risalesini tahkik eden Selim el-Hilâlî metinde yer alan bu ifadelerin mukallide yönelik bir hitap olduğunu, müçtehidin başka bir kişinin görüşüne esasen ihtiyaç duymayacağını belirtmektedir ki yukarıda ifade

¹¹⁹ Hucendî, *Heli’l-müslim mülzem bi’t-tibâi mezhep muayyen mine’l-mezâhibi’l-erbaa*, s. 73; Aynı ifadeler için bkz. İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ’l-kübrâ*, II, s. 105.

¹²⁰ Hucendî, *Heli’l-müslim mülzem bi’t-tibâi mezhep muayyen mine’l-mezâhibi’l-erbaa*, s. 95; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî, *Mesâilü’l-imâm Ahmed rivâyetü Ebî Dâvûd es-Sicistânî*, thk. Ebû Muâz Târik b. Avzullah, Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1420/1999, s. 369; Şevkânî, *el-Kavlü’l-müfîd*, s. 60-61. Görüldüğü üzere Hucendî zaman zaman mukallidin taklidine imkân tanıyan ifadelere yer verse de Ahmed b. Hanbel’den nakledilen bu rivayette olduğu gibi genel yaklaşımı avâm için olsa dahi taklide kapıyı kapatma eğilimidir.

ettiğimiz gibi tahkik edilmemiş nüshada da Hucendî aynı düşünceyi yakın bir üslupla dile getirmektedir. Ancak Ahmed b. Hanbel'in din hususunda başkalarını taklid etmenin fikhın zayıflığından kaynaklandığı tespiti içtihadı ehil olmayan kişiler açısından taklidin imkânına ve bir nevi mecburiyetine işaret olarak yorumlanabilecektir.

Hucendî gerek ileri sürdüğü deliller gerekse çeşitli âlimlerden yaptığı nakillerle taklide dair zaman zaman genel manada reddedici kimi zaman da sınırlar koyup meşru alan açıcı bir tavır takınsa da ilahi hitabın maksadı çerçevesinde yaptığı bir sorgulama kanaatimizce konuya yaklaşımını özetler niteliktedir. Buna göre o, ilahi hitabın Müslümanların tamamını bizzat muhatap aldığı düşüncesinden hareketle, nasların tüm insanların idrakine ve bu idrak çabası neticesinde elde edilen bilgi doğrultusunda ameline açık olduğunu belirtmektedir. Bu noktada yalnızca bir istisna olarak idrak kabiliyetinden yoksun olan kimseyi zikretmekte ve onu İslâm dairesi dışında değerlendirmektedir.¹²¹

Netice itibariyle Hucendî'nin taklide yönelik itiraz ve reddiyesinin net çizgilerle avâm-âlim ayrımı gözetmediğini söylemek mümkündür. Belli noktalarda ehliyetli kişiden veya müçtehiten bahsetse de sergilenecek tutum açısından o, tek bir noktaya işaret etmekte ve taklidin terk edilmesini istemektedir.

1.3.7.2. Taklid Düşüncesinde Yaşanan Değişim: Müteahhir Ulemâ Etkisi

Hucendî'ye göre Müslüman toplumlarda İslâm'ın kör ve katı taklide yönelik menfî bakış açısı ilk dönemlerden itibaren naslar gereğince aynen benimsenmiş ve uygulanmıştır. Hz. Peygamber'in vefatından itibaren sahâbe asrında izlenen yol taklid yolu olmayıp delil arayışı ve delile ittibâ olmuştur. Hicrî birinci asır ve devamında ikinci asrın büyük bir kısmında bu tutum ve genel kabulde herhangi bir değişiklik yaşanmamıştır. Ancak ikinci asrın ikinci yarısı itibariyle önde gelen ilmi şahsiyetlerin çevresinde gözle görülür bir ilgi ve ilişki ağı ortaya çıkmış ve bu durum mezhepleşme sürecine götüren önemli merhaleleri başlatmıştır. Bununla birlikte hâlihazırda dört mezhep imamı olarak bildiğimiz büyük müçtehitler ve onların müçtehit talebeleri ile diğer mezhep sahibi âlimler esasen delile ittibâ hususunda farklı bir tavır içerisinde olmamışlardır. Onlara nispet edilerek nakledilen birçok rivayette yer alan ifadeler, sahih bir nas (hadis) karşısında kendi görüşlerinin itibara alınmamasına yönelik tutumlarını açıkça ortaya koymaktadır.

¹²¹ Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 84.

Hucendî'nin İslâm'a aykırı olduğu iddiasıyla karşı çıktığı taklid düşüncesi ve taklid ruhu ona göre müteahhir ulema etkisiyle İslâm ümmetine yayılmış ve Müslümanları etkisi altında almıştır. Bu mukallidler (müteahhir âlimler) birçok eser telif ederek ve mezhep imamlarından nakledilen taklid karşıtı ifadeleri bir nevi ortadan kaldırıp dillendirmeyerek taklid ruhunun yaygınlaşmasına hizmet etmiştir. İnsanlar da bu kişileri hataya düşme ihtimali olmayan müctehid âlimler olarak tanımış ve görüşlerini kabul etmeye başlamıştır. Müteahhir dönemde söz konusu taklid yanlısı âlimler insanları dört mezhepten birine tâbi olmaya mecbur kılmış, bu mezhepler dışında bir başka görüş ile amel etmeyi onlara yasaklamıştır. Böylelikle bu imamları adeta kendisine tâbi olunan peygamberler haline getirmişlerdir.¹²² Aynı zamanda sonraki dönemlerde ortaya koyulan birtakım mesâil mezhebe nispet edilerek imamların görüşleri haline getirilmiş ve bu yönde bir telakki oluşmuştur. Hâlbuki bunların bir kısmının mezhep imamının görüşlerine muhalif kaldığını ifade eden Hucendî, Hanefî mezhebi içerisinde sonraki dönemlere ait olan, teşehhüdde işaret parmağı ile işarette bulunmanın haram olduğu görüşünü buna örnek olarak zikretmektedir.¹²³

Hucendî müteahhir dönem âlimleri vasıtasıyla İslâm'ın aslı ve esasından olmayan taklid ruhunun zaman içerisinde yaygınlık kazanmasını Allah'ın dinini ve şeriatını tahrif etmek/değiştirmek olarak nitelemekte,¹²⁴ bu doğrultuda “*Allah'ı bırakıp da din âlimlerini, rahiplerini rab edindiler...*”¹²⁵ âyeti çerçevesinde Fahreddin er-Râzî'nin değerlendirmelerini zikretmektedir. Râzî'nin Muhyissünne el-Begavî'den (ö. 516/1122) yaptığı nakle göre, bir grup mukallid tâbi oldukları mezhep görüşüne muhalif hükümler vaz' eden ayetler karşısında mezhep bağlılığını sürdürmekte, hatta ayetlerin zahiri ile amel edilebileceği düşüncesini hayretle karşılamaktadırlar. Bu tutum belli bir gruba mahsus olmanın ötesine geçmiş ve insanlar arasında oldukça yaygın bir hastalık halini

¹²² İfadenin orijinal hali:

"فهم (المقلدون المتأخرون) قد ألزموا الناس تقليد واحد من الأئمة الأربعة ومذاهبهم المعروفة، فبعد الإلتزام حظروا الأخذ والعمل بقول غيره كأنهم جعلوه نبيا مطاعا."

¹²³ Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezhep muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 60-62.

¹²⁴ Hucendî bu değerlendirmesini “حكاية الفخر الرازي في تغيير العلماء دين الله وشرعه” isimli bir başlık altında sunmaktadır. Bu başlık altındaki ilk cümlesi; “وإني اذكر لك ما وقع في القرون الماضية من أمثال ما ذكرناه من التحريف” şeklindedir. Ardından Râzî'nin mezkûr ayet çerçevesinde ilgili mütalaasını zikretmektedir.

¹²⁵ Tevbe 9/31.

almıştır.¹²⁶ Buna göre Hucendî, selevin durduğu çizgiden bambaşka bir noktaya evrilen taklid anlayışını, İslâm ümmetinin kendisinde mevcut olan hasleti kendi eliyle değiştirmesi olarak görmektedir. Bu da Allah'ın emirlerini/hükümlerini değiştirmek suretiyle tezahür etmiştir. Ona göre bugün ümmetin içinde bulunduğu durumun ana sebebi budur. Müslümanlar Allah'ın emirlerine ve hükümlerine tam anlamıyla itaat etmediklerinden bugün ellerinde ne hilafet ne de güç ve hükümler kalmıştır. Neticede Müslümanlar kendilerinde olanı kendi elleriyle değiştirmiş, Allah da onlara lütfettiği nimetini ellerinden almış, (durumlarını) değiştirmiştir.¹²⁷

İlim ehlinin görüşlerine tâbi olup buna göre amel etme hususunda dikkat çekici bir benzetme aktaran Hucendî, nas yahut sahâbe kavlinin bulunduğu durumlarda onlara tutunup amel etmenin asıl olduğunu ve bunun da teyemmüme nispetle su mesabesinde bulunduğunu belirtmektedir. Bu benzetme aynı şekliyle İbn Kayyim tarafından da zikredilmektedir.¹²⁸ Buna göre su hükmündeki nasların yahut sahâbe kavillerinin bulunmaması durumunda âlimlerin görüşlerine müracaat edilecektir ki bu da teyemmüm olmaktadır. Müteahhir dönemde mukallidler tarafından bu denge ve düzen bozulmuş, su varken teyemmüme gidilir olmuştur. Bunun bir tezahürü olarak müteahhir âlimlerin sözleri ve görüşleri dört büyük halife dâhil, sahâbe görüşlerinin önünde kabul edilir olmuştur.¹²⁹

Hucendî'ye göre müteahhir dönemde ortaya çıkmış bir anlayış benzer şekilde taklid algısının kökleşmesinde etkili olmuştur. Buna göre İslâm toplumunda zaman içerisinde yaygınlık kazanan bir düşünce ve inancıya göre, dinin asli kaynaklarından hükümleri doğrudan elde edecek ve böylelikle doğruyu ve doğru yolu tespit edecek nitelikte kimseler artık mevcut değildir. Zira bugün böyle bir işlemi gerçekleştirmek için gereken nitelikleri hâiz bir kimseyi bulmak oldukça güç gözükmektedir. Hucendî, bu

¹²⁶ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs el-Arabî, 1420/1999, XVI, s. 30-31; Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 103; Ebû't-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân b. Hasen b. Ali el-Kannevî, *Fethu'l-beyân fî makâsidi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. İbrahim el-Ensârî, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1412/1992, V, s. 285-286.

¹²⁷ Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 63. “Bu böyle olmuştur; çünkü Allah, bir topluluğa lütfettiği nimetini, onlar kendilerini değiştirmedikçe değiştirmez ve Allah her şeyi işitip bilmektedir.” Enfâl 8/53.

¹²⁸ İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, II, s. 176; Füllânî, *İkâzu himemi uli'l-epsâr*, s. 160; Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, Mısır: Matbaatü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1358/1939, s. 599-600.

¹²⁹ Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 99.

düşünce ve kabulü eleştirmektedir. Ona göre böyle bir algı taklid yanlısı kişiler tarafından yayılmıştır. Ayrıca o, müteahhir dönemde mezhep müntesibi âlimlerin taklid algısını kökleştirmenin yanı sıra avâmdan bir kimse için müftünün fetvasını delil yerine ikame ettiklerini belirtmektedir.¹³⁰ Bu ifadesiyle Hucendî'nin avâm için de delile ittibâyı gerekli gördüğü sonucuna ulaşmak mümkündür. Zira avâm için delile ittiba yükümlülüğü söz konusu olmayacak olsa müftünün fetvasının delil hükmünde olmasının herhangi bir mahzuru da olmayacaktır.

Hucendî, ayrıca süreç içerisinde taklid olgusunun kökleşmesiyle birtakım görüşlerin değişmez ve aksi ileri sürülemez dogmalar haline geldiği kanaatindedir. Bunun bir neticesi olarak sünnet, maslahata daha uygun bir hüküm tesis ediyor olsa da taklid edilen âlimlerin görüşlerinden taviz verilmeyip, sünnet terk edilir olmuştur. Bu da yaşanan dini hayat ile İslâm'ın aslı, esası ve kaynakları arasındaki bağın kopması anlamına gelmektedir. Aynı zamanda böyle bir tavır, Allah'ın emrine karşı gelme anlamı ihtiva ediyor olmakla birlikte şirke düşme riskini de taşımaktadır. Zira din hakkında gerek itikadî gerekse amelî hükümler hususunda yegâne kaynak naslardır. Bu noktada asli kaynakları aradan çıkarıp beşer sözünü itibara almak, hükümlerde Allah'a ortaklar edinmek anlamı taşımaktadır.¹³¹

1.4. Değerlendirme

1.4.1. Risalenin Telifi ve Muhatap Kitlenin Konumu

Hucendî'nin çalışmamıza konu olan risalesinin mahiyetini ve bu eserde dile getirmiş olduğu düşüncelerinin maksadını daha iyi anlayabilmek için mezkûr risaleyi kaleme alma gerekçesi üzerinde durmak gerekmektedir. Zira eserin telif gerekçesi Hucendî'ye yöneltilen bir sorudur. Dolayısıyla söz konusu sorunun sahipleri hakkında bilgi sahibi olmak Hucendî'nin risalesinde aktardığı mezhep ve taklid düşüncesinin mahiyetine dair sağlıklı bir fikir sunacaktır.

Hucendî kendisine ulaştırılan sorunun sahiplerini aydın (mütenevviru'l-efkâr) kimseler olarak nitelemektedir. Bu niteleme, Bûtî'nin Hucendî'ye yönelttiği -taklidi mutlak olarak reddedip Müslümanların tamamını içtihadı davet ettiği şeklindeki-

¹³⁰ Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 102.

¹³¹ Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 100-101.

eleştirisi açısından önemlidir. Zira bu durumda risalenin muhatap kitlesine hitap ettiği, dolayısıyla Müslümanların tamamını değil de ilim ve kültür açısından belirli seviyedeki kimselerin delillerle doğrudan muhatap olup ilişki kurmaya davet edildiği şeklinde bir karşı iddia mümkün olabilmektedir.

Hucendî'nin maksadı gerçekten de belirli seviyedeki kimseleri içtihadı davet etmek olsa da bu kimselerin sorularına cevaben yazmış olduğu çalışmamıza konu olan eserinin Elbânî'nin öğrencisi el-Abbâsî tarafından birçok kez yeniden basıma hazırlanıp Müslümanların tamamının istifadesine sunulması ve bu yapılırken -metnin içeriğinde avâm-ulemâ ayrımı yapılmadan- açıklayıcı herhangi bir not yahut bilgilendirmenin koyulmaması, üstelik bu yeniden basımların bir kısmının mezhep ve taklid görüşleri üzerinden selefiyyenin eleştirildiği birtakım eserlere karşı reddiye maksadı taşıması Hucendî'nin eserinin -eğer varsa- muhatap kitlesiyle sınırlı tutulmak istenmediğini göstermektedir.

Konuyu Hucendî'nin içtihat davetinin genel olmadığı, belirli bir kültür seviyesindeki kimselerin kastedildiği iddiası çerçevesinde ele aldığımızda, burada bir hususa dikkat çekmek faydalı olacaktır. Bu husus Hucendî'nin kendisine iletilen sorunun sahiplerini tavsif ederken mütenevvirü'l-efkâr ifadesini kullanmasıdır. Bu noktada aydın vb. kavramlarla karşılayabileceğimiz bu niteleme ile kastedilen kimselerin sahip oldukları hususiyetlerin fıkıh ilmi açısından içtihat ehliyeti noktasında muteber olup olmadığının tespitine ihtiyaç bulunmaktadır. Bunu tespit edebilmek için ise “aydın” kimse ile kastedilen niteliklerin esasen müellif tarafından izah edilmesi elzem görünmektedir. Zira hemen her alanda akla dayalı eleştirel düşüncüyü temel alan, daha çok seküler bir bilgi alanını temsil eden ve esasen modernizm etkisiyle şekillenmiş olan münevver/mütenevvir¹³² kavramı fıkıha oldukça yabancı olmasının yanı sıra içtihat ehliyetinin mevcudiyetine dair herhangi bir içeriğe sahip de değildir. Dolayısıyla mütenevvir ifadesiyle fıkıhta muteber belirli bir ilim ve kültür seviyesinin kastedilmiş olması murad edilen maksadı beyan açısından yeterli olmamaktadır. Bu noktada tabii olarak Bûtî'nin eleştiri ve itirazları haklı görünmektedir.

¹³² Münevver/aydın kavramının kökeninin ve gelişiminin Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti özelinde ele alındığı bir çalışma için bkz. Hüseyin Hilmi Aladağ, “Türk Medeniyetinde ve Batı Sivilizasyonunda ‘Aydın’”, *Türk Dünyası Araştırmaları* 127/251 (2021): 333-345.

Hucendî'nin fıkıh ilmi ve kültürüne uzak kavramları böylesine muğlak bir şekilde kullanması kendisine yöneltilen veya yöneltilebilecek eleştirilere kapı aralamaktadır.¹³³ Onun mezkûr sorunun sahiplerini eğitilmiş, kültürlü ve şer'î kaynaklara nüfûz edebilen kimseler¹³⁴ olarak görmesi durumunda bunu en azından “ehl-i ilimden bir grup” yahut “bir grup âlim” şeklinde ifade etmesi okuyucuya bir anlayış ve hoşgörü payı sağlayacaktır. Kaldı ki şer'î ilimlerde ve daha özel olarak fıkıh ilminde yetkin olan bir kimsenin mezhep mensubiyetine dair böylesine bir soru sormaya ihtiyaç duyması pek de olası görünmemektedir.

1.4.2. Risalenin Muhatap Kitlesini Aşan Mezhep ve Taklid Karşıtlığı

Hucendî'nin maksadının Müslümanların tamamını içtihadı davet etmek olmadığı, Kur'an ve sünnete yönelik çağrının içtihat kabiliyetini ve asgari düzeyde ittibâ seviyesini gerektirdiği kabul edilse dahi risalenin bütünü göz önünde bulundurulduğunda eserin muhatap kitlesini aşan bir mezhep ve taklid karşıtlığı kendisini fazlasıyla hissettirmektedir.

Hucendî'nin mezhep ve taklid karşıtı söylemiyle ittibâ ilişkisi çerçevesinde delillerle belli düzeyde muhatap olup bunların kuvvetli ve zayıfını, sıhhat ve butlânını tespit edebilen kimseleri mezhep oluşumundan ve taklid ilişkisinden uzaklaştırmayı hedeflediği düşünüldüğünde takip ettiği yöntem kendi içerisinde tutarlı görünebilir. Ancak onun içtihat davetini yahut delillerle doğrudan ilişki kurulmasını kendince ehil gördüğü kimselere nispet etmesi ve bunu desteklemesi apayrı bir meseledir. Bu noktada önemli bir soru gündeme gelmelidir. Hucendî'nin söz konusu nitelikteki kimseleri içtihadı ve delillerle doğrudan ilişki kurmaya davet ederken asırlardır İslâm ümmetinin sürdürüğü ve fıkıhın köklü yapısını temsil eden mezhep/ekol anlayışına kökten karşı çıkıp bid'at kabul etmesi nasıl izah edilmelidir? Mezheplerle herhangi bir şekilde bağlılık ilişkisi içerisinde olan Müslümanların ehl-i kitaba benzetilmeleri yahut çeşitli amelleri

¹³³ Aynı zamanda bu tutumu, ıslahatçı selefiyye düşüncesine müntesip kimselerin din dilini insanların aşına oldukları bir seviyeye ve hatta gündelik konuşma düzeyine indirme gayretleriyle ilişkilendirmek mümkündür.

¹³⁴ İslâm'a yeni girecek kimseleri şer'î ilimlere ve özellikle fıkıh sahasına nüfûz edip içtihat edebilecek yahut fikhî görüşlerin mahiyetine ve kuvvet derecesine vakıf olabilecek kişiler olarak değerlendirmenin tutarlılığı ayrıca tartışmaya açıktır.

gereği küfür ve şirkle itham edilmelerinin maksadı nedir? Bu yaklaşım tutarlı, insaflı ve ilmi bir bakış açısını yansıtmamaktadır.

Bu sorulara çeşitli yorumlarla cevaplar oluşturmak mümkün olsa da ifade etmek gerekir ki Hucendî'nin -muhtemelen- yaşadığı dönemin de etkisiyle mezhep oluşumuna ve taklid anlayışına karşı oluşturduğu menfî bakış açısı eserine fazlasıyla yansımış, üstelik önemli birçok husus birbirinden ayrılmadan belli bir yaklaşıma kurban gitmiştir. Zira -İslâm coğrafyasında- 19. ve 20. yüzyıllarda şahit olunan aklî/fikrî durgunluğu yahut ekonomik, siyasi, askeri vb. birçok yönden var olan geri kalmışlığı Müslümanların ameli hükümlerinin söz konusu edildiği fıkıh ilminde bilgi, birikim ve delil muhakemesinden yoksun kimselerin yükümlülüğünü ifade eden bir kavrama izafe etmek tutarlı görünmemektedir. Bunun yerine şahısları nispetsiz ve orantısız yüceltici tutumları eleştirmek ve reddetmek, taklid ile taassubu, mezhepler ile taassup kaynaklı, şer'î ve ilmi gerekliliklerden uzak mezhepçiliği/hizipçiliği birbirinden ayırarak kabul yahut ret konusu yapmak daha yerinde bir tavidir. Böylelikle tartışma konusu edilebilecek veya edilmesi gereken meselelere mümkün olduğunca harici hususların karışması engellenecektir.

1.4.3. Mezheplerin Teşekkülüne ve Mezhep Bağlılığına Etki Eden Etmenler

Hucendî, genel olarak mezheplerin mahiyetinden ortaya çıkışı, yaygınlık kazanması ve gördüğü işlev ve misyona kadar hemen her noktada keskin bir eleştiri ve ret tavrı ortaya koymaktadır. Örneğin mezheplerin teşekkülüne dair bir ifadesinde, hadis rivayetlerinin bir kısmının alınıp bir kısmının terk edilmesinin mezhep oluşumlarında etken olduğunu ifade etmesi, esasen mezheplerin sünnet nasları ile kurulacak ilişkide hatalı bir hareket noktasından kaynakladığını imâ etmektedir. Ayrıca mezheplerin yaygınlaşması ve etki alanlarını genişletmesini siyasetle ilişkilendirmesi ve iktidar sahiplerinin siyasetlerinin oyuncakları haline gelen mezheplere herhangi bir meşru zemin bırakmaması da onun bu tavrına dair bir diğer örnektir. Yine mezheplerin ortaya çıkışını, yaygınlık kazanmasını ve İslâm toplumunda revaç bulmasını İslâm dinine düşmanlık besleyenlerin gayretlerinin bir neticesi olarak görmesi de bu bakış açısının bir neticesi olmalıdır. Hucendî'nin mezheplerin ortaya çıkışını ve hüsn-i kabul görerek asırlar boyu uygulamada kalmasını İslâm toplumunun kendi iç dinamiklerinden bağımsız böylesine menfî yönden tasavvur etmesi kişisel bilgi, birikim ve anlayışın ötesinde yaşadığı dönemde revaçta olan gelenek

sorgulaması ve özellikle mezhep olgusuna dair dile getirilen eleştirilerle çokça ilgili olmalıdır.

Hucendî'nin böylesine keskin ve katı mezhep karşıtlığı mevcutken ve Müslüman bir kimsenin belirli bir mezhebi iltizam etmesini meşru görmezken mezhepler yahut müçtehitler arası sürekli bir intikal haliyle (belirli bir mezhebi/müçtehidini iltizam etmeksizin) taklid ilişkisi içerisinde bulunmaya imkân tanınması karmaşık bir tasavvurdur. Bu karmaşayı Hucendî'nin yaşadığı dönemin etkisi ile asırlardır süregelen gelenek vakiasının çatışması olarak görmek mümkündür. Yaşadığı dönemdeki gelenek sorgulaması kişisel mezhep anlayışını tesis etmesinde etkili olsa da esasında İslâm toplumunda fıkıh faaliyeti çerçevesinde asırlardır süregelen içtihat-taklid-mezhep ilişkisinin temsil ettiği bir vakıa bulunmaktadır. Hucendî'ye göre taklid her ne kadar mezmûm olsa da söz konusu ikilemde kaçınılmaz bir taklid ilişkisi var olacağından aslında bunun zeminini yine mezhepler oluşturacaktır. Binaenaleyh o, mezhepleri bid'at kabul etse de belirli bir mezhep/müçtehit taklid edilmediği müddetçe selefin metodu takip edilerek delile bakan yön her zaman korunmuş olacaktır.

Netice itibariyle Hucendî'nin bid'at olan mezheplerin yerine konulacak herhangi bir çözüm önerisi bulunmadığından mezhepler bir yandan reddedilirken bir yandan istifade konusu olmakta, dolayısıyla ikilemden çıkılamamaktadır.

1.4.4. Hucendî'nin Nakillerinde/Referanslarında Takip Ettiği Metot

Hucendî eserinde düşüncelerini aktarırken birçok kaynaktan istifade etmiştir. Kullanmış olduğu bu kaynakların büyük bir kısmı selefi anlayışın takipçilerine aittir. Burada üzerinde durulması gereken en önemli husus müellifin mezhep ve taklid konusunda söz konusu referanslarla ortak bir kanaate sahip olup olmadığı yahut ortak kanaatlerinin mahiyetidir. Bu noktada Hucendî'nin kendilerinden nakillerde bulunduğu kaynaklara ve bu nakillerde takip ettiği metoda ilişkin şu değerlendirmelerde bulunmak mümkündür: Hucendî'nin risalesi, taklid ilişkisi çerçevesinde mezheplerin durumunu ve konumunu sistematik bir şekilde ele alan bir eser hüviyetinde değildir. Bu nedenle sistematik işlemeyen konu akışı arasında yeri geldikçe İbn Teymiyye, İbn Kayyim ve Dihlevî gibi birçok âlime atıfta bulunarak ve mezkûr zatların da kendisiyle aynı kanaatte olduklarını beyan ederek düşüncesini desteklemeyi amaçlamaktadır. Öyle ki eserin büyük bir

kısımının söz konusu âlimlerin metinlerinden doğrudan yapılmış alıntılardan müteşekkil olduğunu söylememiz yanlış olmayacaktır.

Hucendî'nin kaynak kullanımında titiz bir tutum sergilediğini söylemek zordur. Onun kullandığı kaynaklardan yaptığı alıntılar kendi düşüncelerini çeşitli yönleriyle destekliyor olsa da esasen alıntı sahibi âlimlerin düşüncelerini tam anlamıyla yansıttığını ifade etmek zordur. Bunun en belirgin örneği müellifin çeşitli konularda kişisel görüşlerini ortaya koyarken birçok âlimi referans gösterdikten sonra söz konusu âlimlerin tek bir konuya ilişkin yaklaşımlarını özetleyen ifadelerin bir kısmını aktarıp bir kısmını görmezden gelmesidir. Bu noktada Hucendî'nin kişisel görüşlerini destekleme gayesiyle birçok kaynaktan beslendiği ve kaynak okumalarını da bu doğrultuda gerçekleştirdiği kanaatine ulaşmak mümkündür. Böylesi bir tavrın ilmi olarak nitelenmesi ise mümkün görünmemektedir.

1.4.5. Nasların Teâruzu Durumunda Takınılacak Tavır

Hucendî'ye göre birtakım meseleler hakkında Hz. Peygamber'den nakledilen ve hangisinin önce hangisinin sonra varid olduğuna dair bilgi sahibi olunmayan rivayetler söz konusu olduğunda yapılması gereken, herhangi bir tercihte bulunmaksızın kimi zaman rivayetlerden birisiyle, kimi zaman da bir diğeriyle amel etmektedir. Ancak bu şekilde Hz. Peygamber'e tam anlamıyla ittibâ sağlanmış olacaktır.¹³⁵ Hucendî risalesinde zikri geçen meseleyi tasvir ederken bir "teâruz"¹³⁶ nitelemesinde bulunmasa da kastettiği mana bu olmalıdır. Aksi halde imkân tanımadığı naslar arası tercih işlemini dile getirmesinin bir manası olmayacaktır. Zira bir teâruz durumu söz konusu olmaksızın naslar arasında tercihte bulunmanın hiçbir anlamı yoktur.

Hucendî'ye göre herhangi bir meselede hadislerin teâruz etmesi durumunda naslar arasında bir tercih imkânı bulunmamaktadır. Bu bakımdan o, tercih yapıldığı takdirde arka plana itilen hadisin reddedilmiş olacağı kabulünden hareket etmekte, bu tavrı Hz. Peygamber'den sâdır olduğu sabit olan bir haberin/hadisın reddi olarak görmekte ve böyle bir tavrın kişiyi hak dairesinden çıkaracak nitelikte olduğunu ifade etmektedir.

¹³⁵ Bkz. Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 79.

¹³⁶ Teâruz: Fıkıh usulünde delillerin, fıkıhta ispat vasıtalarının çelişmesi anlamında bir terim. Detaylı bilgi için bkz. Özen, "Teâruz", s. 208-211.

Hucendî'nin teâruz durumunda önerdiği bu usulün uygulamadaki işlevselliği ve verimliliği ele alınması gereken bir meseledir. Esasen bu konuda spesifik bir örneğe de ihtiyaç yoktur. Zira biri diğerinin hükmünü nefyeden iki farklı hadis bulunduğunda, bunlardan her biriyle farklı zamanlarda amel edildiği düşünüldüğünde Müslüman kişinin dini yaşantısında birtakım tutarsızlıkların meydana gelmesi kaçınılmazdır. Hucendî'nin teâruz eden rivayetlerin hangi zaman aralıklarıyla amele konu edileceğini belirtmediği de düşünüldüğünde Müslümanların dini yaşantılarında birtakım karışıklıkların meydana geleceği açıktır. Neticede nasların teâruzu durumu için böylesi bir genel kural vaz' etmek isabetli olmayacaktır.

Hucendî'nin teâruz durumunda hiçbir şekilde tercihe imkânı tanımayıp mevcut rivayetlerden kimi zaman biriyle, bir başka zaman da diğeriyle amel edilmesini gerekli görmesi, bu meseleye ilişkin ulemanın görüşleri göz önünde bulundurulduğunda oldukça dikkat çekicidir. Zira İslâm âlimleri biri diğerinin hükmünü nefyeden iki delilin karşı karşıya gelmesi durumunda söz konusu teâruzun giderilmesinin yollarını etraflıca ele almışlardır. Bu yollar cem' ve tevfiq, nesh, tercih ve tesâkut şeklinde ifade edilmektedir. Buna göre Hucendî İslâm âlimlerinin büyük bir kısmının kabul edip benimsediği bir yöntemi reddetmekle kalmayıp söz konusu tavrı hak dairesinin dışına çıkmak olarak nitilemektedir.

Hucendî'nin tasavvuruyla mukayesesini açısından konuya ilişkin Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) yaklaşımını örnek vermek faydalı olacaktır. Gazzâlî'ye göre bir meselede farklı hüküm içeren ve birbiriyle teâruz eden iki hadis rivayeti mevcut olduğunda bu rivayetlerin cem' edilmesi mümkün değilse yahut bir nesih ilişkisinin tespiti adına hangisinin önce hangisinin sonra dile getirildiği bilinemiyorsa yapılması gereken, daha kuvvetli olanla amel etmektir. Daha kuvvetli olanın tespiti için ise gerek metin ve senet gerekse harici unsurlar itibarıyla birçok madde zikretmektedir.¹³⁷

Bu örnek insan aklına hitap eden İslâm şariatının kaynakları açısından görünürde var olan teâruz halinin giderilmesine yönelik çabaların niteliğine dair önemli bir göstergedir. Zira meydana gelen teâruzun giderilmesi için olanca güç sarf edilmelidir. Eğer mümkünse teâruz görünümündeki naslar cem' edilir veya vurûd tarihleri tespit edilebildiği takdirde nesih ilişkisine hükmedilir. Bunların yapılamadığı durumlarda söz

¹³⁷ Detaylı bilgi için bkz. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 376-378.

konusu rivayetlerden daha kuvvetli olan tespit edilerek bir tercihte bulunulur ve bu doğrultuda amel edilir. Gazzâlî'nin dile getirdiği bu tasarrufların dışında her iki delille amelin terk edileceği (tesâkut) de ifade edilmiştir. Özellikle bu son tavır, naslardan birini tercih edip diğer(ler)ini geri planda tutmayı hak dairesi dışında kalmak olarak gören Hucendî tarafından hiçbir surette kabul görmeyecektir. Anlaşılan o ki Hucendî'ye göre bir meselede birden çok rivayetin bulunması durumunda doğru hükme ulaşmak için nesih ilişkisinin tespiti dışında akla en ufak bir rol tanınmamalıdır. Öyle ki Hucendî teâruz durumunda naslar arasında tercihte bulunmayı keyfî bir tasarruf olarak görme eğilimindedir. Gerek söz konusu meseleyi tasvir ederken sarf ettiği ifadelerinden gerekse eserin tamamında takındığı tavrıdan hareketle müellifin, naslar karşısında beşerin aklî tasarrufu söz konusu olduğunda buna meşruiyet atfetmeme yönünde bir yaklaşım sergilediğini söylemek mümkündür.

Netice itibariyle Hucendî, bir meselede mevcut olan birçok hadis rivayetinden her biriyle farklı zaman dilimlerinde amel edilmesini gerekli görerek ve bu teâruz durumunda hiçbir surette tercihe imkân tanımayarak âlimlerin çoğunluğuna muhalif kalmaktadır.

1.4.6. Belirli Bir Mezhebi Ömür Boyu Taklid Etmenin Hükümü

Hucendî'ye göre belirli bir mezhebi ömür boyu değiştirmeksizin taklid etmek selefin uygulamalarına aykırı olduğu gibi bu tutum mezhep imamlarını peygamber konumuna yüceltmek anlamına gelmektedir. Aynı zamanda o belirli bir mezhebi ömür boyu iltizam etmeyi, Allah ve resulünün emretmediği (îcâb) bir şeyi emretmek/gerekli kılmak olarak telakki etmektedir. Oldukça sert bir yaklaşımla reddettiği bu tavır karşısına kendi bakış açısıyla -ve kanaatimizce- özgün bir yaklaşımla çözüm önerisi sunmaktadır. Bu öneri ise, mukallidin belirli bir mezhebi ömür boyu iltizam etmeyip, sahâbe asrından itibaren ilk dönemlerde uygulandığı gibi zaman zaman bir müçtehide/bir mezhebi başka zaman da bir diğerini/diğer mezhebi taklid etmesidir. Burada dikkat edilmesi gereken ve özgün olarak nitelediğimiz nokta taklid edilen yahut kendisine tâbi olunan müçtehidin/mezhebin sürekli bir intikal haliyle değiştirilmesi önerisidir. Sürekli intikal halini öngören Hucendî, bu intikalin süresi açısından herhangi bir tespitte bulunmamaktadır. Buna göre mezhepten mezhebe yahut müçtehitten müçtehide intikal edecek olan mukallid için her bir amelden sonra mı yoksa belirli zaman aralıklarıyla mı bunun gerçekleştirileceğine dair bir kural

bulunmamaktadır. Müellifin bunu kişinin tasarrufuna bıraktığı şeklinde bir yorumda bulunmak mümkündür.

Hucendî'nin özgün olarak nitelediğimiz sürekli bir intikal halini öngören mezkûr daveti, intikali gerekli görmesi açısından eleştiriye açıktır. Zira tespit edebildiğimiz kadarıyla belirli bir mezhebe bağlanmanın hükmü meselesinde dile getirilen görüşler arasında böyle bir yaklaşım mevcut değildir. Bu görüşleri; belirli bir mezhebe bağlanmanın gerekli (vacip) oluşu ve bir diğer yaklaşım olarak bunun gerekli olmayıp caiz oluşu şeklinde özetlemek mümkündür.¹³⁸

Belirli bir mezhebe bağlanmayı vacip gören yaklaşım bir kenara bırakıldığında, bunun caiz olduğu kanaatinde olanlar sürekli bir intikal halini gerekli görmemektedir. Esasında Hucendî'nin Allah ve resulünün emretmediği bir şeyi gerekli kılmak (îcâb) olarak nitelediği belirli bir mezhebi ömür boyu iltizam etme tutumu ile kendisinin mezhepler yahut müçtehitler arasında sürekli intikal halini gerekli gören yaklaşımı arasında “bir gereklilik (vacip) ihdas etme” açısından herhangi bir fark bulunmamaktadır.

¹³⁸ Bkz. Ferhat Koca, “Mezhep”, *DİA*, XXIX, s. 541; Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015, s. 216-218.

İKİNCİ BÖLÜM

MUHAMMED SAİD RAMAZÂN EL-BÛTÎ’NİN MEZHEP DÜŞÜNCESİ VE TAKLİD ANLAYIŞI

Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî, İslâmî ilimlere dair birçok eser kaleme almış çok yönlü bir âlimdir. Hakkında yapılmış çeşitli akademik çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışmalar, onun ilmi birikimini ve muhtelif meselelere dair yaklaşımını tahlil etmektedir. Söz konusu çalışmaların bir kısmında, tezimizin konusunu oluşturan taklid mevzusuna dair Bûtî’nin yaklaşımı ve değerlendirmeleri genel hatlarıyla yer almaktadır.¹³⁹ Ancak biz tezimizde, Bûtî’nin fıkıh mezhepleri ekseninde taklid konusunu merkeze alarak telif ettiği reddiye niteliğindeki eserini odak noktamıza koyarak, onun taklid düşüncesinin mahiyetini detaylıca ele almayı hedeflemekteyiz.

Çalışmanın bu bölümünde, öncelikle M. Saîd el-Bûtî’nin hayatı ve eserlerine kısaca değinilecektir. Daha sonra Bûtî’nin *el-Lâ Mezhebiyye: Ahtarü bida tüheddidü’ş-şeriate’l-İslâmiyye* isimli eseri hakkında tanıtıcı mahiyette bilgiler verilecek, sonrasında ise tanıtımı yapılmış olan *el-Lâ Mezhebiyye*’si merkeze alınarak Bûtî’nin fıkıh mezheplerine bakışı ve taklid anlayışı ele alınacak, aynı zamanda Hucendî’ye yönelttiği eleştiriler analiz edilecektir.

2.1. Bûtî’nin Hayatı ve *el-Lâ Mezhebiyye* İsimli Eseri

2.1.1. Hayatı

Tam adı Muhammed Saîd b. Ramazân b. Ömer b. Murad el-Bûtî’dir. 1929 yılında Türkiye’nin Irak ve Suriye sınırına yakın Celeka köyünde doğmuştur. Şırnak ilinin sınırları içerisinde yer alan bu köy Botan Bölgesi’ne tabi olduğundan doğduğu yere nispetle *Bûtî* olarak anılmaktadır.¹⁴⁰

¹³⁹ Tezimizin son safhalarına yaklaştığımız dönemde telif edilmiş olan bir makalede Bûtî’nin mezhepsizlik söylemine bakışı konu edilmektedir. Ferhat Akdoğan ve Mahsum Aslan tarafından kaleme alınan bu makalede mezhepsizlik kavramı üzerinden ele alınan konu Bûtî’nin perspektifiyle ve genel hatlarıyla işlenmektedir. İlgili çalışma için bkz. Ferhat Akdoğan - Mahsum Aslan, “Muhammed Said Ramazan el-Bûtî’nin Mezhepsizlik Söylemine Yaklaşımı”, *Batman Akademi Dergisi* 7/1 (Haziran 2023), s. 36-57.

¹⁴⁰ Bayram Pehlivan, “Bûtî”, *DİA*, EK-1, s. 221; Murad Shawish, “Menhecü Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî ve ârâuhû’l-fikhiyye”, (Doktora Tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), s. 1; Hişâm Uleyvân ve Fâdî el-Gavş, *ed-Da’ve ve’l-cihâd ve’l-İslâmî’s-siyâsî*, Beyrut: Merkezü’l-Hadâra li Tenmiyeti’l-Fikri’l-İslâmî, 2012, s. 15.

Muhammed Saîd'in isimlendirilişinden şer'î ilimlerle olan ilişkisinin başlangıcına kadar pek çok hususta bilgi verebilmek için babası Molla Ramazân'a (ö. 1990) dair birtakım anekdotlara temas etmek gerekmektedir. Çiftçilik ile hayatlarını devam ettiren bir ailenin çocuğu olan baba Ramazân el-Bûtî, başlarda bu işlerde ailesine yardım ediyorken annesinin istek ve ısrarının da etkisiyle erken yaşlarda ilim ile meşgul olmaya başlamıştır. Bu yüzdendir ki o, hayatının ilerleyen dönemlerinde "Molla Ramazân" olarak anılır olmuştur. Muhammed Saîd el-Bûtî'nin, babasının hayatını ve onun hayatının kendi yaşantısı üzerindeki etkisini anlatma gayesiyle kaleme aldığı *Hâzâ vâlidî* isimli eserinde ifade ettiği üzere Molla Ramazân, yaşadığı coğrafyada bulunan birçok medresede eğitim görmüş ve pek çok farklı hocadan ders almıştır. Bûtî'nin bu hocalar içerisinde hatırlayıp zikrettiği üç isimden birisi olan Şeyh Muhammed Saîd, özellikle kendi isminin hikâyesi açısından özel bir öneme sahiptir. Zira baba Molla Ramazân, doğumu sonrası Bûtî'ye Fudayl¹⁴¹ ismini vermiştir. Ancak oğlunu şeyhi Muhammed Saîd'e götürdüğünde, şeyhinin çocuğa kendi ismini vermesi hususunda istek ve ısrarı ile karşılaşınca gönlündeki isim ile şeyhinin arzusunu birlikte gerçekleştirmek istemiş, her iki isim ile oğlunu isimlendirmiştir.¹⁴²

Hayatının ilk dört yılını doğduğu köy olan Celaka'da geçiren Bûtî, daha sonra ailesiyle birlikte Suriye'ye, Şam yolculuğuna çıkmıştır. Suriye'ye gelip yerleştiklerinde aynı zamanda resmi sicillere de kayıt olup Suriye vatandaşı olmuşlardır. Bûtî'nin Muhammed Saîd ismiyle meşhur olması ve diğer ismi olan Fudayl yerine bu isimle tanınır oluşunda sicillere geçen bu yöndeki kaydın büyük etkisi bulunmaktadır.¹⁴³

Baba Molla Ramazân'nın İslâmî ilimlere yönelişi ve bu yönde derin gayreti, ilerleyen dönemlerde oğlunun eğitiminde ve ilmi gelişiminde önemli bir etken olmuştur. Molla Ramazân, Suriye'ye yerleştikleri ilk dönemlerde bazı ticari işler yürütürken aynı zamanda kendisinden ders almaya gelen öğrencilere İslâmî ilimlere dair eğitimler vermiştir. Bu süreçte oğlunu iyi bir eğitim alması için özel bir okula göndermiştir. Bir

¹⁴¹ Bûtî, babasının kendisine Fudayl ismini vermesinin gerekçesine de değinmektedir. Buna göre Molla Ramazân, Fudayl b. İyâz'a olan muhabbetinden ötürü teberrüken oğluna bu ismi vermeyi uygun görmüştür. Bkz. Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî, *Şahsiyyât istevkafetnî*, Dimaşk: Dâru'l-Fıkr, 1999, s. 19.

¹⁴² Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî, *Hâzâ vâlidî*, Dimaşk: Dâru'l-Fıkr, t.y., s. 23; a.mlf., *Şahsiyyât istevkafetnî*, s. 19.

¹⁴³ Shawish, "Menhecü Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî ve ârâuhû'l-fikhiyye", s. 3; Abdulhadi Timurtaş, "Muhammed Said Ramazan el-Bûtî ve Edebi Kişiliği", *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu*, ed. Mehmet Nesim Doru, Ankara: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 676.

müddet sonra bir camide imam olarak görev almasıyla birlikte, oğlu ile olan mesaisini daha da artırmış ve onunla daha yakından ilgilenme fırsatı bulmuştur. M. Saîd el-Bûtî için babası Molla Ramazân'ı, İslâmî ilimlere dair ders aldığı ilk şeyhi/hocası olarak nitelemek mümkündür. İlerleyen süreçte Molla Ramazân eğitime devam etmesi amacıyla oğlunu, Şam'da çeşitli vesilelerle tanıdığı Hasan Habenneke el-Meydânî'nin (ö. 1978) müderrisliğini yaptığı bir medreseye göndermiştir. Başlangıçta bu medreseye oğlunu gönderme hususunda tereddüt gösteren Molla Ramazân, Hasan Habenneke el-Meydânî'nin öğrencilerinden Şeyh Mahmûd el-Mardînî ile bu hususu istişare edince tereddütlerinin büyük bir bölümü zail olmuştur. Bûtî, bu medresede eğitim aldığı seneleri, ilmi hayatının temellerinin atıldığı seneler olarak nitelendirmektedir. Yine o, bu medresede pek çok hocadan ilim tahsil ettiğini belirtmekle birlikte, en çok istifade ettiği kişilerin babası Molla Ramazân ve Şeyh Hasan Habenneke olduğunu ifade etmektedir.¹⁴⁴

Babasının M. Saîd el-Bûtî üzerindeki etkisi çok yönlüdür. Molla Ramazân'ın evlatlarına ve bilhassa tek erkek çocuğu olan M. Saîd el-Bûtî'ye gösterdiği ihtimam, Bûtî'nin de bu ihtimama müspet yönde sergilediği tavır hayatının her noktasında kendisini göstermiştir. 1990 yılında, yaklaşık 102 yaşında vefat eden, uzun ve bereketli bir ömür sürmüş olan Molla Ramazân'ın, oğlu Bûtî'nin yaşantısına önemli etkilerinden birisi de oğlunun evliliğe isteksiz olmasına rağmen, onu erken yaşta evliliğe teşvik ederek ikna etmesi ve evlendirmesidir.¹⁴⁵ Böylelikle on sekiz yaşında evlenen Bûtî bu evliliğinden dört çocuk sahibi olmuştur.

Şeyh Hasan Habenneke'nin müderrisliğini yaptığı medresede eğitiminin sona ermesinin ardından Ezher Üniversitesi Şeriat Fakültesi'nde üniversite eğitimini tamamlayan M. Saîd el-Bûtî, Şam'a dönmüş ve Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde yaklaşık üç sene öğretmenlik yapmış, daha sonra Dimaşk Üniversitesi Şeriat Fakültesi'nde asistanlık görevini yürütmüştür. Yine bu süre zarfında Ezher Üniversitesi Şeriat Fakültesi'nde doktora eğitimini sürdürmüş, 1961 yılında *Davâbitü'l-maslaha fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye* isimli teziyle doktorasını tamamlamıştır. Sonrasında Dimaşk Üniversitesi Şeriat Fakültesi'nde dersler vermiş olup, beraberinde dekanlık dahil olmak

¹⁴⁴ Bûtî, *Hâzâ vâlidî*, s. 58-62.

¹⁴⁵ Bûtî, *Hâzâ vâlidî*, s. 61-62; Andreas Christmann, "Müslüman Alim ve Dini Lider: Şeyh Muhammed Said Ramazan el-Butî", çev. Muammer İskenderoğlu, *Usul Dergisi* 2/2 (2004), 132.

üzere birçok vazifeyi de yürütmüştür.¹⁴⁶ Bûtî, tüm bu ilmi ve akademik mesaisinin yanı sıra irşad ve vaaz faaliyetlerinden de geri durmamıştır.

M. Saîd Ramazân el-Bûtî, 21 Mart 2013 tarihinde Şam'da İmân Câmii'nde verdiği bir ders esnasında suikaste uğramış, torunu ve ders verdiği diğer öğrencileriyle birlikte hayatını kaybetmiştir. Vefat ettiğinde 84 yaşında olan Bûtî, Şam'da bulunan Selâhaddîn-i Eyyûbî Türbesi'nin yanına defnedilmiştir.¹⁴⁷

İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarında pek çok eser kaleme almış olan Bûtî'nin eserlerinin her birini burada zikretmek ve kısa da olsa tanıtmak çalışmamızın hacmini artıracığından yalnızca fıkıh/İslâm hukuku alanındaki eserlerini zikretmekle yetineceğiz.¹⁴⁸ Bûtî'nin fıkıh/İslâm hukuku alanındaki eserleri şu şekildedir:

Davâbitü'l-maslaha fi's-şerîati'l-İslâmiyye, el-Lâ mezhebiyye: Ahtaru bid'a tüheddîdû's-şerîate'l-İslâmiyye, Mebâhisü'l-Kitâb ve's-Sünne min ilmi'l-usûl, Kadâyâ fıkhiyye muâsıra, Muhâdarât fi'l-fıkhi'l-mukâren, İşkâliyyetü tecdîdi usûli'l-fıkıh, Meşûrât ictimâiyye, es-Sebilü'l-vahîd fi zahmeti'l-ahdâsi'l-câriye alâ hâmişi'n-nekbe, Muâlecetü'd-dehîn beyne'l-etibbâ ve'l-müşerriîn, et-Tasvîr beyne hâceti'l-asr ve davâbiti's-şerîa, el-Mer'e beyne tuğyâni'n-nizâmi'l-garbiyyi ve letâifi't-teşrîi'r-Rabbânî, Maa'n-nâs: Meşûrât ve fetâvâ, Mes'eletü tahdîdi'n-nesl vikâyeten ve ilâcen, el-Cihâd fi'l-İslâm: Keyfe nefhemühû ve keyfe nümârisühû, el-Mezhebü'l-iktisâdi beyne's-şuyûiyye ve'l-İslâm, es-Selefiyye: Merhaletün zemeniyye mübareke lâ mezhebün İslâmî.

2.1.2. Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî'nin *el-Lâ Mezhebiyye* İsimli Eseri

Bûtî'nin tezimize kaynaklık eden bu eserinin tam ismi, *el-Lâ mezhebiyye: Ahtaru bid'a tüheddîdû's-şerîate'l-İslâmiyye* şeklindedir. Eser, mezhepsizlik kavramını merkeze alarak Müslümanların İslâm şeriatıyla ilişkilerinde fıkıh mezhepleriyle kuracakları bağın mahiyetini analiz etmekte, mezhepsizliği oldukça tehlikeli bir bid'at görerek kesin bir

¹⁴⁶ Bûtî, *Hâzâ vâlidî*, s. 62-64; Pehlivan, "Bûtî", s. 221; Ayrıca detaylı bilgi için bkz. Uleyvân ve el-Gavş, *ed-Da' ve ve'l-cihâd*, s. 15-20.

¹⁴⁷ Pehlivan, "Bûtî", s. 222.

¹⁴⁸ Eserlerinin tamamı hakkında detaylı bilgi için gerek ülkemizde gerekse yurt dışında yapılmış akademik çalışmalara müracaat edilebilir. Örneğin bkz. Shawish, *Menhecü Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî ve ârâuhû'l-fıkhiyye*, s. 12-18; Charif Murad, "Mefhûmu hürriyyeti'l-insân 'inde Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî" (Doktora Tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), s. 10-12; Mahsum Aslan, "Muhammed Saîd Ramazan el-Bûtî'nin İlmi Kişiliği ve Fıkıhcılığı" (Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), s. 10-38; Uleyvân ve el-Gavş, *ed-Da' ve ve'l-cihâd ve'l-İslâmî's-siyâsî*, s. 239-270.

şekilde reddetmektedir. Müellif bu eserini, Muhammed Sultân el-Hucendî'nin *Heli'l-müslim mülzem bi't-ttibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa* isimli eserine reddiye maksadıyla kaleme almıştır.¹⁴⁹ *el-Lâ Mezhebiyye*, Hucendî'nin eserini doğrudan muhatap almakla birlikte aynı zamanda selefî anlayışa veya Bûtî'nin ifadesiyle, mezhepsizlere yönelik genel bir reddiye niteliği de taşımaktadır.

el-Lâ Mezhebiyye'nin 1969 yılında gerçekleştirilen ilk baskısının ardından birçok kez basımı yapılmıştır. Esere ikinci baskıyla birlikte birtakım eklemelerde bulunan müellif, yaptığı ilaveleri iki noktada özetlemektedir: Birincisi, ikinci baskıya özel olarak yazmış olduğu önsözdür. Bu önsöz, Nâsirüddin el-Elbânî (ö. 1999) ile aralarında geçen görüşme ve müzakerelere dair notlar ihtiva etmesiyle ayrıca önemlidir. İkincisi ise, Bûtî'nin ikinci baskıyla birlikte yazmış olduğu ve kitabın sonuna ilâştirdiği bir ek kısmıdır. Müellif bu ek kısmı *el-Lâ Mezhebiyye* isimli eserine Muhammed Âd el-Abbâsî¹⁵⁰ tarafından yazılmış olan *el-Mezhebiyyetü'l-mutaassibe hiye'l-bid'a ev Bid'atu't-taassub el-mezhebî* isimli reddiyeye bir cevap olarak sunmakta ve kısa değerlendirmelerde bulunmaktadır. Eserinin ikinci baskıya hazırlandığı ve basılmak üzere olduğu bir zaman zarfında söz konusu reddiyeden haberdar olduğunu aktaran Bûtî, ekte sunduğu kısa izahlar ve kendisine yöneltile eleştirilere karşı dile getirdiği cevaplar dışında herhangi bir ilaveye ihtiyaç görmediğini özellikle vurgulamaktadır.¹⁵¹

Bûtî'nin ikinci baskı için yazmış olduğu önsözde, eserin yeniden basımı hakkında birtakım tereddütlere sahip olduğu dikkat çekmektedir. Ancak birinci baskı sonrası okuyuculardan aldığı geri dönüşler, onun bu tereddütlerini gidermesinde etkili olmuştur. Eserin okuyucular üzerindeki etkisine dair dile getirdikleri, Bûtî'nin telif maksadına uygun bir neticeye ulaştığını ve bundan hoşnut olduğunu göstermektedir. Zira o, gerek kendisine ulaşan mektuplardan edindiği bilgiler vasıtasıyla gerekse bizzat insanlar

¹⁴⁹ Bûtî taklid ve mezhep bağlılığı konusunda telifte bulunmaktan memnun olmasa da *el-Lâ Mezhebiyye*'sini yaşadığı çevrede şahit olduğu toplumsal gerçeklikten yola çıkaran telif ettiğini belirtmekte, Müslümanların yaşadığı kafa karışıklıklarını gidermek ve kendisince mahzurlu gördüğü mezhepsizliğe bir tepki olması sebebiyle Hucendî'nin risalesinin örnekliği üzerinden meseleyi ele aldığını belirtmektedir. Detalı bilgi için bkz. Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 34.

¹⁵⁰ Bûtî, esasen *el-Mezhebiyyetü'l-mutaassibe hiye'l-bid'a ev Bid'atu't-taassub el-mezhebî* isimli bu eserin Muhammed Âd el-Abbâsî'ye ait olmadığını iddia etmekte ve bu konuda kesin bilgiye sahip olduğunu belirtmektedir. O, eserin telifini başta Nâsirüddin el-Elbânî olmak üzere Mahmud Mehdi el-İstanbulî ve Hayreddin Vanlî'den oluşan üç kişilik bir heyete nispet etmektedir. Bkz. Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 155.

¹⁵¹ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 14-15, 152-153.

üzerinde müşahede ettiği tavır değişiklikleri vesilesiyle, dört fıkıh mezhebini taklid konusunda iki uç konumda bulunan kimselerin itidal çizgisine yöneldiği kanaatine varmaktadır. İki aşırı uçta yer alan bu tavırlardan birisi, tarafgirlik ve taassup seviyesine varacak derecede dört mezhep imamını taklid etmektir. Örneğin bir Şâfiînin Hanefî bir imamın arkasında namaz kılmaması böyledir. Bir diğer aşırı uç ise, dört mezhep imamını Hz. Peygamber'in şeriatına muhalefet eden, onun şeriatı bir kenara, kendi mezheplerini yaymak için mücadele etmiş kimseler olarak görmelerinden ötürü, dört mezhep dışında bir başka mezhebi taklid eden kimselerin sergilediği tutumdur.¹⁵² Bûtî'nin *el-Lâ Mezhebiyye*'nin toplumdaki yansımalarına dair dile getirdikleri, yaşadığı dönemde Suriye Bölgesi'nde fıkıh mezhepleri ve taklid konusunda mevcut tartışmaların halk tabanındaki tesirlerine işaret etmesi açısından oldukça önemlidir.

Yukarıda değindiğimiz gibi, *el-Lâ Mezhebiyye*'ye Muhammed İd el-Abbâsî tarafından *el-Mezhebiyyetü'l-mutaassibe hiye'l-bid'a ev Bid'atu't-taassub el-mezhebî* isimli karşı bir reddiye kaleme alınmıştır.¹⁵³ Eser oldukça detaylı ve kapsamlı bir şekilde selefi düşüncenin fikhî mezheplere bakışını ve taklid algısını ortaya koyarken çoğunlukla Bûtî'yi hedef almakta, Bûtî'nin ifade ve görüşlerine sıkça atıfta bulunarak meseleleri işlemektedir. Bûtî'nin *el-Mezhebiyyetü'l-mutaassibe* üzerindeki değerlendirmesi ise, eserin herhangi bir cevap yahut açıklamayı gerektirecek bir içeriğe sahip olmadığı yönündedir. Dahası, oldukça hararetli ve hakarete varan bir üsluba sahip olduğunu belirtmektedir.¹⁵⁴ Bununla birlikte *el-Lâ Mezhebiyye*'nin ikinci baskısına ilâştirdiği ek kısmında Abbâsî'nin bu reddiyesine yönelik kısa açıklamalara yer vermektedir.

2.1.2.1.Eserin Telif Gerekçesi

Bûtî'nin *el-Lâ Mezhebiyye*'yi telif etme gerekçesi, yaşadığı bölgede (Suriye/Şam) karşı karşıya kaldığı durumlarla ve şahit olduğu olaylarla doğrudan ilişkilidir. Zira o, eserin telifi öncesinde böyle bir konuda eline kalem almaktan kendisini kurtaracak bir çıkış yolu temenni etmiş olsa da çevresinde müşahade ettiği hadiseler mezhep ve taklid konusunda harekete geçmeyi elzem hale getirmiş görünmektedir. Hâlbuki Bûtî'ye göre, ümmetin

¹⁵² Bkz. Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 9-11.

¹⁵³ Muhammed İd el-Abbâsî eserin girişinde, Nâsırüddin el-Elbânî'ye kitabının bölümlerini sunduğunu ve Elbânî'nin eseri beğendiğini, içeriğe ilişkin birtakım önemli hususlara temas ettiğini aktarmaktadır. Bkz. Muhammed İd el-Abbâsî, *Bid'atu't-taassub el-mezhebî*, Beyrut: Dâru'l-Lu'lu'e, 2013, s. 8.

¹⁵⁴ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 152-153.

gerçek problemlerine çözüm aramak amacıyla tüm gayreti sarf etmek yerine, fıkıh mezhepleriyle ilişki çerçevesinde taklid konusunun ele alınması, Müslümanların karşı karşıya oldukları esas tehlike ve problemleri bir kenara bırakıp gerek kapsam gerekse ehemmiyet itibarıyla çok daha basit ve yersiz bir uğraştır.¹⁵⁵ Bûtî'nin bu yaklaşımı, söz konusu meseleyi apaçık/bedihi meselelerden saymasından ileri gelmektedir. Zira taklidin cevazı mevzusu, esasen birçok yönden âlimler arasında ittifak edilen konulardan biridir. Hal böyleyken bugün Müslümanların acil bir şekilde çözümüne ihtiyaç duydukları meselelere odaklanmak daha tutarlı ve yerinde bir tavır olacaktır.¹⁵⁶

Mezhepsizler olarak nitelediği kimselerin telifleri, söylemleri ve tutumları karşısında bunları bir kenara bırakarak, ümmetin temel problemleriyle meşgul olmanın imkân dahilinde olmadığına dikkat çeken Bûtî, aynı zamanda bir karşı cevap teşkil etmesi açısından konunun apaçık bir şekilde ele alınmasının gereklilik haline geldiğini belirtmektedir. Bunun yanında çok sayıda insanın, kendisinden meseleyi ele almasını ve etraflıca işlemesini istemesi de Bûtî'yi bu konuda telife teşvik eden önemli bir etken olmuştur.¹⁵⁷

Bûtî, eserinin birçok yerinde -birbirlerine benzer yönleri olmakla birlikte kendisini bu konuda telifte bulunmaya sevk eden olaylara dair örnekler zikretmektedir. Bu örnekler aynı zamanda Bûtî'nin mezhepsizlik söyleminin toplumdaki yansımalarını ve etki boyutunu gözler önüne sermektedir. Bunlardan birisi, Şam Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nden bir öğrencinin kendisine yönelttiği bir soruyla ilişkilidir. İslâm'a yeni girmiş ve Şâfiî fıkıhından küçük bir kitabı okuyarak Şâfiî mezhebine göre ibadetlerini

¹⁵⁵ Bûtî, ümmetin esas problemlerine çözüm aramak için çaba sarf etmek yerine böyle bir meseleyle meşgul olmayı dikkat çekici bir benzetme üzerinden izah etmektedir. O, bu benzetmeyle aynı zamanda mezhepsizlerin tutumlarının garipliğini ve yersizliğini de ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu benzetme, kan kaybetmekte olan yaralıya uygulanacak acil müdahaleyle ilişkilidir. Buna göre, kan kaybeden bir yaralıyı en yakın sağlık kuruluşuna yetiştirmek yerinde bir müdahaledir. Böyle bir yaralıyı hastaneye yetiştirmek yerine, yolunu kesip tertemiz olması amacıyla öncelikle hamama götürmeye kalkmak yersiz, hikmetsiz ve anlamsızdır. Anlaşılan o ki Bûtî, bu yaralıyı mezhepsiz kimselerin etkilerine maruz kalan Müslümanların durumuna benzetmektedir. Ortada hayati bir durum söz konusu iken hastane yerine hamama götürme çabası ise mezhepsizlere ait bir tutumdur. İşte bu tutuma engel olmak ve hastanın hayatını kurtarmak için çabalamak ise kaçınılmaz hale gelmiştir. Bûtî, bu tavrın bir gereği olarak *el-Lâ Mezhebiyye* isimli eserinin telifini gerçekleştirmiştir. Bkz. Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 29-30.

¹⁵⁶ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 29-30. Bugün Müslümanların sancısını çektiği sıkıntıları üç başlıkta özetleyen Bûtî, mütefekkir ve müellifleri bu üç hususun halli için gayret sarf etmeye davet etmektedir. Bu üç husus fikirde ilhâd (İslâmî inanışın gereği olan fikrî ilke ve temellerden sapma), takip edilen yolda istikrarsızlık/başboşluk ve temel ilkeden/prensipten ayrılmaktan ibarettir.

¹⁵⁷ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 29-32.

yerine getiren bu öğrenci, küçük bir kitapçıkla (“kürrâs” olarak nitelediği Hucendî’nin risalesini kastediyor) karşılaştığını ifade etmektedir. Bu kitapta dört mezhepten birini iltizâm etmenin câiz olmadığı, böyle bir tutumun kişiyi küfre götüreceği ve hükümlerin doğrudan kitap ve sünnetten alınmasının gerekliliğine dair ifadelerin yer aldığını belirten öğrenci, Kur’an’ı dosdoğru bir şekilde okumaktan dahi aciz olduğunu vurgulayarak, nasıl bir yol izlemesi gerektiğini sormaktadır. Bir başka örnekte ise Bûtî, mezhepsizlik davetçilerinin -avâm ve cahil takipçileri olarak nitelediği- birçoğunun camilerde ve sokaklarda her fırsatta imamlarla yahut âlimlerle İmam Şâfiî ve Ebû Hanîfe’nin içtihatları hakkında münakaşalara girdiklerini ifade etmektedir.¹⁵⁸ Özellikle söz konusu tavır sahibi mezhepsizlerin tutumlarından sıkıntı çekmeyen ve eziyet görmeyen hiçbir mahallelinin kalmadığını ifade etmesi, günümüze yakın bir tarihte yaşam sürmüş olan Bûtî’nin söz konusu aktarımları yaşadığı dönemdeki fikri çatışma ve etkileşimin boyutlarına dair ipuçları sunması açısından oldukça önemlidir.

2.1.2.2.Eserin Metodu ve Kaynakları

Bûtî *el-Lâ Mezhebiyye*’yi, Muhammed Sultân el-Hucendî’nin *Heli’l-müslim mülzem bi’t-tibâi mezheb muayyen mine’l-mezâhibi’l-erbaa* isimli eserine reddiye maksadıyla kaleme alsada bu özel maksadın ötesinde daha genel bir hedef yer almaktadır. Bu hedef ise, Hucendî’nin risalesi üzerinde somutlaşan mezhepsizlik iddia ve söylemine bir karşı cevap oluştururken, aynı zamanda toplumsal yansımalarına da önemli bir tesirde bulunmaktadır. Maksadı bu şekilde tespit ettiğimizde, eserin okuyucu kitlesinin Müslüman halkın tamamı olduğunu söylemek mümkün olmaktadır. Eserde, halkın tamamına hitap etme amacına uygun bir şekilde içerik tespiti yapılmış ve genel hatlarıyla yalın bir üslup kullanılmıştır.

Bûtî’nin *el-Lâ Mezhebiyye*’deki genel bakış açısı, Hucendî’nin şahsında/eserinde somutlaşan taklid karşıtı söyleme net bir karşı duruşu ihtiva etmektedir. Müellif, mezhepsizlik olarak nitelediği bu yaklaşımı, İslâm şeriatının maruz kaldığı en büyük tehlikelerden biri olarak görmektedir. Eserin içeriği, esasen teorik bir tartışma konusuyla ilişkili olmakla birlikte, toplum üzerindeki yansıması oldukça geniş bir etki alanına sahip

¹⁵⁸ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 31, 158-159. Ayrıca Bûtî, mezhepsizlik davetçilerinin önde gelenlerinden birisi olarak nitelediği ve ismini zikretmediği bir kimseye işaret ederek bu kişinin, dört mezhep imamının içtihatlarının yer aldığı fıkıh kitaplarını “küflü kitaplar” olarak nitelediğini belirtmektedir. Bkz. el-Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 123.

olduğundan gündelik yaşamla da doğrudan ilişkilidir. Bûtî'nin eserinde kullandığı üslup ve zaman zaman zikrettiği örnekler, özellikle yaşadığı dönemde söz konusu meselenin pratik yansımalarını fazlasıyla dikkate aldığını göstermektedir.

Müellifin konuya yaklaşımı açıklama ve tahlil etmeye yöneliktir. Bu itibarla muhatap kitlenin ihtiyaç ve beklentilerini karşılama iddiasına sahiptir. Bununla birlikte *el-Lâ Mezhebiyye*, taklid konusunu etraflıca ele alıp meseleyi çözümlemeyi hedeflememektedir. Bir başka ifadeyle *el-Lâ Mezhebiyye*, taklid mevzusunu müstakil olarak ele almak amacıyla telif edilmiş bir eser değildir. Bundan ötürü, fıkıh külliyyatında yer alan içtihat ve taklid bahislerinin içeriklerini ve ilişkili oldukları tüm hususları detaylarıyla inceleyen bir içeriği bulunmamaktadır. Esasen eser, selefi yaklaşımın mezhepsizlik söylemini Hucendî'nin risalesini muhatap alarak eleştiri konusu yapmış ve içeriğini bu risalenin söylemleriyle doğru orantılı olarak tespit etmiştir. Bu tutum, aynı zamanda okuyucu kitlenin seviyesiyle de uyumludur. Böylelikle okuyucunun seviyesiyle orantılı olarak içeriğin tespit edildiği bu eserde Bûtî, az sayıda kullandığı fikhî kavramların büyük çoğunluğunu açıklamaya, tanımlamaya ve izah etmeye ihtiyaç duymamıştır.¹⁵⁹ Bununla birlikte meseleyi muhatapın iddiaları üzerinden ele alırken yeri geldikçe kullandığı referanslardan nakillerle kısa tanım ve açıklamalara da yer vermektedir.

el-Lâ Mezhebiyye'nin içeriğini şu şekilde özetlemek mümkündür: Bûtî öncelikle mezheplilik ve mezhepsizlik kavramlarını izah etmektedir. Ardından Hucendî'nin eserinde dile getirdiği iddiaların ve bu çerçevede ortaya koyduğu temel görüşün bir özetini sunmaktadır. Sonrasında ise üzerinde herhangi bir tartışma ve ihtilafın söz konusu olmadığını belirttiği üç ittifak noktasını zikretmektedir ki, bu üç hususun tartışmanın dışında tutulması gerektiğini özellikle vurgulamaktadır. Zikrettiği üç ittifak noktasıyla eserin omurgasını oluşturan Bûtî, bu üç hususla ilişkili mevzulara temas etmeyerek konunun odağını korumaktadır. Daha sonra müellif, Hucendî'nin yeni bir iddia ortaya attığını belirterek bu iddiayı analiz etmektedir. Hucendî'nin söz konusu iddiasını kuvvetlendirmek amacıyla ileri sürdüğü delilleri tahkik eden Bûtî, onun görüşünü

¹⁵⁹ Bûtî'nin daha çok pratiğe odaklanmasıyla da ilişkilendirilebilecek bu tutumu İslâm toplumunda asırlardır süregelen geleneğin bir neticesi olarak birçok kavramın uygulamadaki karşılığının biliniyor olmasıyla da gerekçelendirmek mümkündür. Bunun yanında Bûtî, özellikle eserinin başlığında kullandığı “mezhepsizlik” kavramıyla kastettiği manayı ise kitabının hemen girişinde kısaca izah etmektedir.

destekleme gayesiyle kendilerinden nakillerde bulunduğu âlimlerin meseleye ilişkin kanaatleriyle Hucendî'nin temel iddiası arasında örtüşen hiçbir yönün bulunmadığı hükmüne varmaktadır. Hucendî'nin delillerini tahkik ettikten sonra taklide ilişkin kendi bakış açısını ve taklidin hükmüne dair düşüncesini izah etmekte, ardından kendisi ile mezhepsizler olarak nitelediği bazı kimseler arasında geçen münakaşaya dair notlar aktarmaktadır.¹⁶⁰ Son olarak Bûtî, ikinci baskıyla birlikte eserin sonuna ilâştirdiği ek kısmında, Muhammed İd-el-Abbâsî'ye ait olan *Bid'atu't-taassub el-mezhebî* isimli eserde kendisine yöneltilen eleştiri ve itirazlara karşı kısa cevaplar sunmaktadır.

Bûtî'nin *el-Lâ mezhebiyye*'deki metodu, Hucendî'nin temel iddiasını tespit etmek ve bu iddiayı destekleyici diğer argümanları söz konusu temel iddia çerçevesinde analiz etmektir. Böylelikle o, Hucendî'nin delillerini ve ileri sürdüğü görüşleri ayrı ayrı inceleme ve tahkik etme yolunu tercih etmiştir. Bununla birlikte *el-Lâ Mezhebiyye*'nin tamamı incelendiğinde görüleceği üzere Bûtî, Hucendî'nin her bir görüşünü bahis konusu etmemektedir. Onun bu tavrı, eserin omurgasını oluşturduğu ve üç ittifak noktası olarak nitelediği hususlarla ilişkilidir. Zira Bûtî, Hucendî'nin iddia ve görüşlerinden cevapsız bıraktığı veya detaylıca ele almadığı hususların tamamının, mezkûr üç ittifak noktasına ilişkin olduğunu belirtmektedir.¹⁶¹

Bûtî'nin *el-Lâ Mezhebiyye*'de kullandığı kaynaklar eserin niteliği ve telif maksadıyla doğrudan ilişkilidir. Reddiye niteliğindeki eserinde Bûtî, Hucendî'nin ileri sürdüğü delilleri tahkik etmekte ve bu delilleri çürütmek suretiyle kendi yaklaşımını ortaya koymaktadır. Bu itibarla, kullandığı kaynakların neredeyse tamamı, Hucendî'nin referanslarından oluşmaktadır. Öyle ki, Hucendî'nin nakilde bulunarak istifade ettiği Fahreddin er-Râzî ve İbn Haldûn gibi İslâm âlimlerinin konuya ilişkin görüşlerini ayrı ayrı ele almaktadır. Böylelikle Hucendî'nin söz konusu nakillerinin hakikatini ve tutarlılığını tespit etmeyi amaçlamıştır. Ayrıca Hucendî'nin çok sık işaret ettiği İbn Teymiyye ve İbn Kayyim gibi selefi simaların görüşlerine de sık sık atıfta bulunan Bûtî, Hucendî'ye kendi kullandığı kaynaklarla cevap vererek bir çelişki ve tutarsızlık nispet etmektedir. Hucendî'nin referansları dışında nakilde bulunduğu veya işaret etmekle

¹⁶⁰ Bûtî, bu bölümde aktardığı münakaşada muhatabın kim olduğunu özellikle açık etmek istememektedir. Ancak Muhammed İd el-Abbâsî *Bid'atu't-taassub el-mezhebî* isimli eserinde söz konusu münakaşanın Bûtî ile kendisi arasında gerçekleştiğini açıkça ifade etmektedir. el-Abbâsî'nin mezkûr beyanı ve Bûtî'ye verdiği cevabın detayları için bkz. Abbâsî, *Bid'atu't-taassub el-mezhebî*, s. 329-338.

¹⁶¹ Bkz. Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 94.

yetindiği az sayıda kaynağa örnek olarak: Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Müstasfâ'sı*, Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Beyânü zekali'l-ilm ve't-taleb'i*, İbnü'l-İmâd'ın (1089/1679) *Şezerâtü'z-zeheb'i*, Abdullah Dirâz'ın (ö. 1958) Şâtıbî'nin *el-Muvâfakat*'ına yaptığı ta'liki zikredilebilir.

2.2. Bûtî'ye Göre Selef Kavramı ve Selefiyye

Muhammed Said el-Bûtî Hucendî'nin risalesi özelinde selefî anlayışa reddiyede bulunurken yalnızca bununla yetinmemekte, diğer birçok eseriyle ve çeşitli irşad faaliyetleri vesilesiyle genel manada selefiliği ve özellikle Vehhâbî anlayışı hedef almaktadır. Bu çerçevede bir kavram ve oluşum olarak selefiliği ele aldığı *es-Selefiyye merhaletün zemeniyye mübareke lâ mezhebün İslâmî* isimli eseri ile Seyyid Hâşim er-Rifâî'nin (ö. 2018) kaleme aldığı *Nasîhatün li ihvâninâ ulemâ-i Necd* adlı esere yazmış olduğu takdim yazısını özellikle zikretmek gerekmektedir. Zira bu eserlerde açıkça görüldüğü üzere Bûtî'nin Hucendî'ye yönelik eleştirisinin arka planında esasen onun şahsı ve eserini aşan çok daha genel bir selefiyye eleştirisi yer almaktadır. Bu nedenle, çalışmamızın odak noktasını oluşturan Bûtî'nin *el-Lâ Mezhebiyye'sini* daha iyi anlamak için onun selefiyye anlayışına genel hatlarıyla temas etmek faydalı olacaktır.

2.2.1. Selef Kavramı ve Selefiyye Mezhepçiliği

“Selef” kelimesi sözlük anlamı itibariyle, peşi sıra gelen zamanlardan/dönemlerden her biri için, bunlardan önce geleni niteleyen bir kavramdır. Bu lügavi mana süreç içerisinde yerini ıstilahî anlama bırakmış ve bu anlam kavramın değişmez karşılığı olarak telakki edilir olmuştur. Buna göre selef, hicri ilk üç asırda yaşamış olan İslâm ümmetini nitelemektedir ki, bu mana Hz. Peygamber'in hadislerinde ifadesini bulan en hayırlı ve faziletli nesillerin/asırların tespitine dayanmaktadır.¹⁶² Söz konusu ilk üç asrın sırasıyla en hayırlı zaman dilimleri olarak nitelenmesinin gerekçesi ise, bu devirlerde yaşam sürmüş olan Müslümanların vahyin aracısı olan Hz. Peygamber'e zamansal yakınlığı ve özellikle ilk neslin buna doğrudan şahitliğidir. Zira birinci nesli oluşturan sahâbe itikadi

¹⁶² Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002), “Şehâdât”, 9 (No. 2652); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kâhire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1955) “Fezâilü's-Sahâbe”, 212.

ve ameli hükümleri doğrudan Hz. Peygamber'den öğrenmiş, herhangi bir şüpheye yer bırakmayacak şekilde dini bağlılıklarını tesis etmişlerdir. Bûtî, üçüncü asrın aynı zamanda önceki dönemlerde var olan temiz zihni yapı ve İslâmî fitrat hususiyetlerinin ortadan kalkacağı zamanların bir habercisi olduğunu belirtmektedir. Bu dönemden sonra bid'atler yaygınlaşmış, çeşitli sapkın fırkalar ortaya çıkmış ve ilk üç asrın takip ettiği yoldan ayrılmışlardır. Bundan sonraki her bir zaman dilimi/asır çeşitli yönleriyle bir öncekinden daha kötü bir duruma evrilmiştir.¹⁶³

Bûtî, selef kavramına “es-selefiyye” nitelemesiyle İslâm hukuk ve düşünce tarihinde mevcut olmayan bir ıstılâhî anlamın izafe edilmesini ve böylelikle bir mezhep telakkisinin ortaya çıkmasını hatalı bulmaktadır. Selef dahi söz konusu bu kavram ile İslâm toplumu içerisinde herhangi bir şekilde temayüz etmiş bir şahsiyet veya belirli bir kimliğin temsili, fikri yahut toplumsal bir oluşum düşüncesine ulaşmamıştır. Buna göre selef ile halef arasındaki etkileşim, selefin üzerinde ittifak etmiş olduğu metodun sınırları içerisinde -bir nevi- fikir alışverişini temsil etmelidir. Bunun ötesinde selef ve halef kelimeleri zamansal düzlemde önce (قبل) ve sonra (بعد) kelimelerinin ifade ettiği anlamdan farklı bir muhtevaya sahip değildir.¹⁶⁴ Buna karşı selefi mezhepleştirmek çeşitli mahzurlu durumlara sebebiyet verebilecektir ki, selefiyye dışında diğer başka zaman dilimlerine mahsus birtakım mezhep oluşumlarının tezahür etmesi bu sakıncalı durumlar arasında yer almaktadır. Zira selef asrına matuf olarak selefiyye mezhebi ortaya çıkıyorsa hulefâ-i râşidîn dönemine izafe edilerek “râşidiyyîn” mezhebinin oluşumu mümkün olacaktır. Üstelik Hz. Peygamber'in hulefâ-i râşidîne yönelik ifadesi¹⁶⁵ böyle bir oluşumu daha üstün ve haklı gösterecektir. Yine bu bakış açısının bir neticesi olarak sahâbe asrı itibara alınarak “sahâbiyyîn” mezhebi ortaya çıkacaktır. Bu durumda üstün ve ayrıcalıklı oldukları iddiasında olan selefiyye müntesiplerinin yaptıkları gibi her bir mezhep bir diğerini kötüleyip bid'atçılıkla itham edecektir.¹⁶⁶

Bûtî, Müslümanlar açısından bir yükümlülük olarak gördüğü “selefe ittibâ” meselesine özellikle temas etmekte, böylelikle eleştirip karşı çıktığı selefilik/selefçilik

¹⁶³ Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî, *es-Selefiyye: Merhaletün zemeniyye mübâreke lâ mezhebün İslâmî* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1998), s. 9-11.

¹⁶⁴ Bûtî, *es-Selefiyye*, s. 13-14.

¹⁶⁵ Bkz. Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen*, nşr. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Kara Belî (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “es-Sünne”, 6 (No. 4607).

¹⁶⁶ Bûtî, *es-Selefiyye*, s. 224-226.

mezhebiyle selefe ittibâ etmenin farklılığını gözler önüne sermeyi amaçlamaktadır. Buna göre naslara tâbi olurken istikamet üzere kalmak, selevin nasları idrak hususunda sahip oldukları yöneme bağıllıkla mümkün olmaktadır. Zira selefe ittibâ, yalnızca onların ümmetin ilk nesilleri olması hasebiyle bizatihi murad edilmemiştir. Bilakis Kur'an ve sünneti dosdoğru bir şekilde anlama noktasında daha yetkin ve üst konumda bulunmaları bunda temel etkindir. Arapça onların asli dili olduğu gibi dil hususiyetlerinde herhangi bir bozukluk da bulunmamaktadır. Bu sebeple nasların manalarını kuşatma noktasında en yetkin olanlar kendileridir. Ayrıca Hz. Peygamber'in yaşadığı döneme şahitlik etmek ve bu döneme yakın zaman dilimlerinde yaşamış olmak ondan nakilde bulunmak ve onun ifadelerini en doğru şekilde anlamak için eşsiz niteliklerdir. Bununla birlikte "selefe ittibâ", onların konuştukları her bir kelimeye harfîyyen uymak yahut cüz'i bir meselede sahip oldukları kanaate bağlı kalmak anlamına gelmemektedir. Buna göre asıl olan takip edilen metottur.¹⁶⁷ İctihat metodu, nasların idraki ve izahı için ortaya koydukları kaideler selefe ittibânın tahakkuk edeceği zemini teşkil etmektedir. Söz konusu yöneme tâbi olma noktasında zamansal yahut mekânsal değişimin hiçbir önemi yoktur.¹⁶⁸ Bu çerçevede, Hz. Peygamber'in yaşadığı döneme yakın devirlerde yaşam sürmüş olmak selev-i sâlihîn olarak nitelenen örneklığı oluşturmak açısından yeterli genel geçer bir meziyet olmamaktadır. Zira selev içerisinde dahi üzerinde ittifak edilen ve kendisine tâbi olunan yöntem ve metoda aykırı tavır takınan çeşitli fırkalar/gruplar ortaya çıkmıştır. Bu grupların da selev kavramının kapsamında yer almaları ve bu şekilde nitelenmeleri kendilerinin sorgusuz sualsiz takip edileceği ve İslâm ümmetine örneklilik oluşturacakları anlamına gelmemektedir.¹⁶⁹

Selevîyye tabirinin geçmişteki kutlu bir zaman dilimini ihtiva ettiğini belirten Bûtî, buna dair zikre değer bir istidlalde bulunmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber (s.a.v.) bir hadiste "en hayırlı nesiller/asırlar" nitelemesinde bulunmakta, bir başka hadiste ise

¹⁶⁷ Bûtî selevin takip ettiği ilmi yöntemin bugün "usûl-i fıkıh" yahut "kavâidü tefsîri'n-nusûs" olarak isimlendirildiğini ifade etmektedir. Bu yöntem İslâm'ı yaşama ve gerektiği gibi tatbik etme noktasında belirli bir grup veya mezhebe mahsus olmayıp Müslümanların tamamına aittir. Bûtî bu izahını Arap dili benzetmesi üzerinden örneklendirmektedir. Buna göre şayet Arap dilinde mevcut olan çeşitli kaidelerin -diğerlerinden ayrı olarak- belirli bir gruba ait olduğu kabul edilebilirse benzer şekilde "usûl-i fıkıh" yahut "kavâidü tefsîri'n-nusûs" hakkındaki kural ve kaidelerin de müşahhas bir gruba nispet edilmesi ve yalnızca onlarla anılması mümkün olabilecektir. Bkz. Bûtî, *es-Selevîyye*, s. 22.

¹⁶⁸ Ancak selevin zikredilen hususiyetleri sahip oldukları üstün meziyetleri göstermesi açısından yeterlidir. Bûtî, *es-Selevîyye*, s. 12-13.

¹⁶⁹ Bûtî, *es-Selevîyye*, s. 223-224.

geçip giden her bir zamanın bir öncesinden daha şerli olacağını ifade etmektedir.¹⁷⁰ Buradan hareketle hayırlılıkla nitelenen ilk üç asrın İslâm toplumunda müstakil bir grubu temsil etmesi, onlardan sonra gelen kimselerin de benzer şekilde şerlilik vasfı ile müstakil bir topluluk olarak nitelenmesi mümkündür. Öyle ki, geçip giden her bir asır bir sonrakine göre hayırlı, bir sonrası ise öncesine göre şerle tavsif edilerek müstakil bir grubu oluşturacaktır ki bu durumda İslâm toplumu sayısız gruplara ayrılmış olacaktır. Hâlbuki Bûtî'ye göre selefiyye -Hz. Peygamber'in hayırlılıkla nitelediği ilk üç asrı kuşatan-zamansal olarak geçip giden bir devri ifade etmektedir ve bu itibarla bir bütün olan İslâm ümmetinin kutlu bir dönemini temsil etmenin ötesine geçmemektedir.¹⁷¹ Görülmektedir ki Bûtî, selefiyyeyi ümmetin bir asır/nesil üzerinden gruplaştırılması olarak görmekte ve bunu kabul etmemektedir.

Bûtî'ye göre selefiyye, nasları en doğru şekilde anlama noktasında bir tür aracı durumunda olan selefin bu konumunu sahip oldukları nitelikleri ve takip ettikleri metodu göz ardı ederek itibara almak anlamı taşımaktadır. Buna bir örnek verecek olursak, “Muhammedîler (محمدیین)” nitelemesi¹⁷² ile “Müslümanlar” ifadesi arasındaki muhteva farkı bulunmaktadır. “Muhammedîler (محمدیین)” tabiri, Müslümanların Hz. Muhammed'in şahsına ve kişisel görüşlerine olan bağlılıklarını niteleyen bir kavramdır. Bu kavram, Müslümanların İslâm ile ilişkilerinde Hz. Peygamber'e odaklanan ve bunun arka planını göz ardı eden bir mahiyete sahiptir. “Müslümanlar” tabiri ise Allah'ın hükümrانlığını ifade etmekte, aynı zamanda Hz. Peygamber aracılığıyla tebliğ olunan dini ahkâmın kabulünü izhar etmektedir. Böylelikle Müslümanların Hz. Peygamber'e sarılıp ona tâbi olmaları, esasen Allah'a teslim olup O'na itaat ettiklerini göstermektedir. Mezkûr iki kavram arasındaki muhteva farkı benzer şekilde selefe ittibâ etmekle selefiyye mezhebine mensup olmak arasında da mevcuttur. Buna göre selefiyye mezhebine mensup olmak, şahısları itibara alıp onları aşan temel maksatları ve hedefleri gözden kaçırmak anlamı taşıyacaktır.¹⁷³ Selefe ittibâ etmek ise onları yüceltmenin ve hürmet göstermenin yanı sıra temel hedef ve maksatları da dikkate almak demektir. Onların İslâm'ı nasıl

¹⁷⁰ Buhârî, “Fiten” 6 (No. 7068).

¹⁷¹ Bûtî, *es-Selefiyye*, s. 23.

¹⁷² Bûtî birçok araştırmacı ve müsteşrik tarafından bu nitelemenin Müslüman kavramı yerine kullanılması için ısrarla dile getirildiğini belirtmektedir. Bununla birlikte söz konusu kimseler tarafından teklif edilen Muhammedîler ifadesinin İslâmi perspektifte kabul edilebilir olmadığı kanaatini de peşinen zikretmektedir. Bkz. Bûtî, *es-Selefiyye*, s. 221-222.

¹⁷³ Bûtî, *es-Selefiyye*, s. 221-222.

algıladıkları noktasında kendilerine tâbi olmak, naslarla kurdukları ilişkide takip ettikleri yol ve yöntemi izlemektir. Zira takip edilen yöntem ve metot dini bağlılık ilişkisinde sıhhatli bir algı ve idrak tesis etmenin temelini oluşturmaktadır.¹⁷⁴

2.2.2. Selefiyye'nin Ortaya Çıkışı: Cemâleddin Efgânî ve Muhammed Abduh Etkisi

Bûtî, ıslah-tecdid hareketinin önemli simalarından Cemâleddin Efgânî, Muhammed Abduh, Reşid Rıza ve Abdurrahman el-Kevâkibî'nin (ö. 1902) selefiyye anlayışının ortaya çıkışında etkili oldukları kanaatindedir. Ona göre dini ıslah hareketi ile selefiyye anlayışının ortaya çıkışının oldukça yakın devirlere denk gelmesi de bu hakikate işaret etmektedir.¹⁷⁵

Selefiyyenin ortaya çıkışı Mısır'ın içerisinde bulunduğu sosyal, kültürel ve dini vakıa ile yakından ilişkilidir. Hemen her noktasında mevcut olan ilmi faaliyetlerin yanı sıra özellikle Ezher gibi bir üniversiteye ve nitelikli birçok âlime sahip olan Mısır'da zaman içerisinde çeşitli bid'at ve hurafeler yaygınlık kazanmıştır. Bu bid'at ve hurafeler tasavvuf adı altında, dinde hiçbir temeli olmayan birtakım tasavvufi tarikatlar aracılığıyla etki alanını genişletmiştir.¹⁷⁶ Bunun yanı sıra Ezher'deki ilmi faaliyetler şekli bir hal alarak donuklaşmaya başlamış, bu ilmi çalışmalar asırlar boyu nakledilen çeşitli ifade ve ibareler üzerinde cereyan eden salt tartışma ve münakaşalara dönüşmüş, bunların yaşanan hayat ile hiçbir bağ ve ilişkisi kalmamıştır. Böyle bir zaman diliminde yaşayan Müslümanlar ise söz konusu vakıa karşısında farklı anlayış ve yönelime sahip iki gruba ayrılmışlardır. Bunlardan birincisi, Batı medeniyetini bir kurtuluş olarak görmekte, İslâmî anlayış ve kültüre dair var olan kural ve kayıtlardan sıyrılmayı önermektedir. İkinci grup ise bid'at ve hurafelerden arınmış saf İslâmî anlayışa dönerek Müslümanların durumlarını ıslah etmeyi teklif etmektedir. Böylelikle modern yaşantıyla kopan bağlar yeniden tesis edilecek, ulaşılan medeniyet seviyesiyle sağlıklı bir ilişki kurularak sosyal, kültürel ve dini alanda gerekli araştırma ve çalışmaların yapılabilmesi için uygun ortam oluşacak, elde edilen neticeleri tatbik etmek mümkün hale gelecektir. İşte bu noktada Cemâleddin

¹⁷⁴ Bûtî, *es-Selefiyye*, s. 222-223.

¹⁷⁵ Bûtî, *es-Selefiyye*, s. 231-232.

¹⁷⁶ Bûtî, *es-Selefiyye*, s. 232.

Efgânî ile Muhammed Abduh'u zikreden Bûtî, bu iki zatın ikinci grubu oluşturan ıslah hareketinin doğuşunu temsil ettiğini belirtmektedir.¹⁷⁷

Söz konusu ıslah hareketi öncüleri insanların İslâm'ı anlama ve yaşama noktasında gayretlerini arttırma düşüncesiyle selef asırlarındaki İslâm ve Müslümanların durumu ile bugünkü vakıanın mukayesesini gerçekleştirmektedirler. Böylelikle gerçek İslâm selef devirleriyle ilişkilendirilmiş, selef İslâm ve Müslümanlık adına her türlü müspet değişim, gelişim ve yaşayışın ölçütü olarak kabul edilir olmuştur. Bu anlayış ise selef yahut selefiyye¹⁷⁸ nitelemesiyle yaygınlık kazanmıştır.¹⁷⁹ Netice itibariyle Bûtî'ye göre başlangıçta dînî ıslah hareketinin şîâr/prensibi olan selefiyye tabiri, halihazırda yalnızca kendilerini hakikatin temsilcisi olarak gören bir mezhep anlayışına dönüşmüştür.¹⁸⁰

2.3. Bûtî'nin Fıkıh Mezheplerine Bakışı ve Hucendî'ye Yönelttiği Eleştiriler

Bûtî ile Hucendî örneklği üzerinden ortaya çıkan fikri ihtilaf hali esasen içtihat, taklid, ittibâ, mezhep vb. kavramlar etrafında şekillenmektedir. Ancak burada dikkat çekilmesi gereken nokta Bûtî tarafından ortaya atılan ve mezhep kavramı üzerinde teşekkül eden mezheplilik ve mezhepsizlik nitelemeleridir. Zira bu kavramların kullanımı yakın döneme ait olup bunlarla kastedilen manalara dair yerleşik bir kanaat bulunmamaktadır. Bu nedenle Bûtî'nin fıkıh mezheplerine bakışı ve Hucendî'ye yönelttiği eleştirilere geçmeden önce mezkûr kavramların kullanım maksatlarına işaret etmek önemli bir fayda sağlayacaktır.

2.3.1. Bûtî'ye Göre Mezhepsizlik ve Mezheplilik

Mezheplilik ve mezhepsizlik ifadeleriyle kastedilen, mezhepler arası geçişken bir ilişkinin bulunup bulunmaması değildir. Yani mezhepsizlik tabiriyle, fıkıh mezhepleri

¹⁷⁷ Bûtî, *es-Selefiyye*, s. 232-233.

¹⁷⁸ Bûtî'ye göre birtakım ilmi meselelerde kullanılan ve sınırlı/belirli delalet veçhesi bulunan “selef” ve “selefiyye” kavramlarının gerek kültürel gerekse toplumsal sahada kullanımının revaç bulup yaygınlık kazanmasında söz konusu dînî ıslah hareketinin büyük ölçüde etkisi bulunmaktadır. Örneğin selefiyye kavramı, sahip olduğu anlam yelpazesinin dışında kullanılarak Mısır'da faaliyet gösteren matbaa ve yayınevlerinin isimlerinde tercih edilmiştir. Bkz. Bûtî, *es-Selefiyye*, s. 234-235. Bûtî ayrıca selefiyye kavramının Vehhâbiyye hareketi tarafından da benimsenip kullanılmasına temas etmekte ve iki kavramın temel ortak paydadan hareketle kesişimine işaret etmektedir.

¹⁷⁹ Bûtî, *es-Selefiyye*, s. 233-234.

¹⁸⁰ Bûtî, *es-Selefiyye*, s. 235-236.

arasında geçişken, özgür, karmaşık, kuralsız ve dayanaksız bir hareket kabiliyetinin kastedildiği düşünülebilir. Ancak M. Saîd Ramazân el-Bûtî, İslâm ümmeti adına oldukça tehlikeli bir bid‘at olarak nitelediği mezhepsizlik¹⁸¹ (el-lâ mezhebiyye) tutumu ile bir mezhebe müntesip olma (el-mezhebiyye) tavrını kendi bakış açısıyla ele almakta, zikri geçen manalardan farklı bir yöne odaklanmaktadır. Buna göre mezheplilik (el-mezhebiyye), avâmdan bir kimsenin yahut böyle olmasa da içtihat edecek ilmi yetkinliği bulunmayan kişinin belirli bir mezhebi gerek ömrü boyunca değiştirmeksizin gerekse süreç içerisinde bir mezhepten diğerine geçerek taklid etmesidir.¹⁸² Buna göre mezheplilik tavrı her hâlükarda mezheplerle kurulan ilişkinin sürekliliğini ifade etmektedir. Böylelikle aynı zamanda bu kavram, mezheplerin varlığını tanıma ve onlara meşruiyet atfetme anlamını da içermektedir.

Bûtî’ye göre mezhepsizlik (el-lâ mezhebiyye), içtihat mertebesine ulaşmamış kişinin herhangi bir müçtehid/mezhebi hiçbir şekilde taklid etmemesidir. Bu durumda mezhepsiz kimse, ömrü boyunca belirli bir müçtehid/mezhebi taklid etmediği gibi bu mezhepler/müçtehidler arasında bir tercih ve değişiklik yaparak, kimi zaman birini, bir başka zaman da diğerini taklid etmemektedir.¹⁸³ Böylelikle içtihat yetkinliği bulunmadığı halde delillerle doğrudan ilişki kurarak hükümlere ulaşma gayesi gütmektedir. Mezhepsiz kişi, mevcut durumunun gereklerine aykırı davranmakta, mezhepleri yok sayarak bireysel bir yol çizmektedir. Takip ettiği bu yolda karşısındaki en büyük engel olan mezhep oluşumlarını reddetmekte, mezheplere karşı muhalif bir tavır geliştirmektedir. Neticede mezhepsizlik, mezheplerin meşru oluşumlar olarak görülmemesi, yok sayılmaları ve böylelikle mezhepler aracılığıyla fakihlerin ortaya koydukları mirasın reddedilmesi anlamına gelmektedir.

Söz konusu iki kavram arasındaki bu farkı parti/grup temsili üzerinden izah eden Bûtî’ye göre gerek tek bir parti gerekse bir bütün olarak tüm partilerle çeşitli şekillerde, istikrarlı ve sürekli bir şekilde ilişki içerisinde bulunan kişi “partili” olarak

¹⁸¹ Bûtî’nin “mezhepsizlik (el-lâ mezhebiyye)” kavramlaştırması özellikle üzerinde durulması gereken bir konudur. Zira yakın devirlerde taklid ve mezhep olgularına dair dile getirilen birtakım eleştirileri ve ortaya koyulan reddedici tavırları Zâhid el-Kevserî (ö. 1952) ile birlikte benzer şekilde mezhepsizlik olarak nitelemektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu çarpıcı kullanım Bûtî öncesi Kevserî’nin *Makâlât*’ı içerisinde, “Mezhepsizlik Dinsizliğin Köprüsüdür” şeklinde tercüme edilebilecek bir konu başlığı olarak kullanılmıştır. Kevserî’nin bu kısa makalesi için bkz. Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî, *el-Lâ Mezhebiyye kantaratü’l-lâ diniyye*, Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 2006.

¹⁸² Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 17.

¹⁸³ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 17.

isimlendirilecektir. Bunun yanında kendisini herhangi bir partiye nispet etmeyen ve herhangi bir şekilde söz konusu parti veya partilerle ilişki içerisinde bulunmayan kimse ise “partisiz/tarafsız” şeklinde isimlendirilecektir.¹⁸⁴

Bûtî’nin mezheplilik ve mezhepsizlik kavramlarını tanımlayıcı bu izahı, mezhepsizliği nispet ettiği muhatap kitlesi ile arasında geçen diyalogun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Böylelikle bu açıklama, konunun zihinlerde tasviri açısından okuyucuya yönelik bir kolaylık sağlama amacı da taşımaktadır.

2.3.2. Bûtî’ye Göre Üzerinde İhtilaf Olmayan (Tartışmanın Dışında Kalan) Hususlar

M. Saîd Ramazân el-Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye* isimli risalesini Muhammed Sultân el-Hucendî’nin çalışmamıza konu olan *Hediyyetü’s-Sultân* isimli risalesine reddiye maksadıyla kaleme almış olduğundan, konuya giriş yapmadan önce Hucendî’nin iddia ve ifadelerini dikkate alarak birtakım ayrımlara işaret etmekte ve açıklamalarda bulunmaktadır. Bu çerçevede Bûtî’ye göre tartışma konusunun kapsamı dışında kalması gereken üç husus bulunmaktadır. Bu üç husus üzerinde herhangi bir ihtilafın bulunmadığı kabulünden yola çıkan Bûtî, konuya ilişkin hareket noktasını bu temel kabuller üzerine inşa etmektedir.

Tartışma dışında bırakılması istenen hususları Bûtî’nin muhatabı olan Hucendî’nin eseri ve temsil ettiği söylemler çerçevesinde dikkate almak gerekmektedir. Bu açıdan bakıldığında, söz konusu üç hususun Bûtî ve Hucendî’nin temsil ettiği yaklaşım arasında tartışılması yersizdir. Zira taraflar bu hususlara dair ortak kanaate sahiptirler yahut Bûtî’ye göre sahip olmalıdırlar. Aksi takdirde bu temel meselelerde ihtilaf edip diğer fer’î mevzuları ele alıp tartışabilmek mümkün değildir.

Bu çerçevede Bûtî’nin tartışmanın dışında tutulması gerektiğini düşündüğü birinci husus, belirli bir mezhebi taklid eden kişinin durumuna ilişkindir. Buna göre, mezheplerden herhangi birini taklid eden mukallidin, bu taklidini kesintisiz ve sürekli bir şekilde devam ettirmesini gerekli kılan bir delil bulunmadığı gibi, taklid ettiği mezhebi terk edip bir başka mezhebi taklid etmesini engelleyen bir durum da mevcut değildir. Zira bir mukallidin dilediği müçtehidî taklid edebileceği hususunda âlimler arasında ittifak

¹⁸⁴ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 17; Shawish, *Menhecü Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî*, s. 53.

bulunmaktadır. Öyle ki, bir mukallid kimi zaman bir müçtehid taklid ederken kimi zaman da bir başka müçtehid taklid edebilecektir. Mukallidin durumuna dair bu genel kanaat mevcut olmakla birlikte müteahhir dönemde muhalif görüşler de ileri sürülmüş, bir mezhebi terk edip diğer bir mezhebi taklid etmeyi uygun görmeyenler bu görüşlerini ısrarla dile getirmişlerdir. Bûtî, ümmetin ortak kanaatine muhalif olan bu tutumu çirkin bir taassup olarak nitelemektedir.¹⁸⁵

Mukallidin dilediği mezhebi taklid edebileceğine dair genel kabul, belirli bir mezhebin iltizam edilemeyeceği anlamına gelmediği gibi, bir mezhepten diğerine intikal edilemeyeceği sonucuna da götürmemektedir. Zira bir mezhebi iltizam etmenin zorunlu/gerekli olmayışı ile iltizamın meşru olmayışı (yasak/haram oluşu) bambaşka neticelerdir.¹⁸⁶ Böylelikle Bûtî'ye göre bu ittifak noktası, Hucendî'nin -belirli bir mezhebin iltizam edilmesinin haram olduğu- iddiasına karşıt bir delil mahiyeti taşımaktadır.

Bûtî'nin dile getirdiği bir diğer ittifak noktası, ilimde belirli bir seviye kat etmiş mukallidle ilişkilidir. Buna göre, fıkıh alanında herhangi bir meseleye ilişkin ilmi mesafe kat eden, söz konusu meselenin kitap ve sünnetten delillerine vakıf olmakla birlikte içtihat usulü ve kurallarına da nüfuz eden bir mukallid, zikri geçen nitelikleri elde ettiği mesele hakkında içtihat etmekle ve bu içtihadının neticesine göre amel etmekle mükelleftir.¹⁸⁷ Bu da aynı zamanda içtihat ettiği meseleye dair tâbi olduğu mezhebi taklid edemeyeceği anlamına gelmektedir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, Bûtî'nin söz konusu nitelikleri nispet ettiği mukallidi “mezhepte müçtehid” olarak nitelemesidir.¹⁸⁸

İlimde belirli bir seviye kat etmiş olan mukallidin (mezhepte müçtehid) takınması gereken tavra ilişkin dile getirilen hususlar, söz konusu edilen nitelikleri elde etmiş kişileri hedef almaktadır. Bu nedenle zikredilen nitelikleri hâiz olmayan (câhil) mukallidlerin de benzer şekilde içtihat etmeye davet edilmesi ve bunun bir neticesi olarak taklidin terk edilmesi mümkün değildir.¹⁸⁹ Böylelikle Bûtî, -bir kısım meselede- içtihadı

¹⁸⁵ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 48.

¹⁸⁶ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 48.

¹⁸⁷ Belirtmek gerekir ki bu bakış açısı, içtihadın tecezzisine cevaz verenlerin yaklaşımına nispetle dile getirilmektedir.

¹⁸⁸ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 48-49.

¹⁸⁹ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 49-50.

ehil olan mukallidi tespit ettiği gibi aynı zamanda Hucendî'nin herhangi bir ayırım gözetmeyen içtihat davetini de eleştirmektedir.

Bûtî'nin dile getirdiği üçüncü ittifak noktası dört mezhep imamının içtihatlarıyla ilişkilidir. Buna göre dört mezhep imamının her biri hak üzere olup içtihatlarından ötürü Allah katında ma'zûr kabul edilmektedirler. Zira içtihadî bir meselede Allah'ın muradı olan hükmü kesin bir şekilde bilmek ve tespit etmek imkân dâhilinde değildir. Bu durumda yapılması gereken içtihat neticesinde varılan sonuca göre hareket etmektir ki, dört mezhep imamı da böyle yapmıştır. Bunun bir neticesi olarak, dört mezhep imamından herhangi birini taklid eden mukallid hakikate tâbi olmuş olup bir diğer imamı taklid edeni yanlış ve hatalı bir yola tâbi olmakla itham edemeyecektir.¹⁹⁰

Hucendî'nin -farklı mezheplere müntesip kimselerin cemaatle kılacakları- namaz örneği üzerinden mezheplere ve mezheplilere yönelik olarak dile getirmiş olduğu eleştiriye karşılık bu üçüncü ittifak noktasından hareketle cevap veren Bûtî, Hanefî bir kişinin Şâfiî veya Mâlikî bir imama uyarak kıldığı namazın sahih olduğu noktasında ittifak (icmâ) bulunduğunu aktarmaktadır. Bununla birlikte üzerinde ittifakın/icmân teşekkül ettiği namaza dair bir izaha ihtiyaç bulunmaktadır. Zira konuya ilişkin farklı kanaatlerin bulunduğu aşıkardır. Bu noktada, Bûtî tarafından dile getirilen ittifak söyleminde “salât” kavramının mutlak kullanımıyla işaret edilen ferd-i kâmil mana kastedilmektedir. Bu mana, muktedînin kendi mezhebi açısından, imamın namazı bozucu herhangi bir fiilde bulunduğunu bilmemesidir. Muktedînin böyle bir fiilin varlığını bildiği duruma ilişkin görüş farklılıkları bulunması, salât kavramının mutlak kullanımıyla kastedilen namazın sıhhatine ilişkin icmâyâ karşı bir itiraz oluşturmamalıdır. Bûtî, maksadının daha iyi anlaşılması için gasp edilmiş arazide kılınan namaza ilişkin bir örnek zikretmektedir. Buna göre mutlak bir kullanımla, bahçede/arsada namaz kılmanın cevazına dair ittifakın varlığı söz konusu edildiğinde, gasp edilmiş bir arazide/arsada kılınan namazın caiz olmayacağının dile getirilmesi, mutlak kullanıma bir tezat oluşturmamakta ve varlığı öne sürülen ittifak iddiasını zedelememektedir.¹⁹¹

¹⁹⁰ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 50.

¹⁹¹ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 50.

Bûtî, zikredilen üçüncü ittifak noktası hakkında sonraki dönemlerde muhalif görüşlerin dile getirildiğine işaret etmekte, ittifakın hilafına ortaya konan bu söylemlerin kötü ve çirkin taassubun bir tezahür şekli olduğunu belirtmektedir.¹⁹²

Bûtî'nin üzerinde ihtilaf bulunmadığını iddia ettiği bu husus, yukarıda zikredildiği gibi Hucendî'nin mezheplere ve mezhep müntesibi Müslümanlara yönelik olarak dile getirmiş olduğu bir eleştiriye cevap mahiyeti taşımaktadır. Hucendî'nin bu değerlendirmesini, eleştiri konusu yaptığı diğer birkaç hususla birlikte ifade etmek faydalı olacaktır. Zira Hucendî'nin eleştirisinde Bûtî'nin de tasdik ettiği bir yön bulunmaktadır. Buna göre Hucendî, bir Hanefinin Şâfiî veya Mâlikî bir imamın arkasında namaz kılamayacağı yönündeki görüşlere işaret etmekte, bunun yanında Mescid-i Harâm'da dört mezhep için ihdas edilen dört ayrı makamı örnek göstererek Müslümanların birliklerinin bozulduğunu, bir nevi mezheplerin ayrı dinler olarak telakki edildiğini ifade etmektedir. Bûtî'nin de dört mezhebe nispetle ihdas edilen bu dört makamın İslâm ümmetine zarar verdiği konusunda Hucendî ile aynı fikirde olduğu görülmektedir. Ayrıca avâmdan birçoğunun cami ve mescitlerde cemaatle namaz kılınıyorken bir köşeye çekilerek beklemelerini,¹⁹³ kendi mezheplerine müntesip bir imam ile namaz kılmayı arzu etmelerini ve bunun dışında başka şekilde kılacakları namazın geçerli olmayacağı kanaatinde olmalarını eleştirmekte ve bu tutumun yanlışlığını dile getirmektedir. Ümmet arasında yaygınlaşan bu tutum ve tavırların dini herhangi bir dayanağı bulunmadığı gibi gerek taassup gerekse elde edilen makam ve menfaatleri koruma düşüncesi bu değişimde etkili olmaktadır.¹⁹⁴

Bûtî, Hucendî'nin görüşlerini aktarırken dayandığı temel referanslar arasında yer alan İbn Kayyim, İzzeddin b. Abdüsselâm (ö. 660/1262) ve Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî'nin zikredilen üç ittifak noktası hakkında farklı bir kanaate sahip olmadıklarını özellikle belirtmektedir. Bunun yanı sıra mezhep ehli kimseler olan söz konusu âlimlerin her birinden nakillerde bulunmak suretiyle mezhepliliği eleştirmek tutarlı bir bakış açısını yansıtmamaktadır. Zira İbn Kayyim, İzzeddin b. Abdisselâm ve Şâh Veliyyullah ed-

¹⁹² Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 52-53.

¹⁹³ Abdürreşid İbrahim'in Şam'a dair aktarımları da bu ifadeleri desteklemektedir. Zira o, Şam'da geçirdiği kısa sürede karşılaştığı manzarayı mezhep taassubu olarak nitelemektedir. Abdürreşid İbrahim'in tespitleri için bkz. İbrahim, *Alem-i İslam*, s. 551-552.

¹⁹⁴ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 52-53.

Dihlevî gibi mezhep müntesibi âlimlerden nakillerde bulunarak bir mezhebe intisap etmenin haramlığı sonucuna ulaşmak açık bir çelişkidir.¹⁹⁵

2.4. Bûtî'ye Göre Hucendî'nin Temel İddiası ve İleri Sürdüğü Deliller

M. Saîd Ramazân el-Bûtî'ye göre Hucendî yeni ve tehlikeli bir görüş ortaya atmaktadır. Bu görüş, -her kim olursa olsun- bir Müslüman açısından dört mezhepten belirli birini iltizam etmenin haram oluşudur. Bûtî bu ifadesiyle, Hucendî'nin kişiler arası herhangi bir ayırım yapmadığına, âlim ile câhil arasında bir nitelik farkı gözetmediğine dikkat çekmektedir. Ayrıca o, zikretmiş olduğu ittifak noktalarının bir nevi arkasına gizlenmiş olarak nitelediği Hucendî'nin bu yeni ve tehlikeli iddiasının ispatına dair ortaya attığı delilleri peşinen yersiz bulmakta ve ele aldığı konu ile alakasız olduklarını belirtmektedir.¹⁹⁶

Hucendî'nin delillerini/iddialarını yedi başlık altında özetleyen Bûtî, bu delil ve iddiaları zikrederken aynı zamanda bunları kendi bakış açısıyla değerlendirmekte ve ileri sürülen delilleri tahkik etmektedir. Bûtî bu noktada delil vurgusuyla hareket ederken onun delil söyleminden genel hatlarıyla Hucendî'nin konuya ilişkin yaklaşımını ve bu doğrultuda ortaya attığı argümanları anlamak isabetli olacaktır.

2.4.1. İslâm'ın Ahkâmının Basitliği/Kolaylığı

Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî, Hucendî'nin temel iddiasını destekleme maksadıyla ortaya koyduğu deliller arasında ilk olarak İslâm'ın hükümlerinin basit ve sınırlı sayıda olduğu iddiasını zikretmektedir. Buna göre Hucendî, İslâm'ın tüm Müslümanların anlayabileceği sınırlı sayıda ve basit birkaç hükümden teşekkül ettiği kanaatindedir.¹⁹⁷ Bu iddiaya Hucendî'nin bakış açısından daha geniş bir perspektifle yaklaşarak, çok sayıda mecmuada derlenmiş ve bir araya getirilmiş olan, Müslümanların günlük yaşantılarının belki de en küçük ayrıntılarını dahi düzenleyen hadislerin mahiyeti ve rolü üzerinde bir sorgulama yapan Bûtî, şer'î hükümlerin sınırlı sayıda ve basit oldukları iddiasını isabetsiz bulmaktadır. Zira bu bütüncül bakış açısıyla yaklaşıldığında kısa yoldan bir hükme varmanın birtakım çelişkileri de beraberinde getireceği açıktır. Bunun

¹⁹⁵ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 53-54.

¹⁹⁶ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 55.

¹⁹⁷ Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-ttibâ'i mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erba'a*, s. 49-54.

yanında, İslâm'ın esaslarının insanlara bildirilmesi ile bu esasların ve hükümlerin uygulamadaki karşılıklarının öğretilmesini birbirinden ayırmak gerekmektedir. Birincisi nisbeten daha zahmetsiz ve basit görünürken ikincisi eğitim faaliyetinin her iki tarafı açısından da gayret ve özveriye ihtiyaç duymaktadır. Bu kapsamda Hucendî'nin, özellikle bedevi hadisi¹⁹⁸ ve diğer birkaç rivayetten yola çıkarak mezkûr iddiasını ortaya koymasına karşılık Bûtî, İslâm'ın esaslarının insanlara öğretilmesi ve gerek bireysel gerekse toplumsal manada kökleşmesi açısından zamana ihtiyaç bulunduğu dikkat çekmekte, Hz. Peygamber'in çevre şehirlere ve kabilelere dini öğretecek sahâbîler gönderdiğini hatırlatmaktadır.¹⁹⁹

Hucendî'nin İslâm ahkâmının sınırlı sayıda ve basit olduğu düşüncesi, teşri sürecini göz önünde bulundurup naslar üzerinden Müslümanların doğrudan muhatap olduğu mükellefiyetleri itibara alıyor olmalıdır. Yani Hz. Peygamber'in vefatına dek vahiy vasıtasıyla şer'î mükellefiyetler tespit edilmiş olup bunları kuşatmak mümkündür. Ancak ilerleyen dönemlerde mezheplerin ortaya çıkışı ve naslara ilave edilen beşerî görüşlerle bu düzen bozulmuştur. Bu nedenle mezhepler ve mezhep birikimi bid'attir. Bûtî'ye göre şer'î hükümlerin sınırlı sayıda ve basit olduğu iddiasının arkasında yatan düşünce bu şekildedir. Bu yaklaşım, İslâm'ın dinamizmini sağlayan içtihat fonksiyonunu da yok sayan bir bakış açısıdır. Hâlbuki şer'î mükellefiyetlerin belirli olmasının yanı sıra asırlar boyu devam edecek olan hayatın olağan akışı içerisinde karşılaşılabilecek yeni meselelerin çözümüne ihtiyaç duyulacaktır. Bu noktada İslâm'ın erken dönemlerde - sonraki dönemlere nispetle- çözmesi gereken problemlerin çok daha az olduğu bir gerçektir. Ancak İslâm coğrafyasının genişlemesi, farklı inanış ve kültürlerle sahip birçok toplumu bünyesine katmasıyla birlikte İslâm dininin etkileşim sahası da genişlemiş, problemler artmış ve bu problemlere belirli kaynaklara dayanmak suretiyle çözümler sunulmuştur. Dayanılan bu kaynaklar başta naslar olmak üzere ümmetin icmâsı ve kıyas olup, İslâm'ın özünü temsil eden ve özünden beslenen bu kaynaklardan yararlanmak suretiyle ümmetin karşılaştığı problemlere çözüm üreten dört mezhep imamının ve diğer müçtehitlerin içtihatlarını İslâm'dan ayrı ve farklı şeyler olarak değerlendirmek mümkün değildir.²⁰⁰

¹⁹⁸ Müslim, "İmân", 8.

¹⁹⁹ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 56-57.

²⁰⁰ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 57-58.

Görüldüğü üzere İslâm fikhını basit ve sınırlı sayıda hükümden ibaret görmek, kendi içerisinde mezhep sistematüğinde şekillenen fıkıh mirasının sorgulanması ve dahi reddedilmesi çağrısını da içermektedir. Bûtî böyle bir düşüncenin müsteşrik Joseph Schacht'ın (ö. 1969) fikhın mahiyetiyle ilgili değerlendirmeleriyle büyük oranda benzerlik taşıdığı kanaatindedir. Zira Schacht'a göre İslâm fikhı, önde gelen hukukçuların ortaya koyduğu/ürettiği hukuk çalışmasından ibarettir. Ortaya konan bu malzeme naslara dayandırılarak İslâm fikhı haline gelmiştir.²⁰¹ Bûtî, Schacht'ın düşüncesiyle büyük oranda benzerlik kurduğu bu yaklaşımı reddetmektedir. Bu çerçevede özellikle Muâz hadisine²⁰² işaret ederek içtihadın rolüne ve meşruiyetine vurgu yapmaktadır.

2.4.2. Tâbi Olunacak Mercîde İsmet (Mâsumiyet) Vurgusu

Bûtî, Hucendî'nin öne sürdüğü ikinci delil/argüman olarak tâbi olunacak mercî açısından ismet vurgusunu zikretmektedir. Hucendî'ye göre İslâm'a bağlılığın temeli, hatadan korunmuş olan (mâsum) naslara sarılmak ve teslim olmaktır. Mezhepler ise bunun tam olarak karşısında yer almakta, mezhep bağlılığı mâsum olmayana tâbi olmak anlamına gelmektedir. Böylelikle mâsum olan naslara bağlılık ve teslimiyet terk edilmiş olmaktadır.²⁰³ Onun bu bakış açısı içtihadta hata-isabet meselesiyle ilişkilidir. Müçtehidin içtihadında isabet etme ihtimali olduğu gibi hata etme ihtimali de bulunmaktadır. Hz. Peygamber ise bu nevi bir hatadan korunmuş olduğundan yapılması gereken ona tâbi olmak, yani hadisleri esas almaktır.²⁰⁴

Hucendî'nin ileri sürdüğü bu iddia karşısında Bûtî, önemli bir sorgulama yapmaktadır. Buna göre Hucendî'nin mâsum olana tâbi olmaya yönelik davetinin, herhangi bir aracıya ihtiyaç duymaksızın hükümleri doğrudan kaynaklarından anlayıp elde edebilen kişileri muhatap alması durumunda herhangi bir itirazla karşılaşması mümkün değildir. Bunun yanında mezkûr iddianın, dile getirilen nitelikleri taşımayan ve insanlar arasında avâm olarak nitelenen kesimi muhatap alması durumunda ise anlamsız olacağı açıktır.²⁰⁵ Görüldüğü üzere Bûtî insanları sahip oldukları nitelik ve yetkinlik

²⁰¹ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 57-58; Murteza Bedir, "Joseph Schacht", *DİA*, XXXVI, s. 224-225.

²⁰² Muâz hadisi için bkz. Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *el-Müsne'd*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî, Mısır: Dâru Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1999, I, s. 454.

²⁰³ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 61.

²⁰⁴ Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-ttibâ'i mezhep muayyen mine'l-mezâhibi'l-erba'a*, s. 86.

²⁰⁵ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 63-64.

itibariyle kategorilere ayırarak durumlarını gözeten bir hüküm ortaya koyarken Hucendî genel bir hüküm vaz‘ ederek naslara ittibâyâ davet etmektedir.

Hucendî’nin muhatap aldığı kitlenin niteliğine/yetkinliğine ilişkin farklılık bu çağrının geçerliliği açısından önemli olmakla birlikte bir beşer olarak insanın -özellikle şer’î hükme ulaşma sürecinde- hatasız olabilme ihtimali bilhassa üzerinde durulması gereken bir meseledir. Buna göre Allah kelamı söz konusu olduğunda hata ihtimali barındırmayan tek şey, Allah’ın kelamıyla murâd ettiği manadır. Aynı şekilde sünnet söz konusu olduğunda ise hata ihtimalinin olmadığı tek şey, Hz. Peygamber’in dile getirmiş olduğu ifadesiyle kastettiği manadır. Naslara ilişkin bu manaların bir beşer olarak insan tarafından idraki -avâm olsun ulemâ olsun- söz konusu olduğunda mâsumluk nitelemesi mümkün görünmemektedir. Zira bu faaliyet insanın beşeriyet sıfatı gereği hata ve noksanlıklardan ayrı düşünülemeyecektir. Buna göre haddizatında mâsum olan Hz. Peygamber’e tâbi olmak onun sünnetine hadis kaynakları üzerinden nüfuz etmekle gerçekleşeceğinden bir beşer olan insanın bu nüfuz çabasında hata etmeyeceği düşünülemez.²⁰⁶ Netice itibariyle Bûtî’nin Hucendî’ye yönelik bu cevabından şu çıkarımları elde etmek mümkündür: Hatadan korunmuş olma (mâsumiyet) niteliği, yalnızca Allah ve Resulünün kelimalarıyla murad ettikleri manalara nispet edilebilir. İnsanın beşer olarak kâmil anlamda bu manaları idrak ettiği söylenemez. Buna göre insanın naslarla ilişkisi bir idrak çabası çerçevesinde cereyan etmektedir. Bu idrak çabası hataya nispet edilmesi açısından avâm-ulema ayrımı gözetmeyecektir. Bu durumda insanları doğrudan naslara ittibâyâ davet eden Hucendî’nin muhatap kitlesinin naslarla kuracağı ilişki ve bu ilişki çerçevesindeki idrak çabası, hatadan korunma (mâsumiyet) vasfını elde edemeyecektir. Dahası mâsum olmayana ittibâ olarak nitelediği mezhepleri ve müçtehit âlimleri aradan çıkartması, esasen avâmın hata ihtimaliyle mukayese edilecek olursa, en azından daha az hata ihtimali barındıran aracılığı veya bir aracı faaliyeti ortadan kaldırmak olarak görülebilecektir.

Bûtî, idrakin hatasız olabilme (ismetü’l-fehm) durumuna ilişkin bir istisna zikretmektedir. Bu istisna gerek nassın hususiyetini gerekse idrak çabası çerçevesinde nassın muhatabı olan kimsenin niteliğini dikkate almaktadır. Buna göre sübut ve delalet bakımından kat’î olan bir nas, bu nassın içerdiği manayı idrak çabasında olan yetkin bir

²⁰⁶ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 64.

Arap bulunmalıdır. Ancak bu durumda hatasız bir idrakten bahsedilebilir. Bu noktada idrakin hatasız olabilme (ismetü'l-fehm) hususiyeti, söz konusu nassın delalet bakımından kat'î olmasıyla doğrudan ilişkilidir.²⁰⁷

M. Saîd Ramazân el-Bûtî, bu ikinci delilinden hareketle Hucendî'nin bakış açısına dair bir çıkarımda bulmaktadır. Bu çıkarım, Hucendî'nin risalesine bütüncül bir bakış açısıyla bakıldığında genel hatlarıyla kendisini hissettiren bir hususa ilişkin dile getirilmiş bir tespittir. Buna göre Hucendî, mezhep imamlarının kitap ve sünneti bir kenara bırakıp bunların dışında belirlemiş oldukları bir kaynaktan beslendikleri kanaatine sahip görünmektedir.²⁰⁸ Ancak kanaatimizce böyle bir düşüncüyü kesin bir şekilde Hucendî'ye nispet etmek mümkün değildir. Zira o, birçok noktada mezhep imamlarından övgü dolu ifadelerle bahsetmekte ve hatta mezhep imamlarının dahi taklidin terk edilmesi kanaatinde olduklarını dile getirerek, onların tavırlarının benimsenmesini istemektedir. Bunun dışında müçtehid imamların delilden yana takındıkları tavra ilişkin ifadelerini nakletmekte, Müslümanları onların bu övgüye değer tutumlarına davet etmektedir. Neticede Hucendî'nin mezhep imamlarının kitap ve sünnetin dışında belirlemiş oldukları bir kaynaktan beslendikleri kanaatine sahip olduğunu söylemek mümkün değildir. Bununla birlikte, taklide ve tabii olarak mezheplere yönelik menfî tutumunu ortaya koyarken taklid ile taassup, mukallid ile mutaassıp arasında bir ayırımında bulunmaması, içerisinde yaşadığı vakıanın da etkisiyle genel hatlarıyla bütüncül bir taklid ve mezhep eleştirisinde bulunması böyle bir kanaate sahip olduğu vehmini ortaya çıkarmaktadır.

2.4.3. Kabir Sorgusunda Mezhep ve Tarikatın Yeri

M. Saîd Ramâzân el-Butî'ye göre Hucendî'nin üçüncü delili kabir sorgusuna ilişkindir. Buna göre Hucendî, Müslümanın ölümü sonrası kabirde karşılaşacağı sorgu sırasında tâbi olduğu mezhep veya takip ettiği tasavvufi tarikat hakkında hesaba çekilmeyeceği kanaatindedir. Zira kabir sorgusunda kişinin mezhepler yahut tarikatlar hakkında hesaba çekileceğine ilişkin hiçbir delil zikredilmediğinden fıkıh mezheplerinin kişiyi bağlayan herhangi bir yönü de bulunmamaktadır.²⁰⁹ Bilakis kabirde kişinin herhangi bir mezhebe

²⁰⁷ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 64.

²⁰⁸ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 65.

²⁰⁹ Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 65; Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 65; Benzer ifadeler için bkz. İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkûn*, IV, s. 182.

niçin tabi olduğu hususunda bir sorgulama olacaktır.²¹⁰ Hucendî'nin bu iddiasına ilişkin de herhangi bir delil zikretmemesi ilginç olmakla birlikte mezhepleri dinde bid'at kabilinde değerlendirmesi ve mezheplerden belirli birine ittibâyı din adamlarını ve ruhbanları rabler edinmeye benzetmesi, fıkıh mezheplerini ve onlarla kurulacak ilişkiyi şer'î hükümlere ve vahyin ruhuna aykırı gördüğünü göstermektedir. Aynı zamanda bu doğrultuda eleştirilerini sıralarken ortaya koyduğu delillerin kabir sorgusuna dair kanaatinde de delil olarak düşünülmesi muhtemeldir.

M. Saîd Ramazân el-Bûtî bu delilden hareketle Hucendî'nin düşüncesini şaşkınlıkla karşılamaktadır. Özellikle bir kul olarak insanın yükümlülükleri açısından çekileceği hesabın kabirde iki meleğin sorgusundan ibaret olacağının düşünülmesi makul değildir. Bu noktada Bûtî, İslâm akâidine ilişkin telif edilmiş hiçbir kaynakta kabir sorgusu sırasında kişinin borçlarından, geçerli bir şekilde yapılmamış alışverişlerinden ve diğer muamelelerinden hatta faydasız yere tükettiği vaktinden hesaba çekileceğine dair bir bilginin bulunmadığını ifade etmektedir.²¹¹ Böylelikle kişinin hesabının çok daha çetin olacağı noktalara dikkat çekmektedir. Zira kabir sorgusunda bunların yer alacağına dair de herhangi bir delil bulunmamaktadır.

Bûtî'ye göre Hucendî'nin kabir sorgusu açısından dile getirdiği mezhep ve tarikat muhasebesi, fıkıh mezheplerini adeta Hz. Peygamber'in mezhebi/yolu ile yarışan ve onu geçip geride bırakmaya çalışan oluşumlar olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Böyle bir yaklaşım, mezhepleri mutlak manada meşruiyet sınırlarının dışında görmeyi gerekli kılmaktadır.²¹² Böylelikle bu ifadeler, Hucendî'nin hak mezhebin (Hz. Peygamber'in yolu/örnekliği) dışında kalan diğer mezheplerin mahiyetine dair sahip olduğu kanaati yansıtan önemli göstergeler olmaktadır. Hâlbuki mezheplerin teşekkülüne zemin hazırlayan süreç göz önünde bulundurulduğunda, sahâbe asrından itibaren vahiy ekseninde ortaya koyulan gayretlerin maksadı çok daha iyi anlaşılacaktır. Buna göre sahâbe ve tâbiîn âlimleri ile müçtehit imamların içtihatları vahyin idraki ve izahı açısından eşsiz katkılardır. Nasların hususiyetleri, beşeriyet faktörü ve sair birçok etken sebebiyle bu içtihatlar farklılaşmış, hatta birbirine zıt görüşler de ileri sürülmüştür. Ancak muhalif kalan bu görüşler dâhil tüm içtihatların tek gayesi Hz. Peygamber'in sözlerini

²¹⁰ Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâ'i mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 65.

²¹¹ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 65-66.

²¹² Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 66-67.

doğru bir şekilde anlayarak şer'î hükme ulaşmaktır. Nasların idraki çerçevesinde ortaya konan gayretlerin neticesinde söz konusu olan bu muhalefet durumu mezhepleri ortaya çıkarmıştır.²¹³ Böylelikle mezhepler, Hz. Peygamber'in şeriatıyla yarışmak bir yana, onun şeriatının daha iyi anlaşılma çabasının bir neticesi olmaktadır.

2.4.4. Taklid İlişkisinde İcmâya Muhalefet

Bûtî'ye göre Hucendî'nin mezhepleri eleştirirken ileri sürdüğü dördüncü delili, Şah Veliyyullah Dihlevî'nin taklid ilişkisine dair bir tespiti dayanmaktadır. Buna göre dört mezhep imamından yahut diğer müçtehitlerden herhangi birisine büsbütün tâbi olup onun görüşleriyle amel eden ve naslara herhangi bir şekilde iltifat etmeyen kişi İslâm ümmetinin icmâsına/ittifakına muhalif davranmaktadır.²¹⁴ Ancak Dihlevî'ye nispet edilen bu ifadelerin muhatap kitlesini göz önünde bulundurmamak maksadın daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Zira belirli bir müçtehidin görüşlerine büsbütün sarılma ve naslara iltifat etmeme tutumunu sergilediği takdirde ümmetin icmâsına muhalefet etmiş olacak kişinin kim olduğu önemlidir. Dihlevî'nin bu ifadeleriyle içtihadı güç yetiremeyen mukallidi kastetmediğini belirten Bûtî, aksine onun içtihat ehliyetine sahip olmayan mukallid için tam tersi ifadelerinin bulunduğunu belirtmektedir. Hucendî'nin iddiasını destekler mahiyetteki ifadeler ise Hucendî'nin kastettiği bağlamda Dihlevî'nin hiçbir eserinde yer almamaktadır.²¹⁵

Kanaatimizce Hucendî mezheplere ve taklide ilişkin yaklaşımını destekleme gayesiyle Dihlevî'den alıntı yapmış olmakla birlikte onun ifadelerini bütüncül bir şekilde tetkik etmemiş görünmektedir. Zira Dihlevî, içinde bulunduğu zaman dilimine işaret ederek, geçmişten bugüne dek İslâm ümmetinin dört fıkıh mezhebinin taklid edilmesinin mümkün/meşru oluşuna dair ittifak içerisinde olduğunu belirtmektedir. Özellikle günün şartları çerçevesinde dini ve vicdânî zaafıların söz konusu olduğu, nefsin arzularının baskın hale geldiği bir zaman diliminde dört fıkıh mezhebini taklid etmek birçok maslahatı/menfaati içermektedir.²¹⁶ Bu ifadeler Dihlevî'nin mezheplere bakışının Hucendî'nin iddiasıyla en ufak bir yakınlık taşımadığını göstermektedir. Aynı zamanda

²¹³ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 68.

²¹⁴ Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 71; Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 69; Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliga*, I, s. 264.

²¹⁵ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 69.

²¹⁶ Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliga*, I, s. 263; Dihlevî, *el-İnsâf*, s. 97; Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 69.

taklide ilişkin tavrının da -Hucendî'ye muhalif bir şekilde- müspet bir yön içerdiğine işaret etmektedir.

Hucendî'nin Dihlevî'den yaptığı nakilde takip ettiği metot şaşırtıcıdır. Zira Dihlevî'den aktardığı ifadeler, onun konuya ilişkin olarak İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) görüşlerini aktardığı pasajda yer almaktadır. İbn Hazm'ın taklide dair görüşünü aktardıktan sonra Dihlevî, içtihat mertebesindeki kişinin nassa muhalefet edemeyeceği duruma işaret etmektedir. Ardından İzzeddin b. Abdüsselam'dan naklettiği, mukallid fakihlere ilişkin değerlendirme de konunun bağlamı açısından (sırf) mukallide yönelik menfi tespit ve değerlendirmelerin söz konusu olmadığını göstermektedir.²¹⁷ Netice itibarıyla Hucendî'nin Dihlevî'den yaptığı nakilde kendi bakış açısını ve iddiasını destekleme maksadının açıkça göze çarptığını söylemek mümkündür.

Hucendî'nin dördüncü delili hakkında bir noktaya daha dikkat çeken Bûtî, belirli bir mezhebe/imama bağlanmanın (iltizâm) hükmüne dair Dihlevî'nin ifadelerini aktarmaktadır. Buna göre Dihlevî, fetva verme ve alma işleminin sahâbe asrından beri devam ettiğini belirterek belirli bir kişiyi tespit edip yalnızca ondan fetva istemekle, kimi zaman birinden kimi zaman da bir diğerdan fetva isteme arasında bir fark bulunmadığını ifade etmektedir. Bununla birlikte söz konusu fetva alıp verme işlemi açısından fetva isteyen kişinin nitelikleri hakkında zikrettiği vasıflar, bu kişinin içtihadı güç yetiremeyen bir mukallid olduğunu göstermektedir. Ayrıca Dihlevî, Hucendî'nin Allah ve resulünün emretmediği (îcâb) bir hususu gerekli kılma vurgusuyla karşı çıktığı mezheplere iltizam hakkında önemli bir noktaya temas etmektedir. Dihlevî, hiç kimsenin herhangi bir fakihe/müçtehide Allah tarafından fıkhn vahyedildiğine ve böylelikle hatadan korunmuş olan (mâsum) bu fakihe tâbi olmanın bir zorunluluk olduğuna inanmadığını ifade etmektedir. Eğer Müslüman bir kimse bir âlime tâbi oluyorsa, bu bağlılık ilişkisi söz konusu âlimin Kur'an ve sünneti en güzel şekilde biliyor oluşu, görüşlerini naslara dayanarak ve naslardan doğrudan beslenerek tesis ediyor oluşuyla doğrudan ilişkilidir.²¹⁸

2.4.5. Hucendî'nin Referanslarıyla Arasındaki Uyum/Uyumsuzluk

²¹⁷ Bkz. Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliga*, I, s. 263-264; Dihlevî, *el-İnsâf*, s. 97-99.

²¹⁸ Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliga*, I, s. 265; Dihlevî, *el-İnsâf*, s. 101-102; Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 70.

M. Saîd Ramazân el-Bûtî, beşinci delil olarak Hucendî'nin yapmış olduğu nakilleri ve işaret ettiği referansları ele almaktadır. Zira Hucendî taklid ve mezheplere ilişkin bakış açısını İzzeddin b. Abdüsselâm, İbn Kayyim el-Cevziyye ve İbn Hümâm'a işaret ederek yaptığı çeşitli nakillerle desteklemektedir.

Bûtî öncelikle İzzeddin b. Abdüsselâm'ın konuya ilişkin görüşlerini nakletmektedir. İbn Abdüsselâm'a göre, bir müçtehidin bir başka müçtehidini veya bir sahâbîyi taklid etmesi gerekmediği gibi şer'an bir yükümlülük (icâb) söz konusu olmadıkça hiç kimsenin bir başkasını/bir şeyi taklid etmesi uygun değildir. İbn Abdüsselâm burada bir istisna zikretmektedir ki, bu istisna Hucendî'nin bakış açısının İbn Abdüsselâm'ın taklid anlayışıyla ayrıştığı noktayı göstermesi açısından önemlidir. Taklide ilişkin bu istisna, toplumun avâm kesimini ilgilendirmektedir. Buna göre âmmî içtihat neticesinde şer'î hükümleri elde edebilecek kabiliyette olmadığından, bu acziyet durumu sebebiyle taklidin dışında takip edebileceği bir yol bulunmamaktadır. İbn Abdüsselâm ardından bir mezhepten başka bir mezhebe intikalin imkânına değinmekte ve konuya ilişkin ihtilafın bulunduğunu vurgulayarak detaylara yer verirken, belirli şartlar çerçevesinde bu intikali mümkün (cevaz) gören yaklaşıma meyletmektedir. Buna göre Hucendî bir taklid ilişkisi söz konusu olacaksa intikali zorunlu (vacip) görürken, görüşüne destek maksadıyla referans olarak öne sürdüğü İbn Abdüsselâm, belirli şartlar dâhilinde intikali mümkün/meşru (câiz) görmektedir. Aynı zamanda bu bakış açısı onun, mukallidin ömrü boyunca intikal yapmaksızın belirli bir mezhebe bağlı olup bu mezhebi taklid ederek yaşamını sürdürmesinde bir mahzur görmediğine işaret etmektedir. Bunun yanında Hucendî'nin taklide bakışıyla doğrudan ilişkisi kurulabilecek bir noktaya daha temas eden İbn Abdüsselâm, efdal (en faziletli, üstün) olanın taklidinin gerekli olmadığını belirtmektedir. Zira sahâbe asrından itibaren ilk nesillerde kendisine tâbi olmak için bir efdal arayışına girililmemiştir. Müslümanlar hükmünü öğrenmeye ihtiyaç duydukları meselelerde -herhangi bir ayırım gözetmeksizin- önde gelen âlimlerden birisine müracaat ederek karşılaştıkları meselelerin çözümlerini aramışlardır. Buna göre efdal olanın taklid edilmesi bir gereklilik olsaydı, sahâbe asrından itibaren insanların efdal ve mefdûl olana ayırım gözetmeksizin tâbi olmaları ve bunları taklid etmeleri mümkün olmazdı.²¹⁹

²¹⁹ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 72; Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkî, *Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Kâhire: Mektebetü'l-Külliyât el-Ezheriyye, 1991, II, s. 158-159.

Efdal olanın taklidinin gerekli olmadığına dair İbn Abdüsselâm'ın mezkûr ifadeleri, Hucendî'nin mezhep imamlarını sahâbenin önde gelenleriyle ve yine sahâbe ve tâbiîn âlimleriyle mukayese eden yaklaşımı açısından önemlidir. Zira Hucendî, dört mezhep imamına hürmeti ve kıymeti teslim ettiğini belirttikten sonra birçok sahâbînin ve önde gelen tâbiîn âliminin isimlerini zikrederek -onları taklid etmeyip- yalnızca söz konusu dört mezhebe tâbi olunmasını garipser görünmektedir.²²⁰ Bu yaklaşımı, özellikle sahâbe büyüklerine işaret etmek suretiyle bir fazilet sıralaması ima etmektedir. Ancak İbn Abdüsselâm'ın ifadelerinden hareketle, sahâbe asrında efdal-mefdul ayrımı gözetilmeksizin taklid işlerlik alanı bulmuşken sonraki dönemlerde böyle bir fazilet sıralaması yapmanın ve buna göre hareket etmenin bir gereklilik olmadığını söylemek mümkündür.

İbn Abdüsselâm Hucendî'nin bakış açısıyla bir noktada kesişen önemli bir konuya temas etmektedir. Bu konuyu genel bir ifadeyle “taklid taassubu” olarak nitelemek mümkündür. Ancak İbn Abdüsselâm'ın üzerinde durduğu husus, taklid ilişkisi açısından belirli bir grubu ve belirli bir tutumu hedef almaktadır ki, bu grup muayyen bir imamı taklid eden fakihlerdir. Buna göre, tâbi olduğu imamın herhangi bir görüşü hakkında veya daha kapsamlı olarak bu imamın naslara ve naslardan elde ettiği hükümlere ilişkin genel yaklaşımı itibariyle bir zayıflığa muttali olan mukallid fakihin, nasları bir kenara bırakıp taklide ısrar tutumu İbn Abdüsselâm tarafından eleştirilmektedir. Zira böyle bir tavır katı taklid anlayışını yansıtmaktadır.²²¹ İbn Abdüsselâm'ın bu ifadeleri, Hucendî'nin kör ve katı taklid olarak nitelediği genel taklid anlayışıyla uyumlu görünmektedir. Ancak Hucendî herhangi bir ayırım ve sınırlamada bulunmaksızın mutlak anlamda taklidi bu menfi temel üzerine oturturken, İbn Abdüsselâm konuyu mukallid fakihler çerçevesinde ele almakta ve taklidin bu şeklini eleştirmektedir. Netice itibariyle, İbn Abdüsselâm'ın taklid anlayışının Hucendî'nin bakış açısıyla büyük oranda örtüşmediğini söylemek mümkündür. Örneğin İbn Abdüsselâm avâm açısından taklidin bir vazife (acziyet sebebiyle gereklilik) olduğu vurgusu yaparken Hucendî, mutlak anlamda taklid kavramını kullanmakta ve bunu bid'at saymaktadır.²²²

²²⁰ Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 99.

²²¹ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 71; İbn Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm*, II, s 159-160.

²²² İbn Abdüsselâm'ın mukallid fakihin taassup kaynaklı taklid tutumuna dair zikredilen menfi değerlendirmelerinin Hucendî'nin taklide yönelik genel bakış açısıyla benzerlikler taşıdığı söylemek mümkündür. Ancak bu benzerlik, söylem benzerliğinden ibarettir. Zira benzer iki söylemin muhatap

Bûtî beşinci delil başlığı altında ikinci olarak İbn Kayyim'in taklid ve mezhep anlayışına yer vermektedir. İbn Kayyim, taklidi kısımlara ayırarak ele almaktadır. Buna göre taklid; haram olan taklid, vacip olan taklid ve caiz olan taklid şeklinde üç kısımdan müteşekkildir. Haram olan taklid, kendi içerisinde de üç kısma ayrılmaktadır. Bunlardan ilki, ataları taklid etmekle yetinmek suretiyle Allah'ın hükümlerinden yüz çevirmek, vahye aldırış etmemektir. İkincisi, sözü/görüşü alınmaya layık bir kimse olup olmadığını bilmeden bir kimseyi taklid etmektir. Haram olan taklidin üçüncü kısmı ise, taklid edilen müçtehidin görüşüne muhalif bir delil sabit olduktan sonra delile iltifat edilmeyip sürdürülen taklittir.²²³ İbn Kayyim'in taklidi böylelikle birçok kısma ayırarak ele aldığını ifade eden Bûtî, onun taklide ilişkin menfi söylemlerinin tamamının taklidin haram olan bu kısmına yönelik olduğuna dikkat çekmektedir. Ayrıca Bûtî, İbn Kayyim'in taklid hakkında zikredilen ifadelerinin -Hucendî'ye işaret ederek- meselenin derinliklerine vakıf olamayan yüzeysel bir okuyucu tarafından konunun bağlamı, temeli ve söz konusu taksimlerinden kopuk ve habersiz bir şekilde okunduğunda yanlış anlaşılabileceğini, İbn Kayyim'in taklidi tam anlamıyla reddettiği sonucuna ulaşılabileceğini belirtmektedir.²²⁴

Bûtî'nin İbn Kayyim hakkında, konuyla ilişkili olmakla birlikte daha genel ve dikkat çekici bir değerlendirmesi söz konusudur. Buna göre İbn Kayyim'in *İ'lâmü'l-muvakkûn* isimli eserinde okuyucu açısından dikkat çeken gariplikler ve hatta birtakım çelişkiler yer almaktadır. Örneğin İbn Kayyim, zikri geçen tasnifi itibarıyla taklidi üç kısımda ele almaktadır. Bunlar sırasıyla haram, vacip ve câiz olan taklid türleridir. Ancak müellif birinci kısmı oluşturan haram/bâtıl olan taklidi ele alıp detaylı açıklamalarda bulunduktan sonra, ikinci kısmı oluşturan vacip taklidi ele almayı unutmuş görünmektedir. İbn Kayyim'in söz konusu eserinde bu ve benzeri birçok ilginç durumun tespit edilebileceğine işaret eden Bûtî, aynı zamanda eserde birtakım şaşırtıcı çelişkilerin de yer aldığını belirtmektedir. Çelişki olarak nitelediği hususlara ise, İbn Kayyim'in *hiyele* ilişkin detaylı açıklamalarını örnek göstermektedir.²²⁵

kitlesi ve hedef aldığı grup birbirinden farklıdır. Hucendî'nin tavrı âlim-âmmî ayrımı gözetmezken İbn Abdüsselâm mukallid fakihleri hedef aldığından, bu iki benzer söylemin muhatap kitlesi arasında umum-husus ilişkisi bulunmaktadır.

²²³ İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkûn an rabbi'l-âlemîn*, II, s. 129-131.

²²⁴ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 74-75.

²²⁵ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 76; Ayrıca Bûtî'nin *hiyel* ve İbn Kayyim'e ilişkin değerlendirmeleri için bkz. Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha fi ş-şer'i'ati'l-İslâmiyye*, Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1973, s. 293-324; Bûtî'nin İbn Kayyim değerlendirmelerine selefi temayüllü

Bûtî, Hucendî'nin düşüncesini destekleme amacıyla sık sık istifade ettiği İbn Kayyim'in taklide ilişkin genel yaklaşımını ortaya koymak amacıyla onun fetva usul ve adabına dair değerlendirmelerinden örnekler aktarmaktadır. Konuya ilişkin bölümlerde İbn Kayyim, taklidin meşruiyetine ve hatta içtihat yetkinliği bulunmayan kimseler açısından bir gereklilik olduğuna değinmektedir. Bunun yanı sıra Hucendî'nin “meşhur ve muteber hadis kitaplarından birinin tahsilinin kişiyi şer'î hükme ulaşmada mazeretsiz kılacağı”²²⁶ görüşü İbn Kayyim'in mesele hakkındaki kanaatine nispeten muhalif görünmektedir. Zira İbn Kayyim, kişinin *sahihaymı* veya bunlardan birini yahut sünen eserlerinden herhangi bir tanesini elinde bulundurması durumunda bu kaynaklardan istifade etmek suretiyle fetva vermesini belirli şartlar dahilinde mümkün görmektedir. Buna göre hadisin açık, herkes tarafından anlaşılabilen bir manasının bulunması durumunda kişi böyle bir hadisle amel edebileceği gibi fetva da verebilecektir. Aksi durumda söz konusu hadisle amel etmek ve fetva vermek caiz olmamaktadır. Ancak İbn Kayyim'in zahir bir hadisle amel etmeyi ve fetva vermeyi bir çeşit ehliyet (yetkinlik) durumuyla kayıtladığı göz önünde tutulmalıdır. Bu ehliyet fûrû fıkıh bilgisi, usûl kaideleri ve hatta Arap diline vukûfiyet açısından noksanlıklar taşısa da mevcudiyeti gereklidir. Ortada bir ehliyetin varlığından söz edilemeyeceği durumda ise yapılması gereken “*Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun*”²²⁷ ayeti gereği işin ehline danışmaktır.²²⁸

İbn Kayyim'in bir tür ehliyetin varlığını şart koşup bu ehliyetin mahiyetini tam anlamıyla açıklamaması dikkat çekicidir. Ayrıca ehliyetin varlığından söz etmesi, hatta ehliyetin yokluğunda söz konusu hadis veya hadislerle amel edilemeyip fetva verilemeyeceğini belirtmesi onun, bu ehliyete sahip kişiyi avâmdan cahil bir kimseden (sırf mukallid) ayırdığını göstermektedir. Yine benzer şekilde, hadisi okuyan herkesin aynı manayı anlaması şeklinde izah ettiği durumla da ilmi açıdan belirli bir seviyeye sahip kişileri kastediyor olmalıdır. Aksi takdirde hadiste her okuyanın kolaylıkla anladığı bir mana bulunduğunda (fetva yerine) hadisin rivayet edilmesi yeterli olacaktır. Hucendî de fetvayla amel etmek yerine hadislerle amel edilmesinin gerekliliğini vurguladığı bir bağlamda, benzer şekilde bir tür ehliyet vurgusu ile hadislerin amele dayanak

yaklaşım örneği için bkz. Refik Yûnus el-Mısırî, “el-Hiyelü'l-fikhiyye beyne'l-Bûtî ve İbn Kayyim el-Cevziyye”, *Câmiatü'l-Melik Abdülazîz Ma'hedü'l-İktisâd el-İslâmî*, 2009, s. 1-48.

²²⁶ Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 114-115.

²²⁷ Enbiyâ 21/7.

²²⁸ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 79-80; İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkûn*, IV, s. 180-181.

kılınabileceğini belirtmektedir.²²⁹ Hucendî de bu ehliyet ile tam olarak ne kastettiğini izah etmemekte, birçok noktada İbn Kayyim'e işarette bulunduğu gibi bu konuda da ondan istifade etmiş görünmektedir.

İfade etmek gerekir ki İbn Kayyim'e göre, kişinin mukallid olduğu bir konuda bir başkasına fetva vermesi caiz değildir. Bunun yanında, fıkıhta derinleşmek gayesiyle birçok fıkıh kitabı okuyan, fikhî melekelerini artıran, ancak naslara ve selevin uygulamalarına ilişkin bilgisi zayıf olup istinbat ve tercih metotlarına vakıf olamayan kimsenin fetva vermesi hususunda ihtilaf edilmiştir. İbn Kayyim'in tercih ettiği görüş ise, müsteftînin fetva isterken kendisini doğru bilgiye ulaştıracak bir başka âlimin bulunması durumunda fetvasını ondan istemesidir. Aksi durumda ise, bilgisiz amel etmek yerine vasıfları zikredilen kişinin fetvasına müracaat edilmesini daha uygun bulmaktadır.²³⁰

Hucendî'nin bakış açısıyla İbn Kayyim'in ifadeleri arasında, taklid ve içtihat kavramlarına yükledikleri anlamı göstermesi açısından önemli ipuçları vardır. Zira Hucendî, kişiyi ayetlerin manaları itibarıyla sarîh olanlarına, hadislerin ise zahir manalarına yönlendirmekte, bununla birlikte selevin uygulamalarını bilmeye davet etmektedir. Ayet ve hadislerin sarîh ve zahir olanlarına yönlendirilen kimsenin selevin uygulamalarına tam anlamıyla nasıl vakıf olabileceği ayrıca üzerinde durulması gereken bir meseledir. Neticede o bu seviyeye (şer'î hükümleri naslardan elde edebilecek seviyeye) ulaşmayı ve şer'î hükümleri elde etmeyi de meşhur ve muteber hadis kitaplarından -en azından- birinin tahsili ile mümkün görmektedir. Hucendî'nin bu genel bakış açısından ve konuya ilişkin ifadelerinden anlaşıldığı üzere zikredilen nitelikleri elde etmek suretiyle böyle bir konuma gelen kişi hükümleri doğrudan kaynaklarından almakta, başka bir ifadeyle içtihat etmektedir. İctihada yetkili görülen kişinin fetvaya da yetkin görüleceği aşîkârdır.²³¹ Buna karşı İbn Kayyim, ilimde (fıkıhta) belirli bir seviye kat eden kişiyi, özellikle naslar ve selev uygulamalarına ilişkin bilgi eksikliğinden ve bunun yanında istinbat ve tercih usullerine uzak oluşundan hareketle fetvaya ehil görmemekte ve mukallid olarak nitelemektedir.

²²⁹ Bkz. Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-ttibâ'i mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erba'a*, s. 76.

²³⁰ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 77-78; İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkûn*, IV, s. 149-151.

²³¹ Yahut Bûtî'nin ifade ettiği gibi Hucendî, taklidi bir bütün olarak nefyedip ona haram hükmü veriyorsa, fetvaya da imkân tanınması söz konusu değildir. Zira herkes hükümleri doğrudan kaynaklarından elde edecektir.

Bûtî'nin İbn Kayyim'in içtihat ve taklid çerçevesinde sahip olduğu genel kanaati yansıtmaya için aktardığı meseleler²³² arasında vefat etmiş bir müçtehidin taklid edilmesinin (taklîdü'l-meyyit) imkânı; mezhep müntesibi bir müçtehidin -kendisinin içtihat etmediği/edemediği bir meselede- tâbi olduğu mezhep imamının bir görüşüyle fetva vermesinin imkânı;²³³ müftînin müntesibi olduğu mezhep sistematığının dışına çıkarak, mezhep görüşünün dışında bir görüşle fetva vermesinin imkânı;²³⁴ müftînin müntesibi olduğu mezhep görüşünü bir kenara bırakıp kendi nezdinde ağır basan (râcih) görüşle fetva vermesinin imkânı²³⁵ ve benzeri meseleler yer almaktadır. Bu meselelerin her biri İbn Kayyim tarafından etraflıca ele alınmakta ve birtakım ayırım ve şartlar dahilinde kabul gören farklı yaklaşımlara dikkat çekilmektedir. Bûtî zikri geçen meseleleri, bunlara dair görüş ve değerlendirmeleri aktardıktan sonra Hucendî'nin bakış açısına işaretle aralarında bir uyum ve mutabakatın ötesinde, esasen karşıtlığın söz konusu olduğunu ifade etmektedir. Buna göre Bûtî, İbn Kayyim'in düşüncesini şu şekilde özetlemektedir: Mukallidin taklitten başka bir seçeneği bulunmamaktadır. -Müçtehit olmadıkça- belirli bir mezhebe müntesip olan kişinin herhangi bir şer'î amelî meselede mezhep görüşü dışında bir görüşle fetva vermesi mümkün değildir. Hayatta olan bir müçtehid taklid etmekle vefat eden bir müçtehid taklid etmek arasında fark bulunmamaktadır. Ayrıca muteber hadis kitaplarına müracaat etmek suretiyle mukallid, müçtehitlik vasfı kazanamayacaktır.²³⁶ Bûtî'ye göre İbn Kayyim'in eserinde taklide ilişkin kavramları ve meseleleri ele alması, ayrıca söz konusu meselelere dair çeşitli ayrımlara giderek Hucendî'den farklı pek çok kanaate sahip olması esasen Hucendî'nin kendi düşüncesini destekleme gayesiyle İbn Kayyim'den istifade ettiğini göstermektedir.

Müftînin müntesibi olduğu mezhep görüşünü bir kenara bırakıp kendi nezdinde ağır basan görüşle fetva vermesinin imkânına dair İbn Kayyim'in değerlendirmelerini kısa da olsa ayrıca zikretmek faydalı olacaktır. Zira İbn Kayyim, bu meseleyi müftînin durumu ve nitelikleri açısından ikiye ayırarak ele almaktadır ki Hucendî'de böylesi bir

²³² Bûtî İbn Kayyim'den özellikle pek çok nakilde bulunmaktadır. Zira mezhepsizler olarak vasıflandırdığı ve düşüncelerine karşı çıktığı kimselerin, İbn Kayyim'i kendi görüşlerine bir destek ve dayanak kıldıklarını, hatta bu hususta mukallid olarak itham ettikleri Müslümanlardan daha fazla taassup gösterdiklerini belirtmektedir.

²³³ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 79; İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkûn*, IV, s. 165.

²³⁴ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 80-81; İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkûn*, IV, s. 182.

²³⁵ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 81; İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkûn*, IV, s. 182-183.

²³⁶ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 82.

ayırım ve kategorik yaklaşım bulunmamaktadır. Buna göre müntesibi olduğu müçtehit imamın içtihat usulünü ve delil anlayışını takip eden bir müftînin mezhep görüşünü bir kenara bırakıp kendi nezdinde ağır basan (râcih) görüşle fetva vermesi mümkündür. Buna karşılık, müntesibi olduğu mezhep imamının görüşleriyle bağlı olup bunların dışına çıkma yetkisi bulunmayan bir müftînin, kendi nezdinde ağır basan (râcih) görüşle fetva vermesi mümkün değildir. Bu durumda müftînin yapması gereken, kendi nezdinde ağır basan (râcih) görüşü sahibine nispet ederek yalnızca rivayet etmektir.²³⁷ Bu ifadeler mezhep içerisinde içtihat açısından hiyerarşik bir sıralamanın bulunduğunu göstermektedir. Bu sıralamada alt mertebede bulunan ve mezhep imamının içtihadî görüşleriyle bağlı olan kişinin mezhep görüşüne aykırı bir fetva vermesi mümkün değildir. Buna göre mezhep görüşüne muhalif hüküm vaz' eden sahih bir hadis kişide râcih bir kanaat meydana getirirse bile bu durumda takınılacak tavır kişilerin niteliklerine göre tayin edilecektir. Neticede Hucendî'nin mezhebe muhalif sahih hadisin her koşulda tercih edilmesi gerektiği görüşü İbn Kayyim'in değerlendirmeleriyle uyuşmamaktadır.

Bûtî, bağlamından ve maksadından kopuk bir şekilde İbn Kayyim'den aktarılan ifadeleri ayrıca eleştirmektedir. Bu doğrultuda, İbn Kayyim'den nakledilen, -herhangi bir mezhebe intisap etse de- avâma mezhep nispet edilmesinin uygun/anlamli olmadığı yönündeki ifadelerin, esasen başlangıçta dile getirdiği ve tartışmanın dışında tutulması gerektiğini belirttiği ittifak noktalarına ilişkin olduğunu ifade etmektedir. Bu ittifak noktası, mukallidin hayatı boyunca karşılaşacağı meseleler hakkında belirli bir mezhebi taklid etmesinin zorunlu olmadığıdır. Bununla birlikte, bu ifadelerin her ne kadar - Hucendî'nin iddia ettiği gibi- taklidin terk edilmesine ve her Müslümanın naslarla doğrudan ilişki kurmasının gerekli olduğuna işaret ettiği düşünülebilirse de Hucendî'nin bakış açısına ilişkin herhangi bir destek teşkil etmemektedir. Avâmın mezhebinin bulunmadığına dair mezkûr ifade, âmmînin hükmünü öğrenmeye ihtiyaç duyduğu bir mesele hakkında karşılaştığı herhangi bir müftîye meselenin hükmünü sorması ve bu hüküm arayışı sürecinde müftîden herhangi bir mezhebe göre fetva vermesini isteyememesi anlamındadır. Zira müftî müçtehittir ve içtihadı neticesinde varacağı hükme göre fetva verecektir. Müçtehit olmayan bir kişinin müftî olarak isimlendirilmesi ve elbette müftî tayin edilmesi mümkün değildir. Bu çerçevede âmmînin hükmünü

²³⁷ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 81; İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkûn*, IV, s. 182-183.

öğrenmeye ihtiyaç duyduğu mesele hakkındaki hüküm arayışında mezheplere ilişkin sorgusu, yalnızca herhangi bir mezhebe veya müçtehide işaret etmek suretiyle o mezhebin veya müçtehidin meseleye dair bakış açısını öğrenme talebiyle sınırlıdır. Buna karşı müftî, örneğin İmâm Şâfiî'nin mesele hakkındaki görüşünü salt nakil yoluyla aktarabilecektir.²³⁸

Muhammed Said el-Bûtî, “Âmmînin mezhebi, müftîsinin mezhebidir” kaidesini açıklarken, müftînin müçtehitlik vasfını özellikle vurgulamaktadır. Âmmînin kendisinden fetva isteyeceği bir müçtehit bulamadığı durumda ise nasıl bir yol izleyeceği önemli bir meseledir. Buna göre âmmî, çevresinde kendisinden fetvâ isteyeceği mutlak bir müçtehit yahut belirli bir mezhebe müntesip âlim (müçtehit fi'l-mezhep) bulamadığında geçmiş dönemlerde yaşamış müçtehitlere müracaat edecek (onların meseleye ilişkin görüşlerini araştırıp soracak) ve hükmünü aradığı meseleyi bu şekilde çözümleyecektir. Geçmiş dönemlerde yaşamış müçtehitler arasında fetva/hüküm vermeye en layık olan kimseler ise ümmetin genel kanaatine göre dört mezhep imamlarıdır. Bu tespiti dört mezhebin tedvin edilmiş olması, nakledilen görüşlerin sahiplerine aidiyeti hususunda gönlü tatmin edici niteliklere sahip bulunmaları vb. çeşitli hususiyetlerle gerekçelendirmek mümkündür. Netice itibariyle âmmînin kendisinden fetva soracağı bir müçtehidini bulamadığı durumda takınacağı bu tavır, “Âmmînin mezhebi müftîsinin mezhebidir” kaidesi içerisinde değerlendirilmektedir. Zira gerek önceki dönemlerde yaşamış müçtehitlerin mezheplerine müntesip âlimlere, imamların meseleye ilişkin görüşlerini sorarak gerekse -eğer mümkünse- mezhep müellefatına doğrudan müracaat etmek suretiyle gerekli bilgileri elde ederek ihtiyaç duyduğu fetvaya ulaşan âmmî, yine bu usul içerisinde müftîsinin mezhebi ile mezheplenmektedir.²³⁹

M. Saîd Ramazân el-Bûtî, İbn Kayyim'in avâmın mezhebiyle ilişkili ifadelerinin maksadını ve konu bağlamını bu şekilde açıklamaktadır. Neticede avâma mezhep nispet edilmesinin doğru olmadığına dair bu yargı ifadesi, mezhepleri bütünüyle reddeden ve tüm Müslümanları doğrudan Kur'an ve sünnetten hükümleri almaya davet eden bir yaklaşımın ürünü değildir.

²³⁸ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 83-84; Ayrıca bkz. İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkîn*, IV, s. 201-202.

²³⁹ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 84-85.

Bûtî'nin beşinci delil içerisinde ele aldığı bir diğer husus, Hucendî'nin İbnü'l-Hümâm'dan naklettiği ifadelerin değerlendirilmesidir. Bu çerçevede Bûtî, Hucendî'nin İbnü'l-Hümâm'a nispet ettiği ifadelerin, sahibi açısından isabetsizliğine dikkat çekmekle yetinmektedir. Zira birince bölümde değindiğimiz gibi Hucendî, naklettiği ifadeleri İbnü'l-Hümâm'a isnad etse de söz konusu ibareler onun öğrencisi İbn Emîru Hâc'a aittir ve *et-Takrîr* ve *t-tahbîr* isimli eserinde yer almaktadır. Ayrıca ifade etmek gerekir ki, Hucendî'nin İbnü'l-Hümâm'a nispet ederek aktardığı ifadeler, bir müçtehidî taklid eden kişinin, mukallidi olduğu imamın görüşüne göre amel ettiği bir konuda, bir başka müçtehidî taklid etmesinin imkânı çerçevesinde ele alınmaktadır. Bu bağlamda iki görüş aktarılmaktadır: Birincisi; belirli bir mezhebi iltizam eden mukallidin, taklidini sürdürmesinin gerekli olduğu yönündedir. İbn Emîru Hâc'ın daha doğru görüş (esahh) şeklinde nitelediği ikinci görüşe göre ise, mukallidin kendisini belirli bir mezheple iltizam etmesinin herhangi bir bağlayıcılığı yoktur. Zira Allah ve rasûlünün gerekli kılmadığı (icâb) bir hususu gerekli kılmaya yetkili hiçbir kimse bulunmamaktadır.²⁴⁰ Görüldüğü gibi belirli bir mezhebi iltizam etmenin gerekli olmadığına ilişkin bu ifadeler, Bûtî'nin ittifak noktası olarak nitelediği ve tartışmanın dışında tutmak istediği birinci hususa ilişkindir. Bu sebeple olacaktır ki Bûtî, Hucendî'nin söz konusu nakline dair herhangi bir detaylı izah ve cevap çabasına girişmemiştir.

2.4.6. Mezheplerin Ortaya Çıkışında Siyaset Etkisi

Muhammed Saîd Ramâzan el-Bûtî'ye göre Hucendî'nin temel iddiası çerçevesinde ileri sürdüğü bir diğer argüman, mezheplerin ortaya çıkışını siyasi etkenlerle ilişkilendirmesi ve bu bakış açısını İbn Haldûn'a nispet etmesidir. Bu çerçevede siyaset etkisini vurgulayan Hucendî, bu hususa ilişkin detaylı bilgiye vakıf olabilmek için okuyucuyu İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sine yönlendirmektedir.²⁴¹ Bûtî ise bu yönlendirmeden hareketle İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sini incelemiş ve Hucendî'nin iddiasına mutabık bir yön bulamamıştır. Ardından İbn Haldûn'un mezheplere ilişkin değerlendirmelerini bir nevi özetleyerek Hucendî'nin iddiasını çürütmeyi amaçlamıştır.²⁴²

²⁴⁰ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 86; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve t-tahbîr*, III, s. 350-351.

²⁴¹ Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 125. Kanaatimizce mezheplerin ortaya çıkışını çeşitli siyasi maksatlar güden Arap olmayan toplumların iktidarı ellerine geçirmesiyle ilişkilendirmesi oldukça dikkat çekicidir.

²⁴² Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 87.

Hucendî mezheplerin ortaya çıkışına ilişkin İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sine işaret etmekle birlikte herhangi bir şekilde cilt veya sayfa bilgisine yer vermemekte ve hatta doğrudan ibare naklinde de bulunmamaktadır. Ayrıca Hucendî'nin risalesinin yeni baskısının tahkikini gerçekleştiren Selim el-Hilâlî de -şaşırtıcı bir şekilde- dipnotta, konuya ilişkin olarak İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sini inceleme ve Hucendî'nin işaret ettiği bilgileri tespit etme fırsatı bulamadığını ifade etmektedir. Bununla birlikte, yalnızca *Mukaddime*'nin bir bölümünde mezheplere ve ortaya çıkış sebeplerine ilişkin değerlendirmelerin varlığına değinmektedir.²⁴³

Bûtî'nin İbn Haldûn'dan özet mahiyetinde naklettiği değerlendirmeler, esasen İbn Haldûn'un Hucendî'nin kastettiği gibi mezheplere ve mezheplerin teşekkülüne ilişkin menfi bir yaklaşıma sahip olmadığını göstermektedir. Özellikle mezheplerin teşekkülüne giden süreci İslâm toplumunun mevcut yapısı ve iç dinamikleriyle ilişkilendirerek izah etmesi, Hucendî'nin mezheplerin bid'at oluşu ve bu mezheplerin ortaya çıkışında temel olarak siyasetin etkin olduğu anlayışıyla uyuşmamaktadır. İbn Haldûn, meseleyi ele alırken öncelikle fikhî tanımlamakta, ardından çeşitli temel meselelere temas ederek fikhin ihtilaf hususiyetine dikkat çekmektedir. Aynı zamanda sahâbe asrında kavram kullanımına ilişkin bir noktaya dikkat çekerek, kendisinden dini bilgilerin elde edilebileceği sahâbenin kurrâ (kârî) olarak isimlendirildiğini, ilerleyen dönemlerde ise bu kullanım yerine âlim veya fakih kavramlarına geçiş yapıldığını belirtmektedir.²⁴⁴ Özellikle *kurrâ* isimlendirmesinin mahiyetine de işaret ederek, sahâbenin Kur'an'ı ezbere bilip nâsîh ve mensûhunu, muhkem ve müteşâbihini ve de peygamberden yahut ondan işiten kimselerden elde etmek suretiyle, nasların diğer delalet vecihlerini biliyor olanlarının *kurrâ* şeklinde isimlendirildiklerini belirtmektedir. Bu ifadeler, Hucendî'nin naslarla doğrudan ilişki kurulmasına yönelik davetiyle mukayesesini açısından oldukça önemlidir. Zira sahâbe arasında dahi dini bilgilerin kendilerinden elde edilebileceği belirli kimseler bulunmakta ve bu sahâbîlerin ilmi durumlarını öne çıkaran birtakım kavramların bulunduğu görülmektedir.

²⁴³ Bkz. Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 125.

²⁴⁴ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 88; Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî, *Târihu İbn Haldûn*, thk. Halil Şehhade, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981, I, s. 563-564; Hucendî, *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*, s. 111.

Sahâbe asrını takip eden süreçte Arap toplumunun yazıya uzak oluşu zaman içerisinde değişmiş ve yazı kültürü yaygınlık kazanmıştır. İslâm dünyasında genişleyen siyasi hâkimiyet, gelişen sosyal, kültürel ve iktisadi hayat çeşitli etkileşimleri beraberinde getirdiği gibi İslâmî ilimlerin teşekkülüne de zemin hazırlamıştır. Bu sürece ilişkin fıkhnın mevcut durumunun resmini çizen İbn Haldûn, ulemânın ehl-i re'y (Ehl-i Irak) ve ehl-i hadîs (Ehl-i Hicâz) şeklinde ikiye ayrıldığını belirtmektedir. Bu iki ayrı ekolün hadisle ilişkisine ve kendilerine ait hususiyetlerine değinen İbn Haldûn, öncü ve önderlerine de işaret etmekte ve bunlar hakkında kısa izahlara yer vermektedir. Ardından bu iki ekole eklenen Zâhirilik'e de değinerek bu üç ekolü, ümmetin çoğunluğunun müntesibi oldukları meşhur mezhepler olarak nitelemektedir. Birtakım Şîî mezheplerin ve fıkıh anlayışlarının varlığına da işaret ederek, Hâricilerle birlikte bu Şîî grupların ümmetin üzerinde ittifak ettiği mezheplerden ayrı bir yol tuttuklarını belirtmektedir.²⁴⁵

Mezheplerin ortaya çıkışlarını erken dönemlerden itibaren mevcut olan ihtilaf hususiyetiyle ilişkilendiren ve aynı zamanda bunu toplumsal, kültürel ve bilimsel/ilmi gelişmelerle bir bütün halinde değerlendiren İbn Haldûn, doğrudan mezheplere ve ortaya çıkış şekillerine yönelik herhangi bir eleştirel değerlendirmede bulunmamaktadır. Buna ek olarak, dört mezhebin teşekkülüne ve taklidin bu dört mezhep üzerinde yoğunlaştığına temas ettikten sonra tarihsel süreç içerisinde belirli bir dönemden sonra ekollerin/mezheplerin çeşitlenmesi vesilesiyle devam edebilecek olan ihtilaf gerçeğinin önünün kesildiğine ve bu kapının kapatıldığına değinmektedir. Bunu içtihat kapısının kapanması söylemiyle de ilişkilendirmek mümkündür. Zira içtihat kapısının kapatıldığı söyleminin içeriğinde, içtihat derecesine erişmenin zorluğu, bu zorluk durumunda içtihadı ehil olmayanlara bu vasfın nispet edilmesi vb. endişeler yer almaktadır.²⁴⁶ Böylelikle İbn Haldûn'dan nakillerle onun mezheplere ilişkin düşüncesini ortaya koymaya çalışan Bûtî, *Mukaddime*'de Hucendî'nin iddiasıyla herhangi bir şekilde uygunluk gösteren bir ifadenin yer almadığını özellikle vurgulamaktadır.

2.4.7. Dört Mezhep Öncesi Dönemde Mukallidin Durumu

²⁴⁵ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 88-89; İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, I, s. 563-565.

²⁴⁶ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 89; İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, I, s. 566.

Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî, yedinci delil/argüman olarak Hucendî'nin dört mezhep imamının ortaya çıkışından ve bu mezheplere yönelik taklidin yerleşip kökleşmesinden önceki dönemi sorgulayan ifadelerini ele almaktadır. Buna göre Hucendî, taklid edilen dört mezhep imamını kastederek, bu imamların ortaya çıkışından ve mezheplere yönelik taklidin yaygınlaşmasından önce mukallidlerin durumunu itibara alarak, insanların dalalet veya hidayet üzere olduklarına ilişkin nasıl bir hüküm verileceğini sorgulamaktadır. Hucendî, bunların hidayet üzere olduklarına dair hüküm verileceğinin açık olduğunu belirtmekle birlikte, önceki dönemlerde Müslümanların takındıkların tavrı naslara tâbi olmak, naslara muhalif görüş ve delilleri reddetmek, her türlü anlaşmazlık ve ihtilaf durumunda kitap ve sünneti hakem tayin etmek şeklinde özetlemektedir. Ardından mezheplere yönelik mevcut taklid olgusuna işaret ederek, bu taklid anlayışını ilk dönemlerde takip edilen hak yoldan ayrılma ve dalalet yoluna sapma olarak nitelemektedir.²⁴⁷

Hucendî'nin söz konusu sorusu/sorgusu altında yatan aslî iddiasına karşı Bûtî, yine onun dayandığı temel referanslardan biri olan İbn Haldûn'dan istifade ederek cevap vermektedir. İbn Haldûn, sahâbenin kendi içerisinde ayrıştığını, bir kısmının fetva vermeye yetkin olduğunu ancak diğer bir kısmının böyle olmadığını, ayrıca dini bilgilerin elde edilmesi açısından her bir sahâbînin eşit olmadığını belirtmektedir.²⁴⁸

Sahâbe arasında dahi içtihat ve fetva ehliyeti belirli bir grup veya sayıyla sınırlı olmuştur. Hemen her asırda olduğu gibi içtihadı ehil olmayan sahâbîlerin de içtihat ve fetvaya ehil olanlara nazaran -ilmi bakımdan- daha alt mertebede oldukları bilinmektedir. İlmi bakımdan daha alt mertebede bulunan bu sahâbe grubu, dini bilgilerini ve hükümlerini öğrenmeye ihtiyaç duydukları meselelerin fetvalarını içtihadı ehil olan diğer sahâbîlerden almaktadırlar. Bûtî de bu tavrın taklidden başka bir şey olmadığına dikkat çekmektedir. Sahâbe arasındaki mevcut bu uygulama, müçtehit imamlar zamanında ve dört mezhebin yaygınlaştığı dönemde de herhangi bir değişikliğe uğramamıştır. Böylelikle sahâbe asrından itibaren var olan mukallid-müçtehit ilişkisine işaret eden Bûtî, dört mezhep imamının bu müçtehitler grubu içerisinde yer aldığını belirtmekte ve önceki

²⁴⁷ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 90-91. Hucendî'nin bu sorgulaması kendi içerisinde çelişkiler barındırmaktadır. Zira dört mezhep imamı ve onların mezheplerinin ortaya çıkmasından önceki dönemde mukallidlerin durumunu sorgulamakta, sonrasında ise esasen bu dönemlerde taklid ilişkisinden ziyade delil arayışının mevcut olduğunu ifade etmektedir.

²⁴⁸ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 91; İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, I, s. 563.

dönemlerde câiz ve meşru olan taklid ilişkisinin onlar açısından sürdürülmesinde de herhangi bir mahzur olmadığını ifade etmektedir.²⁴⁹

İçtihat-taklid ve müçtehit-mukallid ilişkisinin mahiyeti açısından sahâbe asrından itibaren herhangi bir değişiklik olmamıştır. Dört mezhebin teşekkülüyle birlikte kitap ve sünnetten istifade etmek suretiyle elde edilen bir istinbat metodunun ortaya konmuştur. Bu metot, sağlıklı/isabetli bir re'ye/görüşe ulaşma konusunda ve aynı zamanda kıyas işlemini isabetli ve yerli yerinde gerçekleştirme hususunda önemli bir ölçütü/mekanizmayı teşkil etmektedir. Ayrıca bu metot vesilesiyle ehl-i re'y ve ehl-i hadîs ekolleri bir kaynaşma süreci yaşamış, ifrat ve tefrit yönleri zaman içerisinde ortadan kalkmıştır. Mezheplerin teşekkülüyle ortaya çıkan bu hususiyet, dört mezhebin ilmi anlamda ve içtihat sahasında üstün bir konum elde etmesine katkı sağlamıştır. Süreç içerisinde dört mezhebe gösterilen teveccühün arka planında da bu durum yer almaktadır. Apaçık bilinen bir gerçek olduğunu belirttiği bu hususa ilişkin herhangi bir delil ortaya koymanın vakit kaybı olduğunu belirten Bûtî, Hucendî'nin sorgulamasına işaretle, sapkınlığa düşmekle ve fitneci olmakla itham edilen dört mezhebi taklid eden Müslümanların, ilk asırlardan beri takınılan tavırdan farklı bir yaklaşım sergilemediklerini vurgulamaktadır.²⁵⁰

2.5. Bûtî'ye Göre Taklidin Mahiyeti ve Hükümü

2.5.1. Taklid Kavramı

Muhammed Said Ramazân el-Bûtî taklid kavramını izah ederken, delilin (hüccet) bilgisine vâkıf olmama hususiyetinin, kavramı tanımlayıcı temel nitelik oluşuna dikkat çekmektedir. Buna göre taklid, görüşünün sıhhatine (doğruluğuna) ilişkin bir delilin varlığından habersiz olarak herhangi bir müçtehidin görüşüne tâbi olmaktır. Bu durumda mukallidin, taklid ettiği mesele hakkında kendisine tâbi olduğu müçtehidin görüşünün doğru (sıhhatli) ve isabetli olduğuna dair bir bilgisi bulunmamaktadır. Bûtî'ye göre izah edilen bu tutumun taklid yahut ittibâ şeklinde isimlendirilmesi arasında bir fark olmadığı gibi bu iki kavram arasında sözlük anlamı itibariyle sabit olmuş herhangi bir farklılık da söz konusu değildir. Bakara süresinin 166. ve 167. ayetlerinde taklid manasının, ittibâ

²⁴⁹ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 91-92.

²⁵⁰ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 92-93.

kavramıyla karşılanıp aynı anlamda kullanılması, iki kavram arasında ayırıcı bir farkın bulunmadığını göstermektedir.²⁵¹

Müşterek manaya sahip olan taklid ve ittibâ kavramlarına izafe edilen ve bu iki kavramı birbirinden ayıran bir kullanım söz konusu edilse bile mükellef açısından fikhî anlamda iki kategori bulunmaktadır. Birincisi; delilleri ve delillerden hüküm elde etmeyi bilen kimsenin durumudur ve böyle bir kişi müçtehit olarak isimlendirilmektedir. İkincisi ise; mezkûr niteliklere sahip olmayan kişinin durumudur. Böyle bir kimse mukallid olarak nitelenmektedir. Bûtî'ye göre bu iki kategori dışında bir durumun söz konusu olması mümkün değildir.²⁵²

2.5.2. Bir İmamı/Mezhebi Taklidin Anlamı

Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî mukallidin bir âlimle/müçtehitle ve bunun bir neticesi olarak bir mezheple ilişkisinin mahiyetini, bu ilişkinin anlamını ayrıca ele almaktadır. İctihada yetkin olmayan bir kimsenin içerisinde bulunduğu durum gereği takınması gereken tavrın izahı, müçtehit-mukallid ilişkisinin oturduğu zemini tespit edebilmek adına önemlidir.

İlmi birikim ve kabiliyet açısından insanların her birinin denk olmadığı ve eşit yaratılmadığı bir gerçektir. Bu hakikatin şer'î ilimler açısından da geçerli olması tabiidir. Buradan hareketle fıkıh sahasında bu hakikat üzerinden mukallid-müçtehit ilişkisini izah etmek gerekmektedir. Buna göre fıkıh alanında cahil ve âmmî olarak nitelenen kimsenin bir âlim/müçtehit vesilesiyle kulluğunun gereğini layığıyla yerine getirmesi, söz konusu tabii halin bir tezahürü olmaktadır. Zira içtihat derecesine ulaşamamış bir kişinin herhangi bir imam veya müçtehide tâbi olmaktan başka bir seçeneği bulunmamaktadır.²⁵³

Herhangi bir imama/müçtehide yahut bir mezhebe tâbi olmanın gerekçesi ise ayrıca üzerinde durulması gereken bir meseledir. Zira yukarıda ifade ettiğimiz gibi, genel bir tabirle “bilen-bilmeyen” ilişkisi her ne kadar ilahi kanunun bir tecellisi olsa da fıkıh alanında mukallidin herhangi bir âlime tâbi olup onun görüşlerini itibara almasının temelindeki gerekçe önem arz etmektedir. Buna göre bir mukallidin herhangi bir imamın mezhebine tâbi olmasını, söz konusu imamın bizzat kendisine (şahsından ötürü) olan

²⁵¹ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 96.

²⁵² Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 96.

²⁵³ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 114-115.

sempati ve bağıllıkla yahut imamın sahip olduğu belirli bir hususiyetle gerekçelendirmek isabetli değildir. Bu bakış açısını, Müslümanların Hz. Peygamber'e olan bağıllıklarının temelindeki düşünceyle örneklendirmek mümkündür. Zira Müslümanlar Hz. Peygamber'e, bir beşer ve kul Muhammed (s.a.v.) olması hasebiyle değil, Allah'ın elçisi olması ve O'nun vahyini insanlara tebliğ eden peygamberi olmasından ötürü boyun eğmekte ve itaat etmektedirler. Buna göre, Allah'ın kalamı/sözü ile bir beşer kalamı/sözü mukayesesi yaparak, Kur'ân'a tâbi olmanın sünnete tâbi olmaktan daha evlâ olduğunu söylemek mümkün değildir. Ayrıca Bûtî, Hz. Peygamber'in bir aracı vazifesi görerek vahyi insanlara tebliğ edici ve ilahi muradı beyan edici misyonuna benzer şekilde, müçtehit imamların sünnet ile olan ilişkisini, hadisleri/sünneti rivayet etmek, lafızların mana ve maksatlarını kuşatmak şeklinde izah etmektedir.²⁵⁴

Şâtıbî (ö. 790/1388) de bir âlime tâbi olmanın altında yatan temel düşünceyi izah ederken benzer açıklamalarda bulunmaktadır. Buna göre, mukallidin kendisini doğruya iletecek ve yönlendirecek bir âlime tâbi olması söz konusu âlimin şeriata vukûfiyetinden ötürüdür. Zira aksi bir durumda, tâbi olduğu âlimin şeriata vakıf olmayıp bu ilme ehil olmadığını öğrenen mukallidin bağıllığını ve taklidini sürdürmesi meşru olmamaktadır. Mukallidin durumunu doktor-hasta ilişkisi üzerinden de örneklendiren Şâtıbî, bir hastanın akli melekeleri yerinde olduğu müddetçe kendisini doktor olmayan bir kişiye teslim ve emanet etmesinin düşünülemeyeceğini belirtmektedir. Aynı şekilde mukallidin şer'î ahkâma dair uzmanlığı olmayan (müçtehit olmayan) bir kimseyi taklid etmek isteyeceğini tasavvur etmek mümkün değildir.²⁵⁵

Herhangi bir âlime veya mezhebe bağıllık ilişkisinin altında yatan temel düşünceyi böylelikle Şâtıbî'den de istifade ederek izah eden Bûtî, Hucendî'nin dört mezhebi taklid eğiliminin arkasında yatan gerekçeye dair değerlendirmesini özellikle zikrederek eleştiri konusu yapmaktadır. Buna göre Hucendî bu gerekçeyi, onların (avâmın) söz konusu dört mezhebi Hz. Peygamber'in mezhebinden üstün görmeleri ve üstün tutmaları şeklinde tespit etmektedir. Bûtî, Hucendî'nin bu bakış açısından ve dile getirdiği söylemlerinden içtihat ve taklidin mahiyetini bilmeyen ve birbirinden ayıramayan, ayrıca mezheplerin ortaya çıkışına dair herhangi bir bilgisi bulunmayan

²⁵⁴ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 114-115.

²⁵⁵ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 115-117; Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, III, s. 312-315.

avâmın etkilendiğini belirtmektedir. Zira “Biz Hz. Peygamber’e mi yoksa Şâfiî’ye mi tâbi olmaktayız? Hz. Peygamber’in mezhebi yanında bu diğer mezheplerin ne gibi bir kıymeti olabilir?” şeklinde sorgulamalar söz konusu olmaktadır. Neticede Bûtî’ye göre Hucendî için iki durum söz konusudur. Birincisi, onun hemen hemen her araştırmacının vâkıf olduğu içtihat, taklid ve mezhep teşekkülüne ilişkin mevcut bilgi ve değerlendirmelerden bihaber olduğudur. İkincisi ise, bu bilgi ve değerlendirmelerden haberdar olmakla birlikte, bunlardan habersiz gibi davranıp kendi düşüncesini insanlara kabul ettirmeyi amaçlamaktadır. Bûtî -ikinci durum daha ağır olmakla birlikte- her iki durumu da üzücü ve çirkin bir hal olarak nitelemektedir.²⁵⁶

2.5.3. Taklidin Hükümü ve Gerekliliği

Bûtî’nin taklidin hükmüne ilişkin değerlendirmesi, Hucendî’nin iddialarını ve bu iddialarını destekleme gayesiyle öne sürdüğü delillerini merkeze almaktadır. Bu çerçevede Bûtî’nin genel kanaati, Hucendî’nin mezheplere yönelik menfî bakış açısıyla inşâ ettiği taklid anlayışında çelişki içeren ifadelerin yer aldığı yönündedir. Bu çelişki Hucendî’nin taklidin hükmüne dair iki farklı mütalaasından kaynaklanmaktadır. Bu iki farklı tutumu bir arada düşününmek mümkün görünmemektedir. Buna göre birinci durum, Hucendî’ye göre taklidin mutlak manada haram olduğu kabulüdür. O, risalesinde birçok kez bu hususu dile getirmekte ve müçtehitlerin mâsum olmadığı vurgusundan hareketle insanları mâsum olan naslara ittibâyâ davet etmektedir. İkinci durum ise, Hucendî’ye göre mukallidin belirli bir mezhebi iltizam etme hak ve yetkisinin bulunmadığı, taklid ilişkisinde sürekli bir intikal halinin gerekli olduğudur. Zira belirli bir mezhebi iltizam etmek doğru olan yoldan sapma anlamı taşımaktadır.²⁵⁷

Görüldüğü gibi Hucendî herhangi bir ayrıma gitmeksizin bir bütün olarak taklidin her türlüüne karşı çıkıp reddetmekte ve taklide haram hükmü vermektedir. Ardından taklid çatısı altında yer alan ve taklid konusuna ilişkin fer‘î bir mesele olarak nitelenebilecek olan belirli bir mezhebi taklid etmenin imkânı meselesini ele almakta, buna imkân tanımayarak taklid ilişkisinde mezhepler/müçtehitler arasında sürekli bir intikal halini gerekli görmektedir. Aynı mesele üzerindeki bu iki farklı tutum tutarlı ve

²⁵⁶ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 117-118.

²⁵⁷ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 94-95; Hucendî’nin zikredilen görüşleri için ayrıca bkz. Hucendî, *Heli’l-müslim mülzem bi’t-tibâi mezheb muayyen mine’l-mezâhibi’l-erbaa*, s. 73, 86.

sağlam temellere oturan bir yaklaşımın ve düşüncenin ürünü olmamaktadır. Zira haram olarak nitelenen taklid, sadece söz konusu fer'î meseleyle, yani belirli bir mezhebi taklid etmekle sınırlı olacak olursa, mutlak olarak ve herhangi bir ayrıma gitmeksizin taklide karşı tavır takınmak ve mâsum-gayr-i mâsum yaklaşımıyla hükme varmak isabetli olmayacaktır.²⁵⁸

Bûtî'ye göre Hucendî'nin risalesi boyunca taklide ilişkin tutumu, menfî bir bakış açısını yansıtmaktadır. Hucendî çeşitli noktalarda ve farklı tonlamalarla taklide yönelik eleştirilerini ortaya koymakta, genel tavrı itibariyle taklitten uzak durmaya davet etmektedir. Mâsum (naslar) ve gayr-i mâsum (müçtehit görüşleri) yaklaşımından hareketle taklide cevaz vermemekte, bunun yanında belirli bir mezhebi taklid etmenin câiz ve meşru olmadığını (görüşlerin sürekli bir intikal halinde taklid edilmesi gerektiğini) ayrıca belirterek aynı zamanda taklide dair meşru bir yön de tasavvur ettiği izlenimi vermektedir. Öyle ki, Hucendî'nin meşru bir yön tasavvur ettiğine dair bu çıkarım bir varsayımın ötesinde somut olarak özellikle onun ifadelerinde kendisini göstermektedir. Zira risalesinde taklidi bir bütün olarak eleştiri konusu yapsa da belirli bir mezhebi tayin etmeksizin ve ömür boyu kişinin karşılaşacağı tüm mesele ve problemlerde bu mezhebe tâbi olmaksızın (mezhepler arasında sürekli bir geçiş tavrı sergileyerek) gerçekleştireceği taklidi mümkün ve bir başka ifadeyle meşru gördüğünü belirtmektedir.²⁵⁹

Hucendî'nin iddialarını temelsiz, bu doğrultuda ileri sürdüğü delilleri de asılsız olarak değerlendiren Bûtî, taklidi kaçınılmaz bir gerçeklik olarak görmektedir.²⁶⁰ Bu kanaatini destekleme amacıyla mutlak anlamda taklidin ve daha özelde belirli bir mezhebi iltizam etmenin meşruiyetine ilişkin gerek naslardan gerekse sahâbe ve tâbiîn asırları başta olmak üzere erken dönemlerdeki toplumsal vakıadan ve ayrıca aklî çıkarımlardan da istifade etmek suretiyle deliller sunmaktadır.²⁶¹

²⁵⁸ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 95.

²⁵⁹ Ancak Hucendî'nin risalesinde, taklid meselesine ilişkin detaylı izah ve gerekli ayrımlara yer vermeyişi, gerek kendisine yöneltilen bir soruya verilen cevap mahiyetindeki risalesinin muhatap kitlesi gerekse genel manada eserin okuyucusu açısından onun taklide ilişkin bakış açısının doğru ve net bir şekilde anlaşılmasını zorlaştırmaktadır.

²⁶⁰ Bûtî'nin kaçınılması mümkün olmayan bir gereklilik olarak gördüğü taklid olgusu, fer'î amelî hükümlere ilişkindir. İtikâdî sahada ise taklid câiz değildir ve bu hususta icmâ bulunmaktadır. Zira itikâdî sahada zanna itibar edilmemekte, yakîne ihtiyaç duyulmaktadır.

²⁶¹ Bûtî'nin delilleri sunarken takip ettiği metot, kendisinden alıntıda bulunduğu Âmidî ile benzerlik taşımaktadır. Âmidî de içtihat mertebesinde olmayan kişinin bir âlimi taklid etmesinin gerekli oluşunu

Bûtî'ye göre taklidin meşruiyetini gösteren ve içtihat edebilecek seviyede olmayan kişi için taklidin vacip hale geldiğini teyit eden delillerden birisi, taklid meselesine ilişkin tartışmalarda çokça müracaat edilen “*Eğer bilmiyorsanız, bilgi sahibi olanlara sorun.*”²⁶² ayetidir. Ayetin hitabı hükümleri ve hükümlerin elde edildiği delilleri bilmeyen kimselere yöneliktir. Yine mezkûr ayet avâm-âlim ilişkisi açısından taklidin meşruiyetine ve hatta gerekliliğine dair usûl âlimlerinin müracaat ettikleri temel referans konumundadır. Ayrıca müminlerin toptan/bir bütün olarak savaş sebebiyle sefere çıkmalarının hoş görülmemesi ve her topluluktan bir grubun (bir kısmı savaşa giderken) geride kalarak dini bilgilerini artırmaya çalışmalarının emredilmesi²⁶³ her zaman toplumda dini bilgi hususunda derinlikli bilgi sahibi olan bir grubun bulunması gerektiğini göstermektedir. Aynı zamanda bu, dini bilgi ve daha özelde fikhî bilgi açısından bilen (müçtehit) ve bilmeyen (mukallid) ilişkisinin tabii oluşuna dair önemli bir göstergedir.²⁶⁴

Bûtî'ye göre sahâbenin ilmi açıdan kendi içerisinde farklılıklar taşıması, her bir sahâbînin fetva verecek ilmi yetkinlikte bulunmayışı, taklidin meşruiyetine ve taklid ilişkisinin kaçınılmaz oluşuna dair bir diğer delildir. Zira sahâbe arasında müçtehit/müftî olarak nitelenebilecek ilmî yetkinliğe sahip kişi sayısı az olduğu halde fetva isteyen ve mukallid olarak nitelenebilecek sahâbî sayısı çoğunluğu teşkil etmiştir. Bunun yanı sıra Hz. Peygamber İslâm'a yeni giren toplulukları eğitmek ve dini bilgileri tebliğ etmek üzere birçok fakih/âlim sahâbîyi görevlendirmiş, bu topluluklar dini bilgiye dair tüm ihtiyaçlarını kendilerine gönderilen öğretmenlerden/âlim sahâbîlerden elde ederek gidermişlerdir. Bir tür öğretmenlik vazifesi yürüten bu sahâbîler, karşı karşıya kaldıkları ve naslarda hükmünü bulamadıkları meselelere dair içtihat ederek hüküm vermişler ve insanlar da verilen hükümlere tâbi olarak bu âlimleri taklid etmişlerdir.²⁶⁵

ele alırken nas, icmâ ve ma'kûl nitelemesiyle delilleri zikretmektedir. Bkz. Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezzak Affî, Dımaşk-Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1982, IV, s. 228.

²⁶² Nahl 16/43.

²⁶³ Tevbe 9/122.

²⁶⁴ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 97-98. Bûtî ayrıca ayetin tefsirine ilişkin değerlendirmeler için Kurtubî'ye işaret etmektedir. Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berduni ve İbrahim Etîş, Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964, VIII, s. 293-297.

²⁶⁵ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 98.

Sahâbe arasında âlim/müçtehit-avâm ilişkisinin mevcudiyeti ve işleyişine dair benzer ifadeler kullanan Gazzâlî (ö. 505/1111), sahâbenin müftülerinin avâm konumunda olanlara fetva verdiklerini ve onlardan içtihat mertebesine erişmelerini beklemediklerini belirtmektedir.²⁶⁶ Âmidî (ö. 631/1233) de -bu konuda itirazların ve aykırı görüş belirtenlerin ortaya çıkmasından önce- sahâbe ve tâbiîn dönemlerinde âlim/müçtehit olanların -delile işaretle bulunmaksızın doğrudan- fetvâ verdiklerini, mukallid konumunda olanların da bu fetvalara tâbi olarak yaşantılarını devam ettirdiklerini belirtmektedir. Bu vakıa karşısında herhangi bir itiraz ve eleştirinin söz konusu edilmemesi, mutlak anlamda âmmînin âlimi/müçtehidi taklid etmesinin câiz olduğu hususunda ittifak (icmâ) bulunduğunu göstermektedir.²⁶⁷

Sahâbe asrındaki mevcut durumdan hareketle taklidin meşruiyetine yönelik istidlâlde bulunan Bûtî, tâbiîn dönemi ile birlikte âmmî-âlim ilişkisi çerçevesinde değişen ve gelişen hususları da dikkate almaktadır. Buna göre tâbiîn döneminde içtihat çevresi genişlemiş olsa da sahâbe asrına nispetle uygulamada izlenen yolda herhangi bir değişiklik olmamıştır. İctihat ise ehl-i re'y ve ehl-i hadîs mezhebi olmak üzere iki ayrı anlayışla temsil edilir olmuştur. Ehl-i re'y ve ehl-i hadîs mezhepleri arasında var olan tartışma ve ihtilafların halkın avâmı ile herhangi bir ilgi ve ilişkisi bulunmamaktadır. Neticede avâmın dilediği âlime tâbi olduğu görülmektedir.²⁶⁸

Bûtî'nin taklidin meşruiyeti ve kaçınılmaz bir gereklilik oluşuna dair dile getirdiği akllî gerekçe, içtihat ehliyetine sahip olmayan kişinin karşılaştacağı şer'î-amelî bir meselenin çözümü için takınacağı tavırla ilişkilidir. Buna göre içtihat ehliyetine sahip olmayan kimse, karşı karşıya kaldığı bir mesele hakkında iki tavidan birisini sergileyecektir. Birincisi, söz konusu meseleye ilişkin herhangi bir tasarrufta bulunmaksızın -o konuyla mahsus olarak- kulluğunun gereğini yerine getirmeyecektir. İkincisi ise, karşı karşıya kaldığı mesele hakkında belirli bir tasarrufta bulunacaktır. Bu tasarruf ise ya hükmü gösteren bir delilden ya da taklidden kaynaklanacaktır. Hükmü gösteren bir delilden kaynaklanması, içtihat ehliyetine sahip olmayan kişi açısından mümkün değildir. Zira müçtehit olsun olmasın tüm insanların karşı karşıya kalacakları

²⁶⁶ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993, s. 372-373.

²⁶⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, IV, s. 228-229; Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 98-99.

²⁶⁸ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 99-100.

meselelerin delillerini araştırmakla yükümlü olduğunu varsaymak, beşerî hayatı hemen her yönüyle fesada uğratacak bir neticeye götürecektir. Bunun yanında içtihat ehliyetine sahip olmayan kişinin karşılaştığı mesele hakkında takındığı tavrın hareket noktasının taklid olması mümkündür ki, müçtehit olmadıkça başka bir seçenek bulunmamaktadır.²⁶⁹

Böylelikle nas, icmâ ve ma‘kûlden hareketle delilleri ortaya koyan Bûtî, söz konusu delillerin âmmînin yahut içtihat mertebesine ulaşamamış âlimin müçtehit bir âlimi taklid etmekten başka bir neticeye ulaştırmadığına işaret etmektedir. Ayrıca müçtehidin fetvasının avâm açısından Kur’ân ve sünnete benzer bir delil/hüccet konumunda olduğuna dair değerlendirmelerde bulunmaktadır. Buna göre avâm açısından müçtehidin fetvası, müçtehide nispetle Kur’ân ve sünnet gibidir. Zira -delillerden hüküm elde edecek yetkinliğe sahip olmadığı için- mukallid açısından delilin varlığı da yokluğu da eşittir. “*Eğer bilmiyorsanız, bilgi sahibi olanlara sorun.*”²⁷⁰ hitabı gereği bilenlere sormakla mükellef olan mukallid açısından müçtehit, bir nevi şâri‘ konumunda olmaktadır.²⁷¹

Hucendî’nin dört mezhebi hedef alan ve özellikle sahâbe asrını taltif eden yaklaşımına işaretlerle Bûtî, mukallid ve müçtehit ilişkisinin sahâbe arasında söz konusu olmasıyla ehl-i re’y ve ehl-i hadîs mezheplerine münsetip kimseler arasında mevcut olmasının herhangi bir fark oluşturmadığını ifade etmektedir. Ayrıca dört mezhebin teşekkülünü bid‘at olarak gören Hucendî’ye ehl-i re’y ve ehl-i hadîs mezheplerini niçin bid‘at olarak nitelemediğini sormaktadır. Zira Bûtî’ye göre sahâbe arasındaki taklid ilişkisiyle ehl-i re’y ve ehl-i hadîs mezheplerine müntesip olanların ve dahi dört mezhebe mensup kişilerin taklid tutumları aynı meşruiyet zemininden beslenmektedir.²⁷²

Dört fıkıh mezhebinin, ortaya çıkışından önceki dönemlerde mevcut olan durumdan ne gibi farklılıklar taşıdığı ve ne tür yenilikleri beraberinde getirdiği, sahâbe asrındaki taklid ilişkisiyle aynı meşruiyet zemininden beslenen dört mezhep müntesipliğinin nitelik ve mahiyet itibarıyla ne gibi değişimler yaşadığını göstermesi bakımından önemlidir. Bu değişim ve farklılığı; sünnetin ve fıkıhın tedvîni, istinbat

²⁶⁹ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 100-101; Ayrıca bkz. Âmidî, *el-İhkâm*, IV, s. 229.

²⁷⁰ Nahl 16/43.

²⁷¹ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 101-102; Ayrıca bkz. Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtûbî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Süleyman, b.y.: Dâru İbn Affân, 1997, V, s. 336-337.

²⁷² Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 102-105.

metotlarının ve temel kaidelerin tespiti, tedvîn edilen usûl ve fîrû üzerinde harcanan mesai neticesinde mezheplerin kökleşmesi ve sağlam temeller üzerine oturtulması şeklinde özetlemek mümkündür. Zikredilen hususlar aynı zamanda dört mezhebin asırlar boyu etkinliğini devam ettirmesinin ve Müslümanların dört mezhebe yönelik teveccühünün altında yatan gerekçelerdir.²⁷³

Netice itibariyle Bûtî'ye göre taklid câiz ve meşrudur. İctihat ehliyeti bulunmayan kimse açısından ise bir gereklilik ve zorunluluk (vacip) haline gelmektedir.

2.5.3.1. Belirli Bir Mezhebi Taklidin Hükümü

Muhammed Said Ramazân el-Bûtî, Hucendî'nin taklid ilişkisinde mukallid açısından sürekli bir intikal halini gerekli görmesini doğru bulmamakta ve bundan ötürü belirli bir mezhebi/imamı sürekli bir şekilde taklid etmenin hükmünü ayrıca ele almaktadır.

Bûtî'ye göre taklide ilişkin temel hüküm, delillerin de gösterdiği üzere taklidin meşru ve caiz oluşudur. İctihat ehliyetine sahip olmayanlar açısından ise kaçınılmaz bir gereklilik (vacip) halini almaktadır. “Eğer bilmiyorsanız, bilgi sahibi olanlara sorun.”²⁷⁴ ayeti gereği bir müçtehide tâbi olarak kulluğunun gereğini ifâ eden Müslüman, kendisine emrolunduğu şekilde hareket etmiş olmaktadır. Bu tavrın meşru ve muteber oluşunda belirli bir mezhebin/müçtehidin taklid edilmesinin (iltizam) veya mezhepler/imamlar arasında sürekli intikalde bulunmak suretiyle taklidin sürdürülmesinin herhangi bir etkisi bulunmamaktadır. Neticede bu temel üzerine ilave edilen her bir hüküm, yüce yaratıcının emir ve hükmüne ziyade teşkil edecektir.²⁷⁵

Kişinin belirli bir mezhebi/imamı iltizam ederek dini yaşantısını sürdürmesinin bir gereklilik olduğunu kabul etmesi ve hatta bunun şâri‘ tarafından verilen bir hüküm (emir) olduğuna inanması hatalı bir tavır olduğu gibi kişiyi günahkâr hale getirecektir.

²⁷³ Detaylı bilgi için bkz. Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 102-105.

²⁷⁴ Nahl 16/43.

²⁷⁵ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 105-106. Zehebî'nin (ö. 748/13448) mezheplere ilişkin kısa değerlendirmelerinin yer aldığı *Zegalü'l-ilm* isimli eserinde o, oldukça kısa bir şekilde dört fıkıh mezhebini çeşitli yönleriyle methetmesinin yanı sıra birtakım noktalara da temas ederek eleştirmektedir. Dile getirdiği eleştirilerde mezhep müntesibi kişileri çirkin taassup tavrı takınmaktan menetmektedir. Buna göre problem noktası belirli bir mezhebin taklid edilmesi olmayıp, taassup kaynaklı katı tarafgirlik tutumudur. Detaylı bilgi için bkz. Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 111-113; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Zegalü'l-ilm*, thk. Ebu'l-Fazl el-Konevî, Dımaşk: Dâru'l-Meymene, 2013, s. 78-84. Hucendî'nin görüşlerini beyan ederken çokça İbn Teymiyye'den istifade etmesine karşı Bûtî, özellikle Zehebî'nin İbn Teymiyye ile olan ilişkisine de işaret ederek görüşlerinin mahiyetine dikkat çekmektedir.

Aynı şekilde sürekli bir şekilde mezhepler/imamlar arasında intikal halinde olmanın bir gereklilik olduğu kabulü ve bunun şâri‘in emri olduğu inancı hatalı olmasının yanı sıra kişiyi günahkâr kılacaktır. Netice itibariyle Bûtî‘ye göre, içtihat ehliyetine sahip olmayan kişinin belirli bir mezhebi/imamı iltizam etme yükümlülüğü bulunmadığı gibi mezhepler/imamlar arasında sürekli intikal halinde olacağı bir mükellefiyeti de söz konusu değildir.²⁷⁶

Bûtî, belirli bir mezhebi iltizam etmenin haram olduğu sonucuna ulaşırken iltizamı gerektiren herhangi bir delilin var olmadığı noktasından hareket eden Hucendî‘yi çelişki ile itham etmektedir. Zira o, -yine gerektirici bir delil olmaksızın- mukallidi mezhepler/imamlar arasında sürekli bir intikal tavrına yönlendirmektedir. Hâlbuki söz konusu iki farklı tutumu zorunlu hale getiren herhangi bir delil bulunmamaktadır. Bu durumda mukallid konumundaki kişinin yalnızca herhangi bir mezhebi/müçtehidî taklid etmekle mükellef (vacip) olduğunu bilmesi yeterlidir. Buna göre mukallid, mükellefiyetinin yalnızca bir müçtehidî taklid etmek olduğunu bildikten sonra belirli bir mezhebi/müçtehidî iltizam etse de yahut sürekli bir intikal halinde bulunsu da eşit konumdadır ve doğru (hak) bir yol takip etmiş olmaktadır.²⁷⁷ Belirli bir mezhebi iltizam etmek yahut bir mezhepten diğerine sürekli intikalde bulunmak ise -bunu bir gereklilik (vacip) olarak görmedikçe- caiz ve meşrudur. Gerek sahâbe döneminde gerekse ilerleyen dönemlerde her iki tavrı da sergileyenler olmuş ve buna karşı çıkılmamıştır. Aksine çeşitli dönemlerde halifeler tarafından fetva makamına tayin edilen imamlar olmuş, insanlar bu imamlardan/müçtehitlerden fetva almışlardır. Mekke‘de iftâ vazifesi açısından Atâ b. Ebî Rebâh‘ın (ö. 114/732) konumu buna örnek teşkil etmektedir. O, halife tarafından fetva makamına tayin edilmiş ve uzun zaman insanlar kendisinden fetva almışlardır.²⁷⁸

M. Saîd Ramazân el-Bûtî, belirli bir mezhebin/müçtehidin iltizam edilmesinin imkânı meselesini Kur‘an kıraatleri üzerinden mukayese ederek ele almaktadır. Onun

²⁷⁶ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 106.

²⁷⁷ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 107-108. Bu noktada Bûtî, bir mezhepten diğerine intikal durumuna ilişkin birtakım şartların varlığından söz etmektedir. Öncelikle bu tutum, kişisel arzu ve isteklerden kaynaklanmamalıdır. Bunun yanı sıra, dini-şer‘î mükellefiyetlerden kaçınma gayesi söz konusu olmamalı ve âlimlerin çoğunluğuna göre kişi tek bir ibadet hususunda birden çok müçtehidî taklid etmiş bulunmamalıdır. Zira tek bir ibadette iki farklı imamın görüşüyle amel etmek, iki imamın da söylemediği ve kabul etmediği bir neticeyi (hüküm) ortaya çıkarmak anlamına gelmektedir. Bir diğer şart da mukallidin, tâbi olacağı meseleye ilişkin, intikal edeceği imamın/müçtehidin görüşünü bilmesinin gerekli oluşudur.

²⁷⁸ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 109-110.

belirli bir mezhebi iltizam etme veya etmeme tavrı ile Kur'an kıraatleri arasında kurduğu ilişkiyi şöyle özetlemek mümkündür: Hz. Peygamber'den tevatür yoluyla nakledilen on kıraat bulunmaktadır. Bu on kıraatten her birinin kendisiyle özdeşleştiği bir imam mevcuttur. Söz konusu bu imamlar, kendileriyle özdeşleştirilen kıraatlerle Kur'an okumuş, bu kıraatlere göre Kur'an eğitimi vererek öğrenciler yetiştirmişlerdir. Müslümanlar ise -tıpkı dört mezhepten dilediklerini taklid etmekte serbest oldukları gibi- bu on kıraatten hangisini tercih ederlerse onunla kıraat etme hak ve yetkisine sahip olmuşlardır.²⁷⁹ Mezhep oluşumları ile kıraat vecihleri arasında böyle bir benzerlik kuran Bûtî, Müslümanların takınacakları tavır itibariyle mezhepler ve kıraat vecihleri arasında muhayyer bir konumda olduklarını ifade etmektedir.

2.5.4. Taklidin Sınırı

Taklidi kaçınılmaz bir gerçeklik olarak değerlendiren Bûtî, taklidin terk edilmesinin zorunluluk haline geldiği iki farklı duruma temas etmekte, böylelikle mukallidin tavrının sınırlarını çizmektedir.

Taklidin terk edilmesinin bir gereklilik haline geldiği birinci durumda, mukallidin mevcut durumu ve bilgi birikimi dikkate alınmaktadır. Buna göre mukallid bir kimse, herhangi bir şer'î-amelî meseleyi tam anlamıyla kuşatacak bir bilgi birikimine sahip olup, söz konusu meseleye ilişkin mevcut tüm delillere nüfuz edip, bu delillerden hüküm istinbatına muktedir olduğunda taklidi terk etmelidir. Bu durum, mezkûr nitelikleri elde ettiği mesele veya meseleler hakkında kendi gayreti (icthadı) neticesinde elde ettiği sonuca göre hareket etmesini gerektirmektedir.²⁸⁰

Bûtî'ye göre mukallidin tâbi olduğu mezhebi taklid etmeyi terk etmesinin zorunlu olduğu ikinci durum ise, mukallidi olduğu mezhep görüşüne muhalif sahih bir hadisle karşılaşması durumudur. Böyle bir durumda hadisin sıhhati ve hükme delaleti noktasında kesin bir kanaate sahip olan mukallid, -hadisin delalet ettiği meseleyle (hükümle) sınırlı olmak üzere- tâbi olduğu mezhep imamını taklid etmeyi terk etmelidir. Sahih hadis

²⁷⁹ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 108-109. Ayrıca Bûtî, kişinin tek bir kıraatten fazlasını öğrenmesinin imkân dâhilinde olmadığı şeklinde ileri sürülebilecek bir itiraza peşinen cevap vermekte, aynı imkânsızlık halinin kişinin birden fazla fıkıh mezhebini bilmesi ve öğrenmesi durumunda da söz konusu olduğunu belirtmektedir. Buna göre Bûtî, her ne kadar kişinin belirli bir mezhebi iltizâm etmesinin bir zorunluluk olmadığı kanaatinde olsa da esasen vakıanın ve mümkün olanın bu olduğu -belirli bir mezhebi iltizâm etmek- düşüncesine sahip görünmektedir.

²⁸⁰ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 118-119.

karşısında takınılan bu tavrın dört mezhep imamının usulüne de uygun düştüğünü belirten Bûtî, mukallid açısından taklidin terk edilmesi ve hadisle amel edilmesi için birtakım şartların mevcudiyetini gerekli görmekte, bu şartları Şâfiî mezhebi örnekliğinde Nevevî'den (ö. 676/1277) nakille izah etmektedir. Buna göre mukallidin mezhep görüşünü terk edip sahih hadisle amel edebilmesi için öncelikle mezhep içerisinde içtihat edebilecek yetkinliğe (müçtehid fi'l-mezhep) sahip olması gerekmektedir. Bunun yanında müntesibi olduğu mezhep imamının söz konusu hadisin varlığından haberdar olmadığına veya sıhhatine dair bilgi sahibi olmadığına ilişkin zann-ı gâlibe sahip olmalıdır. Böyle bir kanaate sahip olabilmek ise mezhep müktesebatına nüfuz edebilmeyi zorunlu kılmaktadır. İmam Şâfiî'nin veya onun önde gelen öğrencilerinin eserlerini mütalaa etmeden böyle bir kanaate ulaşmak mümkün değildir. Söz konusu şartlar dâhilinde zikredilen nitelikleri elde edebilmenin oldukça güç olduğunu belirten Nevevî, bu şartların ileri sürülmesinin gerekçesine de değinmektedir. Buna göre İmam Şâfiî, vâkıf olduğu delil veya delillerden²⁸¹ ötürü karşılaştığı ve varlığından haberdar olduğu pek çok hadisle amel etmemiştir.²⁸² Bu gerçekten hareketle, İmam Şâfiî'nin görüşüne muhalif sahih bir hadis sabit olduğunda mutlak bir ifadeyle hadis ile amel edileceğini söylemek isabetli olmayacaktır. Netice itibariyle mezhep görüşüne muhalif sahih bir hadis ile amel edebilmek için öncelikle mezhep içerisinde içtihat edebilecek yetkinlikte bulunmak bir gerekliliktir. Bunun yanında, İmam Şâfiî'nin söz konusu hadisten haberdar olmadığına veya hadisin sıhhatine ilişkin bilgi sahibi olmadığına dair zann-ı gâlibe sahip olmak gerekmektedir.²⁸³

Mukallidin tavrıyla ilgili mezkûr açıklamaların yanı sıra Bûtî, müçtehit bir imamın herhangi bir hadisin zahiri ile amel etmeyişine ilişkin birçok gerekçenin varlığından söz etmektedir. Onun taklidin sınırına dair açıklamaları arasında bu noktaya dikkat çekişi Hucendî'nin iddialarına bir cevap niteliği taşımaktadır. Zira Hucendî, hemen her fırsatta sünnete ittibâyı vurgulamakta, bunun yanında mukallidin tâbi olduğu

²⁸¹ Karşılaştığı birçok hadisin sıhhati, neshi, tahsisi ve te'viline dair çeşitli delillere vakıf olduğundan bu hadislerle amel etmemiştir.

²⁸² Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 119-120; Nevevî, *el-Mecmû'*, I, s. 64.

²⁸³ Görüldüğü gibi, Bûtî'nin taklidin terk edilmesini gerekli gördüğü her iki durumda da mukallid olarak nitelediği kişi, esasen avâmdan sırf mukallid bir kimse değildir. Özellikle ikinci durumda açık bir şekilde, mezhepte müçtehit (müçtehid fi'l-mezheb) nitelemesinde bulunmaktadır. Bu izahlar, Bûtî'nin sırf mukallid olan kişi için taklidi bir zorunluluk (vacip) olarak niteleyen yaklaşımıyla uyumludur. Zira o, taklidin terk edilebilmesi için en azından belirli seviyede bir içtihat kabiliyetine sahip olmayı gerekli görmektedir.

mezhep imamının amel etmediği bir hadise ilişkin olarak -kendisi (mukallid) vâkıf olmasa da- müçtehit imamın bir gerekçesinin bulunduğu dair varsayımını sert bir şekilde eleştirmektedir. Ancak müçtehit imamın bir hadisin zahiri ile amel etmemesinin arkasında yatan birçok ictihâdî gerekçe bulunmaktadır. İbn Teymiyye bu konuda on gerekçe sıralamaktadır. Zahiri sebepler olarak nitelediği on gerekçenin ardından dile getirmiş olduğu bir gerekçeyi ayrıca ifade etmek faydalı olacaktır. Zira Hucendî'nin söylemiyle uyumlu görünmektedir. Buna göre bir müçtehid, karşılaştığı herhangi bir meseleye dair hüküm vaz' eden bir hadis mevcut olduğu halde bu hadisle amel etmemiş olabilir. Ancak bu keyfi bir tasarruf olmayıp, diğer insanların haberdar olmadığı, müçtehidin kendisinin vâkıf olduğu bir delilden kaynaklanmaktadır.²⁸⁴ İbn Teymiyye bu durumu zikretmekle birlikte, böyle bir gerekçenin sahih hadisle amel edilmesine engel olmayacağı kanaatindedir. Buna göre Hucendî müçtehit imamın amel etmediği sahih bir hadis hakkında bir gerekçesinin bulunduğu varsayımının makbul olmayacağı noktasında İbn Teymiyye ile muvafıktır. Bûtî ise bu sebebi zikretse de üzerinde durmamakta, diğer zahiri on gerekçeye odaklanmaktadır. Buna göre, bu on gerekçeden birinin mevcut olmaması durumunda sıhhati sabit olan bir hadisle amelin terk edilmesi mümkün olmamaktadır. Söz konusu on gerekçeden herhangi birinin varlığı tespit edilemediği takdirde, sahih hadisle amel etmeyen müçtehidin başka bir delile dayanarak böyle bir tavır sergilemiş olabileceğini yahut hadise ilişkin olarak bizim bilmediğimiz -ancak hadisle amel etmeyen âlimin bildiği- bir kusurun bulunduğunu iddia etmek mümkün olmamaktadır.²⁸⁵

2.6. Bûtî'ye Göre Mezhepsizlik ve Neticeleri

Bûtî'nin mezhepsizlik nitelemesi, Hucendî'nin şahsında ve eserinde dile getirdiği ifadeler özelinde müşahhas bir hale gelmiştir. O, mezhepsizlik olarak tanımladığı tavrı ve mezhepsizler olarak nitelediği kimselerin tutumlarını ele alırken çeşitli yönlerden eleştirilerde bulunmaktadır. Özellikle Müslümanları bir bütün olarak mezheplerle ilişki

²⁸⁴ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 120; Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Ref'u'l-melâm ani'l-eimmeti'l-a'lâm*, Riyâd: er-Riâsetü'l-Âmme li İdâreti'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ ve'd-Da' ve ve'l-İrşâd, 1984, s. 35.

²⁸⁵ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 120; İbn Teymiyye, *Ref'u'l-melâm*, s. 35-36.

kurmaktan vazgeçmeye davet etmenin ve bunun yanında içtihadı yönlendirmenin neticeleri üzerinde dile getirdiği mantıki istidlal ilgi çekicidir.

Bûtî, insanları bir bütün olarak bir mezhebi/müçtehidî taklid etmekten men ederek içtihat sahasına yönlendirmenin ortaya çıkaracağı neticelerle, beşerî hayatın düzenli bir şekilde işleyişinin etkenleri arasında benzerlik kurmaktadır. Buna göre, beşerî hayatın sağlıklı ve düzenli bir şekilde devamlılığı açısından varlığı ve sürdürülmesi zorunlu olan çeşitli uzmanlık alanları bulunmaktadır. Örneğin yapı ve inşaat alanı ile tıp/sağlık sahası bunlar arasında yer almaktadır. Söz konusu alanların uzmanları (mühendisler ve doktorlar) bulunmaktadır ve bu uzmanlar vasıtasıyla yapı işleri sürmekte, sağlık sistemi işlevsel bir şekilde varlığını devam ettirmektedir. Yapı ve inşaat işleriyle ilgili bir durum söz konusu olduğunda, bu alanda uzman ve bilgi sahibi olmayan kişinin takınması gereken tavır, işin ehline danışarak hareket etmektir. Buna karşı kişi, kendi bilgisi(zliği) ile hareket edecek olursa, ortaya çıkacak sonuçlar can ve mal güvenliği açısından endişe verici olacaktır. Sağlık alanında da benzer şekilde, bir hastanın herhangi bir doktora muayene olmadan ve doktor kontrolüne girmeden kişisel tasarrufuyla hareket etmesi, sağlığı ve can güvenliği açısından çeşitli riskleri beraberinde getirecektir. Beşerî hayatın devamlılığını sağlayan bu belirli bir alana yönelik ihtisas/uzmanlık haline dair örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bûtî, beşerî hayatın işleyişinde mevcut ve zorunlu olan uzmanlık alanlarına ve uzmanlara gereken iltifatı göstermeyip kişisel görüşe göre hareket etmeyi, fıkıh alanında içtihat faaliyetiyle kıyas ederek bu tutumu içtihadı yerli yerince yapmamak ve şartlarına riayet etmemek şeklinde nitelemektedir. Zira fıkıh sahasının uzmanlarına müracaat etmeksizin takip edilen yol benzer şekilde çeşitli olumsuz neticeleri beraberinde getirecektir.²⁸⁶

Bûtî'ye göre Müslümanların tamamını içtihadı yönlendirmek, uzmanlık halinin itibara alınmaması neticesinde ortaya çıkan beşerî iş ve ilişkilerdeki bozukluk ve düzensizlik halinin benzer şekilde fikhî ve dînî sahaya da taşınması anlamına geldiği gibi bu tavır fikhın işlevini ve işlevselliğini de tamamen göz ardı etmek demektir. Zira bugün elimizde gelişmiş ve imkân dâhilinde tüm noksanlıklardan arındırılmış bir fıkıh mirası bulunmaktadır. Bu mirastan uygun bir metot geliştirerek istifade etmek yerine insanları bir bütün olarak içtihat sahasına davet etmek, asırlar boyu harcanan emekler neticesinde

²⁸⁶ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 121-122.

ortaya çıkan bu ürünü tamamen değersizleştirmek anlamına gelecektir. Bunun da ötesinde, Müslümanların tamamını fıkıh mirasından uzaklaştırıp ehil olup olmadıklarına bakmaksızın içtihadı yönlendirmek, her bir Müslümana karşılaştığı meseleler hakkında kişisel kanaati ile Allah'ın hükmünü tespit etme yetkisi vermektir. Bunun neticesinde Bûtî, ortada İslâm şeriatı nâmına içi boş bir isimden başka hiçbir şeyin kalmayacağını belirtmektedir.²⁸⁷

Bûtî'ye göre Müslümanların tamamını içtihadı davet ederek mezheplerden ve müçtehit âlimlerden uzaklaştırmak, ardından muasır dönem âlimlerine yönlendirerek benzer bir ilişki ağını ihdas etmek, apaçık bir şekilde dört mezhep imamına ve onlara tâbi olanlara kin ve nefret beslemektir. Ayrıca bu tutum, kendisine iltifat edilen muasır âlim veya âlimlere taassupla bağlılık gösterip onları yüceltmek anlamına gelmektedir.²⁸⁸

Bûtî, mezhepsizler olarak nitelediği kişilerin tavırlarına dair analizler yapmaktadır. Bu analizler onun mezhepsizleri nasıl gördüğü ve tasvir ettiğine dair önemli ipuçları vermektedir. Bûtî'ye göre mezhepsizler/mezhepsizlik davetçileri, âlimlerin çoğunluğuna (cumhûr) muhalefet etmelerinin yanı sıra görüşleriyle muvafık oldukları diğer başka âlimlerle ortak bir noktada buluşabilmektedirler. İslâm tarihi boyunca cumhura muhalif kalan görüş sahipleri her zaman mevcut olduğundan bunun bir önemi bulunmamaktadır. Ancak bu noktada önemli olan ve karşı çıkılıp mücadele edilmesi gereken bir tavır söz konusudur. Bu tavır, mezhepsizlerin sahip oldukları görüşleri mezhep imamlarıyla mücadelede kullandıkları birer silah haline getirmeleri ve böylelikle mezhepler ile Müslüman toplumun arasındaki sağlam ve köklü bağları koparma çabası içerisinde olmalarıdır. Bûtî gerek mescitlerde gerek sokaklarda²⁸⁹ her fırsatta ortaya

²⁸⁷ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 123-124.

²⁸⁸ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 124. Bûtî ayrıca konuya ilişkin olarak karşılaştığı bir olayı aktarmaktadır. Buna göre Bûtî, bir gün yanı başında namaz kılan bir öğrencinin namaz esnasında teşehhütte iken parmağını sürekli bir şekilde hareket ettirdiğini görmüş ve ona bunun gerekçesini sormuştur. Öğrenci yaptığı sünnet olduğu cevabını verince Bûtî, sürekli bir şekilde gerçekleştirilen bu hareketin delilini sormuş, öğrenci ise delilini bilmediğini, ancak falan kişiye sorup öğreneceği söylemiştir. Bu olayı aktaran Bûtî, delilden habersiz olduğunun farkında olan bu kişinin İmam Mâlik'i taklid ettiğini söylemesinin ve böylece üzerine düşeni yapmış olmasının daha uygun olacağına işaret etmektedir. Zira bu durumda vakıa göstermektedir ki, bu kişi muasır âlimlerden falan yahut falancayı taklid etmek adına dört mezhep imamını taklid etmekten menedilmiştir.

²⁸⁹ Bûtî'nin mescitlere ve sokaklara yaptığı vurgu yaşadığı dönemde karşılaştığı olaylarla ilgili olmalıdır. Zira *el-Lâ Mezhebiyye* risalesinde yeri geldikçe karşılaştığı birtakım olayları aktarmaktadır. Örneğin, mescitte teravih namazının rekât sayısı ile ilgili mezhepsizler ile diğer insanlar arasında çıkan anlaşmazlık hâli ve hatta kargaşa ortamının söz konusu olduğunu aktarmaktadır. Ayrıca İmam Şâfiî hakkında alaycı ve kınayıcı mahiyette sarf ettikleri sözlere dair örnekler için bkz. Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 126-127.

konan bu tavrı, mezhepsizler olarak nitelediği kimselerin çoğunluğuna nispet etmektedir. Mezhepsizlerin, kendi içtihat ve kanaatlerine karşı çıkıp muhalefet eden, dört mezhepten herhangi birine bağlılığını sürdüren kimselere karşı sapkınlık ithamına varan saldırgan bir tutum takındıklarına dikkat çeken Bûtî, mezhep imamlarını cehaletle, mezhep müktesebatı eserleri ise bozukluk ve eskimişlikle/işlevsizlikle²⁹⁰ itham ettiklerini belirtmektedir. Mezhepsizlerin tutumlarına dair dile getirdiği diğer bazı örnekler ise, tesbih ile tesbihatta bulunan kişiyi sapkınlık ve bid‘atçilikle itham etmeleri, ezanın hemen ardından Hz. Peygamber’e salât getiren müezzine şirk imasında bulunmaları, teravîh namazının rekât sayısından ötürü mescitlerde kargaşaya sebep olmalarıdır.²⁹¹

M. Saîd Ramazân el-Bûtî, mezhepsizlerin kendilerini kitap ve sünnetten hükümleri doğrudan elde etmeye muktedir görmelerinden ötürü bu iddialarıyla onları baş başa bırakmanın mümkün olduğunu dile getirmektedir. Hatta kendilerine diledikleri gibi -on ibâdât hükmü üzerine teşekkül eden- yeni bir mezhep tesis etmelerine imkân tanımaktadır.²⁹² Ancak bunun ötesine geçip mezhepleri kötölemek, imamlara ve mezhep müntesibi Müslümanlara cahillik ve sapkınlık nispet etmek Bûtî’nin açıkça ve kuvvetle karşı çıktığı bir tavidir.

Ehliyet faktörü itibara alınmaksızın kitap ve sünnetle kurulacak ilişkinin kişisel arzu ve istekler çerçevesinde helal ve haram tayinine götüreceği açıktır. Bu tavrı İslâm şeriatını parçalamaya yönelik bir davetiye olarak değerlendiren Bûtî, Müslümanların tamamı için sınırsız bir şekilde açılan bu içtihat kapısının, İslâm düşmanlarına istedikleri fırsatı vermek olduğu kanaatinde. Bu çerçevede İngiltere’nin Mısır’ı işgalinde içtihat söylemi üzerinden mevcut hukuk sistemine tesir eden politikasını örnek göstermektedir. Zira İngilizler Mısır politikasında içtihadı bir silah olarak kullanmışlardır. Şeyh

²⁹⁰ Bûtî’nin mezhepsizlere yönelik bu isnatlarına karşı herhangi bir kaynak zikretmeyişi, dile getirdiği ifade ve nispet ettiği tutumların gerçekliğini ve mahiyetini tespit etmemize imkân tanımamaktadır. Bununla birlikte Bûtî’nin mezhepsizlere yönelik mezkûr nitelemelerinin yaşıntısının olağan akışı içerisinde karşı karşıya kaldığı durumlardan birer nakil niteliğinde olması mümkündür.

²⁹¹ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 125-126.

²⁹² Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 126-127. Bûtî’nin “on ibâdât hükmü üzerine tesis edilecek mezhep” ifadesi esasen ona göre mezhepsizlerin yeni bir mezhep tesis etseler dahi ortaya koyabilecekleri hükümlerin genelde ibâdât alanıyla sınırlı olacağı kanaatinden kaynaklanmaktadır. Zira onları defaatle bugün Müslümanların fazlasıyla ihtiyaç duyduğu muâmelata ilişkin çözüm bekleyen meselelere yönlendirse de mezhepsizlerin yaptıkları özellikle dört büyük fıkıh mezhebinin müktesabatı üzerinden eleştiriler ortaya koyup bu hükümler arasında yeni bir arayış çabasına girişmekten ibarettir. Dolayısıyla Bûtî de onları bu mezheplerinde serbest bıraksak dahi ibâdâta ilişkin -en fazla- iki elin parmaklarını geçmeyecek on hüküm ihdas edebileceklerini belirtmektedir.

Muhammed Mustafa el-Merâğî'nin (ö. 1945) de bu dönemde içtihat yapmak için Arap dilini bilmeyi gerekli görmeyecek kadar ileri gittiği görülmektedir. Öyle ki, durumun İngiliz elçilerinin dahi içtihat ederek ahvâl-i şahsiyyeyi değiştirdikleri bir hale evrildiğini ifade eden Bûtî, böylelikle başta kadın hakları ve aile hukuku hükümlerine ilişkin çeşitli mevzular olmak üzere birçok yeniliğin/hüküm değişikliğinin gerçekleştirildiğini belirtmektedir.²⁹³

Bûtî'ye göre mezhepsizlerin kendileriyle çelişen ifade ve tutumları bulunmaktadır. Örneğin mezhep imamlarına herhangi bir haksızlıkta bulunmaktan ve onlara yönelik kötü bir söz sarf etmekten imtina ettiklerini belirtmelerine rağmen takındıkları tutumlar ve kullandıkları birtakım ifadeler söz konusu tavrı tasdik etmemektedir. Bûtî, kendisine karşı Hucendî'yi savunmak amacıyla birçok kez müzakerede bulunan Nâsırüddin Elbânî'nin Münzirî'nin (ö. 656/1258) *Muhtasar*'ına yapmış olduğu ta'likte yer alan bir ifadesini bu tavra örnek olarak sunmaktadır. Buna göre Elbânî, Hz. Îsâ'nın yeryüzüne inmesiyle ilişkili bir hadis bağlamında, Hz. Îsâ'nın kitap ve sünnet dışında kalan İncil yahut Hanefî fikhı ve benzerleriyle değil de -"bizim şariatımız" vurgusuyla- kitap ve sünneti kastederek, onlarla hükmedeceğini belirtmektedir. Bûtî'ye göre, Elbânî'nin metninde örneklendiği üzere, herhangi bir gerekçe ve meşru bir zemin olmaksızın böyle bir ifade kullanılması söz konusu tavırla açık bir çelişki oluşturmaktadır. Bunun da ötesinde Elbânî bu ifadesiyle, Hanefî fikhını ve dolaylı olarak diğer fıkıh anlayışlarını/mezheplerini tahrif edilmiş İncil'e benzetmekte, Hanefî fikhıyla İslâm şariati arasında herhangi bir bağ ve ilişki olmadığını iddia etmektedir.²⁹⁴

Bûtî, Elbânî'nin ifadeleri üzerinden mezhepsizlerin çelişkili tutumlarını eleştirirken esasen Elbânî'nin yöntem ve üslubuna odaklanmaktadır. Zira Hanefiler içerisinde, Hz. Îsâ'nın yeryüzüne indiğinde Hanefî fikhıyla hükmedeceğine dair şaz bir görüş ileri süren kimselerin bulunma ihtimali/gerçekliği söz konusudur. Bu durumda, mezhep imamlarına layık oldukları konumu takdir ettiklerini iddia eden kimselerin

²⁹³ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 129-130; Ayrıca bkz. Muhammed Muhammed Hüseyin, *el-İtticâhâtü'l-vataniyye fi'l-edebi'l-muâsir*, Mısır: Mektebetü'l-Âdâb ve Matbaatühâ bi'l-Cemâmîz, 1980, II, s. 296-297; Mustafa Sabri Efendi, *Mevkûfû'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem*, Beyrut-Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâs el-Arabî, 1981, IV, s. 351.

²⁹⁴ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 127; Ayrıca Elbânî'nin ifadesi için bkz. Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilkavî b. Abdillâh el-Münzirî, *Muhtasaru Sahîhi Müslim*, Beyrut-Lübnan: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1987, II, s. 548.

takınması gereken tavır, mezkûr görüş sahibini tespit edip ilim çevrelerine sunmak ve ilmi sınırlar içerisinde bu iddiayı cevaplandırmaktır. Buna karşılık, mezhep imamlarını sözde ta'zim edip pratikte buna aykırı davranarak hiçbir gerekçe olmaksızın Hanefî fikhını İncil'e benzetmek ve hatta İslâm şeriatının dışında bir oluşum olarak değerlendirmek açık bir çelişkidir.²⁹⁵

Elbânî'nin Hz. İsa'nın nüzûlü meselesiyle ilgili bir hadis rivayeti bağlamında dile getirdiği düşüncesiyle, tasavvuf çevrelerinde dillendirilen ve esasen Hanefî mezhebi içerisinde de mevzu bahis edilip Ebû Hanîfe'nin menkıbeleri arasında zikredilen, Hz. İsa'nın yeryüzüne indiğinde Hanefî mezhebiyle hükmedeceği yönündeki görüşlere bir cevap verme kastı taşıyor olması mümkündür.²⁹⁶ Ancak her ne kadar Elbânî'nin ifadelerinin, söz konusu iddia ve bu iddia çerçevesinde tartışma konusu edilen meseleye bir cevap amacı taşıdığı düşünülse de dile getirilen ifadeler maksadı aşan ve te'lifi/te'vili zor bir mahiyete sahiptir. Özellikle “bizim şeriatımız” vurgusuyla Hanefî fikhını bunun dışında tutması ve İncil ile birlikte benzer bir kategoriye hapsedmesi, Elbânî'nin Hanefî mezhebi özelinde fıkıh mezheplerine yönelik menfî bir yaklaşımının bulunduğu göstermektedir.

2.7. Değerlendirme

2.7.1. Bûtî'nin Reddiyesinin Gerekçesi, Maksadı ve Selefiyye Yaklaşımına Bakışı

Bûtî *el-Lâ Mezhebiyye* isimli eserini Hucendî'nin çalışmamıza konu olan risalesine reddiye maksadıyla kaleme alsa da esasen mezheplerin varlığının tartışma konusu edildiği bir zeminde taklid meselesini ele alıp bu konuda telifte bulunmaktan hoşnut değildir. Ancak yine de o, gerek konuya ilişkin olarak Hucendî'nin ortaya koyduğu düşünceleri gerekse bu düşüncelerin yaşam sürdüğü çevrede gerçekleştirdiği etkiyi itibara alarak *el-Lâ Mezhebiyye*'yi kaleme almıştır. Bûtî'nin bu konuda teliften hoşnut olmamasında Müslümanların hâlihazırda çok daha önemli problemlerle karşı karşıya

²⁹⁵ Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 127-128.

²⁹⁶ Hz. İsa'nın yeryüzüne indiğinde Hanefî mezhebi ile hükmedeceğine dair örnek ifadeler için bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, I, s. 55-57; Alâüddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Haskefi, *ed-Dürri'l-muhtâr*, thk. Abdülmünim Halil İbrahim, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002, s. 13; Muhammed b. Abdîrresûl b. Abdisseyyid el-Hasenî el-Berzencî, *el-İşâa li-eşrâti's-sâa*, thk. Muhammed Zekerîyyâ Kandehevî, Cidde: Dâru'l-Minhâc li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2005, s. 274-277; Abdurrahman b. Abdülhâlik el-Yûsuf, *el-Fikrî's-sûfî fî davi'l-kitab ve's-sünne*, Kuveyt: Mektebetü İbn Teymiyye, 1986, s. 136-137.

olduğu düşüncesi önemli bir etkindir. Bu noktadan hareketle Bûtî'nin mezheplerin varlığını ve mahiyetini İslâm toplumunun mevcut problemleriyle doğrudan ilişkili görmediği sonucuna ulaşmak mümkündür.

Bûtî her ne kadar topluma dokunmak maksadıyla telifte bulunduğunu söylese de takip ettiği telif metodunda eserin muhatap kitlesinin seviyesini aşan noktalar bulunmaktadır. Zira o Hucendî'nin eserindeki söylemlerini, kullandığı kaynaklar doğrultusunda inceleyip tahkik etmekte, kendisine mahsus bir sistematik üzerinden konuyu işlememektedir. Bu nedenle birtakım ittifak noktaları belirleyip bu konuları tartışmayacağını söylemekte, böylelikle de Hucendî'nin eleştirdiği bazı konulara temas etmemektedir. Zaman zaman bunların gerekçelerini izah edip tartışılmalarının yersizliğini belirtse de konu ile ilgili bilgisi bulunmayan halkın zihni yapısı göz önünde bulundurulduğunda en azından birtakım meselelerin zihinlerde soru işaret olarak kalması mümkündür. Bunun yanında kullandığı çeşitli kavramlar ve örneğin mutlakın delaleti üzerinden ortaya koyduğu ilmî izahlar genel bir ifadeyle ancak ehl-i ilim tarafından anlaşılabilir. Bu da göstermektedir ki esasında Bûtî her ne kadar topluma dokunma maksadıyla bu eseri telif etmiş olsa da eser ancak ilim çevrelerince tam anlamıyla kuşatılabilir. Bûtî'nin babası Molla Ramazan'ın ifadesi de bu çıkarımı desteklemektedir.²⁹⁷

Bûtî'nin Hucendî'ye yönelik eleştirel ve muhalif tavrının Hucendî'nin şahsını aşan bir arka planı bulunmaktadır. Zira onun bir kavram ve oluşum olarak selefiyyeyi ele aldığı müstakil bir telifi bulunmakta, bu eserinde selefte ittibâ etmekle selefi mezhepleştirmeyi (selef üzerinden bir mezhep ihdas edip yalnızca kendilerinin hakikati temsil ettiği iddiasında olmak) birbirinden ayırarak birincisini tüm Müslümanlar için bir vazife addederken diğerini İslâm toplumunun bölünmesine sebep olan hatalı bir tavır olarak görmektedir. Selef kavramı üzerinden bir mezhep telakkisine ulaşılmasında Efgânî ve Abduh'un selefi şiar edinen ıslah yanlısı tutumlarının etkili olduğunu düşünmekte, neticede Vehhâbilik açısından da ilk bakışta hoşnutsuzluk uyandıran bir isimlendirme olmaması hasebiyle -Vehhâbiyye yerine- “selefiyye” isimlendirmesinin öne çıktığını ve bunun Vehhâbilik kavramıyla özdeşleştiğini belirtmektedir.

²⁹⁷ Molla Ramazan'ın ifadeleri için bkz. Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, s. 27-28.

Neticede Bûtî eleştiri konusu yaptığı selefilîği ıslah tecdid hareketlerinin etkisiyle sınırlamakta ve Vehhabilik ile bir noktada kesişen bir olgu olarak görmektedir. Buradan hareketle onun mezkûr hareketlerin öncesindeki selefi temayülü, yani İbn Teymiyye'nin sistemleştirdiği selefi anlayışı farklı bir konumda değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Bu farklılık da muhtemelen selefe ittibâ ile selefi mezhepleştirmek şeklinde ayırdığı muhtelif tutumdan kaynaklanmaktadır.

Bûtî'nin çizdiği sınırlar çerçevesinde dile getirdiği selefiyye eleştirisinin vakıa ile uyumu²⁹⁸ ve bu çerçevede isabetli olup olmaması noktasında kendisini selefi olarak niteleyen kimselerin düşünceleri ve ortaya koyduğu tavırlar önem arz etmektedir. Buna göre onlar kendilerini selefiyye mezhebine müntesip oldukları için ayrıcalıklı ve seçilmiş doğru yolun temsilcileri olarak mı görmekte, yoksa selefin örnekliği üzerinden onların adımlarını takip edip Bûtî'nin de kastettiği Kur'an ve sünnet merkezli içtihat metodunu savunup bunu mu tavsiye etmektedirler? Şayet ikincisi ise bunu yaparken kendileri gibi selef metodunu kullanarak içtihat eden diğer Müslümanlara bakışları nedir? Onları birtakım içtihatlarından ötürü hatalı bulup tekfir yolunu mu tutmaktalar? Hucendî'nin söyleminde olduğu gibi, selefin metodu üzere içtihat eden bir müçtehide tâbi olmayı mâsum olan naslar varken mâsum olmayan müçtehitlere (dolayısıyla mezheplere) ittibâ etmek olarak görüp, tüm mezhepleri ve dini algılayış biçimlerini yok mu saymaktadırlar? Tüm bu sorulara verilecek cevaplar Bûtî'nin eleştiri ve itirazlarının haklılığı açısından önemli olacaktır.

Bûtî'ye bir karşı reddiye telif ederek Hucendî'yi müdafaa eden el-Abbâsî'nin eserinde ortaya koyduğu içtihat-taklid ve mezhep anlayışının Hucendî'nin ifadelerinin zahirinden anlaşılandan ve Bûtî'nin de bu ifadelerden anladıklarından farklı görüldüğü bir gerçektir. Dolayısıyla bu noktada belirsizlikler bulunmaktadır. Bu belirsizlikleri birtakım ihtimaller üzerinden örneklendirecek olursak; ilk olarak Elbânî'nin Hucendî'nin ana dilinin Arapça olmadığı, dolayısıyla eserinde takip ettiği üslubun iyi niyetle okunması ve hakikate teville anlaşılması gerektiği iddiasının gerçeği yansıtıp yansıtmadığıdır. Bu durumda Hucendî esasında mezhep ve taklid meselelerinde farklı anlaşılmaya müsait

²⁹⁸ M. Saîd Ramazân el-Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye* isimli eserini telif etmesine sebep olan durumları aktarırken çevresinde şahit olduğu olaylardan örnekler vermektedir. Dolayısıyla onun ortaya koyduğu eleştirilerin şahit olduğu toplumsal gerçeklikle doğrudan ilişkili olduğu bir gerçektir. Neticede zikrettiği örnekler aşırı birtakım kimselerin veya bir kısım toplulukların düşünce ve tutumları olabileceği gibi hedef aldığı selefiyye yanlılarının tamamının durumunu yansıtır da olabilir.

birtakım ifadeler kullanmış olsa da bunları içerisinde bulunduğu acziyet sebebiyle ma'zûr görmek gerekmektedir. Binaenaleyh Bûtî'nin muhalefet edip itirazda bulunduğu hususların büyük bölümünde karşı çıkılacak bir durum yoktur ve ilgili meselelerin izahı el-Abbâsî tarafından yapılmış olmaktadır. Bir diğer ihtimal ise, bireysel çalışması neticesinde böylesi bir kişisel kanaat geliştiren Hucendî'nin mezheplere ve taklide ilişkin söyleminin takipçisi olduğu selefiyye anlayışının müntesipleri olan Elbânî ve öğrencisi el-Abbâsî tarafından tashih ve tekid edilmesi gayretidir. Bu ikinci durumda kendi içerisinde iki ayrı ihtimal söz konusudur. Birincisi; Elbânî ve el-Abbâsî esasında birtakım meselelerde farklı kanaatte olup temsil ettikleri selefi anlayışta da genel kanaat farklı olduğu halde Hucendî üzerinden kendilerine yöneltilen yahut yöneltilebilecek eleştirilere fırsat vermeme gayreti söz konusudur. Bu durumda Hucendî'nin mezkûr meselelere dair ortaya koyduğu birtakım söylemleri bireysel olarak kendisini bağlamakta, esasında haklı görülebilecek eleştirilerin muhtabı doğrudan kendisi olmaktadır. İkincisi ise, Elbânî ile el-Abbâsî ve takipçileri oldukları selefi anlayış Bûtî'nin eleştiri konusu yaptığı kimi meselelerde ittifak halinde olup farklı bir kanaate sahip değildir. Ortada yalnızca üslup farkı bulunmaktadır. Bu durumda Bûtî'ye gösterilen muhalefet kendi içerisinde -bir önceki olasılıktan daha yoğun- bir selefiyye mezhepçiliğini/taassubunu resmetmektedir. Neticede Bûtî de kendisine yöneltilen bu eleştirilere hayret ederken teori ile pratiğin arasındaki şaşırtıcı farkı ifade etmekte, bir nevi vakıanın eleştirilerini haklı kılarak yapılan teorik itirazların adeta kendisini boşa çıkardığını imâ etmektedir.

2.7.2. İlimde Belirli Bir Seviyeye Gelmiş Mukallidin Şer'î Delillerle ilişkisi

Bûtî Hucendî'ye yönelik reddiyesinde mümkün olduğunca meseleleri birbirinden ayırıp tasnif eden bir telif yöntemi benimsemiştir. Bu çerçevede öncelikle eleştiri noktalarını tespit etmiş, aynı zamanda tartışmanın dışında tutmak istediği birkaç noktayı da belirginleştirerek *el-Lâ Mezhebiyye* isimli eserini bu çerçevede kaleme almıştır. Onun üzerinde ittifak bulunduğunu ifade ettiği üç husustan birisini özellikle ele almak faydalı olacaktır. Zira temas etmek istediğimiz bu nokta, Bûtî'nin Hucendî'nin düşüncelerini üstü kapalı eleştirdiği bir mesele olmasının yanı sıra onun söz konusu ittifak iddiasıyla kastının ne olduğunu açıklamaya ihtiyaç bırakmaktadır.

Buna göre Bûtî'nin ifade ettiği bu ittifak noktası, ilimde belirli bir seviyeye gelmiş mukallidin (mezhepte müçtehit) müntesibi olduğu mezhebi terk edip delillerle amel etmesinin gerekli olduğudur. Burada öncelikle Bûtî'nin mezhepte müçtehit olan bir kimseyi “ilimde belirli bir seviye kat etmiş mukallid” olarak nitelemesini yorumlamak gerekmektedir. Kanaatimizce Bûtî zikrettiğimiz ittifak noktasını sunarken mezkûr kavramlarla (ilimde seviye kat etmiş mukallid) nitelemelerde bulunarak Hucendî'nin genel içtihat davetine bir eleştiride bulunmaktadır. Çünkü Bûtî, Hucendî'nin Müslümanların tamamını içtihadı davet ettiği kanaatindedir. Bu davet mukallid konumunda bulunan avâmı da muhatap aldığından bu yaklaşıma karşı çıkan Bûtî, içtihadın ehli olarak müçtehitlere işaret etmekte, bunu yaparken de Hucendî'ye bir nazirede bulunarak adeta “Maksadın ilimde belirli bir seviye kat etmiş mukallidleri içtihadı davet etmekse, bu konu zaten tartışmaya kapalıdır. Zira bu kimseler mezhepte müçtehit seviyesindedir ve içtihat yetkinlikleri bulunan konularda içtihat etmekle sorumlu oldukları gibi bu içtihatlarının neticesine göre amel etmekle de mükelleftirler” demektedir. Bûtî'nin “ilimde belirli bir seviye kat etmiş mukallid” ifadesiyle mezhepte müçtehid vasfetesinin başka bir anlamı olmamalıdır. Zira bu niteliklere sahip bir kimse belirli konularda içtihadı ehil iken, diğer meselelerde mezhebini taklid etmektedir. İki yönü bulunan bu konumu ele alırken de mukallidlik hususiyetini vurgulayarak içtihat kabiliyetinin bulunduğu noktalara temas etmektedir. Buna göre aynı şahıs üzerinde içtihat ve taklid yönü kesişmekte fakat bu farklı meseleler üzerinde tezahür etmektedir. Bûtî'nin bu noktada mezkûr nitelikteki kimse açısından taklid vasfını öne çıkararak içtihat kabiliyetine dikkat çekmesini ise Hucendî'nin Müslümanların tamamını kuşatan içtihat çağrısına bir sınır koyma maksadıyla açıklamak mümkündür.

Hucendî'nin zaman zaman içtihat ve taklid arasında bir ara kategori olarak, kimi zaman da içtihat mertebesinin dışındaki tüm konumları temsilen ittibâ kategorisini tasavvur etmesi Bûtî'nin mevzu bahis ittifak noktasını zikretmesinde ayrıca etken olmalıdır. Zira Hucendî ne mukallid ne de müçtehit konumunda bulunan kimsenin çeşitli yönleriyle ve farklı derecelerde delillere vakıf olması sebebiyle müttebî olarak niteleneceğini ifade etmektedir. Bûtî ise bu ara kategoriye itiraz ederek hâlihazırda fıkıh sistematüğinde fukahânın tasnifi açısından çeşitli mertebelerin bulunduğunu imâ ederek muhatabın kastettiği grubun “mezhepte müçtehit” tabakasına karşılık geldiğini ifade etmektedir. Buna göre mezhepte müçtehit ve müttebî nitelemeleri için benzer vasıflar

zikredilerek mezkûr isimlendirmeler kullanılmakta olup, söz konusu münakaşa lafzî tartışmanın ötesine geçmemektedir.

Bûtî'nin ilimde belirli seviyeye gelmiş mukallid nitelemesiyle “mezhepte müçtehit” olan kimseyi kastetmesi ve mezhepte müçtehidin belirli meselelerde içtihat kabiliyetine sahipken diğer bazı meselelerde mukallid olduğunu ifade etmesi onun bu kavram ile kastettiği grubu tetkik etmeyi gerektirmektedir. Örneğin İbn Kemal Paşa'nın (ö. 940/1534) müçtehitler tabakasına dair taksimine göre “mezhepte müçtehit”, Ebû Yûsuf (ö. 182/798), İmam Muhammed (ö. 189/805) ve Ebû Hanîfe'nin diğer öğrencileri gibi kimseler olup bu seviyedeki âlimler -herhangi bir şekilde birtakım meselelerle sınırlanmaksızın- delillerden hükümleri istihrâc edebilme kudretine sahiptirler.²⁹⁹ Buna göre Bûtî'nin mezhepte müçtehit olarak nitelediği grupla kastettiği tabaka, bu isimlendirmeyeyle Hanefî mezhep usulünde kastedilen tabakadan farklı olmaktadır. Ayrıca Hanefî mezhebi içerisinde mezhep imamlarının ihtilafı durumunda onların görüşleri arasında nasıl bir tercih usulünün benimsenmesi gerektiğini ele alan İbn Âbidîn'nin (ö. 1252/1836) nakil ve değerlendirmeleri Bûtî'nin mezkûr mutlak ittifak söylemiyle mukayesesi açısından önemlidir. İbn Âbidîn, Hanefî mezhebine müntesip müçtehitlerin mezhep mesailerine dair İbn Kemal Paşa'nın taksimini aktarmaktadır. Sonraki Hanefî âlimler tarafından kabul gören ve benimsenen bu taksime göre mezhep imamına muhalefet etme imkânı yalnızca ikinci tabakada yer alan “mezhepte müçtehit” kimseler açısından söz konusudur.³⁰⁰ Bu tabakada Ebû Hanîfe'nin önde gelen öğrencilerinin zikredilmiş olması müçtehit olsalar dahi diğer mezhep müntesiplerine bu imkânın tanınmadığını göstermektedir.

İbn Kemal Paşa'nın söz konusu taksimi doğrultusunda mezhep imamına muhalefetin imkânına dair zikredilen çıkarım onun fetva ve kaza adabıyla ilişkili tavrının bir yansıması görünümündedir. Farklı bir ifadeyle açıklayacak olursak, İbn Kemal Paşa'ya göre ikinci mertebeyi oluşturan mezhepte müçtehitler tabakası mezhep imamına fûru fıkıh meselelerinde muhalefet edebilmekteyken sonraki tabakalar açısından bu mümkün değildir. Ancak bu fetva ve kaza açısından muhalefet tavrının muteber olup

²⁹⁹ İbn Âbidîn, *Hanefîlerde Mezhep Usûlü: Şerhu Ukûdi Resmi'l-müftî*, çev. Şenol Saylan, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016, s. 96-97.

³⁰⁰ İbn Âbidîn, *Hanefîlerde Mezhep Usûlü*, s. 96-101; Osman Bayder, “Mezhebin Kurucu İmamına Muhalefetin İmkân ve Sınırı: Hanefî Mezhebi Örneği” (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), s. 85-86.

olmamasıyla ilişkilidir. Öyle ki, mezhep imamına muhalefet etmesinin yanı sıra bu muhalif tavrın fetva ve kaza açısından muteber olduğu kimseler ikinci tabakada yer almaktadır.³⁰¹ İbn Kemal Paşa'nın taksimine bu açıdan yaklaştığımızda Bûtî'nin ittifak söylemiyle muvafık şu sonuca varmak mümkündür: Bûtî'nin ifade ettiği gibi, bir meselede içtihat kabiliyetine sahip olan kimse içtihadı neticesi -mezhep imamına muhalif bir neticeye ulaşsa da- ulaştığı hükümle amel edecektir. Buna karşı mezhep imamına muhalif bu görüş ile fetva vermesi mümkün değildir. Zira böyle bir fetva muteber olmamaktadır.

Bûtî'nin “mezhepte müçtehit” tasavvuru, muhtemelen Şâfiî ve Hanbelî usulcülerince mukayyet/müntesip müçtehit kategorisinin alt grupları arasında yer alan bir tabakaya karşılık gelmektedir. Nevevî'nin tasnifi üzerinden örneklendirecek olursak Bûtî'nin ifade ettiği “mezhepte müçtehit” kategorisi, mutlak içtihat seviyesinin ardından gelen müntesip müçtehitler grubunda yer almaktadır. Bu grubu, Hanefî mezhebindeki taksimle mukayese edersek ise, mesâilde müçtehit yahut ashâbü't-tahrîc nitelemeleriyle karşılamak mümkündür.³⁰²

Netice itibarıyla Bûtî'nin ilimde belirli seviyeye gelmiş mukallidin içtihadı ehil olduğu meselelerde tâbi olduğu mezhebi taklidi terk edip içtihat ederek vardığı neticeye göre amel etmesinin gerekli olduğu görüşünü, müçtehidin içtihat mükellefiyeti çerçevesinde değerlendirmek gerekmektedir. Yani müçtehit içtihat edebileceği konularda içtihat etmekle mükelleftir. Bu durumda müntesibi olduğu mezhebi taklid etmesi makbul değildir. Bûtî bu ifadeyle bir mezhebe müntesip müçtehidin mezhep görüşüne muhalif sahih bir nasla karşılaşması durumunda mezhep görüşünü bir kenara bırakarak nasla amel etmesinin bir gereklilik olduğunu kastetmemektedir. Çünkü mezhep imamlarının dahi nas (hadis) bulunduğu halde bunlarla amel etmedikleri olmuştur. Örneğin Nevevî İmam Şâfiî hakkında benzer bir tespitte bulunmaktadır.³⁰³ Ayrıca dikkat edilmesi gerekir ki müçtehidin içtihadı neticesinde vardığı hüküm ile müntesibi olduğu mezhebin imamının yahut bu mezhepte muteber kabul edilen görüşün aynı olması mümkündür. Zira

³⁰¹ İbn Kemal Paşa'nın müçtehitlerin tabakalarına dair taksiminde sahip olduğu bakış açısı hakkında kıymetli bir değerlendirme için bkz. Bayder, *Mezhebin Kurucu İmamına Muhalefetin İmkân ve Sınırı*, s. 88-90.

³⁰² Nevevî, *el-Mecmû'*, I, s. 43-47; M. Esat Kılıçer, “Ashâbü'l-Vücûh”, *DİA*, III, s. 472; Hasan Güler, “Şâfiî Müçtehid Tabakaları ve Mezhep İçi Tercihteki Roller”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/1 (2022), s. 81; H. Yunus Apaydın, “İctihad”, *DİA*, XXI, s. 439.

³⁰³ Bunun için bkz. Nevevî, *el-Mecmû'*, I, s. 64.

“mutlak/müstakil içtihat” mertebesi dışında yer alan müçtehitler, neticede bir mezhebe müntesip olup söz konusu mezhep imamının içtihat usûl ve kaideleri çerçevesinde içtihat etmektedirler. Buna göre bir mezhebe müntesip olan müçtehidin, mezhep imamının içtihat usûl ve kaidelerine uyarak içtihat ettiği düşünüldüğünde ulaşılan neticenin aynı olması tabiidir. Ancak içtihat neticesi ulaşılan bu hüküm sebebiyle müçtehidin mezhep imamını taklid ettiğini söylemek mümkün olmayacaktır.

2.7.3. Bûtî’nin Hucendî’nin İleri Sürdüğü Delillere Bakışı ve Değerlendirmesi

Bûtî’nin Hucendî’ye yönelik reddiyesinde takip ettiği metodu, Hucendî’nin mezhep ve taklid konusundaki temel yaklaşımını ortaya koyarken kullanmış olduğu kaynakları tahkik etmek ve söz konusu kaynakların Hucendî’nin düşüncesine bir dayanak oluşturup oluşturamadığını tespit etmek şeklinde özetlemek mümkündür.

Bûtî’nin telif metodunda Hucendî’ye nazaran çok daha titiz bir kaynak kullanımı söz konusudur. Bu tavır Hucendî’nin referanslarını tahkik ederek tutarlılığı ve naklin sıhhatini incelemekle kalmayıp çeşitli vesilelerle kendilerine atıfta bulunulan isimlerin/âlimlerin mezhep ve taklid konularında asıl düşüncelerini ortaya koymak gibi bir amacı da ihtiva etmektedir. Bu maksatla örneğin Hucendî’nin Dihlevî’den yapmış olduğu aktarımın bağlamına ve muhatap kitlesine temas eden Bûtî, -bizim de dikkat çektiğimiz üzere- Hucendî’nin Dihlevî’ye nispetle naklettiği bir ifadenin esasen İbn Hazm’a ait bir görüş olduğunu tespit ederek eleştirmektedir. Benzer örnekleri zikretmek mümkün olmakla birlikte Bûtî’nin Hucendî’nin referanslarına dair sık sık dile getirdiği genel kanaati şu şekilde özetlenebilir: Hucendî’nin işaret ettiği kaynaklardan düşüncesini destekleme maksadıyla yapmış olduğu nakiller onun kendi iddiasıyla mutabık olmadığı gibi maksadıyla yakın hiçbir ilişkisi de bulunmamaktadır.

Netice itibarıyla Bûtî’ye göre Hucendî’nin nakilleri ile güçlendirmek istediği mezhep ve taklid düşüncesi çeşitli yönleriyle destekten yoksundur. Hucendî referans gösterdiği kaynakları benimsemiş olduğu yaklaşım doğrultusunda bir okumaya tabi tutmakta, bu tavrın neticesi olarak mezhep oluşumları çerçevesinde taklid konusunda ortaya atılıp değerlendirilmesi mümkün olan meselelerin ele alınabilmesi için sağlıklı bir zemin tesis edilememektedir. Bûtî’nin zaman zaman muhatap aldığı kesimi (mezhepsizleri) -fıkıh mezheplerine ve Müslümanların tamamına karşı bir saldırı ve

propaganda aracına dönüştürmemeleri koşuluyla- iddialarında serbest bırakması da bu tespitle ilişkilendirilebilir.

2.7.4. Farklı Mezhep Müntesiplerinin Cemaat Halinde Kılacakları Namazın Sıhhatine Dair İcmâ Söylemi

Hucendî'nin mezhep müntesibi Müslümanlara yönelttiği eleştirilerden birisi farklı mezheplere müntesip olan Müslümanların birbirlerinin arkasında namaz kılmıyor oldukları iddiasıdır. Bûtî bu iddiayı bütün olarak reddetmese de farklı mezhep müntesiplerinin birbirlerinin arkasında kılacakları namazın “sahih” olduğunda icmâ bulunduğunu ifade etmektedir. Bizim burada üzerinde durmak istediğimiz nokta da Bûtî'nin ifade ettiği icmâ söylemiyle maksadının ne olduğudur.

Bûtî mezkûr icmâ iddiasıyla bu kavramın ıstılâhî manasını kastetmemekte, lafzi bir kullanımla meselenin temelinde ortak kanaatin bulunduğunu ifade etmektedir. Buna göre meselenin temeli olarak, cemaatle kılınacak namaz hakkında, sırf imamın mezhebiyle cemaatin mezhebinin birbirinden farklı olmasından ötürü namazın sahih olmayacağına dair herhangi bir iddia ve ihtilaf bulunmamaktadır. Örneğin Hanefî bir muktedî açısından sırf imam Şâfiî mezhebine müntesip olduğu için onun arkasında kılınacak namazın caiz olmayacağı söylenmemektedir.³⁰⁴ Zira bu tavır diğer mezhepleri haddizatında farklı oluşlarından ötürü sırf bu temelden hareketle meşru görmemek anlamına gelecektir. Bu yaklaşım ise fıkıh mezheplerini birbirleriyle ve hatta -kendilerine rakip olarak gördüklerinden ötürü- Hz. Peygamber'in şeriatıyla yarışan oluşumlar olarak gören Hucendî'nin eleştirisini haklı kılacaktır. Ayrıca icmâ ifadesiyle maksadının ne olduğunu beyan eden Bûtî'nin bunu ferd-i kâmil manaya hamletmesi, bu manayı da “başka mezhebe mensup bir imama tâbi olan muktedînin kendi mezhebi açısından, imamın namazı bozucu herhangi bir fiilde bulunduğunu bilmediği” namaz olarak

³⁰⁴ Bu ifade ilk bakışta -iki müellifin de toplumsal gerçeklikten hareketle hakikati haykırma ve yanlışları düzeltme bilinç ve gayretleri açısından- eleştirilebilir görünmektedir. Zira avâm açısından düşünüldüğünde, Bûtî'nin icmâ söylemiyle kastettiği ferd-i kâmil mananın anlaşılacağı ve bu çerçevede bir bilinçle hareket edileceğini düşünmek pek mümkün görünmemektedir. Zira avâmın bakış açısı zahire odaklıdır ve farklı mezhebe müntesip bir imama cemaat halinde namaz kılınmayacağı düşüncesi eğer zihinlerde varsa, bu düşünce ilmi bir alt yapıya sahip olmayıp sırf mezhep farklılığına dayanıyor olabilecektir. Bu durumda Bûtî'nin teorik ilmi temellendirmesi toplumsal gerçeklik açısından yeterli görünmeyebilir. Ancak onun pratiği de itibara alıp mescitlerde cemaatle namaz kılınırken kendi mezheplerine müntesip imamlarla namaz kılmak için bekleyen Müslümanları eleştiren ve hatalı bulan tavrı her iki yönü de dikkat alan bir tutum takındığını göstermektedir.

açıklaması icmâ ifadesiyle meseleye ilişkin genel bir ittifak söyleminde bulunmadığını göstermektedir. Zira farklı mezhep müntesiplerinin birbirlerinin arkasında kılacakları namazın sıhhatine dair farklı derecelerde görüşler ileri sürülmüştür.³⁰⁵ Bûtî'nin bu görüşlerden haberdar olduğu açıktır ki icmâ ifadesini zikredildiği şekilde takyid ve şerh edişi de bunu göstermektedir.

İfade etmek gerekir ki, Bûtî yaşadığı çevrenin vakıasından yola çıkarak selefilere eleştirdiği gibi Hucendî de gerek yaşadığı gerekse gezip görme fırsatı bulduğu ortamları gözlemleyerek farklı mezhep müntesiplerinin cemaat halinde namaz kılmadıklarını tespit edip eleştiri konusu yapmaktadır. Dolayısıyla Bûtî'nin kendisine cevaben icmâ söyleminde bulunup daha sonra bunu takyid ve şerh edişi meseleyi geçiştirdiği yahut dikkate almadığı şeklinde bir intiba uyandırabilir. Ancak Bûtî meselenin teorik düzlemde fikhî yönüne işaret ederken aynı zamanda pratikteki uygulamalara dair de yorumda bulunmakta ve mescitlerde cemaat halinde namaz kılınırken sırf kendi mezhebine mensup bir imamla ve cemaatle namaz kılmayı bekleyen Müslümanları eleştirmekte ve hatalı olduklarını beyan etmektedir. Dolayısıyla Bûtî'nin ilgili meseleyi geçiştirmek bir yana Hucendî'yi eleştirilerinde haklı bulduğu noktalar da bulunmakta ve bunları açıklamaktan çekinmediği görülmektedir.

2.7.5. Mukallid-Müttebî-Müçtehit Kavramlarının Kullanımındaki Karmaşa

Hucendî ile Bûtî arasındaki görüş ayrılığında tartışma konusu olan meselelerden birisi de içtihat ile taklid arasında bir ara kategori olarak ittibâ mertebesinin var olup olmadığıdır. Kimi zaman bu noktaya temas edilmiş olsa da müstakil olarak bu konuya dikkat çekmek faydalı olacaktır. Esasen Hucendî bu konuyu bir ara kategori olarak sunmaksızın taklidi mezmûm ve hatta gayri meşru addederken ittibâyı methettiği bir bağlamda ele almaktadır. Bu noktada Hucendî'nin temsil ettiği selefi yaklaşımın ittibâ söylemine Bûtî'nin

³⁰⁵ Konuya ilişkin görüşler şu şekilde özetlenebilir. Namazın; mutlak geçerli olması, muktedirin kendi mezhebi açısından namazı bozucu bir fiilden haberdar olmadığı müddetçe geçerli olması, imamın hilaf meselelerine uygun hareket etmesi durumunda geçerli olması, hilafa uygun hareket edilse dahi mekruh olarak geçerli olması ve son olarak caiz olmayacağıdır. Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1605) *Lisânü'l-İhtidâ fî beyâni'l-iktidâ* isimli risalesi çerçevesinde mezkûr görüşleri ele alan bir çalışma için bkz. Necmeddin Güney, "İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı", *Muhâlifin Arkasında Namaz Kılmak: Ali el-Kârî'nin İktida Risalesi Özelinde Farklı Mezhepten İmama Uymaya Dair Fıkhi Tartışmalar*, ed. Mahsum AYTEPE ve Teceli KARASU, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019, III, s. 543-557.

yönelttiği itirazları ve ortaya koyduğu değerlendirmeleri kısaca ele almak faydalı olacaktır.

Hucendî'nin risalesinde taklide yönelik muhalif tavrı genel hatlarıyla herhangi bir ayırım gözetmemektedir. Zaman zaman delillerle kurulacak ilişki açısından İbn Kayyim'den istifadeyle “bir tür ehliyet” şartının bulunduğu izlenimi verse de genel tavrından anlaşılan taklidi her yönüyle zemmedilecek bir tutum olarak gördüğüdür. Özellikle bu bağlamda taklid ile ittibânın kelime anlamları itibariyle farklı tavırları niteleyen ifadeler olduğunu belirtmesi ve taklidi İslâm'ın sınırları içerisinde bulunmaması gereken bir hareket tarzı olarak nitelemesi bakış açısını özetler mahiyettedir. Bu çerçevede avâmın konumunu göz önünde bulundurmaksızın taklide yönelik böylesi bir menfi söylemin geliştirilmesi vakıayı göz ardı etmek yahut vakıayı farklı okumak anlamına gelmektedir. Zira taklid karşısında ittibâ nitelemesiyle delil odaklı şer'î hüküm arayışını konumlandırması ve bu metodun -hemen herkes tarafından- takip edilmesi mümkün olan bir tavır olduğunu imâ etmesi avâmın konumunu yok saymaktan ziyade farklı bir yaklaşım görünümündedir. Ayrıca Hucendî taklidi reddederken ittibâyı meşru görmekte, bu durumda ittibâyı taklid ile içtihat arasında bir ara kategori olarak değil de içtihat mertebesinin altında kalan tüm durumlar için hareket zemini olarak tasavvur etmektedir. Hucendî'nin bakış açısı böyle olsa da Bûtî, içtihat ile taklid arasında bir ara kategori olarak ittibâ mertebesinin öne sürülmesine de -aşağıda ifade edileceği üzere- peşinen eleştiriler sunmaktadır.

M. Saîd Ramazân el-Bûtî taklidin ayırım gözetilmeden reddedilmesine karşı çıktığı gibi içtihat-taklid hiyerarşisinde bir ara kategori olarak ittibâ mertebesinin ihdas edilmesini de anlamsız bulmaktadır. Onun bu ara kategoriye itirazı fıkıhın yerleşik telakkisinde var olan müçtehit tabakalarına ilişkin tasniflerden habersiz bir şekilde “mukallid-müttebî-müçtehit” şeklinde üçlü bir hiyerarşik tabakanın tasavvur edilmesidir. Bu yaklaşım aynı zamanda -eğer böyle düşünüyorsa- Hucendî'ye göre içtihadın “mutlak/müstakil içtihat” faaliyetinden ibaret olduğu izlenimi vermektedir.

Netice itibariyle Hucendî'nin ortaya koyduğu ittibâ kategorisi, asırlardır süregelen fıkıh geleneği içerisinde özellikle dört büyük fıkıh mezhebinin müçtehit tabakalarına ilişkin kategorik tasnifinden farklı bir isimlendirme niteliğindedir. Zira Hucendî'ye göre

ittibâ kategorisinin pek çok olduğunu söylememiz mümkündür.³⁰⁶ Bununla birlikte kategorik isimlendirme farklı olsa da tasavvur edilen konumla bütünleşik nitelikler açısından bakıldığında çoğu zaman Bûtî'nin mezhepte müçtehit nitelemesiyle benzer vasıflardaki kimseleri kastettiği açıktır. Ancak gerek bu niteliklerin ortaya koyulmasında gerekse bu niteliklere sahip kimselerin isimlendirilmesinde fıkıh sistematığında genel kabul gören kavramların dışına çıkılması ve muğlak ifadelerin kullanılması, dile getirilen ifadelerin ve telif edilen eserlerin muhatapları tarafından tam olarak anlaşılmasına sebebiyet verdiği gibi çeşitli düzeyde itiraz ve eleştirilere de kapı aralamaktadır.

2.7.6. Mezheplilik, Mezhepçilik ve Bûtî'nin Mezhepsizlik Söylemi

Mezhepler siyasi, sosyal, kültürel, dini ve ekonomik hayatın olağan akışında ve doğal bir süreç içerisinde oluşmuş beşerî mekanizmalardır. Mezheplerin teşekkülü ve yaygınlık kazanması İslâm'ın erken dönemlerinde ve ilk nesillere yakın devirlerde gerçekleşmiş, mezhepler adeta kendiliğinden gerekli bir görünüm arz etmiştir. İlerleyen süreçte kökleşen mezhep algısının Müslüman kişiyi tanımlayan bir kimlik haline gelmesi neticesinde herhangi bir mezhebin yaygın/baskın olduğu bir aileye, çevreye gözünü açan Müslüman açısından mezhep, adeta tevarüs edilen bir soy bağı, aidiyet ilişkisi görünümü arz etmiştir.³⁰⁷ Bu noktada birini/bir şeyi diğerinden ayıran kimlik şuuruna eklemlenen “diğeri”ne bakış tarzı, tıpkı bir ırkı diğerinden ayıran kimlik bilincini insan onuruna yaraşmayan nitelikte değiştiren ve bozan ırkçılık olgusunda olduğu gibi, insani ilişkilerdeki tabii olan farklılıkların ne şekilde benimsendiği ve yaşantıya aktarıldığı noktasında önemli olacaktır. Buna göre dikkat edilmesi gereken husus İslâm yahut Müslümanlık üst kimliğinin bir tür alt kimlikleri konumunda olan mezheplerin müntesiplerinin diğerlerini hor görüp küçümsemeleri, hata yahut sapkınlıkla itham

³⁰⁶ Çünkü Hucendî her zaman ittibâ kategorisindeki kimselerin vasıflarını açık bir şekilde zikretmemektedir. Kimi zaman delille kurulacak ilişkide Arap diline vukûfiyeti vurgulasa da kimi zaman kişiye anlayacağı bir dilde meşhur bir hadis kitabının anlatılmasını şer'î hükme ulaşmada yeterli görmektedir. Bu durumda Hucendî'nin mutlak içtihat mertebesi dışında kalan ittibâ için birçok ittibâ mertebesi tasavvur ettiğini, bunların her birinin hususiyetlerinin içtihat mertebesinden uzaklaştıkça adeta azaldığı düşüncesinde olduğunu söylemek mümkündür.

³⁰⁷ Konuya ilişkin önemli izahlar için bkz. Mehmet Ali Büyükkara, “Mezhep ve Mezhepçilik”, *İlahiyat Akademi* 5 (Temmuz 2017), s. 1-10.

etmeleri problemidir. Böylelikle tabi olan “mezheplilik” gerçeği problemlili bir görünüm arz ederek “mezhepçilik”³⁰⁸ şeklini almaktadır.

Muhammed Said el-Bûtî’nin mezhepsizlik eleştirisi de esasında mezhepçilik ithamını içermektedir. Zira Bûtî, mezhepleri bir bütün olarak bid‘at addedip Müslümanların tamamının Kur’an ve sünnete davet edildiği, mezhep bağlılığını sürdüren Müslümanların dinlerini parça parça eden ehl-i kitaba benzetildiği, naslarla (sünnet) mezhep yahut müçtehit görüşlerinin her zaman birbirine muhalif gösterilip müçtehitlerin ve dahi mezhep imamlarının birtakım görüşlerinin eleştiri ve alay konusu edildiği, Kur’an ve sünnet perspektifinde bir içtihat metoduyla yalnızca kendilerinin hakikate ulaştığı iddiasında bulunan kimselere karşı böyle bir yorumda bulunduğunu ifade etmektedir. Buna göre selefiyye mezhepçiliğinde (yahut mezhepsizliğinde) diğer/öteki konumunda olan mezhepler ve Müslümanlar hatalı olmakta, doğru yol yalnızca selefiyye tarafından temsil edilmektedir. Bûtî de bu tavrı Hucendî özelinde mevzu bahis ederek kendi kavramlaştırmasıyla “mezhepsizlik” olarak nitelemektedir.

Esasında dönüp bakıldığında müşahede edilen, mezhepler üzerinden Müslümanların ayrılıklar yaşadığı ve şiddetli çatışmalarla rekabet içerisinde olduklarıdır. Ancak işin gerçeği hayatın olağan akışı içerisinde tabii olarak ortaya çıkan mezheplerin istismar edilebilir yönlerinin kullanılarak siyasete argüman kılınmaları, böylelikle mezheplerin çatışmalarının ötesinde siyaset mücadelelerin söz konusu olmasıdır. Öyle ki dikkatli bakılacak olursa mezhep temelli çatışma ve ayrışmalarda temel faktörün, dini anlayış ve algılayış biçimlerindeki farklılıkların değil de bu farklılıkların içine yahut arkasına gizlenmiş dünyevi-siyasi maksatların olduğu görülecektir. Neticede mezhepleri İslâm toplumunu bölen ve çatışmaya sevk eden ayrıştırıcı bir olgu olarak görüp tümünden reddetmek yerine insanın müdahil olduğu her alanda tabii hali bozucu etkisini de göz önünde bulundurarak değerlendirmek faydalı olacaktır.

³⁰⁸ Mezheplilik ve mezhepçilik ayrımına dair değerlendirmeler için bkz. Büyükkara, “Mezhep ve Mezhepçilik”, s. 1-10. Ayrıca Bûtî de selefe ittibâ ile selefiyye mezhepçiliğini birbirinden ayırarak esasında benzer bir taksim ortaya koymuştur.

SONUÇ

İçtihat-taklid gerilimi, yirminci yüzyılda İslam hukuku alanıyla ilgili yapılan tartışmaların ana eksenlerinden birini oluşturmaktadır. Esasen bu gerilim, fıkıh tarihi boyunca hemen her dönem mevcut olmakla birlikte bu yüzyılın temel dinamikleri önceki dönemlerden çok daha farklıdır. Zira fıkıh tarihi boyunca ortaya çıkan muhtelif derecedeki taklid karşıtı söylemlerin temel hedefi daha çok bir âlimin mezheple kurduğu ilişki olmuştur. Bir âlimin mezhep müntesibi olarak sürdürdüğü ilişki çeşitli yönleriyle eleştirilirken âmmînin bir âlime tâbi olması bu çerçevede tartışılan ve eleştirilen bir konu olmamıştır. Özellikle ilim erbabının cedel ve hilaf türünde ilmi mesailerini artırmasıyla mezhep müntesipliği hakkında artan endişeler muhalif tavırlara zemin hazırlamıştır.

Modern döneme gelindiğinde ise özellikle Sanayi Devrimi sonrası siyasi ve iktisadi hâkimiyet Batı lehine şekillenmeye başlamıştır. Değişen dünya şartları ve güçler dengesi Müslümanlar açısından pek çok yeni problemi de beraberinde getirdiğinden bu problemlere çözüm arayışlarına girilmiş, bu çerçevede taklid -anlaşılan o ki fıkıh sahasının da dışına taşırılarak hemen her alanda- akli donuklaştıran bir olgu olarak kabul edilip reddedilmiştir. Değişen güçler dengesi şöyle bir kanaatin benimsenmesini de sağlamıştır: “Müslümanlar eskiden doğru yaptıkları bir şey(ler)i artık yanlış yapmakta ve bu nedenle geri kalmaktadırlar.” Bu düşünce esasen Hucendî’nin de dahil olduğu selefiyye anlayışının bakış açısını yansıtmaktadır.

Yirminci yüzyılın içtihat-taklid gerilimini bu dinamiklere oturttuğumuzda konuya ilişkin dile getirilen görüşlerin teorik düzeyde kalan tartışmalar olmadığını söylemek mümkündür. Bilakis bu farklı bakış açıları vakıanın da dikkate alındığını ve dahi yaşanan gerçeklikte karşılaşılan problemlere çözüm üretme amacı güdüldüğünü göstermektedir. Başlangıçta Hanefî mezhebine mensup iken, ilerleyen süreçte çeşitli etkenlerin tesiriyle selefiyye anlayışını benimsemiş olan Hucendî’nin yaşamış olduğu bu değişimi de onun bireysel bir çözüm yolu arayışıyla ilişkilendirmek mümkündür. Bûtî ise vakıayı farklı okumakta, Müslümanların çözmesi gereken birçok problemin mevcut olduğunu belirtse de taklidin yahut mezheplerin bu problemler arasında yer almadığını vurgulamaktadır. Yaklaşık aynı dönemde fakat farklı coğrafyalarda yaşamış bu iki âlim içtihat-taklid gerilimine ve mezhep olgusuna dair farklı kanaatlere ulaşmış, Müslümanların

problemlerine çözüm arayışında muhtelif yönlelere odaklanmışlardır. Neticede Hucendî ve Bûtî, içtihat-taklid gerilimine dair dikkat çekici çalışmalar yapan iki mütefekkir olarak öne çıkmıştır.

Hucendî, Müslümanların dini yaşantılarında Kur'an ve sünnet merkezli bir hareket tarzının bulunması gerektiğini düşünmektedir. Buna göre dini yaşantıda karşılaşılan her bir mesele için başvuru mercii naslardır. Naslar, Müslümanların tamamına ayırım gözetmeden hitap ettiği için onlarla doğrudan ilişki kurabilme imkânının belirli bir gruba tahsis edilmesi mümkün değildir. Zira Hucendî'ye göre İslâm'ın ilk nesillerini oluşturan sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn dönemlerinde Müslümanlar karşı karşıya kaldıkları meselelerin çözümlerini Kur'an ve sünnette aramış, bu doğrultuda herhangi bir aracıya ihtiyaç duymamışlardır. Meselelerin çözümünde içtihat gerekli olduğunda bu vazifeyi mezkûr nesillerin müçtehitleri üstlenmiş, içtihat kabiliyeti olmayan Müslümanlar ise belirli bir âlimi tayin etmeksizin karşılaştıkları meselelerin çözümünde bu müçtehitlere müracaat etmişlerdir. Ancak mezheplerin teşekkülünü takip eden süreç içerisinde özellikle müteahhir dönemde delil merkezli tutum yerini âlimlerin görüşlerine bırakmış, taklid olgusu yerleşip kökleşmiş, mezhepler etkinliğini artırmıştır.

Taklidin mezhepler aracılığıyla yaygınlaşmasında esas sorumlular olarak müteahhir ulemayı gösteren Hucendî, “mutaassıp mezhep müntesipleri” olarak nitelediği bu kişileri sert bir dille eleştirmekte, nasları bir tarafa bırakıp âlimlerin görüşlerine iltifat ederek onları adeta şâri' konumuna yükselttiklerini imâ etmektedir. Mezheplere yönelik eleştirisinde dört büyük mezhep imamını özellikle tenzih etme ve onların delilden yana tavırlarını taltif etme eğiliminde olsa da zaman zaman Hanefî fıkıhı üzerinden ortaya koyduğu ifadeler, fıkıh mezheplerini naslardan beslenmeyen ve tamamen kişisel görüşlerden teşekkül etmiş hukuk okulları olarak gördüğü izlenimi vermektedir.

Taklid ilişkisine dair dile getirdiği eleştirileri yaşadığı çevreden örneklendiren Hucendî, ilmi-teorik birtakım eleştirel izahlarda bulunurken genel bir çerçeve çizmekle yetinerek spesifik örnekler sunmamaktadır. Mesela hatalı olma ihtimalinden ötürü fetvaya itimad etmek yerine Hz. Peygamber'den nakledilen bir hadisle amel edilmesinin daha selametli olduğunu söylemekte, ancak -ihtimal üzerinden ilerleyerek- hatalı bir fetva örneği sunup bunun karşısında duran ve hükmü gösteren hadisi örneklememektedir. Böylelikle apaçık bir hadis varken ve hükmü açıkça gösterirken ona rağmen ve ona

muhalif olarak ortaya koyulan fetva okuyucu tarafından örnek üzerinde görülememektedir. Hucendî'nin teorik eleştirilerinin geneli bu şekilde spesifik bir örnek üzerinden işlememekte, dolayısıyla eleştiriler somutlaşmamaktadır. Bûtî ise doğrudan örneklerden hareketle bu eleştirilere cevap verdiğinde Hucendî'nin birtakım çelişkileri ortaya çıkmakta, kimi zaman da meselenin lafzî tartışmanın ötesine geçmediği görülmektedir.

Neticede Hucendî mezhepleri bid'at olarak görmekte, taklidi ise taassupla ilişkilendirerek meşruiyet sınırlarının dışına itmektedir. Bununla birlikte bir noktada naslarla doğrudan ilişki kurabilmek için bir tür ehliyet şartını öne sürmektedir. Bu ifade ehliyetin bulunmadığı durumlar için taklide bir meşruiyet atfetme olarak anlaşılabilir de Hucendî herhangi bir açıklama yapmamaktadır. Bu nedenle taklide dair düşüncesinde kapalılıklar bulunduğunu söylemek mümkündür. Kanaatimizce Hucendî, naslarla doğrudan ilişki kurma kabiliyetini toplumun tabanına yayma eğilimindedir. Zira genel tavrı, Müslüman kişiye doğrudan hitap ederek, herhangi bir nitelik analizi yapmaksızın taklitten uzaklaştırmak ve delil merkezli içtihat anlayışına yönlendirmektir. Bu düşüncesini destekleme maksadıyla kullandığı kaynakları ise zaman zaman eksik, kimi zaman da taraflı bir yaklaşımla ele alarak sunmakta, böylelikle düşüncelerine daha sağlam bir zemin tesis etmeyi amaçlamaktadır.

Hucendî'nin mezhep ve taklid olgusuna karşı geliştirmiş olduğu bu tavrın meydana gelmesinde yaşadığı dönemin önemli ölçüde etkisi olmalıdır. Zira o, İslâm ümmetinin içerisinde bulunduğu durumu bir bozulmanın ürünü olarak görmektedir. Ona göre İslâm'ın en hayırlı nesillerinin sahip oldukları üstün konumları takip ettikleri yöntemden kaynaklanmaktadır. Bu yöntem içerisinde aklı donuklaştıran ve toplumları geri bırakan bir olgu olarak taassup kaynaklı taklide yer yoktur. Netice itibarıyla Hucendî yaşadığı dönemin vakıasından da etkilenecek bunun sorumlusunu tespit edip mahkûm etmiştir.

Hucendî ile yaklaşık aynı dönemde yaşamış olup içerisinde bulunduğu dönemin ve yaşamını sürdürdüğü çevrenin şartları nispetinde mezkûr değişim ve sancılara şahit olan Ramazân el-Bûtî ise fıkıh mezhepleri ve taklid olgusuna dair farklı bir bakış açısına sahiptir. Bûtî Hucendî'nin çalışmamıza konu olan eseri münasebetiyle kendisini doğrudan hedef alsa da esasen Hucendî'yi aşan bir selefiyye eleştirisine sahiptir. Yaşadığı dönemde gerek ilmi faaliyetleriyle gerekse toplumsal hareketlere olan etkisiyle bunu açık

bir şekilde göstermiştir. Ancak Hucendî'ye reddiyede bulunma konusunda kendisince ikna edici gerekçeleri bulunmaktadır. Bu gerekçeler Hucendî'nin söz konusu risalesinin toplumsal yansımasını merkeze almaktadır. Hucendî'nin temsil ettiği söylemi yeni bir kavramlaştırmayla “mezhepsizlik” olarak niteleyen Bûtî, bu yaklaşımı İslâm şeriatını tehdit eden en büyük tehlike ve bid‘at olarak nitelemektedir. Zira ona göre mezhepsizlik, fıkıh mezheplerini tanımamanın da ötesinde mezhepler üzerinden İslâm’a ve ulemaya saldırmak anlamına gelmektedir.

Bûtî'ye göre Hucendî Müslümanların tamamını âlim-cahil ayrımı yapmaksızın taklidi terk edip içtihat etmeye davet etmektedir. Aynı zamanda fıkıh mezheplerini bid‘at addedip aradan çıkarmaya çalışan bu yaklaşıma karşı çıkan Bûtî, taklidin kaçınılmaz bir gereklilik olduğu kanaatindedir. Ona göre şer‘î ahkâm açısından mükelleflerin durumu mukallitlik yahut müçtehitlik vasfından ibarettir. İctihat etmeye güç yetiremeyen bir mukallid açısından kendisine tâbi olacağı bir müçtehide müracaat etmesinden başka bir seçenek bulunmamaktadır. Bu noktada Bûtî beşerî iş ve ilişkilerdeki uzmanlık halini din sahasına da kıyas etmekte, mukallid-müçtehit etkileşimini hasta-doktor ilişkisi üzerinden temsil ederek çeşitli bilgi alanlarında insanların farklı seviyelerde olmalarının tabii oluşuna dikkat çekmektedir. Ayrıca ifade etmek gerekir ki Bûtî, Hucendî'den farklı olarak gerek taklid mükellefiyetinin muhataplarını gerekse içtihat ehliyetinin sahiplerini birbirinden ayırarak daha açık ve anlaşılır bir yaklaşım ortaya koymaktadır.

Bûtî'ye göre fıkıh sahasındaki uzmanlık halinin yok sayılması aynı zamanda fıkıhın işlevselliğinin göz ardı edilmesi anlamına gelmektedir. Buna karşı Bûtî, mümkün olduğunca kusurlardan arındırılmış ve tahkim edilmiş bir şekilde önümüzde duran fıkıh mirasından en iyi şekilde istifade edilmesini sağlayacak bir yöntemin geliştirilmesini önermektedir. Böylelikle asırlardır fıkıh üzerine inşa edildiği temel zemini kaybetmeksizin bugünün gerekliliklerine odaklanabilmek, nasların ve bir bütün olarak vahyin en iyi şekilde anlaşılması çabasının bir ürünü olan fıkıh mezheplerinin rolünü daha iyi okuyabilmek mümkün olacaktır.

Bûtî'nin kaynak kullanımının ve takip ettiği telif yönteminin Hucendî'ye nazaran daha titiz ve isabetli olduğu görülmektedir. Gerek Hucendî'nin atıfta bulunduğu referansları inceleyip nispet edilen görüş, ifade ve yaklaşımların sıhhatini tespit etmesi, gerekse bu kaynaklardan çok daha fazla yararlanarak birtakım konularda söylenmiş tikel,

bağlamında anlamlı olan ifadeleri çok daha geniş bir yelpazede değerlendirmesi ve böylece okuyucunun dikkatine sunması bu hususta açık göstergeler olmaktadır.

Neticede Hucendî ve Bûtî ihtilafı, İslâm toplumlarının yakın zamanlarda geçirdiği ve hala da devam eden sancılı sürecin ürünü olup, bu sürecin birbirine muhalif iki farklı kanadını temsil etmektedir. Aynı dönemler olmasa da birbirlerine çok yakın zaman dilimlerinde yaşamış olan bu önemli iki âlim, dönemin şartları ve bu şartların ortaya çıkardığı tartışmalara dair önemli bir kesit sunmaktadırlar. Bu kesit, yakın dönemde hararetle gündeme taşınan ve günümüzde de güncelliğini koruyan tek mezheplilik-çok mezheplilik tartışmalarıyla belirli derecede ilişkili olması sebebiyle ayrıca kıymetlidir.



BİBLİYOGRAFYA

- Abbâsî, Muhammed İd el-. *Bid'atu't-taassub el-mezhebî*. Beyrut: Dâru'l-Lu'lu'e, 2013.
- Abûd, Salih b. Abdullah el-. *Akâdetü Muhammed b. Abdülvehhâb es-selefiyye ve eseruhâ fi'l-âlemi'l-İslâmî*. 2 Cilt. Suudi Arabistan: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî Bil'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1424/2004.
- Akdaş, Şerafeddin. "Muhammed Hayât es-Sindî'nin (ö. 1163/1750) Hayatı Eserleri ve Hadisçiliği." Yüksek Lisans Tezi. Uşak Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü. 2023.
- Aladağ, Hüseyin Hilmi. "Türk Medeniyetinde ve Batı Sivilizasyonunda "Aydın"". *Türk Dünyası Araştırmaları* 251 (2021): 325-350.
- Algar, Hamid. "Kübreviyye", *DİA*. XXXII, 500-506.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim el-. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdürrezzak Afîfî. 4 Cilt. Dimaşk-Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1982.
- Apaydın, H. Yunus. "İctihad", *DİA*. XXI, 432-445.
- Aslan, Mahsum. "Muhammed Said Ramazan el-Bûtî'nin İlmî Kişiliği ve Fıkıhçılığı." Yüksek Lisans Tezi. Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2014.
- Avcı, Mesut. "İslam'ın Orta Asya Tarihi". *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/1 (2020): 517-528.
- Baltanova, Goulmar. "Rızâeddin Fahreddin", *DİA*. XXXV, 70-71.
- Bardakoğlu, Ali. "Hanefî Mezhebi", *DİA*. XVI, 1-21.
- Basrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. thk. Halil el-Meyyis. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1982.
- Bayder, Osman. "Mezhebin Kurucu İmamına Muhalefetin İmkân ve Sınırı: Hanefî Mezhebi Örneği." Doktora Tezi. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2015.
- Bedir, Murteza. "Joseph Schacht", *DİA*. XXXVI, 223-226.
- Bennigsen, Alexandre ve Lemercier-Quelquejay, Chantal. *Step'te Ezan Sesleri*. çev. Nezih Uzel. İstanbul: Kent Basımevi, 1981.

- Berzencî, Muhammed b. Abdirresûl b. Abdisseyyid el-Hasenî el-. *el-İşâ'a li-eşrâti's-sâ'a*. thk. Muhammed Zekerîyyâ Kandehlevî. Cidde: Dâru'l-Minhâc li'n-Neşr ve't-Tevzî', 3. Basım, 2005.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-. *er-Ravzü'l-mürbi' bi şerhi Zâdi'l-müstakni'*. thk. Hâlid b. Ali el-Müşeyyih vd. 3 Cilt. Kuveyt: Dâru Rekâiz li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1438/2016.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Mezhep ve Mezhepçilik". *İlahiyat Akademi* 5 (Temmuz 2017), 1-10.
- Bûtî, Muhammed Saîd Ramazân el-. *Davâbitü'l-maslaha fi's-şerî'ati'l-İslâmiyye*. Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1973.
- Bûtî, Muhammed Saîd Ramazân el-. *el-Lâ Mezhebiyye: Ahtaru bid'a tüheddidü's-şerîate'l-İslâmiyye*. Dimaşk: Mektebetü'l-Fârâbî, 2. Basım, 1970.
- Bûtî, Muhammed Saîd Ramazân el-. *Hâzâ vâlidî*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, ts.
- Bûtî, Muhammed Saîd Ramazân el-. *Şahsiyyât istevkafetnî*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1999.
- Bûtî, Muhammed Saîd Ramazân el-. *es-Selefiyye: Merhaletün zemeniyye mübâreke lâ mezhebün İslâmî*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1998.
- Christmann, Andreas. "Müslüman Alim ve Dini Lider: Şeyh Muhammed Said Ramazan el-Butî". çev. Muammer İskenderoğlu. *Usul Dergisi* 2/2 (2004): 129-154.
- Çeker, Orhan ve Bozbaş, Fatiha. "Fıkıh Havzalarına İlişkin Bir Deneme". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (2019): 1-50.
- Devlet, Nadir. *Rusya Türklerinin Millî Mücadele Tarihi (1905-1917)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 4. Basım, 2020.
- Dimaşkî, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî ed-. *Kavâ'idü'l-ahkâm fi mesâlihi'l-enâm*. thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyât el-Ezheriyye, 1991.
- Dimaşkî, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-. *Reddû'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1966.
- Dihlevî, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn ed-. *el-İnsâf fi beyâni esbâbi'l-ihtilâf*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2. Basım, 1404/1983.

- Dihlevî, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdîrrahîm b. Vecîhiddîn ed-. *Hüccetullâhi'l-bâliga*. thk. es-Seyyid Sâbık. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1426/2005.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-. *Kitâbü'l-ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî ve İbrâhim Sâmerrâî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb el-. *el-Kâmûsü'l-muhît*. thk. Muhammed Naîm el-Arksûsî. 1 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle li-Tıbbâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1426/2005.
- Füllânî, Sâlih b. Muhammed b. Nûh b. Abdillâh b. Ömer el-. *Îkâzu himemi uli'l-eksâr li'l-iktidâi bi seyyidi'l-muhâcirîn ve'l-ensâr*. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *el-Müstasfâ*. thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Güler, Hasan. “Şâfiî Müçtehid Tabakaları ve Mezhep İçeri Tercihindeki Rollerini”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/1 (2022): 67-102.
- Güney, Necmeddin. “İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı”. *Muhâlifîn Arkasında Namaz Kılmak: Ali el-Kârî'nin İktida Risalesi Özelinde Farklı Mezhepten İmama Uymaya Dair Fıkhi Tartışmalar*. ed. Mahsum AYTEPE ve Teceli Karasu. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019, III, 543-557.
- Hâc, Abdurrahman el-. “Suriye’de Selefilik ve Selefiler”. çev. Nurullah Çakmaktaş. *Arap Dünyasında Selefilik ve Selefi Hareketler*. ed. Beşîr Mûsâ Nâfi’ vd. İstanbul: Yarın Yayınları, 2016.
- Halebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1403/1983.
- Harrânî, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-. *Ref'u'l-melâm ani'l-eimmeti'l-a'lâm*. Riyâd: er-Riâsetü'l-Âmme li İdâreti'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 1984.
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-. *ed-Dürrü'l-muhtâr*. thk. Abdülmünim Halil İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Hucendî, Muhammed Sultân el-Ma'sûmî el-. *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*. thk. Selim el-Hilâlî. Merkezü'd-Dirâsâtî'l-Menheci es-Selefi, 1999.
- Hucendî, Muhammed Sultân el-Ma'sûmî el-. *Heli'l-müslim mülzem bi't-tibâi mezheb muayyen mine'l-mezâhibi'l-erbaa*. Cem'iyetü İhyâ'it-Türâs el-İslâmî, ts.

- Hudârî, Muhammed b. Afîfî el-Bâcûrî el-. *Târîhu't-teşrî'i'l-İslâmî*. thk. Muhammed Hüsna Abdurrahmân. Kâhire: Dâru't-Tevzî' ven-Neşru'l-İslâmî, 1427/2006.
- İbn Âbidîn. *Haneşilerde Mezhep Usûlü: Şerhu Ukûdi Resmi'l-müftî*. çev. Şenol Saylan. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb. *er-Rûh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb. *İ'lâmü'l-muvakkûn an rabbi'l-âlemîn*. thk. Muhammed Abdüsselâm İbrâhim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb. *Medâricü's-sâlikîn*. thk. Muhammed el-Mu'tasimbillah el-Bağdâdî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 3. Basım, 1416/1996.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Telbîsü iblîs*. Beyrut: Dâru'l-Fikr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1421/2001.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali Cemâluddîn. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *el-Fetâvâ'l-kübrâ*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1987.
- İbrahim, Abdurreşid. *Alem-i İslam ve Japonya'da İslamiyetin Yayılması*. ed. Ertuğrul Özalp. 2 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Kanlıdere, Ahmet. "Mercânî", *DİA*. XXIX, 169-172.
- Kanlıdere, Ahmet. "Sovyet ve Türk Tarih Yazıcılığında Rusya Müslümanlarının Düşünce Tarihi". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 2/1 (2004): 149-181.
- Kannevcî, Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân b. Hasen b. Alî el-. *Fethu'l-beyân fî makâsidi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî. 15 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1412/1992.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahmân el-Mısırî el-. *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ anî'l-ahkâm ve tasarrufâtî'l-kâdî ve'l-imâm*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye li-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tezi', 2. Basım, 1416/1995.
- Karaman, Hayreddin. *İslam Hukukunda İctihad*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 5. Basım, 2015.

- Kaya, Eyyüp Said. “Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlâl.” Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2001.
- Kılıçer, M. Esat. “Ashâbü'l-Vücûh”, *DİA*. III, 472.
- Kırımlı, Hakan. “Gaspıralı İsmâil Bey”, *DİA*. XIII, 392-395.
- Koca, Ferhat. “Menât”, *DİA*. XXIX, 119-121.
- Koca, Ferhat. “Mezhep”, *DİA*. XXIX, 537-542.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berduni - İbrahim Etfiş. 20 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kâhire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1955.
- M. Nafi, Basheer. “İbn Abdülvehhâb'ın Hocası: Muhammed Hayât es-Sindî ve Ashâbü'l-Hadis Metodolojisinin İhyâsı”. çev. Ahmet Aydın. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2013): 203-228.
- Mağribî, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-. *Târîhu İbn Haldûn*. thk. Halil Şehhade. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Maraş, İbrahim. “İdil-Ural Türklerinde Cedidcilik (Yenilikçilik) Hareketi (1850-1917).” Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2000.
- Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Alî b. Atıyye el-. *Kûtü'l-kulûb fî muâmeleti'l-mahbûb ve vasfî tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*. thk. Âsım İbrâhim el-Keyyâlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1426/2005.
- Merdâvî, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed el-. *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr*. thk. Abdurrahmân el-Cibrîn vd. 8 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1421.
- Mısırî, Refîk Yûnus el-. “el-Hiyelü'l-fikhiyye beyne'l-Bûtî ve İbn Kayyim el-Cevziyye”. *Câmiatü'l-melik Abdülazîz ma'hedü'l-iktisâd el-İslâmî*, 2009.
- Muhammed Hüseyin, Muhammed. *el-İtticâhâtü'l-vataniyye fî'l-edebi'l-muâsır*. 2 Cilt. Mısır: Mektebetü'l-Âdâb ve Matbaatühâ bi'l-Cemâmîz, 3. Basım, 1980.
- Murad, Charif. “Mefhûmu hürriyyeti'l-insân 'inde Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî.” Doktora Tezi. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2019.
- Mustafa Sabri Efendi. *Mevkîfü'l-'akl ve'l-'ilm ve'l-'âlem*. 4 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâs el-Arabî, 2. Basım, 1981.

- Münzirî, Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilkavî b. Abdillâh el-. *Muhtasarı Sahîhi Müslim*. 2 Cilt. Beyrut-Lübnan: el-Mektebetü'l-İslâmî, 6. Basım, 1987.
- Necdî, Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım el-Âsımî en-. *ed-Dürerü's-seniyye fî'l-ecvibeti'n-Necdiyye*. 16 Cilt, 1417/1996.
- Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-. *Câmiu beyânî'l-ilm ve fazlihî*. thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyri. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1414/1994.
- Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-. *el-İntikâ' fî fezâ'ili's-selâseti'l-e'immeti'l-fukahâ' Mâlik, Ebî Hanîfe ve's-Şâfi'î*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-. *el-Mecmû'*. 9 Cilt. Kâhire: İdâretü't-Tıbâa el-Müniriyye ve Matbaatü't-Tezâmün el-Ehavî, 1344.
- Nurbergen, Talgat. "Hanefî Mezhebinin Orta Asya'ya Girişi ve Yayılış Süreci." Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2005.
- Nümeyrî, Ebû Abdillâh Ahmed b. Hamdân b. Şebîb b. Hamdân en-. *Sıfatü'l-fetvâ*. thk. Muhammed Nâsiruddin el-Elbânî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 3. Basım, 1397/1977.
- Öğüt, Salim. "Makâmât-ı Erbaa", *DİA*. XXVII, 415-417.
- Özen, Şükrü. "Teâruz", *DİA*. XL, 208-211.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Mâverâünnehir", *DİA*. XXVIII, 177-180.
- Pehlivan, Bayram. "Bûtî". *DİA*. EK-1. 221-224.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs el-Arabî, 3. Basım, 1420/1999.
- Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-. *Âdâbü's-Şâfi'î ve menâkıbüh*. thk. Abdülganî Abdülhâlık. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Remlî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-. *Kavâtü'u'l-edille fî'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfiî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1999.

- Shawish, Murad. “Menhecü Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî ve ârâuhû'l-fikhiyye.” Doktora Tezi. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2019.
- Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-. *Mesâilü'l-imâm Ahmed rivâyetü Ebî Dâvûd es-Sicistânî*. thk. Ebû Muâz Târik b. Avzullah. Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1420/1999.
- Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-. *es-Sünen*. nşr. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Kara Beleli. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Sülemî, Fevvâz b. Abdülazîz b. Ubeydân es-. “eş-Şeyh Muhammed Sultan el-Ma'sûmî ve cühûduhû fî neşri'l-akîde.” Yüksek Lisans Tezi. Câmiatü Ümmi'l-Kurâ. 2002.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-. *er-Risâle*. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1358/1938.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-. *el-İ'tisâm*. thk. Muhammed b. Abdurrahmân eş-Şukayr vd. 3 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzi li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1429/2008.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-. *el-Muvâfakât*. thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Süleyman. 7 Cilt. b.y.: Dâru İbn Affân, 1997.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-. *el-Kavlü'l-müfîd fî edilleti'l-ictihâd ve't-taklîd*. thk. Abdurrahmân Abdülhâlik. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1396/1976.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 25 Cilt. Kâhire: Dâru Hicr li't-Tıbbâ ve'n-Neşr, 1422/2001.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-. *el-Müsned*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hicr li't-Tıbbâ ve'n-Neşr, 1999.
- Tilimsânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Makkarî el-Kureşî et-. *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endülü's er-ratîb*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 2. Basım, 1997.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-. *el-Câmiu'l-kebîr*. thk. Şuayb el-Arnaût ve Heysem Abdülgafûr. 6 Cilt. Dimaşk: Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 1430/2009.
- Tosun, Necdet. “Orta Asya'da Tasavvuf”. *Orta Asya'da İslâm*. ed. Muhammed Savaş Kafkasyalı. Ankara-Türkistan: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2012.

- Turan, Muhammed Fatih. “Türklerin Hanefî Mezhebini Benimsemesini Kolaylaştıran Faktörler”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 36 (2020): 311-334.
- Türkoğlu, İsmail ve Maraş, İbrahim. “Kursavî”, *DİA*. XXVI, 447.
- Uleyvân, Hişâm ve Gavş, Fâdî el-. *ed-Da‘ve ve l-cihâd ve l-İslâmi’s-siyâsî*. Beyrut: Merkezü’l-Hadâra li Tenmiyeti’l-Fikri’l-İslâmî, 2012.
- Üzüm, İlyas. “İstisna”, *DİA*. XXIII, 392-393.
- Üzüm, İlyas. “Mezhep”, *DİA*. XXIX, 526-532.
- Yaman, Ali. *Allahçılar/Orta Asya’da Yesevîlik Kızılbaş Türkler Laçiler*. İstanbul: Nokta Kitap, 2006.
- Yurdağür, Metin. “Muhammed Sultân Hucendî”, *DİA*. XVIII, 275-277.
- Yûsuf, Abdurrahman b. Abdülhâlik el-. *el-Fikrî’s-sûfî fî davi’l-kitab ve’s-sünne*. Kuveyt: Mektebetü İbn Teymiyye, 3. Basım, 1986.
- Zebîdî, Muhammed Murtezâ el-Hüseynî ez-. *Tâcû’l-arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Vizâratü’l-İrşâd ve’l-Enbâ ve el-Meclisü’l-Vatani li’s-Sekâfe ve’l-Fünûn ve’l-Âdâb, 1422/2001.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Zegalü’l-ilm*. thk. Ebu’l-Fazl el-Konevî. Dımaşk: Dâru’l-Meymene, 2013.

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Abdülkadir	DURAL
Doğum Yeri ve Yılı		
Bildiği Yabancı Diller	Arapça	
ve Düzeyi	İyi (A)	
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı
Lise	20112015	Adapazarı Anadolu İmam Hatip Lisesi
Lisans	20152020	Marmara Üniversitesi
Yüksek Lisans	20202024	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Çalıştığı Kurum	Başlama - Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı
Trabzon Üniversitesi	2021	Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Katıldığı Proje ve Toplantılar		
Yayınlar:		
İletişim (e-posta):		
Tarih	06.05.2024	
İmza		
Adı Soyadı	Abdülkadir DURAL	

