

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANA BİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

REŞİD RIZA’NIN FIKIH DÜŞÜNCESİ ÇERÇEVESİNDEKİ GÖRÜŞLERİ

Doktora Tezi

Özgür KAVAK

İSTANBUL, 2009

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANA BİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

REŞİD RIZA’NIN FIKIH DÜŞÜNCESİ ÇERÇEVESİNDEKİ GÖRÜŞLERİ

Doktora Tezi

Özgür KAVAK

Danışman: Prof. Dr. İbrahim Kafi DÖNMEZ

İSTANBUL, 2009

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

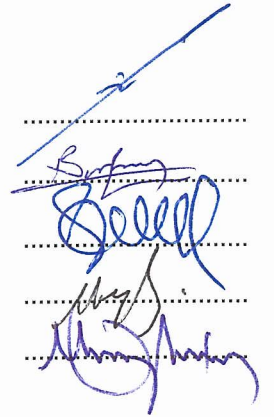
İLAHİYAT Anabilim Dalı İSLAM HUKUKU Bilim Dalı Doktora öğrencisi
ÖZGÜR KAVAK'ın REŞİD RIZA'NIN FIKIH DÜŞÜNCESİ
ÇERÇEVESİNDEKİ GÖRÜŞLERİ adlı tez çalışması ,Enstitümüz Yönetim Kurulunun
29.01.2009 tarih ve 2009-2/24 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından
oybirliği/oyçokluğu ile Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

Tez Savunma Tarihi : 06/03/2009

- 1) Tez Danışmanı : PROF. DR. İBRAHİM KAFİ DÖNMEZ
2) Jüri Üyesi : PROF. DR. BİLAL AYBAKAN
3) Jüri Üyesi : PROF. DR. İSMAİL KARA
4) Jüri Üyesi : DOÇ.DR.MURTEZA BEDİR
5) Jüri Üyesi : DOÇ.DR.MUHARREM KILIÇ



İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
KISALTMALAR	VI
ÖNSÖZ	VII

GİRİŞ

I. Konu	1
II. Literatür	6
III. Kaynaklar	12

BİRİNCİ BÖLÜM

REŞİD RIZA’NIN İLMÎ ŞAHSİYETİ VE ISLAH DÜŞÜNCESİ

I. Reşid Rıza’nın Düşünce Dünyasının Teşekkülü	21
A. Eğitim Hayatı	22
B. Etkilendiği Kaynaklar	27
1. Klasik Kaynaklar	28
2. Modern Kaynaklar	59
a. Çağdaş Müslüman Müellifler.....	60
b. Modern Batı Düşüncesi.....	71
II. Reşid Rıza’da Islah Düşüncesi	81
A. Kavramsal Çerçeve	84
B. Islah Çeşitleri	87
1. Dinî Sahada Islah	88
a. Islah-Din İlişkisi	88
b. Muslih ve Müceddid	93
2. Siyasî Bir Proje Olarak Islah.....	95
3. Islah ve Batılılaşma.....	97
III. Reşid Rıza’da Islah Düşüncesi ve Fıkıh	100
A. Fıkıh Usûlünün Eleştirisi	100
B. Modern Fıkıh Düşüncesi	104
1. Modern Fıkıh Düşüncesinin Tarihî/Sosyolojik Zemini: İlerleme-Geri Kalma Denkleminde İctihad ve Taklid	104
a. Geri Kalma Sebebi Olarak Taklid ve Mezhep Bağlılığı	110
b. ‘Gelişme ve İlerleme’ Aracı Olarak İctihad.....	119
2. Modern Fıkıh Düşüncesinin Felsefî Zemini: Şeriat-Tabiat Özdeşliği.....	122
3. Modern Fıkıh Düşüncesinin Hukukî Zemini: Ahkâmın Dünyevîleşmesi	127
a. Modern Fıkıh Düşüncesinin İlkeleri	127
b. Hükümlerin Tasnifi ya da Dünyevîleşen Ahkâm	134

İKİNCİ BÖLÜM

REŞİD RIZA’NIN MODERN FIKIH DÜŞÜNCESİ VE “KLASİK” FIKIH USULÜ KAVRAMLARI

I.	Reşid Rıza’nın Modern Fıkıh Düşüncesinde Şer’î Deliller	145
A.	Edille-i Erbaa	145
1.	Kitap ve Sünnet.....	145
a.	Kitap-Sünnet İlişkisi	147
b.	Hüküm Kaynağı Olarak Kitap ve Sünnet.....	152
2.	İcma	160
a.	“Klasik” İcma Anlayışının Yorumlanması	162
aa.	Fukahanın İcma Tanımı ve Bu Tanımın Reşid Rıza Tarafından Tahlili.....	162
ab.	İcmanın Vukuunun İmkânı ve Hüccet Değeri.....	164
ac.	İcmanın İcma ile Nakzı	168
ad.	İcmanın Kur’an’la Tearuzu	169
b.	Değerlendirme	170
3.	Kıyas	173
a.	İbn Hazm ve Kıyâs.....	174
b.	İbn Kayyım el-Cevziyye ve Kıyas	178
ba.	Kabul ve Red Arasında Re’y.....	178
bb.	Kabul ve Red Arasında Kıyâs	180
c.	Şevkânî ve Kıyas.....	185
d.	Sahih Kıyas	189
e.	Değerlendirme	192
B.	Diğer Deliller	195
1.	Maslahat.....	196
a.	Maslahatın Kaynak Değeri.....	197
b.	Necmeddin et-Tufî ve Maslahat.....	199
c.	Şâtibî ve Maslahat.....	202
d.	Maslahat ve Diğer Deliller.....	203
2.	İstihsân	212
3.	Örf.....	213
4.	Şer’u Men Kablenâ	215
5.	Amel-i Ehl-i Medine	221
II.	Reşid Rıza’nın Modern Fıkıh Düşüncesinde “Klasik” İctihad ve Taklid Kavramları	222
A.	İctihad.....	223
1.	İctihadın Tanımı.....	223
2.	İctihadın Tecezzisi ve Çeşitleri	224
3.	İctihadın Şartları.....	225
4.	İctihadın Sahası	227
5.	İctihadın Sürekliliği Meselesi	229
6.	İctihadla İlgili Diğer Meseleler	232
B.	Taklid ve Mezhep Bağlılığı	235
1.	Taklidin Tanımı ve Çeşitleri	236
a.	Yasak Olan Taklid	237
b.	Yasak Olmayan Taklid	240
2.	Taklidle İlgili Diğer Meseleler.....	242
a.	Taklid-İstirşâd Ayrımı	242

b.	Avamın Taklidi	244
3.	Mezhepler ve Mezhep Bağlılığı	248
a.	Mezhep Görüşünün Terk Edilmesi	251
b.	Mezhep Taassubunun Sebepleri.....	252
c.	Telfik.....	254
d.	Dört Mezhebin Dışına Çıkmak	256

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MODERN FIKIH DÜŞÜNCESİNİN SONUÇLARI

I.	Modern Fıkıh Düşüncesinde Müctehid ve Yasama Süreci.....	264
A.	Modern Çağın Modern Müctehidleri: Yasama Meclisi Üyeleri Olarak Ulü'l-emr	266
1.	Ulü'l-emrin Tanımı.....	267
2.	Tarihî Süreçte Ulü'l-emr	268
a.	İslâmiyet'in İlk Yıllarında Ulü'l-emr.....	269
b.	İlk Asırdan Modern Döneme Ulü'l-emr	270
3.	Modern Dönemde Ulü'l-emrin Yeniden Teşkili: Modern Müctehid Olarak Ulü'l-emr	271
B.	Ulü'l-emrin Hükme Varma Metodu ya da “İslâmî Yasama Usulü”	276
1.	Şûrâ	281
2.	Ulü'l-emrin Ana Delili: Maslahat	286
3.	Yasama Delili Olarak Küllî Kaideler	288
4.	İcma Ehli Olarak Ulü'l-emr	291
C.	Yasama Yetkisinin Ulü'l-emrden Başkasına Devri.....	294
D.	Modern Yasama Uygulamasının Tenkidi.....	296
1.	Anayasal Düzen (<i>Düstûr</i> ve <i>Meşrutîyet</i>)	299
2.	Şeriat Mahkemeleri	304
3.	Ahval-i Şahsiyye Kanunu	311
II.	<i>Reşid Rıza'nın Modern Fıkıh Düşüncesi Çerçevesinde Fetvâ Örnekleri</i>	315
A.	Altın ve Gümüşün Kullanım Sahası	317
B.	Malî Muameleler ve Ribâ.....	326
SONUÇ		337
BİBLİYOGRAFYA		342

KISALTMALAR

<i>a.g.e.:</i>	Adı geçen eser
<i>a.g.m.:</i>	Adı geçen makale
<i>a.mlf.:</i>	Aynı müellif
<i>bk.:</i>	Bakınız
<i>bs.:</i>	Baskı
<i>c.:</i>	Cilt
<i>çev.:</i>	Çeviren
<i>DİA:</i>	<i>Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi</i>
<i>d.nt.:</i>	Dipnot
<i>ed.:</i>	Editör
<i>EI²:</i>	<i>Encyclopaedia of Islam</i>
<i>haz.:</i>	Hazırlayan
<i>krş.:</i>	Karşılaştırınız
<i>MM:</i>	<i>Mecelletü'l-Menâr</i>
<i>no:</i>	Numara
<i>nşr.:</i>	Neşreden
<i>s.:</i>	Sayfa
<i>SM:</i>	<i>Sırat-ı Müstakim</i>
<i>thk.:</i>	Tahkik eden
<i>ts.:</i>	Tarihsiz
<i>v.:</i>	Vefatı
<i>vd.:</i>	Ve diğerleri
<i>y.y.:</i>	Yayın yeri yok

ÖNSÖZ

İslâm dünyasının önemli dönüşümler yaşadığı bir devrede özellikle *Menâr Dergisi*'ndeki yazıları vasıtasıyla, din bilgini, düşünür, gazeteci ve siyasetçi kimliğiyle çağdaş İslâm düşüncesinin önde gelen figürlerinden biri olan Muhammed Reşid Rıza el-Hüseyinî'nin (1865-1935) fıkıh düşüncesi çerçevesinde gündeme taşıdığı teklifler bu çalışmanın konusunu teşkil etmektedir. Çağdaş İslam hukuku söyleminde sıklıkla yer bulan “ıslah”, “ictihad”, “taklid”, “mezheb” ve “maslahat” gibi kavramları eksen olarak kapsamlı bir fıkıh anlayışı oluşturan bu düşünceler, ekseriyeti Arap ve Türk dünyasına mensup birçok Müslüman müellifin yaklaşımlarında bugün hâlâ etkisini sürdürmektedir.

Reşid Rıza, Osmanlı Devleti'ne bağlı Beyrut vilayetinin Kalemun kasabasında ilim yolculuğuna başlamıştır. Mezuniyeti Muhammed Hüseyin el-Cisr tarafından Trablusşâm'da kurulan *el-Medresetü'l-Vataniyyetü'l-İslâmiyye*'ye adlı okuldandır. Müellif, klasik medrese öğrenimi görmemiş, ancak kendi çabası ve aldığı özel derslerle dinî ilimlere ilişkin bu açığı kapatmaya çalışmıştır. Okuduğu okul itibarıyla tam manasıyla modern bir mektepli olduğunu söylemek de mümkün değildir. Herhangi bir Batı dilini bilmemesi hasebiyle modern Batı düşüncesini ancak yaşadığı dönemdeki tercüme eserler ve Batıcı yaklaşımı savunan kişilerin telifleri vasıtasıyla tanımaya çalışan Reşid Rıza'nın klasik âlim prototipiyle modern bir mektepli tipi arasında sıkışıp kaldığı ve hayatı boyunca bu ikilemi yaşadığı söylenebilir. Bu durumun gerek İslâmî ilimler sahasında yazdığı eserlere, gerekse çağdaş düşünce ve kavramlara ilişkin değerlendirmelerine olumsuz tesiri olmasına rağmen onun, yaşadığı dönemin Müslüman dünyasındaki etkisi yadsınamaz. O, gerek aktif bir şekilde içerisinde yer aldığı faaliyetleri, gerekse *Menâr Dergisi* vasıtasıyla eğitim, siyaset ve özellikle fıkıh

sahasında dile getirdiği düşünceleriyle birçok insan için otorite konumuna yükselmiş birisidir. Sibirya'dan Java'ya, Tunus'tan Yemen'e kadar geniş bir coğrafyadan Müslümanların özellikle çağdaş meselelerle ilgili sorularına dergisinde verdiği fetvalar bu durumu göstermektedir.

Reşid Rıza hakkında büyük bir külliyat oluşturan değerlendirmelerin birçoğu övgü ve yergi hususunda “siyah-beyaz” zıtlığını andıracak şekilde katî/indirgemeci yaklaşımlarla maluldür. Bu çalışmada mevcut birikimin esaslı bir problemi olarak zuhur eden bu ikilemi tekrarlamak yerine onun düşünce ve faaliyetleri önyargıdan uzak bir bakışla ve onun temel endişelerini öne çıkartmaya çalışarak ele alınmaya çalışılmıştır. Müellifin fıkıh düşüncesinin böylesi bir yaklaşımla ele alınması hem günümüzde kimi çevrelere hakim hale gelen İslam hukuku anlayışının kökenlerini belirleme, hem de çağdaş İslâm düşüncesinin serencamını görebilme açısından son derece önemlidir. Modern döneme geçiş sürecinde âlim ve siyasetçi kimliğiyle boy gösteren meşhur ve etkili bir gazetecinin İslâm medeniyetinin birikimlerine, İslâmî veya Batılı kurumlara ve daha üst çerçevede modern Batı düşüncesine yaklaşımları, övgü ve yergi ifadelerinin bir yansıması olarak bugüne kadar sürdürülen “ıslahçı-reformist” ikileminin kısır çerçevesinden kurtarılacak daha geniş bir çerçevede ele alınması bu konuda önemli açılımlara imkan verecek niteliktedir.

Bu çalışmada, müellifin fıkıh ilminin sahasına giren konulara ilişkin görüşleri, onun “ıslah” kavramı çerçevesinde incelenmiştir. Müellifin bu konudaki temel yaklaşımı ortaya konulmaya çalışıldığından tüm fikhî görüşlerini incelemek yerine, ıslah kavramı açısından bu ilmin nasıl bir şekil aldığı değerlendirilmiştir. Çalışma müellifin modern bir içerikle meşbu olan fıkıh anlayışını “modern fıkıh düşüncesi” kavramlaştırması çerçevesinde ele almaktadır.

Bu çalışmanın ortaya çıkış sürecinde birçok kişinin önemli katkıları bulunmaktadır. Tezimin başlangıcından son iki yılına değin danışmanlığını yapan Prof. Dr. Celal Erbay anlayışı ve sabrıyla bana sürekli destek oldu. Tez izleme komisyonumda üyelik yaptığı dönemde ve tezimin danışmanlığını üstlenme lütfunda bulunduktan sonraki zaman diliminde derin fikhî birikimiyle yol gösterici olan danışman hocam Prof. Dr. İbrahim Kafi Dönmez Bey'in katkıları da her türlü övgünün üstündedir. Her iki hocama teşekkür etmek benim için ifası zevkli bir borçtur.

Üniversite öğrenciliğimin başladığı yıllardan itibaren kendilerinden aldığım derslerle fıkıh ilmiyle ilgili temel bir bakış açısına sahip olmamı sağlamakla kalmayan, ayrıca tezimin her aşamasında kendileriyle istişare etme fırsatı tanıyarak karşılaştığım müşküllerin halledilmesinde esaslı bir rol oynayan hocalarım Yrd. Doç. Dr. Sami Erdem ve Dr. Eyüp Said Kaya'ya müteşekkirim.

Konu seçiminden itibaren geniş bilgi birikimiyle modernleşme sürecindeki İslamcıların fikrî serüvenleriyle ilgili birçok önemli bilgiyi benimle paylaşma lütfunda bulunarak Reşid Rıza'nın temel düşüncelerinin ana zeminini tespit etmem hususunda merkezî bir önemi haiz olan hocam Prof. Dr. İsmail Kara'nın teşvik ve yardımları olmasaydı bu çalışma hiçbir zaman gün yüzüne çıkamayabilirdi. Kendisine minnettarım.

Tez savunma jürisinde yer alarak muhtevaya ilişkin görüş ve önerilerini benimle paylaşan hocalarım Prof. Dr. Bilal Aybakan, Doç. Dr. Murteza Bedir ve Doç. Dr. Muharrem Kılıç çalışmanın son halini almasında çok kıymetli katkılarda bulundular. Yol göstericilikleri için kendilerine müteşekkirim.

Metni baştan sona okuyarak değerli tenkit ve değerlendirmelerini benimle paylaşan başta Dr. Halit Özkan ve Dr. Mustafa Demiray olmak üzere isimlerini burada zikredemeyeceğim tüm dostlarımin katkılarını şükranla anıyorum. Son olarak tezimin hazırlık aşamasından itibaren benimle birlikte her türlü güçlüğü katlanmak durumunda kalan eşim Büşra'ya da sabrı ve desteği için teşekkür ederim.

GİRİŞ

I. Konu

İslâm dünyasında asırlar boyu önemini koruyan tartışmalardan biri ictihad, taklid ve mezhep kavramları etrafında cereyan etmiştir. Fıkıhın bir ilim haline gelmesi ve mezhepleşme ile birlikte başlayan bu tartışma, özellikle modernizme geçiş sürecinde belirgin bir hal almıştır. Bu çalışma, Müslüman dünyanın belki de en kritik dönemini temsil eden mezkûr süreçteki ictihad, taklid ve mezhep merkezli fikhî tartışmalara ışık tutması amacıyla modern dönem fıkıh anlayışının en önemli temsilcilerinden Muhammed Reşid Rıza'nın (1865-1935) fıkıh düşüncesi çerçevesindeki görüşlerini incelemeyi hedeflemektedir. Bu inceleme söz konusu kavramlar da eksen alınarak müellifin ıslah projesi çerçevesinde yapılacaktır. Nihayetinde Reşid Rıza'nın da aralarında bulunduğu bu dönem müelliflerinin önemli bir kısmının mezkûr kavramlara olan vurguları esas itibariyle dinde ıslah çabasına hayatiyet kazandırma amacına matuftur. Dolayısıyla konunun bu sınırlar gözetilerek ele alınması önemli açılımlara imkân verebilir.¹

¹ Reşid Rıza ictihad ve taklidle ilgili değerlendirmelerinin esas itibariyle ıslah projesi içerisinde bir yeri olduğunu ifade etmektedir: “Davet olmadan ıslâh olmaz. Hüccet olmadan davet olmaz. Taklid varlığını sürdürdükçe hüccet olmaz. Körü körüne taklid kapısını kapatmak ve nazar ve istidlâl kapısını açmak her nevi ıslahın başlangıcını teşkil eder”. Reşid Rıza, “Fâtihatü Kitâbi *Muhâverâtî'l-muslih ve'l-mukallid*”, *MM*, IX/11, 823; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. VIII (ze). Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 30; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 176.

Müellifin *el-Vahdetü'l-İslâmiyye* başlıklı çalışmasının tez içerisinde birebir kaynak olarak gösterildiği yerlerde, bu kitabın Ahmed Hamdi Akseki ve Hayreddin Karaman tarafından yapılan iki ayrı tercümesindeki sayfa numaraları da gösterilmiş, böylece okuyuculara kolaylık sağlaması amaçlanmıştır.

Dipnotlarda yer alan kaynakların tam künyeleri bibliyografyada verilmiştir. Kitap adları ve çok uzun olan makale adları kısaltılarak kullanılmış ve bunlar bibliyografyada parantez içerisinde gösterilmiştir.

İslâm ilim tarihinin önemli kavramlarından olan ıslah ve tecdid, esas itibariyle İslâmî ilimlerde belli bir dönem hâkim hale gelen yaklaşımların problemli yönlerini belirleyip bunları ortadan kaldırma çabasını ifade etmektedir. Klasik literatürün “tecdid hadisi” ile ilgisini kurarak belli bir çerçeveye oturttuğu bu yaklaşım, Batı etkisinin yoğun bir şekilde kendisini hissettirdiği modern dönemde İslâm dünyasında -başta sömürge hareketlerinin sonuçları gibi memnuniyetsizliğe yol açan birçok hususun da etkisiyle- işlevsel bir araç olarak yeniden keşfedildi. Sömürgeci baskıyla birlikte gelen oryantalist literatürün, hukuk ve hilafet algısından kaynaklanan sebeplerle İslâm dünyasının geri kaldığı ve bu halini sürdürdüğü müddetçe ilerleme imkânı bulamayacağı söylemiyle Müslüman zihin üzerinde etkili olmaya başladığı² bu dönemde, kendilerini gayrimüslim tahakkümü altında oluşturulmuş yeni bir eğitim ve hukuk sistemi içerisinde bulan Müslüman entelektüeller değişik çıkış yolları aradılar.

Böylesine önemli dönüşümlerin yaşandığı bir devrede özellikle *Menâr Dergisi*’ndeki (1898–1935) yazıları vasıtasıyla, din bilgini, düşünür, gazeteci ve siyasetçi kimliğiyle çağdaş İslâm düşüncesinin önde gelen figürlerinden biri olan Reşid Rıza, Osmanlı Devleti’ne bağlı Beyrut vilayetinin Kalemun kasabasında başladığı ilim yolculuğuna fiilen İngiliz işgali altında bulunan Mısır’da devam etmiştir. Dönemin hâkim tasavvuru olan Batı’nın terakkî ettiği, Müslümanların geri kaldığı iddiasını o da benimsemiş, bu sebeple Müslüman coğrafyada yanlış gittiğini düşündüğü birtakım şeylerin düzeltilmesinde yegâne dayanak noktası olarak *ıslah* kavramını belirlemiştir. Vefatına kadar Mısır’da sürdürdüğü faaliyetlerinin esas eksenini belirleyen bu kavram onun bakış açısından, bir yönüyle devlet bünyesindeki ıslahatları, diğer yönüyle Müslümanların yaşam ve düşüncelerindeki yanlışlıkların giderilmesini ve özellikle dinî ilimler sahasında yenilenme düşüncesi ekseninde şekillenen yeni bir yaklaşımın yerleştirilmesi faaliyetlerini içerisine almaktadır.

Devrinin en etkili “aydın-âlim” şahsiyetlerinden birinin ıslah projesi çerçevesinde fıkıh ilmine verdiği yerin tespiti bu çalışmanın esas konusunu teşkil etmektedir. Modernleşme sürecinde İslâmî ilimlerin alacağı şekil üzerinde kanaat belirten, bu ilimlerin yeni şeklinin oluşturulmasında önemli katkıları olan müellifler

² Reşid Rıza bu algının zamanının Arap gazetelerinin ortak bir vurgusu haline geldiğini söylemektedir. Reşid Rıza, *el-Hılâfe*, s. 91.

içerisinde fikhî meselelere ilgisinin fazlalığıyla temâyüz eden ve özellikle verdiği fetvalar vasıtasıyla devrinde azımsanmayacak sayıda Müslüman için “fikhî bir otorite” haline gelen Reşid Rıza’nın düşüncelerinin tespiti yaşadığımız çağda bu ilmin geldiği noktanın kökenlerinin belirlenmesinde elzem gözükmektedir.

Tezimizi hazırlarken birçok sorunun zihnimizi meşgul ettiğini belirtmeliyiz. Bu sorular içerisinde ilk sırada Reşid Rıza’nın ictihad ve taklid kavramlarını yoğun bir şekilde işleyerek gündeme taşıdığı ıslah kavramı dahilindeki çabalarının modern öncesi tecdîd ve ihyâ faaliyetleriyle irtibatının olup olmadığı, bu çabalarında dönemsel şartların etkisinin ne oranda olduğu ve bu etkinin nasıl tespit edilebileceği yer almaktaydı. Hangi şart ve gerekçeler klasik dünyanın hâkim fıkıh telakkîsini farklı bir mecraya çevirmeye sebebiyet vermişti ve niçin hayatının ilk demlerinde aldığı özel dersler vesilesiyle “geleneksel” denilebilecek bir eğitim sürecinden geçen müellif, daha sonraları bu dünyaya aidiyetini sorgulamaya başlamış, klasik fıkıh külliyatının temel verilerini dinin anlaşılıp yaşanmasında bir problem olarak görmeye başlamıştı?

Klasik fikhî birikimin verilerinin birçoğunu değişik açılardan eleştirerek reddeden Reşid Rıza’nın fıkıh düşüncesinin temel ilkelerinin neler olduğu ve bunların somut sonuçlarının nasıl belirlenebileceği bu çalışmanın öncelik verdiği bir diğer sorudur. Buna cevap ararken ortaya çıkan birçok soru “Modern fıkıh düşüncesinin temel özellikleri nelerdir?” sorusuyla en üst noktasına ulaştı.

Reşid Rıza’nın özellikle Türkiye’deki günümüz fıkıh söylemine tesiri tezimizde zihnimizi meşgul eden önemli sorulardan bir diğerydi. Osmanlı Devleti’nin son döneminden Cumhuriyet dönemine değin Reşid Rıza’nın söyleminin Türkiye’ye etkileri ve bunun ne seviyede olduğu sorusuyla da meşgul olmamız icap etti. Kuşkusuz burada tek taraflı bir etkilenme yerine İkinci Meşrutiyet’in ilanının akabinde İstanbul’da yaklaşık bir yıl kalan ve değişik kesimlerden çok sayıda insanla istişare etme imkânı bulan ve nihayetinde kendisi de bir Osmanlı vatandaşı olan Reşid Rıza’nın İstanbul’daki fikrî akımlardan etkilenip etkilenmediği, bir diğer önemli soruydu.

Reşid Rıza’nın Batı düşüncesiyle ilgili bilgilenme seviyesinin ve bu düşünceye verdiği değerin tespiti tezimizdeki ehemmiyetli sorulardan bir diğedir. Bu ilişkinin varlığını ve önemini fark ettikten sonra “Onun Batı düşüncesini hangi kaynaklar vasıtasıyla ve ne seviyede bildiği nasıl tespit edilebilir?” sorusunun cevabı arandı. Müellifin dile getirdiği modern tekliflerin Batı kaynaklı olup olmadığı, varsa bu

kaynağın mezkûr düşüncelerdeki etkisi araştırıldı. Yine bu çerçevede oryantalist çevrelerin belli bir dönem Reşid Rıza'nın da aralarında bulunduğu bazı yenilik taraftarı şahısları taltif edip, daha sonra aynı kişileri başarısızlıkla suçlamasının nedeni de irdelendi.

Reşid Rıza'nın *Menâr Dergisi* vasıtasıyla 'klasik kaynak' telakkisine etkisi ve fıkıh klasiklerinin algılanmasına tesiri bizim için bir diğer önemli soruydu. "Geleneksel fıkıh telakkisinin ana damarını teşkil eden klasik eserlere yönelttikleri eleştirilerle dikkat çeken kimi müelliflerin fikirlerinin neşri ve kendi düşüncelerinde bu şahısları sıklıkla referans göstermesinin ne gibi sebepleri ve daha da önemlisi ne gibi sonuçları olabilir?" sorusunun cevabını ararken onun geliştirmeye çalıştığı ıslah projesinin fıkıh boyutunun teşekkülünde bu tasavvurun etkisi araştırıldı. Yine "kelam, tefsir, hadis ve tasavvuf gibi şer'î ilimlerdeki ıslah çabalarının, onun fikhî görüşleri ile irtibatını kurmak ne derece muhtemeldir?" sorusunun cevabı arandı.

Bu sorulara aranan cevaplar çerçevesinde şekillenen tezimiz, giriş, üç ana bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Çalışmanın giriş kısmında konunun çerçevesi belirlenmiş, kullanılan kaynaklar tanıtılmıştır. Ayrıca son derece hacimli bir külliyata ulaşan ikincil literatür de değerlendirilmiştir.

Birinci bölüm Reşid Rıza'nın ıslah projesinin temel özelliklerini ortaya koymayı hedeflemekte, bu projenin fıkıh boyutunu belirlemeye çalışmaktadır. Üç alt kısımdan oluşan bu bölümde ilk olarak müellifin ilmî şahsiyetinin oluşumuna ve düşünce dünyasının klasik ve modern kaynaklarına temas edilmiştir. Bu bağlamda onun öne çıkardığı isimlerden İbn Hazm (v. 456/1064), Gazzâlî (v. 505/1111), İbn Teymiyye (v. 728/1328), İbn Kayyım el-Cevziyye (v. 751/1350), Tufî (v. 716/1316), Şâtıbî (v. 790/1389), Dihlevî (v. 1176/1762) ve Şevkânî (v. 1250/1834) klasik kaynakları; Cemaleddin Afganî (v. 1314/1897) ve Muhammed Abduh (v. 1323/1905) başta olmak üzere bazı çağdaş Müslüman müellifler de modern kaynakları teşkil etmektedir. Yine bu kısımda modern Batı düşüncesinin Reşid Rıza'nın fıkıh algısına etkisine temas edilmiştir. İkinci alt kısımda *Menâr Dergisi*'nde yer alan ve müellifin ıslah düşüncesini merkeze alan makalelerinin belirlediğimiz başlıklar altında değerlendirilmesi yapılmıştır. Birinci bölümde son olarak ıslah düşüncesinin fıkıh ilmine nasıl yansıdığı üzerinde durulmuştur. Burada konu iki alt kısımda incelenmiştir. İlk kısımda, klasik fıkıh usulüne yöneltilen tenkitler ele alınmıştır. Bu tenkitler ışığında geliştirilen

“modern fıkıh düşüncesi” ise ikinci kısmı oluşturmaktadır. Burada mezkûr düşüncenin tarihî/sosyolojik zemini modern bir içerikle takdim edilen ictihad, taklid ve mezhep kavramları üzerinden incelenmiş; felsefî zemini ise fıkıh, şeriat ve tabiat kavramlarıyla ilgili değerlendirmeler doğrultusunda ele alınmıştır. Son olarak hukukî zemin üzerinde durulmuş ve müellifin geliştirmek istediği “modern fıkıh düşüncesinin” ilkeleri ile bunların merkezinde yer alan ahkâm tasnifi ele alınmıştır.

İkinci Bölüm, ilk bölümde ana çerçevesi oluşturulan fıkıh düşüncesi ışığında klasik fıkıh usulü kavramlarının aldığı şekli incelemektedir. İslâm toplumlarının yüzyıllardır sürdürdüğü usul anlayışının geçersiz olduğunu söylemek, dile getirilen düşüncelerin ciddiyetini zedeleyeceğinden Reşid Rıza, özellikle *edille*, *ictihad*, *taklid* ve *mezhep* kavramlarını konu edinen çok sayıda makale kaleme almıştır. Görebildiğimiz kadarıyla, bu çerçevede dile getirilen düşüncelerin bir kısmı klasik dünyanın hâkim anlayışı olarak niteleyebileceğimiz anlayışla, -temel tartışma meselelerinin ortaklığı şeklinde de olsa-, bir dereceye kadar örtüşmektedir. Mezkûr düşüncelerin bir diğer veçhesi ise bütünüyle modern bir algının tezahüründen ibaret olmasıdır. Dolayısıyla aynı konunun iki farklı boyutta ele alınması söz konusu olmaktadır. Bu durumun sebebiyet vereceği problemlerin aşılması amacıyla ikinci bölümde klasik fıkıh usulüne ilişkin değerlendirmelere temas edilmiş ve özellikle fıkıh delilleri ile ictihad, taklid ve mezhep kavramlarına ilişkin görüşlere yer verilmiştir.

Üçüncü ve son bölümde ise klasik usul kavramlarının modern bir içerikle yeniden sunumunu ortaya koymayı hedefleyen görüşlere ve bunun bazı fikhî sonuçlarına temas edilmiştir. Böylece ilk bölümde alt yapısı hazırladığını, ikinci bölümde klasik anlayışla hesaplaşarak inşa edilmesinin önündeki pürüzleri giderdiğini ortaya koyduğumuz müellifin yeni fikhî yaklaşım bu bölümde tüm yönleriyle belirlenmeye çalışılmıştır. Burada İslâm toplumlarının geri kalmışlığına önemli bir gerekçe olarak hukuk anlayışlarındaki durağanlığı gösteren iddiaları merkeze alan, taklid ve mezhep bağıllığı üzerinden klasik fıkıh anlayışını reddeden müellifin, “ulû'l-emr” kavramında ifadesini bulan “modern müctehidler” hangi usule tâbi olarak “fikhî faaliyette bulunacakları” konusu hakkındaki düşünceleri ele alınmıştır. Ayrıca “modern yasama uygulaması” çerçevesinde gündeme gelen anayasa fikri, şeriat mahkemelerinin aldığı yeni durum ve ahval-i şahsiyye alanındaki kanunlaştırma çabalarıyla ilgili düşüncelerine değinilmiştir.

Reşid Rıza'nın "modern fıkıh düşüncesi", tatbikatı açısından da ayrıca incelenmiştir. Müellifin fûrû fıkha ilişkin değerlendirmeleri, teklif edilen ıslah merkezli bu yeni düşünüşün somut bir tezahürü olması hasebiyle ayrıca önem arz etmektedir. Fıkıhî ahkâm için yepyeni bir yöntem geliştirdiğini belirlediğimiz müellifin bu yaklaşımı dinî ve dünyevî iki farklı ahkâm tasavvurunu beraberinde getirmektedir. Bu sebeple, her ne kadar teklif ettiği yeni usulle "dünyevî ahkâm" olarak nitelenen sahayı hedef alsa ve bu sahayı ulû'l-emrin faaliyetleriyle şekillendirmeyi teklif etse de, dinî olarak nitelendirilen sahaya dahil olan "ibadet ve helal-haram" konularında da metodolojik bir farklılık söz konusudur. Metodolojik farklılık, ahkâmda farklılaşmayı beraberinde getirmektedir. Bu farklılığın yansımaları "dinî" ahkâmda altın ve gümüşün kullanım sahasıyla ilgili değerlendirmeleri açısından; "dünyevî" ahkâmda ise modern malî muameleler ve ribâ bahsi bağlamında incelenmiştir.

II. Literatür

Reşid Rıza hakkında geniş bir literatür oluşmuştur. Hayatı ve eserleri, düşünce dünyasının unsurları, siyasî faaliyet ve düşünceleri, İslâmî ilimlere ilişkin değerlendirmeleri ve seyahatleri değişik dünya görüşüne mensup çok sayıda müellif tarafından incelenmiştir. Oryantalist literatür içerisinde de onun hayatı ve düşünceleri üzerine yazılanlar dikkate değer bir yekûn teşkil etmektedir.³ Mevcut değerlendirmeler birbirinden farklı birkaç noktada temerküz etmektedir. Müslüman müelliflerin kâhır ekseriyeti Reşid Rıza'nın faaliyetlerinin klasik ıslah ve tecdid anlayışına dahil olduğu noktasından hareket ederek onu modern çağın "muslih ve müceddidi" olarak sunmaktadır. Bu yaklaşıma göre Reşid Rıza selef geleneğine bağlı kalarak faaliyet gösteren, taklidle mücadele ederek ictihad kapısının açıklığına vurgu yapan bir âlim addedilir. Bu kabul doğrultusunda o, "geçmişi körü körüne taklid bataklığına dalan kişilerden" de, "Batı'yı her yönüyle taklid etmeyi şiar edinen Batıcılardan" da farklı olarak "dinî ilimlerin ihyası için uğraş veren büyük bir müceddid" olarak değerlendirilir.⁴

³ Reşid Rıza'yı konu alan çalışmaların ana hatlarıyla tanıtımı için bk. Merrâküşi, *Tefkîrîü Muhammed Reşid Rıza*, s. 15-21.

⁴ Bu yaklaşımın en önemli temsilcilerinden birisi Ali Merad'dır. Bu doğrultudaki düşünceleri için bk. Merad, "Islah", *DİA*, XIX, 143-156. Benzer yaklaşım sahibi olan diğer müelliflerin düşünceleri için

Batı dillerinde kaleme alınan ve esas itibariyle oryantalist literatürü oluşturan müelliflerin geneli ise Reşid Rıza'yı modernist bir okumaya tâbi tutmakta, onun çabalarını “selefi, reformist, fundamentalist, pan-Islamist, pan-Arabist vb.” bazı tabirlerle anmaktadır.⁵ Reşid Rıza'nın yaşadığı dönemde onun faaliyet ve fikirlerini taltif edici yönde gelişen bu literatür,⁶ 1960'lı yıllardan itibaren özellikle J. Jomier, M. Kerr, A. Hourani ve Wael B. Hallaq gibi müelliflerin yaklaşımında tam tersi bir istikamet kazanmıştır. Cemaleddin Afganî ve Muhammed Abduh için de geçerli olan bu durum⁷ muhtemelen 1960'lı yıllarda zirve noktasına ulaştığı düşünülen ve “siyasal İslâm” yahut “radikal İslâm” gibi nitelemelerle kendisine işaret edilen İslâmî hareketlerin, bu şahısların düşüncelerini bir şekilde kendilerine temel almalarıyla yahut bu kişilere fazlasıyla değer vererek onları yüceltmeleriyle ilgilidir. Özellikle 1990'lı yıllardan itibaren kaleme alınan bazı eserlerde bu tavır daha belirgin hale getirilerek Reşid Rıza'nın fundamantalizm akımının öncülerinden olduğu yönünde bir görüş de yaygınlık kazanmıştır. Bu görüş 60'lı yıllardaki yaklaşımdan daha belirgin bir şekilde Reşid Rıza'yı çağdaş “siyasal yahut radikal İslâmcı” olarak niteledikleri kimi akımlar için fikir babası mesabesinde değerlendirmektedir.⁸ Bu yaklaşımın bir devamı özellikle

bk. Şerebâsî, *Reşid Rıza Sâhibü'l-Menâr*, s. 7-9; Adevî, *Reşid Rıza, el-İmâmü'l-mücâhid*, s. 41-51, 60-107; Dernîka, *es-Seyyid Muhammed Reşid Rıza*, s. 91-187; Şevâbike, *Muhammed Reşid Rıza*, s. 41-67; Ebyad, *Reşid Rıza, Tarih ve Sîre*, s. 10-11; Yusuf, *Reşid Rıza ve'l-avde ilâ menheci's-selef*, s. 5-9, 120-142; Selman, *Reşid Rıza ve da'vetü's-Şeyh*, s. 419-483; Saidî, *el-Müceddidûn*, s. 539-544; Değâmîn, “Menhecü't-te'âmül mea'l-Kurân”, *Mecelletü's-şerî'a ve dirâsâti'l-İslâmiyye*, XVII/50, 167-218.

⁵ Reşid Rıza hakkında “selefi, modernist ve reformist” kavramlarını kullanmayı tercih eden belli başlı müelliflerin isimleri için bk. Euben, *Enemy in the Mirror*, s. 200-201.

⁶ Dönemin Mısır'ındaki İngiliz temsilcilerin ve özellikle Lord Cromer'in, Abduh'un Sir Seyyid Ahmed Han'ınkine benzer bir düşünce okulunun kurucusu olduğu iddiası çerçevesindeki sitayiş dolu değerlendirmeleri Reşid Rıza hakkında da geçerli olduğundan dikkate şayandır. Lord Cromer, *Modern Egypt*, II, 180-181; a.mlf., “Kavlü'l-Lûrd Krumer fi'l-câmiati'l-İslâmiyye ve's-şerî'a”, *MM*, X/3, 219, 230-231. Lord Cromer'in Abduh'un ıslah anlayışının batılilar tarafından desteklenmesi gerektiği yönündeki ifadesi, Reşid Rıza'nın yazıya düştüğü talikte ve talik içerisinde yer alan mektup metinlerinde bulunmaktadır.

Afganî ve Abduh hakkında Batı'da henüz bu şahıslar hayattayken kaleme alınmaya başlanan ilk yazıların gelişimi hakkında bir değerlendirme için bk. Kedourie, “Afghani and Abduh”, s. 351-358.

⁷ Afganî'nin Batılı literatürde yoğun bir eleştiriyeye tâbi tutulması, tespit edebildiğimiz kadarıyla 1960'lı yıllarda Nikki R. Keddie'nin teşebbüsüyle başlamıştır. Onu “İslâm'ı siyasî amaçları için kullanan” bir aktivist olarak niteleyen Keddie'yi (“Religion and Irreligion in Early Iranian Nationalism”, s. 265-295), “faydacı, şüpheli ve aktivist Afganî'nin İslâm'ı bir ideolojiye dönüştürmeye çabaladığı” iddiasını dile getiren Sylvia G. Haim takip etmiştir (Haim, *Arab Nationalism*, s. 10-11). Afganî hakkında bu yönde gelişen literatür için bk. Karaman, “Efgani, Cemâleddin”, *DİA*, X, 465.

⁸ Fundamentalizm kavramını ısrarla kullanan müelliflerin başında John Voll gelmektedir. Bk. Voll, “Fundamentalism in Sunni Arab World: Egypt and The Sudan”, s. 356 vd. Benzer bir düşünce için bk. Arjomand, “Unity and Diversity in Islamic Fundamentalism”, s. 180. Fundamentalist terimini

11 Eylül hadisesi sonrası kaleme alınan eserlerde kendini göstermektedir. Reşid Rıza'nın düşüncelerini İhvanü'l-Müslimîn, Hamas ve Hizbullah gibi “radikal İslâmcı” olarak niteledikleri organizasyonlara kaynaklık etmesi yönünden ele alan kitaplar bu tarihten itibaren peşpeşe yayınlanmaktadır.⁹

Reşid Rıza'nın, siyasî ve fikrî düşünceleri açısından değerlendirilmesinde baskın tavır onun Pan-İslamist olduğu¹⁰ yönünde ise de, Arap milliyetçiliği için esaslı bir zemin oluşturduğunu¹¹ söyleyen müellifler de bulunmaktadır. Müellifin siyasî görüşleri hakkında söylenenler ilmî çabalarına dair dile getirilenlerle paralellik arz etmektedir. Bilhassa altmışlı yıllardan itibaren yazılan eserlerde “başarısız bir reform teşebbüsü” iddiası altında ele alınması mümkün olan ve günümüze değin etkisini sürdüren bu yaklaşımda¹² Reşid Rıza'nın yapıp ettikleri özellikle İslâm ve Batı düşüncesinin arasını telif etme gayreti açısından başarısızlıkla nitelenmiştir. Bir yandan “tatbik edilebilir bir reform projesi geliştirmekten uzak görülen” müellifin ayrıca “İslâmî geleneği bütünüyle terk ettiği” de ileri sürülmektedir. Bu ikinci iddianın iki temel argümanından ilki onun *zarûret* ve *hâcet* kavramlarını vesile edinerek dinî metinlerin literal anlamını ve

tercih eden diğer müellifler arasında Barry Rubin, Hrair Dekmejian, Martin E. Marty, R. Scott Appleby bulunmaktadır. Konuyla ilgili olarak bk. Shehadeh, *The Idea of Women* s. 6-7.

⁹ Bu yönde görüş bildiren bazı müellifler için bk. Ayoob, *The Many Faces of Political Islam*, s. 116-117; Shehadeh, *The Idea of Women* s. 19 vd.

¹⁰ Nuseibeh, *The Ideas of Arab Nationalism*, s. 124; Mansfield, *The Arabs*, s. 146; Mondal, *Nationalism and Post-colonial Identity*, s. 241.

¹¹ Bu görüşe göre Reşid Rıza, el-Kevâkibî ile birlikte ulusal Arap hareketlerine temel teşkil etmiştir. Bk. Shahin, *Through Muslim Eyes*, s. 2; Haim, *Arab Nationalism*, s. 20-27. Hamid İnayet ise Reşid Rıza'yı “Suriye kökenli Arap milliyetçiliğinin sözcüsü” olarak nitelemektedir. İnayet, *Çağdaş İslâmî Siyasî Düşünce*, s. 134. Eliezer Tauber onun I. Dünya Savaşı öncesi Osmanlı idaresi altındaki Arap memleketlerini büyük ve bağımsız bir Arap Devleti altında birleştirme düşüncesine sahip yegâne Müslüman düşünür olduğunu iddia etmekte (bk. Tauber, “Rashid Rida as Pan-Arabist before World War I”, *The Muslim World*, LXXIX/2, 102), onu “modern zamanların ilk Müslüman Arap birlikçisi (*pan-Arabist*)” olarak nitelemektedir. “The Political Life of Rashid Rida”, s. 261. Reşid Rıza'nın hilafet anlayışı üzerine doktora tezi hazırlayan Mahmud Haddad ise onun düşüncelerini “Arap dinî milliyetçiliği” tabiri ışığında incelemektedir. Bk. Haddad, “Arab Religious Nationalism”, *Journal of American Oriental Society*, CXVII/2, 253-277. Benzer düşünceler değişik kaynaklarda da bulunmaktadır. Söz konusu yaklaşımları İslâm modernizmi ile Arap milliyetçiliği bağlamında özetleyen bir çalışma için bk. Dawn, “The Origins of Arab Nationalism”, s. 3-30.

Konuyla ilgili son zamanlarda yapılmış bir çalışmada Adeed Dawisha, Reşid Rıza'nın “Arapçılık” yaptığına ilişkin yorumları değerlendirerek, onun yazdığı metinlerde Araplara ayrıcalıklı bir yer vermekle birlikte etnik milliyetçilik yapmadığını, bu milliyetçilik türüne karşı çıktığını ve ümmetçi bir yaklaşıma sahip olduğunu ifade etmektedir. Bk. Dawisha, *Arab Nationalism*, s. 20-22.

¹² Söz gelimi Ana Belén Soage, 2008 yılında yayınladığı bir makalede Reşid Rıza'nın orijinal bir müellif olmadığı, Abduh ve Afganî'nin takipçisi olduğu ve bu üçlünün selefîlik çizgisini oluşturduğu yönündeki 1960 sonrası oryantalist literatürün ana yaklaşımını aynıyla ve müsellemler bir husus olarak benimsemektedir. Soage, “Rashid Rida's Legacy”, *The Muslim World*, XCVIII/1, 1-23.

dolayısıyla hukukî değerini terk etmesi; ikinci gerekçe ise fıkıhın dört temel delilini bütünüyle terk ederek bunun yerine *maslahat* kavramını ikame etmesidir.¹³ Bu görüşü paylaşan müelliflerden Malcolm Kerr, Reşid Rıza'nın tasarladığı reform projesinin başarısız olduğu ve onun teorik anlamda doğal hukuk düşüncesini benimseyerek dinî metinlerin bağlayıcılığını terk ettiği düşüncesini paylaşmakla birlikte pratik alana ilişkin görüşlerinde klasik dinî anlayıştan ayrılmadığı iddiasındadır.¹⁴

Bazı Müslüman müellifler tarafından da kabul gören bu yaklaşıma göre “İslâmî doktrini modern toplumun gereklerine adapte etmek üzere yeniden şekillendirme işini gerçekleştirmede başarılı olamayan” Reşid Rıza'nın “bu çabasının en önemli katkısı hukukî reform alanında” olmuştur. Ancak netice itibarıyla o, bir yandan “geleneksel hukuk doktrininde bir kesintiye neden olurken, öte yandan yoğun seküler parlamento yasamasına zemin hazırlamıştır.”¹⁵ Kimi müslüman müellifler açısından bu değerlendirme, Reşid Rıza'nın klasik manada bir “muslih” yahut “müceddid” değil, “reformist” olduğu iddiasına dönüşmektedir.¹⁶

Reşid Rıza'nın selef akidesine bağlı olduğunu savunan müelliflerden Yasir İbrahim, M. Kerr, W. Hallaq ve A. Hourani'nin yaklaşımlarına reddiye sadedinde Reşid Rıza'nın *zarûret*, *hâcet* ve *maslahat* gibi kavramlara başvurmasını Kur'an'ı dışlama çabası olarak görmek yerine, Kur'an'dan hareketle geliştirilen bir fikhî yaklaşım çabası olarak değerlendirmenin daha doğru olacağını söyler.¹⁷ Bu yaklaşım müellifi büyük bir müceddid ve muslih olarak değerlendiren yazarların yaklaşımıyla örtüşmektedir.

¹³ Hourani, *A History of the Arab Peoples*, s. 308 vd.; a.mlf., *Arabic Thought*, s. 222-244; Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, s. 214-220, 224-226, 254.

¹⁴ Kerr, *Islamic Reform*, s. 209-223. Aynı düşünce David Johnston tarafından da paylaşılmaktadır. “A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century *usul al-fîqh*”, *Islamic Law and Society*, XI/2, 266.

¹⁵ Layish, “Modernistlerin İslâm hukukunun sekülerleşmesine katkısı”, *Dergâh*, VII/78, 19-22; VII/79, 15-16. Reşid Rıza'nın dinî prensiplerin tatbikinden ziyade seküler bir yaklaşımla sosyal reform düşüncesini gerçekleştirme uğraşısı verdiği yönündeki bir iddia için bk. al-Sayyid, *Egypt and Cromer*, s. 151. Mondal, Reşid Rıza'nın, al-Sayyid'in iddiasının aksine, İslâm'ı bütünüyle terk etmediğini, İslâmî doktrinin bizatihi içerisinden hareketle seküler bir yasamaya yer açtığını ifade etmektedir. Bk. Mondal, *Nationalism and Post-colonial Identity*, s. 241. Başarısızlık doktrini, modernleşme dönemi Mısır entelektüel tarihini yazan Nedev Safran tarafından da paylaşılmaktadır. Safran, *Egypt*, s. 83-84.

¹⁶ Reşid Rıza'nın fıkıh usulüne yaklaşımını bu çerçevede değerlendiren bir çalışma için bk. Ahmad Dallal, “Appropriating the Past”, *Islamic Law and Society*, VII/3, 325-358. Reşid Rıza'yı reformist olarak nitelendiren müelliflerin listesi için bk. Safran, *Egypt*, s. 75 vd.

¹⁷ İbrahim, *The Spirit of Islamic Law*, s. 195-200.

Reşid Rıza'nın kendisinden sonraki döneme etkisi bağlamında bir diğer önemli tartışma, müellifin orijinal bir mütefekkir olup olmadığı hakkındadır. Onun özellikle Afganî ve Abduh ile olan ilişkisi bu açıdan değişik iddialara sahne olmuştur. Gerek müellifin kendi değerlendirmelerinde gerekse ikincil literatürün dile getirdiği düşüncelerde bu üç şahıs arasında fikrî açıdan esaslı irtibatların varlığı genel bir kabuldür.¹⁸ Ancak bu ilişkinin mahiyeti henüz müellif hayattayken tartışılmaya başlamıştır. Reşid Rıza'nın Abduh'un düşüncesinden farklı bir mecra da seyrettiği ve Abduh'un gerçek halefinin o olmadığı yönündeki görüş istisna tutulursa,¹⁹ onun Abduh'un en önemli takipçisi ve düşüncelerinin yayıcısı olduğu kabulünün mevcut literatürün hâkim yaklaşımını teşkil ettiği söylenebilir.²⁰

Türkiye'de de Reşid Rıza'yı konu alan bazı çalışmalar bulunmaktadır. Bir Osmanlı vatandaşı olan müellifin özellikle İstanbul'da geçirdiği bir yıllık süre onun payitahtta neşvünemâ bulan Türk düşüncesi ile irtibatı açısından son derece önemlidir. Yaptığı görüşmeler ve katıldığı toplantılar başta olmak üzere muhtelif faaliyetleri neticesinde devletin merkezindeki ilmî ve fikrî seviyeye aşına olmuştur. Bu süre zarfında matbuat hayatında yer alması ise onun İstanbul merkezli Türk düşüncesinin temsilcileri tarafından daha yakından tanınmasını sağlamıştır. Başlangıçta İstanbul'da arkadaşı Abdülhamid ez-Zehrâvî'nin Arapça olarak yayınladığı *el-Hadâra* gazetesinde makaleleri neşredilmiştir. Müellif zaman zaman *İkdâm Gazetesi*'nde de yazmıştır. Takip eden yıllarda gerek payitahttaki süreli yayınların *Menâr*'dan yaptıkları alıntılar,²¹

¹⁸ Sözelimi Reşid Rıza'nın amcasının oğlu Abdurrahmân Asım'ın *MM*'da kaleme aldığı bir yazıda Afganî, Abduh ve Reşid Rıza, "modern asrın üç muslihi" olarak takdim edilmekte ve ıslah çabalarının özelliklerine dair değerlendirmelerde bulunmaktadır. bk. A. Asım Rıza, "es-Seyyid el-İmâm Muhammed Reşid Rıza", *MM*, XXXV/9, 705-713.

¹⁹ Bu konudaki en esaslı münekkât Abduh'un hatıralarını yayına hazırlayan Tahir et-Tanahî'dir. Bk. Tanahî, "Takdîm", (Abduh, *Müzekkîratü'l-İmâm* içinde), s. 7-9. Taha Hüseyin de benzer bir itiraz dile getirerek Abduh'un gerçek halefinin Mustafa Abdurrazık olduğunu söylemekte, diğer bazı müellifler ise Ahmed Lütfî es-Seyyid'i işaret etmektedirler. Konuyla ilgili olarak bk. Şerebasî, *Reşid Rıza Sâhibü'l-Menâr*, s. 265-270; Busool, "Shaykh Muhammad Rashid", *The Muslim World*, LXVI/4, 283-284.

²⁰ Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, s. 177; Jomier, *Le Commentaire Coranique*, s. 22-44; Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, s. 214; Shahin, "Muhammad Rashid Rida", *The Muslim World*, LXXIX/2, 113; a.mlf., *Through Muslim Eyes*, s. 1-2. Reşid Rıza'nın Abduh'un basit bir takipçisi olduğu yönündeki bu iddianın kapsamlı bir tenkidi için bk. Busool, "Shaykh Muhammad Rashid", s. 272-286.

²¹ Eşref Edib, Reşid Rıza'ya yazdığı bir mektupta şöyle demektedir: "*Sırat-ı Müstakim*'in hemen her sayısında *Menâr*'dan bir veya daha fazla yazı tercüme yoluyla yayınlanmaktadır." Konuyla ilgili olarak bk. Şevâbike, *Muhammed Reşid Rıza*, s. 170. Aynı yerde Manastırlı İsmail Hakkı'nın da Reşid Rıza'ya yazdığı bir mektuptan bahis açılmaktadır.

gerekse Reşid Rıza'nın bu yayınlardan önemli bulduklarını kendi dergisinde neşretmesi bu irtibatı güçlendirmiştir.²² Ahmed Hamdi Akseki, Reşid Rıza'nın fıkıh sahasındaki önemli kitaplarından birisi olan *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid* adlı eserini *Mezâhibin Telfiki ve İslâmın Bir Noktaya Cem'i* (İstanbul 1913) başlığıyla tercüme etmiştir.²³ Bu eser özellikle yetmişli yıllarda Türkiye'de bazı tartışmalara sebebiyet vermiş ve Reşid Rıza, Afganî ve Abduh'la birlikte Türk düşünce hayatında dinde reform, mezhepsizlik, ictihad kapısının açık olması ve taklid gibi o dönemin hassas meseleleri etrafında cereyan eden tartışmaların önemli bir figürü olmuştur.²⁴ Tesiri giderek azalmış olmakla birlikte, bu tartışma günümüzde de sürmektedir. Ülkemizde, tıpkı Arap dünyasında olduğu gibi, bir tarafta Reşid Rıza'yı büyük bir müctehid ve ıslahatçı olarak gören, öte tarafta onu dini içeriden yıkmaya çabalayan bir reformist olarak değerlendiren iki taraf, varlığını hâlihazırda dahi sürdürmektedir.

Reşid Rıza'nın düşünceleri ülkemizde akademik çalışmalarda da incelenmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla herhangi bir doktora çalışmasına konu olmayan müellif hakkında altı yüksek lisans tezi yapılmıştır. Bu tezlerden üçü *Menâr Tefsiri*'ni merkeze alarak, onun Hristiyanlığa,²⁵ mucizelere²⁶ ve fert-devlet münasebetine dair

Sırat-ı Müstakim'de *MM*'dan yapılan alıntılarla ilgili bir değerlendirme için bk. Mertoğlu, "Giriş: Sırat-ı Müstakim Mecmuası", s. 19-22.

²² *Menâr* dergisiyle *Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad* dergisi arasındaki ilişki için bk. Mertoğlu, *Osmanlı'da II. Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı*, s. 20-32.

Reşid Rıza'nın bu dergiye ve özellikle Mehmet Akif'in düşünce dünyasına etkisi ile ilgili bir çalışma için bk. Gen, "The Influence of *Al-Manar* on Islamism in Turkey: The Case of Mehmed Âkif", s. 74-84.

İsmail Kara, çağdaş Türk düşüncesinin, hilafetin ilgasına kadarki dönemde çağdaş İslâm düşüncesi üzerinde belirleyici olduğu yönündeki iddiasını, diğer bazı tespitlerinin yanında, Reşid Rıza'nın *Darü'l-ilm ve'l-irşâd* projesini İstanbul'da hayata geçirme isteğinden hareketle de temellendirmeye çalışmaktadır. Konuyla ilgili olarak bk. Kara, *Din ile Modernleşme Arasında*, s. 27.

²³ Eser ilk olarak *Sebilürreşâd* dergisinde tefrika edilmiş, sonradan kitaplaşmıştır. Tercüme edilen ilk kısım için bk. "Muhakkık ile Mukallidin Muhâveresi, Birinci Muhâvere: umum Müslümanların ahvâli hakkında", *Sebilürreşâd*, IX/221, 233-235. Diğer tefrikalar için bk. IX/223, 265-267; sy. 229, 362-364; sy. 222, 250-252; sy. 224, 284-287; sy. 232, 414-415; sy. 235, 10-12; sy. 233, 425-427; sy. 226, 311-313; c. X/238, 66-68; sy. 239, 79-80; sy. 236, 26-29; sy. 241, 111-112; sy. 237, 43-45; sy. 242, 128-130.

²⁴ Türkçe literatürde Reşid Rıza tartışmalarının seyri ayrı bir çalışma konusu olacak kadar geniştir. Aralarında Hayreddin Karaman, Bekir Topaloğlu, Ahmed Davudoğlu, H. Hilmi Işık ve Sadreddin Yüksel gibi müelliflerin olduğu bu tartışmalar hakkında bir değerlendirme için bk. Kavak, "Reşid Rıza'nın Hayatı ve Eserleri", s. 24-25, 53-54.

²⁵ Ahmet Bayer, *Reşid Rıza'nın el-Menar Adlı Tefsirinde Hristiyanlığa Yaklaşımı*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2007, 121 s.

²⁶ Niyazi Arıcı, *Menar Tefsirinde Mucizelerle İlgili Farklı Yorumlar*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006, 149 s.

düşüncelerine²⁷ yer vermektedir. Bir diğeri müellifin hilafetle ilgili düşüncelerini konu almakta,²⁸ bir başkası kelâmî bazı meseleleri incelemektedir.²⁹ Son tez ise *Menâr Tefsiri*'nin ilk iki cildinin fihristini tespit etmeye matuftur.³⁰

Reşid Rıza'nın fikhî düşüncelerini *Menâr Dergisi*'ni temel kaynak alıp incelemeyi hedefleyen ilk doktora tezi olarak hazırlanan bu çalışmada müellifin fikhî yaklaşımını belirlerken hakkındaki değerlendirmelerden bağımsız olarak kendi yazdıklarından hareket etmeye gayret edilmiştir. *MM*'ı tararken fark ettiğimiz hususlardan birisi Reşid Rıza'nın fıkıhla ilgili herhangi bir mevzudan bahsederken zihninde fikhî hükümlerin tasnifinin belirleyici olduğuydu. Daha üst bir çerçevede bizim “modern fıkıh düşüncesi” olarak tabir ettiğimiz ıslah projesinin fıkıh ilmiyle alakalı kısmında yer aldığı kanaat getirdiğimiz bir tasnifi onun fıkıh düşüncesinin merkezine yerleştirerek tezin kurgusunu belirledik. Onun fikhî düşünce dünyasını açıklayıcı olduğuna inandığımız bu tasnif fıkıh ahkâmının dinî olanlar ve dünyevî olanlar şeklinde ayrılmasıdır. Her bir ayırımında yer alan hükümler birbirinden farklı delillere tâbi olarak tasarlanmaktadır. Dolayısıyla bizim tespitimize göre ne Reşid Rıza'nın *makasid-ı şeria* eksenli bir fikhî yaklaşım geliştirdiğini söyleyenler, ne de onun maslahat kavramını merkeze alarak nasların literal anlamını terk ettiğini savunanlar resmin tamamını tasvir etmektedirler. Bu sebeple mevcut literatüre bakılarak müellifin düşüncelerine dair bütünlüklü bir yaklaşım geliştirilemeyeceği hususu, bu çalışmanın sonunda ispatlanmaya çalışılmaktadır.

III. Kaynaklar

Oldukça velud bir yazar olan Reşid Rıza, özellikle İslâmî ilimlere ve devrinin muhtelif tartışma konularına dair sürekli yazan bir müellif konumundadır. Eserleri sadece kaleme aldığı makale ve kitaplarıyla sınırlı olmayıp yazma halindeki kitapları

²⁷ Melek Altıntaş Yılmaz, *Menâr Tefsiri'nde Fert Devlet İlişkisi*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2007, 175 s.

²⁸ Mehmet Çelen, *M. Reşid Rıza'da Hilafet Düşüncesi ve Osmanlı Tecrübesi*, Marmara Üniversitesi Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Enstitüsü, İstanbul 1999, 159 s.

²⁹ Muhsin Özdemir, *M. Reşid Rıza'nın Dinî Düşüncesinde Ulûhiyyet-Nübüvvet ve Ahiret İnancının Temellendirilmesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2004, 85 s.

³⁰ Emel Yavuzoğlu, *Tefsîru'l-Menâr'ın I. ve II. Ciltlerinin Fihristi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2005, 158 s.

yayına hazırlamak suretiyle neşir faaliyetinde de bulunmuştur. Mısır'a göç etmeden önce birtakım şiirler, hutbeler ve özellikle hocası Hüseyin el-Cisr tarafından çıkartılan *Tarablus* gazetesinde yazdığı ahlâkî konuları ele alan bazı makaleler dışında kayda değer bir yayım yapmamıştır.³¹ Bu dönemde kaleme aldığını belirttiği devrin bazı tartışmalı tasavvufî konularını ele alan *el-Hikmetü's-şer'iyye fî muhâkemâti'l-Kâdiriyye ve'r-Rıfâ'iyye* adlı eserini ise yayımlamamıştır.³² Onun yayım hayatına esas itibariyle Mısır'a göç ettikten sonra (1315/1897) başladığı anlaşılmaktadır.

Tezimizde incelenen Reşid Rıza'nın birçok eser ve makalesi için aslı kaynağımız Mısır'a göç edişinden vefatına değin aralıksız olarak neşrettiği *Mecelletü'l-Menâr*'dır. *el-Menâr ve'l-Ezher* başlıklı biyografik eseri hariç yayımlanan tüm eserleri³³ ilk olarak bu dergide neşredildiğinden müellifin esas eserinin bu dergi olduğunu söylemek mümkündür. Çalışmamızda daha sonradan kitaplaşan eserleri kullanırken dahi bu kısımların *Menâr Dergisi*'ndeki yerlerine işaret etmeye özen gösterdik.³⁴

Mecelletü'l-Menâr, Reşid Rıza'nın sağlığında 15 Mart 1898-1 Temmuz 1935 tarihleri arasında çıkmıştır. Derginin ilgi sahası “ilmî, dinî ve siyasî konular ile medeniyet meseleleri” olarak belirtilmiştir. Kurulduğu vakit idare heyetinde müellifin akrabalarından Abdurrahman Asım Rıza, Salih Rıza ve Vasfi Rıza vardır. İlk yıllarında Matbaatü't-Tevfîk el-Kıbtıyye'de basılan dergi daha sonra Reşid Rıza'ya ait Kahire'deki Menâr Matbaası'nda basılmıştır. İlk iki yıl haftalık olarak çıkan *Menâr* üçüncü ciltten itibaren önce on, ardından on beş günlük, dokuzuncu ciltten itibaren aylık olarak çıkmıştır. Süreç içerisinde derginin bölüm konuları değişmekle birlikte zamanla a) Kur'an tefsiri, b) makaleler, c) eğitim-öğretim, d) fetvâlar, e) haberler ve düşünceler, e) ilmî ve edebî eserler (kitap tanıtım ve eleştiri bölümü) şeklinde altı başlık

³¹ Mısır'a göç etmeden önceki yayım hayatı ve özellikle şiirlerinden örnekler için bk. Reşid Rıza, *el-Menâr ve'l-Ezher*, s. 139-140, 180-191.

³² Bu eserinin bazı kısımlarını *MM*'da neşreden Reşid Rıza, Trablusşam'da kaleme aldığını söylediği bu eserin (*el-Menâr ve'l-Ezher*, s. 189) telif ettiği ilk kitap olduğu bilgisini vermektedir. Bk. Reşid Rıza, *Tarihü'l-Üstâzi'l-İmam*, I, 1000.

³³ Reşid Rıza *el-Ehrâm*, *el-Müeyyed*, *Ceridetü'l-Hilâl*, *Semerâtü'l-fünûn* ve *el-Hadâra* gibi Mısır, Suriye ve Osmanlı gazetelerinde de yazılar yazmıştır. (bk. Şahin, *Through Muslim Eyes*, s. 9). Ancak bu yazıların büyük çoğunluğu *MM*'da yeniden neşredilmiştir.

³⁴ Reşid Rıza, *MM*'ın düşünce dünyasının temel kaynağı olduğunu birçok kez ifade etmekte, zaman zaman da müstakil bir eser hüviyetindeymişçesine dergiye referansta bulunmaktadır. Sözelimi *MM*'a hikmet-i teşri kaynağı gözüyle bakılmasıyla ilgili olarak bk. Reşid Rıza, “el-Ülûm ve'l-fünûn”, *MM*, XIV/11, 808. *MM* burada *İhyâü ulûmi'd-dîn*, *el-Muvâfakât*, *I'lâmü'l-muvakkûn* ve *Hüccetullahi'l-bâliğa* gibi eserler arasında zikredilmektedir.

sabitleşmiştir. Reşid Rıza'nın sağlığında çıkan son sayı, derginin 30 R. Evvel 1354/1 Temmuz 1935 tarihli 35. cildinin 1. sayısıdır.³⁵ Toplam 35 cilt, 523 sayı olarak çıkan dergide yaklaşık on iki bin makale yer almakta, toplam sayfa sayısı 30 bine yaklaşmaktadır. *el-Urvetü'l-vüskâ* dergisinin önemli görülen bazı makalelerinin yeniden yayınlandığı³⁶ dergide modern dönem İslâm düşüncesinin önemli simaları yer almıştır. Meşhur yazarları arasında Muhammed Abduh, Mustafa Sâdık er-Râfi'î, Muhammed el-Hıdır Hüseyin, Abdülkadir el-Mağribî, Ahmed İskenderî, Abdülhamid ez-Zehrâvî, Abdurrahman el-Kevâkibî, Şekib Arslan, Refik el-Azm, Dr. Tevfik Sıdkı, Mahmud Şükrü el-Alûsî, Vasfi Rıza ve Salih Rıza vardır.³⁷ Dergide yer alan çok sayıdaki isimsiz yazı ise Reşid Rıza'ya aittir.³⁸ Dünyanın dört bir yanından soru, yorum, takdir ve tenkit yazıları gönderilen, değişik meselelerde fetvâ istenilen *Menâr* devrinin en etkili dergilerinden biridir.³⁹ Reşid Rıza'nın vefatından sonra özellikle Hasan el-Bennâ'nın da aralarında bulunduğu bazı takipçilerinin gayretleriyle bir süre daha yayın hayatına devam eden fakat düzenli bir şekilde yayınlanmayan *Menâr*'ın son sayısı, 1940/1359 tarihli 35. cildin onuncu sayısıdır.⁴⁰

³⁵ Derginin 29 R. Âhir 1354/30 July 1935 tarihli nüshasında Reşid Rıza'nın daha önceden hazırladığı bazı fetvalar ve tefsir notları yer almaktadır. Her ne kadar bu sayının tarihi Reşid Rıza'nın vefatından önceki bir tarihe denk gelse de aynı sayıda onun vefat etmesinden duyulan üzüntünün yer aldığı yazılar bulunduğundan (bk. s. 149–166) derginin müellifin vefatından sonra çıktığı anlaşılmaktadır. Nitekim Muhyiddin Rıza tarafından düşünülen bir notta da bu sayıda yer alan fetva ve tefsir metninin Reşid Rıza'nın yazdığı son yazılar olduğu ifade edilmektedir. Konuyla ilgili olarak bk. Muhyiddin Rıza, “Kelime lâ-büdde minhâ”, *MM*, XXXV/2, 166.

³⁶ *el-Urvetü'l-vüskâ*'dan toplam on dört makale aynıyla yayınlanmıştır. Bk. *Fehresü Mecelleti'l-Menâr*, s. 211; Merrâküşî, *Tefkîrû Muhammed Reşid Rıza*, s. 34.

³⁷ *MM* üzerine yapılan bir fihrist çalışmasında 374 farklı müellife ait makalenin varlığı tespit edilmiştir. Bk. *Fehresü Mecelleti'l-Menâr*, s. viii.

³⁸ Reşid Rıza, *MM*'daki imzasız yazıların Muhammed Abduh'a ait olduğu yönünde söylentilerin çıkması üzerine bu hususu birkaç defa vurgulamak durumunda kalmıştır. “İzâletü vehmin”, *MM*, V/22, 880; a.mlf., “Hâlû'l-Müslimîn el-ictimâ'ıyye”, *MM*, XIX/5, 300; a.mlf., *Tarihü'l-Üstâzi'l-İmâm*, I, 1006.

³⁹ Söz gelimi Muhammed Abduh, 1903 yılında Tunus ve Cezayir'e yaptığı bir seyahat esnasında *MM*'ın Kuzey Afrikalılar arasında son derece etkili olduğunu gözlemlemiştir. Reşid Rıza, *Tarihü'l-Üstâzi'l-İmâm*, I, 1013. *Menâr*'ın değişik bölgelerdeki etkisi üzerine *MM*'da kaleme alınan makaleleri topluca görmek için bk. *Fehresü Mecelleti'l-Menâr*, s. 330. Konuyla ilgili çağdaş makaleleri topluca görmek için bk. Ryad, “A Printed”, *Arabica*, LVI (2009), s. 29, 8 nolu d.nt.

⁴⁰ Hasan el-Bennâ'nın belirttiğine göre Reşid Rıza'nın vefatından sonra iki sayı bir arada çıkan ve bir süre yayın hayatına ara veren *MM*, 35. cildin 4. sayısını Muharrem 1355/Mâris 1936'da çıkartmış ancak bir sonraki sayıyı yayınlayamamıştır. Bunun üzerine İhvanü'l-Müslimîn olarak Reşid Rıza'nın varisleriyle anlaşılmış ve *MM* yayın hayatına döndürülmüştür. İhvan'ın katkısıyla çıkan ilk sayı Gurretü C. Ahir 1357/18 July 1939 tarihli beşinci sayıdır. İkinci Dünya Savaşı'nın başlamasının hemen öncesine denk gelen bu sayının ardından beş sayı daha çıkartılmaya muvaffak olunmuş, ancak Hüseyin Paşa Hükûmetine bağlı askerî mahkemenin emriyle *MM*'in ruhsatı iptal edilmiştir. Bennâ,

İlk olarak *Menâr*'da tefrika edilmiş olmakla birlikte⁴¹ sonradan kitaplaşan çalışmaları içerisinde tezimizdeki aslî kaynağımız *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*⁴² adlı eserdir. Reşid Rıza'nın ıslah düşüncesinin temel dinamikleri hakkında önemli bir kaynak olan kitap sonraki yıllarda kimi ilavelerle *el-Vahdetü'l-İslâmiyye ve'l-uhuvvetü'd-dîniyye*⁴³ adıyla da neşredilmiştir. Klasik fıkıh usulüne yöneltlen esaslı

Müzekkiratü'd-da've ve'd-daiye, s. 272-273.

Abone sistemiyle çalışan derginin tirajı hakkında kesin bilgi bulunmamaktadır. İlk sayıları 1500 adet basılarak Mısır ve Suriye'deki abonelerine gönderilmiş, Osmanlı Devleti'nin derginin ülkeye girişini yasaklamasıyla basılan nüsha adedi 1000'e düşürülmüştür. İlk üç yılında tirajı oldukça düşük seyreden dergi Muhammed Abduh'un bu dergide yer aldığı bilinmesi ve Abdurrahman el-Kevâkibî'nin *Ümmü'l-Kurâ* adlı eserini neşretmesi sayesinde üçüncü yılın sonunda önemli bir tiraj artışı sağlamıştır. Bu dönemde yaklaşık 3000 civarında abonesi olduğu bilinmektedir. Bk. Reşid Rıza, "Mukaddimetü taba'ti's-sâniyye li'l-mucelledi'l-evvel mine'l-Menâr", *MM*, I, 3-4.

Menâr dergisi hakkındaki değerlendirmeler ve diğer teknik ayrıntılar için bk. Emin, "Neş'etü'l-Menâr ve'l-hâce ileyh", *MM*, XXXV/5, 27-33; Merrâküfî, *Tefkîrî Muhammed Reşid Rıza*, s. 55-62; *Fehresü Mecelleti'l-Menâr*, s. vii-viii; Selman, *Reşid Rıza ve da'vetü's-Şeyh*, s. 257-313; *Fehresü matbû'âti Dâri'l-Menâr*, s. 5; Yasushi, "Al-Manar Revisited: The 'Lighthouse of the Islamic Revival'", s. 3-39; Reyyân, "Reşid Rıza ve *Mecelletü'l-Menâr*", s. 240-262; Ryad, "A Printed", *Arabica*, LVI (2009), s. 27-50; Ayalon, *The Press*, s. 54-55. Ayalon, Mısır merkezli birçok dergi ve gazetenin fiyatlarını listeleyerek *MM*'in yıllık abonelik ücretinin 60 Mısır Kuruşu olduğunu söylemektedir. bk. *a.g.e.*, s. 192.

MM'in ilk sayısının yayımlanmasından yüz yıl sonra (1998) Mısır'da *Mecelletü'l-Menârî'l-Cedîd* adıyla yeni bir dergi çıkmaya başlamıştır. Yılda dört sayı yayınlayan derginin çıkış yazısında Cemal Sultan, *el-Menârî'l-cedîd*'in Reşid Rıza'nın düşüncelerinin takipçisi olduğunu ve onun dergisini yaşatmayı hedeflediğini açıkça belirtmektedir. Bk. Cemal Sultan, "Mecelletü'l-Menârî'l-Cedîd, Rihletü'l-bahs an cüsûr li'l-hivâr ve'n-nahda", <http://www.almanaraljadeed.com/paget1.asp?PageId=1&PartId=7>

⁴¹ Eser *MM*'da ilk olarak "el-Muhâverât beyne'l-muslih ve'l-mukallid, el-Muhâveretü'l-ûlâ fî hâletü'l-müslimîn el-âmme" başlığıyla 16 Şaban 1318/7 Aralık 1900 (*MM*, III/28, 635-640) tarihinde tefrika edilmeye başlamış ve toplam 13 bölüm olarak neşredilmiştir. Kitap olarak basımı için hazırlanan mukaddime de *MM*'da ayrıca neşredilmiştir, bk. Reşid Rıza, "Fâtihatü kitâbi *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*", *MM*, IX/11, 818-830.

⁴² Reşid Rıza, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*, Matbaatü'l-Menâr, Kahire 1907/1325, 150 s.

⁴³ Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye ve'l-uhuvvetü'd-dîniyye*, Matbaatü'l-Menâr, Kahire 1928, 148 s.

Bu neşirde Dr. Ahmed Zeki'nin (v. 1955) fıkıh usulünün çeşitli konularına dair sorularını içeren mektubuna cevaben "el-Es'iletü'l-Bârisiyye" başlığıyla kaleme aldığı fetvası ile *el-Muğnî ve eş-Şerhü'l-Kebîr* adlı kitaplarının neşrine yazdığı geniş bir takdim yazısının bir kısmı da bulunmaktadır.

Reşid Rıza'nın bu kitabının Türkçeye yapılmış iki farklı tercümesi bulunmaktadır. İlk çeviri Ahmed Hamdi Akseki'ye aittir. *Mezâhibin Telfîki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i*, Darü'l-Hilafe, Amidi Matbaası, İstanbul, 1332, 407 s. Bu tercüme daha sonraları Hayreddin Karaman tarafından *İslâm'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri* başlığıyla sadeleştirilmiştir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1974, 250 s. Hayreddin Karaman tarafından yapılan ikinci çeviri ise *Gerçek İslâm'da Birlik* (Nesil Yayınları, İstanbul ts., s. 169-339) başlığı ile yayınlanmıştır.

Modern İslâm düşüncesi açısından son derece önemli olan bu kitap üzerine çeşitli açılardan kapsamlı çalışmalar yapmak, çağdaş İslâm düşüncesinin günümüzdeki seviyesini belirlemek açısından elzemdir. Türkçede fikhî açıdan Sadreddin Yüksel ve H. Hilmi Işık'ın bazı teşebbüsleri dışında müstakil ve ciddi bir çalışmaya konu olmayan *Muhâverâtü'l-muslih* üzerine İsmail Kara'nın modernleşme sürecinde ıslah düşüncesinin arka planını belirlemeyi amaçlayan bir çalışması bulunmaktadır: Kara, "Yeni zamanların iki muhataralı kavramı: Islah ve taklid", s. 121-127.

tenkitler ve teklif edilen modern fikhî yaklaşım başta olma üzere, ictihad, mezhepleşme öncesi fikhî anlayış, taklid ve mezhepler gibi dönemin önemli tartışma konuları için bu eser tezimizde merkezi bir öneme sahiptir.⁴⁴

Menâr'ın değişmez bölüm başlıklarından olan “Tefsîrû'l-Kur'ani'l-Hakîm” kısmı yaklaşık on iki ciltlik ayrı bir eseri vücuda getirmiştir. *Tefsîrû'l-Kur'ani'l-Hakîm*, (*Tefsîrû'l-Menâr*)⁴⁵ başlıklı bu eser, tezimizde özellikle klasik fıkıh usulü delilleriyle ilgili değerlendirmeler açısından esaslı bir yere sahiptir. On iki cilt olarak neşredilen eser kimi müellifler tarafından Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın ortak eseri olarak görülmektedir.⁴⁶ Zira Abduh'un Ezher'deki tefsir derslerinin notları *Menâr* dergisinde Reşid Rıza tarafından hazırlanarak neşredilmiş, Abduh'un vefatından sonra Nisa Suresi'nin 125. ayetinden itibaren Reşid Rıza'nın tefsiri olarak neşredilmiştir. Bu sebeple eserin ilk beş cildi Abduh'a, kalan ciltleri Reşid Rıza'ya ait kabul edilse de, Reşid Rıza, Abduh'a ait olarak görülen kısımlarda yer yer kendi kanaatlerini

⁴⁴ *MM*'ı tararken bu kitaba bahsi geçen konular çerçevesinde yirmiden fazla atfa rastladık. Bu sebeple yazılış tarihinin de erken olması nedeniyle bu çalışmanın onun fıkıh düşüncesinin temel eseri olduğunu söylemek mümkündür. Eserin, “mukallid” ve “muslih” olarak nitelenen iki kişi arasındaki kurgusal bir münakaşadan ibaret olması *MM*'ın bazı okuyucuları arasında kafa karışıklıklarına yol açmış ve dergiye bu kişilerin ağzından dile getirilen görüşlerin muteberliği açısından bazı sorular gönderilmiştir. Reşid Rıza, bu sorulardan birine verdiği cevapta, bir faraziye olmasının eserin önemini azaltmadığını, dahası böylesi bir tartışmanın “fiilî” olarak vaki olduğunu, “dinî ve ilmî meselelerin” münazara usulüyle kaleme alınmasının yadırganmaması gerektiğini ısrarla vurgulayarak, “muslih” olarak nitelediği kişinin görüşlerini bütünüyle sahiplenmektedir. Konuyla ilgili olarak bk. Reşid Rıza, “Bâbü'l-es'ile ve'l-ecvibeti'd-dîniyye”, *MM*, IV/11, s. 429-430.

Reşid Rıza bu eserin *Menâr*'daki neşrinden sonra kendisine Bahreyn'den yollanan bir mektup vasıtasıyla, başka bir eserin bir bölümünün, konuları ve kurgusu bakımından *Muhâverât*'la benzerlik arz ettiğini öğrenmiştir. Bahsi geçen kitap İbn Kayyım el-Cevziyye'ye ait *İ'lâmü'l-muvakkı'in*'dir. Reşid Rıza bu kitabı görmediğini, fakat bazı kitaplarda bu eserden yapılan alıntılara muttali olduğunu belirtir. Eseri inceledikten sonra kurgusu bakımından *Muhâverât* ile büyük benzerlik arz eden “Münâzara beyne mukallid ve sâhib hüccce” başlıklı bölümün tamamını *Menâr*'da neşreder. Bk. İbn Kayyım el-Cevziyye, “Münazara beyne mukallid ve sâhibi hüccce”, *MM*, VI/13, 500-506; VI/14, 539-544; VI/15, 594-598; VI/16, 612-616 (Bir basım hatası nedeniyle bu kısım derginin ikinci baskısında 766-770 sayfaları arasında yer almıştır); VI/17, 820-822; VI/18, 696-699; VI/20, 768-771; VI/22, 853-56; VI/24, 929-943.

Eserdeki “muslih” karakterinin *MM* okuyucularına bir “rol modeli” çizdiği yönündeki bir iddia için bk. Skovgaard-Petersen, “Portrait of the Intellectual as a Young Man”, *Islam and Muslim Christian Relations*, XII/1, 93-104.

⁴⁵ Eserin ilk cildi 1928 yılında *Menâr* matbaasında basılmıştır. Tüm ciltlerinin yayım hikâyesi için bk. Selman, *Reşid Rıza ve da'vetü's-Şeyh*, s. 316-317. Bizim kullandığımız nüsha *Tefsîrû'l-Kur'ani'l-Hakîm*, (*Tefsîrû'l-Menâr*), 2. bs., Dârü'l-Menâr, Kahire 1947 künyeli nüshadır.

⁴⁶ Kimi müellifler eseri bütünüyle Muhammed Abduh'a nispet etmektedirler. Bk. Goldziher, *Mezahibü't-tefsiri'l-İslâmî*, s. 352-353. Muhammed b. Aşur ise Cemaleddin Afganî'nin de yazarlar arasında kabul edilmesi gerektiği iddiasındadır. İbn Aşur, *et-Tefsîr ve ricâlüh*, s. 205.

serdetmekten kaçınmaz.⁴⁷ Dolayısıyla ciltlerin bu şekilde iki müellif arasında taksim edilmesi doğru değildir.⁴⁸

Eserin tezimiz açısından en büyük önemi, müstakil bir fıkıh usulü eseri telif etmeyen müellifin klasik usul kitaplarında delilleri temellendirmek için kullanılan ayetlerin tefsirinde bu delillere ilişkin değerlendirmelerini tafsilatlı bir şekilde vermesi açısındandır. Kitab, Sünnet, icma ve kıyas delilleri ile birlikte “maslahat” adını verdiği ve fıkıh usulü eserlerinde maslahat-ı mürsele başlığıyla yer bulan delilden daha farklı ve kapsamlı bir mahiyet arz eden bir diğer delil, esas itibariyle *Tefsîrû'l-Kur'an* kapsamında değerlendirilmiş ve daha sonraları bu delillerle ilgili atıflar ilgili ayetlerin tefsirine yapılmıştır. Bu ayetler esas alınarak yapılan değerlendirmeler *Yüsrü'l-İslâm fi usulî't-teşrî'i'l-âmm*⁴⁹ adıyla müstakil bir kitap olarak ayrıca neşredilmiş olsa da, bu eser bahsi geçen delillerle ilgili *Tefsîrû'l-Kur'an*'da yer alan değerlendirmelerin, mukaddime kısmı dışında aynıyla yayınlanmasından ibarettir.⁵⁰

Reşid Rıza'nın fıkıh düşüncesinin somut yansımaları onun verdiği fetvalarda kendisini gösterir. *Menâr*'ın 6. cildinin on yedinci sayısından itibaren “Bâbü's-sûâl ve'l-fetvâ” başlığıyla hazırlanan fetvalar, 7. cildin on dördüncü sayısı ile birlikte “Fetâvâ'l-Menâr” başlığıyla yayınlanmıştır. *Menâr*'daki fetvalardan 1061 adedi *Fetâvâ'l-İmâm Muhammed Reşid Rıza* başlığıyla tarih sırasına göre tertip edilerek altı cilt halinde neşredilmiştir.⁵¹ Fetvalara tezimizde özellikle ahkâm tasnifi, delil bahisleri, ictihad ve

⁴⁷ Reşid Rıza, bahsi geçen kısımda yer alan düşünceleri bütünüyle sahiplenmekte ve hatta değişik dönemlerde bu kısımda yer alan düşüncelere kendi kanaati meyanında atıfta bulunabilmektedir. Fıkıh düşüncesinde merkezî bir yeri olan *ulû'l-emr* kavramıyla ilgili olarak bu yöndeki bir atıf için bk. Reşid Rıza, “el-Mütefernicûn ve'l-islâhü'l-İslâmî, IV”, *MM*, XXI/2, 75.

⁴⁸ Reşid Rıza'nın bunu kendi eseri olarak gördüğüne dair birçok gösterge bulunmaktadır. Söz gelimi *MM*'da matbu eserleriyle ilgili bilgi verirken o tarihe kadar 9 cildi basılan *Tefsîrû'l-Kur'an*'ı zikretmektedir. Bk. “Ecvibetü'l-Menâr, Müellefâtünâ'l-matbûa”, *MM*, XXXI/1, 53. *Menâr* Matbaası tarafından yayınlanan katalogda da eser yalnızca Reşid Rıza'ya nispet edilmektedir. *Fehresü matbû'âti Dâri'l-Menâr*, s. 6.

⁴⁹ Reşid Rıza, *Yüsrü'l-İslâm ve usûlü't-teşrî'i'l-âmm fi nehyillâhi ve Rasûlihi an kesreti's-sûâl*, Matbaatü'l-Menâr, Kahire 1346/1928, 80 s.

⁵⁰ Eserin mukaddimesinin *MM*'daki neşri için bk. Reşid Rıza, “Mukaddimetü kitâbi *Yüsrü'l-İslâm ve usûlü't-teşrî'i'l-âmm*”, *MM*, XXIX/1, 63-70.

⁵¹ Reşid Rıza, *Fetâvâ'l-İmâm Muhammed Reşid Rıza*, (haz. Selahaddin Münecid, Yusuf Kazma Hûrî), Darü'l-Kitabi'l-Cedid, Beyrut 1970/1390, I-VI, 2774 s.

Reşid Rıza'nın kimi fetvaları ayrıca da yayınlanmıştır. Bu çerçevede *el-Müntekâ min revâii fetâvâ'l-Menâr* (haz. İzzeddin Büleyk, Darü'l-Fetah, Beyrut 1998/1419) başlığıyla bir seçme fetvalar mecmuası oluşturulmuş, ayrıca *Fetâvâ mühimme fi's-şeriatî'l-İslâmiyye fi'l-mehâkimi'l-Usmâniyye ve'l-Mısıriyye ve mebahis fi'l-islâhi'l-İslâmî* (Matbaatü'l-Menâr, Kahire ts.) başlığıyla Osmanlı Devleti ve Mısır'daki hukuk reformları neticesinde adliye sahasında yapılan düzenlemelerin İslâm

taklid ile ilgili değerlendirmeler ile altın ve gümüş kullanımının sahası, malî muameleler ve ribâ meselesinde atıfta bulunulmuştur.

Bahsi edilen bu eserler dışında müstakil olarak yayınlanan *el-Hilâfe ev el-imametü'l-uzma*,⁵² *er-Ribâ ve'l-muamelât fi'l-İslâm*⁵³ ve *Nidâ li'l-cinsi'l-latîf fi hukûki'n-nisâ fi'l-İslâm*⁵⁴ başlıklı fıkıh kitaplarından ve diğer ilimlerle ilgili eserlerinden de yararlanılmıştır. Ayrıca Reşid Rıza tarafından kitaplarına alınmadığı halde tezimizle ilgili olduğunu düşündüğümüz *Menâr Dergisi*'nde yayınlanan makalelerindeki düşüncelere değinilmiştir.

Süreli bir yayını esas kaynak olarak kabul edinen çalışmalarda karşı karşıya kalınması muhtemel bazı problemler bu çalışma için de geçerlidir. Bu çerçevede karşılaşılan en önemli problem dile getirilen görüşlerin kronolojik sıralanışdır. Bu çalışmada ele alınan konularla ilgili makalelerin kronolojik sıralanışına yer vermeye

şeriatıyla olan irtibatına dair fetvası; *Fetvâtân min fetâvâ'l-Menâr el-ıslâhiyye* (Matbaatü'l-Menâr, Kahire ts.) başlığıyla da dinî düşüncede yenilik arayışının bir ifadesi olan *ıslah* kavramını irdelediği iki fetvasına yer veren, bu çerçevede iman, şirk, Sünnet ve bidat kavramları ile kelâm, fıkıh ve tasavvuf mezhepleri hakkında değerlendirmelerde bulunan iki fetvası müstakil olarak yayınlanmıştır.

⁵² Reşid Rıza, *el-Hilâfe ev el-imametü'l-uzma*, Matbaatü'l-Menâr, Kahire 1341/1923, 103 s. Osmanlı Devleti'nin Birinci Dünya Savaşı sonunda almak üzere olduğu yeni durumun etkisiyle kaleme alınan eser, İslâm hilafetinin teorik çerçevesi ile Osmanlı hilafeti ve buna alternatif olarak gündeme gelen Arap hilafeti üzerine kapsamlı bir çalışmadır. Muhtelif baskıları bulunan eser Fransızca (Muhammed Reşid Rıza, *Le califat dans la doctrine de Rasid Rida: traduction annotée d'al-Hilafa au al-Imama al-uzma* [Le Califat ou l'Imama supreme], çev. Henri Laoust, Institut Français de Damas-Beyrouth 1938, 286 s.) ve Türkçeye (Reşid Rıza, "Hilafet yahut imâmet-i uzmâ" çev. Suat Mertoğlu, *Hilafet Risaleleri* V, [haz. İsmail Kara, Klasik, İstanbul 2005 içinde], s. 367-530) tercüme edilmiştir.

Eseri konu alan ve daha sonra kitaplaşan Türkçe bir yüksek lisans tezi ile (Mehmet Çelen, *Reşid Rıza'da Hilafet Düşüncesi ve Osmanlı Tecrübesi*, Harf Yayınları, İstanbul 2001, 226 s.), İngilizce bir doktora tezi (Mahmud Osman Haddad, *Rashid Rida and the Theory of Caliphate: Medieval Themes and Modern Concerns*, Columbia University 1989, 239 s.) hazırlanmıştır.

⁵³ Reşid Rıza, *er-Ribâ ve'l-muamelât fi'l-İslâm*, Matbaatü'l-Menâr, Kahire [t.s.]. (Bizim kullandığımız nüsha Dârü İbn Zeydun, Beyrut 1986 künyelidir). Haydarâbâd âlimlerinin isteği üzerine kaleme alınan eser muhtelif açılardan faiz konusunu ele almakta ve değişen şartlar ışığında bu konu karşısında Müslümanlara bir tavır teklif etmektedir. Eserin Haydarâbâd âlimleri tarafından gönderilen değerlendirme kısmının başlangıcının *MM*'daki neşri için bk. Reşid Rıza, "el-İstiftâ fî hakîkati'r-ribâ", *MM*, XXX/4, 273-291. Reşid Rıza'nın kendi düşüncelerine yer verdiği kısmın neşri için bk. "Fetâvâ'l-Menâr, (Cevâbünâ an es'ileti'r-ribâ fi'l-fetvâ'l-Hindiyeye)", *MM*, XXX/7, 501-504; a.mlf., *Fetâvâ*, VI, 2197-2200.

⁵⁴ Reşid Rıza, *Nidâ li'l-cinsi'l-latîf fi hukûki'n-nisâ fi'l-İslâm ve hazzuhünne mine'l-ıslâhi'l-Muhammediyyi'l-âmm*, Matbaatü'l-Menâr, Kahire 1932/1351, 157 s. (Bizim kullandığımız nüsha Mektebetü't-Türasi'l-İslâmî, Kahire 1985 künyelidir). Hind alt kıtasından gelen bir istek doğrultusunda kaleme alınan eser kadının İslâm'daki yeri başlıklı tartışmayı savunmacı bir üslupla ele almaktadır. Teaddüd-i zevcât, tesettür, talak gibi konuların ele alındığı eserde bu konulara ilişkin oryantalist iddiaların cevaplanması endişesi hâkimdir. Eserin *Menâr*'da neşredilen ilk kısmı için bk. Reşid Rıza, "Nidâ li'l-cinsi'l-latîf yevme'l-mevlidin'n-Nebiyi's-Şerîf", *MM*, XXXII/5, 352-354. Aslında uzun bir konferans metni olan bu eserin ikinci yazısı için bk. Reşid Rıza, "Nidâ li'l-cinsi'l-latîf yevme'l-mevlidi'l-Muhammediyyi's-Şerîf min sene 1351 [2]", *MM*, XXXII/6, 433-465.

özen gösterilmiş, böylece müellifin görüşlerinin mecrası tarihî bağlamı içinde belirlenmeye çalışılmıştır.

Menâr'ı tararken fark ettiğimiz hususlardan biri de tezimiz çerçevesinde bizi ilgilendiren bilgilerin bazen son derece alakasız görünen metinler içerisinde dahi yer alabilmesidir. Bu sebeple kitap ve makale başlıklarına aldanmaksızın esaslı bir tarama yapmanın gerektiği düşüncesinden hareketle dergiyi birkaç kez dikkatli bir şekilde inceleyerek konumuzla ilgili metinleri tespit etmeye çalıştık. Gerek dergi sayılarının içindekiler kısımlarının olmayışı, gerekse kullanılabilir bir indeksinin bulunmaması, üstelik yazıların büyük çoğunluğunun yazarlarını tespit etmenin ilk bakışta mümkün olamayışı bu çalışma esnasında karşılaştığımız önemli güçlüklerdendir. Bu sebeple kendi taramalarımız esnasında gözden kaçırdığımız kimi makaleler konusunda ikincil literatürden faydalanma cihetine gittik.

BİRİNCİ BÖLÜM
REŞİD RIZA'NIN İLMÎ ŞAHSİYETİ VE ISLAH DÜŞÜNCESİ

I. Reşid Rıza'nın Düşünce Dünyasının Teşekkülü

İslâm dünyasında önemli dönüşümlerden birinin yaşandığı bir devrede ilmî ve siyasî kişiliğiyle en etkili şahsiyetlerden olan Reşid Rıza'nın⁵⁵ fıkıh ilmiyle ilgili yaklaşımını etkileyen birbirinden farklı birkaç unsur bulunmaktadır. Birincisi ilk

⁵⁵ Reşid Rıza'nın tam künyesi şöyledir: es-Seyyid Muhammed Reşid b. es-Seyyid Ali Rıza b. es-Seyyid Muhammed Şemsüddîn b. es-Seyyid Muhammed Bahâüddîn b. es-Seyyid Menlâ Ali Halifetü'l-Bağdadî.

Müellif, 27 C. Evvel 1282/18 Ekim 1865 tarihinde bugünkü Lübnan'ın kuzeyinde kalan, o zamanki Beyrut vilâyetinin Trablusşâm sancağına bağlı Kalemûn adlı bir sahil kasabasında dünyaya gelmiştir. Ailesi Hz. Peygamber soyunun Hz. Hüseyin koluna mensuptur ve Hicaz'dan sırasıyla Bağdat, Necef ve Trablusşâm'a hicret ederek, en son Kalemûn'a yerleşmiştir. Reşid Rıza, kasaba mektebinde başladığı öğrenim hayatını, Trablusşâm'daki rüşdiyede sürdürmüş, bir yıl devam ettiği bu okuldan ayrılarak Hüseyin el-Cisr'in idaresindeki el-Medresetü'l-Vataniyyetü'l-İslâmiyye'de sona erdirmiştir. Okulun bitiminden sonra Trablus'ta ikamet etmeye devam ederek ilmî ve fikrî bir çaba içerisine girer. Kalemûn'dayken *el-Urvetü'l-vüskâ* dergisi vasıtasıyla tanıdığı Afganî ve Abduh'un fikirlerinin etkisinde kalır ve özellikle "Abduh'un hikmetinden" istifade etme arzusuyla Mısır'a göç eder. (8 Receb 1315/3 Aralık 1897).

Mısır'da Abduh sayesinde siyaset ve ilim sahalarında geniş bir çevre edinir. Memleketindeyken tasarladığı "ıslahla ilgili konuları" ele alan bir dergi çıkartma fikrini, Abduh'un maddî ve manevî desteğini alarak *Menâr* dergisini çıkartmak suretiyle gerçekleştirir. Abduh'un 1905 yılındaki vefatına kadar yanında bulunur ve onunla muhtelif görüşlerini paylaşır.

Reşid Rıza 1908 yılına kadar Mısır dışına çıkmaz ve İslam dünyasındaki dinî, siyasî ve toplumsal gelişmelerle *Menâr Dergisi* vasıtasıyla ilgilenir. II. Meşrutiyet'in ilanıyla birlikte önce Suriye'ye ardından İstanbul'a gider. Bu ziyaretinin en önemli sebeplerinden birisi kurmayı düşündüğü bir okul için hükümetin maddî desteğini almaktır. Ancak bir yıl ikamet ettiği İstanbul'dan aradığı desteği alamadan ayrılır. "Davet ve İrşâd" adını verdiği bu okulu 12 R. Evvel 1330/1 Mart 1912 tarihinde Mısır'da kurmak durumunda kalır.

Tasarladığı ıslah projesini gerçekleştirmek amacıyla özellikle Abduh'un vefatından sonra siyasî meselelerde aktif rol alır. Siyasî açıdan önce II. Abdülhamid'e, ardından İttihatçılara, daha sonra Şerif Hüseyin'e yakınlık duyan Reşid Rıza, son olarak Suud ailesiyle iyi ilişkiler kurar. Bu dönüşümünün etkisiyle değişik dönemlerde Cemiyetü's-Şûrâ el-Usmâniyye, el-Hizbü'l-lâ-Merkeziyye, eş-Şübbânü'l-Müslimîn, er-Rabitatü's-Şarkıyye gibi değişik oluşumlarda görev üstlenir.

Hayatının son demlerine kadar çıkarttığı *Menâr* dergisi vasıtasıyla döneminin en etkili kişilerinden olan Reşid Rıza, 23 C. Evvel 1354/23 Ağustos 1935 Cuma günü Suud Emiri Suud b. Abdülaziz'i uğurlamak için gittiği Süveyş'ten Kahire'ye dönerken yolda vefat etmiş, Kahire'de Abduh'un mezarının yanına defnedilmiştir.

Reşid Rıza'nın hayatı hakkında daha geniş bilgi için bk. Kavak, "Reşid Rıza'nın Hayatı ve Eserleri", s. 1-61.

eğitimi aldığı ve ilk gençlik yıllarını geçirdiği Trablusşâm'daki ilmî ve kültürel çevredir. Özellikle şahsiyetinin oluşumuna denk gelen bu devre son derece önemli bir aşamayı teşkil etmektedir. Afganî ve Abduh'un düşüncelerinin doğrudan tesirinde kalmasıyla bu dönem bitmiştir. Reşid Rıza, bu iki ıslahçının ilmî ve siyasî düşünceleri vesilesiyle Mısır'a göç etmiş ve yeni bir dünyaya açılmıştır. Mısır'da başlayan bu yeni hayat, müellifin entelektüel dünyasında derin etkiler bırakacak bir başka unsur beraberinde getirmiştir. O dönemde Batı'da olduğu kadar İslâm dünyasında da pozitivist dünya görüşünün hâkim olmaya başlaması ve buna bağlı olarak şekillenen hukuk düşüncesinin hissedilir bir etkide bulunması özellikle fıkıh ilmiyle ilgili düşüncelerinin yönelimini belirlemiştir. Takip eden yıllarda ve hilafetin ilgası sonrası İslâm dünyasının, Batılı tarzda bir "ulus-devlet" sürecine girmesinin gerektirdiği hukukî düzenlemelere ilişkin düşünceler Reşid Rıza'nın düşünce dünyasının seyrinde etkili olmuştur. Tüm bu unsurlar onun klasik fıkıh literatüründen istifade etmesini etkilemiş, klasik külliyatı kullanımının mecrasını belirlemiştir.

Yukarıda bahsettiğimiz hususlar burada iki başlık altında ele alınacaktır. İlk olarak ilmî şahsiyetinin oluşumunu belirlemek amacıyla Trablusşâm'daki yaşamı incelenecek, ardından etkilendiği diğer unsurlar ele alınacaktır. Burada ilk olarak tezimizde bir şekilde kullanıldığını tespit ettiğimiz klasik fıkıh eserlerine temas edilecek, ardından müellifin düşünce dünyasının modern kaynakları üzerinde durulacaktır. Bu son başlık altında başta Afganî ve Abduh gibi çağdaşlarıyla irtibatına değinileceği gibi; çağdaş Batı medeniyetinin, tüm kültürel, ilmî ve düşünsel yönleriyle onun düşünce dünyasında nasıl bir tesir bıraktığı incelenecektir.

A. Eğitim Hayatı

Kalemûnlu seçkin ve itibarlı bir ailenin ferdi olan Reşid Rıza ilk tahsiline kasaba mektebinde başlar ve okuma-yazma ve dört işlemin yanı sıra temel dinî bilgileri öğrendiği bu okuldan sonra⁵⁶ Trablusşâm'daki rüşdiyyeye kaydolar. Eğitim dilinin

⁵⁶ Reşid Rıza Kalemûn'da özel olarak dinî konularda dersler de alır. Bu dönemde Nevevî'nin *el-Erbeûn*'u bir hoca nezdinde okuduğu ilk kitaptır. Bu kitabı "Suriye'nin ve hatta tüm Arap beldelerinin allâmesi" olarak nitelediği Şeyh Mahmud Neşşâbe nezdinde okumuş ve kendisinden bir icazet almıştır. Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 133, 1 nolu d.nt. Neşşâbe'den aldığı icâzetnâmenin sûreti için bk. Ryad, "A Printed", *Arabica*, LVI (2009), s. 51.

Türkçe olduğu rüşdiyede matematik, coğrafya ve ilmi hal dersleri okur. Dersler arasında Türkçe ve Arapça da vardır. Devlet memuru olmayı ve herhangi bir resmî vazife almayı istemediği için bir sene sonra bu okuldan ayrılır.⁵⁷ Daha sonra *er-Risaletü'l-Hamîdiyye*⁵⁸ adlı eserin yazarı Ezher kökenli Muhammed Hüseyin el-Cisr'in⁵⁹ müdürlüğünü yaptığı ve Trablusşâm'da dinî ve modern bilimlerin ilk kez bir arada okutulduğu el-Medresetü'l-Vataniyyetü'l-İslâmiyye'ye⁶⁰ 1300/1882–1883 yılında kaydolar. Arap diliyle eğitim veren bu okulda Türkçe ve Fransızca dersleri de okutulmaktadır. Reşid Rıza burada Arapça ve dinî ilimlerin yanı sıra coğrafya, mantık, matematik ve felsefe dersleri okur.⁶¹ Cisr'in yanında sürdürdüğü sekiz yıllık öğrenciliğin akabinde diploma alır.⁶²

Reşid Rıza'nın okuduğu her iki okul da Osmanlı Devleti'nin eğitimde çağdaşlaşma çabalarının uzantısı olarak kurulan okullardır. O, klasik medrese eğitimi almamıştır. Bu sebeple ilmî gelişimini esas itibarıyla kendi özel çabalarına borçludur. Okul dönemi ve sonrasında ekseriyeti Ezher kökenli hocalardan olmak üzere çeşitli disiplinlerle ilgili aldığı özel dersler ve kendi başına yaptığı okumalar fikir dünyasını yavaş yavaş şekillendirmeye başlar.⁶³

Reşid Rıza, Hüseyin el-Cisr'in⁶⁴ dışında Ezher kökenli bir başka hoca olan ve

⁵⁷ Reşid Rıza, *el-Menâr ve'l-Ezher*, s. 139. Müellif, resmî bir vazife almak istemediğini bütün bir hayatı boyunca sürekli olarak vurgulamıştır.

⁵⁸ *Risâletü'l-Hamîdiyye fî hakîkati'd-diyâneti'l-İslâmiyye ve hakkiyyeti's-şer'ati'l-Muhammediyye*, Beyrut 1306. İslâm itikadının esasları ve din-bilim uyuşması gibi konuları havi olan kitap Manastırlı İsmail Hakkı tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir. (*Terceme-i Risâletü'l-Hamîdiyye*, I-IV, İstanbul, 1307-1308). Manastırlı'nın bu çevirisi daha sonra *Beyyinât-ı Ahmediyye* adıyla tekrar yayınlanır ve cumhuriyet döneminde Latin harfleriyle de neşredilir.

⁵⁹ Cisr'in düşünce dünyası ve o dönemin Trablusşâm'ını konu alan bir çalışma için bk. Johannes Ebert, *Religion und Reform in der arabischen Provinz, Husayn al-Ğisr at-Trablusî (1845–1909)*, Peter Lang, Frankfurt, 1991. Cisr'in yaşamı ile ilgili olarak ayrıca bk. Dağır, *Mesâdirü'd-dirâsâti'l-edebîyye*, II, 270 vd.; Çelebi, “Hüseyin el-Cisr”, *DİA*, XVIII, 537-540.

⁶⁰ Hüseyin el-Cisr tarafından Ocak 1879 tarihinde kurulan bu okulun İslâmî ve çağdaş bilimleri bir arada okutmak gibi bir hedefi bulunmaktadır, ancak okul, Osmanlı Devleti tarafından dinî okullar arasında sayılmamaktaydı. el-Medresetü'l-Vataniyye için bk. Ebert, *Religion und Reform*, s. 79-84.

⁶¹ Reşid Rıza, *el-Menâr ve'l-Ezher*, s. 139.

⁶² Reşid Rıza, *el-Menâr ve'l-Ezher*, s. 196. Cisr'den aldığı icâzetnâmenin sûreti için bk. Ryad, “A Printed”, *Arabica*, LVI (2009), s. 51.

⁶³ Bu yöndeki çabalarının tafsilâtı için bk. Şevâbike, *Muhammed Reşid Rıza*, s. 16; Şerebâsî, *Reşid Rıza Sâhibü'l-Menâr*, s. 272. Reşid Rıza'nın ulemadan aldığı ders okutma icazetleri askerlik hizmetinden muaf olmasını sağlamıştır. Reşid Rıza, *el-Menâr ve'l-Ezher*, s. 192.

⁶⁴ Cisr'den bizzat okuduğu kitaplar arasında *Şerhü'l-kutb ale's-şemsîyye* adlı mantık kitabı ve İbn Mâlik'in *Elfiyye*'si de vardır. Reşid Rıza, *el-Menâr ve'l-Ezher*, s. 138, 144-145.

Kalemun'dayken de talebesi olduğu Mahmud Neşşâbe'den Trablusşâm'da hadis ve Şafîî fıkhi okur. Bir diğer hocası Abdülganî er-Râfi'î'den⁶⁵ ise Şevkânî'nin *Neylû'l-evtâr* adlı eserinin bir kısmını okur. Muhammed el-Kavukcî'den⁶⁶ müselsel hadislere ilişkin bir kitabı ile *el-Mu'cemü'l-vecîz* adlı eserini okumuş, bu sayede tahricine bakmadan herhangi bir hadisi kullanmamayı öğrenmiştir. Ayrıca hadisleri daha doğru bir şekilde kullanmak için Zehebî'nin *Mîzânü'l-i'tidâl* adlı eserini öğrencilik yıllarında Hindistan'dan Trablusşâm'a getirtmiştir.⁶⁷ Kendisinden yaşça büyük olan iki arkadaşı Muhammed el-Hüseynî ile Muhammed Kamil er-Râfi'î'nin *Süllemü'l-ulûm*, *Müsellemü's-sübût* ve *Şerhü't-tahrîr* gibi usul ve mantık eserlerindeki meseleleri en ince ayrıntısına kadar mütalaa etmelerini takip etmiş, akaid sahasına dair *Havâşî'l-Cevhere* ve *es-Senûsiyye* adlı eserler üzerindeki tartışmalarını dinlemiş, zaman zaman katıldığı tartışmalarda her ikisinin de takdirini kazanmıştır.⁶⁸

Trablusşâm'da bulunduğu yıllarda bazı kitapları da kendi çabasıyla okur. Hayatının sonraki döneminde çeşitli vesilelerle işaret ettiği bu kitaplar arasında kendisini en çok etkileyen, Gazzâlî'nin *İhyaü ulûmi'd-dîn* adlı eseridir. Bu kitabın kimi bölümlerini defaatle okumakla kalmaz, başkalarına da okur ve anlatır. İlim, ahlâk ve ameline önemli katkıları olduğunu belirttiği bu kitap sayesinde sonraki yaşamında imrenilen bir hayat sürebildiğini ifade etmektedir.⁶⁹ Zikrettiği diğer kitaplar arasında Şa'ranî'nin *el-Yevâkîf ve'l-cevâhir*'i başta olmak üzere bazı tabakât kitapları da vardır.⁷⁰ Hayatının ilk demlerinde kendisini ibadet ve ahlâklı yaşama düşkün bir sûfî olarak niteleyen Reşid Rıza, edebiyata da tutkuyla bağlıdır ve bu dönemde birçok edebî kitap okur.⁷¹ Bu arada şiirler ezberler ve söyler. el-Medresetü'l-Vataniyye'ye girmeden önce

⁶⁵ Reşid Rıza'nın, hocasıyla ilgili değerlendirmeleri için bk. "eş-Şeyh Muhammed Kâmil er-Râfiî, [I]", *MM*, XXI/3, 153-160. (Aynı makalede hocası Cîsr hakkında da değerlendirmeler vardır. s. 160-163); a.mlf., "eş-Şeyh Muhammed Kâmil er-Râfiî, II", *MM*, XXI/4, 214-220.

⁶⁶ Reşid Rıza'nın bu hocasıyla ilgili değerlendirmeler için bk. Reşid Rıza, "eş-Şeyh Muhammed Kâmil er-Râfi'î, II", *MM*, XXI/4, 219-220.

⁶⁷ Reşid Rıza, *el-Menâr ve'l-Ezher*, s. 142.

⁶⁸ Reşid Rıza, *el-Menâr ve'l-Ezher*, s. 142-143.

⁶⁹ Reşid Rıza, *el-Menâr ve'l-Ezher*, s. 139-140, 143; Reşid Rıza, *Tarihü'l-Üstâzi'l-İmâm*, I, s. 1011. Gazzâlî'nin Reşid Rıza üzerindeki etkisi oldukça derindir. O, bu hususu sıklıkla vurgulamakla kalmamış, Gazzâlî'nin hayatını ve görüşlerini *MM*'de geniş bir şekilde ele almıştır. İlk yazı için bk. Reşid Rıza, "Hüccetü'l-İslâm Ebu Hâmid el-Gazzâlî", *MM*, X/7, 502-522.

⁷⁰ Reşid Rıza, *el-Menâr ve'l-Ezher*, s. 140.

⁷¹ *Maksûratü İbn Düreyd* adlı şiir kitabı ile İbn Hücce el-Hamevî'nin *Hizânetü'l-edeb* adlı eseri bu çerçevede zikredilebilir. Arslan, *es-Seyyid Reşid Rıza*, s. 114, 116.

yazdığı şiirlerle şiir zevki olan insanlar nezdinde tanınır. Bu arada Arapçasını geliştirir. *el-Misbâhü'l-münîr* dil problemlerini gidermede kullandığı başvuru kaynağıdır.⁷² Daha sonraları İbn Teymiyye'nin eserlerini okur.⁷³ Bu dönemde İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk ve tathîrû'l-a'râk* adlı eseri,⁷⁴ *İsagûcî*,⁷⁵ Şâtûbî'nin *el-Muvâfakât* ve *el-İ'tisâm* adlı eserleri de okuduğu kitaplar arasında yer almaktadır.⁷⁶

Kendisini “zeki, dinlediğini çok çabuk kavrayarak ifadeye dökabilen, bir kere öğrendiği bir şeyi gerektiğinde çabucak hatırlayabilen fakat ezber konusunda, özellikle cüzî olayları, rakam ve isimleri hatırlamakta güçlük çeken, buna mukabil küllî mesele ve kaideleri unutmayan”⁷⁷ bir kişi olarak tanımlayan Reşid Rıza, el-Medresetü'l-Vataniyye'de okuduğu dönemde Fransızca öğrenmeye de merak salar.⁷⁸ Mamafih bu dili kendi çağdaşlarının seviyesinde öğrenemediği ve Batılı yazarları Arapçaya yapılan tercümeler vasıtasıyla okuduğu anlaşılmaktadır.⁷⁹ Daha sonraları “Fransızcanın İslâm dinine hizmet etmekte ne denli faydalı olduğunu kavradığını” söyleyerek bu dili öğrenemediğine hayıflanmıştır.⁸⁰

Reşid Rıza memleketi Trablusşam'dayken, o sıralar İstanbul'da bulunan Afganî'ye yazdığı bir mektupta kendi ilmî seviyesinden bahsederken modern felsefe ve ahlâk ilimlerinden dikkate değer oranda nasipdar olduğunu ifade etmekte, Suriye ve Mısır gazetelerini takip ettiğini belirtmektedir.⁸¹ Mektuptaki ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla hayatının bu dönemi kendisini ilmî ve fikrî açıdan geliştirmeye adanmış bir

⁷² Reşid Rıza, *el-Menâr ve'l-Ezher*, s. 140-141.

⁷³ Başta İbn Teymiyye'ninkiler olmak üzere, okuduğu eserlerle ilgili değerlendirmeler için bk. Reşid Rıza, “el-Hedâyâ ve't-tekârîz”, *MM*, III/13, 331-333; a.mlf., “el-Bida' ve'l-hurâfât, (el-Vâsita)”, *MM*, IV/9, 318-320. Reşid Rıza, hayatının sonraki devrinde İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyım'a ait bazı kitapları *MM*'da neşreder. Konuyla ilgili olarak bk. Kavak, “Reşid Rıza'nın Hayatı ve Eserleri”, s. 35-37.

⁷⁴ Reşid Rıza, “Tekârîz, Âsârün ilmiyye edebiyye,” *MM*, II/31, 492-494.

⁷⁵ Reşid Rıza, *el-Menâr ve'l-Ezher*, s. 144.

⁷⁶ Reşid Rıza *el-İ'tisâm*'ın bir kısmını *MM*'da neşretmiş ve daha sonra kitap olarak bastırmıştır. Kitapla ilgili tanıtım yazısı için bk. Reşid Rıza, “et-Ta'rîf bi kitabi'l-İ'tisâm”, *MM*, XVII/10, 745-749.

⁷⁷ Reşid Rıza, *el-Menâr ve'l-Ezher*, s. 138.

⁷⁸ Reşid Rıza, *el-Menâr ve'l-Ezher*, s. 138.

⁷⁹ Reşid Rıza'nın Batı düşüncesine ne oranda hâkim olduğu konusu tartışmalıdır. Ancak tercüme eserlerin çok yaygın olmadığı bir devrede yabancı dil bilmemesinin, önünde önemli bir engel olarak durduğunu söylemek mümkündür. Onun Batı düşüncesiyle ilgisini inceleyen müstakil bir çalışma için bk. Şahin, *Through Muslim Eyes*, 101 s.

⁸⁰ Reşid Rıza, *el-Menâr ve'l-Ezher*, s. 138. Reşid Rıza, Türkçesini de yetersiz bulduğunu ifade etmektedir. bk. aynı yer.

⁸¹ Şerebâsî, *Reşid Rıza Sâhibü'l-Menâr*, s. 131.

devre olarak belirmektedir. Bu dönemde “ilmî sahada ciddî manada derinleşerek önemli mesafeler kat ettiğini” iddia eden müellif, kendisi hakkında bazı tanıdıklarının “ledünnî bilgiyle” beslendiğini düşünecek kadar ileri yorumlar yaptığını ifade etmektedir.⁸²

Reşid Rıza bu dönemde yalnızca bahsi edilen hoca ve kitaplar aracılığıyla kendini geliştirmeye çalışmakla kalmamış, gönül dünyasını manevî açıdan zenginleştirme arzusuyla tasavvufla da ilgilenmiştir. *Delâilü'l-hayrât* başta olmak üzere değişik evradı okuyan ve Nakşibendiyye tarikatının zikir çeşitlerinden biri olan *Hatm-i Hâcegân*'a da katılan müellif, ömrü boyunca dünyevî zevklerden uzak kalarak zahidane bir yaşam sürmeye çabaladığını ifade etmektedir.⁸³ Gazzâlî'nin *İhyâ ve el-Münkız* adlı kitapları dışında İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye* başlıklı eseriyle tasavvufî bilgisini derinleştirmiştir. Hatta bu dönemde belirli bir süre sonra kendisinde görülen birtakım olağanüstü haller, etrafındakilere onun bir veli olduğunu düşündürmüştür. Hayatının son demlerinde, yaşamı boyunca Peygamber Efendimizi rüyasında görmek başta olmak üzere değişik manevî haller yaşadığını geniş bir şekilde anlatmakta ve tüm bunları bir nevi kerâmet olarak değerlendirmek yerine dinine hizmet etmesinin karşılığında Allah'ın kendisine bir lütfu olduğunu söylemenin daha doğru olacağını belirtmektedir.⁸⁴

Hayatı boyunca dersler alan, okuyan ve yazan bir kişi profili çizen Reşid Rıza, yaşamının son demlerinde dahi ilmî hayatı boyunca yapıp ettiklerinin arkasında durmakta, aradan geçen otuz küsur yıla rağmen herhangi bir konuyla ilgili olarak aynı düşünceyi taşıdığını göstermek maksadıyla Trablusşâm yıllarındaki tavrına ve *Menâr*'ın ilk sayılarına dahi rahatlıkla atıfta bulunabilmektedir. Trablusşâm yıllarını anlatırken o devirlerde gördüğü bir rüyasını kendi yaşamını teyit etmek için çekinmeden kullanır: Rüyasında gördüğü Hz. Peygamber, kendisine “Şu an bulunduğun hal üzere sebatkâr

⁸² Şeyh Abdülbakî el-Afganî'nin bu yöndeki bir ifadesi için bk. Reşid Rıza, *el-Menâr ve'l-Ezher*, s. 143.

⁸³ Önceleri Şazeliyye tarikatı şeyhi Ebü'l-Mehâsin Muhammed el-Kavukcî'ye intisap etmek isteyen Reşid Rıza, şeyhten mürid kabul etmediği cevabını alır. Bilahare arkadaşı Muhammed el-Hüseynî'nin, mürşid-i kâmil olduğuna inandığı bir Nakşî şeyhinden bahsetmesi üzerine bu tarikata intisap eder. Reşid Rıza, *el-Menâr ve'l-Ezher*, s. 147-148.

⁸⁴ Reşid Rıza, salih kişilerin ruhlarını görmesi, salih rüyalarının olması, keşif yoluyla bazı konuları bilmesi, dualarının kabul olunması, kendisine kötülük yapan herkesin cezasını bu dünyada bulması, hasta ve dertlilerin kendisi vesilesiyle şifa bulması vb. hususları bu kabilden zikreder. Geniş bir şekilde ve örneklerini zikrederek naklettiği bu hususların tasavvuf diliyle anlatılması durumunda kimi insanlar tarafından veli bir zat olarak kabul edilmesinin çok kolay olacağını da ekler. Reşid Rıza, *el-Menâr ve'l-Ezher*, s. 146-170.

ol!” buyurmuştur.⁸⁵ Bu sebeple olsa gerek Reşid Rıza hayatı boyunca fazla bir dönüşüm yaşamadığını ve daha ilk gençlik yıllarından itibaren ıslah yolundaki istikametini devam ettirdiğini ifade etmektedir. Bu, bir açıdan, kendisinin Abduh’un alelade bir talebesi ve düşüncelerinin yayıcısı olduğu yönündeki değerlendirmeye gösterdiği bir tepki olarak görülebilir.

Müellifin Mısır’a göç ettiği 1898 yılına kadar süren bu döneminin konumuz açısından değeri, bu dönemde edindiği bazı fikhî kabullerde kendisini göstermektedir. Başta ictihad kapısının açık olması gerektiği görüşünü savunan Hüseyin el-Cisr olmak⁸⁶ üzere diğer hocaları ve *el-Urvetü’l-vüska* dergisi vasıtasıyla aşına olduğu düşünceler, Trablusşâm yıllarının, Reşid Rıza’nın düşünce dünyasına olan esaslı katkıları arasındadır. Bu dönemde kendisini “ıslah” için yetiştirdiğini sürekli olarak vurgulayan Reşid Rıza’nın temel referans noktalarına ilişkin değerlendirmelere aşağıda yer verilecektir. Bu çerçevede özellikle fikhî düşünüşüne etki eden klasik ve modern kaynaklar inceleme konusu yapılacaktır.

B. Etkilendiği Kaynaklar

Reşid Rıza, dinî ve fikhî düşüncesini şekillendirirken birçok klasik ve modern kaynaktan yararlanmaktadır. Bu kaynakların tespiti için çok yönlü bir çaba gerekmektedir. *Menâr* dergisinin birçok sayısında yer alan “âsârün ilmiyye, edebiyye” ve “Takrîzü’l-matbû’ati’l-cedîde” başlıklı bölümler, kendi fikir dünyası açısından öne çıkartılan kişi ve eserlerin takdim edildiği önemli bir bölümdür.⁸⁷ Bunun dışında gerek hal tercümeleri verilen müelliflerin seçimi ve sunumu gerekse doğrudan bir konu dahilinde öncelenen eserler, onun kaynak tasavvuru hakkında ipuçları vermekle birlikte özellikle yayına hazırladığı ve Matbaatü’l-Menâr vasıtasıyla neşrettiği eserler⁸⁸ ile makaleleri içerisinde önemli bularak yer verdiği ve düşüncelerini temellendirmede kullandığı eserler kaynak tasavvurunu belirlemede tamamlayıcı halkalardır. Bunun

⁸⁵ Reşid Rıza, *el-Menâr ve’l-Ezher*, s. 158. Reşid Rıza burada Hz. Peygamber’i birçok kere daha gördüğünden bahis açmakta ve gördüğü rüyaların mahiyetini yazmadığı için hayıflanmaktadır.

⁸⁶ Çelebi, “Hüseyin el-Cisr”, *DİA*, XVIII, 538.

⁸⁷ Bu bölümlerde tanıtımı yapılan eser sayısı 845 civarındadır. Bk. *Fehresü Mecelleti’l-Menâr*, s. viii. Tanıtımı yapılan eserleri topluca görmek için bk. *a.g.e.*, s. 245-278.

⁸⁸ Menâr Matbaası’nda basılan bazı eserler ve fiyatları hakkına bir liste için bk. [İmzasız], “Matbû’âtü’l-Menâr”, *MM*, XXIV/2, 80; *Fehresü matbû’âti Dâri’l-Menâr*, 1-63.

yanında “ıslah düşmanı”, “bidatçı”, “hurafelerle dolu” veya “taklid ürünü, mukallid eseri”, “Batı mukallidi” yaftalarıyla reddettiği eserler de önemli bir yekûn tutmaktadır. Şu halde bir yanda gerek gelenek içerisinde gerekse yaşadığı çağda varlık sahnesine çıkan kimi şahıs ve eserler belli özellikleri nedeniyle önemli bulunmakta ve bunların bir kısmı yazılarında yer almaktayken; diğer bazı eser ve kişiler ise yine belli bazı özellikleri nedeniyle tenkit ve reddedilmektedir.⁸⁹ Ancak bizi burada özellikle ilgilendiren, onun düşünce dünyasının oluşumuna katkıda bulunduğunu belirttiği kişi ve eserler ile fikhî düşüncelerini oluştururken referans olarak kullandığı kaynakları belirlemek olacaktır. Bu yapılırken tez metninde kullandığımız şahıs ve eserlere daha özel bir yer verilecektir. Müellifin fikirlerini temellendirirken kullandığı kaynaklar yeknesak olmadığı için aşağıda, konu klasik ve modern kaynaklar şeklinde ikiye ayrılacaktır. Konu işlenirken Reşid Rıza’nın nasıl bir kaynak tasavvuruna sahip olduğu, klasik literatürü nasıl tasnif ettiği gibi hususlara dikkat çekilecek, kaynak kullanımındaki tutarlılığı meselesi ise daha ziyade aşağıda bahsi geçen kaynakların yoğun bir şekilde kullanıldığı fikhî mevzular incelenirken ele alınacaktır.

1. Klasik Kaynaklar

Menâr dergisinde üzerinde hassasiyetle durulan kavramların merkezinde ıslah kavramı yer aldığından Reşid Rıza’nın kaynak tasavvurunun da buna göre şekillendiğini söylemek mümkündür. Başta fıkıhla ilgili yazıları olmak üzere dergideki birçok makaleden anlaşıldığı kadarıyla dinî sahada söz söylemenin aslî ölçütü, söylenen sözün ıslah olgusuna mutabık olup olmamasıdır. Bu tasavvur bazen olması gerekeni söylemekle ve bazen de olmaması gerekene işaretle tezahür eder. Bu sebeple klasik literatürün tasnifiyle ilgili olarak muslih ve müceddid imamlar olarak nitelenen kimseler ve eserleri fazlasıyla önemsenirken, bunların dışında kalan birtakım kitaplar bidat ve

⁸⁹ Müellifin yeni bir kaynak tasavvuruna ilişkin en önemli metinleri şunlardır: Reşid Rıza, “el-Kütübü’l-Arabiyye ve’l-ıslâh”, *MM*, III/3, 49-53; a.mlf., “Ensârü’l-bida’ ve’t-tekalîd ve kütübühüm”, *MM*, XII/8, 614-623; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ânî’l-hakîm, (Fi beyâni kevnî kesreti’z-zîyâde)”, *MM*, XVIII/5, 326-329; a.mlf., “Fetâvâ’l-Menâr, (Kütübü İbn Teymiyye)”, *MM*, XXIV/1, 22-23; a.mlf., “Tasdîrû’t-tarîh, Beyânü künhî’t-tecdîd ve’l-ıslâh”, *MM*, XXXII/1, 2-16; a.mlf., “et-Tecdîd, ve’t-teceddüd ve’l-müceddidûn [I]”, *MM*, XXXI/10, 770-777; a.mlf., “et-Tecdîd, ve’t-teceddüd ve’l-müceddidûn [II]”, *MM*, XXXII/1, 49-53; a.mlf., “et-Tecdîd, ve’t-teceddüd ve’l-müceddidûn [III]”, *MM*, XXXII/3, 226-231; a.mlf., “Fetâvâ’l-Menâr, (Hayrû’l-kütüb)”, *MM*, XXXIV/9, 690-691.

taklid destekçisi yaftasıyla dışlanmaktadır. Deyim yerindeyse belirli isimlerin dışında kalan tüm müteahhirûn uleması böylesi bir zan altında bırakılarak dışlanır.⁹⁰

Reşid Rıza ilk olarak yaşadığı çağın hâkim kaynak tasavvurunu hedef alarak ulema ve halk nezdinde muteber addedilen bazı kitapların yoğun bir eleştirisini yapar. Bu kitapları “vehim, bidat ve hurafelerle dolu, anlaşılması zor, doğru bir amele götürmesi mümkün olmayan, akli, ahlâkı ve dini ifsad eden” kitaplar olarak niteler.⁹¹ Onun tarafından bu eserler “mezhep taassubunun olduğu, sarîh naslara ve sahîh hadise aykırı olsa bile mezhep görüşlerinin önemsendiği, konunun delillerini vermeyen yahut muhalif bulunan görüşü delilsiz nakleden kitaplar” olduğu gerekçesiyle reddedilir.⁹² Bu noktada, İslâm medeniyetinin bir dönem zirvesine ulaştığı ve sonra zevale geçtiği yönündeki yaygın oryantalist söylem benimsenerek “ilim çarşısının dolu, marifetin revaçta olduğu” devrede kaleme alınan tüm ilim ve fenlerdeki kitapların faydalı olduğu ifade edilirken, “ilim çarşısının kesada uğraması” neticesinde cehalet ve tembelliğin her yanı sardığı ve insanların batıla ve hezeyanlara meylederek tabîi olmayan yollardan menfaat ve maslahat elde etmeye yöneldiği dönemler eleştirilir:

İnsanlar yaşadıkları çağda kendi hallerine uygun olan hususlara meylettiklerinden bu dönemden itibaren hurafe, vehim ve diğer saçmalıklarla dolu kitaplar yazılmaya ve talep görmeye başlamıştır. Bu durumun doğal bir sonucu olarak ümmetin faydasına olan kitaplar revaçtan düşmüş ve oldukça dar bir çevrenin elinde kalmıştır.⁹³

Bu tasavvurun yaşadığı çağa kadar sürdüğünü ifade eden Reşid Rıza böylelikle İslâm ilim tarihinin önemli bir bölümünü olumsuzlamaktadır. Devrinin “âlim geçinen kimselerini” kendisinin olumlu tavsif ettiği bazı kitaplara uzak durmaları hasebiyle eleştirirken, ayrıca onları şerh ve haşiyesi olmayan kitapları okumamakla suçlayarak⁹⁴

⁹⁰ Bu çerçevedeki bir yaklaşım için bk. Reşid Rıza, “Ensârü'l-bida' ve't-tekâlîd ve kütübühüm”, *MM*, XII/8, 614-616, a.mlf., *Fetâvâ*, III, 815-816.

⁹¹ Reşid Rıza, “el-Kütübü'l-Arabiyye ve'l-islâh”, *MM*, III/3, 49.

⁹² Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (Kütübü İbn Teymiyye)”, *MM*, XXIV/1, 22-23; a.mlf., *Fetâvâ*, IV, 1637-1638.

⁹³ Reşid Rıza, “el-Kütübü'l-Arabiyye ve'l-islâh”, *MM*, III/3, 50. Reşid Rıza burada öne çıkarttığı bu kabil kitapların Paris ve Londra gibi Avrupa başkentlerine taşındığını, bir kısmının ise İstanbul'da bulunduğunu ifade etmektedir.

⁹⁴ Bu doğrultudaki eğilimlerini gerçekleştirmek için bir matbaa kurma teşebbüsünden bahsetmektedir. Daha sonraları Matbaatü'l-Menâr adıyla kuracağı bu matbaa hakkındaki ilk kanaatleri için bk. Reşid Rıza, “el-Kütübü'l-Arabiyye ve'l-islâh”, *MM*, III/3, 50-51. Yazının devamında ulemaya, ilim talebelerine ve halka yönelik eserlerin özelliklerinden bahis açılmakta ve bu konu genel bir çerçevede

şerh ve haşiye geleneğini de dışlar. Bunu yapmakla aslında dinî ilimler sahasında devrine kadar gelen ilim geleneğini ve bu ilimlerin kaynak tasavvurunu da reddetmiş olur. Bu durumda yapılması gereken kendi yönelimleri doğrultusunda bir neşir faaliyetine girmek, gelenek içerisinde varlık sahnesine çıkan kitaplar arasından bu doğrultuda seçmeler yapmak, ya da yeni eserler telif etmektir. Bu faaliyetleri esas itibarıyla ilim geleneğini reddetmek ve bu geleneğin “klasik” tasavvurunu değiştirmek yönünde şekillenmiştir. Yukarıda da belirtildiği üzere bu yeni tasavvur, muslih ve müceddid olarak öncelenen kişilerin kitaplarını ön plana taşımakla faaliyet sahasına girer.⁹⁵ Bu özellikteki kişiler arasında Ömer b. Abdülaziz, Ahmed b. Hanbel, Ebü'l-Hasen el-Eşarî, İmam Gazzâlî, İbn Hazm, İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye gibi şahıslar tüm İslâm dünyasında etkili olan ve düşüncelerinin kuşatıcılığıyla temâyüz eden müceddidler olarak belirlenirken; Şâtıbî, Şah Veliyyullah Dihlevî, Muhammed Sıddık Han, Molla Mehmed b. Ali el-Birgivî, Muhammed b. Abdulvehhâb (v. 1787), Makbelî, Şevkânî ve İbnü'l-Vezîr yerel müceddid ve muslihler olarak nitelenir.⁹⁶ Bu belirleme klasik ilim külliyyatı içerisinde nasıl bir tercihe gidildiği konusunda ipuçları vermektedir. Nitekim kendisinden sitayişle bahsedilen bu kişilerin birçoğunun eserleri onun tarafından “çağdaş davetçi ve muslihler yetiştirmek için” kurulan Darü'd-da‘ve ve'l-İrşâd Okulu'nun müfredatında da yer bulmuştur.⁹⁷ Ancak Reşid Rıza özellikle fikhî görüşlerini temellendirirken yukarıda bahsi geçen şahısların tamamının eserlerini kullanmamaktadır. Ayrıca muslih ve müceddid olarak nitelemediği bazı isimlerden de sitayişle bahsetmektedir. Aşağıda tüm bu tasavvurun İslâmî ilimler ve özellikle fıkıh sahasındaki yansımaları kronolojik bir sırayla verilecektir.

ele alınmaktadır (s. 51–53).

⁹⁵ Kuşkusuz böylesi bir anlayışın birden ve kolaylıkla yerleşmesi mümkün değildir. Bu sebeple *MM*'ın kendi okuyucuları dahi bir zihin karmaşasına düşerek Reşid Rıza tarafından gündeme taşınan müelliflerin “mutemed” oluşlarıyla ilgili dergiye çok sayıda soru göndermiş ve bu sorular Fetâvâ'l-Menâr kısmında cevaplanmaya çalışılmıştır. Mesela bk. Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (Kütübü İbn Teymiyye)”, *MM*, XXIV/1, 22-24; a.mlf., *Fetâvâ*, IV, 1637-1640.

⁹⁶ Reşid Rıza, “Tasdîrü't-tarîh, Beyânü künhi't-tecdîd ve'l-islâh”, *MM*, XXXII/1, 3-4.

⁹⁷ Reşid Rıza, “el-Ulûm ve'l-fünûn”, *MM*, XIV/11, 801-821.

a. İki Mezheb İmamı: İmam Şafî ve Ahmed b. Hanbel

Reşid Rıza, İslâmî ilimlerin, teşekkül devresinde, doğru bir mecrada seyrettiği kanaatini taşıdığından, bu dönemin âlimlerinden sitayişle bahseder. “*Selef-i salihîn*” tabiri ile yücelttiği bu âlimler içinde dört mezhep imamına önemli bir yer verir. Genelde taklid karşıtlığı ile Kitap ve Sünnete bağlılığıyla öne çıkarttığı bu imamlar içerisinde İmam Şafî ve Ahmed b. Hanbel’e ise özel bir önem atfeder.

Menâr dergisinin yayın hayatına başladığı sene hayatından sitayişle bahsedilen ve hakkında müstakil yazılar kaleme alınan ilk kişilerden birisi İmam Şafî’dir. İnsanların maslahatlarını dikkate alan kadim dönem fukahası içerisinde değerlendirilen Şafî, Reşid Rıza’nın çağının maslahatlarının gözetilmesi gerekliliğine ilişkin geliştirdiği kendi düşüncelerinin sonunda, bu düşünceleri teyit eden bir örnek olarak yer alır. Şafî, “Sünnetin en büyük destekçisi, bidatin yıkıcısı, yaşadığı dönemi dikkate alan ve insanların faydasına olmayan hiçbir konuyu vaz etmeyen” bir âlim olarak nitelendirilir.⁹⁸ Şafî’nin “Hadis sahih ise benim mezhebim odur” ifadesini söylediği belirtilerek “Kitap ve Sünnetten hüküm istinbat etmenin yolunu belirleyen kaideler” olarak nitelenen usul-i fıkıh literatürünün ilk eserini vaz ettiği söylenir.⁹⁹

Bu yazının devamı niteliğindeki bir diğer yazıda *Menâr*’ın ilk yıllarının önemli tartışma konularından biri olan bidat konusunda Şafî’nin görüşlerine yer verilmekte, ayrıca temel kaynaklara ittiba, ictihadın gerekliliği ve taklidden kaçınma gibi konulardaki fikirleri değerlendirilmektedir.¹⁰⁰

Fıkıh usulü kitaplarıyla ilgili sonraki değerlendirmelerinde Şafî’nin *er-Risale*’si dışındaki ilk dönem kitaplarının Kitap ve Sünnetin sahih tatbikine önem vermediği iddiası Reşid Rıza’nın Şafî hakkındaki kanaatlerinde belirleyicidir. Şafî’nin talebesi Müzenî’nin hocasının taklidi yasakladığına dair naklini ön plana çıkartan müellif, bu vesileyle ilk dönem âlimlerinin öneminin, taklid karşıtlığından kaynaklandığını tekrar

⁹⁸ Reşid Rıza, “Âlimü Kureyşin, el-İmâm Muhammed b. İdris eş-Şafî”, *MM* I/41, 813-814.

⁹⁹ Reşid Rıza, “Âlimü Kureyşin, el-İmâm Muhammed b. İdris eş-Şafî”, *MM* I/41, 814.

¹⁰⁰ Reşid Rıza, “Siretü’l-İmâm eş-Şafî radıyallahu anh”, *MM*, I/43, 832-840. Bu yazıda ayrıca Şafî’nin kıyasla ilgi bir münazarasına, bazı menkıbelerine ve şiirlerinden örneklerle de yer verilmektedir.

vurgular. Şafîî'nin *mezheb-i cedîd* ve *mezheb-i kadîm* anlayışına sahip olmasını da bu açıdan kullanır.¹⁰¹

Yukarıda belirttiğimiz son derece sınırlı referansların dışında, tespit edebildiğimiz kadarıyla herhangi bir şekilde İmam Şafîî'nin düşüncelerinin kullanıldığı vaki değildir.

Reşid Rıza'nın selefî gelenek içerisinde yer aldığına yönelik iddia dikkate alındığında¹⁰² kuşkusuz Selefî geleneğin önemli imamlarından biri kabul edilen Ahmed b. Hanbel önem arz etmektedir. Reşid Rıza'nın Ahmed b. Hanbel'le ilgili ifadelerinde İbn Hanbel, hadis bilgisi ve takliden uzak duruşuyla öne çıkartılmaktadır. Kendilerinden sitayişle bahis açılan diğer tüm âlimler gibi İbn Hanbel de gerek kendi fıkıh yaklaşımında, gerekse talebelerine tavsiyelerinde ictihadı önemseyen tavrıyla öne çıkarılır.¹⁰³ İbn Hanbel'e ait olduğu iddia edilen *es-Salâh ve mâ yelzemu fihâ* adlı eseri yayınlayan Reşid Rıza ayrıca, fikhî düşünüş ve usulünü belirlemede esaslı bir yere sahip olmamakla birlikte, İbn Hanbel'e nispet edilen *Mesâilü'l-İmâm Ahmed* adlı kitabı¹⁰⁴ “önemli bir ıslah kaynağı” nitelemesiyle geniş bir şekilde tanıtır. Kitabın tedvîn süreci ve mahiyeti hakkındaki bilgilerle birlikte İbn Hanbel'in ictihad usulünden de bahsedilen makalede “ilmin tecdidine gerek duyulan bu çağda selefin böylesi kitaplarının gündeme taşınmasının önemi” vurgulanır.¹⁰⁵ Ahmed b. Hanbel'in hadis, fıkıh, lügat, Kur'an, zühd, takva ve Sünnet konularında imam olduğu belirtilerek “onun fıkıh ve hadis bilgisini cem eden” bir eser olduğu kanaatiyle tanıtıma son verilir.¹⁰⁶

Ebu Hanife ve Malik hakkında da benzer düşünceleri dile getiren Reşid Rıza'nın ictihad ve taklidle ilgili düşüncelerin dışında bu alimlerin de aralarında bulunduğu ilk dönem ulemasının fikhî faaliyet tarzlarıyla ilgilendiğini söylemek mümkün değildir. Bu

¹⁰¹ Bu yöndeki kanaatler için bk. Reşid Rıza, “Ensârü'l-bida' ve't-tekâlid ve kütübühüm”, *MM*, XII/8, 618, 620.

¹⁰² Reşid Rıza'nın Afganî ve Abduh'la birlikte selefî çizgide yer aldığı yönündeki bir iddia için bk. Haim, *Arab Nationalism*, s. 20-21. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in takipçisi olarak bu gelenek içerisinde yer aldığına yönelik bir iddia için bk. Badawi, *The Reformers of Egypt*, s. 20.

¹⁰³ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü's-sâlisete aşerete”, *MM*, IV/22, 852-853; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 106-107. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 307-311; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 293-295.

¹⁰⁴ Eser, Muhammed Behçet Beytâr tarafından yayına hazırlanan nüshanın Reşid Rıza tarafından gözden geçirilip notlandırılarak *Menâr* matbaasında basılmasıyla gün yüzüne çıkmıştır.

¹⁰⁵ Reşid Rıza, “et-Ta'rîf bi-kitâbi mesâilü'l-İmâm Ahmed”, *MM*, XXXIV/4, 298-302.

¹⁰⁶ Reşid Rıza, “et-Ta'rîf bi-kitâbi mesâilü'l-İmâm Ahmed”, *MM*, XXXIV/4, 304. Ahmed b. Hanbel'e Allah'ın sıfatları bahsiyle ilgili olarak selef akidesinin temsilcisi vasfıyla yapılan bir atf için bk. Reşid Rıza, “Akvâlü ulemâi's-selef fi akideti's-selef ve isbâtü's-sıfât (2)”, *MM*, XVII/10, 783-784.

eserlerin fıkıh ilminin teşekkül sürecinin bir parçası olduğu gerçeğinden söz etmeksizin doğrudan Kitap ve Sünnete ittiba vurgusuna sürekli bir atıf yapması, onun fıkıh tasavvuru hakkında ipuçları vermektedir. Fıkıhın bir ilim olarak teşekkülü üzerinde durmak yerine teşekkül öncesi halin ideal bir dönem olarak öncelenmesi kendi ıslah anlayışı açısından ona elverişli bir zemin hazırlamaktadır. İlgili değerlendirmelerinden anlaşıldığı kadarıyla ona göre ilk dönem uleması da yalnızca bu açıdan anlamlıdır.

b. İbn Hazm (v. 456/1064)

Modern dönemde fıkıh sahasında söz söyleyen kimi müelliflerin, hâkim fıkıh algısını eleştirirken referans aldıkları âlimlerin başında İbn Hazm gelmektedir. Bu durum Reşid Rıza örneğinde de son derece belirgindir. Klasik usul anlayışını tenkit eden biri olarak fıkıh geleneğini değerlendirdiğinde kendisine önemli bir dayanak olarak “fıkıh sahasında ortaya çıkan görüşlerin Şeriatın naslarından uzaklaştığı altıncı yüzyılda¹⁰⁷ gelen bir müceddid” olarak tavsif ettiği İbn Hazm’ı¹⁰⁸ bulan müellif, dergisi *Menâr*’da “Usûlü’l-fıkh inde’z-zâhiriyye”¹⁰⁹ başlığı altında aslında bir fûrû kitabı olan *Muhallâ*’nın mukaddimesinden geniş alıntılara yer vermiştir. Dinin kaynaklarının Kitap ve Sünnet oluşu, icmanın ashab devrinden sonra imkansızlığı, taklidin haram olması gibi kendi koyduğu ara başlıklarla kısmen yönlendirdiği bu alıntılar vasıtasıyla İbn Hazm, klasik usul-i fıkıhın güvenilirliğinin ve geçerliliğinin sarsılmasında destek olarak kullanılırken, Şeriatın naslarına tâbi olmak gerektiği ve bunun yöntemi ortaya koyulmaktadır. Müellife göre İbn Hazm’ın temel nitelikleri şunlardır:

[İbn Hazm] en hayırlı nesilden sonra Sünnete sahip çıkan âlimler içerisinde ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Fıkıhın fûrû ve usulü sahasında telif ettiği eserleriyle kıyası yerle bir eden, nasların ahkâmı kuşatmaya kafi geldiğini en güzel şekilde açıklayan, bu konuda ehl-i re’yi şiddetli bir şekilde yeren büyük bir müceddiddir. Ancak şanssızlığı İslâm dünyasında kıyasa dayalı mezheplerin genel kabule mazhar olduğu bir devrede yaşamasıdır. Bu mezhepler çoğunluk tarafından taklid edilmekte, hükümetler tarafından

¹⁰⁷ İbn Hazm, Hicrî 456 yılında vefat ettiğinden doğru ifade Hicrî beşinci yüzyıl olmalıdır.

¹⁰⁸ Reşid Rıza, “Tasdirü’l-tarîh, Beyânü künhi’t-tecdîd ve’l-islâh”, *MM*, XXXII/1, 3.

¹⁰⁹ “Usûlü’l-fıkh inde’z-zâhiriyye”, *MM*, XVIII/5, 379-386; İkinci yazı için bk. “Usûlü’l-fıkh inde’z-zâhiriyye”, *MM*, XVIII/6, 423-431. Nitekim bu yaklaşımın bir neticesi olarak eser kayınbiraderinin matbaasınca basılmıştır. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, (thk. Muhammed Şâkir), İdaretü’l-Tıbaati’l-Müniriyye, Kahire, 1347, 1 c.’de 2 cilt.

desteklenmekteydi. Dönem öyle bir hal almıştı ki, mezhep müntesipleri mezhep imamlarının kavillerini naslara takdim etmekteydiler. Bu sebeple İbn Hazm'ın eserlerinden gereği gibi istifade edilemedi. Bunun böyle olmasının bir sebebi de müellifin kıyas ehli fukaha ile mezhep imamlarını çok şiddetli bir şekilde cehaletle suçlamasıydı. Bununla birlikte ulemanın büyükleri her dönemde onun eserlerinden istifade etmişler fakat bunu dile getirmekten kaçınmışlardı.¹¹⁰

Reşid Rıza, İbn Hazm'ı gündeme taşıırken önemli bir kısmına yukarıda değindiğimiz kendi kanaatleriyle birlikte klasik dönemin bazı âlimlerinin görüşlerini de kullanır. Hatta kendi kanaatlerinin bir kısmını bu âlimler üzerinden dile getirdiğini söylemek de mümkündür. Buna göre *Tabakatü'l-huffâz* adlı eserden naklen İbn Hazm'ın Şafiî mezhebine bağlıyken Zahirîlik'e geçen büyük bir müctehid, zühd ve takva sahibi biri olduğu, İslâmî ilimler ve dil bilimlerinde Endülüs âlimlerinin kutbu olduğu ifade edilerek İzz b. Abdisselam'ın onun *Muhallâ* adlı eserini “İslâmî ilimlerde benzeri bulunmayan” bir kitap olarak nitelediği anlatılır.¹¹¹ Eserin naslardan elde edilen ve Zahirîyye mezhebinde yerleşik hale gelen kaidelerin fıkha tatbikini gerçekleştiren bir mutlak icthad ürünü olduğu ifade edilir.¹¹² Mısır'daki büyük bir kütüphanede İbn Ebî Şâme'nin kendi hattıyla istinsah ettiği *el-İhkâm* adlı eserinin bulunması da Reşid Rıza'ya göre “Şafiî mezhebinin bu büyük âliminin ona verdiği değeri gösteren” bir kanıttır.¹¹³

Müellif, gerek kendisine gerekse diğer alimlere ait taltifkâr ifadelerin akabinde İbn Hazm'ı esas itibarıyla “dinin kaynaklarını Kitap ve Sünnetten ibaret görerek kıyas delilini reddetmesi” açısından kullanmaktadır. Reşid Rıza, kendisinin bu konudaki düşüncelerinin temellendirilmesinde ve teyidinde İbn Hazm'a sıklıkla referansta bulunur. Kıyas konusunu ele alırken İbn Hazm'la birlikte İbnü'l-Kayyım ve Şevkânî'den geniş alıntılar yapar. Son iki müelliften yaptığı nakilleri yorumlamaya tâbi tutar; ancak İbn Hazm'ı sadece nakletmekle yetinir. Uzun bir alıntının yer aldığı ve

¹¹⁰ Reşid Rıza, “Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm, (Fî beyâni kevnî kesreti'z-ziyâde)”, *MM*, XVIII/5, 327.

¹¹¹ Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (İbn Hazm ve İbn Tahir el-hafızân)”, *MM*, IX/2, 144-145. Benzer bir ifade için ayrıca bk. a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm”, *MM*, XVIII/5, 327; a.mlf., “Kelime fî fevâid [I]”, *MM*, XXVI/4, 276. Bu son makalenin başlangıcında *el-Muhallâ* hakkında kısmî bilgiler mevcuttur.

¹¹² Reşid Rıza, “Kelime fî fevâid [I]”, *MM*, XXVI/4, 276.

¹¹³ Reşid Rıza, “Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm”, *MM*, XVIII/5, 327-328. Müellif, bir usul eseri olmasına rağmen *el-İhkâm*'ı bir kaynak olarak gündeme getirmemiştir. *MM*'da yer alan bir tanıtım yazısı da yüzeysel değerlendirmelerden ibarettir. Eserin Ahmed Şakir'in tahkikiyle basılması üzerine kaleme alınan bu yazı için bk. “el-Matbû'âtü'l-cedîde, (*el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*)”, *MM*, XXIX/6, 478-479.

esaslı bir kıyas karşıtlığının dile getirildiği “İbn Hazm’ın kıyas ve re’yi iptal edişi”¹¹⁴ alt başlıklı kısım, kıyas delilini kendi göstermek istediği şeklin dışında kullanmak isteyenlerin elini zayıflatmaya matuf gözükmektedir. Dolayısıyla bu konuda da İbn Hazm, klasik usul-i fıkhnın esaslı bir delili üzerinden bu ilmin konumunun sorgulanmasında araç olarak kullanılmaktadır. Zira ilgili yerde ele alınacağı üzere Reşid Rıza İbn Hazm’ın kıyasla ilgili görüşlerini bütünüyle benimsemez.

İbn Hazm, kıyasla ilgili düşünceleri sebebiyle övülse de, icma hakkındaki düşünceleri nedeniyle tenkide tâbi tutulur. Tenkitlerin sebebi, İbn Hazm’ın, üzerinde icma olduğunu bildirdiği ancak Reşid Rıza’nın birçoğu hakkında farklı düşündüğü meseleleri kayıt altına almaya çalışmasıdır.¹¹⁵ Bu durum da aslında Reşid Rıza’nın İbn Hazm’ın metodolojisini bütünüyle kabullenmediğini, onu kendi kurgusu çerçevesinde kullandığını göstermektedir. Halbuki icma konusunda İbn Hazm oldukça ihtiyatlı davranarak icmanın ihtilafsız bir delil olduğunu vurgulamasına rağmen,¹¹⁶ Allah’ın ittiba edilmesini farz kıldığı hakikî icmanın ancak sahabe döneminde gerçekleşebileceğini, sonraki dönemlerde ise ancak sahabenin icma ettiği konularda icmanın vaki olabileceğini ifade etmektedir.¹¹⁷

İbn Hazm, Reşid Rıza için kaynak olarak kullanılması için fazlasıyla elverişli bir konu olan taklid meselesinde ise esaslı bir referans olarak karşımıza çıkmamaktadır. Onun kendi kurgusu çerçevesinde İbn Hazm ve diğer klasik müellifleri bu şekilde kullanması tipik bir tavır olarak belirmektedir.¹¹⁸

c. Ebu Hâmid el-Gazzâlî (v. 505/1111)

Reşid Rıza’nın yetişme yıllarında kendisinden fazlasıyla istifade ettiğini ifade ettiği Gazzâlî görebildiğimiz kadarıyla *Menâr* dergisinde hakkında en fazla yazı yazılan

¹¹⁴ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 151–152; a.mlf., “Tefsîrû’l-Kur’ani’l-Hakîm, (Fi beyâni kevni kesreti’z-zîyâde)”, *MM*, XVIII/5, 334; a.mlf., *Yüsrü’l-İslâm*, s. 29.

¹¹⁵ Reşid Rıza, “Fetâvâ’l-Menâr, (Es’ile ve bahs fi’l-fetvâ’l-ülâ)”, *MM*, XXIV/5, 341; a.mlf., *Fetâvâ*, IV, 1664. O, aynı çaba içerisinde olduğunu belirttiği İbnü’l-Münzir’i de tenkit etmekte, ayrıca bu tenkitlerinin ismini vermediği ve fakat İbn Teymiyye’ye ait olduğunu belirttiği bir risalede de mevcut olduğunu ifade etmektedir.

¹¹⁶ İbn Hazm, *en-Nebzetü’l-kafiye*, s. 25.

¹¹⁷ İbn Hazm, *en-Nebzetü’l-kafiye*, s. 29-36; a.mlf., *el-İkâm*, IV, 509-512.

¹¹⁸ *MM*’da İbn Hazm’ın ayrıca *el-Ahlâk ve’s-siyer fî müdâvâtî’n-nüfûs* adlı eseri de tanıtılmaktadır. Bk. “Âsârün ilmiyye edebiyeye, (*Kitâbü’l-ahlâk ve’s-siyer*)”, *MM*, X/4, 305.

İslâm âlimidir. Tüm İslâm dünyasına şâmil müceddid müctehidlerden biri olarak kabul edilen Gazzâlî'nin hayat hikâyesi ve eserlerinden yapılan nakillerin hedefi “‘Allah her yüzyılın başında bu ümmete dinini tecdid edecek kimseler gönderir’’¹¹⁹ hadisine mazhar olan büyük şahsiyetlerin hayat hikâyelerini aklı başında olan kimselere ibret almaları için nakletmek’’tir.¹²⁰ Gazzâlî bu övgüye mazhar olarak *Menâr* dergisinde hayatı yazılan ve görüşleri nakledilen ilk kişidir.

Dergide yer alan seri yazılarda Gazzâlî'nin hayatı, ilim tahsili, düşünce dünyasının serencamı, İslâmî ilimler, felsefe ve tasavvufu ilgisi, eğitim-öğretim metodu, öğretmen ve öğrencilerin sahip olmaları gereken hasletler ve takip etmeleri gereken usuller, dünyevî ilimler hakkındaki görüşü, bazı kelamî meselelere dair fikirleri ve Batıniyye hakkındaki değerlendirmeleri *Tehâfütü'l-felasife*, *el-Münkız* ve özellikle *İhyâü ulûmi'd-dîn* gibi eserler başta olmak üzere muhtelif kitaplardan hareketle ele alınmaktadır. Toplam yedi uzun yazıda müstakil bir kitap hacmine ulaşacak denli bilgi yer almasına rağmen Gazzâlî'nin fıkıh ve usulüne dair temel düşüncelerine temas edilmemektedir.¹²¹

Fıkıh ilmiyle ilgili nadir alıntılardan biri Gazzâlî tarafından *el-Kıstâsü'l-müstakîm* adlı eserinde temas edilen mezhep taassubu konusudur.¹²² Ancak bu eser esas itibariyle fıkıh değil, akaid kitabıdır. Gerek bu eserin kullanımı, gerekse fıkıhla ilgili bahsi geçen tavrı, onun düşünce dünyasına önemli etkileri olduğunu ifade ettiği Gazzâlî'nin fıkıh tasavvuruyla ilgisinin olmadığı¹²³ ya da onun fıkıh tasavvurunu kendisi açısından işlevsel ve kullanışlı görmediği şeklinde yorumlanabilir.¹²⁴

¹¹⁹ Ebu Davud, Melâhim, 1.

¹²⁰ Reşid Rıza, “Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid el-Gazzâlî”, *MM*, X/7, 502. Reşid Rıza'nın bu çerçevedeki diğer yazıları için bk. *Fehresü Mecelleti'l-Menâr*, s. 221-222.

¹²¹ Tespit edebildiğimiz ender atıflardan birisi Darü'da've ve'l-irşâd okulunun müfredatında yer alan *Menhul*'dür. Fıkıh usulü dersiyle ilgili zikredilen dört usul kitabı arasında Gazzâlî'nin bu kitabı yer almaktadır. Reşid Rıza, “el-Ulûm ve'l-fünûn”, *MM*, XIV/11, 808. Reşid Rıza'nın müellifin olgunluk dönemi eseri olan *Müstasfâ*'sına herhangi bir atıfta bulunmaması dikkat çekicidir.

¹²² Reşid Rıza, “el-Muhâveretü's-sâmine”, *MM*, IV/8, 286; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 65. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 189-190; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 246. Reşid Rıza aynı yazıda Gazzâlî'nin eserinden geniş nakiller yapmaktadır (a.g.m., s. 287-297; a.g.e., s. 66-74).

¹²³ Fıkıh ilmiyle ilgili tespit edebildiğimiz bir diğer atf ise *İhyâü'l-ulûmi'd-dîn* adlı eserin şerhinden alıntılanan icthad ve taklidle ilgili bazı pasajlar ile [Bk. “el-İctihad ve't-taklîd”, *MM*, XV/3, 183-187], *el-Vecîz* adlı fûrû fıkıh eserinin kısa tanıtımıdır. Bk. “Tekârif, Âsârün ilmiyye edebiyye”, *MM*, II/31, 492-493.

¹²⁴ Reşid Rıza, ilk gençlik yıllarında düşünce dünyasının teşekkülünde önemli tesirleri olduğunu ifade ettiği *İhyâü ulûmid'dîn*'i bir hikmet-i teşrî kitabı olarak görmektedir. Bk. Reşid Rıza, “el-Ulûm ve'l-

d. İbn Teymiyye (v. 728/1328) ve İbn Kayyım el-Cevziyye (v. 751/1350)

Menâr'da fıkıh ilmiyle ilgili görüşlerinin dikkate alındığı belirtilen müellifler arasında İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyım yer almaktadır. “Felsefî, tasavvufî, kelimî ve ilhadî düşüncelerin ortaya çıkarttığı bidatleri ortadan kaldırmak, bunların Kitab’a, Sünnet’e ve tüm dinî ilimlere verdikleri zararı telafi etmek amacıyla gönderildikleri” ifade edilen İbn Teymiyye ile İbn Kayyım el-Cevziyye “hicrî yedinci ve sekizinci yüzyılın müceddidleri” olarak nitelenir”.¹²⁵ Bu iki âlimin en önemli özelliği “Müslümanların parçalanmasına yol açan mezhep taassubuna karşı çıkmaları, bu düşüncede olanlara karşı en kuvvetli delili getirmeleridir.”¹²⁶

Bu iki âlimin eserlerinin müellif açısından dikkate değer oluşu “Kitap ve Sünnetle uyum halinde, doğru yolu gösterme ve tahkik açısından İslâm âlimlerinin yazdığı eserler içerisinde benzersiz” kitaplar olmaları sebebiyledir:

Bu eserler, İslâm dünyasında bidatlerin yayıldığı, ilimlerin çoğaldığı, aklî ve naklî ilimler sahasında çok sayıda telifin ortaya çıktığı bir dönemde kaleme alınmışlardır. Bu dönemde aklî ilimlerle ilgili âlimlerin birçoğu Sünnet bilgisinden ve selef-i salihînin eserlerinden yeterince nasıpdar değildi. Naklî ilimlerle ilgilenenler ise aklî ilimlere aşına değillerdi. İki taraf arasında ayrılıklar çıkmış, şer’î ilimlerde bir karışıklık meydana gelmişti. İbn Teymiyye tam da bu dönemde, şer’î, lügavî, ruhî ve aklî tüm ilimlerde derinlemesine bir bilgiyle söz söylemiştir. Onun bu sahada bir benzerini dahi bilmiyoruz. Âlimlerin çoğunluğuna göre onun özellikle şer’î ilimlerdeki hakikî varisi İbnü'l-Kayyım’dır. Onların kitapları ıslah kitaplarıdır (*kütübü ıslâh*). Bu eserler ma’kul ve menkulü birleştirmiş, Sünnete ve selef-i salihinin siretine muhalif olan her şeye karşı en kuvvetli reddiye içermişlerdir.¹²⁷

fünûn”, *MM*, XIV/11, 808. *İhyâü ulûmi’-d-dîn* ile ilgili *MM*’daki bir başka değerlendirme için bk. “Bâbü’l-münâzara ve’l-mürâsele, Teşbihü kitâbi’l-İhyâ bi’l-Kur’an”, *MM*, X/3, 235.

Bu eserlerin dışında Gazzâlî’nin değişik ilimlerle ilgili bir çok kitabı da *MM*’da tanıtılmıştır. *Tibrü’l-mesbûk*, *Cevâhirü’l-Kur’an*, *Hikmetü’l-mağlukât*, *er-Risâletü’l-ledünniyye*, *Faysalü’l-tefrika*, *Kitâbü’l-erba’ın fî usûli’-d-dîn*, *Kimyâ-i saâdet*, *Mihakkü’n-nazar* ve *Mi’yârü’l-ilm* başlıklı eserlerinin tanıtımlarının yapıldığı makale künyeleri için bk. *Fehresü Mecelleti’l-Menâr*, s. 221-222.

¹²⁵ Reşid Rıza, “Tasdîrü’t-tarîh, Beyânü künhi’t-tecdîd ve’l-ıslâh”, *MM*, XXXII/1, 3.

İbn Teymiyye’nin müceddid olduğu *MM*’da defaatle vurgulanan bir husustur ve neredeyse onunla ilgili her yazıda dile getirilmiştir. Mesela bk. Reşid Rıza, “Bâbü’l-es’ile ed-diniyye ve ecvibetühâ”, *MM*, IV/12, 463; a.mlf., “Münâzaratü İbn Teymiyye el-Aleniyye”, *MM*, XXVI/2, 105.

¹²⁶ Reşid Rıza, “et-Ta’rîf bi kitâbey”, *MM*, XIX/1, 51-52.

¹²⁷ Bk. Reşid Rıza, “Fetâvâ’l-Menâr, (Müellifâtü İbn Teymiyye ve’bni’l-Kayyım)”, *MM*, XXIII/5, 339; a.mlf., *Fetâvâ*, IV, 1565. Reşid Rıza takip eden sayfada ise tüm bu özelliklerine rağmen bu eserlerin de hatadan masun olmadığını belirtmektedir.

Reşid Rıza değişik vesilelerle bu müellifler hakkında benzer kanaatleri dile getirmiştir. Sözelimi yukarıdaki cümleleri sarf ettikten yaklaşık bir sene sonra aynı eserlerle ilgili olarak kullandığı ifadeler, bir yandan yukarıdaki düşünceleri teyit ederken, öte yandan kendi kaynak tasavvurunu sarıh bir şekilde ortaya koymaktadır:

Bu âlimler, İslâm âlimleri içerisinde eserlerine muttali olduğum en faziletli âlimlerden, eserleri ise en değerli eserlerdendir. Bunlar, Kitab ve Sünnet ilmini rivayet ve dirayet açısından birleştirmiş, insanlar tarafından taklid edilen tüm mezhep imamlarının kitaplarına muttali olmakla birlikte belli bir imama veya mezhebe taassuba sapmamış; meselelerin delillerini inceleyip kendilerince delili en kuvvetli olanı tercih etmişlerdir. Onların eserleri, birçoğunda delil bulunmayan yahut muhalif görüşün delillerine yer vermeyen, sarıh nassa, sahih hadise muhalefet etse bile kendi mezhebinin görüşünü terk etmeyen mukallidlerin kitaplarına nazaran istifadeye daha açıktır. (...) Eğer dört mezhebin imamı kabirlerinden çıksalar ve bu eserleri inceleseler, bunları diğer tüm kitaplara üstün tutarlardı.¹²⁸

İlmî şahsiyetleri ve eserleri hakkında böylesi bir genel çerçeve çizilen müelliflerden İbn Teymiyye hakkında *Menâr*'da yer alan ifadeler gerçekten eşine az rastlanır bir sitayiş barındırmaktadır. Gazzâlî'den sonra mufasssal bir biyografisini yazmayı düşündüğü¹²⁹ İbn Teymiyye, ona göre “bilgi derinliği, kuvvetli delil getirişi, Sünnet’e olan güçlü bağlılığı, hükümleri istinbat kabiliyeti bakımından İbn Hazm’dan daha üstün yahut ona eşdeğer yegâne kimsedir.”¹³⁰ O, “Sünnetin en büyük destekçisi ve mutlak müctehiddir. Kitapları İslâm âlimlerinin yazdığı kitapların en değerlileri arasında yer almaktadır.”¹³¹

İbn Teymiyye hakkında abartılı bir övgü içeren bu ifadelerin özellikle İbn Hacer el-Heytemî’nin, İbn Teymiyye’yi “Allah’ın zelil kıldığı, saptırdığı, kör ve sağır eylediği” biri olarak tavsif ettiği fetvasının hâlâ genel kabul gördüğü bir devrede dile getirilmesi; üstelik onun “şeyhülislâm” sıfatıyla nitelenmesi *Menâr* okuyucularının dahi

¹²⁸ Reşid Rıza, “Fetâvâ’l-Menâr, (Kütübü İbn Teymiyye)”, *MM*, XXIV/1, 22–23; a.mlf., *Fetâvâ*, IV, 1637-1638. Bu kanaatleri Şevkânî ve Sıdk Hasen Han ve eserleri için de geçerlidir.

¹²⁹ Reşid Rıza, “Bâbü’l-mürâselet ve’l-münâzara, Şeyhülislâm İbn Teymiyye ve mâ kîle fih”, *MM*, XII/1, 41-42. Reşid Rıza İbn Teymiyye için Gazzâlî hakkında yazdığı kadar mufasssal bir biyografi yazmamıştır. Ancak Hafız İbn Hacer’in *ed-Dürrü’l-kâmine* isimli eserinden geniş alıntılarla İbn Teymiyye’nin biyografisine *MM*’da yer vermiş, biyografiye düştüğü notlar ve ara cümlelerle kendi kanaatlerini serdetme imkânı bulmuştur. İlk yazı için bk. “Tercemetü Şeyhülislâm İbn Teymiyye kaddesellahu sirrahu”, *MM*, XXX/1, 50-61.

¹³⁰ Reşid Rıza, “Tefsîrü’l-Kur’âni’l-hakîm”, *MM*, XVIII/5, 328.

¹³¹ Reşid Rıza, “Fetâvâ’l-Menâr, (Şeyhülislâm İbn Teymiyye ve kütübühü)”, *MM*, XXVII/6, 423; a.mlf., *Fetâvâ*, V, 1864.

kafasını karıştırmıştır.¹³² Değişik vesilelerle kendisine de yansıyan bu sorunu gidermek için Reşid Rıza, İbn Hacer'in, İbn Teymiyye'yi kitaplarını okumadan, hakkındaki tenkitlerden hareketle değerlendirdiğini söyler. İbn Teymiyye'nin birçok muasırının onun hakkındaki sitayişkâr ifadelerine başvurarak onun “mezhep imamlarının kimi ictihadlarını hatalı bulmasını”, aleyhinde söylenenlerin sebeplerinden biri olarak belirler. Ancak Reşid Rıza'ya göre İbn Teymiyye'nin bir müctehid olarak buna hakkı vardır.¹³³

Reşid Rıza'ya göre, İbn Hazm ve İbn Teymiyye ümmetin en geniş bilgiye sahip iki alimidir.¹³⁴ Belirttiğine göre İbn Hazm'ın kitaplarını tetkik edip esaslı bir şekilde değerlendirmeye tâbi tutan İbn Teymiyye, İbn Hazm'dan farklı olarak “kıyası topyekûn reddetmemiş, naslara muvafık olan sahih kıyas ile nassa muhalif olan batıl kıyas arasında bir fark gözetmiştir. Üstelik bu konuda onun yaptığı işin bir benzerini yapabilen bir âlim daha gelmemiştir.”¹³⁵

Reşid Rıza, İbn Teymiyye'nin kıyasla ilgili değerlendirmelerine bu konuyu ele aldığı kısımlarda temas etmez. Derginin ilk sayılarından itibaren kimi fetvalarına¹³⁶ yer verdiği İbn Teymiyye'nin dönem dönem bazı eserlerinin tanıtılmasına, bunlardan uzun

¹³² Konuyla ilgili dergiye gönderilen bir yazı ve cevabı için bk. “Bâbü'l-mürâselat ve'l-münâzara, Şeyhülislâm İbn Teymiyye ve mâ kîle fih”, *MM*, XII/1, 41-45. Bu durum dahi aslında Reşid Rıza'nın Müslüman âlimlerin kaynak tasavvuru üzerindeki ciddi etkisini göstermektedir. Bu yazı günümüzde son derece normal görülebilen bu değerlendirmelerin o dönem toplumunda ne denli yadırgandığını göstermektedir. Reşid Rıza'nın insanların zihnindeki İbn Teymiyye imajını ortadan kaldırması ve onu geçerli bir kaynak olarak takdim etmesi o kadar da kolay olmamıştır. Zira daha sonraki yıllarda da kendisine bu çerçevede sorular ve itirazlar gelmiştir. Bk. Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (Şeyhülislâm İbn Teymiyye ve kütübühü)”, *MM*, XXVII/6, 424-425; a.mlf., “Fetâvâ'l-Menâr, (el-İtimâd alâ kütübi İbn Teymiyye)”, *MM*, XXVIII/9, 660-661; “Fetâvâ'l-Menâr, (Kütübü İbn Teymiyye)”, *MM*, XXIV/1, 22-24; “Fetâvâ'l-Menâr, (Müellefâtü İbn Teymiyye ve'bni'l-Kayyım)”, 339-340; a.mlf., *Fetâvâ*, IV, 1564-1565; 1637-1640; V, 1864, 1988-1989.

¹³³ Reşid Rıza, “Bâbü'l-mürâselat ve'l-münâzara, Şeyhülislâm İbn Teymiyye ve mâ kîle fih”, *MM*, XII/1, 42. Aynı yazıda İbn Teymiyye'nin muasırı olmakla birlikte ona esaslı bir düşmanlık içinde bulunduğu ifade edilen Kemaleddin ez-Zemlânî, Nasır b. el-Münbicî ve Takiyyüddin es-Sübkî'nin düşmanlık sebepleri İbn Teymiyye'yi müdafaa amacıyla yazılan iki kitaptan hareketle belirlenip tenkit edilerek İbn Teymiyye'nin savunusu yapılır. Bahsi geçen kitaplardan ilki Safiyyüddin el-Hanefî el-Buhârî tarafından yazılan *el-Kavlü'l-celî fi tercemeti's-Şeyh Takiyyiddin İbn Teymiyye el-Hanbelî*, diğeri ise *Cilâü'l-ayneyn fi muhâkemeti'l-Ahmedeyn*'dir.

¹³⁴ [Şûrâ], “İbn Teymiyye ve Luter”, *MM*, XV/7, 543. Makale Tatar Türkleri tarafından çıkartılan *Şûrâ* dergisinden alıntılanmıştır. Reşid Rıza bahsi geçen kanaatini yazıya düştüğü bir notta dile getirmektedir.

¹³⁵ Reşid Rıza, “Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-hakîm”, *MM*, XVIII/5, 328.

¹³⁶ Allah ile kul arasına aracı koyma, kabir ziyareti ve bidat bahsiyle ilgili bir fetva için bk. Reşid Rıza, “el-Bida' ve'l-hurâfât, (el-Vâsita)”, *MM*, IV/9, 318-320, [Aynı konudaki ikinci yazı derginin 353-360. sayfaları arasındadır.]. İbn Teymiyye'nin tasavvufu ilgili bir fetvası için bk. “es-Sufiyye ve'l-fukarâ”, *MM*, XII/10, 746-755.

iktibaslar yapılmasına, eserlerinden bazılarının önce *Menâr*'da neşrine ve daha sonra Matbaatü'l-Menâr tarafından yayınlanmasına,¹³⁷ hakkındaki olumsuz anlayışların bertaraf edilmeye çalışılmasına rağmen¹³⁸ mezhep taassubuna karşıtlığı, ictihad kapısının açıklığı ve bidatlerle mücadelesi gibi¹³⁹ konuların dışında fıkıh usulü sahasına giren konularda esaslı bir merci olduğunu söylemek mümkün değildir. İbn Teymiyye'nin Reşid Rıza üzerindeki esas tesiri fetvaları üzerindendir. İbn Teymiyye'nin fetvalarının beş cilt halinde yayınlanması üzerine *Menâr*'da çıkan bir değerlendirmede “ele aldığı meselede meşhur fıkıh imamlarının kavil ve delillerine yer vermesi, bir kavli tercih ettiğinde şer'î delillerine bakarak bunu yapması gibi özellikleriyle ulemaya ait bilinen tüm fetva kitaplarından üstün” olarak nitelediği eserin “delil ehlinden olan kimsenin dinindeki basiretini arttıracığı, taklid ehlinden olması durumunda ise taklid edilen fukahanın kavillerini öğrenme imkanı sağlayacağını” ifade eder.¹⁴⁰ Eserin kendi fıkıh düşüncesiyle irtibatını ise şu cümlelerle kurar:

Eserde değişik fıkıh meselelerine dair kavaid bulunmaktadır. Bunlar vesilesiyle İbn Teymiyye hikmet-i teşrî'i, şeriatın kolaylık, müsamaha özellikleriyle beşeriyetin akıl ve maslahatına muvafık olduğunu göstermiştir.¹⁴¹

¹³⁷ İbn Teymiyye'nin neşredilen eserleri için bk. *Matbûâtü Dâri'l-Menâr*, s. 41-43; Kavak, “Reşid Rıza'nın Hayatı ve Eserleri”, s. 36.

¹³⁸ Reşid Rıza, İbn Teymiyye ile ilgili bu kanaatini hayatının sonlarına kadar devam ettirmiş ve sürekli onun hakkındaki ithamları gidermeye çabalamıştır. Sözelimi vefatından yaklaşık bir yıl önce “Allah'ın gökyüzüne nüzulü” meselesiyle ilgili İbn Teymiyye'nin savunuluşu için bk. Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (İthâmü İbn Teymiyye)”, *MM*, XXXIV/4, 277-283; a.mlf., *Fetâvâ*, VI, 2528-2537.

İbn Teymiyye'nin Vehhabiliği ilk defa savunan insan olduğu, bu sebeple yaşadığı çağda tekfir edildiği ve hapse atıldığı yönündeki bir iddianın reddi için bk. Reşid Rıza, “es-Sünne ve'-Şîa ev el-Vehhâbiyye ve'r-Rafıza (2)”, *MM*, XXIX/7, 533-538.

İbn Teymiyye hakkında değişik kelâmî problemlerle ilgili ithamların reddiyesi için bk. “es-Sünne ve'-Şîa ev el-Vehhâbiyye ve'r-Rafıza (4)”, *MM*, XXX/1, 47-49.

¹³⁹ Bu çerçevede bir atf için bk. Reşid Rıza, “Münazaratü İbn Teymiyye el-aleniyye”, *MM*, XXVI/2, 105-115.

¹⁴⁰ Reşid Rıza, “et-Tekârîz, (*Fetâvâ İbn Teymiyye*)”, *MM*, XV/7, 555-556. Eser, Şeyh Ferec el-Kürdî tarafından derlenen fetvaların beş cilt halinde basılmasından müteşekkildir.

¹⁴¹ Reşid Rıza, “et-Tekârîz, (*Fetâvâ İbn Teymiyye*)”, *MM*, XV/7, 556.

Bu sebeple olsa gerek *MM*'da İbn Teymiyye'nin değişik konulardaki fetvaları değerlendirme konusu yapılır. Bu çerçevede değerlendirmeye tâbi tutulan fetvalar içerisinde en geniş yer verilen konulardan biri olan “bir lafızda üç talak” meselesiyle ilgili fetva hakkında bk. Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (Talakü's-selâs bi lafzin vâhid)”, *MM*, XXVIII/9, 662-683; a.mlf., *Fetâvâ*, V, 1992-2015. Reşid Rıza burada konuyu ilk olarak İbn Teymiyye'nin fetvası çerçevesinde ele almakla birlikte değerlendirmelerinde İbn Hacer ve İbn Kayyım'a da temas etmektedir.

Bu ifadelerle çizilen genel çerçeveye göre mezkûr eserin yaklaşımı, Reşid Rıza'nın klasik usul-i fıkhn içerisinde hareket etmek yerine “maslahat” adını verdiği küllî kaideden hareketle fikhî çözümler bulma ve bunu yaparken kolaylık, akla muvafakat gibi küllî prensiplere tutunma şeklinde özetlenebilecek yaklaşımıyla eşdeğer konumdadır.¹⁴² *Menâr* dergisinde ayrıca İbn Teymiyye'nin düşüncelerinin savunusunu hedefleyen risale ve kitaplara da yer verilmiştir.¹⁴³

İbn Teymiyye'nin öğrencisi olan ve Reşid Rıza tarafından hicrî sekizinci yüzyılın müceddidi, “üstadının bilgisini tevarüs eden ve açıklayan kişi” gibi vasıflarla takdim edilen İbnü'l-Kayyim,¹⁴⁴ yine ona göre görüşlerini eleştirdiği kişiler hakkında üstadına göre daha yumuşak bir üslup kullanır. Bu sebeple eserleri çoğu alimlerce “daha kabul edilebilir” bulunmuş ve üstadının aksine o, “mukallid fakihlerin taassubları, zalim yöneticilerin cehaletleri nedeniyle şiddetli bir mukavemetle” karşılaşmamıştır.¹⁴⁵ İbnü'l-Kayyim ayrıca İbn Teymiyye'nin temas etmediği ve eksik bıraktığı meseleleri de ele alarak onun görüşlerinin tamamlayıcısı olmuştur.¹⁴⁶

Hayat hikâyesine müstakil bir başlık dahilinde yer verilmeyen İbnü'l-Kayyim'in yaşamından kesitler değişik tabakat kitaplarından yapılan alıntılarla *Menâr*'ın sayfalarına taşınır. İbnü'l-Kayyim'in ilmî şahsiyetiyle ilgili bilgilerin yer aldığı bu alıntılarda, ilim uğruna çektiği eziyetlerden bahis açılmakta, onun fıkıh, hadis, kelam, tasavvuf gibi İslâmî ilimlerde derinlemesine bilgi sahibi mutlak bir müctehid olduğu belirtilmekte ve bu ilimlerde kaleme aldığı eserlerin isimleri sıralanmaktadır.¹⁴⁷

Reşid Rıza'nın “Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid” başlıklı makalelerini kitaplaştırdıktan sonra haberdar olduğu ve kendi eseriyle üslup bakımından esaslı benzerlikleri olan *İ'lamu'l-muvakki'in* hakkında *Menâr* dergisinde kısa bir tanıtım yazısı yer almaktadır. Burada eserin ictihad, taklid, fetva konuları ile fasid ve sahih re'yin belirlenmesi, sahih ve fasid kıyas konusu ile hiyel meselelerini ele aldığı belirtilir

¹⁴² Yine bu çabanın bir uzantısı olarak İbn Teymiyye'nin akıl-nakil ilişkisi hakkındaki görüşlerinin değerlendirilmesi için bk. “es-Sünne ve'ş-Şîa ev el-Vehhâbiyye ve'r-Rafıza (3)”, *MM*, XXIX/3, 595-604.

¹⁴³ Reşid Rıza, “Takrîzü'l-matbûât, (Mecmûu tis'ati kütüb)”, *MM*, XIV/12, 945-946.

¹⁴⁴ Reşid Rıza, “Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm”, *MM*, XVIII/5, 328.

¹⁴⁵ Reşid Rıza, “Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm”, *MM*, XVIII/5, 328.

¹⁴⁶ Reşid Rıza, “et-Ta'rîf bi kitâbey”, *MM*, XIX/1, 52.

¹⁴⁷ Reşid Rıza, “et-Ta'rîf bi kitâbey”, *MM*, XIX/1, 55-57.

ve kitabın sahası klasik dönem fıkıh literatüründe pek bilinmeyen bir terim kullanılarak tavsif edilir: “Hikmetü’t-teşrî”.¹⁴⁸

İbnü’l-Kayyim, Reşid Rıza’ya esas itibariyle kıyas konusunda kaynaklık etmektedir. *İ’lâmi’l-muvakkı’in*’den kıyasla ilgili yapılan geniş alıntılarla mesele, rey-kıyas ilişkisi, selef ulemasının konuya ilişkin kavilleri, kıyası kabul edenler ile reddedenlerin delilleri, her iki tarafın hatalı yaklaşımı ile dinen geçerli kıyasın nasıl olacağı gibi konular açısından incelenir. Ancak Reşid Rıza’nın İbnü’l-Kayyim’dan seçtiği paragraflar arasına serpiştirdiği yorumlar, İbnü’l-Kayyim’in esas kastıyla zaman zaman çelişmekte ve bu pasajları kendi algısı çerçevesinde yorumlamaktadır.¹⁴⁹

İbn Kayyim’in derin tasavvuf bilgisi ve bu ilmi hakkıyla değerlendiren yazıları onu diğer birçok müelliften ayıran özelliği olarak ileri sürülür. Reşid Rıza, onun Herevî’nin *Menazilü’s-sairin ile’l-hakkı’l-mübin*¹⁵⁰ adlı eserine *Medaricü’s-salikin* adıyla yaptığı şerhi yayına hazırlayarak kendi matbaasında yayınlayıp¹⁵¹ genişçe tanıtır.¹⁵² Müellifin başka eserleri de *Menâr*’ın sayfalarına taşınır.¹⁵³

Reşid Rıza tarafından muteber addedilen ve görüşleri belli bir bağlamda kullanılan bu iki müellif konuyla ilgilenen araştırmacılar nezdinde de değişik değerlendirmelere tâbi tutulmuştur. Özellikle modern dönemde Reşid Rıza’nın faaliyetlerini bu iki imamın faaliyetlerinin bir devamı olarak gören ve bu faaliyetleri Seleflilik kapsamında değerlendiren araştırmacıların sayısı azımsanmayacak kadar çoktur.¹⁵⁴ Ancak Reşid Rıza’nın bu iki müellifle irtibatının seleflilik bağlamında

¹⁴⁸ Reşid Rıza, “Takrîzü’l-matbûâtî’l-cedîde, (*İ’lâmi’l-muvakkı’in* ve *Hâdi’l-ervâh*)”, *MM*, XII/10, 786. İbnü’l-Kayyim’in bu eseri ile *Zâdü’l-meâd*’ına hikmet-i teşrî çerçevesinde bir atf için bk. Reşid Rıza, “el-Ulûm ve’l-fünûn”, *MM*, XIV/11, 808.

¹⁴⁹ Konuyla ilgili olarak bk. Dallal, “Appropriating the Past”, s. 345-347.

¹⁵⁰ Eserin Mısır’daki ilk basımlarından biri için bk. Ebû İsmail el-Herevî, (v. 481/1089), *Menazilü’s-sairin ile’l-hakkı’l-mübin*, (thk. Muhammed Nisai), [y.y.], Matbaatü’s-Saade 1908, 52 s.

¹⁵¹ Muhammed İbn Kayyim Cevziyye, *Medaricü’s-salikin*, I-IV, (thk. Muhammed Reşid Rıza), Matbaatü’l-Menâr, Kahire 1331-1334.

¹⁵² Reşid Rıza, “et-Ta’rîf bi kitâbey”, *MM*, XIX/1, 50-54, 58-59.

¹⁵³ Aralarında *İğâsetü’l-lehfân fî hükmi talaki gadbân*, *Hâdi’l-ervâh ilâ bilâdi’l-efrâh*, *Hakikatü’l-imân ve’l-küfr* ve *şu’abühümâ*, *et-Turuku’l-hükmiyye fî’s-siyâseti’s-şer’iyye*, *Tarikü’l-hicreteyn ve bâbü’s-saadeteyn*, *el-Fevâid*, *İğâsetü’l-lehfân fî mesâyidi’s-şeytân* adlı eserlerin de bulunduğu diğer kitapları değerlendiren makale künyeleri için bk. *Fehresü Mecelleti’l-Menâr*, s. 9.

¹⁵⁴ Reşid Rıza’nın bu gelenek içerisindeki tasviriyle ilgili değerlendirmeler için bk. Ende, “Salafiyya (In Egypt and Syria)”, *ET*, s. 906-908. Temsil gücü yüksek iki şahıs ve değerlendirmeleri için bk. Laust, “Le Réformisme Orthodoxe des ‘Salafiya et les caractères généraux de son orientation actuelle”, *Revue des Etudes Islamiques* VI/2, 175-204; Esposito, *Islam and Politics*, s. 60-64.

olduğunu söylemek, tezimizdeki incelememiz muvacehesinde mümkün gözükmemektedir. Görebildiğimiz kadarıyla Reşid Rıza, yaşadığı çağın hâkim fıkıh telakkisini değiştirmek amacıyla geleneğe eleştirel yaklaşan bu iki müellifin düşüncelerini kendi eğilimleri doğrultusunda yorumlamaktadır. Nitekim eserleri kullanırken veya önemli olduğunu ifade ederken öne çıkardığı husus, geleneğin hâkim telakkisini oluşturan mezhep bağımlılığını eleştirmek olup aynı şey bu iki müellifin eserleri için de geçerlidir. Dolayısıyla sırf bu iki müellife olan atıflarını esas alarak, takip edilen bir selef geleneğinden de, Reşid Rıza'nın içerisinde bulunduğu farz edilen bir seleflik akımından da bahsedilmesi sağlıklı gözükmemektedir.

e. Ebu İshak eş-Şâtübî (v. 790/1389)

Reşid Rıza'nın fıkıh düşüncesi çerçevesinde görüşlerini dikkate aldığı bir diğer fakih İmam Şâtübî'dir. Onun *el-İ'tisam* ve *el-Muvafakât* adlı eserleri değişik vesilelerle *Menâr* dergisinde sıklıkla yer alır.¹⁵⁵ Şâtübî'nin *el-İ'tisam*'ını neşre hazırlayarak kendi matbaasında basan Reşid Rıza,¹⁵⁶ eserin önemli bir kısmını ayrıca dergisinde de neşretmiştir.¹⁵⁷

Hayat hikâyesine önem verdiği alimlerden de biri olan Şâtübî'nin biyografisini kendisi kaleme almak yerine Tekrûrî'nin *Neylû'l-ibtihac* adlı eserinden naklen vermeyi yeğler.¹⁵⁸ Bu iki eserinden başka kitabını görmediğini ifade ettiği İmam Şâtübî ona göre hicrî sekizinci yüzyıl Endülüs'ünde müceddidlik payesine ermiştir.¹⁵⁹ Geçmiş ilim kuşağı içerisinde varlık bulan ve sayıları son derece az olan “müstakil” âlimler halkasına mensuptur.¹⁶⁰

¹⁵⁵ *Muvafakât*'a fıkıh usulü kaynağı olarak ve hikmet-i teşri çerçevesinde bir atıf için bk. Reşid Rıza, “el-Ulûm ve'l-fünûn”, *MM*, XIV/11, 807-808.

¹⁵⁶ Ebû İshak Şâtübî, *el- İ'tisam*, (nşr. Muhammed Reşid Rıza), Matbatü'l-Menâr, Kahire 1914/1332, 1 c'de 3 cilt.

¹⁵⁷ *el-İtisam*'dan yapılan alıntıların ilk kısmı için bk. “el-Bâbü'l-evvel min kitâbi'l-İ'tisâm”, *MM*, XVII/1, 54-63.

¹⁵⁸ Ahmed b. Ahmed Tekrûrî, “Tercemetü'l-İmâm eş-Şâtübî min kitâbi Neylî'l-İbtihâc bi-tatrîzi'd-dibâc”, *MM*, XVII/8, 611-615; a.mlf., “Tercemetü'l-İmâm eş-Şâtübî”, *MM*, XVII/10, 750-752.

¹⁵⁹ Reşid Rıza, “Tasdîrû't-tarîh, Beyânü künhi't-tecdîd ve'l-islâh”, *MM*, XXXII/1, 3; a.mlf., “et-Ta'rîf bi kitâbi'l-İ'tisâm”, *MM*, XVII/10, 746.

¹⁶⁰ Reşid Rıza, “et-Ta'rîf bi kitâbi'l-İ'tisâm”, *MM*, XVII/10, 745.

el-İtisam, Reşid Rıza'nın sıklıkla mücadele ettiğini söylediği bidat ve hurafe olgusuyla irtibatı açısından öncelenmekte,¹⁶¹ "Müslümanların geri kalmalarının en önemli sebeplerinden biri olan bidat ve hurafelerle mücadele ettiği" için önemsenmektedir:

Şâtıbî, [bidat ve hurafe] konu[su]yla ilgilenen ulemanın tamamından farklı ilmî bir usul takip etmiş ve meseleyi bölümlere ayırarak ele almıştır. Eğer bu kitap Müslümanların ilim ve din açısından zayıfladığı bir dönemde kaleme alınmasaydı, Sünnetin, ahlakî ve sosyal işlerin ihyâsı yeni bir kalkınmanın başlangıcı olabilirdi. Şâtıbî bu konuda bir eşi daha olmayan en önemli müceddidlerden birisidir.¹⁶²

el-İtisam'ı önemli kılan bir diğer husus, Reşid Rıza'nın fıkıh düşüncesini olgunlaştırırken fazlasıyla üzerinde durduğu maslahat kavramıyla irtibatlı maslahat-ı mürsele ve istihsan konularına temas etmesidir. Özellikle maslahat-ı mürsele ile ilgili kısmından hareketle eser "şeriatın insanların tüm zamanlar ve mekânlardaki maslahatlarını [karşılayabilecek] genişlikte olduğunu" gösteren bir kitap olarak takdim edilir.¹⁶³ Konuyla ilgili değerlendirmelerde eser, bütün bir usul-i fıkıh geleneğinden ayrı bir yere konulurken özellikle medrese müfredatında bulunan fıkıh usulü eserleri tenkit edilir. Tüm bu kitapların maslahat konusuna kendisinin verdiği yeri vermediği ve kendi duruşunun klasik fıkıh geleneğinden farklı olduğunu ihsas ettirecek şekilde "saklı bir hazine" olarak tavsif ettiği *el-İtisam*'ın maslahat konusunu 'farklı bir şekilde ve doyurucu bir biçimde' ele aldığı ifade edilir.¹⁶⁴ Bu sebeple Şâtıbî, Reşid Rıza'nın "dünyevî" olarak nitelediği ahkâmla ilgili görüş belirtmenin temel kriteri olan "maslahata uygunluk" prensibinin temellendirilmesinde önemli bir kaynaktır. Reşid Rıza'nın ahkâm tasnifini benimsemediği halde Şâtıbî'nin düşüncelerinin bu şekilde ele alması da kuşkusuz diğer kaynaklarda olduğu gibi bu kaynağın kullanımında da önemli bir sorun teşkil etmektedir. Çünkü Şâtıbî'nin düşüncelerini onun hiç kastetmediği sonuçlara ulaşmak için kullanmaktadır.¹⁶⁵

¹⁶¹ Bu önemi sebebiyle eser Davet ve İrşâd Okulu müfredatında "Bidat, hurafeler, taklidler ve adetler" dersinin kitaplarından birisi olarak belirlenmiştir. Reşid Rıza, "el-Ulûm ve'l-fünûn", *MM*, XIV/11, 806.

¹⁶² Reşid Rıza, "et-Ta'rîf bi kitâbi'l-İ'tisâm", *MM*, XVII/10, 747.

¹⁶³ Reşid Rıza, "et-Ta'rîf bi kitâbi'l-İ'tisâm", *MM*, XVII/10, 747-748.

¹⁶⁴ Reşid Rıza, "et-Ta'rîf bi kitâbi'l-İ'tisâm", *MM*, XVII/10, 748.

¹⁶⁵ Reşid Rıza'nın Şâtıbî'yi kullanışındaki problemli gözüken konularla ilgili bir değerlendirme için bk. Dallal, "Appropriating the Past", s. 339. Dallal'ın ifadesi şu şekilde başlamaktadır: "Reşid Rıza'nın

Şâtübî'nin *Muvafakât* adlı eseri ise Kur'an ve Sünnet deliliyle ilgili değerlendirmelerde kaynak olarak kullanılır. Müellif, bu konuyla ilgili düşüncelerinin önemli bir kısmını, "İslâm şeriatı içerisinde bu konuyla ilgili kendisinden başka daha dikkate değer bilgilerin yer almadığını" ifade ettiği bu eserden hareketle belirler.¹⁶⁶ Kitap ve Sünnetin delil olma keyfiyetleri, hükme konu olma bakımından birbirleriyle irtibatları gibi meselelerde Şâtübî'nin düşünceleri aynıyle benimsenir. Bu iki delille ilgili Şâtübî'nin tüm fikhî ahkâma şâmil olarak dile getirdiği düşünceler, Reşid Rıza tarafından kendi tasnifinde "dini ahkâm sahası" olarak belirlenen sahaya ait olacak şekilde ele alınır. Dolayısıyla bu eserin de kaynaklık değeri belli bir doğrultuda kullanılmakla sınırlı kalmaktadır.

f. Necmeddin et-Tufî (v. 716/1316)

Reşid Rıza'nın "modern fıkıh düşüncesi"nde merkezî öneme sahip kavramların başında maslahat yer almaktadır. O, yaptığı tasnife göre "dünyevî" ahkâm sahasında söz söylemenin en esaslı kriteri olarak maslahatı belirlemektedir. Konu hakkındaki düşüncelerini ise -günümüzde de tartışma konusu olan- Necmeddin et-Tufî'nin maslahatla ilgili eseri üzerinden belirlemeye gayret etmektedir.¹⁶⁷

Yukarıda yer verilen müelliflerin aksine Tufî'nin hayatına ve eserlerine dair dikkate değer bilgilere *Menâr*'da rastlanmamaktadır. Reşid Rıza, Tufî'nin maslahatla ilgili risalesinin Cemaleddin Kasımî tarafından yapılan neşrini bir takdim yazısıyla *Menâr*'da yeniden yayımlar.¹⁶⁸ O, "fıkıh tarihinde benzeri olmayan bir eser" olarak

(...) sıklıkla atıfta bulunduğu fakihler arasında Şâtübî yer almaktadır. Şâtübî'nin *makasid-ı şeria* ve *maslahat-ı mürsele* teorisini dile getirişi Abduh ve Reşid Rıza için oldukça gözde idi; zira her ikisi tarafından üstlenilen reform projesinde kullanılmaya elverişli bir esneklik sağlıyordu."

¹⁶⁶ Alıntılanan yeri krş. Şâtübî, *el-Muvafakât*, III, 369-375. Reşid Rıza bu eser için "İslâm'ın usûl ve hikmetiyle ilgili olarak bir benzeri daha telif edilmemiştir" ifadesini kullanmaktadır. bk. Reşid Rıza, *Tefsîr*, VI, 157; a.mlf., "Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm, (İkmâlü'd-dîn bi'l-Kur'an)", *MM*, XVI/7, 481.

¹⁶⁷ Reşid Rıza, maslahat meselesini doğulu ve batılı âlimler arasında Tufî ve Şâtübî'den daha derinlikli ve geniş bir şekilde ele alan bir başkasını görmediğini açık bir şekilde ifade etmektedir. Bk., *Tefsîr*, VII, 194; a.mlf., "Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm, (Bahs fi'l-tizâmi'in-nusûs)", *MM*, XVIII/7, 483; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 72.

¹⁶⁸ *MM*'da Cemâleddin Kasımî tarafından yapılan neşir. ("Risâle fi'l-mesâlihi'l-mürsele", *Mecmûâtü resâil fi usûli'l-fikh* içerisinde, Beyrut 1324/1906) *Bâbü usûli'l-fikh*, başlığı altında Reşid Rıza'nın takdimiyle yayınlanmıştır. (*MM*, IX/10, 745-770).

nitelediği bu eserden,¹⁶⁹ maslahatı esas alarak hükme varma konusundaki düşüncelerini temellendirirken genişçe yararlanır.

Reşid Rıza'nın Necmeddin et-Tufî'yi kaynak aldığı bir diğer konu Hz. Peygamber'in icthadı meselesidir. İctihadla ilgili temel tartışma konularından biri olan bu mesele, müellif tarafından Tufî'nin *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye* adlı kitabından hareketle geniş bir şekilde değerlendirilir. Bahsi geçen kitapta Hz. Peygamberin icthad etmesini caiz görenlerle bu görüşü reddedenlerin delilleri ele alınmaktadır. Reşid Rıza konuyla ilgili tüm görüşlerini eserden yaptığı alıntılara dayandırmakta ve kendi hükmünü bu alıntılar muvacehesinde vermektedir.¹⁷⁰

Necmeddin Tufî yukarıdaki iki mesele dışında *Menâr*'da neredeyse hiç değerlendirme konusu edilmez. Bu durum Reşid Rıza'nın fıkıh ilmiyle ilgili yaklaşımını oluştururken nasıl bir metot takip ettiği noktasında önemli ipuçları vermektedir. Çünkü o, tasavvur ettiği duruma uyan metinleri seçmecî bir tavırla kullanmakta, bunu yaparken bu metinlerin sahiplerinin daha üst bir çerçevede kendi tasavvuruyla ilgili olup olmadıklarını gündeme almamaktadır.

g. Şah Veliyullah Dihlevî (v. 1176/1762)

1912 yılında Nedvetü'l-ulemâ'nın daveti üzerine gittiği Hind alt-kıtasında muhtelif dinî oluşumlarla yaptığı görüşmeler neticesinde esaslı bir bilgilenme süreci yaşayan Reşid Rıza'nın¹⁷¹ alt-kıtayla ilişkileri sonraki yıllarda da yakın bir şekilde devam etmiştir. Biraz da bu özelliği sayesinde o, bu bölge hakkında kapsamlı iddiaları rahat bir şekilde dile getirmektedir.

Alt-kıtanın yetiştirdiği âlimlerin birçoğu hakkında görüş beyan eden müellif fıkıh düşünceleri çerçevesinde esaslı bir kaynak olarak Şah Veliyullah Dihlevî'ye atıfta

¹⁶⁹ Tufî, "Bâbü usûli'l-fıkh, (Edilletü'ş-Şer' ve takdîmü'l-maslaha ale'n-nass)", *MM*, IX/10, 745-770.

¹⁷⁰ Reşid Rıza, *Tefsîr*, V, 395-396; a.mlf., "Bâbü Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Hakîm", *MM*, XV/2, 89-90.

¹⁷¹ Reşid Rıza Hind alt-kıtası seyahatinin notlarını *MM*'de yayınlamıştır. Konuyla ilgili olarak bk. "Ucâle fî rihleti'l-Hind", *MM*, XV/6, 449-458; a.mlf., "Ucâle min rihleti'l-Hind", *MM*, XV/8, 619-627; a.mlf., "Rihletünâ'l-Hindiyye: Şükrun alenî [I]", *MM*, XVI/1, 77-80; a.mlf., "Rihletünâ'l-Hindiyye: Şükrun alenî (2)", *MM*, XVI/2, 104-106; a.mlf., "Rihletünâ'l-Hindiyye el-Arabiyye", *MM*, XVI/5, 396-399; a.mlf., *Rihalât*, s. 77-90. Bu notlar tarafımızdan tercüme edilerek yayınlanmıştır. Bk. Reşid Rıza, *İctihad-ı Osmanî'den Arap İsyasına*, s. 185-241.

bulunmaktadır. İslâm tecdid geleneğine dair değerlendirmelerinde Dihlevî, Sıddık Hasan Han'la birlikte Hind alt-kıtasının önemli muslih ve müceddidi olarak sunulur:

Gelenek içerisinde Müslümanların dinî ve Arapça ilimler açısından durumları Hindistan'ın birçok şehrinde son derece iyiyken daha sonraları uzun bir müddet duraklamıştır. Bu dönemde sınırlı sayıda âlim yetişmiştir. Bunların ardından ise Şah Velîyullah Dihlevî bu ilimleri tecdîd etmiştir.¹⁷²

“Hicri on ikinci yüzyılın müceddidi” olan Dihlevî, bu payeyi “bağımsız ilim anlayışına yönelerek ve her ilimde körü körüne taklidden kaçınarak”¹⁷³ ve “irşâd, talim ve terbiye sahasındaki çalışmaları, telif eserleri, ardında bıraktığı çok sayıdaki talebe ve müridiyle ayrıca naklî ve aklî ilimleri, felsefe ve tasavvufu birleştirmesi” sayesinde elde etmiştir. “Şeriatın maksadlarını, hikmet ve sırlarını açıklamak üzere kaleme aldığı *Hüccetullahi'l-Bâliğa* en önemli eseridir. Hind alt kıtasının en meşhur âlimleri onun yolunu takip etmektedirler.”¹⁷⁴

Ancak Şah Velîyullah'ın Reşid Rıza'ya kaynaklık eden eserler *Hüccetullahi'l-bâliğa* değil, ictihadla ilgili meselelere dair kaleme aldığı *el-İnsâf fî beyâni sebebi'l-ihtilâf* adlı risalesi ile *el-Müsevvâ* adlı *Muvatta* şerhidir. *el-İnsâf* tan *Muhâverâtü'l-muslih* adlı eserde geniş alıntılar yaparken Reşid Rıza özellikle Dihlevî'nin fıkıh usulünün oluşumuna dair düşüncelerini, bağlam gözetmeksizin fıkıh usulünü reddetme konusunda önemli bir dayanak noktası olarak kullanır.¹⁷⁵

Reşid Rıza, *el-Müsevvâ şerhi'l-Muvattâ* hakkında ise müstakil bir değerlendirme yazısı yazmıştır. Bu yazıda ilk olarak vurgulanan husus oldukça ilgi çekicidir. Dihlevî kitabının şerh olduğunu eserine verdiği başlıkla dahi belli etmekteyken Reşid Rıza “*el-Müsevvâ* bir şerh değildir, ismi de onun *Muvatta* şerhi

¹⁷² Reşid Rıza, “Ucâle min rihleti'l-Hind”, s. 620.

¹⁷³ Reşid Rıza, “Ucâle min rihleti'l-Hind”, s. 620.

¹⁷⁴ Reşid Rıza, “el-Matbuâtü'l-hadîse, (*el-Müsevvâ min ehâdisi'l-Muvatta*)”, *MM*, XXXIV/3, 236. Reşid Rıza bu konudaki kanaatlerini Hindistan seyahatinde Diyûbend Darü'lulûmu'ndaki müderrislerle yaptığı görüşme neticesinde pekiştğini ifade etmektedir. Nitekim bu görüşmelerinin bir kısmını *MM*'da değerlendirmiştir. Bk. “Rihletünâ el-Hindîyye-Şükrun alenî (2)”, *MM*, XVI/2, 104–106; a.mlf., “Ucâle min rihleti'l-Hind”, *MM*, XV/8, 620-621; a.mlf., *Rihalât*, s. 85-86. *Hüccetullâh*'a hikmet-i teşrî çerçevesinde bir atıf için bk. Reşid Rıza, “el-Ulûm ve'l-fünûn”, *MM*, XIV/11, 808.

¹⁷⁵ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü's-sâbi'a”, *MM*, IV/6, 213-215; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 56-57. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 166-169; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 236-237. *el-İnsâf* tan alıntılanan kısımlar ana hatlarıyla *Hüccetullah*'da da yer almaktadır. Reşid Rıza'nın bu hususa temas etmeyişi ve eseri bu çerçevede kaynak olarak kullanmayışı onun *Hüccetullah*'ı ne kadar dikkatli okuduğu noktasında soru işareti uyandırmaktadır.

olduğuna delâlet etmemektedir. Bu kitap yeni bir ıslah ve tecdid nevidir. Ne kendisinden sonra bu eserin hedeflerine nüfuz eden çıkmıştır, ne de öğrencileri arasında bu seviyede eser yazan. Hatta öğrencilerinin bu eserin yazımından neyin murad edildiğini anlamaları dahi mümkün olmamıştır” şeklinde bir değerlendirme yapmaktadır.¹⁷⁶

Müsevvâ’nın klasik şerh geleneği içerisinde yer almadığı iddiasının temellendirilmesi için ilk olarak Dihlevî’nin *Muvatta* üzerine yazdığı Farsça metin¹⁷⁷ zikredilir ve esas şerhin bu eser olduğu zikredilir. *Müsevvâ* ise “dindeki taklid ve ihtilaf karanlığından çıkıp doğru yolu bularak mutlak ictihada dayanan fehim ve istiklal nuruna ulaşmak için yazılmıştır. Günümüzde bütün Müslümanların, Allah’ın Kitabı ve Rasulünün Sünnetiyle aydınlanma hususunda selef-i salihinin yoluna tâbi olmaları isteniyorsa *sıhah* ve *sünen* tarzı kitapların ilk esası olan, fıkıh kitaplarının da ilk kaynağı olan bu kitaba tâbi olmaları kâfîdir.”¹⁷⁸

Kitab hakkındaki bu sitayişkâr ifadelerin akabinden eserin özelliklerine geçilir. Bu çerçevede Dihlevî’nin Şafîî ve Hanefî mezheplerinin görüşlerinden herhangi bir şekilde “taassuba” saplanmadan tercih yapması, fikhî meselelerde konuyla ilgili ayet ve hadislere öncelik tanınması gibi özellikler zikredilmektedir.¹⁷⁹ Bununla beraber Reşid Rıza’nın fıkıh anlayışının Dihlevî’ninkiyle tam manasıyla uyumlu olduğunu söylemek mümkün değildir. Hadise ittiban daha sahih bir tatbikini gerçekleştirmeyi amaçlayan¹⁸⁰ Dihlevî fıkıh sahasında önceden hakkında görüş bildirilen meselelerde dört Sünnî mezhebin dışına kesinlikle çıkılmamasını tavsiye ettiğinden,¹⁸¹ Reşid Rıza’nın düşünce dünyasıyla tam anlamıyla örtüşmemektedir. Ayrıca ictihadı önceleyen ve önemseyen bir

¹⁷⁶ Reşid Rıza, “el-Matbuâtü’l-hadîse, (*el-Müsevvâ min ehâdisi’l-Muvatta*)”, *MM*, XXXIV/3, 236.

¹⁷⁷ Bahsi geçen kitap *el-Müsaffa şerhü’l-Muvatta* adıyla basılmıştır. (Kütübhâne-yi Rahimiyye, Delhi 1928).

¹⁷⁸ Reşid Rıza, “el-Matbuâtü’l-hadîse, (*el-Müsevvâ min ehâdisi’l-Muvatta*)”, *MM*, XXXIV/3, 237-238.

¹⁷⁹ Reşid Rıza, “el-Matbuâtü’l-hadîse, (*el-Müsevvâ min ehâdisi’l-Muvatta*)”, *MM*, XXXIV/3, 237.

¹⁸⁰ Dihlevî, *el-Cüz’ü’l-latif*, s. 200.

¹⁸¹ Dihlevî, *Ikdu’l-cîd*, s. 20–21. Şah Veliyyullah, bu eserin farklı bir bölümünde (s. 48–51) fikhî ahkâmla amel etmede dört mezheble sınırlı kalma konusundaki kanaatini tekrarlamakta ve çeşitli meselelerde kendi mezheplerine aykırı hükümler verdiklerini ifade ettiği bazı fakihlerin bu istidraklerinden örnekler vererek bu kimselerin nihaî olarak kendi imamlarının görüşlerine aykırı görüşlerde diğer mezheb imamlarının görüşlerini benimsediklerini ifade etmektedir. Zikrettiği âlimler, Begavî, Gazzâlî ve Zemahşerî’dir. Ayrıca Hicaz’daki hocası Ebu Tâhir’in de, Şafîî mezhebinden olmasına rağmen Hanefîlere ait bir görüşü tasvip ettiğini ifade eder. Konunun ayrıntıları için ayrıca bk. Kavak, *Şah Veliyyullah Dihlevî’nin İctihad Anlayışı*, s. 136-138.

tavri olmasına rağmen taklidin her türlüsüne mutlak manada karşı çıkmayışı ve özellikle taklid ile mezhebe bağlı kalarak fikhî faaliyette bulunmak arasında fark gözetmesi¹⁸² onu Reşid Rıza'dan ayıran diğer özelliklerdir. Reşid Rıza bu hususları herhangi bir şekilde dile getirmemektedir. Üstelik klasik fıkıh usulünde yerleşik hale gelen oldukça sınırlı sayıdaki bazı konuları tenkit ederken dile getirdiği düşüncelerin, Reşid Rıza tarafından fıkıh usulünün geçerliliğinin sorgulanmasında dayanak olarak gösterilmesi bu ifadelerin Şah Veliyyullah'ın anlayışına ne denli vakıf olunarak dile getirildiği hususunda bir problem oluşturmaktadır. Dihlevî'nin fıkıh usulünün oluşumunda gördüğü bazı problemler ve usulün cüzî bir kısmıyla ilgili olarak dile getirdiği tenkitler, Reşid Rıza tarafından fıkıh usulünün tümüne teşmil edilerek mecrasından çıkartılmaktadır. Bu konuya aşağıda "Fıkıh Usûlünün Eleştirisi" başlığı altında ayrıntılı olarak temas edilecektir.

h. Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (v. 1250/1834) ve Diğer Yemenli Âlimler

Reşid Rıza'nın önemli kaynaklardan bir diğeri Yemenli âlim Şevkânî'dir. Müceddid ve müctehid olarak kabul ettiği Şevkânî'nin gerek usûl-i fıkıh sahasındaki eseri *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hakk min ilmi'l-usûl* ve gerekse ahkâm hadislerine dair eseri *Neylû'l-evtâr* Reşid Rıza'nın başucu kitapları arasındadır. Bu iki eserle ilgili değerlendirmeleri şöyledir:

Hadisi esas alan fıkıh kitaplarının en faydalıları arasında *Neylû'l-Evtâr*, fıkıh usulü sahasında ise *İrşâdü'l-fuhûl* yer almaktadır. Her iki eser de 12. yüzyıl Yemen'inin müctehid ve müceddidi Muhammed b. Ali eş-Şevkânî tarafından kaleme alınmıştır.¹⁸³

Reşid Rıza verdiği fetvalar dahil hadis kullanması gereken yerlerde genellikle *Neylû'l-evtâr*'ı kullanırken fıkıh usulü delillerinden özellikle kıyas bahsiyle ilgili değerlendirmelerinde *İrşâdü'l-fuhûl* adlı eserden geniş alıntılar yapmakta ve neredeyse

¹⁸² Konuyla ilgili olarak bk. Kavak, *Şah Veliyullah Dihlevî'nin İctihad Anlayışı*, s. 126-128.

¹⁸³ Reşid Rıza, "Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm, (Fi beyâni kevnî kesreti'z-ziyâde)", *MM*, XVIII/5, 328. Reşid Rıza, *Neylû'l-evtâr*'ın bir şerh olduğunun farkındadır. Şerhe esas olan Meccüddin İbn Teymiyye'ye ait *el-Müntekâ min ahbâri'l-Mustafâ* adlı esere de özel bir önem atfederek kitabı kendi kurduğu Darü'd-da've ve'l-irşâd adlı okulda hadis ilmi müfredatına almıştır. Bk. "el-Ulûm ve'l-fünûn", *MM*, XIV/11, 803.

konuyu İbn Hazm ve İbnü'l-Kayyım'la birlikte bu eserden hareketle ortaya koymaya çalışmaktadır. *İrşâdü'l-fuhûl*'den ayrıca ictihad kapısının açık olması ve ictihad için gerekli şartların hafifletilmesi meselesinde de geniş bir şekilde yararlanılmaktadır.¹⁸⁴

İctihadla ilgili konularda okuyucuya şiddetle tavsiye edilen eserlerden biri de Şevkânî'ye ait *el-Kavlü'l-müfîd fî edilleti'l-ictihad ve't-taklîd*'dir. "Sahih şer'î niyetle, sahîh din ilmini öğrenmek isteyen kimselerin müstağni kalamayacağı"¹⁸⁵ bir kitap olarak takdim edilen bu eserin de belli bölümleri de *Menâr*'da neşredilmiştir.

Hayatı ve eserlerine ilişkin kapsamlı değerlendirmeler yapılmayan Şevkânî'den alıntılar yapılırken onun Zeydîye mezhebiyle irtibatına neredeyse hiç vurgu yoktur.¹⁸⁶ Onun kıyas deliliyle ilgili düşüncelerinden, kıyasın kabul ve reddedilebilirliğine dair ulema kavillerinin değerlendirilmesi meselesi ile dinen geçerli bir kıyasın nasıl olması gerektiği meselesinde istifade edilmekle birlikte yukarıda bahsi geçen diğer âlimlerde olduğu gibi bu istifadenin Şevkânî'nin fıkıh anlayışıyla birebir örtüştüğünü söylemek mümkün değildir.¹⁸⁷ *Menâr*'da Şevkânî'den fıkıh ilmi dışında da değişik vesilelerle bahisler açılır ve bazı eserlerinden geniş nakiller yapılır.¹⁸⁸

Reşid Rıza yerel müceddid olarak tavsif ettiği Yemenli Zeydî âlimler el-Makbelî (v. 1696) ve İbnü'l-Vezîr'in (v. 1735) eserlerinin 1900'lü yılların başında Mısır'daki matbaalarda yayımlanması üzerine bazı değerlendirmeler yapar. İbnü'l-Vezîr'in *İsârü'l-hak* adlı eseri "Kitap ve Sünnete tâbi olması, belli bir mezheb taassubunu gözetmiyor oluşu" gibi özellikleri vurgulanarak *Menâr* dergisinin sayfalarına taşınır.¹⁸⁹ Sonraki yıllarda Menâr Matbaası Makbelî'nin akaide dair *el-Âlemü's-şâmih fî isâri'l-hak ale'l-*

¹⁸⁴ Eser, Darü'd-dâve ve'l-irşâd'ın fıkıh usulü müfredatında da kendisine yer bulmuştur. Bk. Reşid Rıza, "el-Ulûm ve'l-fünûn", *MM*, XIV/11, 808.

¹⁸⁵ Reşid Rıza, "Takrîzü'l-matbuât", *MM*, XXIV/2, 160.

¹⁸⁶ Bu hususa olan vurguyla ilgili olarak rastladığımız bir ifade *el-Vahdetü'l-İslâmiyye* başlıklı kitapta Şevkânî'nin adının geçtiği yerde düşülen bir dipnottur. Burada müellif, Şevkânî'nin Yemenli olduğunu ve Zeydiyye mezhebi üzere yetiştiğini ifade etmekte, ancak "usul ilmini iyi bir şekilde öğrendikten, Sünnet bilgisini derinleştirdikten sonra, delile tâbi olarak bahsi geçen mezhebe muhalif görüşler dile getiren müstakil bir kişi haline geldiği" belirtilmektedir. (s. 105, d.nt.)

¹⁸⁷ Reşid Rıza'nın Şevkânî'nin kıyas deliline dair görüşlerini çarpıtarak ve bağlamından çıkartarak kullandığı yönünde bir iddia için bk. Dallal, "Appropriating the Past", s. 349-356.

¹⁸⁸ Bu çerçevede Kelam ilmiyle ilgili olarak neşredilen bir kitabının ilk kısmı için bk. Şevkânî, "ed-Dürrü'n-nadîd fî ihlâsi kelimetü't-tevhîd", *MM*, XXII/8, 579-601.

¹⁸⁹ İbnü'l-Vezîr'in *İsârü'l-hak ale'l-halk fî reddi'l-hilafat ile'l-mezhebi'l-hak* adlı eserinin 1318/1900 tarihinde Matbaatü'l-âdâb ve'l-müeyyed tarafından Mısır'da basılan nüshası üzerine yazılan tanıtım yazısı için bk. Reşid Rıza, "el-Hedâyâ ve't-tekârîz", *MM*, IV/1, 16. Eser bu önemi dolayısıyla Darü'd-dâve ve'l-irşâd'ın müfredatına da alınmıştır. Reşid Rıza, "el-Ulûm ve'l-fünûn", *MM*, XIV/11, 806.

abâi ve'l-meşâyih; el-Ervâhü'n-nevâfih li-asâri isâri'l-abâi ve'l-meşâyih adlı eserlerini basar.¹⁹⁰

Kendisinden sitayişle bahsedilen Yemenli âlimler bu isimlerle sınırlı değildir. Reşid Rıza'nın gündeme taşımasının bir neticesi olarak özellikle İbnü'l-Emir'in eserleri Şevkânî'ninkilerle birlikte Mısır'da önce 1924 yılında, daha sonra da 1927 yılında olmak üzere iki defa basılır.¹⁹¹ İbnü'l-Emîr'in İbn Hacer'in *Bülûğü'l-merâm* adlı eserine *Sübülü's-selâm* adıyla yazdığı şerhin¹⁹² tanıtımı dolayısıyla *Menâr*'da yer verilen makalede hem yazara hem de kitaba övgüler dizilerek eserin muhakkiki Muhammed Abdülaziz tarafından yazılan takdim yazısının önemli bir kısmı neşredilir.¹⁹³ *Sübülü's-selâm* bir başka makalede de “en meşhur ve dikkate değer ahkâm hadisi kitaplarından biri” olarak nitelenir.¹⁹⁴

Reşid Rıza tarafından tanıtımı yapılan bir diğer eser Ebü'l-Hasan Abdullah b. Miftah'a ait *Şerhu'l-Ezhar* olarak maruf *el-Münteza'ü'l-muhtâr mine'l-Gaysi'l-midrâr*¹⁹⁵ adlı kitaptır. Eser, İbnü'l-Murtaza'ya ait Zeydiyye fıkhnın önemli metinlerinden biri olan *el-Ezhâr*'ın şerhi olan *el-Gaysü'l-midrâr*'a İbn Miftah'ın yaptığı şerhtir. *el-Ezhâr* üzerine Şevkânî'nin de *es-Sübülü'l-cerrâr* adlı bir şerhinin olduğunu ifade eden Reşid Rıza, bir mukallid olarak nitelediği İbnü'l-Miftah'ın eserini Şevkânî'ninkine oranla zayıf bulmaktadır. Bunun sebebi Şevkânî'nin eserinde ahkâmı delilleriyle vermesi ve deliller arasında itidalli bir tercih metodunu uygulamasıdır. Oysa İbn Miftah sadece kendi mezhebinde racih olan delile önem vermektedir. Bu özelliklerine rağmen eserin fıkıhla ilgilenenler için müracaat edilmeye değer olduğu

¹⁹⁰ Eserlerin son dönemde yapılan baskısı için bk. Salih b. Mehdi el-Kevkebani Makbelî, *el-Alemü's-şâmih fi isâri'l-hak ale'l-âbâi ve'l-meşâyih; el-Ervâhü'n-nevâfih li-asâri isâri'l-âbâi ve'l-meşâyih*, 2. bs., Darü'l-Hadis, Beyrut 1985, 528 s.

Her iki kitabın Reşid Rıza tarafından itibara alınması hakkında bir değerlendirme için bk. Haykel, *Revival and Reform in Islam*, s. 206-207.

¹⁹¹ Haykel, *Revival and Reform in Islam*, s. 207. Kitapların basımını yapan İdâretü't-tubâ'î'l-Münîriyye, Reşid Rıza'nın kayınbiraderi Muhammed Münir'e aittir ve bu durum Şevkânî'nin gündeme gelmesinde Reşid Rıza'nın etkisini göstermektedir. Takip eden yıllarda Şevkânî'nin diğer eserleri ile Yemenli kimi âlimlerin eserleri de Kahire'de basılmaya devam etmiştir.

¹⁹² Eserin son dönemde yapılmış bir baskısı için bk. es-San'anî, *Sübülü's-selâm şerhi Bulûğü'l-merâm min cem'i edilleti'l-ahkâm*, I-IV, (thk. Fevvez Zümerli, İbrâhim Cemel), 3. bs., Darü'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut 1987/1407.

¹⁹³ Reşid Rıza, “Takrîzü'l-matbuâtî'l-hadîse, (*Bulûğü'l-merâm*)”, *MM*, XXVII/4, 316–319. Yazının sonunda yer alan bir notta eserin *MM*'in bürosundan temin edilebileceği yazmaktadır.

¹⁹⁴ Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (Hayrü'l-kütüb)”, *MM*, XXXIV/9, 690.

¹⁹⁵ İbn Miftâh, *el-Münteza'ü'l-muhtâr mine'l-Gaysi'l-midrâr*, Vezaretü'l-Adl, San'a 2003/1424, 552 s.

ifade edilir.¹⁹⁶

Zeydiyye mezhebine ait kitapların bu şekilde öne çıkartılması o dönem açısından önemlidir.¹⁹⁷ Zira her ne kadar bahsi geçen eserler genel itibarıyla ictihad kapısının açıklığına olan vurgularıyla gündeme taşınmış olsa da, Sünnî fıkıh kitaplarıyla içiçe bir şekilde bu eserlerin kullanımı Zeydîlerde kendi mezheplerinin Sünnîlerden çok farklı olmadığı düşüncesinin yerleşmesinde etkili olmuştur.¹⁹⁸ Bu düşünce, Reşid Rıza'nın İmam Zeyd b. Ali'ye ait *el-Mecmu'u'l-fikhî* başlıklı müsnedinin 1340 tarihinde Mısır'da basılması üzerine yazdığı değerlendirmelerle de teyit edilmiştir. Bu eser vasıtasıyla Zeydî alimler ictihad kapısının açıklığına olan vurguları ve mezhep taassubuna sahip olmamaları sebebiyle övülür.¹⁹⁹ Reşid Rıza, günümüzde müntesipleri bulunmayan mezheplerin tamamından yararlanmak gerektiği düşüncesini “ümmetin ihtilafının rahmet olduğu” gerekçesiyle izah etmekte ve bu “rahmetin” yalnızca dört mezhebe inhisarını eleştirmektedir.²⁰⁰ Benzer bir kabulün günümüzde yaygın hale gelmesine²⁰¹ Reşid Rıza'nın öncülük ettiği düşünülebilir.²⁰²

¹⁹⁶ Reşid Rıza, “el-Matbûâtü'l-hadîse, (*Şerhü'l-Ezhâr*)”, *MM*, XXIV/9, 719-720.

Kitabü'l-Ezhâr ve yukarıdaki şerhinin Mısır'da ne zaman basıldığı konusunda bir muğlâklık bulunmaktadır. Bernard Haykel eserin Matbaatü's-şeriketü't-temeddün tarafından Kahire'de 1914 yılında basıldığını söylemektedir (*Revival and Reform in Islam*, s. 207, (66 nolu d.nt.). Reşid Rıza ise eserin Ali Yahya el-Yemânî'nin maddi desteğiyle yakın arkadaşı Abdülvasî' el-Vasî'î tarafından yayına hazırlanarak 1341/1921-1922 yılında Kahire'de yayınlandığını söylemektedir. Bk. “el-Matbûâtü'l-hadîse, (*Şerhü'l-Ezhâr*)”, *MM*, XXIV/9, 719.

¹⁹⁷ Reşid Rıza'nın Zeydiyye'yi konu alan makalelerini topluca görmek için bk. *Fehresü Mecelleti'l-Menâr*, s. 163. Mısır'da Zeydiyye'ye ait kitapların bir kısmının basımı Reşid Rıza'nın yakın arkadaşı Abdülvasî' Vasi'î (v. 1960) tarafından yapılmaktaydı. Haykel, *Revival and Reform in Islam*, s. 207; Amrî, *el-Menâr ve'l-Yemen*, s. 124.

¹⁹⁸ Bu yönde bir değerlendirme için bk. Haykel, *Revival and Reform in Islam*, s. 209-210.

¹⁹⁹ Reşid Rıza, “Takrîzü'l-matbûâtü'l-cedîde, (*Müsneidü'l-İmâm Zeyd*)”, *MM*, XXIV/1, 78-79. Zeydiyye ile ilgili aynı yönde bir diğer değerlendirme için bk. Reşid Rıza, “el-Yemen, Sebebü fitnetiha ve İmâmü'z-Zeydiyye fihâ”, *MM*, XI/3, 176-181. Bu makalede Zeydiyye Mezhebi'ninden kısaca bahsedilmektedir.

²⁰⁰ Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (Kütübü İbn Teymiyye)”, *MM*, XXIV/1, 23-24; a.mlf., *Fetâvâ*, IV, 1638-1639.

²⁰¹ Hayreddin Karaman ülkemizde bu yaklaşımı benimseyen müellifler arasında öncelikli bir yere sahiptir. Konuyla ilgili görüşleri için bk. Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, s. 181; a.mlf., *İslam Hukunda İctihad*, s. 153-155, 194.

²⁰² Reşid Rıza'nın Şevkânî başta olmak üzere Yemenli âlimlerin görüş ve eserleriyle ilgili atıfları için bk. Amrî, *el-Menâr ve'l-Yemen*, s. 41-43; 118-130. Müstakil olarak Şevkânî ile Reşid Rıza ilişkisine dair bir değerlendirme için bk. Haykel, *Revival and Reform in Islam*, s. 206-207.

i. Diğer Kaynak Eserler

Reşid Rıza yukarıda isimleri belirtilen kişiler ve eserlerinden başka dinî ilimlerle ilgili birçok kitap hakkında da değerlendirmeler yapmış ve bu kitapların bir kısmını ya bütünüyle *Menâr*'da neşretmiş, ya da önemli bulduğu kısımları yayınlamıştır. Bu kitaplar içerisinde bizi özellikle ilgilendirenler kendi fıkıh düşüncesiyle irtibatlı gördüğü kitaplardır.

Bu çerçevede ele alınabilecek eserlerin ilki “İbn Hazm, İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyım'dan sonra Sünnet destekçisi olan müellifler içerisinde en faydalı eserin sahibi” olarak takdim edilen İbn Hacer el-Askalanî'nin *Fethü'l-Bârî* adlı Buharî şerhidir. “İçinde bulunulan çağda Sünnete hizmet etmeyi hedef seçen hiçbir kimsenin müstağni kalmasının mümkün olmadığı bu kitap, Sünnet kitaplarının hülasasıdır. Akaid, fıkıh ve âdâb sahasında söz söyleyen ulemanın kavillerinin özüne yer vermektedir”.²⁰³ İbn Hacer'in ayrıca *Bulûğü'l-merâm min edilleti'l-ahkâm* adlı eseri de “ahkam hadislerini derleyip fıkıh konularına göre düzenlemesi” açısından dikkate değer görüldüğünden *Menâr* sayfalarında kendisine yer bulur.²⁰⁴

İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* adlı kitabı da *Menâr*'da sitayişle anılan eserler arasında yer almaktadır. Kitabın yazılış gayesi ve yazımda takip edilen metodun ele alındığı mukaddime kısmından yapılan kısa alıntılarının ardından eserle ilgili şu değerlendirmelerde bulunulur:

Kitap İslâm fikhını delil ve kaynaklarıyla temsil eden veciz bir eserdir. İsteyen kimselere bunu özet bir şekilde ve kolay anlaşılır bir üslupla anlatmaktadır. Bu, Müslümanların ve gayrimüslim araştırmacıların ihtiyaç duyduğu bir özelliktir.²⁰⁵

Kitabın diğer özellikleri arasında, o dönemde kimi oryantalistler tarafından dillendirilen bir iddia olan İslâm fikhının Roma hukukundan alındığına dair tezleri

²⁰³ Reşid Rıza, “Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm”, *MM*, XVIII/5, 328.

Reşid Rıza burada değişik dönemlerde kaleme alınan birçok değerli kitap olduğunu ifade etmekle birlikte, kendisinin özellikle dikkate aldığı eserler olarak İbn Hacer'den başka İbn Hazm, İbn Teymiyye ve Şevkânî'yi zikretmekle iktifa ettiğini ifade etmektedir.

²⁰⁴ Reşid Rıza, “Takrîzü'l-matbûâtî'l-cedîde, (*Bulûğü'l-merâm*)”, *MM*, XVI/1, 70; a.mlf., “Takrîzü'l-matbûâtî'l-hadîse, (*Bulûğü'l-merâm*)”, *MM*, XXVII/4, 318. [Eser bu ikinci makalede *Sübülü's-selâm* adlı şerhiyle birlikte tanıtılmaktadır].

²⁰⁵ Reşid Rıza, “Takrîzü'l-matbûâtî'l-cedîde, (*Bidâyetü'l-müctehid*)”, *MM*, XV/12, 946.

çürütecek bilgileri havi olması, mezhep müntesibi olan kimselere fukahanın ihtilaf sebeplerini delilleriyle göstererek mezhep taassubunun yersizliğini ortaya koyması ve mutlak müctehidlik makamına ulaşmak isteyenlere yardımcı olacak nitelikte olması zikredilmekte; o dönemde gerçekleştirilmeye çalışılan “İslâmî ilmî kalkınma (*en-nahdatü'l-ilmîyye el-İslâmiyye*)” çabasında göz ardı edilemeyecek bir eser olduğu ifade edilmektedir.²⁰⁶

Reşid Rıza'nın değerlendirdiği eserlerden bir diğeri Hanbeli fıkhnın önemli kaynaklarından biri olan Muvaffakuddin İbn Kudame'nin *el-Muğnî*'sidir. İzz b. Abdisselâm'ın eserleri vasıtasıyla haberdar olduğunu ifade ettiği bu kitabı “meseleleri delilleriyle birlikte vermesi, mezhep taassubundan ve taklidden uzak kalmayı yeğlemesi, diğer mezheplerin delillerini de meseleyi ortaya koyarken tam olarak vermesi” dolayısıyla övmüştür.²⁰⁷ Eserle birlikte yayına hazırladığı İbn Kudame el-Makdisî'nin *eş-Şerhü'l-kebîr*'i hakkında yazdığı kapsamlı takdim, bir yandan bu iki esere verdiği önemi gösterirken, diğer yandan da kendisinin temel fikhî yaklaşımlarını da ortaya koymaktadır.²⁰⁸

Muslih ve müceddid âlimler silsilesinin bir üyesi olarak takdim edilen kişilerden Birgivî, Reşid Rıza için fikhî sahada herhangi bir kaynaklık değerine sahip olmadığı gibi, diğer konularda da neredeyse hiç anılmamaktadır. Birgivî'nin yalnızca *et-Tarikatü'l-Muhammediyye* adlı eserine Darü'd-da' ve ve'l-irşâd'a bağlı okulda “bidatler, hurafeler, gelenekler (*tekâlîd*) ve âdetler” sahasında tavsiye edilen bir ders kitabı olarak,²⁰⁹ *Risâletü'z-ziyâre* adlı eserine ise yine bidat karşıtlığı açısından atıf yapılmakla yetinilmektedir.²¹⁰

²⁰⁶ Reşid Rıza, “Takrîzü'l-matbûâtî'l-cedîde, (*Bidâyetü'l-müctehid*)”, *MM*, XV/12, 956-947.

İbn Rüşd'ün hayatıyla ilgili değerlendirmeler için bk. Reşid Rıza, “el-Feylusûf Ebü'l-Velîd Muhammed b. Rüşd kâdî'l-kudât fi'l-Endülü's”, *MM*, V/10, 361-380.

İbn Rüşd'e *Fasli'l-makâl* ve *Tehâfütü tehâfütü'l-felâsife* eserleri çerçevesinde bir atıf için bk. Reşid Rıza, “el-Felsefetü'l-kadîme ve İbnü'r-Rüşd”, *MM*, V/19-20, 797.

²⁰⁷ Reşid Rıza, “Kelime fi fevâid [I]”, *MM*, XXVI/4, 276-278. Müellif, eserin basılması için de özel bir gayret sarf ettiğini ve bu yönde bazı girişimlerde bulunduğunu da aynı yerde nakletmektedir.

²⁰⁸ Reşid Rıza, “Kelime fi fevâid [I]”, *MM*, XXVI/4, 279-287. Konuyla ilgili olarak ikinci yazısında da eserin altı nokta altında toplanan faydaları zikredilmektedir. Bk. “Kelime fi fevâid [III]”, *MM*, XXVI/6, 442-453.

²⁰⁹ Reşid Rıza, “el-ULûm ve'l-fünûn”, *MM*, XIV/11, 806.

²¹⁰ Reşid Rıza, “Takrîzü'l-matbûât, (Mecmûu tis'ati kütüb)”, *MM*, XIV/12, 946. Bu esere özellikle kabir ziyaretindeki bidat olan hususlar çerçevesinde atıfta bulunmaktadır.

Genel çerçevesi gözetilmeksizin sırf belli bazı düşünceleri teyit etmek amacıyla kullanılan fıkıh kitapları içerisinde kimi eserler de bazı alıntılarla veya tanıtım yazılarıyla *Menâr*'da yer alır. Bu açıdan ictihad kapısının her çağda açık olması düşüncesiyle ilgili olarak atıfta bulunulan kitaplar önemli bir yer tutar. Bunlardan biri, yazma halinde Reşid Rıza'ya ulaşan Muhammed b. Abdülazim el-Mekkî'ye ait *el-Kavlü's-sedîd fî ba'di mesaili'l-ictihad ve't-taklid* adlı eserdir.²¹¹ O, “her çağda insaflı ve kolaylaştırma prensibini kabul eden âlimlerin varlığını ispat eden bir eser olarak” nitelediği bu risaleyi *Menâr*'da neşretmiştir.²¹² İctihad ve taklid konusuyla ilgili daha birçok eser *Menâr*'ın sayfalarına taşınmıştır.²¹³ Bunların dışında fıkıh tarihiyle ilgili malumat aktarmak için kullanılan eserler,²¹⁴ konularını delilleriyle işleyen fûrû fıkıh

²¹¹ Eser matbudur. Muhammed b. Abdülazim el-Mekkî, *el-Kavlü's-sedîd fî ba'di mesaili'l-ictihad ve't-taklid*, (thk. Adnan Rûmî), 2. bs., Darü'l-Vefâ, Mansûre 1992, 189 s.

²¹² Neşredilen ilk kısım için bk. Mekkî, “el-Kavlü's-sedîd fî ba'di mesaili'l-ictihadi ve't-taklid”, (nşr. Reşid Rıza), *MM*, XVII/5, 368-384.

²¹³ Bu çerçevede Şah Velîyyullah'ın da önemli kaynaklarından biri olan Celâleddin Suyutî'nin, *er-Red* adlı eseri ile bu eserde alıntılanan çeşitli mezheplere müntesip âlimler tarafından kaleme alınan yaklaşık yirmi kitaba atıfta bulunulur. Bk. Reşid Rıza, “el-Muhâveretü's-sâniyete aşerate”, *MM*, IV/18, 698-700; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 102-104. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 297-304; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 288-291. Reşid Rıza'nın Suyutî'den naklettiğini söylediği müellifler ve eserlerinden bazıları şöyledir: Maverdî *el-Hâvî*, Ruyanî *Bahr*, Kadı Hüseyin *Talik*, İbn Sürakâ *el-İ'dâd*, Müzenî *Muhtasar*, Begavî *Tehzîb*, İmamu'l-Haremeyn *Nihaye*, Rafîû *Şerhu Vecîz*, İzzuddîn b. Abdusselâm *Ğaye*, Nevevî *Şerhu Mühezzeb*, Ebu Amr b. es-Salah *Kitabu Edebi'l-Fütüya*, Bedrüddin Zerkeşî *Kitabu Bahr*. Alıntılanan kısım ve bu kısımda kullanılan eserler için bk. Suyutî, *er-Red*, s. 68-71, 74-79, 97-112.

Müzenî'nin *el-Muhtasar*'ı bu çerçevede fazlasıyla söze konu edilir ve birçok kere aynı özelliği nedeniyle gündeme taşınır. Mesela bk. “Fetâvâ'l-Menâr, (Kütübü İbn Teymiyye)”, *MM*, XXIV/1, 23; a.mlf., *Fetâvâ*, IV, 1638; a.mlf., “Kelime fî fevâid [I]”, *MM*, XXVI/4, 281-282.

²¹⁴ Makdisî'nin *Muhtasari'l-Müemmel* başlıklı kitabından “Bahsü'l-ictihad ve't-taklid” başlığıyla yapılan alıntılar için bk. *MM*, XIV/7, 510-515; XIV/10, 743-750. krş. Makdisî, *Muhtasari'l-müemmel*, s. 35-66.

kitapları,²¹⁵ ahkâm ayetleri ve hadisleriyle ilgili kitaplar,²¹⁶ fıkıh usulünün bazı konularıyla ilgili olarak atıfta bulunulan eserler²¹⁷ de bulunmaktadır.

Reşid Rıza'nın yazdığı binlerce sayfa içinde yalnızca belli örnekler vesilesiyle bir veya birkaç kere zikretmekle yetindiği kimi usul-i fıkıh ve fûrû-ı fıkıh kitaplarında ele alınan meselelerin Şah Veliyullah Dihlevî tarafından da işlenmiş olması onun bazı klasik fıkıh kaynaklarına Dihlevî üzerinden ulaşmış olma ihtimalini gündeme getirmektedir. Bu çerçevede Suyutî, İbn Salah, Nevevî gibi müellifler ile Dihlevî'nin de Suyutî'den nakille zikrettiği Maverdî, Ruyanî, Kadı Hüseyin, İbn Sürakâ, Müzenî, Begavî, Cüveynî, Rafi'î, İzz b. Abdisselâm ve Bedrüddin Zerkeşî zikredilebilir.²¹⁸

Modernleşme dönemi müelliflerinin önemli kaynaklarından biri olan İbn Haldun, Reşid Rıza tarafından “nevi şahsına münhasır bir müceddid” olarak nitelenir ve “toplumsal konulara bilgece yaklaşan (*el-hakîm el-ictimâ'î*)” biri olarak eşsiz konumda olduğu özellikle vurgulanır.²¹⁹ Müellif, İbn Haldun'un düşüncelerini *Muhâverâtü'l-muslih* adlı eserinin dört ve beşinci bölümlerinde yoğun bir şekilde tarih ve sosyoloji ilimleri bağlamında kullanmaktadır. Buradaki değerlendirmelerde İbn Haldun'un

²¹⁵ Bu çerçevede Amidî'nin *el-İhkâm fî usulî'l-ahkâm*'ı (“Takrizü'l-matbuâtî'l-cedide”, *MM*, XVIII/6, 475) ve İbn Hümmam'ın *Fethü'l-kadir*'i (“el-Hedâyâ ve't-tekârif”, *MM*, V/2, 78) tanıtılır.

²¹⁶ Hayatının sonlarına doğru kendisine ahkâm ayetleri ve hadisleriyle ilgili en değerli kitapların neler olduğu sorulan müellif cevap olarak şunları söylemektedir: “Bu sahada neyin en değerli olduğunu ancak tüm kitapların bilgisine vakıf olan kimse söyleyebilir. Ancak matbu olanlar arasında ahkâm-ı Kur'an sahasında Cessas'ın tefsiri ile Maliki âlim Ebu Bekir İbnü'l-Arabî'nin tefsiri matluptur. Ahkâm hadislerine yönelik meşhur kitaplar arasında ise Şevkânî'nin *Münteka'l-ahbar* adlı esere yaptığı *Neylû'l-evtâr* adlı şerh, İbn Hacer el-Askalanî'nin *Bülüğü'l-meram*'ı ile buna San'anî tarafından yapılan *Sübülü's-selâm* adlı şerhtir.” Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (Hayrî'l-kütüb)”, *MM*, XXXIV/9, 690. Bu sıralaması çok önceleri yazdıklarıyla birebir örtüşmektedir.

Bu çerçevede hadis usulü ve tarihiyle ilgili İbn Abdilber'in bir eseri de tanıtılır: “Âsârün ilmiyye edebiyye, (*Muhtasarü câmi'i beyâni'l-ilm ve fazlihi*)”, *MM*, VI/4, 140-141.

²¹⁷ Reşid Rıza, “Âsârün ilmiyye edebiyye, (el-Hedâyâ ve't-tekârif, *Te'sisü'n-nazar*)”, *MM*, V/9, 355-357. Aynı yazıda Kerhî'nin usulü de tanıtılmaktadır.

Mecdüddin İbn Teymiyye'ye (v. 652/1254) ait *el-Müsevvede fî usulî'l-fıkh* adlı eser de Davet ve İrşâd Okulu'nda fıkıh usulü derslerinde öğrencilere okutulması gereken kaynak eserler arasında zikredilmektedir. Reşid Rıza, “el-ULûm ve'l-fünûn”, *MM*, XIV/11, 808.

²¹⁸ Dihlevî'nin bu kaynakları kullanışıyla ilgili olarak bk. Kavak, *Şah Veliyyullah Dihlevî'nin İctihad Anlayışı*, s. 32-42.

²¹⁹ Reşid Rıza, “et-Ta'rîf bi kitâbi'l-İ'tisâm”, *MM*, XVII/10, 746. Tarih ilmi açısından ve sosyoloji bilimi çerçevesindeki önemiyle ilgili bir başka değerlendirme için bk. a.mlf., “el-ULûm ve'l-fünûn”, *MM*, XIV/11, 811, 814-15. İbn Haldun'un temel eseri *Mukaddime MM*'da müstakil olarak tanıtılmıştır. Bk. a.mlf., “Âsârün ilmiyye edebiyye, Mukaddimetü İbn Haldûn mea rihletih” *MM*, VII/11, 596. Eserin takdiminde müellifin, “tarih felsefesi ve sosyoloji (*ilmü'l-ictimâ'*)” sahasında seçkin bir yere sahip olduğu vurgulanmaktadır. Benzer düşünceler için ayrıca bk. *Tefsîr*, V, 289; a.mlf., “Bâbü tefsîri'l-Kurâni'l-Hakîm”, *MM*, XIV/6, 415.

kanaatleri fıkıh tasavvurunun yeniden yapılandırılmasında önemli bir referans kaynağı olarak göze çarpmaktadır. “Sosyoloji ilminin kaynağı” olarak gösterilen *Mukaddime*’nin fıkıh bağlamda yeniden yorumlanması, Reşid Rıza’nın tasavvurundaki fıkıh algısında klasik bağlamdan uzaklaşmanın somut göstergesi olarak görülebilir.²²⁰

Fıkıh ilmi dışındaki diğer ilimlerle ilgili de bazı kitaplara işaret edilmekle birlikte bu kitaplar ve bunların Reşid Rıza’nın düşüncesine kaynaklık derecesi çalışmamızın kapsamı dışındadır. Ancak önemine binaen tefsir ilmiyle ilgili olarak İbn Kesir’in *Tefsîrû’l-Kur’ani’l-Azîm* adlı eseri ile dil bilimleriyle ilgili *Esrârü’l-belâğa* ve *Delâilü’l-i’câz*²²¹ başlıklı eserler zikredilmelidir. İbn Kesir’in eseri *Menâr Tefsiri*’nin kaynakları arasındadır.²²² Diğer iki eser ise bizzat Reşid Rıza tarafından yayına hazırlanmıştır.

Gerek atıfta bulunduğu eserler gerekse doğrudan neşredilmesine öncülük ettiği kitaplar, beraberinde yeni bir kaynak tasavvurunu, yani yeni bir klasik algısını getirmiştir.²²³ Bu etki son derece önemlidir. Türkiye dahil neredeyse tüm İslâm dünyasında dinî ilimlerle ilgili kişilerin önemli bir kısmı Reşid Rıza’nın öne çıkarttığı bu müelliflerin eserlerini mutlak otorite kabul etmekte ve özellikle fıkıh sahasında söz söylemenin kriteri mesabesinde görmektedir. Bu sebeple, her ne kadar müstakil ve kapsamlı bir çalışmayı gerektirse de, onun öncelediği bu eserleri ne şekilde kullandığının belirlenmesi, bu müelliflerin yaklaşımlarıyla onun yaklaşımının mukayese edilmesi büyük önem arz etmektedir.

j. Reddedilen/Tenkit Edilen Eserler

²²⁰ Reşid Rıza’nın İbn Haldun düşüncesini kendine kaynak olarak kullanışıyla ilgili bir değerlendirme için bk. Haddad, *Rashid Rida and the Theory of Caliphate*, s. 125 vd.

²²¹ Reşid Rıza tarafından yayına hazırlanan ve Matbaatü’l-Menâr’da yayınlanan her iki eserin büyük bir bölümü ayrıca *MM*’de da neşredilmiştir. Bk. *Fehresü Mecelleti’l-Menâr*, s. 91

²²² Jafar, *Modern Quranic Exegesis*, s. 116. Müellif, Abduh’un tefsir sahasında önemseddiği iki kaynak olarak Zemahşerî ve Celaleyn tefsirlerini gösterirken, Reşid Rıza’nın İbn Kesir’i öne çıkarmasını iki müellif arasındaki yaklaşım farklılıklarının bir sonucu olarak değerlendirmektedir.

²²³ Reşid Rıza bu algı içerisinde kendi eserlerine de bir pay biçmektedir. Kendisine hangi dini kitapların faydalı olduğu defaatle sorulmuştur. Bu sorulara verdiği cevaplardan birisinde kendi kitaplarına da atıfta bulunmaktadır. Reşid Rıza, “Fetâvâ’l-Menâr, (Es’ile mine’ş-Şeyh Muhammed Ali el-Yemânî fî Beyrût), *MM*, XXX/3, 185; a.mlf., *Fetâvâ*, V, 2139-2140; a.mlf., *el-Müntekâ*, I, 712.

Doğrudan Reşid Rıza tarafından reddedilen eserleri zikretmek onun kaynak tasavvurunu tespit noktasında tek başına yeterli değildir. Zira yukarıda öne çıkartılan müellifler ve kitapları dışında kalan neredeyse bütün bir ilim külliyatına rezerv konulduğunu söylemek mümkündür. Nitekim müellif bu yöndeki kanaatini bazı makalelerinde dile getirmektedir. Bu ifadelerinde genellemeci bir tavır takınıp mezhep müntesiplerinin muteber addettiği kitapların büyük çoğunluğunun “hurâfelerle, uydurma hadislerle, imamların ahvâllerine ve yazdıklarına muhalif kavillerle dolu” olduğu iddia edilir.²²⁴ Ayrıca özellikle isim belirtilerek eleştirilen eserlerle ilgili yazılar da *Menâr* dergisinde yer almaktadır. Dergide bu şekilde eleştiriye tâbi tutulan eserler daha ziyade kendi düşünce dünyasına yabancı olan çağdaşları tarafından yazılan ya da bu çevreler tarafından öncelenen eserlerden oluşmaktadır.²²⁵

Genel itibariyle “ıslah düşüncesine karşı çıkan, ictihad yerine mezhebe bağlılığı ve taklidi önceleyen, naslara ittiba yerine bunlara aykırı olsa bile mezhep imamların kavillerini yeğleyen, imamların görüşlerini dinde asıl ittihaz eden” kişilerin eserleri bu meyanda tenkitten nasibini almaktadır.²²⁶ O, esas itibariyle eleştirdiği müelliflerin iki sınıfa ayrıldığını belirtmektedir:

Birinci grupta Allah’ın kalplerine mühür vurduğu kimseler yer almaktadır. Bu müellifler alışageldikleri konularda tam bir donukluğa sahiptirler ve din adına eser telif ettiklerini söyledikleri halde mal ve şeref elde etmenin peşindedirler. Bu kimselerin hakka dönme umudu kalmamıştır.

İkinci grupta ise dejenere olsalar da fitrat nurundan ve kalplerindeki selametten eser taşımaya devam edenler yer almaktadır.²²⁷

İkinci grupta yer alanların takınması gereken tavırla ilgili değerlendirmeler müellifin tasavvurunda muteber bir eser yazmanın evsafı olarak da temayüz etmektedir. Bu konuda Kitap ve Sünnete tâbi olmak, bunlarla çelişmemek, bu iki kaynağı daha doğru anlamak için hadis, tefsir ve fıkıh âlimlerinin yardımına başvurulması tavsiye

²²⁴ Reşid Rıza, “Fetâvâ’l-Menâr, (Es’ile ve bahs fi’l-fetvâ’l-ülâ)”, *MM*, XXIV/5, 342-343; a.mlf., *Fetâvâ*, IV, 1666.

²²⁵ Mesela bu çerçevede yer alan bazı risale ve kitapların eleştirisi için bk. Reşid Rıza, “Ensârü’l-bida’ ve’t-tekalîd ve kütübühüm”, *MM*, XII/8, 614-623.

²²⁶ Mesela bk. Reşid Rıza, “Fetâvâ’l-Menâr, (Kütübü İbn Teymiyye)”, *MM*, XXIV/1, 22-23; a.mlf., *Fetâvâ*, IV, 1638-1639. Reşid Rıza, bu evsaftaki eserlerin, bir şekilde canlanarak bunları görme şansına sahip olmaları durumunda mezhep imamları tarafından dahi reddedileceğini vurgulamaktadır.

²²⁷ Reşid Rıza, “Ensârü’l-bida’ ve’t-tekalîd ve kütübühüm”, *MM*, XII/8, 617.

edilmektedir. Fukahanın kavillerini taklid etmek yerine, temel kaynakları anlamak amacıyla bunlardan yararlanmak asıl hedef olarak gösterilmektedir. Müellife göre taklidden uzak durmak ilk dönem fakihleri için son derece merkezî bir konumdayken, onlardan sonra gelen kimseler ictihada gücü yetmeyen kimse için taklidin vacib olduğunu kitaplarında yazmışlardır. Kaçınılması gereken durum da budur.²²⁸

İbn Teymiyye'ye tan etmesi hasebiyle yoğun bir tenkide tâbi tuttuğu ve Şafii mezhebinin mukallidi olarak değerlendirdiği İbn Hacer el-Heytemî'nin²²⁹ eserleri bu evsafda görülmektedir. Her ne kadar müteahhirûn dönemi Şafî fıkhnın en iyi eserleri içerisinde yer alsada, tertib ve ibare düzgünlüğü bakımından Nevevî'nin; üslup ve belagat açısından Maverdî'nin; fesahat ve ifadede rahatlık (*bast*) açısından da Gazzâlî'nin kitaplarının seviyesine ulaşamamıştır. Heytemî'nin tasavvufa taassubla bağli olması, verdiği bir fetvada “fukahanın kavilleri müfessir ve muhaddislerinkiyle tearuz ederse fukahanın kiler kabul edilir” demesine rağmen fukahanın verdiği hükümlerle tasavvuf ehlininkilerin tearuz etmesi durumunda tasavvuf ehlinin hükümlerini asıl kabul etmesi, bu eserleri eleştirmesinin diğere gerekçeleridir.²³⁰

2. Modern Kaynaklar

Reşid Rıza'nın modern kaynakları başliğı altında başta Cemaleddin Afganî ve Muhammed Abduh gibi muasırı olan bazı Müslüman müellifler ile çağdaş Batı medeniyet birikiminin onun düşünce dünyasına etkisi incelenecektir. İlk gençlik yıllarındaki hocalarından Trablusşâm yılları başliğı altında bahsedildiğı için onların etkisine bu kısımda temas edilmeyecektir. Burada bahsedilecek kaynakların Reşid Rıza'nın düşünce dünyasına etkisini belirlemek son derece dikkatli ve kapsamlı bir incelemeyi gerekli kıldığı için, daha ziyade onun fıkıh düşüncesi ile ilgili gördüğümüz kişilerin kaynaklık derecesi üzerinde durulacaktır.

Reşid Rıza'nın Afganî ve Abduh'la ilişkisi üzerinde oluşan ikincil literatürün önemli problemleri bulunmaktadır. Bu üç kişi arasında halef-selef, talebe-hoca ilişkisi olduğunu iddia eden müelliflerin varlığının yanında; böylesi bir ilişkiden ziyade kaderin sevkiyle birlikte olduklarını iddia eden, dolayısıyla bu kişilerin aynı düşünce silsilesinin

²²⁸ Reşid Rıza, “Ensârü'l-bida' ve't-tekâlîd ve kütübühüm”, *MM*, XII/8, 617-618.

²²⁹ Reşid Rıza, “Ensârü'l-bida' ve't-tekâlîd ve kütübühüm”, *MM*, XII/8, 622.

²³⁰ Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (İbn Hacer el-Heytemî ve kütübühü)”, *MM*, XIII/2, 110.

üyeleri olmadığını söyleyen araştırmacılar da bulunmaktadır. Ayrıca mezkûr zevatın Batı düşüncesine karşı tutumları hakkında da farklı görüşler bulunduğu için, Afganî ve Abduh'un Reşid Rıza'ya kaynaklığı meselesi ele alınırken ilk olarak birincil ağızdan bilgilere yer verilecek, ardından bu bilgilerin ışığında ikincil literatür değerlendirilecektir. Diğer çağdaş müelliflerle ilgili olarak ise tasvîri bir değerlendirme yapılacaktır. Reşid Rıza'ya kaynaklık eden Batı medeniyet birikimi ile ilgili de benzer bir yol takip edilerek onun Batı algısı kendi metinlerinden hareketle tasvir edilecektir.

a. Çağdaş Müslüman Müellifler

Ümmet, bu imamın [Muhammed Abduh] vefatıyla İslâmî ilimlerden herhangi bir şey kaybetmiş değildir. Ümmet, devrinin ihtiyaç[lar]ının farkında olan bir ıslah liderini kaybetmiştir. O öyle bir liderdi ki, bu konuma aklının üstünlüğü, anlayışının ve fikriyatının bağımsız oluşu, yüksek bir gayrete sahip cesaretli bir kişi oluşu, sahih ilimden herkese hak ettiği kadarını vermesi ve bunu yaparken ihlâs içinde oluşu sayesinde gelmişti.²³¹

Cemaleddin Afganî ve Muhammed Abduh'la arasındaki ilişkiye dair Reşid Rıza'nın kaleme aldığı en kapsamlı yazılar *Tarihü'l-Üstâzi'l-İmâm* adlı üç ciltlik çalışmasında yer almaktadır. Eserin ilk cildinde “doğunun bilgesi” (*Hakîmü's-Şark*) olarak nitelediği Afganî ve “üstad imam” (*el-Üstazü'l-İmâm*) şeklinde hitap ettiği Muhammed Abduh'un mufasssal biyografileri, kendisinin kısmî biyografisiyle birlikte yer almaktadır.²³²

Kendi hayat hikâyesinde anlattığına göre Reşid Rıza'nın Afganî ve Abduh'la tanışıklığı tesadüfidir. Memleketi Trablusşâm'dayken babasının evrakları arasında bulunduğu *el-Urvetü'l-vüskâ* vasıtasıyla²³³ fikirlerini öğrendiği, o esnada İstanbul'da

²³¹ Reşid Rıza, “Kitâbü'l-Vahyi'l-Muhammedî, Tasdîrü't-tab'ati's-sâlise”, *MM*, XXXV/1, 35; a.mlf., *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 5.

²³² Esas itibarıyla Abduh'un hayatını ve vefatının akabinde hakkında söylenenleri nakletmek ve yazılarından örnekler vermek üzere Abduh'un vefatından sonra kaleme alınmaya başlanan eser, Afganî, Abduh ve Reşid Rıza'nın temel düşüncelerini nakleden önemli bir eserdir. Reşid Rıza, eserde Afganî ve Abduh'un düşünce dünyalarına ilişkin geniş izahatlarda bulunmakta ve birinci elden bilgiler vermektedir. Üç cilt olarak tasarlanan eserin ilk olarak Abduh'un vefatı akabinde yazılanların yer aldığı üçüncü cildi (1907), ardından Abduh'un *el-Vekâi'u'l-Mısriyye*, *el-Müeyyed* ve *el-Ehram* gibi süreli yayınlarda yazdığı yazılar ile bazı eserlerinden metinlerin yer aldığı ikinci cildi (1925) ve son olarak da Abduh'un hayatının ve dönemindeki önemli olayların yer aldığı birinci cildi (1931) neşredilmiştir. Eserin neşir hikâyesi için bk. Merrâküşi, *Tefkîrî Muhammed Reşid Rıza*, s. 64-65.

²³³ Reşid Rıza, *Tarihü'l-Üstâzi'l-İmâm*, I, 84. Reşid Rıza, *el-Urvetü'l-vüskâ* ile 1310/1892-1893 yılında

bulunan Afganî'ye bir mektup yazmış ve İstanbul'a gelip öğrencisi olarak hizmetine girmeyi istemiştir.²³⁴ Ancak Afganî'nin çok geçmeden vefat etmesi (1897) bu görüşmeyi imkânsız kılmıştır.²³⁵ Gerek bu mektubunda Afganî'nin derin bilgisinden istifade etmek suretiyle hakikati elde etme arzusunu dile getirişi²³⁶; gerekse *Tarihü'l-Üstâzi'l-İmâm* adlı eserinin Afganî'nin hayat hikâyesine ayırdığı bölümünde²³⁷ büyük övgüler sıralayarak onu yüceltmesi Afganî'nin kendisine kaynaklığı hakkında bir fikir vermektedir. Trablusşâm yıllarındaki Reşid Rıza'nın Afganî'ye ilgisi kendisine has değildir; hocası Hüseyin el-Cisr, Muhammed Ali el-Müeyyed, Abdülkadir Mağribî gibi kişilerin Afganî hakkındaki taltifkâr ifadeleri de onu yönlendirmiştir.²³⁸

Cemaleddin Afganî'nin Reşid Rıza'ya kaynaklığı ve düşüncelerine ne oranda etkisi bulunduğu konusu kapsamlı bir incelemeyi gerektirmektedir. Ancak ana hatlarıyla Müslümanların geri kalmışlığı söyleminin ve bu durumdan kurtulmak için ictihad kapısının açılması,²³⁹ İslâm birliğinin sağlanması gibi ıslah eksenli bir çabaya girilmesi

tanışmıştır. Arkadaşı Abdülkadir Mağribî ise *el-Urvetü'l-vüskâ*'nın nüshalarını ilk olarak kendisinin Reşid Rıza'ya getirdiğini iddia etmektedir. Naklettiğine göre kendisi derginin tamamını kopyalarken Reşid Rıza yalnızca önemli bulduğu makaleleri istinsah etmekteydi. Bk. Mağribî, *Cemaleddin el-Afganî*, s. 112-117'den nakl. Busool, "Şaykh Muhammad Rashid", s. 272.

²³⁴ Reşid Rıza Afganî'ye yazdığı bu mektubunu ilk olarak Abduh'un hayatı hakkında kaleme aldığı kitabında kısmen yayınlamıştır. (Reşid Rıza, *Tarihü'l-Üstâzi'l-İmâm*, I, 85-87). Ancak Reşid Rıza'nın vefatının akabinde onun şahsî evrakını inceleme fırsatı bulan Şerebâsî mektubun orijinalini bularak neşretmiştir. (bk. *Reşid Rıza Sâhibü'l-Menâr*, s. 130-133). İki mektup arasındaki önemli farklılıkları Şerebâsî, Reşid Rıza'nın mektubun nüshasını bulamaması nedeniyle *Tarihü'l-Üstâzi'l-İmâm* adlı kitabında aklında kalanları yazmış olmasıyla açıklamaktadır. Nitekim Reşid Rıza da bahsi geçen eserinde bu hususa işaret etmekte ve orijinal mektubu bulamadığını söylemektedir. (*a.g.e.*, I, 87).

²³⁵ Afganî'nin II. Abdülhamid'in uyguladığı siyaset uyarınca ortadan kaldırıldığı haberlerinin yayılması üzerine Reşid Rıza, Osmanlı Devleti'nin idaresine doğrudan bağlı olan memleketinde artık rahat yaşayamayacağı varsayımıyla "çalışma, konuşma ve ifade hürriyetinin" bulunduğunu düşündüğü, fiilen İngiliz işgali altındaki Mısır'a göç etmeye karar vermiştir. Reşid Rıza, *Tarihü'l-Üstâzi'l-İmâm*, I, 999; a.mlf., *el-Menâr ve'l-Ezher*, s. 191.

Afganî ve Reşid Rıza'nın ikincil literatürde sürekli olarak birlikte anılmaları kimi müelliflerin bu ikilinin dost olduklarını vehmetmelerine sebebiyet vermiştir. Halbuki bu iki müellif hiçbir zaman bir araya gelip görüşmemişlerdir. Nitekim Reşid Rıza'nın naklettiğine göre arkadaşı Mağribî, İstanbul'da görüşme fırsatı bulduğu Afganî'nin mektubu büyük bir memnuniyetle okuduğunu ve kendisine kalem, divit ve kâğıt verilmediği için cevap yazamadığını bu sebeple durumu Reşid Rıza'ya iletmesini kendisinden istediğini nakletmektedir. Reşid Rıza, *Tarihü'l-Üstâzi'l-İmâm*, I, 87.

²³⁶ Şerebâsî, *Reşid Rıza Sâhibü'l-Menâr*, s. 132-133. Mektubun *Tarihü'l-Üstâzi'l-İmâm*'daki versiyonunda Afganî'den insan-ı kamil, mürşid-i kâmil, dinin ve dünyanın güzelliği (*Cemâli'd-diñyâ ve'd-din*), biricik imam, hüccetü'l-İslâm vb. taltifkar ifadeler yer almaktadır. (I, 85).

²³⁷ Reşid Rıza, *Tarihü'l-Üstâzi'l-İmâm*, I, 27-102.

²³⁸ Busool, "Şaykh Muhammad Rashid", s. 273.

²³⁹ Afganî'nin bu konudaki düşünceleri için bk. Afganî, *Cemaleddin Afganî'nin Hatıraları*, s. 128-132, 140-141, 204-207, 253-262.

gerektiği düşüncesinin merkezî bir konumda olduğunu söylemek mümkündür. Zira Reşid Rıza, Afganî'nin hayat hikâyesini bu başlıklar muvacehesinde incelemiş, ayrıca onun fikirlerinin en önemli kaynaklarından birisi olan *el-Urvetü'l-vüskâ*'nın konuyla ilgili bazı makalelerini *Menâr*'da yeniden yayımlamıştır.²⁴⁰

Reşid Rıza, Afganî'nin düşünce dünyasının kendisine etki eden en önemli kaynağı olan *el-Urvetü'l-vüskâ* hakkındaki ilk izlenimlerini şu şekilde anlatmaktadır:

Rahmetli babamın evrakları arasında bulduğum *el-Urvetü'l-vüskâ*'nın iki sayısını şevk ve keyifle okudum. Okuduklarım üzerimde sihir etkisi bıraktı. Derhal diğer sayıları aramaya koyuldum. Bir kısmını babamın yanında, kalanları ise üstadım Şeyh Hüseyin el-Cisr'in yanında buldum. Tamamını istinsah ettim ve tekrar tekrar okudum. Bu vesileyle İslâm dinini anlamada yeni bir yola girdim. Artık din [benim için], sadece ruhanî ve uhrevî değil, ruhanî, cismanî, uhrevî ve dünyevî bir dindi. Temel amaçları arasında insanı yeryüzünde hak sayesinde hâkim olmaya sevk etmek, muhabbet ve adaleti sağlama konusunda Allah'ın halifesi kılmak vardı.²⁴¹

Böylelikle Afganî vasıtasıyla o zamana kadar sürdürdüğü “insanların inançlarını tashih edip onları günahlardan alıkoymaya çalışmak, itaate teşvik ederek dünyaya karşı zahidâne tavır almak şeklinde özetlediği”²⁴² faaliyetlerinin yetersiz olduğu kanaatine ulaşan Reşid Rıza, daha sonraları yaptığı değerlendirmelerinde ise derginin temel yönelimlerini maddeler halinde sıralamaktadır. Buna göre a) *el-Urvetü'l-vüskâ* vasıtasıyla İslâm birliği ve şark birliği düşüncesine ilk defa işaret eden Afganî olmuştur. b) Ayrıca Mısır meselesi ve Sudan meselesi de bu dergi sayesinde gündeme taşınmıştır. c) Dergiye göre İslâm birliğinin sağlanmasına giden yol, gerçek İslâm'ın Müslümanlara

²⁴⁰ *el-Urvetü'l-vüskâ*'dan toplam on dört makale aynıyla yayınlanmıştır. Bk. *Fehresü Mecelleti'l-Menâr*, s. 211; Merrâküşi, *Tefkîrî Muhammed Reşid Rıza*, s. 34. Reşid Rıza'nın *el-Urvetü'l-vüskâ* dergisiyle ilişkisi hakkında ayrıca bk. Selman, *Reşid Rıza ve da'vetü's-Şeyh*, s. 202 vd.

Reşid Rıza, *el-Urvetü'l-vüskâ* ile tanışıklığından yaklaşık 35 yıl sonra dergide yayınlanan yazıların kime ait olduğu konusunda şu açıklamayı yapmaktadır: “Şekib Arslan'ın bana bildirdiğine göre o, Üstad'dan [Abduh] *el-Urvetü'l-vüskâ*'daki fikirlerin tamamının Afganî'ye ait olduğunu, kendisinin tek bir fikirle dahi buna iştirak etmediğini; bu fikirlerin yazıya aktarımının ise tamamıyla kendisi tarafından gerçekleştirildiğini, Afganî'nin herhangi bir dahlinin olmadığını söylemiştir.” Bk. Reşid Rıza, *Tarihü'l-Üstâzi'l-İmâm*, I, 289. Bu ifade dergideki makalelerin kime ait olduğu noktasındaki tartışmaya bir açılım getirmektedir. Günümüzde de devam eden bu tartışmada Suat Mertoğlu, Afganî'nin hatıralarında dergideki bazı makalelerin kendisi tarafından yazıldığını belirterek hatıratına alınmasını istemesini yazıların Afganî'ye ait olduğunu iddia edenlerin elini güçlendirdiği kanaatindedir. Bk. Mertoğlu, “Takdîm”, (*Cemaleddin Afganî'nin Hatıraları* içinde), s. VI.

²⁴¹ Reşid Rıza, *Tarihü'l-Üstâzi'l-İmâm*, I, 84, O dönemde derginin kendisinde bıraktığı etkilerle ilgili benzer değerlendirmeler için bk., *a.g.e.*, I, 303, 995-996.

²⁴² Reşid Rıza, *Tarihü'l-Üstâzi'l-İmâm*, I, 84.

anlatılmasıdır.²⁴³ Bu üç özellik içerisinde özellikle İslâm birliğinin sağlanmasının kaynaklara dönüş olgusu ve ictihad kapısının açılmasıyla birlikte ‘ıslah’ düşüncesi çerçevesinde ele alınmış olması²⁴⁴ Reşid Rıza’nın *el-Urvetü’l-vüskâ* ile tanışıklığından sonraki yaşamında temel hareket noktası olmuştur denilebilir.²⁴⁵ Derginin temel amaçlarından birinin “gerçek İslâm’a dönüş” olarak belirlenmesi *el-Urvetü’l-vüskâ* hakkında akademik çevrelerde yapılan değerlendirmelerle birebir örtüşmektedir.²⁴⁶ *el-Urvetü’l-vüskâ*’nın İslâm dininin tüm zaman ve mekânlara uygulanabilir özellikte olduğuna yaptığı vurgunun da onun düşüncelerinin şekillenmesinde etkili olduğu söylenebilir.

Mısır’da kaldığı dönemde öğrencileri vasıtasıyla yenilikçi düşüncelerini yayma fırsatı bulan ve bazı öğrenciler yetiştiren Afganî’nin Mısır’ın entelektüel hayatına bu açıdan katkıda bulunduğu da²⁴⁷ göz önüne alındığında bu düşüncelerin dolaylı olarak Reşid Rıza’yı etkilemiş olması mümkündür. Bu etki Afganî ile teşrik-i mesaisinin fazlalığı nedeniyle en fazla Muhammed Abduh üzerinden gerçekleşmiştir.²⁴⁸ Dolayısıyla onun Afganî için söyledikleri, esas itibarıyla Abduh için de söylenmiş kabul edilmelidir.

²⁴³ Reşid Rıza, *Tarîhü’l-Üstâzi’l-İmâm*, I, 306.

²⁴⁴ Reşid Rıza, dergide İslâm birliğini sağlamanın yolu olarak “Müslümanların Kur’an’la, İslâm’ın ilk ortaya çıkışındaki vahdet vurgusuyla irşâd edilmeleri; Hz. Peygamber, raşid halifeler İslâm’ı yaşamlarında, devlet tesis edişlerinde örnek alınmaları, müctehid imamların şeriatın tedvinindeki bağımsız yollarına, hakîmlerin ve bilim ehli (*fennânîn*) insanların medeniyet teşekkülündeki yöntemlerine tâbi olunması, İslâm’ın birliğini bozan mezhep ve ırk (*cinsiyye*) farklılıklarını terk etmedeki tavırlarına uyulmasının belirlendiğini” söylemektedir. (*Tarîhü’l-Üstâzi’l-İmâm*, I, 306). Bu düşünceler *MM*’in sayfalarında da defaatle yer almıştır.

²⁴⁵ Reşid Rıza, bu tesiri hayatının son demlerinde dahi büyük bir iştiaqla anmaktadır. Bk. *Tarîhü’l-Üstâzi’l-İmâm*, I, 1011. Onun *el-Urvetü’l-vüskâ*’dan etkilenme boyutlarına dair değerlendirmeler için bk. Busool, “Shaykh Muhammad Rashid”, s. 275-276.

²⁴⁶ Keddie, *Sayyid Jamal al-Din “al-Afghani”*, s. 220; Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, s. 59 vd.; Busool, “Shaykh Muhammad Rashid”, s. 276.

Bunun dışında özellikle siyasî düşünceler çerçevesinde Reşid Rıza’nın Afganî’den etkilendiği birçok noktaya işaret eden bir makale için bk. Salem, “Challenging Authoritarianism, Colonialism and Disunity”, s. 445-473. Bu makalede Reşid Rıza’nın, “İslâmî bir devlet modeli çağrısı”, “Osmanlı merkezi hükümetinin ıslah edilmesi gerekliliği”, “İslâm birliği daveti”, “Osmanlı İmparatorluğunun yapılanması”, “halifeliğin ihyasının gerekliliğine olan vurgusu” gibi alt başlıklarda Afganî’nin düşüncelerinin tesirinde kaldığı ispatlanmaya çalışılmaktadır.

Anti-emperyal yaklaşım konusunda Reşid Rıza’nın düşüncelerinin Afganî ve Abduh arasında gidip geldiğine yönelik bir iddia için bk. Kavak, “Reşid Rıza’nın Hayatı ve Eserleri”, s. 15-17.

²⁴⁷ Afganî Mısır’da bulunduğu 1871-1879 yılları arasında sonraları Mısır’ın yaşamında önemli bir konum elde edecek olan Sa’d Zağlûl, Ahmed Ebû Hatve, Şeyh Dâğir, Abdülkerîm Selman, İbrahim el-Hilbevî, Muhammed Bahît, Abdurrahman Kara’a ve Ebû’l-Vefâ el-Kunî gibi şahısların düşüncelerini etkilemiştir. Konuyla ilgili olarak bk. Kudsi-Zadeh, “Islamic Reform in Egypt: Some Observations on the Role of Afghani”, s. 311-323.

²⁴⁸ Afganî ile Abduh’un birbirleriyle düşünsel manadaki etkileşimi için bk. Kedourie, “Afghani and

Reşid Rıza'nın ilk kez 1882 yılında Trablusşâm'da görüşme şansı bulduğu,²⁴⁹ Mısır'a göç ettiği 1898 yılından 1905 yılına dek yanında bulunduğu, müctehid ve müceddid olarak kabul ettiği²⁵⁰ Abduh'la ilişkisinin mahiyeti hakkında farklı değerlendirmeler bulunmaktadır. Ancak hâkim telakkiye göre Abduh ile Reşid Rıza arasında hoca-talebe, halef-selef ilişkisi vardır²⁵¹ ve burada esas tartışma konusu bu ilişkinin boyutları ve derinliği ile ilgilidir. Bir gruba göre Reşid Rıza düşünsel anlamda herhangi bir orijinal katkısı olmayan, Abduh'un basit bir talebesidir. Albert Hourani'nin Reşid Rıza hakkındaki "Abduh'un tâbîsi (*liege man*), düşüncelerinin sözcüsü (*mouthpiece*), adının muhafızı ve biyografisinin yazarı"²⁵² gibi değerlendirmeleri bu yaklaşımın temsil gücü yüksek ifadeleri olarak görülebilir. Bu çerçevede görüş beyan eden müelliflere göre Reşid Rıza, Abduh'un düşüncelerinin yayıcısı, onun tasarımı yaptığı reform çerçevesi içerisinde faaliyet gösteren,²⁵³ taklid karşıtlığı, dini müessese ve eğitim kurumlarının reforma tâbi tutulması gerektiği gibi düşünceleri savunan bir talebesidir.²⁵⁴

Reşid Rıza ile Abduh arasında sıkı bir ilişki olduğunu kabul etmekle birlikte bu ilişkinin Reşid Rıza'nın orijinal katkısını gölgelemediğini ileri sürenler de bulunmaktadır.²⁵⁵

Reşid Rıza'nın Muhammed Abduh'u kendisine üstat kabul ettiği ve talebesi olduğu bir hakikattir²⁵⁶. Bu ilişkinin en ayrıntılı şahidi Reşid Rıza tarafından kaleme alınan *Tarihü'l-Üstâzi'l-İmâm* adlı üç ciltlik hacimli eserdir. Bu eserde o, Afganî'nin

Abduh", s. 349-417.

²⁴⁹ Reşid Rıza, *Tarihü'l-Üstâzi'l-İmâm*, I, 390. Burada ve takip eden sayfada görüşmenin ayrıntılarına ve aralarında geçen konuşmalara yer verilmektedir. Reşid Rıza, Mısır'a göç etmeden önce bir kez daha Suriye'de tatilini geçirmekte olan Abduh'la yine Trablusşâm'da görüşme şansı bulmuştur. (*a.g.e.*, I, 996).

²⁵⁰ Reşid Rıza, Abduh'un karşılaştığı kazaî meselelerin tamamında kendi ictihadıyla hükmettiğini söylemektedir. "Fetâvâ'l-Menâr, (Kadâü'l-Üstâzi'l-İmâm bictihâdih)", *MM*, XV/10, 730; a.mlf., *Fetâvâ*, III, 1126.

²⁵¹ Reşid Rıza'yı Abduh'un talebesi olarak niteleyen makaleler *MM*'da dahi yer almıştır. Mesela bk. Lord Cromer, "Kavlü'l-Lûrd Krumer fi'l-câmiati'l-İslâmiyye ve'ş-şerîa", *MM*, X/3, 228-229.

²⁵² Hourani, *Arabic Thought*, s. 226.

²⁵³ Kerr, *Islamic Reform*, s. 153; Safran, *Egypt*, s. 75-84; Soage, "Rashid Rida's Legacy", s. 4-7.

²⁵⁴ Khadduri, *Political Trends in the Arab World*, s. 65-67.

²⁵⁵ Shatin, "Muhammad Rashid Rida", s. 113; a.mlf., *Through Muslim Eyes*, s. 1-2; Busool, "Shaykh Muhammad Rashid", s. 286; Sagiv, *Fundamentalism*, s. 22-23.

²⁵⁶ Bu konuda en çarpıcı ifadelerden birisi hilâfetle ilgili eserinde yer almaktadır. Burada Muhammed Abduh, ümmetin liderlik makamında gösterilmekte, siyaset dahil tüm dinî ve dünyevî işlerde ehl-i hall ve'l-akd mertebesinde görülmekte ve daha da ileri gidilerek onun bütün İslâm ümmetinin lideri olacak seviyeye ulaştığı ifade edilmektedir. Reşid Rıza, *el-Hilâfe*, s. 59.

hayatından bahsettiği kısım hariç tutulursa Abduh'un entelektüel biyografisini yazmıştır. Burada dikkat çeken husus, kendi hayatını da Abduh'un kiyle iç içe ele almasıdır. Dolayısıyla ikisi arasında, hoca-talebe, halef-selef ilişkisi yanında, dostluk ilişkisinin bulunduğu da söylemek mümkündür.

Reşid Rıza, kendisinin Abduh'un basit bir talebesi olduğu ve orijinal bir yönünün olmadığı yönündeki düşüncelere muttali olduktan sonra²⁵⁷ Abduh'la ilişkisi hakkında daha önce yazdıklarını hayatının son devresinde tadil etmiştir. Görebildiğimiz kadarıyla o, Mısır'a göç edişinin sebeplerini sıralarken Mısır'da matbuat hayatının rahatlıkla yürütülebilmesi başta olmak üzere bazı hususlara işaret etmekle birlikte, en önemli etken olarak "Abduh'un ilim ve hikmetinden faydalanmayı, onun Afganî ile olan tecrübelerinden istifade etmeyi" göstermektedir.²⁵⁸ Ancak hayatının sonlarına doğru kaleme aldığı bir başka yazıda Mısır'a hicret nedenlerini aktarırken Abduh'un "hikmet ve ıslahından faydalanmayı" zikretmekte, onunla birlikte bir dergi kurmayı düşündüğünü ifade etmekte²⁵⁹ fakat ilminden istifade etmekten bahsetmemektedir. Böylesi bir tavır içerisine girmesinin sebebi muhtemelen hayatının son demlerinde kendisinin Abduh'un sadık bir talebesi olduğu, onun fikirlerini aktarmaktan başka ciddi bir faaliyeti olmadığı yönündeki iddiaları göğüsleme isteğidir. Ayrıca Abduh'un yanına gitme isteğini biraz da onun Afganî ile olan ilişkisine bağlamaktadır. Buna göre Abduh, Afganî'yle birlikte bulunmuş ve ondan istifade etmiş birisidir. Reşid Rıza, Mısır'daki hürriyet ortamında Abduh'un yol göstericiliğinden istifade ederek onunla birlikte çalışmayı hedeflemektedir.²⁶⁰ Nitekim biraz da bu düşüncenin etkisiyle olsa gerek, yazdığı son eseri olan *el-Menâr ve'l-Ezher* adlı kitabında Suriye yılları üzerinde ayrıntılı bir şekilde durduktan sonra kendisinin Mısır'a gitmeden önce dahi "ıslah" faaliyeti için yeterli ilmî donanıma sahip olduğu noktasını hassaten vurgulamaktadır.

Her şeyden önce dost olan bu iki müellif arasında siyasî bazı konular dışında

²⁵⁷ Bu çerçevede muttali olduğu ilk düşünceler muhtemelen Abduh ile kendisini "İslâm modernizmi" başlığıyla ifade eden Charles Adams'ın eserinde dile getirilmiştir. Bk. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, s. 177. Reşid Rıza, kendi orijinal katkısını gölgelemeye matuf ifadeleri şiddetle eleştirmekte ve "yaptığı her işinde bağımsız bir düşünüşe sahip olduğunu" (*kiintü müstakillen bi-re'yî fi külli şeyin*) ifade etmektedir. Konuyla ilgili olarak bk. *el-Menâr ve'l-Ezher*, s. 132-133.

²⁵⁸ Reşid Rıza, "er-Rihletü's-Suriyye es-Sâniyye, *MM*, XXI/7, 377; a.mlf., *Rihalât*, s. 211.

²⁵⁹ Reşid Rıza, *Tarihü'l-Üstâzi'l-İmâm*, I, 999; a.mlf., *el-Menâr ve'l-Ezher*, s. 191.

²⁶⁰ Reşid Rıza, *el-Menâr ve'l-Ezher*, s. 191; a.mlf., *Rihalât*, s. 211-212.

esaslı bir ayrılığın olmadığını söylemek mümkündür.²⁶¹ Bu ilişki öyle bir hal almıştır ki, *MM*'da isimsiz yayınlanan yazılar, Reşid Rıza tarafından kaleme alınmasına rağmen Abduh'a ait sanılmıştır.²⁶² Benzer bir durum *Tefsîrî'l-Menâr* için de geçerlidir. Daha önce de belirttiğimiz üzere özellikle Abduh'un vefatına kadarki dönemde yayınlanan kısmın kime ait olduğu hâlihazırda dahi bir tartışma konusudur. On iki cilt olarak neşredilen eser bazı müellifler tarafından Abduh ve Reşid Rıza'nın ortak eseri olarak gösterilmektedir. Bu durum iki müellif arasındaki düşünsel birlikteliğin bir göstergesi olup, Mısır hayatının başlangıcında Reşid Rıza bu birlikteliği şu ifadeleriyle anlatmaktadır:

Size söz veriyorum. Sizinle olan ilişkim, tasavvuftaki mürid-mürşid ilişkisi gibi olacaktır. Fakat tek bir şeyi kendim için saklı tutuyor, bu yönümle sufilerden ayrılıyorum. Aklıma uymayan her hususun hikmetini soracak, sadece anladığım şeyleri kabul edecek ve yalnızca faydalı olduğuna inandığım hususları yapacağım.²⁶³

Bu iki müellif arasındaki ilişki dönemin diğer insanların da dilindedir. Abduh'un çevresindeki bazı kişiler Reşid Rıza'nın sağda solda Abduh'a tan ettiği ve onun ilmine ihtiyaç duymadığını söylediğini ifade ederek aralarını bozmaya çalışınca Abduh'un tepkisini dile getirdiği şu ifadeleri de aralarındaki yakın ilişkiye ışık tutacak mahiyettedir:

Aranızda hiç birisi onun gibi değil, onun yerini tutabilecek seviyede değil. Bana onun gibi birini getirin, ben de onunla arkadaşlığı terk edeyim. O, ne sizin anlattığınız bu sözleri etmiştir, ne de böyle şeyleri ebediyen söyleyecektir. Allah bu genci bana hayatımda yardımcı olması, ömrümün artması için gönderdi. Ümmete söylemek ve yazmak istediğim birçok hususu içimde tutuyordum. Meşguliyetlerim buna engel oluyordu. O, şu anda tüm bunları inandığım ve istediğim gibi beyân ediyor. Ondan bir konuyu yazmasını istediğim gibi yazıyor, söylemek istediklerimi söylüyor. Ona ana hatlarıyla söylediğim bir konuyu gönlümün razı olacağı şekilde genişçe izah ediyor. Benim başladığımı o bitiriyor. [Tunus'a] yaptığım son yolculuğumda onun *Menâr*'ının zannımın çok üstündeki tesirini gördüm. O benim için taraftarlar oluşturuyor, öğrenciler ve arkadaşlar buluyor. Önceden bana ihtiyacının olduğunu, şimdi ise bundan müstağni olduğunu söylüyorsunuz. Bu dediğinizin hiçbir anlamı yok! Allah'a yemin olsun ki, ben kendimden utanıyorum. Onun için hiçbir şey yapmadım. O

²⁶¹ Reşid Rıza'nın Abduh'la ayrı düşündüğü tespit edilen bazı düşünceler hakkında bkz. Soage, "Rashid Rida's Legacy", s. 7-12.

²⁶² Reşid Rıza, "İzâletü vehmin", s. 880.

²⁶³ Reşid Rıza, *Tarihü'l-Üstâzî'l-İmâm*, I, 1003.

ise benim için her şeyi yaptı. Hayatım boyunca yetiştirdiğim, bir şeyler öğrettiğim ve hayatımı vakfettiğim kimselerin yapmadığını o yaptı.²⁶⁴

Reşid Rıza biraz da bu iltifatkâr ifadelerin etkisiyle Afganî ve Abduh arasındaki ilişkiye benzer bir ilişkinin Abduh'la kendi arasında olduğunu açık bir şekilde beyân eder:

Herkes biliyor ki, ben Üstad İmam'ın son günlerinde onun yanındaydım. Tıpkı onun Mısır ve Paris'teyken Afganî'nin yanında olduğu gibi. Üstadın Şeyh Muhammed Şakir'e söylediği gibi “fikirlerinin tercümanı” idim. Sırlarına vakıftım. Onun propagandasını yapıyor, her türlü cihad alanında onu savunuyordum. (...) Biz onunla *Menâr*'da neşredilen tüm konularda düşünce ve inanç planında mutabıktık. Ayrıldığımız tek nokta Osmanlı Devleti ve saltanatıyla ilgili meselelerdi. Çünkü bu konular onun hiç hoşlanmadığı siyasete dahildi.²⁶⁵

Reşid Rıza, Abduh'un kendisi hakkındaki bazı ifadelerini naklederek aralarındaki ilişkinin mahiyeti hakkında bilgi vermektedir. Buradaki ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla Abduh, onu ıslah sahasındaki halefi olarak görmekte; çağın gereğine muvafık, medenî insanın maslahatlarıyla şeriatın arasını telif edecek bir zekâyâ sahip olduğunu söylemekte; ilme ve İslâm'a olan hizmetlerini övgüyle anmakta ve gözünün arkada kalmadığını belirtmektedir.²⁶⁶

Reşid Rıza, Abduh'un eserlerinin tamamını görme fırsatı bulmuş, bu eserleri yeri geldikçe değerlendirmiş²⁶⁷ ve bir kısmını kendi yayınevinde basarak satmıştır. Aralarında çok yakın bir ilişkinin olması ve ıslah kavramı etrafında şekillenen düşüncelerinin²⁶⁸ benzerliğine rağmen,²⁶⁹ Abduh'un fetvalarına vakıf olarak bunları

²⁶⁴ Reşid Rıza, *Tarihü'l-Üstâzi'l-İmâm*, I, 1018. Reşid Rıza, burada naklettiğimiz ifadeleri Abduh'un bizzat kendisine söylediğini ifade etmektedir.

²⁶⁵ Reşid Rıza, *Tarihü'l-Üstâzi'l-İmâm*, I, 995.

²⁶⁶ Reşid Rıza, *Tarihü'l-Üstâzi'l-İmâm*, I, 1024-1027.

²⁶⁷ Bu husus *MM*'da değişik vesilelerle gündeme gelmiş olmakla birlikte, Abduh'un eserlerini kronolojik olarak sıralayarak yaptığı değerlendirmeler için bk. Reşid Rıza, *Tarihü'l-Üstâzi'l-İmâm*, I, 777-788. (Buradaki listede Abduh'un on dört eseri yer almaktadır). *Menâr* Matbaası yayınları tarafından satışa sunulan eserlerin listesi için bk. *Fehresü matbû'âti Dâri'l-Menâr*, s. 37-41. Bu katalogda *el-Urvetü'l-vüskâ* Cemaleddin Afganî ve Muhammed Abduh'un ortak eseri olarak takdim edilmektedir. (s. 40).

²⁶⁸ Abduh'un bu çerçevedeki görüşlerini inceleyen bir çalışma için bk. İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, s. 203-256. Burada dinî ıslahın dört temel ayağı arasında zikredilen “gerçek İslâm'a dönüş” düşüncesi ile “taklide karşı oluş” fikirlerinin Reşid Rıza tarafından aynıyla benimsendiğini ve geliştirildiğini söylemek mümkündür.

²⁶⁹ Abduh ve Reşid Rıza arasında temel dini meselelerdeki yaklaşım benzerliklerini inceleyen bir

değerlendirme konusu yapan²⁷⁰ Reşid Rıza'nın onun basit bir talebesi olduğunu söylemek mümkün değildir. Abduh'la zaman zaman farklı düşünen,²⁷¹ onun vefatından sonra yaklaşık otuz yıl boyunca *Menâr*'da sürekli ilmî, siyasî ve fikrî konularda makaleler yazan ve temel birçok eserini bu devrede kaleme alan, verdiği fetvalarla dünyanın dört bir yanındaki bir kısım Müslüman için devrinin önemli bir fıkıh otoritesi haline gelen Reşid Rıza'nın orijinal yönünün varlığı inkâr edilemez.

Afganî ve Abduh dışında bazı müelliflerin düşünceleriyle Reşid Rıza'ya kaynaklık ettiği görülmektedir. *Menâr* dergisinde eserlerinden alıntılar yapılan, biyografileri verilen veyahut görüşleri değerlendirilen müellifler, bir yandan onun entelektüel birikimine katkı yaparken; diğer yandan dergisini çağdaş Arap ve İslâm düşüncesi açısından merkezî bir konuma taşımaktaydı. Bu şahısların Reşid Rıza'nın düşüncesine ne şekilde kaynaklık ettiği problemi başta olmak üzere, *Menâr*'da yer bulan onlarca şahıs ve eser ile ilgili değerlendirme yapmak tezimizin sınırlarını aşacak genişliktedir. Ayrıca bu kişilerin bir kısmının onun düşüncelerine destek verdiklerini söylemek ve bu şekilde belli bir anlayış etrafında oluşan bir birliktelikten bahsetmek de mümkündür. Nitekim son dönemlerde kaleme alınan eserlerin bir kısmında bu birlikteliğe “Menârcılar (*Manarist*)” kavramıyla işaret edilmektedir.²⁷² Bu durum sadece Reşid Rıza'nın değil, “Menârcılar”ın düşüncelerinden bahsetme gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla *Menâr*'da yer bulan şahıs ve eserler üzerine müstakil çalışmalar yapmak, kaynak olarak kullanılan yahut tanıtımı yapılan klasik eserlerle bu bulguları harmanlamak ve bunlara tenkit edilen klasik ve modern literatürü eklemek orijinal açılımlara imkân verecek zenginliktedir. Ancak tezimizde bu ilişkileri ortaya koymak mümkün olamayacağından, sadece ıslah ve fıkıh düşüncesiyle irtibatlı olduğunu düşündüğümüz bu şahıslara kısa bir atıfla yetineceğiz.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla *Menâr*'da kendisinden en geniş nakiller yapılan muasır kişilerin başında Abdurrahman el-Kevâkibî gelmektedir. Onun *Ümmü'l-kurâ*

çalışma için bk. Seferta, “The Concept of Religious Authority”, *Islamic Quarterly*, XXX, 159-164; Tefsîrle ilgili yaklaşımlarının mukayesesi için bk. Abdürrahîm, *el-Îmâm Muhammed Abduh*, s. 168-171, 323-331; Şehhâte, *Menhecü'l-Îmâm Muhammed Abduh*, s. 193-252.

²⁷⁰ Reşid Rıza, *Târihü'l-Üstâzi'l-Îmâm*, I, 646-716.

²⁷¹ Bu farklılıklar arasında Reşid Rıza'nın, Abduh'un vefatından sonra onun tefsir metodunu terk ederek daha selefî bir tavır içerisine girdiği, siyasî sahada ise daha fazla etkin olduğu yönündeki bir iddia için bk. Yusuf, *Reşid Rıza ve'l-avde ilâ menheci's-selef*, s. 35 vd.

²⁷² Mesela bk. Safran, *Egypt*, s. 76 vd; Haddad, “The Manarist and Modernism”, s. 55-73.

adlı eseri *Menâr*'ın dördüncü cildinden itibaren yayımlanmıştır.²⁷³ İslah düşüncesi üzerine dikkate değer bir kitap olan eserin Reşid Rıza'nın ıslah anlayışına etki ettiği söylenebilir.

Reşid Rıza'nın Sir Seyyid Ahmed Han hakkındaki bazı değerlendirmeleri de son derece önemlidir. O, Hind alt-kıtasının önemli reformcularından Ahmed Han'ı “müceddid olarak tavsif etmekle birlikte,²⁷⁴ muhtemelen eserlerinin Urduca ve İngilizce olarak kaleme alınmış olması hasebiyle onu doğrudan kaynak olarak kullanamamakta, bunlardan ancak başkaları vasıtasıyla bilgi sahibi olmaktadır. Herhangi bir eserini okuduğuna dair bir bilgiye rastlamadığımız Ahmed Han'ı “eğitim-öğretime önem vermesi, hakikat bilgisine ulaşma arzusuyla dolu olması” gibi özellikleri nedeniyle Hind alt-kıtasının en büyük âlimlerinden biri olarak görmekte, faaliyetlerini ıslah düşüncesi çerçevesinde değerlendirmektedir.²⁷⁵ Ahmed Han'ı Abduh'la karşılaştırdığı bir yazısında Arap bölgelerindeki ıslah talebeleri Abduh'un takipçileri; Hind alt kıtasındakiler ise Ahmed Han'ın takipçileri olarak görülür.²⁷⁶ Bizi burada ilgilendiren esas husus, Aligarh'ta yayınlanan *el-Ceridetü'l-İslâmiyye*'de neşredilen ve Reşid Rıza'yı Ahmed Han'la karşılaştıran bir yazıdır. Reşid Rıza'ya göre İslâmî uyanışın önemli bir kaynağı olan bu gazetede neşredilen yazının üst başlığı son derece ilgi çekicidir: “*Seyyid Ahmed Mısır'da yeniden mi doğdu? Gazetesi Tehzibü'l-ahlâk, el-Menâr adıyla yeniden mi ortaya çıktı?*” Burada Ahmed Han ile *Menâr* dergisi arasında kurulan ilgide dikkat çeken husus, Ahmed Han'ın büyük tepkilerle karşılanma sebebinin onun bazı düşüncelerini meseleleri dinî ve dünyevî ahkâm tasnifi çerçevesinde ele

²⁷³ Tefrika edilen kısımların künyeleri için bk. *Fehresü Mecelleti'l-Menâr*, s. 283.

²⁷⁴ Mesela bk. Reşid Rıza, “*Nahdatü Müslimî'l-Hind* [III]”, *MM*, I/21, 389; a.mlf., “*el-İslâh ve'l-is'âd alâ kadri'l-isti'dâd*”, *MM*, IV/18, 686.

²⁷⁵ Reşid Rıza, “*el-İslâh ve'l-is'âd alâ kadri'l-isti'dâd*”, *MM*, IV/18, 696-687.

²⁷⁶ Konuyla ilgili olarak bk. Reşid Rıza, “*el-Menâr*”, *MM*, X/3, 219. Reşid Rıza, Hindistan seyahatinde Ahmed Han'ın kurduğu ve sonradan Aligarh Koleji adını alan okulu ziyaret etme fırsatı bularak hocalarıyla da görüşmüştür. İzlenim ve değerlendirmeleri için bk. “*Rihletünâ el-Hindiyye-Şükrün alenî* (2)”, s. 104-105.

Ahmed Han'ın en önemli muarızlarından birisinin onu geliştirmek istediği yeni kelâm anlayışı nedeniyle tekfirle suçlayacak kadar ileri giden, dinî görüşleri ve eğitime dair fikirleri nedeniyle İngiliz uşağı olarak değerlendiren ve İslâm birliği aleyhine faaliyet göstermekle itham eden Cemaleddin Afganî olması ve onun bu iddialarının *el-Urvetü'l-vüskâ*'da (Bk. Afganî, “*ed-Dehriyyûn fi'l-Hind*”, *el-Urvetü'l-vüskâ*, s. 135-140) ve *er-Red ale'd-dehriyyîn*'de yer alması dahi onu bu değerlendirmeden alıkoymamıştır. Bu durum da Reşid Rıza'nın zihnindeki “ıslah” olgusunun mahiyeti hakkında fikir vermektedir. Afganî'nin Ahmed Han'a yönelik bir kısmına yukarıda yer verdiğimiz tenkitleri hakkında bir değerlendirme için bk. Ahmad, “*Sayyid Ahmad Khan, Jamal Al-Din Al-Afgani and Muslim India*”, *Studia Islamica*, XIII, 56-78.

almasına bağlanmasıdır.²⁷⁷ Kitap ehlinin yiyeceklerini yemenin ve giyeceklerini kullanmanın dinî işlere dahil olmadığı gerekçesiyle sakıncalı olmadığı yönündeki görüşün temellendirilmesinde kullanılan dinî-dünyevî ahkâm ayrımı, Reşid Rıza hakkındaki esaslı iddialarımızdan birisini teyit etmektedir. Müellifin bu düşünceye erken sayılacak bir dönemde muttali olması son derece önemlidir. Zira aşağıda da ele alınacağı üzere onun da fıkıh düşüncesinin merkezinde bu ayrım yatmaktadır.

Bunun dışında yakın dostu ve derginin önemli yazarlarından Şekib Arslan,²⁷⁸ Cemaleddin Kasimî,²⁷⁹ Dr. Muhammed Tevfik Sıdkı,²⁸⁰ Seyyid Emir Ali,²⁸¹ es-Seyyid Abdulbasit Fethullah,²⁸² Seyyid Ahmed İrfan,²⁸³ Refik el-Azm,²⁸⁴ Abdürreşid İbrahim,²⁸⁵ Abdülhamid ez-Zehravî²⁸⁶ gibi önemli bir kısmı modern yönelimleriyle temâyüz eden şahıslar, eserlerinden ve düşüncelerinden “ıslah” olgusu bağlamında bahsedilen kişiler arasında yer almaktadır. Ayrıca başta bazı Ezher şeyhleri²⁸⁷ ve *Hayat Dergisi*’nin sahibi

²⁷⁷ Bk. Reşid Rıza, “Te’yidü’l-ulemâi’l-âfâk li’l-fetvâ bi-halli taâmi’l-kitâbî ve libâsîh”, *MM*, VII/1, 23-24; a.mlf., *Târihi’l-Üstâzi’l-İmâm*, I, 716-718.

Seyyid Ahmed Han’ın fıkıh anlayışını dinî-dünyevî ahkâm ayrılığı çerçevesinde oluşturduğu yönünde bir inceleme için bk. Kavak, “Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han ve Ahkâmın Dünyevileşmesi”, *Dîvân İlmi Araştırmalar*, VIII/14, 137-164.

²⁷⁸ Şekib Arslan’ın *MM*’da yer alan makalelerini topluca görmek için bk. *Fehresü Məcəleti’l-Menâr*, s. 17-18.

²⁷⁹ Kasimî’nin vefatı üzerine kaleme alınan taziye yazıları için bk. Reşid Rıza, “Musâbü Mısır ve’ş-Şâm biricâli’l-ilm ve hameleti’l-aklâm [I]”, *MM*, XVII/7, 557-560. Yazının devamı için bk. a.mlf., “Musâbü Mısır ve’ş-Şâm biricâli’l-ilm ve hameleti’l-aklâm [II]”, *MM*, XVII/8, 628-636.

²⁸⁰ Vefat haberi ve hakkında kısa bir değerlendirme için bk. Reşid Rıza, “Rez’ü İslâmiyyin azîm, Vefatü’l-Duktûr Sıdkı”, *MM*, XXI/8, 447-448. Burada Sıdkı’nın *Menâr*’da neşredilen makalelerinden hareketle ilmi bir biyografi yazılacağı vaat edilmektedir. Mezkûr yazı bir sonraki sayıda yayınlanmıştır. Reşid Rıza, “Tercemetü’t-tabib Muhammed Tevfik Sıdkı”, *MM*, XXI/9, 483-495. Bu yazıda Dr. Sıdkı’nın makalelerinden bahsedilmekte, kendisine yazılan reddiyelere temas edilmekte ve tüm bunlar kısaca değerlendirilmektedir.

²⁸¹ Emir Ali’nin vefatı üzerine yazılan bir yazı için bk. Reşid Rıza, “Vefâtü Seyyid Emîr Ali, Ehadi kâdeti’t-tefkîri’l-İslâmî ve hâmilî da’veti’l-İslâm fi’l-Garb”, *MM*, XXIX/5, 352-358.

²⁸² Reşid Rıza, “es-Seyyid Abdulbasit Fethullah (vefatuhu ve mülâhhas tercemetih)”, *MM*, XXX/6, 469-474. Bu yazıda Seyyid Abdulbâsıt, Abduh’un öğrencisi ve onun ıslah davasının destekçisi olması hasebiyle yad edilirken, ıslah düşüncesini yansıtan fikirlerinden örnekler verilmektedir.

²⁸³ Dergide “On üçüncü yüzyılın müceddidi” olarak nitelenen Seyyid Ahmed b. İrfan hakkında Nedevetü’l-ulemâ üyesi Seyyid Ebü’l-Hasan Ali’nin bir yazısına yer verilmiştir. Bk. “Havle’neş’eti’l-İslâmiyye fi’l-Hind”, *MM*, XXXI/8, 633-636.

²⁸⁴ Refik el-Azm’ın *MM*’da yayınlanan ilk yazısı için bk. “Meni’l-mesûl, el-Hükûme emi’s-ş-a’b?”, *MM*, I/45, 866-869. el-Azm’ın hayatı ve eserleri için bk. Reşid Rıza, “Refik el-Azm, Vefâtühü ve tercemetühü”, *MM*, XXVI/4, 288-300.

²⁸⁵ Reşid Rıza, “Âsârün ilmiyye edebiyeye, (Suhuf cedîde)”, *MM*, IX/11, 877.

²⁸⁶ Zehravî’yi konu edinen makaleleri topluca görmek için bk. *Fehresü Məcəleti’l-Menâr*, s. 160-161.

²⁸⁷ *Nurü’l-İslâm* dergisi ve bazı Ezher şeyhleriyle hocalarıyla muarazaları bu çerçevede zikredilebilir. Konuyla ilgili geniş malumat el-*Menâr* ve *l-Ezher* adlı eserde yer almaktadır. (bk. s. 17-128.).

Ferid Vecdi,²⁸⁸ Selâme Musa, Taha Huseyin gibi laik-batıcı aydınlar olmak üzere tenkit edilmek amacıyla derginin sayfalarına taşınan kimi müelliflerden de bahsetmek mümkündür.²⁸⁹

Bunların dışında değişik bölgelerde çıkan onlarca süreli yayın derginin sayfalarına taşınması Reşid Rıza'nın İslâm dünyasını yakından takip ettiğini gösterir. Bu dergilerin bir kısmı kendi fikirleriyle örtüşürken, bir kısmı eleştirilmek amacıyla gündeme getirilmiştir. Reşid Rıza'nın çağdaş İslâm düşüncesiyle irtibatı açısından son derece önemli olan bu makaleler başlı başına inceleme konusu olabilecek özelliğindedir.²⁹⁰ Aynı durum İslâm dünyasında faaliyet gösteren ilmî ve siyasî kurumlarla ilgili değerlendirmeleri için de geçerlidir.²⁹¹

b. Modern Batı Düşüncesi

Reşid Rıza'nın düşüncelerinin temel kaynaklarından bir diğeri Batı medeniyetinin düşünsel ve kültürel birikimidir. Burada Batı medeniyeti ifadesiyle başta sömürgecilik olmak üzere belli başlı vasıtalarla Batılı olmayan toplumlara ihraç edilen Avrupa'nın kültürel ve felsefî mirasını kastetmekteyiz. Bu miras, bir yönüyle Hıristiyan-Yahudi kökenlidir; diğer yönüyle ise klasik Yunan ve Roma mirasının etkisiyle modern dönemde şekillenen kısmen liberal fikir ve değerlerle meşbudur. Müellifin klasik İslâmî ilimlerle ilgili yaklaşımında önemli bir kaynak olarak karşımıza çıkan bu birikim, tezimizde ele aldığımız konularla ilgili olarak dile getirilen modern düşüncelerin kökenini teşkil etmektedir.

Reşid Rıza'nın, Batı düşünce ve kültürü hakkındaki bilgi kaynakları arasında Beyrut ve Mısır'daki Hıristiyan Araplar, Avrupa'ya yüksek tahsil için gönderilen talebeler ve onların çeşitli Batı dillerinden Arapçaya çevirdiği kitaplar, Mısır'da faaliyet

²⁸⁸ Ferid Vecdi'nin din ve teşri felsefesi hakkındaki görüşlerinin tenkidi için bk. Reşid Rıza, "Kelâmu Ferid Efendi Vecdî fi'd-din ve felsefeti't-teşrî", *MM*, X/5, 375-382; a.mlf., "el-İntikâd alâ Muhammed Ferid Efendi Vecdî", *MM*, X/6, 456-480. Ferid Vecdi'nin dinî görüşlerini tenkit eden bir diğer makale için bk. a.mlf., "Ârâü Ferid Vecdi fi'l-İslâm", *MM*, XXXIII/7, 525-535.

²⁸⁹ Dergide hayat hikâyelerinden bahsedilen yaklaşık 116 civarındaki kişi ile ilgili makale künyelerini topluca görmek için bk. *Fehresü Mecelleti'l-Menâr*, s. 66-70.

²⁹⁰ Bu çerçevede değerlendirme konusu edilen Arapça, Türkçe ve İngilizce çok sayıdaki dergi ve gazete için bk. *Fehresü Mecelleti'l-Menâr*, s. 129-138.

²⁹¹ *MM*'da faaliyetlerinden bahis açılan cemiyetlerle ilgili makaleleri topluca görmek için bk. *Fehresü Mecelleti'l-Menâr*, s. 94-97.

gösteren Batılı misyoner²⁹² ve oryantalistler, Arap seyyahların Batı notları,²⁹³ Batı ülkelerinde yaşayan arkadaşlarının yazdıkları mektuplar²⁹⁴ ve kendi gezilerindeki gözlemleri²⁹⁵ yer almaktadır.²⁹⁶ Onun Batı düşüncesiyle ilgili ilk olarak Beyrut'taki liberal Hristiyan Arap entelektüeller ve Batılı misyonerler sayesinde tanıştığını söylemek mümkündür. O, Trablusşâm'dayken bu kişilerin modern bilgi ve bilim üzerine yazdıklarını *el-Muktataf* ve *et-Tabîb* gibi süreli yayınlardan takip etmiştir.²⁹⁷ Bu dönemde Batı dillerinden tercüme edilen kimi eserleri de okumuştur. Tercüme eserler üzerinden bilgilendirme süreci Mısır'da da devam etmiştir. Zira Batılılaşmanın hakiki başlangıcının Mehmet Ali Paşa'ya kadar götürüldüğü Mısır'da Kavalalı'nın gerek reformları gerekse tercüme hareketlerine katkısı önemli bir başlangıç teşkil etmiş, onun emriyle 1836 yılında kurulan Dil Okulu'nun (*Medresetü'l-elsün*) idaresinde et-Tahtavî

²⁹² Reşid Rıza'nın misyonerlik faaliyetleriyle ilişkisini Danimarkalı misyoner Alfred Nielsen bağlamında inceleyen bir çalışma için bk. Riyad, "Rashid Rida and a Danish Missionary", *IslamoChristiana*, XXVIII, 87-107.

²⁹³ Bu çerçevede 1834 yılından itibaren Arap dünyasında basılan birçok seyahatname kitabından bir kısmı Reşid Rıza'nın teşriki mesaisinin olduğu zevat tarafından kaleme alınmıştır. Onun tarafından bilindiği bilinen eserlerin bir kısmı şöyledir: Muhammed Kürd Ali, *Garâibü'l-Garb*, el-Mektebetü'l-ehliyye, Mısır, 1341. [Tanıtım yazısı için bk. Reşid Rıza, "el-Matbûâtü'l-hadîse, (*Garâibü'l-garb*)", *MM*, XXV/9, 719]; Muhammed b. Mustafa Bayram, *Safvetü'l-i'tibar bi-müstevdei'l-emsar ve'l-aktar*, Dâru Sadır, Beyrut 1885. [Esere yapılan bir atıf için bk. Reşid Rıza, "Kitabü Mısır el-Hadîs li Lûrd Krûmer", *MM*, XI/2, 84-85]; Muhammed Müveylîhi, *Hadisu İsa b. Hişam ev Fetretün mine'z-zaman*, (3. bs.), Matbaatü's-Saade, Kahire 1923/1341, 462 s. [Eserin tanıtım yazısı için bk. Reşid Rıza, "Âsârün ilmiyye edebiyye, (*Hadisu İsa b. Hişam ev Fetretün mine'z-zaman*)", *MM*, XI/1, 61-62]; Şekib Arslan, *Hâzırü'l-âlemi'l-İslâmî*, Matbaatü's-selefiyye, Mısır 1343. [Tanıtım yazısı için bk. Reşid Rıza, "el-Matbûâtü'l-hadîse, Kitâbü Hâziri'l-âlemi'l-İslâmî", *MM*, XXVI/3, 223-230]. Konuyla ilgili ayrıca bk. Shahin, *Through Muslim Eyes*, s. 40; a.mlf., "Muhammad Rashid Rida", s. 114. Bu dönemde basılan diğer seyahatnemelerin listesi ve genel özellikleri için bk. Abu-Lughod, *Arab Rediscovery of Europe*, s. 66-85.

Rifaa Rafi' et-Tahtavi, *Tahlisü'l-ibriz fî telhisi Bariz*, (Bulak 1849, 330 s.) eserine herhangi bir atfa rastlanmasa da Fransız devrimini tanıtan ilk Arapça eser olan bu kitabın Reşid Rıza'nın malumu olduğu kuvvetle muhtemeldir.

²⁹⁴ Reşid Rıza'nın yakın dostu Şekib Arslan'ın kendisine yolladığı çok sayıda mektup bu konuda önemli bir yere sahiptir. Bu mektupların önemli bir kısmı Batı başkentlerinden yazılmıştır ve buralara ilişkin bilgiler içermektedir. Arslan'ın Reşid Rıza'ya gönderdiği yaklaşık 130 mektup tespit edilmiş olup, bunların önemli bir kısmı yayınlanmıştır. bk. Şerebâsî, *Emirü'l-beyân*, II, 623-847.

²⁹⁵ Reşid Rıza, 1921 yılındaki Avrupa seyahatinin notlarını yedi ayrı yazıda neşretmiştir. İlk yazı için bk. "er-Rihletü'l-Ürûbbiyye, (1)", *MM*, XXIII/2, 114-120. Seyahatinin ayrıntıları için ayrıca bk. Reşid Rıza, *Rihâlât*, s. 311-384; Arslan, *es-Seyyid Reşid Rıza*, s. 157, 264.

²⁹⁶ Konuyla ilgili olarak bk. Shahin, "Muhammad Rashid Rida" s. 113-132; a.mlf., *Through Muslim Eyes*, s. 39-40.

²⁹⁷ Reşid Rıza, *el-Menâr ve'l-Ezher*, s. 193. Reşid Rıza bu yayınlardan önemli gördüğü bazı makaleleri *MM*'da da ayrıca yayınlamıştır. *el-Muktataf*'tan yapılan bir alıntı için bk. "Mâ verâe'l-kabr, Hadîs mea Edisün ani'l-hayât ve'l-mevt", *MM*, XXII/4, 267-272. Takip ettiği bir diğer süreli yayın olan *Mirâtü'l-garb*'tan yapılan bir alıntı için bk. "Ârâü Edisun fî müstakbeli'l-beşer es-saîd bi's-sinâa", *MM*, XIV/5, 373-374.

ve öğrencileri vasıtasıyla yaygınlık kazanan tercüme faaliyetleri sonraki yıllarda da yoğun bir şekilde sürmüştür.²⁹⁸

Gerek otobiyografisinden gerekse *Menâr*'da değindiği eserlerden hareketle Reşid Rıza'nın Batı dillerinden tercüme edilen hangi kitaplardan haberdar olduğunu yaklaşık olarak tespit etmek mümkündür. Otobiyografisinde zikrettiği kitaplar arasında Dr. Van Dyck'in "çağdaş bilimlere ilişkin *en-Nakş ale'l-hacer* adlı kitabı",²⁹⁹ "A. Eskeros'un *et-Terbiyetü'l-istiklâliyye* başlığıyla Arapçaya tercüme edilen kitabı", "*Usûlü't-tıb eş-şer'î* başlıklı kitap" ve "Gustave Le Bon'un *Rûhu'l-ictimâ'* adlı eserleri" vardır.³⁰⁰ *Menâr*'da isimlerine sıklıkla rastlanan ve büyük çoğunluğu Fethi Zağlul ve Lütü es-Seyyid gibi mütercimler tarafından çevrilen eserler arasında ayrıca Le Play okulunun ikinci kuşak temsilcisi Edmond Demolins (1852-1907),³⁰¹ liberal siyaset teorisyeni ve sosyolog Herbert Spencer (1820-1903),³⁰² Rus yazar Lev Nikolayevich Tolstoy (1828-1910),³⁰³ Fransız edebiyatçı Victor Hugo (1802-1885),³⁰⁴ İrlandalı Nobel

²⁹⁸ Abu Lughod, *Arap Rediscovery of Europe*, s. V-VII. Tahtavî ve öğrencilerinin tercüme ettiği eserler için bk. Rafî, *Asru Muhammed Ali*, s. 401, 412-413. Muhammed Kadri Paşa, bu okulun öğrencilerinin Muhammed Ali ve İsmail Paşa zamanında muhtelif sahalarda tercüme ettiği eserlerin sayısının binden fazla olduğunu ve tercümelerin seviyesinin son derece yüksek olduğunu söylemektedir. (a.g.e., s. 414.) Kadri Paşa'nın ifadesi *Ma'lûmatün Cuğrâfiyye* adlı eserinden nakledilmektedir.

²⁹⁹ Reşid Rıza, *el-Menâr ve'l-Ezher*, s. 142.

³⁰⁰ Orijinal adı *Psychologie des foules* (Felix Alcan, Paris 1895) olan eser, Ahmed Fethi Zağlul tarafından *Ruhu'l-ictimâ'* (Matbaatü'sharb, Kahire 1909) başlığıyla tercüme edilmiştir. Bu tercümeyle ilgili *MM*'da yayınlanan tanıtım yazısı için bk. Reşid Rıza, "el-Matbûâtü'l-cedîde, (*Ruhu'l-ictimâ'*)", *MM*, XII/12, 949. Bu eser, Abdullah Cevdet tarafından *İlm-i ruh-ı ictimai* başlığıyla Türkçeye de tercüme edilmiştir. (Amidi Matbaası, İstanbul 1924, 287 s.).

³⁰¹ Reşid Rıza'nın bu çerçevede atıfta bulunduğu eserlerin ilki *A quoi tient la Supériorité des Anglo-Saxons?* (Librairie de Paris, Paris 1897) başlıklı kitaptır. O, Fethi Zağlul tarafından bu kitabın *Sırrı Tekaddümi'l-İnkilâz es-Saksûniyyîn* (Matbabatü'l-meârif, 1899) başlığıyla Arapça'ya tercüme edilmesi üzerine bir değerlendirme yazısı yazmıştır. Bk. "Âsârün ilmiyye edebiyye, (el-Kitâbânî'l-celiyyân)", *MM*, II/18, 282-283. Kitapla ilgili *Menâr*'da H. A. imzasıyla bir değerlendirme yazısı daha yer almaktadır. H. A., "Redd alâ bâhis fî kitabi Sirri Tekaddümi'l-İnkilâz es-Saksûniyyîn", *MM*, II/30, 465-470. Kitap, *Anglosaksonlar'ın esbab-ı faikiyeti nedir?* başlığıyla A. Fuad ve A. Naci tarafından Türkçeye de tercüme edilmiştir (Kitabhane-i Askeri, Dersaadet 1330, 393 s.). E. Demolins'in *et-Terbiyyetü'l-hadise* başlığıyla çevrilen bir diğer kitabı da dergide değerlendirme konusu edilmiştir. Bk. "el-Hedâyâ ve't-tekârîz, (*et-Terbiyyetü'l-hadise*)" *MM*, IV/16, 630.

³⁰² Spencer'in iki kitabı Reşid Rıza tarafından bilinmektedir: Bunlardan ilki Muhammed es-Sibâî tarafından tercüme edilen *On Education* başlıklı eserdir. Diğeri ise *The Principles of Sociology*'dir. Bk. Shahin, *Through Muslim Eyes*, s. 25-26; a.mlf., "Muhammad Rashid Rida", s. 114. *On Education*'ın Arapça tercümesinin basımıyla ilgili bir değerlendirme için bk. Reşid Rıza, "Âsârün İlmiye Edebiyye, Kitâbü't-terbiyye", *MM*, XIV/4, 302-303.

³⁰³ Tolstoy'dan tercüme edilen bazı eserlerin tanıtımları ve Tolstoy hakkındaki değerlendirmeleri içeren makale künyelerini toplu halde görmek için bk. *Fehresü Mecelleti'l-Menâr*, s. 86.

³⁰⁴ Hugo'nun *Sefiller* adlı romanını Arapça'ya tercüme eden Corci Yani'nin kaleme aldığı ve *MM*'da yayınladığı yazı için bk. "Bâbü't-takriz, (*Kitabü'l-büesâ*)", *MM*, VI/7, 278-280. [Yazıda Abduh'un

ödüllü yazar George Bernard Shaw (1856-1950) ve Fransız sosyal bilimci ve doktor Gustave Le Bon (1841-1931) öncelikli bir öneme sahiptir.³⁰⁵ Ayrıca Batı felsefesine ait muhtelif eserler de bu dönemde bir bir tercüme edildiğinden Reşid Rıza'nın malumuydu. Bu eserler arasında Fethi Zağlul tarafından tercüme edilen J. J. Rousseau'nun *Toplumsal Sözleşme*'si,³⁰⁶ J. Bentham'ın *Yasamanın İlkeleri* (*Principles of Legislation*) adlı eseri, Batı klasiklerinin yayılmasının Mısır'da bir ihya başlatacağı düşüncesinde olan ve *el-Cerîde* gazetesinde liberal ve faydacı (*utilitarian*) felsefenin sözcülüğünü yapan Lutfi es-Seyyid'in³⁰⁷ Aristo'dan tercüme ettiği *Ahlak* (*Ethics*), *Evren Üzerine* (*On The Universe*), *Tabiat Üzerine* (*On Nature*) ve *Siyaset* (*Politics*) başlıklı kitapları; Taha Huseyin'in yine Aristo'dan tercüme ettiği *Atinalılar'ın Anayasası* kitabı ile Sofokles'in oyunları ve diğer Yunan felsefesi metinlerinden seçme tercümeleri; Hüseyin Heykel'in Rousseau'nun hayatına ilişkin kitabının tercümesi zikredilebilir.³⁰⁸ Bu dönemde muhtelif mütercimler tarafından tercüme edilen Dumas³⁰⁹ ve Homer³¹⁰ gibi

takrizi de yer almaktadır]. Aynı yazarın "Tarihü ilmi'l-edeb" başlığıyla Arapçaya tercüme edilen bir diğer kitabının tanıtımı için bk. "Âsârün ilmiyye edebiyye, (*Tarihü ilmi'l-edeb inde'l-Efrenç ve'l-Arab*)", *MM*, VII/19, 752.

³⁰⁵ Shahin, "Muhammad Rashid Rida", s. 114; a.mlf., *Through Muslim Eyes*, s. 39.

Gustave Le Bon'un Abdü'l-Bâsıt Fethullah Efendi tarafından "el-Felsefetü's-siyasiyye" başlığıyla tercüme edilen kitabından seçme metinlerin *MM*'daki yayını için bk. "Nümûzec min kitabi'l-felsefeti's-siyâsiyye", *MM*, XXI/7, 345-354. Le Bon'a İslâm medeniyeti ile Batı medeniyetinin mukayasesi çerçevesinde bir atf için bk. Reşid Rıza, "Sevretü Filistîn- Esbâbühâ ve netâicühâ 2", *MM*, XXX/6, 458. Le Bon'un *Ruh'l-İştirâkiyye* başlığıyla Adil Zuayter tarafından tercüme edilen eserinin dergideki tanıtımı için bk. Reşid Rıza, "Takrîzü'l-matbûâtî'l-hadîse, (*Ruhu'l-iştirâkiyye*)", *MM*, XXIX/4, 317-318.

Le Bon'un Arapçaya tercüme edilen diğer eseleri hakkında bir değerlendirme için bk. Reşid Rıza, "Takrîzü'l-matbûâtî'l-cedîde, (*Kitâbü el-Harbü'l-Urubbiyye ev felsefetühâ*)", *MM*, XIX/9, 574-575. Yazıda Le Bon "tarih felsefecilerinin ve sosyoloji hakîmlerinin en meşhuru" olarak nitelenmektedir.

³⁰⁶ Aynı yazarın iki âşık arasındaki mektuplaşmalarından müteşekkil bir diğer eseri de "Zehretü'l-hub" adıyla Ahmed Necib tarafından tercüme edilmiş ve *MM*'da tanıtılmıştır. Reşid Rıza, "el-Hedâyâ ve't-tekarîz", *MM*, III/28, 653.

³⁰⁷ Safran, *Egypt*, s. 58, 92.

³⁰⁸ Safran, *Egypt*, s. 130-132. *MM*'da Aristo'ya yapılan bir atf için bk. Reşid Rıza, "Âsârün ilmiyye edebiyye, (Hükmü'l-felâsife ve nevâdirühüm)", *MM*, III/15, 352-354.

³⁰⁹ Dumas'nın iki eserine *MM*'da yapılan atf için bk. Reşid Rıza, "Âsârün ilmiyye edebiyye, (*el-Hayr ve's-şer ev kıssatü Katerînâ*)", *MM*, VIII/21, 838-839; "Âsârün ilmiyye edebiyye, (*Şekâü'l-muhibbîn*)", *MM*, XI/4, 307.

³¹⁰ Homer'in *İlyeda* adlı eserine bir atf için bk. Reşid Rıza, "Âsârün ilmiyye Edebiyye, (*İlyaze Hâmîrûs*)", *MM*, VII/6, 273-274

müelliflerin eserleri de gündemdeydi.³¹¹ Napoleon'un hazırlattığı medenî kanun da 1867 yılında tercüme edilmişti.³¹²

Reşid Rıza, şahsen tanıdığı oryantalistlerle de fikir alışverişinde bulunmaktaydı. Bunlar arasında Alman şarkiyatçı Bernard Moritz,³¹³ A. J. Wensinck³¹⁴ ve İngiliz şarkiyatçı David Samuel Margoliouth (1858-1940) önemli bir yere sahipti. Reşid Rıza, Margoliouth'un kendisine verdiği bir kitabı³¹⁵ *Menâr*'ın indeks ve bibliyografya düzenini oluştururken örnek almıştı.³¹⁶ Şahsî tanışıklığı bulunmayan İngiliz şarkiyatçı William Muir,³¹⁷ Hollandalı şarkiyatçı S. Hurgronje,³¹⁸ Fransız şarkiyatçı Emile Dermenghem ve Edward Montet³¹⁹ gibi kimi oryantalistlerin düşüncelerine atıfta bulunması da onun oryantalist literatürden haberdar olduğunu göstermektedir.³²⁰

On sekizinci yüzyıl Batı dünyasında revaç bulan rasyonalizm, kilisenin kurumsal etkisine karşı oluş (*anticlericalism*) ve devrim (*revolution*) gibi fikirleri Mısırlıların gündemine taşıyan Farah Anton (1874-1922); Darwin ve Spencer'in modern bilime ilişkin teorilerini *el-Muktataf*'ta neşreden Yakub Sarruf (1852-1927);³²¹

³¹¹ Shahin, *Through Muslim Eyes*, s. 27.

³¹² Abu-Lughoud, *Arab Rediscovery of Europe*, s. 53, 139-140.

Kuşkusuz Reşid Rıza'nın yaşamı boyunca okuduğu kitaplar burada zikredilenlerle sınırlı değildir. Burada anılan eserler onun biyografik malumatlarını aktardığı yazılarında özellikle yer verdiği eserlerdir. Değişik makalelerinde çeşitli vesilelerle okuduğunu zikrettiği onlarca kitap, müstakil bir çalışmayı gerektirecek özelliktedir.

³¹³ Mısır Milli Kütüphanesinde 1898-1911 tarihleri arasında müdürlük yapan Moritz'in Reşid Rıza'ya gönderdiği bir mektubun metni için bk. Reşid Rıza, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 7.

³¹⁴ Reşid Rıza, Wensinck'e *el-Vahyü'l-Muhammedî* adlı eserini göndermiş, o da teşekkürlerini iletmiştir. *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 6-7.

³¹⁵ Söz konusu kitap Ebu'l-Alâ el-Maarî'nin risalelerinin neşri ve İngilizceye tercümesidir. *The Letters of Abu'l-Alâ of Ma'arrat an-Nu'man*, Clarendon Press, 1898, 300 s.

³¹⁶ Konuyla ilgili olarak bk. Shahin, "Muhammad Rashid Rida", s. 114; a.mlf., *Through Muslim Eyes*, s. 39.

³¹⁷ Reşid Rıza, *el-Vahyü'l-Muhammedî* adlı eserinde (s. 105) Muir'in *Life of Mahomet* adlı eserinden alıntı yapmakta, Hz. Muhammed'den bahis açmasına temas etmektedir.

³¹⁸ Hollandalı şarkiyatçı Christiaan Snouck Hurgronje'nin *MM*'de yayınlanan iki makalesi için bk. "el-İslâm yükavimü nüfuze'n-Nasraniyye", *MM*, XVII/3, 210-217; a.mlf., "el-İslâm ve müstakbelü'l-müslimîn", *MM*, XVII/4, 268-272.

³¹⁹ Reşid Rıza, Dermenghem'in Türkçeye de tercüme edilen *La vie de Mahomet* adlı eserinde, Montet'nin düşüncelerinden hareketle vahiy olgusunu inkâr eden yaklaşımını *el-Vahyü'l-Muhammedî* adlı eserinde geniş bir şekilde ele alarak reddetmektedir. (s. 66-106).

³²⁰ Oryantalizm hakkında da eleştirel düşünceleri havi bazı makaleler *MM*'de yer almıştır. Mesela bk. Şekib Arslan, "el-Müsteşrikûn fî mevkîfihim el-hatîr izâe'l-İslâm", *MM*, XXXIII/6, 435-440.

³²¹ Safran, *Egypt*, s. 58. Yakub Sarruf'un vefatıyla ilgili *MM*'de yer alan bir yazı için bk. Reşid Rıza, "Musâbu Mısır bi ekâbiri ricâli'l-ilm ve'd-dîn ve's-siyâse", *MM*, XXVIII/6, 477-480.

Batı tarihi ve bilimi üzerine sayısız yazılar kaleme alan Corci Zeydan,³²² Alman materyalizminin önemli temsilcilerinden olan Ludwig Buchner'in (1824-1899)³²³ Darwin'in teorilerine getirdiği yorum dahilinde düşünceler geliştiren ve bunları kurduğu bir okulda tatbik eden el-Lâ Merkeziyye Partisi'nden arkadaşı Şiblî eş-Şümeyyil (1860-1916) de Reşid Rıza'nın malumuydu.³²⁴ Hatta o, Darwin'in teorilerini Arapçada ilk neşreden kişi olarak nitelediği Şiblî eş-Şümeyyil'i konu alan bir yazısında bu teorilerin Arap entelektüelleri arasındaki yansımalarına işaret etmekte ve bunların ispatlanması durumunda bile Kur'an'la çelişmeyeceğini söyleyecek kadar ileri yorumlar yapmaktaydı.³²⁵ Bu dönemde Darwin'in doğal seleksiyon anlayışı H. Spencer'in öncülüğüyle sosyal yaşama uyarlanmıştı ve ancak güçlü olanların yaşamını

³²² Safran, *Egypt*, s. 58.

³²³ Ludwig Büchner, aynı dönemde sadece Mısır'da değil tüm Osmanlı coğrafyasında da düşünceleriyle son derece etkiliydi. "Bilim, gerçeğin ölçüsü olduğu müddetçe insanları ileri bir aşamaya taşıyacaktı" şeklinde özetlenebilecek bir yaklaşımın savunuculuğunu yapan ve Tanrı inancını yıkmak için kaleme aldığı *Kraft und Stoff* adlı eserinin *Madde ve Kuvvet* (İstanbul Müsterekülmenfaa Osmanlı Şirketi Matbaası, İstanbul t.y., 237 s.) başlığıyla Baha Tevfik ve Ahmed Nebil tarafından yapılan tercümesi Osmanlı Devleti'nde satış rekorları kırıyordu. Konuyla ilgili değerlendirmeler ve Büchner'in Osmanlı entelektüellerine etkisi için bk. Hanioglu, *Osmanlı'dan Cumhuriyete*, s. 36-45.

³²⁴ Shahin, *Through Muslim Eyes*, s. 27-28.

³²⁵ Darwin'in teorisinin *MM*'da ilk kez dile getirilişi tespit edebildiğimiz kadarıyla Dr. Muhammed Tevfik'in "ed-Din fi nazari'l-akli's-sahîh" başlıklı *MM*'in sekizinci cildinde yayınlanan seri yazılarından. İlk yazı için bk. "Bâbü'l-akaid, ed-Din fi nazari'l-akli's-sahîh", *MM*, VIII/9, 330-335. [Diğer yazılar aynı ciltte şu sayfalar arasında yer almaktadır: 417-428, 495-500, 693-705, 732-744, 771-783]. Bu yazılar üzerine herhangi bir yorum yapmayan Reşid Rıza, kendisine bu sebeple yöneltilen tenkitleri cevaplarken bu konuya iki kısa yazıda değinmiş, ["Ebûnâ Âdem ve Mezhebü Darwin", *MM*, VIII/23, 920; "Mes'eletü halkı ebûnâ Âdem min türâb", *MM*, VIII/24, 947] konuyla ilgili düşüncelerinin genel bir özetini ise bir diğer yazısında yapmıştır. O, Darwin'in teorilerini tenkit sadedinde yazılan eserlerden ilk gördüğünün Abduh'un Afganî'nin eserinin *er-Red ale'd-dehriyyin* başlığıyla yapılan tercümesi olduğunu söylemektedir. Bu konudaki bir diğer kaynağı Hüseyin el-Cisr'in *er-Risaletü'l-Hamidiyye* adlı eseridir. Reşid Rıza, Cisr'in Darwin'in teorilerini özetleyip açıkladıktan sonra yaptığı "bu teorinin delilleri zannidir ve katiyet derecesine ulaşmamıştır. Bu deliller ispatlansa ve katiyet kazansa dahi İslâm'ın aleyhine bir delil olmaz. Zira Kitap ve Sünnette Adem'in yaratılışıyla ilgili olarak varid olan nasların tevile ihtimali vardır" şeklindeki yorumun Türkiye'deki âlimler ile Ezher uleması tarafından ciddi bir itirazla karşılaşmamış olmasını bu yorumun kabul edilebilirliğine hamletmektedir. Bk. Reşid Rıza, "ed-Duktûr Şiblî Şümeyyil", *MM*, XIX/10, 625-628. Benzer düşünceler için bk. a.mlf., "el-Menâr", *MM*, XII/8, 634-637.

Reşid Rıza, *MM*'da bu düşünceleri dile getirdiği yazılardan yıllar sonra yazdığı yazılarda ise biraz da Darwin'in teorisi hakkındaki Batı dünyasında yükselen eleştirilerden destek alarak eleştirel bir tutuma yönelmiştir. Mesela bk. "Nazariyyetü Darwin ve'l-İslâm", *MM*, XXX/8, 593-600. Konuyla ilgili Léon Daudet'nin *L'action Française* adlı gazetesinde yer alan bir makale ile ilgili yaptığı yorumda Darwin teorisini, "içinde makul ve makbul hakikatleri barındırır da", "bazı çıkarımları vehimden öteye gitmeyen" bir teori olarak değerlendirmekte (bk. "Nakzu esâsi mezhebi Darwin", *MM*, XXXI/2, 130) ve Daudet'nin makalesinin Arapça tercümesine yer vermektedir. Bk. Daudet, "İhtizârü Mezhebin İlmiyyin", *aynı yer*, s. 131-134.

sürdürebileceği şeklinde özetlenebilecek “sosyal Darwinizm” anlayışı genel bir kabul görmekteydi.³²⁶

Reşid Rıza’nın bilfiil İngiliz idaresi altında yaşaması da önemli bir bilgi kaynağı olmakla birlikte, bilgilenmesinin somut yansımalarının tamamı tezimiz açısından bakıldığında bizi doğrudan ilgilendirmemektedir. Tezimiz dahilinde bizi ilgilendiren husus onun ıslah anlayışını ve fıkıh düşüncesini oluştururken Batı düşüncesinden ne oranda ve ne seviyede etkilendiği meselesidir.

Batılı kavram ve kişilerin onun üzerindeki en önemli etkisi Batı ilerlemesi ve bunun sebepleri konularında tezahür eder.³²⁷ Reşid Rıza, Batı’nın üstün ve ileri bir medeniyet oluşunu ve karşı konulamaz bir güç teşkil etmesini birtakım gerekçelere bağlamaktadır. Bunlardan ilki Batı’nın ortaçağlardaki donukluğa karşı çıkararak reform hareketlerine sahne olmasıdır. Bu durumu ilerlemenin önünü açan ilk unsur olarak gören müellif, Batı’daki reform hareketlerini tahlil edip bu hareketin önemli simalarından Martin Luther (v. 1546) ve Jean Calvin’i (v. 1564) iki büyük ıslahçı olarak değerlendirir ve çabalarını takdir eder.³²⁸

Reşid Rıza’ya göre ortaçağdaki zihnî donukluğun aşılması, Batı’nın cehaletten kurtularak eğitime önem vermesini sağlamıştır.³²⁹ Batılı nesiller bilgi ve bilimin gelişmesi sayesinde hürriyetin erdemine vakıf olmuş ve yöneticilerinin mutlak hâkimiyetlerini sınırlayan parlamenter sisteme geçiş yapabilmişlerdir.³³⁰ Özellikle Batı’ya seyahat eden Arap seyyahların eserlerinin ortak vurgusunu teşkil eden³³¹ ve

³²⁶ Afganî’nin böylesi bir yaklaşımı benimsediği anlaşılmaktadır. Bk. Afganî, *Cemaleddin Afganî’nin Hatıraları*, s. 343.

³²⁷ Reşid Rıza’nın Batının ilerleme sebebi olarak gördüğü hususları topluca görmek için bk. Shahin, *Through Muslim Eyes*, s. 41.

Şükrü Hanioğlu, “Osmanlı ve Türk Garpcılığının ve İslâmî Modernleşmenin Raşid Rıza’ya kadar benimsedikleri Batı toplumlarının toplumsal gelişiminin sebebinin Protestan Reformasyonu olduğu” yönündeki düşüncelerinin kaynağını Guziot’ya bağlamaktadır. Bk. Hanioğlu, *Osmanlı’dan Cumhuriyete*, s. 31.

³²⁸ bk. Reşid Rıza, “el-Menâr”, *MM*, II/5, 68-72; a.mlf., “Mukavemetü ricali’ d-din li ecli’l-ıslah”, *MM*, III/2, 30-33; a.mlf., “el-İslâh ve’l-is’âd alâ kadri’l-isti’dâd”, *MM*, IV/18, 681-688.

³²⁹ Reşid Rıza Makendonya meselesi üzerine yazdığı uzunca bir değerlendirme yazısında bu çerçevedeki düşüncelerini özetlemektedir. Bk. “Bâbü’l-ahbâr ve’l-arâ Mes’eletü Makedûnya, Urûbbâ ve Türkiyâ ev ed-din ve’s-siyâse”, *MM*, VIII/19, 758-759.

Batının emperyalist bir güç olarak tezahürü üzerine eleştirel yazılar da kaleme alan müellifin bu çerçevedeki düşünceleri için bk. Shahin, “Muhammad Rashid Rida”, s. 124-130; a.mlf., *Through Muslim Eyes*, s. 75-87.

³³⁰ Reşid Rıza, “Re’ yü’l-Menâr fi’l-cevâb”, *MM*, I/45, 869-870.

³³¹ Arap müellifler tarafından kaleme alınan çok sayıdaki eseri bu çerçevede değerlendiren görüşler için

Reşid Rıza tarafından da aynıyla paylaşılan bu iki yargı bizim açımızdan son derece önemlidir. Zira aşağıda modern bir müctehid olarak takdim edilmekle birlikte bütün fonksiyonu parlamento üyeliğinden ibaret olan “ulü’l-emr” bağlamında yapılan değerlendirmelerin ana kaynağını bu ön kabulün oluşturduğu görülmektedir. Bu değerlendirmelerde Batı’daki “ortaçağ donukluğu”, İslâm dünyasında taklid ve ihtilafların hâkim olması düşüncesiyle karşılanmakta; Batı’daki üstün bir eğitim sisteminin varlığının sonucu olan anayasal hükümetler ve parlamenter sistem, İslâm dünyasında şûrâ prensibi çerçevesinde iş gören yeni bir müctehid tipi olarak ulü’l-emrin takdiminde kendisini göstermektedir. Bu iki unsur, Reşid Rıza tarafından birbirlerine koşut olarak değerlendirilir ve konuyla ilgili düşünceler kapsamlı bir ıslah projesinin temeli olarak takdim edilir. Müellifin Batı ilerlemesi için zikrettiği gerekçeler değişiklik arz etse de, ilk değerlendirmelerinin özeti mahiyetindeki bir yazısında yukarıda zikredilen gerekçeleri somut bir karşılığa indirgeyerek bu gerekçeyi “kurumsallaşma” olarak belirler.³³² Dolayısıyla İslâm dünyası bir yandan “taklidin tahakkümünden kurtulmalı, öte yandan yeni ictihad anlayışını kurumsal bir çerçeveye oturtmalıdır.” Çizilen bu resim, Batı dünyasında hakim hale gelen yasama meclisine dayalı bir siyasî sistemi zorunlu kılmaktadır.

Arap müellifler tarafından Batı ve İslâm medeniyetlerini ilerilik-geri kalmışlık söylemi çerçevesinde değerlendirme amacıyla kaleme alınan bazı eserler de Reşid Rıza’ya kaynaklık etmektedir. Şekib Arslan’ın *Limâzâ teehhare’l-müslimûn ve limâzâ tekaddeme gayruhum* adlı eseri³³³ ile Muhammed Ömer’in Mısır’da basılan *Hâzirü’l-Mısrıyyîn ev sırru teahhürîhim* (Matbaatü’l-Muktataf, Kahire 1902) adlı eseri özellikle zikredilmelidir. Bu kaynaklar vasıtasıyla da mahiyeti hakkında önemli bilgilere sahip olduğu ve geçerliliğini tartışmadan kabul ettiği Batı ilerlemesi konusuyla ilgili olarak tezimiz açısından bizi ilgilendiren bir diğer husus Batı’nın ilerlemesinde etkili olan temel saikların İslâmî kökenine ilişkin değerlendirmelerdir. *Menâr*’ın ilk sayılarından itibaren vurgulanan bu husus, aşağıda görüleceği üzere fikhî deliller dahil, muhtelif vesilelerle gündeme gelmektedir. Batı’da modern medeniyetin doğuşunda İspanya

bk. Abu Lughod, *Arab Rediscovery of Europe*, s. 86-134.

³³² Reşid Rıza, “Menâfiu’l-Urubbiyyûn ve madârruhum fi’ş-Şark (3)”, *MM*, X/4, 279-284.

³³³ *MM*’da tefrika edilen ilk kısım için bk. Şekib Arslan, “Limaza teahhare’l-müslimûn ve limaza tekaddeme gayruhum”, *MM*, XXXI/5, 355-370; XXXI/6, 449-463.

Müslümanlarının, İbn Rüşd ve takipçilerinin, Batılıların Müslümanlarla yürüttüğü savaşların ve bu savaşlar esnasındaki bilgilenmelerinin etkisinin vurgulandığı bu argümanların³³⁴ somut karşılığı başta parlamento olmak üzere Batılı kurum ve uygulamaların İslâm toplumları için meşruiyetlerini temellendirme düşüncesi olmalıdır.³³⁵ Zira ona göre zaten İslâm'dan alınan bu kurumların asıl mecrasına döndürülmesi doğal karşılanmalıdır.

Batı düşüncesinin bir diğer önemli etkisi, toplum problemleri karşısında bilimsel bir yaklaşımı esas alarak çözüm getirme iddiasıyla ortaya çıkan Batılı bir sosyal bilim olan sosyolojinin, hakikati ifade eden modern bir bilim olarak keşfinde kendisini göstermektedir. Fıkıh sahasında söz söylemenin temel ilkelerini belirlerken atıfta bulunulan bu bilim,³³⁶ Gustave Le Bon,³³⁷ Edmond Demolins ve Herbert Spencer gibi sosyologların verilerinden hareketle tanınmış ve verileri müsellem kazıyyeler kabul edilerek³³⁸ “kevnî bilimlerin en üstünü (*efdal*) ve en faydalısı” diye takdim edilmiştir.³³⁹ Tezimizde fıkıh ilmiyle ilgili dile getirilen düşüncelerde “modern” olarak nitelediğimiz hususların en önemli meşruiyet zemini Batı medeniyetine ait bir sosyal bilim olan bu

³³⁴ Reşid Rıza, “Şübhe ve cevâbühâ”, *MM*, I/37, 733.

Reşid Rıza'nın Batılı kurum ve kavramların iktibasına olan vurgusu *MM*'a gönderdiği bir mektupla Ahmed Bedevî en-Nakkaş tarafından şiddetli bir tenkide tâbi tutulmuştur. Esas itibariyle taklid aleyhtarı olduğunu söyleyen bir derginin Batılı kurum ve kavramların iktibasını savunması tutarsızlık olarak görülmekte ve “ey Menâr sahibi! Eğer ıslah yapacaksan bu, taklide dayalı olmamalı” şeklinde bir itiraz dile getirilmektedir. (Bk. Nakkaş, “Bâbü'l-intikad ale'l-Menâr, İzâh ve intikâd”, *MM*, XII/7, 533). Reşid Rıza ise yukarıda ana çerçevesini verdiğimiz argümanlarla bu tenkidi göğüslemeye çalışmaktadır. Bk. “Cevâbü'l-Menâr”, *MM*, XII/7, 537-546.

³³⁵ Aşağıda icma meselesiyle ilgili olarak bu husus son derece somut bir şekilde tezahür edecektir. Batı'nın ilerleme sebepleriyle ilgili makalelerinden bir kısmını topluca görmek için bk. Shahin, *Through Muslim Eyes*, s. 39-47.

³³⁶ Fıkıhî bazı kavramların klasik literatürdeki anlam aralığından farklı kullanıldığı şeklindeki bir itiraza müellif şu cevabı vermektedir: “Biz sosyal bir mesele hakkında söz etmekteyiz. İnsan hakkında söylediklerim mantık ilmi açısından doğru olmasa bile sosyoloji bilginleri katında makbuldür.” Reşid Rıza, “el-Muhâveretü'l-ülâ”, *MM*, III/28, 637-638; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 2. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfikı*, s. 35; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 180.

³³⁷ Le Bon tarafından *Les Lois Psychologiques de l'Évolutions den Peuples* (Felix Alcan, Paris) başlığıyla 1894 yılında kaleme alınan eser kitlelerin psikolojisini konu alan bir sosyoloji eseridir. Arapçaya *Sırru Tatavvuri'l-ümem* başlığıyla Ahmed Fethi Zağlul tarafından tercüme edilen (Matbaatü'l-Meârif, Kahire, 1913) eser, yazarın bazı kitaplarını tercüme eden Abdullah Cevdet tarafından *Ruhü'l-akvam* başlığıyla Türkçeye de tercüme edilmiştir. (2. bs., Matbaa-i İctihad, İstanbul 1913, 274 s.).

³³⁸ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü'l-ülâ”, *MM*, III/28, 638; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 3. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfikı*, s. 35-36; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 180-181.

³³⁹ Bk. Reşid Rıza, “el-Muhâveretü'r-râbi'a”, *MM*, III/32, 804; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 31. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfikı*, s. 95; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 209. O, aynı yerde tarih ilmini de sosyolojinin kaynağı olarak göstermektedir.

bilimden hareketle elde edilmektedir.³⁴⁰

Birebir kaynak olarak kullanılmasa da özellikle maslahat düşüncesi bağlamında dile getirilen düşüncelerin Jeremy Bentham'ın "fayda" (*utility*) kavramının etkisini taşıdığı söylenebilir. Yine Rousseau'nun toplumsal sözleşme düşüncesinin Batı siyaset düşüncesinde parlamenter sistemle somut karşılığını bulması ve Reşid Rıza'nın aynı konuda dile getirdiği düşünceler için zemin teşkil etmesi uzak bir ihtimal değildir. Kuşkusuz Batı siyaset düşüncesinin genel gidişatı daha üst çerçevede önemli bir kaynak olarak tezahür etmektedir. Özellikle müellifin parlamenter sisteme yönelik değerlendirmelerinde Rousseau, Montaigne ve Locke gibi isimlere yer verilmeyişi onun dolaylı vesilelerle bu düşüncelere vakıf olduğu anlamına alınabilir.

Batı düşüncesinin etkisiyle ortaya çıkan din-devlet/siyaset ayrılığı fikri de Reşid Rıza'nın düşüncesinde yankı bulmuştur.³⁴¹ Batılıları bu ayrım sayesinde ilerlemenin önünü açan insanlar olarak tasvir etmekle birlikte³⁴² özellikle Ali Abdürrazık ve Selame Musa gibi müelliflerin savundukları sekülerleşmeye karşı çıkmıştır.³⁴³ Tanrı'nın Kilise'nin tanrısı olduğu düşüncesini Cecil Rhodes, Thomas Henry Huxley (1825-1895), Herbert Spencer (1820-1903) ve diğer filozofları örnek gösterip,³⁴⁴ Spencer'in

³⁴⁰ Sosyoloji Reşid Rıza tarafından "ilmü süneni'l-ictimâ'" tabiriyle ifade edilmekte ve "Kur'an'ın işaret ettiği, Müslümanların azamî inayet göstermeleri gereken, ancak 'İslâmî bir metodoloji' takip edilerek okunması zorunlu olan en yüce ilimlerden biri" olarak belirlenmekte ve bu çerçevede İbn Haldun'un *Mukaddime*'sine özel bir önem atfedilmektedir. Bk. Reşid Rıza, "el-Ulûm ve'l-fünûn", *MM*, XIV/11, 814-815. Aynı yerde bir İslâm Sosyolojisi'nin teorik yapısına ilişkin kısmî değerlendirmeler de mevcuttur. Sosyolojinin kanunlarını Kur'an-ı Kerim ayetleriyle teyit eden düşünceler için bk. Reşid Rıza, "Bâbü tefsîri'l-Kur'ani'l-Hakîm", *MM*, XI/6, 402-407; a.mlf., "el-Ulûm ve'l-fünûn", 815.

³⁴¹ Reşid Rıza'nın Batı siyaset düşüncesinde kendisine yer bulan kimi teorilerden haberdar olduğu anlaşılmaktadır. Sözgelimi *Cerîdetü'l-efkâr*'dan, sosyalist ve radikal devlet anlayışı hakkındaki bir değerlendirme içeren ve bu çerçevede Darwin, Kant, Hegel, Schiller gibi filozofların görüşlerine atıfta bulunan bir yazının *MM*'daki neşri için bk. "el-İsti'mâr, Tenâzuu Almanya ve İnkiltare bisebebih", *MM*, XVIII/2, 150-152. [Reşid Rıza yazıya talik düşmektedir]. Sosyalizmi konu alan diğer yazıları için bk. *Fehresü Mecelleti'l-Menâr*, s. 29, 139.

³⁴² Reşid Rıza, "el-Muhâveretü's-sâbi'a", *MM*, IV/6, 206; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 50. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 149; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 229.

³⁴³ Shahin, *Through Muslim Eyes*, s. 67-68; Hourani, *Arabic Thought*, s. 241.

Ali Abdurrazık ve *Usûlü'l-hükûm* başlıklı kitabının eleştirisi için bk. Reşid Rıza, "el-İslâm ve Usûlü'l-hükûm [I]", *MM*, XXVI/2, 100-104; a.mlf., "el-İslâm ve Usûlü'l-hükûm [II]", *MM*, XXVI/3, 230-232; a.mlf., "Hükümü hey'eti kibârî'l-ulemâ fi kitabi'l-İslâm ve Usuli'l-hükûm", *MM*, XXVI/5, 363-382.

"Müslüman mülhidler" başlığıyla tenkit edilen kişiler için bk. Reşid Rıza, "Fâtihatü'l-mucelledi's-selâsîn", *MM*, XXX/1, 3-9; a.mlf., "Cem'iyetü tecdidi'l-ilhâd", *MM*, XXVII/5, 387-398. Taha Hüseyin ve Selâme Musa'yı İslâm karşıtı düşünceleriyle maruf kişiler olarak niteleyen bir yazı için bk. a.mlf., "Enbâü'l-âlemi'l-İslâmiyye", *MM*, XXIX/8, 619-627.

³⁴⁴ Reşid Rıza, "Bâbü's-süâl ve'l-fetvâ, (ed-Delîl ala vücudillahi teâlâ)", *MM*, VII/4, 139-140; a.mlf., *Fetâvâ*, I, 96-99.

dinin ahlakî uygulama ve değerlerin yerleşmesindeki önemini vurguladığı düşüncelerine atıfta bulunur.³⁴⁵ Burada esas itibariyle kendi fikhî düşüncesinde birebir karşılığı bulunan dinî ahkâm-dünyevî ahkâm ayırımına vurgu yapmaktadır. Bu sebeple karşı çıktığı Arap müelliflere itirazı onların dinî olan ile dünyevî olan arasında ayırım yapmaları değil, “salt dinî” olan sahada değişiklik yapmak isteyişleridir.

II. Reşid Rıza’da Islah Düşüncesi

Muhammed Reşid Rıza, Trablusşâm’daki öğreniminden itibaren dinî düşünce başta olmak üzere eğitim, siyaset, toplumsal yaşam gibi konularda kapsamlı bir projeye gereksinim olduğunu ifade etmekte ve geliştirmeye çalıştığı bu çok yönlü projesini İslâm düşünce geleneğinin önemli kavramlarından olan “ıslah” kavramıyla nitelendirmektedir. Bu kavram, *Menâr*’daki birçok yazıda kendisinin tüm ilmî ve siyasî yaşamının ana hedefi olarak takdim edilmektedir. Söz gelimi hayatının son demlerinde yaptığı bir değerlendirmede kendisini “ıslah”a hazırlayan unsurları zikrederken bir yandan beslendiği kaynakların neler olduğunu belirtmekte, öte yandan bu düşüncenin mahiyeti hakkında önemli ipuçları vermektedir.

Zikredilen kaynaklar arasında Gazzâlî’nin *İhyâ*’sı başat bir mevkidedir. Ardından Trablusşâm’daki hocası Hüseyin el-Cisr gelmektedir.³⁴⁶ Onun dinî ve modern ilimlerin birlikte okutulması gerektiği düşüncesi Reşid Rıza’da derin etkiler bırakmıştır.³⁴⁷ *el-Urvetü’l-vüskâ* dergisi İslâmî kalkınmanın gerekliliğini vurgulaması, sömürgeleştirme çabalarına karşı duruşu ve bu hususlarda ulemaya vazifeler yüklemesiyle düşüncelerini olgunlaştırmış, bu esnada okuduğu hadis ve tarih kitapları, İbn Haldun’un *Mukaddime*’si, Ahmed Cevdet Paşa’nın *Tarih*’i, Hristiyan misyonerlerle yaptığı tartışmalar³⁴⁸ ve başta Abduh olmak üzere Mısır’da tanıştığı kişiler bir bütün olarak Reşid Rıza’nın düşünce dünyasını şekillendirmiştir.³⁴⁹ Yaşadığı çağda en fazla ihtiyaç duyulan hususun “ıslah” olduğunu tüm hayatı boyunca dile getirerek, bilgi ve

³⁴⁵ Reşid Rıza, “Âyâtühü fi halkih”, *MM*, XIII/12, 920-921.

³⁴⁶ Hüseyin el-Cisr’i ilmî açıdan değerlendirişi için bk. Reşid Rıza, *el-Menâr ve’l-Ezher*, s. 141-42.

³⁴⁷ Reşid Rıza, değişik dönemlerde el-Cisr’in düşünce dünyası ve bunun kendi gelişimiyle ilişkisine dair makaleler kaleme almıştır. Bu makaleleri topluca görmek için bk. *Fehresü Mecelleti’l-Menâr*, s. 92.

³⁴⁸ *MM*’daki misyonerleri konu alan makaleleri topluca görmek için bk. *Fehresü Mecelleti’l-Menâr*, s. 291-292.

³⁴⁹ Reşid Rıza, *el-Menâr ve’l-Ezher*, s. 193.

tecrübe açısından kendisini geliştirmeye devam ettiğini ifade eden müellif,³⁵⁰ bütün bir ilmî yaşamını, son günlerinde yazıya döktüğü şu ifadeleriyle özetlemektedir:

Allah'a şükürler olsun! Yüce Allah *Menâr* dergisini kurmaya ve otuz altı yıl boyunca çıkartmaya beni muvaffak kıldı. Böylelikle Allah'ın yoluna basiretle davette bulundum, insanları hikmet ve güzel öğütle çağırdım. Bu vazifelerimi Kurân-ı Kerîm'i tefsir, Rasulullah'ın Sünnetini ihyâ ederek selef-i sâlihînin ve müctehid imamların siretlerini yaşatarak, bidatle ve bidatçilerle, hurafe bataklığına dalmış deccallerle, [körü körüne taklid] bataklığına dalmış tutucularla, mülhidlerle ve müstebid zalimlerle mücadele ederek gerçekleştirdim. Materyalistlerin şüphelerini, Hıristiyan misyonerlerin dalâletlerini herhangi bir devlet başkanı ya da hükümete sırtımı dayamadan, bir hizip veya cemiyetle birlikte hareket etmeden, hiçbir zenginın parasına, hiçbir yazarın kalemine güvenmeden ortadan kaldırdım.³⁵¹

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslâm dünyasının değişik bölgelerinde “ıslah” kavramı etrafında şekillenen bir yenilik çağrısı yapılmaktaydı. Reşid Rıza'nın etkilendiği çevrede bu çağrılarının iki önemli temsilcisi Muhammed Abduh ve Abdurrahman el-Kevakibî idi.³⁵² İslâm dünyasındaki geri kalmışlığın baskın bir söylem olarak ortaya çıktığı bu devirde gündeme taşınan “ıslah ve tecdid” kavramları, Reşid Rıza'nın fıkıh düşüncesini şekillendiren ve bir proje dahilinde sürekli olarak atıfta bulunulan iki kavramdır. Geleneksel dinî algıda özellikle “tecdid hadisi” olarak şöhret bulan hadisten hareketle,³⁵³ dinî ilimler ve düşüncede “yenilik” ve “yeniden yorumlama” faaliyetlerine giriştiği iddia edilen kimselerin faaliyetlerinin “ıslah” ve tecdid” kelimeleriyle ifade edilmesi, Reşid Rıza'nın projesinin de geleneksel yaklaşımı devam ettirdiği izlenimi vermektedir. Reşid Rıza'nın gerek “ıslah” teklifinin mahiyeti, gerekse bu teklifin geleneksel yaklaşımla irtibatı bu kısımda incelenecektir.

³⁵⁰ Reşid Rıza, *el-Menâr ve'l-Ezher*, s. 193. Reşid Rıza “ilim talebesi ve ıslah taraftarı” kimseler için kendi hayatından beş ilke çıkarır. Buna göre, a) medreselerde uzun süre kalmak zararlıdır, b) ilme niyet edildikten sonra sağlam bir hedef tespit edilmeli ve kişi iradesini buna yöneltmelidir, c) ilim talebinde taklidden uzak olunmalı, bağımsız bir tavır takınılmalıdır, d) faydalı ilim kişiyi salih amele yönelten ilimdir, e) ilim manevi bir temizlenme aracıdır. Bk. *a.g.e.*, s. 194-200.

³⁵¹ Reşid Rıza, *el-Menâr ve'l-Ezher*, s. 129-130. Reşid Rıza aynı yerde, *Menâr* dergisinin ve dolayısıyla kendisinin en esaslı düşmanları arasında üçüne özel bir vurgu yapar: Derginin çıkışından itibaren her türlü yola başvurarak kendi faaliyetlerini sona erdirmeye çalışan Osmanlı Devleti ile kimi tarikat ehli bidatçiler ve mülhid Batıcılar.

II. Abdülhamid döneminde sıkıntılar yaşayan müellif İttihatçıların sonraki dönemlerinde de problem yaşamış ve Âleyh'teki divan-ı harb-i örfide İngiliz işgaline zemin hazırlamak, Mısır merkezli Arap hilafeti kurmaya çalışmak gibi suçlarla itham edilerek gıyaben idama mahkûm edilmiştir, bk. *Âleyh Dîvân-ı Harb-i örfisinde rü'yet olunan mes'ele-i siyâsiye hakkında izâhât*, s. 125.

³⁵² Bu yöndeki bir kanaat için bk. Yasushi, “Al-Manar Revisited”, s. 6-7.

³⁵³ Ebû Davud, Melâhim, 1.

“Derin uykusunda gördüğü rüyayla mutlu olan Şark’ın içinde bulunduğu bozuklukları (*halel*) ıslah etmek”³⁵⁴ amacıyla neşredilen *Menâr*’da muhtelif alanlardaki ıslah çabalarına ilişkin onlarca yazı yayınlanmıştır. Bu kısımda tezimiz açısından bizi özellikle ilgilendiren ıslah ve tecdid kavramının mahiyeti ve bunların din ve özellikle fıkıh sahasındaki yansımalarına ilişkin metinler olacaktır.³⁵⁵

Konuya ait metinler kronolojik olarak ele alınacaksa *Menâr* dergisinin mukaddimesinden başlamak yerinde olacaktır. Mukaddimeye göre derginin neşrinden amaç “derin bir uykuda mutlu bir şekilde uyuyan Şark’a” artık dünyanın değiştiğini ve insanlığın yeni bir döneme girdiğini göstermektir. “Şark halâ kadim donukluğunu yaşamaktayken, Batı, buharlı makinenin ve elektriğin icadıyla ilerlemiş, teknolojik değişimler ortaya koymuştur. İçinde bulunulan çağ ‘bilgi çağıdır’ ve ‘bu çağın ilmini alan ve bununla amel eden milletler efendi’, diğerleri ‘köle’ olacaktır. Selefe ait tabîî ilimlerin artık devre dışı olduğu görülmelidir.”³⁵⁶

Çağı bu şekilde tasvir eden Reşid Rıza derginin ümmetin sorunlarının ıslahı (*ıslahu’l-halel*) için kurulduğunu ifade eder. İslahın en önemli ayağını ise eğitim sahası oluşturmaktadır. Müellif bu açıdan kendi bilgi tasavvurunu da ortaya koyan şu düşüncelere yer verir:

Çağın ilim anlayışı pratiğin doğruladığı bilgiyi doğru kabul etmektedir. Dolayısıyla ümmetin ilk hedefi ilim ve fen tahsili olmalıdır. Bunun için de mevcut ilim kitaplarının ıslah edilmesi gerekmektedir.³⁵⁷

İslahın bir diğer önemli sahası dinî sahadır. Bu sahada Müslümanlar nezdinde yerleşik hale geldiği iddia edilen anlayış eleştirilerek yapılması gerekenler şu şekilde belirlenir:

İnsanlar güncelliğini yitirmiş (*muattal*) tevillere dalarak hakkı batılla karıştırmakta, faydalı işleri tevekkül namına terk etmekte, hakikat bilgisine ermeyi ilhad ve küfür

³⁵⁴ Reşid Rıza, “Fâtihatü’s-seneti’l-ûlâ li’l-*Menâr*”, *MM*, I/1, 9–14.

³⁵⁵ Bu bağlamda Reşid Rıza’nın *Tarihü’l-Üstazi’l-İmâm* başlıklı çalışmanın birinci cildinin girişinde yer verdiği ve bu kitabın yayımı dolayısıyla kaleme aldığı “Tasdîrü’t-tarîh, Beyânü künhi’t-tecdid ve’l-ıslâh” başlıklı makalesinin yeri ayrıcalıklıdır. Ancak müellifin genel anlamda ıslah ve tecdid düşüncesiyle ilgili olarak kaleme aldığı metinlere de değinilecektir.

³⁵⁶ Reşid Rıza, “Fâtihatü’s-seneti’l-ûlâ li’l-*Menâr*”, *MM*, I/1, 9–10.

³⁵⁷ Reşid Rıza, “Fâtihatü’s-seneti’l-ûlâ li’l-*Menâr*”, *MM*, I/1, 11-12.

olarak görmekte, hurafelere dalmakta, körü körüne taklidi ise ilim ve yakînî bilgi addetmekte. *Menâr* dergisi tüm bu hastalıklı durumları anlatacak ve bunlara sunduğu ilaçları zikredecektir.³⁵⁸

Bu düşüncelere göre derginin ve dolayısıyla Reşid Rıza'nın tüm eserlerinin öncelikli hedefi 'ıslah' kavramı etrafında şekillenmektedir. İslahın siyasî ve sosyal kurumlara, özellikle eğitime bakan bir yönü olduğu gibi dine ve dinî ilimlere bakan bir yönü de bulunmaktadır.

A. Kavramsal Çerçeve

Reşid Rıza'nın hemen her yazısına konu olan ıslah ve tecdid kavramlarının anlam aralıklarının tespiti oldukça müşküldür. Zira müellif neredeyse her konuyla ilgili olarak rahatlıkla bu kelimeleri kullanabilmektedir. Her iki kelime, kimi zaman 'dinî/ilmî yenilenme' anlamında terimleşirken, bazen siyasî ve sosyal müesseselerin yeniden yapılandırılması anlamını içerecek şekilde 'ıslahat' anlamında kullanılmakta; kimi yazılarda ise 'reform' kelimesiyle eşdeğer tutulmaktadır. Aşağıda konuyla ilgili metinlerden hareketle, esas itibarıyla "Müslümanların geri kalmışlığı" olarak nitelenen durumdan kurtulmanın yolu olarak gündeme taşınan ıslah ve tecdid kavramlarının anlam aralıkları ve nevilerine yer verilecektir.

Reşid Rıza'nın ıslah ve tecdid kavramlarını birbirlerine çok yakın ilgileri olacak şekilde kullandığı onun yazılarından anlaşılmaktadır. Yazılarındaki hâkim yaklaşıma göre 'ıslah' beraberinde birtakım değişiklik getirmektedir. Bu değişikliklerin bir kısmı sonradan ortaya çıkan şeylerin ilga edilerek eski durumun hâkim kılınmasını gerektirirken, diğer bir kısmı zamanla âtil kalan konuların yerine yenisinin ikame edilmesini gerektirmektedir. Tam da bu noktada devreye tecdid girmektedir. Güncelliğini yitirmiş olan hususların yenileriyle değiştirilmesi anlamına gelen *tecdid* Reşid Rıza'ya göre toplum (*ictimâ'*) yasalarından birisidir. Bu kavramla yakın ilgisi olan *teceddüd* de fitrat ve tabiatın icabıdır. Bu kavramların karşısında 'kadîmi olduğu haliyle muhafaza etmek' (*el-muhafaza ale'l-kadîm*) yer almaktadır. Fakat her iki kavram yerli yerinde ve ifrat ve tefrite kaçmaksızın kullanılırsa tecdîd ve

³⁵⁸ Reşid Rıza, "Fâtihatü's-seneti'l-ûlâ li'l-Menâr", *MM*, I/1, 12.

muhafazakârlık³⁵⁹ arasında bir tezat ve uyumsuzluk olmayacaktır. Zira tecdid, *insanın ilerlemesi için gerekli bir fıtrat kanunudur*. Kadimin muhafazası ise veraset kanununa uygun davranmanın gereğidir. İnsanlar sosyal yaşamlarında birçok hususu ancak taklid yoluyla öğrenir ve sonraki nesillere aktarırlar. Adetler, ahlakî melekeler, ev yapımı vs. gibi hususlar böyledir. Bu sebeple muhafazakârlık da bir dereceye kadar gereklidir.³⁶⁰

Bu ifadelerin ışığında ıslah olgusuyla birebir ilgisi bulunan dört kavramdan bahsetmek gerekir. Yukarıda kısmen değinilen cedîd, kadîm, tecdîd ve teceddüd kelimeleri üzerinde genişçe duran Reşid Rıza ileri düzeyde semantik tahlillerde de bulunarak neticeyi ıslah olgusuna bağlamaktadır. Buna göre cedîd ve kadîm olma durumu yaratılmışlar açısından nisbî durumlardır. Zira bir açıdan bakıldığında tüm yaratılmışlar cedîd iken, kadîm olan sadece Allah'tır. Kâinatta teceddüd ve tecdîd bizim yaratılışımızdaki nizamın da kaynağını oluşturan genel ilahî kanunlardır. Bizim muhatap olduğumuz bu kanunlarla atalarımız da aynıyla muhatap olmuşlardı; çünkü “Allah’ın Sünnetinde bir değişiklik olmaz.” İnsanları da içerisinde barındıran madde âlemi bütünüyle tecdîd ve teceddüd kanununa tabidir. Ancak teceddüd tabîi ve fıtrî iken, tecdîd kişinin yapmasına (*smâî*) ve kesbine bağlıdır. Yüce Allah söz konusu olduğunda teceddüd ve tecdîd tümüyle yaratılışı itibariyle kadîm olan ve cedîd olmayan sayılı unsurlardan oluşan madde âleminde söz konusu olup, sûret ve arazlarda gerçekleşmekte; cevherlerin ve maddelerin ortaya çıkartılmasında (*icâd*) herhangi bir etkisi bulunmamaktadır. Bu sebeple Hz. Süleyman’a nispet edilen bir ifade “güneşin altında yeni (*cedîd*) bir şey yok” sözü bütünüyle doğrudur. Ancak bir başka açıdan bakıldığında arazlar mahiyetleri itibariyle kadîm olamayacaklarından kimi hikmet sahibi kimselerin söylediği “güneşin altında eski (*kadîm*) bir şey yok” sözü de doğrudur. Bu iki ifade arasında bir tezat yoktur; zira varlık sahnesine çıkan her şey bir açıdan kadîm, diğer açıdan cedîddir.³⁶¹ Şu halde kadîm ve cedîdi ayrı ayrı ve kendi bağlamlarında değerlendirmek gerekmektedir. Mutlak manada birinin diğerine üstünlüğü bulunmamaktadır. Her konuda ‘ıslah’ neyi gerektiriyorsa ona uygun

³⁵⁹ Reşid Rıza’nın tecdid çerçevesindeki görüşlerini dile getirirken zikrettiği “el-muhafaza” kelimesi bu çalışmada “muhafazakârlık” olarak tercüme edilecektir.

³⁶⁰ Reşid Rıza, “el-Cem‘ beyne mes’ele-ti’z-zükrân ve’l-inâs”, *MM*, XXX/2, 115-116.

³⁶¹ Reşid Rıza, “et-Tecdîd, ve’t-teceddüd ve’l-müceddidûn, [III]”, *MM*, XXXII/1, 49-50.

davranmak gerekmektedir.³⁶²

Tecdidle ilgili değerlendirmelerini böylelikle ıslah olgusuna bağlayan müellif, ıslahı tüm insanlık için geçerli evrensel bir olgu olarak kabul eder. Zamanın yıpratıcı etkisi insanlığın sahih bir şekilde varlık bulmuş değerlerini ifsad edebilmektedir ve bu sebeple toplumların içerisinde bulunduğu durumdan rahatsızlık duyan kimi insanlar sağlam bir irade ve sıhhatli bir düşünce ile himmet edip ıslaha yönelirler.³⁶³ Bu bağlamda Avrupa tarihinden örnekler zikreden Reşid Rıza bu değerlendirmelerinde Avrupa'daki reform faaliyetlerini 'ıslah' kelimesiyle eşdeğer olarak kullanmaktadır.³⁶⁴ Kendisinin amaçladığı ıslahı ise şu şekilde ifade etmektedir: "İslâm ümmetinin ıslahı ancak ve ancak dinî ve dünyevî tecdidi bir araya getirmekle mümkün olabilir."³⁶⁵

Islaha duyulan ihtiyaç esas itibariyle o güne has bir durum olarak ortaya çıkmaktadır. Zira *Menâr*'daki muhtelif yazılarda sıklıkla o devrin tasviri yapılır ve tüm olumsuzlukların ortadan kalkması 'ıslah' çabalarına bağlanır. İslâm dünyası Batı karşısında ciddi bir gerileme dönemine girmiştir ve Müslümanların durumu içler acısıdır. Sorunlar hemen hemen her sahada söz konusudur. İtikadî, fikrî ve siyasî dönüşümler yaşanmakta ve bunlar dinî ve toplumsal yaşam üzerinde doğrudan etkili olmaktadır. Ümmet topyekûn bir kuşatılmışlık içerisinde ve şahsiyetini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Böylesi bir dönem tecdid ve müceddidlere fazlasıyla ihtiyaç duyulan bir zamandır. Zira millî ve dinî şahsiyeti koruyacak, Müslümanları sosyal hayatın üst seviyelerine çıkartacak hiçbir şey kalmamıştır.³⁶⁶

Reşid Rıza ıslah ve tecdid kelimelerini birbirinin yerine kullanacak kadar yakın anlamda görse de, aşağıda mezkûr kelimeleri kullanırken onun tercihi esas alınacaktır.

³⁶² Müellif aynı yerde bu konunun oldukça uzun sayılabilecek bir değerlendirmesini yapmaktadır. Burada konu müteahhirûn mütekaddimin arası tercihten, yeni ortaya çıkan tüm konulara teşmil edilecek genişlikte ele alınmaktadır.

³⁶³ Reşid Rıza, "el-İslâh ve'l-is'âd alâ kadri'l-isti'dâd", *MM*, IV/18, 681.

³⁶⁴ Reşid Rıza, "Urubba ve'l-İslâhü'l-İslâmî", *MM*, III/11, 245. Müellif burada "Avrupa ancak hurafelerle dolu kitaplarından kurtulunca ıslah'ı gerçekleştirdi" şeklinde bir iddiayı dile getirmektedir. Bu durum da onun Batılı kaynaklarıyla ilgili değerlendirmelerimizi teyit etmektedir.

³⁶⁵ Reşid Rıza, "Tasdîrî't-tarih, Beyânü künhî't-tecdid ve'l-İslâh", *MM*, XXXII/1, 15.

³⁶⁶ Reşid Rıza, "et-Tecdid, ve't-teceddüd ve'l-müceddidûn, [I]", *MM*, XXXI/10, 771. *MM*'ın bu çerçevedeki işleviyle ilgili bir değerlendirme için bk. a.mlf., "el-İslâm ve't-terakkî", *MM*, I/46, 885-886. (Yazının devamında Nikola Yusuf'un *el-Mukattam*'ın 2989. sayısında yer alan "Esbâbü inhitati'-ş-Şark" başlıklı yazısına da yer verilmektedir. s. 886-889). Gerileme olgusunu önceleyen yazıların bir kısmına dayanılarak yapılan bir değerlendirme için bk. Yusuf, *Reşid Rıza ve'l-avde ilâ menheci's-selef*, s. 120 vd.

İlgili metinlerden anlaşıldığı kadarıyla mezkûr karmaşıklığı kolaylıkla gidermek mümkün değildir. Anlaşılan odur ki, müellife göre ıslah daha genel ve kapsamlı bir olgu iken, tecdid ıslahın belli bir yolunu teşkil etmektedir. Dolayısıyla onun kullanımında olumlanan her tecdîd aynı zamanda ıslahıdır. Tezin bundan sonraki aşamalarında bu kullanım mümkün olduğunca Reşid Rıza'nın ifadeleriyle belirlenmeye çalışılacaktır.

B. Islah Çeşitleri

Başta geri kalmışlık olmak üzere İslâm dünyasında var olduğu vehmedilen tüm olumsuz durumlardan kurtulmanın reçetesi olarak takdim edilen ıslahın muhtelif türleri Reşid Rıza tarafından değerlendirilmektedir. Onun yer verdiği ıslah türleri arasında dinî, ilmî, maddî, siyasî ve manevî ıslah yer almaktadır.³⁶⁷ Islah için kimsenin elinde sihirli bir değnek olmadığını ifade eden müellif, tüm bu ıslah türleri için olmazsa olmaz mesabesinde gördüğü iki şart zikretmektedir: Islaha muhatap olacak topluluğun hazır bulunuşluğu (*istidat*) ve ehliyetli bir muslihin varlığı. Bu bağlamda peygamberler dahil bazı muslihlerin hayatı zikredilmektedir. Bu örneklerden hareketle muslih olacak kişinin ya düzgün beyan kabiliyetini haiz bir davetçi yahut hikmet sahibi, kabiliyetli müstebid bir yönetici olabileceği hususu vurgulanır.³⁶⁸ Bu noktadan sonra İslâm dünyasının ıslah ihtiyacına değinilerek, ihtiyaç duyulan ıslahın (*tecdîd*) “tıpkı Japonların yaptığı gibi bağımsız bir ıslah” olması gerektiği belirtilir. Konuyla ilgili olarak yer verilen düşüncelerde, sadece böylesi bir ıslahın ümmeti iktisadî, askerî ve siyasî sahalarda ilerilere taşıyabileceği, bunu yaparken ümmeti üstün bir ümmet haline getireceği, ümmetin dinini, kültürünü, teşriini ve dilini muhafaza etmesini mümkün kılabileceği vurgulanır. Bağımsız bir ıslah değil de, Osmanlı Devleti ve Mısır'ın yaptığı gibi taklitçi bir ıslah çabası ise amaçlananları gerçekleştirmekten uzak kılar ve hezimetle neticelenir.³⁶⁹

Bu ifadeleriyle genellikle o dönemde ‘batılılaşma’ olarak değerlendirilen yenilik çabalarını iki İslâm ülkesi bağlamında reddeden müellif, Osmanlı aydınları arasında da

³⁶⁷ Reşid Rıza, “el-İslâh ve'l-is'âd alâ kadri'l-isti'dâd”, *MM*, IV/18, 681, 688. Benzer bir tasnif tecdid için de yapılmaktadır. Bk. “et-Tecdîd, ve't-teceddüd ve'l-müceddidûn, [II],” *MM*, XXXII/1, 50-51. Burada tecdidin ictimâî, siyasî, medenî ve dinî kısımlarının varlığından söz edilmektedir.

³⁶⁸ Reşid Rıza, “el-İslâh ve'l-is'âd alâ kadri'l-isti'dâd”, *MM*, IV/18, 682-683.

³⁶⁹ Reşid Rıza, “et-Tecdîd, ve't-teceddüd ve'l-müceddidûn, [I]”, *MM*, XXXI/10, 771-772.

bir dönem revaç bulan ‘Japonya modeli’ni öne çıkartmaktadır. Japon tipi ‘ıslahın’ Japonların kendi öz değerlerini modern değerlerle telif ederek çağdaşlaşmaları şeklinde tezahür ettiğine inanıldığından³⁷⁰ bu dönemde özellikle İslâmcı düşünce içerisinde matlup örnek olarak kabul görmekteydi. Benzer düşüncelerle paralellik arz edecek şekilde Reşid Rıza yaşanan çağın iki ayrı sahadaki önemli muslih ve müceddidleri olarak Mehmed Ali Paşa’yı ve Abduh ile Afganî’yi zikretmektedir. İlki medeniyet sahasında taklitçilikten uzak bağımsız bir tecdîd (*ıslah*) yaparken, diğerleri ilim ve hikmet sahasında bunu hakkıyla gerçekleştirmişlerdir.³⁷¹ Burada tezimizle de alakalı olması hasebiyle yalnızca dinî sahadaki ıslah faaliyetini ele alarak bu açıdan Reşid Rıza’nın fıkıh ilmiyle ilgili değerlendirmelerini ve tekliflerini belirlemeye gayret edeceğiz. Dolayısıyla medeniyet sahasındaki ıslah ve tecdid faaliyetini, yani siyasî, iktisadî ve askerî sahalardaki faaliyetleri konu dışında bırakacağız. Ancak şu da ifade edilmelidir ki, Reşid Rıza’nın bakış açısına göre dinî ıslah tüm diğer sahalardaki ıslahın temeli olduğundan aşağıda önce bu sahadaki ıslah ve tecdidin mahiyeti ele alınacak, ardından siyasî bir proje olarak ıslah teklifine ve ıslahın batılılaşmadan farklarına değinilecektir.

1. Dinî Sahada Islah

a. Islah-Din İlişkisi

Reşid Rıza ilk olarak dinî düşünce sahasında tecdid ve ıslahın gerekliliği fikrini ele almaktadır. Belirttiğine göre Allah, bir Sünnetullah kaidesi olarak insanlara aklî yeteneklerini tedricî olarak vermektedir. İnsanlardan sadece bir tanesi bu açılardan en üst seviyeye erişebilmekte, rüştünü ispatlayan bu kişi ilim, amel ve tecrübe sahalарında tek başına kalmaktadır. Allah’ın halklar (*şuub*) ve milletler (*ümem*) konusundaki Sünneti ise şu şekildedir: O, her birine sosyal hayatlarının herhangi bir devresinde kendilerine yardımcı olacak ve durum ve zamanlarına uygun gelecek şekilde vahiy vasıtasıyla doğru yolu gösterir. Milletler de tek tek insanlar gibi mezkûr tedric kaidesine

³⁷⁰ Reşid Rıza’nın konuyla ilgili düşüncelerinin bir değerlendirmesi için bk. Shahin, “Muhammad Rashid Rida”, s. 122-123; a.mlf., *Through Muslim Eyes*, s. 48-53.

³⁷¹ Reşid Rıza, “et-Tecdîd, ve’t-teceddüd ve’l-müceddidûn, [I]”, *MM*, XXXI/10, 772–773.

tabidirler. İnsanlık, ilerlemesinin son merhalesinde Kur'an-ı Kerim'le muhatap olabilecek yetilerle donanmıştır. Kur'an, insanlığa ilahi hidayet sonuncusunu getirmiş ve Hz. Muhammed'le birlikte nübüvvet sona ermiştir.³⁷²

Reşid Rıza burada daha sonraki değerlendirmelerinde son derece merkezi bir konumda bulunacak bir hususa dikkat çekmektedir. Buna göre insanlık Kur'an vahyi ile muhatap olurken Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte artık vahiy gelemeyeceği için bundan sonra yaşadığı zaman ve duruma uygun olan hususları aklının yardımıyla bulacaktır.³⁷³ Din tedricî olduğuna göre tecdîd bu tedriciliği tamamlayıcı bir rol üstlenmektedir.³⁷⁴

Dönemin hâkim anlayışı haline gelen terakkî düşüncesinin etkisini taşıyan bu girizgâhının ardından müceddidlerin gerekliliği konusuna geçilmektedir. Zaman geçtikçe insanlar vahyin tesirini kalplerinde gittikçe daha az hissettikleri için kendi yollarını vahiyden bağımsız çizerek fıska düşerler, dinî nasları hevaları uyarınca yorumlarlar. Tüm bunları bilen Allah, nübüvvet yolunu ihya edecek kişileri insanlara gönderme lütfunda bulunmuştur. Bu lütuf peygamberden sonra müceddid ve muslihler göndermek suretiyle tezahür eder. Bu kişiler zalimlerin yeryüzünü ifsad etmelerine karşı çıkıp ıslaha kalkışmaları açısından “peygamber varisleri”; ve “Allah'ın yeryüzündeki hüccetleri”dirler.³⁷⁵

Islah düşüncesiyle ilgili bu genel çerçeve, klasik tecdid anlayışının önemli argümanlarından olan naklî bilgiyle teyit edilir. Hz. Peygamber ümmete her yüz yılın başında *emr-i dinini tecdid* edecek kimselerin Allah tarafından gönderileceğini³⁷⁶ müjdelemiştir. Müellife göre, lafız itibarıyla mevzu olan³⁷⁷ bu hadisin manası “dini ilk dönemde olduğu kolaylık ve hidayeti üzerine döndürmek; Müslümanları ihtilaf ve tefrikalara düşmeden önceki icma ettikleri hususlar üzerinde cem etmek; dinin kati olmayan tüm konularında her ferdin ictihad edebilmesine, isteyen her mukallidin de

³⁷² Reşid Rıza, “Tasdîrû't-tarîh, Beyânü künhi't-tecdîd ve'l-islâh”, *MM*, XXXII/1, 2; a.mlf., “et-Tecdîd, ve't-teceddûd ve'l-müceddidûn, [II]”, *MM*, XXXII/1, 51.

³⁷³ Reşid Rıza, “Tasdîrû't-tarîh, Beyânü künhi't-tecdîd ve'l-islâh”, *MM*, XXXII/1, 2; a.mlf., “et-Tecdîd, ve't-teceddûd ve'l-müceddidûn, [II]”, *MM*, XXXII/1, 51.

³⁷⁴ Bu çerçevede mütekaddimûn ve müteahhirûn kavramlarının anlamıyla ilgili değerlendirmeler için bk. Reşid Rıza, “et-Tecdîd, ve't-teceddûd ve'l-müceddidûn, [II]”, *MM*, XXXII/1, 51-53.

³⁷⁵ Reşid Rıza, “Tasdîrû't-tarîh, Beyânü künhi't-tecdîd ve'l-islâh”, *MM*, XXXII/1, 2.

³⁷⁶ Ebû Davud, *Melâhim*, 1.

³⁷⁷ Reşid Rıza, “el-Islâh ve'l-is'âd alâ kadri'l-isti'dâd”, *MM*, IV/18, 687.

ümmeti birbirine düşman gruplara ayıran taassuba saplanmaksızın mezheplere yahut ilmine güvendiği âlimlere ittiba etmesine izin vermektir”.³⁷⁸ Böylesi bir tecdidi mümkün kılacak vesileler arasında “Arapçayı yazı ve konuşma dili olarak ihya etmek, çağdaş ve kolay anlaşılır, çağa uygun kitaplar telif etmek ve eğitim ve öğretimi ilim ve fennin kurallarına uygun bir hale getirmek ve İslâmî daveti dünya üzerinde yaymak” bulunmaktadır.³⁷⁹

Reşid Rıza burada hassas bir noktaya dikkat çekmektedir. Ümmet *emr-i dini* konusunda tecdide ihtiyaç duysa da Allah dini ikmal etmiş ve inananları bidatlere sapmaktan sakındırmıştır. Şu halde sözü edilen tecdid, dinin tüm sahasında geçerli değildir. Müellif bu noktada daha önce zikrettiğimiz dinî ve dünyevî ahkâm tasnifini gündeme getirir. Ona göre ıslah dünyevî ahkâmı söz konusu olacaktır. Zira dünyevî konularda gözetilen maslahatlar zaman, mekân ve insanların örflerine göre değişir. Fıkıh kitaplarına göre şariat da bu hususu gözetmiştir. Dünyevî konularda söz konusu olan tecdid iki nevidir. Birincisi *mesalih-i âmmeye* müteallik olan ve bir teşrie ihtiyaç duyulan konulardır. Şâri bu nevi tecdidi teşvik etmiştir: “Kim İslâm’da güzel bir yol açar da kendisinden sonra bununla amel edilirse amel edenlerin ecirlerinin aynısı bu kişiye yazılır. Amel eden kişilerin ecirlerinden ise hiçbir şey eksilmez. Kim de İslâm’da kötü bir yol açar da kendisinden sonra bununla amel edilirse amel edenlerin günahından hiçbir eksilme olmaksızın onlara yazılan günahın aynısı bu kişiye yazılır.” Bu kabil gelenekler arasında faydalı ilim ve fen kaideleri vazetmek, okullar, sığınma evleri ve hastaneler yapmak yer almaktadır. Bu nevi tecdidde kişiler, cemaatlar ve hükümetler müsavidir. Ayrıca milletin ve ülkenin düşmandan muhafazası için gerekli askerî tedbirleri almak gibi sadece hükümetlere has olan bazı durumlar da bu başlık altında yer alır. Özetle belirtmek gerekirse *mesalih-i âmmeye* müteallik konularda teşri yetkisi İslâm dininde ulû’l-emr ile ehl-i hal ve’l-akd tabir olunan cemaate verilmiştir. Onlar bu konularda şûrâ ile karar alırlar, hakkında ayet-i kerime yahut hadis-i şerif cinsinden katî nas olmayan konularda ise şartlarına riayet ederek ictihad ederler. Zira hem şeriatta hem de vazî kanunlarda nassın varlığı durumunda ictihad etmek caiz değildir.³⁸⁰

İkinci nevide maişete ilişkin konular yer alır. Şâri, ticaret, ziraat, zanaat ve âdete

³⁷⁸ Reşid Rıza, “et-Tecdîd, ve’t-teceddüd ve’l-müceddidûn, [III]”, *MM*, XXXII/3, 230.

³⁷⁹ Reşid Rıza, “et-Tecdîd, ve’t-teceddüd ve’l-müceddidûn, [III]”, *MM*, XXXII/3, 230.

³⁸⁰ Reşid Rıza, “et-Tecdîd, ve’t-teceddüd ve’l-müceddidûn, [III]”, *MM*, XXXII/3, 230-231.

müteallik konular gibi mefsedeti haiz olmayan hususları insanların tecrübelerine bırakmıştır. Rasulullah'ın bu konudaki sözü şu şekildedir: “siz dünya işlerinizi daha iyi bilirsiniz”. Bir başka rivayette ise bu söz “dininizle ilgili işler bana aittir, dünyanızla ilgili olan işleri ise siz daha iyi bilirsiniz” şeklinde ifade edilmiştir.³⁸¹ Reşid Rıza bu tasnif ve değerlendirmelerin ardından şu yargıya varmaktadır:

Meşru tecdid, ümmet ve devleti yüceltecek olan tüm ilimler, fenler, zanaatlar, malî, idarî ve askerî düzenlemeler vs. dir. Tüm bunlar İslâm dininde farz-ı kifaye olan hususlar arasında yer alırlar. Dolayısıyla ümmet bunları tümüyle terk ederse günahkâr olur. Şari bu hususta belli başlı ilkeleri vaz etmekle yetinmiştir. ‘Zarar vermek ve zarara zararlar mukabele etmek ve zulmetmek yoktur’, ‘zaruret ve mahzurlar kendi miktarlarınca takdir olunur’, ‘zaruretlar mahzurları mubah kılar’, ‘adalet ve hakka riayet zorunludur’ gibi kaideler böyledir.³⁸²

Reşid Rıza başka yazılarında bu düşüncelerine genişlik ve derinlik kazandırmıştır. Islah ve tecdid kelimelerinin iç içe geçtiği bu yazılarda,³⁸³ dinî sahada ıslaha niçin gereksinim duyulduğu ve bu kabil bir ıslahın nasıl gerçekleştirileceği gibi hususlara ilişkin değerlendirmeler yapılır. Buna göre “İslâm dini ilahî vahye müstenit olan sahada dahi beşerî hayatın sürekli ilerleyen yönüne tâbi olarak insanın dönüşüm ve gelişimine uygun bir şekilde terakkî etmiş ve beşeriyetin tam bir rüşd ve istiklal derecesine erişmesiyle mükemmel seviyesine ulaşmıştır.”³⁸⁴ Ancak İslâm dininin kemâle ermiş bir din olmasına rağmen muhaddislerin naklettikleri bir hadis-i nebevî bulunmaktadır: ‘Allah tealâ her yüzyılın başında bu ümmetin dinini tecdîd edecek bir kimseyi gönderir’.³⁸⁵ Hadis-i şerifteki dinin tecdidinden dinin hidayetinin, hak ve hakikatının beyanının tecdidi ve dinin geldiği dönemden itibaren geçen zaman aralığında dini yaşayan insanların saplandığı bidat ve aşırılıkların ortadan kaldırılması ve medeniyet (*ümran*) ve toplum kanunlarını ve mahlukatın maslahatlarını gözetmek

³⁸¹ Reşid Rıza, “et-Tecdîd, ve’t-teceddüd ve’l-müceddidûn, [III]”, *MM*, XXXII/3, 230-231.

³⁸² Reşid Rıza, “et-Tecdîd, ve’t-teceddüd ve’l-müceddidûn, [III]”, *MM*, XXXII/3, 231. Benzer düşünceler için bk. *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 212-214.

³⁸³ Bir makalesinde tıpkı ıslah gibi ictimâî, siyasî, medenî ve dinî gibi türleri olan tecdidin dinî cephesi olduğu belirtilmektedir. Reşid Rıza, “Tasdîrû't-tarîh, Beyânü künhi't-tecdîd ve'l-islâh”, *MM*, XXXII/1, 3; a.mlf., “et-Tecdîd, ve’t-teceddüd ve’l-müceddidûn, [II]”, *MM*, XXXII/1, 48 vd.

³⁸⁴ Reşid Rıza, “el-Cem‘ beyne mes‘eleti’z-zükran ve’l-inâs”, *MM*, XXX/2, 116.

³⁸⁵ Yukarıda da belirttiğimiz üzere müellif “sahipliğini tartışmalı olarak gördüğü” bu hadisi bazı makalelerinde de kullanmaktadır. Mesela bk. “el-İslâh ve’l-is‘âd alâ kadri’l-isti‘dâd”, *MM*, IV/18, 681-682, 687.

anlaşılmalıdır.³⁸⁶ Dinî tecdid bu anlamıyla değerlendiren müellif kendisini dinî medenî tecdidin davetçisi, taklidin ve taassubun yılmaz muhâlifî olarak görmektedir.³⁸⁷

Burada dikkat çeken bir diğer husus ise Reşid Rıza'nın Trablusşam günlerinden beri böylesi bir tavır halinde olduğunu ifade etmesidir. Derginin çıkarılışından yaklaşık otuz yıl sonra dahi kendisini tecdid davetçisi olarak niteleyerek bunca senelik faaliyetleri neticesinde birçok yazarın ve takipçisinin kendisini 'müceddid' olarak kabul ettiklerinin farkındadır. Bu müceddidliğin ne anlama geldiğini ise "dinî tecdid sahasında bütünüyle İmam Malik gibi düşündüğünü" söyleyerek dile getirmektedir. Bu düşünce şekline göre akaid ve ibadet konularında Kur'an-ı Kerîm nasları, Sünnet-i Nebvî'nin bunlarla ilgili beyanı ve selef-i salihinin uygulamalarının dışına kesinlikle çıkılmamalıdır. Fakat medenî, siyasî vb. konulardan oluşan dünyevî ahkâm konusunda ise ümmetin genel maslahatları gözetilmelidir.³⁸⁸

Şariin insanlara bıraktığı tüm dünyevî konularda asıl olan insanların bilgi ve tecrübeleridir. Nitekim Hz. Muhammed "siz dünya işlerinizi daha iyi bilirsiniz" ve "ben de sizin gibi bir beşerim. Dininizle ilgili bir şey emrettiğimde buna tâbi olunuz, kendi reyimle bir şey söylediğimde ise bir beşer olduğumu [unutmayın]" demek suretiyle bu hususa işaret etmiştir. Bu sebeple dünyevî konularda sadece beşerin ilim ve fenle ulaştığı son nokta esas alınmalıdır ki, ümmet yücelebsin. Ancak bu yapılırken ümmetin şahsiyetini oluşturan tüm prensipler korunmalıdır. Böylesi bir tecdidin sınırları ancak dünya ve dinin maslahatları birlikte ele alınarak, kitaplara ve ulemâya olan geleneksel taklide mukavemet ederek belirlenebilir.³⁸⁹

Görüldüğü üzere Reşid Rıza dünyevî sahada genel geçer ilkelerin hakim olması prensibini ıslah çabalarının esası olarak ele alıyordu. Daha sonraki dönem yazılarında bu olgu hakkında dikkate değer açıklamalar yapacak ve konuyu fikhî ahkâmın tasnifi bağlamında önemli bir mevkie oturtacaktır. Dinî ahkâmın 'dünyevî' sıfatıyla nitelenmesi, bu sahada düzenleme yapma ve söz söyleme yetkisinin ulû'l-emre

³⁸⁶ Reşid Rıza, "el-Cem' beyne mes'eleti'z-zükrân ve'l-inâs", *MM*, XXX/2, 116.

³⁸⁷ Reşid Rıza, "el-Cem' beyne mes'eleti'z-zükrân ve'l-inâs", *MM*, XXX/2, 116-117.

³⁸⁸ Reşid Rıza, "el-Cem' beyne mes'eleti'z-zükrân ve'l-inâs", *MM*, XXX/2, 118; a.mlf., "Fetâvâ'l-Menâr, (Hükmü binâi fenâdiki'l-müsâfirîn ve icâretühâ li-gayri'l-müslimîn)", *MM*, XXVIII/3, 181-185; a.mlf., *Fetâvâ*, V, 1920.

³⁸⁹ Reşid Rıza, "el-Cem' beyne mes'eleti'z-zükrân ve'l-inâs", *MM*, XXX/2, 118. Konuyla ilgili olarak ayrıca bk. a.mlf., *el-Müntakâ*, s. 173-174; a.mlf., "Fetâvâ'l-Menâr, (Hükmü kelâmî'r-rüsûl)", *MM*, XXIX/1, 44-46. Nitekim bu hususa *Menâr*'ın mukaddimesinde de işaret edilmişti.

verilmesi ve bu çabanın ıslah olarak nitelendirilişi onun düşüncesinde ıslah-fıkıh ilişkisinin ne denli iç içe olduğunu, ıslah olgusunun fikhî düşüncesine nasıl tesir ettiğini göstermektedir. Bu konunun teorik temelleri üzerinde ayrıca durulacaktır. Aşağıda bu iddiaların açılımları iki başlık altında ele alındıktan sonra, mezkûr değerlendirmeler başta ahkâm tasnifine ilişkin başlık olmak üzere değişik başlıklar altında ayrıntılı bir şekilde ele alınacak, konuyla ilgili düşünceleri fıkıh usulünün delilleri hakkındaki ifadeleri bağlamında belirlenecektir. İlgili kısımda başta temel usul kaideleri ve kavramları olmak üzere geleneksel anlayıştan esaslı bir kopuşun/farklılaşmanın olduğu görülecektir.

b. Muslih ve Müceddid

Reşid Rıza, ıslah ve tecdid faaliyetinin sahasını belirlemeye çalıştığı yerlerde bu evsafa sahip kimselerin faaliyetlerine de değinmektedir. Ona göre aslında tecdîd faaliyetleri İslâmiyet'in ilk dönemlerine değin giden bir olgudur. Zira ilk müceddidler Rasulullah'tan sonra gelen halifelerdir. Halifelerden sonra zamanla bozulmalar baş göstermiş ve insanlar Allah'ın emirlerine riayet etmez olmuşlardır.³⁹⁰ Bu durum da Allah'ın yeni müceddidler göndermesine zemin hazırlamıştır. Müceddidler ihtiyaca göre gönderilirler ve onların tecdîd faaliyetleri daha ziyade insanların durumlarına göre şekil alır. Söz gelimi insanlar din kurallarını yıpratır ve adalet prensibini zedelerlerse müceddidlerin gönderilmesi için elverişli zemin hazırlanmış demektir.³⁹¹

Reşid Rıza tecdid faaliyetini sadece din sahasıyla sınırlamak yerine iki kısımda değerlendirmektedir. Tecdidin ilki daha ziyade ilim adamları tarafından gerçekleştirilen ilmî/dinî tecdid, diğeri ise siyaset adamları tarafından yürütülen fiilî/dünyevî tecdiddir. Burada yalnızca dinî tecdid sahasında faaliyet gösterdiği belirtilen şahıslarla ilgili düşüncelerine yer verilecektir.

Tecdide duyulan ihtiyaç için yukarıdaki genel çerçeveyi çizen müellif, Hicrî ikinci yüzyıldan kendi devrine yakın bir zamana kadarki müceddidlerin bir listesini

³⁹⁰ Reşid Rıza, "Tasdîrü't-tarih, Beyânü künhi't-tecdîd ve'l-ıslâh", *MM*, XXXII/1, 3.

³⁹¹ Reşid Rıza, "Tasdîrü't-tarih, Beyânü künhi't-tecdîd ve'l-ıslâh", *MM*, XXXII/1, 3.

verir ve burada zikrettiği şahısların faaliyetleri hakkında bazı açıklamalar yapar:³⁹²

[Hicrî] ikinci yüzyılda yaşayan Emevî halifesi Ömer b. Abdülaziz, Emevî oğullarının dini yaşantı açısından yıprandıkları, insanların arasını açan olaylara sebebiyet verdikleri ve ümmetin fırka fırka olduğu bir devrede gelmiştir. Abbasoğulları'nın Sünnetten uzaklaştıkları bir devrede gelen Ahmed b. Hanbel üçüncü yüzyılın müceddididir. Bu devrede insanlar selefin yolundan sapmışlar, Kur'an'ın müteşabihine tâbi olmuşlardır. Yine Allah'ın sıfatları konusuyla gayb âlemine ilişkin nazarî görüşlere dalmışlardır. Dördüncü yüzyılın müceddidi olan Ebü'l-Hasen el-Eşarî de bu sorunlarla uğraşmıştır. Beşinci yüzyılın sonu ile altıncı yüzyılın başında yaşayan bir müceddid olan İmam Gazzâlî de felsefecilerin hezeyanlarının ortalığı kuşattığı ve Batıniyyeye mensup zındıkların çoğaldığı bir devrede yaşamıştır. Zahiriyenin imamı İbn Hazm ise fıkıh sahasında ortaya çıkan görüşlerin Şeriatın naslarından uzaklaştığı altıncı yüzyılın [Doğrusu beşinci yüzyılın] ve İbn Teymiyye ile talebesi İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye hicrî yedinci ve sekizinci yüzyılın müceddidleridir. Bu iki müellif, felsefî, tasavvufî, kelimî ve ilhadî düşüncelerin ortaya çıkardığı bidatleri ortadan kaldırmak, bunların Kitab'a, Sünnet'e ve tüm dinî ilimlere verdikleri zararı telafi etmek amacıyla gelmişlerdir.³⁹³

Reşid Rıza zikrettiği bu müceddidlerin tüm Müslüman coğrafyayla ilgili ve kuşatıcı müceddidler olduğu görüşündedir. Sonraki yüzyıllarda ortaya çıkan müceddiler ise ona göre belirli bir bölge ile sınırlıdır. Bu yerel müceddidler arasında şu şahıslar yer almaktadır:

Endülü's'te İmam Şâtıbî (hicrî sekizinci yüzyıl), Hindistan'da Şah Veliyyullah Dihlevî ve Muhammed Sıddık Han (hicrî on ikinci ve on üçüncü yüzyıl), Türkiye'de Molla Mehmed b. Ali el-Birgivî, Necid'de İbnü'l-Vehhâb (hicrî on ikinci yüzyıl) ve Yemen'de İbnü'l-Vezîr (hicrî dokuzuncu yüzyıl), [Salih b. Mehdi] el-Makbelî (hicrî onbirinci yüzyıl) ve [Muhammed b. Ali] eş-Şevkânî (hicrî on üçüncü yüzyıl).³⁹⁴

Burada müceddid olarak takdim edilen kişilerin bir kısmı aynı zamanda Reşid Rıza'nın fikhî düşüncesini oluşturmada bir şekilde etkili olan kişilerdir. Müellif, faaliyetlerinin onlarınkilerle aynı vadede yer aldığını ihsâs ettirmek için bahsi geçen

³⁹² Burada zikredilen kişilerin daha sonraki yıllarda bazı müellifler tarafından büyük müceddidler olarak anıldıkları görülmektedir. Mesela bk. Karaman, "İslamî Uyanışın Öncüleri", s. 195-210; a.mlf., "İslam Dünyasında Yeni İctihad Teşebbüsleri", s. 211-225; a.mlf., "İctihad, tecdid, ıslahat", s. 537-540; Saidî, *el-Müceddidun*, s. 11-16.

³⁹³ Reşid Rıza, "Tasdîrû't-tarih, Beyânü künhi't-tecdid ve'l-islâh", *MM*, XXXII/1, 3.

³⁹⁴ Islah ve tecdidi esas itibariyle müceddidler tarafından oynanan rolle ilgili olarak tanımlayan Reşid Rıza, ikinci bir müceddid gruplaması daha yapmaktadır. Silahlı cihad ve İslâm'ın harp ederek savunulması şeklindeki bu tecdide bazı Abbasî ve Emevî halifeleri, Haçlıları yenen ve Batınîlerin devletini yıkan Selahaddin Eyyübî gibi komutanlar ve Avrupa'da fetihler yapan Türkler dahil olmuşlardır.

kişilere atıfta bulunmaktadır. Ayrıca ıslah kavramının dinle irtibatının kurulmasında dinî ahkâm tasnifine yer verilmesi de son derece önemlidir.

Reşid Rıza, düşünce dünyasının merkezine yerleştirdiği ıslah fikrini fiiliyata dökmek için de çaba gösteren aktivist bir kişiliğe sahiptir. Bu sebeple aşağıda ilk olarak onun ıslahı siyasî bir proje olarak takdimine yer verecek, ardından kendi teklifiyle Batılılaşma taraftarlarının fikirleri arasındaki farklara yine kendi ifadeleri üzerinden temas edeceğiz.

2. Siyasî Bir Proje Olarak Islah

Reşid Rıza Müslüman topluluklar için en acil meselelerden birisi olarak gördüğü ‘ıslah’la ilgili olarak kapsamlı projeden söz eder ve bu projenin hilafet makamınca dikkate alınmasını ister. Böylelikle ilgili tüm sahalarda olduğu gibi din sahasındaki ıslah da siyasi bir projenin parçasına dönüşmektedir. *Menâr*’da “el-İslahü’ d-dinî, el-Mukterah ala makâmî’l-hılâfeti’l-İslâmiyye”³⁹⁵ başlıklı makale II. Abdülhamid’in temsil ettiği hilafet makamına açık bir mektup hüviyetindedir ve bahsi geçen projenin ana hatlarını belirlemektedir.

Reşid Rıza’nın bu projeyi hilâfet makamına sunmasının en önemli nedeni “maslahat-ı âmme” olarak adlandırdığı “din” olgusunun ancak ve ancak siyasî bir iradeyle gerçek kıvamını bulabileceğine inanmasıdır. Bu bağlamda kısmen indirgemeci bir bakış açısıyla Raşid halifelerden sonraki hiçbir halifenin dinî sahanın gereklerini hakkıyla yerine getirmediğinden şikâyet eder. Mezkûr halifelerin en önemli kusurları arasında akaidi ve ahkâmı koruyamamaları, mezheb ve meşreb anlayışlarının tefrikaya düşürdüğü Müslümanları birleştirmek için üzerlerine düşenleri yapmamış olmalarıdır. Reşid Rıza II. Abdülhamid’in hilafet makamında oluşundan ümitvardır ve geçmiş halifelerin hatalarının tekrarlanmayacağını ummaktadır. Ona göre siyasî ve dinî ıslah ayrılmaz iki parçadır ve birinin başarıya ulaşması ancak diğ erinin de ulaşmasıyla mümkündür. Bu sebeple “dinî koruyacak, dinle amel edilmesini sağlayacak ve Müslümanların birliğini gerçekleştirecek olan” dinî ıslah halife başta olmak üzere,

³⁹⁵ Reşid Rıza, “el-İslâhü’ d-dinî [I] ”, *MM*, I/39, 764–771. Bu yazı derginin 39. sayısının mukaddimesidir. Reşid Rıza 40. sayıda da aynı başlıkla yazının devamını yayımlamıştır.

âlimler, kadılar, imam ve hatipler gibi dinî vazifeliler ve müderrislerin topyekûn işbirliğiyle mümkün olabilecektir.³⁹⁶

Dinî sahada ıslahı gerçekleştirmek için halifeye bazı önemli görevler düşmektedir. Bu vazifelerin başında İslâm'ın en önemli ilkesi olan tevhid anlayışını muhafaza etmek gelmektedir. Buna göre halife bütün Müslümanları tek bir akide, tek bir edebî usûl, tek bir şer'î kanun ve tek bir dil etrafında 'tevhîd' etmelidir. Bu sebeple halifenin himayesinde genel merkezi Mekke'de ve şubeleri İslâm dünyasının tüm bölgelerinde bulunan bir cemiyet kurulmalıdır. Bir diğer önemli vazife "ahkâmın tevhidi"dir. İslâm dünyasının tamamında geçerli olacak, çağın ihtiyaçlarına uygun şer'î bir kanun kitabı bulunmadığı için Mısır ve Osmanlı ülkesinde batılı kanunlara ihtiyaç duyulmaktadır. Halife, bu cemiyete mezhep ihtilaflarından uzak ve çağın ihtiyaçlarına mutabık şeriâtı esas alan bir kanun kitabı yazımını emretmelidir. *Mecelle-i ahkâm-ı adliye*, tüm kusur ve eksikliklerine rağmen, bunun güzel bir örneğini oluşturmaktadır.³⁹⁷

Akide, adâb ve ahkâm birliğinin ardından dil birliği gelir. Müslümanlar söz konusu olduğunda bu dil Arapçadır. Reşid Rıza'ya göre dilin ihyası, dinin ihyası anlamına gelir.³⁹⁸ Ona göre çıkartacağı dergi, neşredeceği kitaplar ve yetiştireceği kişilerle dinî ıslahı gerçekleştirmeye çalışacak olan mezkûr cemiyetin toplum hayatına yönelik üç önemli vazifesi vardır. Bu vazifeler aynı zamanda dinî ıslahın somut hedefleri hakkında da ipuçları sunmaktadır. İlk olarak bidatlerle mücadele edilmeli, yanlış eğitim ve öğretim faaliyetleriyle bunların yayılmasının önüne geçilmelidir. Bir diğer vazife hutbelerin ıslah edilmesidir. Zira hutbeler toplumun bilgilenmesi konusunda çok merkezî bir yere sahiptir. Bir diğer vazife dine davettir. Fakat burada söz konusu olan, hurafe ve bidatlerle kuşatılmış olan din değil, gerçek dindir.³⁹⁹

Reşid Rıza bu projenin başarıya ulaşması halinde İslâm hükümetlerinin birbirine yaklaşacağını, Müslümanların Avrupa saldırganlığı karşısında yekvücut olacağını, mezhep farklılıkları ortadan kalkacağı için Müslümanlar arasındaki birliğin gerçekleşeceğini ve belki de başta, Mısır, İran ve Osmanlı ülkesi olmak üzere tüm İslâm devletlerinin dış işlerinde birlikte hareket eden bir devletler topluluğu haline

³⁹⁶ Reşid Rıza, "el-İslâhü'd-dinî [I]", *MM*, I/39, 764–765.

³⁹⁷ Reşid Rıza, "el-İslâhü'd-dinî [I]", *MM*, I/39, 767–768.

³⁹⁸ Konuyla ilgili olarak bk. Reşid Rıza, "el-İslâhü'd-dinî [I]", *MM*, I/39, 769–771.

³⁹⁹ Reşid Rıza, "el-İslâhü'd-dinî, [II]", *MM*, I/39, 765–766. Konunun ayrıntıları için bk. a.mlf., "el-İslâhü'd-dinî [II]", *MM*, I/40, 788–792.

gelebileceğini düşünmektedir.⁴⁰⁰

Reşid Rıza, II. Abdülhamid'e sunduğu bu projenin kabul görmemesi üzerine projede kısmî tadilatlarla gitmek zorunda kalmıştır. Siyasî görüşlerinin değişmesine de paralel olarak, özellikle hilâfetin kaldırılmasının akabinde Reşid Rıza'nın siyasî ıslah çabaları biraz daha dar kapsamlı hale gelerek büyük oranda Araplara has bir şekil almıştır.⁴⁰¹ Ancak onun fıkıh düşüncesinin merkezinde değişik vesilelerle defaatle dile getirdiği “ahkâm birliği” ve bunu sağlamanın bir yolu olarak “ihtilaftan uzak olarak telif edilmiş bir kanun kitabı” teklifinin yer aldığı dikkat çekmektedir. Sonraki yıllarda *Menâr*'da çıkan fıkıhla ilgili yazılar esas itibariyle Müslümanların siyasî/hukukî birliklerini sağlamaya matuf değerlendirmeleri havi olacaktır.

3. Islah ve Batılılaşma

Menâr'da yer alan bazı makalelerden hareketle Reşid Rıza'nın Batı hakkındaki bilgi seviyesi hakkında kanaat sahibi olmak mümkündür. Yukarıda işaret edildiği üzere, muhtelif kaynaklardan hareketle modern Batı düşüncesine muttali olan müellif, özellikle batıcı liberal Arap aydınlarının değişik konulardaki fikirlerine aşinalık kesbetmiştir. Dönemindeki birçok tartışmada ciddi taraf olan batıcı aydınlar üzerine çeşitli yazılar yazan Reşid Rıza onların teklif ve faaliyetlerinin kendi tekliflerinden ayrı tutulması hususuna özel bir özen göstermiştir. Çünkü yazılarından anlaşıldığı kadarıyla kendisi batılılaşmaya bütünüyle karşıdır. Ancak Batı'dan alınacak çok fazla şeyin olduğunu sıklıkla dile getirmektedir. Onun Batı karşısındaki duruşu Osmanlı Devleti'nin son döneminden günümüze değin yaygın olan batılılaşmadan modernleşme tavrıyla örtüşmektedir.⁴⁰² Konuyla ilgili düşüncelerinin ana çerçevesini şu ifadelerde

⁴⁰⁰ Reşid Rıza, “el-İslâhü'd-din [II]”, *MM*, I/40, 792–793.

⁴⁰¹ Reşid Rıza'nın siyasî görüşlerinin özellikle hilâfet düşüncesi bağlamındaki dönüşümünün kapsamlı bir incelemesi için bk. Mertoğlu, “Reşid Rıza'da hilâfet düşüncesi”, s. 45–93. Müellifin yaşamı boyunca geliştirdiği siyasî ilişkilerin farklılaşmasıyla ilgili olarak bk. Kavak, “Reşid Rıza'nın hayatı ve eserleri”, s. 11-14.

⁴⁰² Bu yöndeki kanaatleri birçok makalesinden takip etmek mümkün olmakla birlikte, özellikle dört yazı olarak kaleme aldığı “el-Mütefernicûn ve'l-İslâhü'l-İslâmî” başlıklı yazıları ile üç seri yazı olarak kaleme aldığı ve aşağıda değineceğimiz “Medeniyetü'l-kavânîn ve sa'yü'l-mütefernicûn linebzi bakıyyetü's-şeria ve hedmi'd-dîn” başlıklı yazıları önemlidir. Ayrıca bk. Reşid Rıza, “et-Teşebbüh ve'l-iktidâ”, *MM*, I/29, 551-557; a.mlf., “el-Hayâtü'l-millîye bi't-terbiyyetü'l-ictima'ıyye”, *MM*, VIII/21, 811-819; a.mlf., “Fâtihatü's-seneti's-sabiye aşere”, *MM*, XVII/1, 3-11.

görmek mümkündür:

Aklı başında olan kimse açık bir şekilde anlayacaktır ki, bizim iktibas etmemiz gerekenler Avrupa'nın ulûm ve fenleri ile teknikleridir. Bizim yediğimiz batılılaşma ile bu husus aynı şey değildir. (...) Zira batılılaşma giyim kuşamda, adetlerde batıyı taklid etmektir. Bu da millet arasında tefrikaya ve bağların gevşemesine sebebiyet verir. Faydalı ilmi ve yüksek ameli iktibas etmek ise istiklal tarikiyle olur; taklitle değil. Bu yapılırken milletin ihtiyacı gözetilir, servetinin terakkîsi, devletinin yüceltilmesi amaçlanır.⁴⁰³

Reşid Rıza'nın batılılaşma ve modernleşme hakkındaki fikirleri önemli olmakla birlikte ıslah düşüncesi bağlamında bizi burada asıl ilgilendiren, batıcıların çabalarının 'İslâmî ıslah'la benzeştiği ve ayrıştığı yönler konusudur. Müellif, Mısır'daki batıcıların iki grup olduğunu düşünmektedir. İlk grupta bütünüyle Batılı eğitim alanlar ve Batılı değerleri sorgulamadan benimseyerek Batılılaşanlar yer almaktadır.⁴⁰⁴ Diğer grup ise Batılıların açtığı okullarda ya da Batılıları taklid için kurulan resmî okullarda yetişen kişilerden oluşmaktadır. Müellif, hem birinci gruptakileri hem de taklitçilerin taklitçileri olarak adlandırdığı ikinci gruptaki kişileri tenkit ederken⁴⁰⁵ bu zevatın fikirlerinin kendi ıslah teklifiyle benzeşen ve ayrışan yönlerine de işaret etmektedir. Burada yazılanlardan anlaşıldığı kadarıyla o, batıcılarla Batının üstün ve ileri olduğu noktasında hemfikirdir. Batının ilminin ve fenninin alınması gerekmektedir. Ancak kendisinin teklif ettiği 'ıslah' esas itibarıyla milletin kendi dil, adâb, adet ve şeriatına bağlı kalmasını öngörmektedir. Milletin yanlış adet ve davranışlarının olduğu muhakkaktır. Bunlardan kurtulmak için Batıcıların yaptığı gibi herhangi bir Batıyı taklid etmek yerine millet vaaz ve nasihatle ve faydalı bilimsel öğretim metotlarıyla eğitilmelidir. Batılılardan alınacak elbette birçok şey vardır, bunları almak Müslümanların vazifesidir. Zira hikmet müminin yitiğidir. Ancak Batı körü körüne taklid edilmemelidir. 'Mukallid batıcı'yla

⁴⁰³ Reşid Rıza, "Mes'eletü'l-ezyâ ve'l-âdât min müşahhısâtî'l-ümem", *MM*, XIX/2, 128.

⁴⁰⁴ Shahin, "Muhammad Rashid Rida", s. 118 vd.; a.mlf., *Through Muslim Eyes*, s. 67-69.

Taha Hüseyin ve Selâme Musa hakkındaki bir değerlendirme için bk. "Enbâü'l-âlemi'l-İslâmiyye", *MM*, XXIX/8, 619-627

⁴⁰⁵ Reşid Rıza burada oldukça dikkat çekici bir kaynağa dayanarak özellikle Ali Abdürrazık, Selame Musa, Taha Hüseyin gibi müelliflerle ilgili eleştirilerini zenginleştirmektedir. İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinde yer alan fikirleri bütünüyle benimseyerek kendi çağına uyarlamaktadır. Buna göre İbn Haldun, zayıfın güçlü karşısındaki aşağılık kompleksinin zayıfı güçlüyü taklide ve ona benzemeye çalışmaya sevk ettiğini ileri sürmektedir. Reşid Rıza ülkesindeki batıcıların durumunun bundan farklı olmadığını açıkça ifade etmektedir. Reşid Rıza, "el-Mütefernicûn ve'l-ıslâhü'l-İslâmî, [I]", *MM*, XX/8, 341-342.

‘müstakil muslih’in ayrıldığı nokta işte budur.⁴⁰⁶

Bu genel çerçeveden sonra Batıcıların fıkıh usulünün dört deliline yaklaşımını inceleyen Reşid Rıza bütünüyle eleştirel bir tavır takınarak onların görüşlerini reddeden üç makale daha kaleme almıştır.⁴⁰⁷ Bu makalelerle o, Batıcıların hukuk sahasındaki tekliflerinin kendi ıslah anlayışından bütünüyle farklı olduğunu ve bunların birbirine karıştırılmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Diğer bazı yazılarında ise batıcıların anayasa, hürriyet, medeni kanun ve ahval-i şahsiyye kanunu, şeriat mahkemelerinin ilgası gibi konulardaki kanaatlerini tenkit etmektedir.⁴⁰⁸ Ona göre bu faaliyetlerin özünde İslâm şeriatının ortadan kaldırılmasına yönelik çabalar vardır. İsim vererek eleştirdiği kişiler arasında özellikle Ahmed Safvet Efendi, Anton Bey ve Mahmud Azmi önemlidir. Bu şahıslara yönelttiği tenkitler neticesinde kendi tavrının batıcılar ile tutucu Ezher şeyhleri arasında bir yol tutarak Abduh’un izinden giden, temel özelliği dinin yol göstericiliği ile hakiki medeniyetin basamaklarında yükselme olgusunun arasını bulan “ıslah partisi” ile uyuştüğunu ifade etmektedir.⁴⁰⁹

Müellif, İslâm dünyasındaki entelektüel akımlara yönelik bu tasnifini hayatının sonuna değin benimsemiştir. Abduh’un vefatından sonra Batıcılar ve donuk zihniyetli fakihler olarak tavsif ettiği iki farklı gruba karşı “mutedil ıslah cemaati” adını verdiği grubun başını çekmiş, entelektüel zeminini oluşturmaya gayret etmiştir.⁴¹⁰

⁴⁰⁶ Reşid Rıza, “el-Mütefernicûn ve’l-ıslâhü’l-İslâmî, [I]”, *MM*, XX/8, 342-343.

⁴⁰⁷ Reşid Rıza, “el-Mütefernicûn ve’l-ıslâhü’l-İslâmî, II”, *MM*, XX/9, 404-408; a.mlf., “el-Mütefernicûn ve’l-ıslâhü’l-İslâmî, III”, *MM*, XX/10, 429-437; a.mlf., “el-Mütefernicûn ve’l-ıslâhü’l-İslâmî, IV”, *MM*, XXI/2, 73 vd.

⁴⁰⁸ Bu konuda aynı başlıkla kaleme aldığı üç makalesinin künyeleri şöyledir: Reşid Rıza, “Medeniyetü’l-kavânîn (1)”, *MM*, XXIII/6, 435-440; “Medeniyetü’l-kavânîn (2)”, *MM*, XXIII/7, 539-548; “Medeniyetü’l-kavânîn (3)”, *MM*, XXIII/8, 625-634.

⁴⁰⁹ Reşid Rıza, “Medeniyetü’l-kavânîn (2)”, *MM*, XXIII/7, 547-548. Batıcıların şeriatla olan irtibatları ve konuyla ilgili yaklaşımlarının eleştirisi için bk. a.mlf., “Medeniyetü’l-kavânîn (3)”, *MM*, XXIII/8, 625-633. Bu makale ıslah teklifi ile batılılaşma arasındaki ayrılıkları ortaya koyma çabası ile batıcı düşüncelerin İslâm diniyle olan irtibatını eleştirme açısından önemlidir.

⁴¹⁰ Mutedil ıslah topluluğunun önemi hakkındaki değerlendirmeler ve diğer gruplar hakkındaki tenkitler için bk. Reşid Rıza, “Kanunu’l-ahvali’ş-şahsiyye fi Mısır (1)”, *MM*, XXVIII/2, 153-158; a.mlf., “Kanunu’l-ahvali’ş-şahsiyye fi Mısır (2)”, *MM*, XXVIII/4, 310-313; a.mlf., “et-Tecdîd, ve’t-teceddüd ve’l-müceddidün, [II]”, *MM*, XXXII/1, 60. [Bu son yazıda tecdid söyleminin ardına sığınarak şeriatın terk edilmesine yönelik teşebbüsler eleştirilmekte ve bu çerçevede, Kur’an’daki dinî hükümlerin terk edilmesi gerektiği söylemine karşı çıkılmaktadır].

III. Reşid Rıza’da İslah Düşüncesi ve Fıkıh

Reşid Rıza’nın ıslah düşüncesinin fıkıh ilmine nasıl yansıdığıнын inceleneyeceği bu kısımda konu, dört alt başlık dahilinde ele alınacaktır. İlk olarak müellifin klasik fıkıh usulüne yönelttiği eleştirilere değinilecek, ardından, fıkıh sahasında teklif edilen fikirler “modern fıkıh düşüncesi” kavramsallaştırması altında incelenecektir. Burada önce müellifin modern fıkıh düşüncesinin tarihî/sosyolojik zemnini oluşturan değerlendirmeleri ele alınacaktır. İctihad, taklid ve mezhep kavramlarının bütünüyle modern bir içerikle ve fıkıh dışı bir alanla irtibatlı olarak takdim edildiği bu kısmın ardından modern fıkıh düşüncesinin felsefî zeminini oluşturan fıkıh, tabiat ve şeriat kavramlarıyla ilgili değerlendirmelerine temas edilecek; son olarak müellifin bu düşüncesinin hukukî zeminine değinilecektir. Burada klasik fıkıh anlayışının usûl ve furûuna alternatif olacak değerlendirmelerin temelini teşkil eden “yeni ilkeleri (*usûl*)” ve bu ilkelerin fıkıh ahkâmına yansısıyla ilgili düşünceleri ahkâm tasnifi bağlamında incelenecektir.

A. Fıkıh Usûlünün Eleştirisi

Yaşanan siyasî ve hukukî dönüşümler muvacehesinde klasik İslâmî ilim ve metodolojilerin geçerliliğinin ve toplumsal karşılığının ciddi biçimde sorgulandığı ve klasik birikimin geçmiştekenden farklı algılanmaya başladığı veya bütünüyle terk edildiği bir devrede Reşid Rıza bu birikimi, kendi yönelimleri/hedefleri ışığında kısmen tadil etmekte ve çoğunlukla yeni bir ‘kurgu’ çerçevesinde yönlendirmektedir. Bu çabaları en somut haliyle sahih fikhî bilgi üretmenin en önemli kriteri olan fıkıh usulü alanında tezahür etmiştir. Fıkıh usulüyle ilgili yazdıkları bir bütün olarak ele alındığında onun klasik usul tasavvuruna sahip olmadığı açıkça görülmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla o, klasik fıkıh usulüne karşı çift yönlü bir yaklaşım geliştirmiştir. Önce ‘kaynaklara dönüş’, ‘delile tâbi olma’ ve ‘taklidi terk’ gibi ifadelerle fıkıh usulünün geçerliliğini/sıhhatini ortadan kaldırmaya çalışmış; ardından dinî ve daha özelde fikhî sahada söz söylemenin yeni kriterleri olacak bir metodolojik yaklaşım geliştirmiştir. Bu yeni yaklaşımda klasik İslâmî ilimlere ve fıkıh usulüne ait bazı kavramlar ya bütünüyle terk edilmiş yahut önemli ölçüde tadilata uğramış ve bazıları icma örneğinde olduğu

gibi bütünüyle farklı bir içeriğe kavuşturulmuştur. Reşid Rıza'nın metinlerinde bu faaliyetlerin tam karşılığı 'ıslah' olarak belirmektedir.⁴¹¹

Bu açıdan ilk olarak Reşid Rıza'nın fıkıh usulüne yönelttiği eleştirilere değinmek yerinde olacaktır. Fıkıh usulü kaidelerinin çoğunluğu itibariyle müteahhirûn dönemi fakihlerinin zorlama tevilleri neticesinde ortaya çıktığını ifade eden müellif konuyla ilgili iddialarının ana çerçevesini şu şekilde belirlemektedir:

Müteahhirûn fakihleri birtakım usul ve kaideler vazetmişler ve bunları mezhep imamlarına isnad etmişlerdir. Aynı fakihler bu usul ve kaideleri Kitap, Sünnet ve sahabe tatbikatında yer alan hükümlere üstün tutmuşlar ve böylelikle bu aslî kaynakları kendi vazettikleri usûlün fûrûu haline getirmişlerdir.⁴¹²

Reşid Rıza bu yaklaşımın tam tersi bir tavrın gösterilmesi gerektiğini söyleyerek, bu düşüncesinin mezhep imamlarının yaklaşımlarıyla uyum halinde olduğunu iddia eder. Buna göre mezkûr fukahanın yaptığına aksine, öncelikle "Kitap, Sünnet ve sahabe tatbikatından hareketle bazı kavaid elde edilmelidir. İmam Şafî'nin kitabı istisna edilirse mevcut fıkıh usulü külliyyatında yer alan kavaidin büyük çoğunluğu usulcülerin imamların verdiği hükümlerden hareketle elde ettikleri ve kendi mezheplerine tatbik ettikleri nazârî kaidelerden başka bir şey değildir."⁴¹³

Reşid Rıza, Hindistanlı âlim Şah Veliyyullah Dihlevî'nin fıkıh usulünün teşekkülü ve mezhep bağlılığı ile ilgili görüşlerine yukarıdaki iddialarını temellendirmek amacıyla başvurur. Dihlevî'ye göre, fukahanın çoğu Ebu Hanife ve İmam Şafî arasındaki ihtilafların muhtelif usûl kitaplarında yer alan usûle dayandığını zannetse de gerçekte mezkûr usûl onların verdikleri hükümlerden tahrîc yoluyla elde

⁴¹¹ Bu noktada ifade edilmelidir ki, Reşid Rıza'nın 'ıslah' projesinde esaslı bir öneme sahip olan konu "kaynaklara dönüş" konusudur. *Muhâverât* adlı eserinde bu konuyu incelerken iki aşamalı bir yol izlemektedir. İlk olarak fıkıhın bir ilim haline gelmeden önceki durumu ve insanların ahkâmla irtibatlarını inceleyen Dihlevî'nin düşüncelerini kendisine aslî kaynak alır. Bu çerçevede İslâm'ın doğduğu ilk dönemlerde insanların doğrudan delillerle irtibat halinde bulunmak suretiyle ictihadın faal bir halde olduğunu ileri sürer ve dört mezhep imamının da taklidi yasakladığı yönündeki rivayetleri nakleder. Bir sonraki adım fıkıh usulünün katılığı ile ilgilidir. Doğrudan Dihlevî'nin yukarıda yer verilen düşüncelerinden hareketle klasik fıkıh usulünü reddetme cihetine yönelir. Reşid Rıza, "el-Muhâveretü's-sâbi'a", *MM*, IV/6, 213-215; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 56-57. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 164-169; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 236-237.

⁴¹² Reşid Rıza, "el-Muhâveretü's-sâbi'a", *MM*, IV/6, 213; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 55-56. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 164 vd.; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 236.

⁴¹³ Reşid Rıza, "el-Muhâveretü's-sâbi'a", *MM*, IV/6, 213; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 56. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 164-165; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 236.

edilmiştir. Dihlevî bu açıdan bazı kaideleri örnek göstermektedir. “Hass lafız açıklanmıştır ayrıca açıklanmasına gerek yoktur”, “[nassa yapılan] ziyade nesihdir”, “âmm lafız, hass lafız gibi katîdir” kabilinden kaideler⁴¹⁴ imamların hükümlerinden tahrîc yoluyla elde edilmiştir. Bunların Ebu Hanife ve iki talebesinin rivayetleri olduğunu söylemek doğru değildir. Yine bu kaideleri aynıyla devam ettirmek, onlara karşı yöneltilen itirazları cevaplamaya çalışmak bu kaidelerin zıddı olan kaideler için aynı şeyi yapmaktan daha doğru ve evla değildir.⁴¹⁵

Reşid Rıza, Dihlevî’den yaptığı konuya açıklık getiren sonraki alıntılarda mezkûr kuralların her zaman mezhep içi hükümlerle uyum içinde olmadığını ve fukahanın zaman zaman zorlama tevillere girişmek zorunda kaldığını örnekler. Buna göre fukaha “hass lafız açıklanmıştır ayrıca açıklanmasına gerek yoktur” kaidesini kendilerinden önceki fakihlerin “secde ve rükû edin” ayetinden istinbatla elde ettikleri hükümden hareketle ortaya koymuşlar ve bu ayetteki ifadeyi hass kabul ettikleri için, Hz. Peygamber’in “rükû ve secdelerinde sırtını tam olarak doğrultmayan kimsenin namazı sahih olmaz” sözünü mezkûr hass lafzı içeren ayetin açıklaması olarak görmeleri vazettikleri kaideye aykırı düşeceğinden namazda tadil-i erkânı farz kılmamışlardır. Ancak kimi zaman farklı durumlarla karşılaşmışlardır. Sözgelimi bazı fakihler Hz. Peygamberin abdest alırken başının ön kısmını mesh ettiği şeklindeki rivayeti “başınızı meshedin” ayetinin açıklayıcısı olarak kabul etmişlerdir. Yine “zina eden erkek ve kadının her birine yüz celde vurun”, [Nûr, 24/2] “hırsızlık eden kadın ve erkeğin ellerini kesin” [Mâide, 5/38] gibi ayetleri bazı hadislerle beyan etmişlerdir. Bu durum mezkûr kaideleri vazeden fukahayı zor durumda bırakmış ve bunları izah edecek cevaplar bulmaya zorlamıştır.⁴¹⁶

⁴¹⁴ Dihlevî’nin zikrettiği kaideler arasında şunlar da bulunmaktadır: “Ravilerin sayısının fazla olması [o hadisi] tercih sebebi kılmaz”, “fakih olmayan birinin naklettiği hadis re’y kapısını kapatıyorsa onunla amel edilmez”, “emrin geldiği anlam katî surette vücubdur” vb. Krş. Dihlevî, *el-İnsaf* s. 56; a.mlf., *Hüccetullah*, I, 459-460.

⁴¹⁵ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü’s-sâbi’a”, *MM*, IV/6, 213-214; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 56. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 166-169; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 236-238. Dihlevî’nin görüşlerini krş. Dihlevî, *el-İnsaf*, s. 56; a.mlf., *Hüccetullah*, I, 459.

⁴¹⁶ Burada benzeri başka örnekler de bulunmaktadır. Bu çerçevede dile getirilen düşünceler şunlardır: “Mezkûr fukaha müctehid imamların hükümlerinden hareketle ‘âmm [lafız] hâss [lafız] gibi katîdir’ kaidesini vazetmişlerdir. Bu kaideyi imamların ‘Kur’an’dan kolayınıza geleni okuyun’ ayeti kerimesini ‘Fatiha okunmadan namaz olmaz’ hadisi ile tahsis etmemelerinden ve yine ‘doğal yolla sulanan topraktan öşür [onda bir] alınır’ hadisini ‘beş veskden daha az olan üründen zekât (*sadaka*) alınmaz’ hadisiyle tahsis etmemiş olmalarına bakarak çıkartmışlardır. Fakat aynı imamların ‘kolayınıza gelen bir kurban (*hedy*)....’ ayetini ise ‘koyun veya daha büyük bir hayvan’ şeklindeki

Reşid Rıza tüm bu nakil ve değerlendirmelerin akabinde Şah Veliyyullah Dihlevî'nin amacıyla telifi pek de mümkün görünmeyen bir değerlendirme⁴¹⁷ yapar:

Açıkça anlaşılmaktadır ki, [fıkıh usulü] *kaidelerinin çoğu* imamların kavillerinin doğruluğunu ispat etmek, her grubun muhaliflerini reddetmek, Kitap ve Sünnet ile amelin terk edilmesi karşısında mazeret ileri sürmek için vazedilmiştir. Şu halde fıkıh usulünün bütün kaidelerini kabul etmek doğru olur mu?⁴¹⁸

Böylelikle klasik usul-i fıkıhın önemli bir kısmının geçerli olmadığı ifade edilmektedir.⁴¹⁹ Ardından yeni bir metodolojik yaklaşım belirlemeye çalışan müellif, “Kitap, Sünnet ve sahabe tatbikatından” hareketle ahkâm konusunu ele almakta ve bir takım tümel ilkeler (*usûl*) belirleyerek klasik usulün konularını bu ilkeler muvacehesinde yeniden değerlendirmektedir. Bu bağlamda kimi konular öncelenirken, kimisi ya tâlî statüye indirgenmekte yahut bütünüyle reddedilmektedir. Aşağıda ayrıntılı

Hız. Peygamber hadisiyle tahsis ettiklerini görünce cevap vermekte zorlanmışlardır. Aynı şekilde imamların musarrât hadisi olarak bilinen hadisi kabul etmemelerinden hareketle ‘fakih olmayan birinin naklettiği hadis re’y kapısını kapatıyorsa onunla amel edilmez’ kaidelerini vaz etmişler, fakat aynı imamların kahkaha[nın namazı bozacağı] hadisi ile unutarak yiyen bir kimsenin orucunun bozulmayacağını ifade eden hadislerle amel ettiklerini görünce tutarlı bir cevap bulmakta zorluk yaşamışlardır”. Konuyla ilgili olarak bk. Reşid Rıza, “el-Muhâveretü’s-sâbi’a”, *MM*, IV/6, 214-215; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 56-57. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 166-169; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 236-237. Dihlevî'nin görüşlerini krş. Dihlevî, *İnsaf*, s. 56-58; a.mlf., *Hüccetullah*, I, 459-463.

⁴¹⁷ Dihlevî'nin verdiği örnekler fıkıh usulünü tümüyle reddetmeye yönelik değildir. Zira o klasik usule bağlı kalan, bunun öğrenimini gören ve bu mecrada eserler veren biridir. Onun burada usulün bir kısmıyla ilgili olarak zikrettiği örnek ve değerlendirmeler Reşid Rıza tarafından fıkıh usulünün bütününe teşmil edilmekte ve bu şekilde usulün katılığı ve dolayısıyla da fıkıh usulü bütünüyle reddedilmektedir. Şah Veliyyullah'ın verdiği örneklerin bütünüyle Hanefî mezhebine ait olması bir başka dikkat çekici husustur. Dihlevî'nin esas endişesini sonraki dönemlerde ortaya çıkan bazı kaidelerin Kitap ve Sünnetin tatbikini dışlayıcı bir özelliğe sahip olması hususu teşkil eder. Bu endişesi tüm bir hayatını adadığı “Sünnete ittibânı sahit bir şekilde tatbikini sağlamak” (Dihlevî, *el-Cüz'ül-Latîf*, s. 200) hedefiyle çelişen bir durum arz etmektedir. Dolayısıyla seçilen itiraz noktalarıyla birlikte düşünüldüğünde Şah Veliyyullah'ın sorun olarak gördüğü hususun klasik fıkıh usulünün mevcudiyeti olmadığı anlaşılır. Dihlevî'nin konuyla ilgili düşünceleri için bk. Kavak, *Şah Veliyyullah Dihlevî'nin İctihad Anlayışı*, s. 78-83, 92-97; 115-118, 127.

⁴¹⁸ وظاهر أن أكثر القواعد إنما وضعت لتصحيح كلام الأئمة ورد كل حزب علي مخالفه والإعتذار عن ترك العمل بالكتاب والسنة فهذه هي أصول فقه مقلديك فهل يصح أن نسلم بجميعها

Reşid Rıza, “el-Muhâveretü’s-sâbi’a”, *MM*, IV/6, 215; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 57. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 169; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 238. Müellif benzer tenkitlerini başka yazılarında da tekrar etmektedir. Bk. “Tefsîrül-Kur’ani’l-Hakîm”, XVII/5, 327; a.mlf., *Tefsîr*, VI, 416.

⁴¹⁹ Reşid Rıza'nın fıkıh usulüne bu çerçevedeki bakışı çağdaş davetçiler ve ıslahatçılar yetiştirmek için kurduğu Davet ve İrşâd Okulu'nun müfredatında fıkıh usulüne alalade bir şekilde temas etmesinde ve bu çerçevede *Muvafakat*, *İrşâdül-fuhûl*, *Menhul* ve *Müsevvede*'ye işaret etmekle yetinmesinde de ortaya çıkmaktadır. Reşid Rıza, “el-Ulûm ve'l-fünûn”, *MM*, XIV/11, 808

bir şekilde görüleceği üzere fıkıh sahasında geçerli bir ‘söz söyleyebilmek’ esas itibarıyla bu tümel ilkelerin kabulüne bağlı görülmektedir. Bu ilkelerin merkezinde ise ahkâm tasnifi yer almaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Reşid Rıza’nın ahkâm tasnifi, onun fıkha dair görüşlerini belirleyen en önemli unsurdur.

B. Modern Fıkıh Düşüncesi

Reşid Rıza, klasik fıkıh anlayışına alternatif olarak geliştirdiği “modern fıkıh düşüncesi”ni oluştururken fıkıh dışı kaynaklardan da istifade etmektedir. Sosyoloji, felsefe ve modern hukuk disiplini onun bu düşüncesinin teşkilinde esaslı bir zemin olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bilimlerin verileri yoğun bir şekilde kullanılırken geliştirilen argümanlar genellikle klasik ilim literatürüne ait kavramların dönüşümünü de beraberinde getirmektedir. Bu dönüşüm iki yönlü olarak karşımıza çıkmaktadır. Kimi kavramlar ya ait oldukları ilim içerisinde kazandıkları anlamları kaybederek modern bir içerikle takdim edilmekte yahut anlam aralıkları daralma ve genişlemeye uğramaktadır.

1. Modern Fıkıh Düşüncesinin Tarihî/Sosyolojik Zemin: İlerleme-Geri Kalma Denklemine İctihad ve Taklid

Reşid Rıza, modern fıkıh düşüncesini oluştururken, diğer kaynakların yanında, dönemin revaçtaki bilimlerinden sosyolojiyi kullanmaktadır. Onun mezkûr düşüncesinin tarihî/sosyolojik zeminini ele alacağımız bu kısımda fıkıh usulüne ait kavramlar olan icthad, taklid ve mezhebi bütünüyle klasik fıkıh literatürünün algısına son derece yabancı gelecek bir anlam aralığı içerisinde bu bilim çerçevesinde nasıl kullandığına temas edilecektir.

Müellif, modern fıkıh düşüncesinde merkezi bir önem atfettiği meselelerin bir kısmını belli mukaddimeler/ilkeler muvâcehesinde değerlendirmektedir. Modern sosyal bilimlere ait bazı prensipler ile klasik fıkıh literatüründe yer alan bazı kavramların mezcedildiği bu kaidelerde esas itibarıyla taklidin kötülüğünü ve sosyal bir hastalık olduğunu, mezhep ihtilaflarının Müslümanları birbirine düşürerek birliklerini

bozduğunu, bundan kurtulmanın yolunun ise kaynaklara doğrudan dönüşten geçtiğini ileri sürer. İctihad, taklid ve mezhep kavramlarını sosyolojik bir bağlamda ele alırken bazı ilkeler zikreden müellifin bu tercihi onun konuyla ilgili yaklaşımının klasik literatürün hâkim telakkisinden farklı olduğunu ortaya koyan ilk belirtidir. Nitekim bu ilkelerin dışında ayrıca mezkûr kavramlara dair en kapsamlı yazıların yer aldığı *Muhâveretü'l-muslih* başlıklı eserde klasik fıkıh algısını temsil eden 'mukallid'in bu kaidelerin henüz birincisini işitmesi üzerine verdiği tepki "din ilmiyle mutabık olmayan bu kaideyi nereden bulup getirdin? Ben böyle bir şeyi ne [dinî] kitaplarda gördüm ve ne de din âlimlerimizden işittim. Sanırım bunları uydurmaktasın!" şeklindedir.⁴²⁰ Dolayısıyla Reşid Rıza yaklaşımının klasik fıkıh literatürünün algısıyla herhangi bir irtibatının olmadığını farkındadır ve bunu "mukallidin" ağızıyla da olsa bizzat dillendirmekten kaçınmamaktadır. Çünkü o, mukallidin itirazını, bu kaideyi "varlıktan (*vücûd*)" elde ettiğini ve varlığın doğru bilgi kaynaklarının en başında yer aldığını ifadeyle cevaplamaktadır. Zira "doğru ilim, varlığın kendisi lehine şahitlik yaptığı ilimdir. Meseleleri sınırlı ve belirli olan dil gibi ilimler hariç diğer tüm ilimler bu kaideye tabidirler. Dini ilimlerin bundan istisna edilmesi söz konusu değildir. Zira böyle olması durumunda taklid etmek de icthad etmek de mümkün olmaz ve din sadece nesilden nesile aktarılan bir bilgi bütünü haline gelir."⁴²¹

Müellifin 'varlık'tan hareketle elde ettiği ilkelerin bir kısmı şöyledir:⁴²²

1. Kendisine duyulan ihtiyaca göre varlık sahnesine çıkan kesbî ilimlerin konu edindiği meseleler iki kısma ayrılır:
 - a. İlk kısımda her insanın [bizzat] deliline bakarak yahut ondan hareketle kolayca anlayabileceği ilimler yer alır.
 - b. İkinci kısımda ise çoğu insanın delilinden elde etmelerinin zor olduğu ilimler yer alır. Bu sahada mezkûr ilimlerden bilgiyi her asırda kendilerini o ilme vermiş (*yetteferrağûne leh*) gayret ehli kimseler (*müctehidîn*) elde ederler. Bu kimseler bu

⁴²⁰ Reşid Rıza, "el-Muhâveretü's-sâdis", *MM*, IV/5, 164; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 43. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 128-129; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 221.

⁴²¹ Reşid Rıza, "el-Muhâveretü's-sâdis", *MM*, IV/5, 163-164; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 42-43. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 129; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 222.

⁴²² Müellif bu çerçevede toplam on bir ilke zikretmektedir. Burada bu ilkelerin yalnızca icthad, taklid ve mezhep çerçevesinde modern bir yaklaşımı gündeme taşıyanlarına değinecek, diğerlerini aşağıda "modern fıkıh düşüncesinin ilkeleri" başlığı altında konuyla ilgili başka ilkelerle birlikte ele alacağız.

ilmi beyan etmekte müstakildirler ve bu ilme ihtiyaç duyan diğer insanlar bu konuda onlara tâbi olurlar.⁴²³

Bu noktada toplum içerisinde varlık bulan ilimlerin genel geçer bazı ilkelerinin varlığı Sünnetullah kaidesiyle ilişkilendirilerek değerlendirilir. Esas itibariyle terakkî düşüncesinin hâkim olduğu bu yaklaşımda hakikî ilim olma özelliğini kazanan hiçbir ilmin tüm meselelerinin avamın akletme seviyesinin üzerinde olması ve herhangi bir dönemde bu meseleleri sadece belirli kişilerin anlamaları mümkün değildir. Zira bir millet içerisinde doğan bir ilim tedrici olarak gelişir ve kemâle ulaşır. Allah'ın bu konuda koyduğu ilke sonra gelenlerin ilk gelenlerden daha ileri seviyede (*erkâ*) olmaları yönündedir. Dolayısıyla bahsi geçen millete sosyal hastalıklar arız olmadıkça “sonradan gelenlerin başladığı nokta, öncekilerin vardıgı son noktadır” kaidesi geçerlidir.⁴²⁴

Dönemin pozitivist temayüllerinin etkisinin bariz bir şekilde hissedildiği somut bir terakkî düşüncesinin dile getirildiği bu ifadelerin fıkıh ilmiyle ilgisi şu noktada kendisini göstermektedir. Yukarıdaki tasnife göre her insanın delili vasıtasıyla rahatlıkla anlayabileceği meseleler Şâri'den nakledilen meselelerdir. Bu meseleler içerisinde de özellikle amelfî olanlar yahut mücmeli amelle beyan edilenler zikredilmelidir. Bu meselelerin delilleri bizzat Şâri'den rivayet edilmiş olmalarıdır. Zira O'ndan varid olan her şeyin inanan kimseler tarafından aynıyla kabul edilmesi gereklidir.⁴²⁵ Takip eden ilke, bu değerlendirmeye ulaşılmak istenen hedefi ortaya koymaktadır:

2. Kur'an-ı Kerîm ve Sünneti anlamak, fıkıh kitaplarını anlamaktan daha kolaydır. Çünkü bu iki delilin dili apaçık olan Arapçadır ve üslûbları da fasihtir. Dolayısıyla Arapçayı öğrenen kimse Kuran ve sünneti anlarken, üslupları birbirinden farklı, onlarca terimle dolu, hilafî meseleleri havi fıkıh kitaplarını anlamakta karşılaştığı zorluğun onda birisiyle bile karşılaşmaz.⁴²⁶

⁴²³ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü's-sâdise”, *MM*, IV/5, 163; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, 42-43. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 127-128; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 221. Bahsi geçen ikinci kısımda yer alan *müctehid* ve *ferâğ* kelimelerinin fıkıh usulü eserlerindeki çağrışımına dikkat edilmelidir.

⁴²⁴ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü's-sâdise”, *MM*, IV/5, 163; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 43. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 128; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 221. Reşid Rıza, aynı yerde bahsi geçen toplumda sosyal hastalıkların ortaya çıkması durumunda mezkûr durumun görülmeşiinin Sünnetullahın değişmesi olarak değerlendirilmesinin yanlış olacağını vurgular.

⁴²⁵ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü's-sâdise”, *MM*, IV/5, 165; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 44. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 130-131; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 222. O, bahsi edilen bilgilere sahip olanlar arasında da bir derece ve üstünlük farkının olması gerektiğinin farkında olmakla birlikte bu farklılığı “nakledilen meselelerin hikmet ve sırlarını bilme” seviyesine indirmektedir.

⁴²⁶ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü's-sâdise”, *MM*, IV/5, 165; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 44. Krş.

Burada daha da ileri gidilerek fıkıh kitaplarını neredeyse bütünüyle devre dışı bırakmaya matuf şu iddia dillendirilir:

Allah tealanın, dinini, fakihlerden daha iyi bildiğini ve onların anladığından daha iyi bir şekilde beyan etmeye gücünün yettiğini kim inkâr edebilir? Yine Rasulullah'ın Allah'ın muradını anlamada diğer mahlûkata üstün olduğunu ve anladığını insanlara en iyi şekilde anlatmaya gücünün yeteceğini kim inkâr edebilir? Allah ve Rasûl'ünün hükümlerini insanlara müctehidlerin açıkladığını, müctehidlerin hükümlerini ise fukahanın açıkladığını söyleyerek insanları doğrudan Kitap ve Sünnetin muhatabı kılmaktan uzak tutmak doğru değildir. Yine önceki ulemanın seviyesinin çok üstün olduğunu iddia ederek hâlihazırda onları taklid etmenin gerektiği iddiası da doğru değildir. Müslümanların onların seviyesinde olmamaları duçar oldukları içtimâî hastalıktan kaynaklanmaktadır. Bu hastalıktan kurtulunması durumunda beş yıl gibi kısa bir sürede öğrencilerin bu açılardan yeterli bir seviyeye gelmeleri mümkündür.⁴²⁷

Buradaki değerlendirmeler bir yandan fıkıhın bir ilim olarak teşekkül sürecini göz ardı ederken, öte yandan ilimleşme sürecinin getirileri/kazanımları anlamsızlaştırılmaktadır. Dolayısıyla doğrudan kaynaklara başvuruabilmenin önü açılmakta ve klasik literatürün tanımında “avam” olarak nitelenen insanlar birer fakih adayı olarak görülmektedir. Taklid kavramıyla sosyal hastalık düşüncesinin sebep-sonuç ilişkisi içerisinde zikredilmesi düşüncelerinin arka planındaki sosyolojik bakış açısını ifşâ etmektedir. Takip eden ifadelerde bu düşünceleri tamamlayıcı bir şekilde İslâm dininin vazolunduğu ilk döneme benzer bir dinî/ilmî hayata dönüş arzulanmaktadır:

3. İnsanlar Rasulullah'ın tebliğ ettiği bu dini, üstelik yazılan ve okunan bir Kitab'ı, amel edilen bir Sünneti olduğu halde anlamaktan aciz olsalardı Allah onları bununla yükümlü tutmazdı.⁴²⁸
4. Allah tealâ birçok ayetinde taklidi yasaklamış, mukallidleri kınamış ve şiddetle eleştirmiştir. Dolayısıyla taklid yoluyla elde edilen bilgi makbul değildir ve mazur görülmemiştir.⁴²⁹

Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 131-132; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 223

⁴²⁷ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü's-sâdise”, *MM*, IV/5, 165–167; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 44-46. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 132-135; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 223-224.

⁴²⁸ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü's-sâdise”, *MM*, IV/5, 167; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 46. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 136; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 224.

⁴²⁹ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü's-sâdise”, *MM*, IV/5, 167; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 46. Krş.

Bu noktada taklidin sahasıyla ilgili değerlendirmeler de yapılmaktadır. Buna göre “yalnızca itikad sahasında taklidi kabul etmeyen geleneksel dinî anlayış tashih edilmelidir. Zira fûrû konularını anlamak akaid ve usûl-i din konularını anlamaktan daha kolaydır. Çünkü fûrû konularının delilleri kişinin güvенеbileceği bir şekilde nakledilmesinden ibarettir. Akaid konuları için ise aklî burhanlar gereklidir. Dolayısıyla akaid konusunda taklide yer olmayacağını ifade edip fûrû konularında buna izin vermek insanları zor olanla mesul tutup kolay olandan azat etmek anlamına gelir.”⁴³⁰

5. Yüce Allah kendilerine tâbi olanların dinleri konusunda basiret ve beyyine üzere olmaları için peygamberlerin doğruluğunu bir takım mucizelerle teyit etmiştir. Fakat aynı teyit müctehidler için söz konusu değildir. Şu halde müctehidler görüşlerini kabul eden kimse, basiret üzere olmayacaktır. Basiret üzere olmayan kimse ise nassın hükmü mucibince Rasul’ün yolundan gitmemiş olacaktır.⁴³¹
6. Müctehid imamlar bizzat taklidi yasaklamışlar, hatta haram kılmışlardır.⁴³²
7. Şâri dinî hükümleri beyân ederken felsefeciler ve mantık âlimleri (*ulemâü’n-nazar*) gibi davranmamış, onlar gibi ilimlerine ait meseleler için ağıyarını mani, efradını cami tanımlar vaz etmemiştir. Amelî hükümleri amelle beyân etmiş, kavli hükümleri ise muhatapların anlayış ve örflerine tevdi etmiştir. Bu sebeple Rasulullah “helâl de, haram da bellidir” buyurmuştur. Amele tatbiki re’y ve ictihada gereksinim bırakan meseleler ise Müslümanların re’y ve ictihadlarına tevdi edilmiştir. Sahabe ve tabiin döneminde bu seyri takip eden anlayış mezheplerin teşekkülüyle birlikte yavaş yavaş farklı bir mecraaya girmiştir. Kimi müctehidler ahkâmın bir kısmını Şâri’nin açıklamasına benzer bir şekilde açıklarken, diğer bazıları için tanımlar ve mantıkî tarifler vaz etmişlerdir. Mezhepler arasındaki ihtilafların en önemli sebebi bu kavramlaştırma faaliyetidir.⁴³³

Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 137-138; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 224. Müellif, esas itibarıyla tefsirinde onlarca ayeti taklid aleyhine kullanmış olmakla birlikte, yukarıdaki ilkeyi zikrederken yalnızca Zuhuf suresinden üç ayeti zikretmekle yetinmektedir. Bu ayetlerin ise müşriklerin inanışlarını yansıtmaları ve doğrudan onları eleştirmesi dikkat çekicidir. Bk. Zuhuf, 43/22-24.

⁴³⁰ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü’s-sâdisa”, *MM*, IV/5, 167-168; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 47. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 137-138; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 224-225. Reşid Rıza burada kıyasa dayalı kimi fûrû fıkıh konularının akaid konularından daha karmaşık olduğunu kabul etmekle birlikte fukahânın bu konularda nasıl bir yaklaşım içerisinde olacağını bilemeyen kimselerin mazur olacağı yönündeki kanaatlerini kendi iddiasını teyit etmek amacıyla kullanır. Bu kanaati klasik fıkıh literatürünün kimi kabullerini kendi anlayışı içerisinde nasıl kullandığı yönünde bir fikir vermektedir.

⁴³¹ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü’s-sâdisa”, *MM*, IV/5, 168; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 47. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 139-140; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 225.

⁴³² Reşid Rıza, “el-Muhâveretü’s-sâdisa”, *MM*, IV/5, 170; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 48. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 144; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 227. *el-Vahdetü’l-İslâmiyye* adlı eserde mezhep imamlarının bu yöndeki görüşlerinin nakledilmesine özel bir önem verilmiş ve kitabın özellikle on, on bir ve on ikinci bölümleri esas itibarıyla bu konuya tahsis edilmiştir.

⁴³³ Mezhep içi faaliyetlerin bu çerçevede nasıl bir seyir takip ettiği konusunda ilgili olarak bk. Reşid Rıza, “el-Muhâveretü’s-sâbi’a”, *MM*, IV/6, 207-208.; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 51. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 151 vd.; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 230 vd. Benzer düşünceler için bk.

Reşid Rıza, bu ilkelerle bir yandan fıkhnın bir ilim haline gelmesi sürecini ve bu süreçte kavramlaştırılma yapılmasını tenkit ederken, öte yandan vaz edilen çerçevede yer alan ahkâmla ilgili değerlendirmelerinin doğruluğunu teyit amacıyla bazı hadislerle başvurmakta, ayrıca mezhep imamlarının da aynı görüşü paylaştığı yönünde örnekler zikretmektedir. Buna göre şahsi amellerle ilgili konularda nasların anlaşılması muhatapların anlayışlarına bırakılmıştır ve bu konuda herhangi bir kimsenin taklid edilmesi doğru değildir.⁴³⁴

Reşid Rıza'nın bir diğer ilkesi doğrudan aşağıda geniş bir şekilde ele alınacak olan ahkâmın tasnifi meselesiyle ilgilidir:

8. Dinin temel esasları sahih itikad, ahlakın güzelleştirilmesi, nefsin edebi, Allah'ın beyân edip razı olduğu ibadet ile insanlar arasındaki muameleler için konulan genel kaidelerdir. (Canın, ırzın, malın korunması gibi). Tüm bu asıllar Hz. Peygamber zamanında tamamlanmıştır. Akaid ve ibadet sahası ziyade ve noksan kabul etmeyecek şekilde tafsilatlı olarak tamamlanmıştır. Bu sahalardaki ziyade veya noksanlar İslâm'ın değiştirilmesi anlamına gelmektedir. Ahkâm konusunda adaletin gerekli oluşu, haklarda eşitlik, azgınlık, düşmanlık, aldatma ve hıyanetin haram kılınması, bazı suçlar için hadlerin tayin edilmesi ile şûrâ kaidesinin vazedilmesi gibi temel faziletlerin dışında kalan muamelat hükümlerinin cüziyyatını ise Şâri, ulû'l-emre bırakmıştır.⁴³⁵

Şu halde taklid ve mezhep bağlılığının yol açtığı tüm problemleri aşmanın, doğrudan Hz. Peygamber dönemi Müslümanlarının yaşadığı hayatı örnek alan bir fikhî faaliyete girmekle mümkün olacağı iddiası, bu ilkeler çerçevesindeki ve özellikle son ilke ile ilgili değerlendirmelerle anlamını kısmen yitirmektedir. Zira yaşanan çağ için teklif edilen fikhî faaliyet, esas itibarıyla ümmet adına bu işi yürütecek olan “seçkinler zümresine” tevdi edilmektedir. Buradaki ifadelerinde “âlimler (*ulemâ*), yöneticiler (*rüesâ*) ve hâkimlerden (*hükkâm*) oluşan, ilim ve adalet ehli olan, müşâvereyele karara

a.mlf., *Tefsîr*, IX, 128-129; a.mlf., “[Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm], (Fasl fi'htilâfi'l-Müslimîn)”, *MM*, XXV/7, 491-492.

⁴³⁴ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü's-sâbi'a”, *MM*, IV/6, 207-208; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 52. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. ; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 231 vd.

⁴³⁵ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü's-sâbi'a”, *MM*, IV/6, 209-210; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 53. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 156-157; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 232-233. Ulû'l-emrin bu konuda nasıl bir yol izleyeceği ve vardığı hükmün Müslüman topluluklar için ne anlama geleceğine dair düşüncelerine aşağıda temas edilecektir.

varan” kimseler olarak nitelenen⁴³⁶ bu kimselerin nasıl bir faaliyet yürütecekleri üçüncü kısımda ele alınacaktır.

İctihad, taklid ve mezhep kavramlarıyla ilgili bu genel değerlendirmelerin akabinde aşağıda mezkur üç kavramın Müslüman toplumların mevcut durumlarını ilerleme-geri kalmışlık söylemi açısından nasıl kullanıldığı incelenmeye çalışılacaktır. Müslümanların geri kalmışlık sebebi olarak taklid ve mezhebi göstermeye yönelik düşünceler ile bu ön kabulün bir uzantısı olarak hâkim fıkıh telakkilerinden ve birikimlerinden kurtulmaya matuf değerlendirmelerden oluşan ve bu problemten kurtulma yolu olarak “ictihad kapısının açılmasını” teklif eden bu düşünceler müellifin modern fıkıh düşüncesinin sosyolojik zeminini ortaya koymaktadır.

a. Geri Kalma Sebebi Olarak Taklid ve Mezhep Bağlılığı

Menâr’ın ilk sayılarından itibaren “ilerleme-geri kalma” söylemine geniş yer verilmiştir. Müellif ilk olarak konuyla ilgili düşüncelerinin ana eksenini belirlemeye matuf “el-İslâm ve’t-terakkî”⁴³⁷ başlıklı bir yazı kaleme almış ve *el-Mukattam*’dan doğunun gerileme esbabı üzerine seçtiği metinleri yayınlamıştır.⁴³⁸ O dönemde Batının ileriliği meselesi İslâm dünyasının geneline hâkim bir kabul olduğundan,⁴³⁹ gerek mezkûr yazılarda gerekse konuyla ilgili diğer yazılarında bu husus müsellemlerle bir veri olarak benimsenmiş ve daha ziyade “Şark’ın inhitat esbabı” üzerinde imal-i fikirde bulunulmuştur. Biz burada gerileme sebebi olarak zikredilen tüm hususları ele almak yerine İslâm toplumlarının geri kalma sebeplerinden biri olarak gösterilen “taklid ve mezhep bağlılığı” ile ilgili değerlendirmelerle ilgileneceğiz.

Klasik fıkıh anlayışından farklı bir mecraya taşınarak sahası genişletilen taklidle ilgili değerlendirmelerin ana kaynağını oluşturan *Muhâverâtü’l-muslih ve’l-mukallid*’in mukaddimesi ve ilk bölümü Müslümanların tarihi süreçteki durumlarının ve

⁴³⁶ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü’s-sâbi’a”, *MM*, IV/6, 210; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 53. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 157; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 233.

⁴³⁷ Reşid Rıza, “el-İslâm ve’t-terakkî”, *MM*, I/46, 885-886.

⁴³⁸ Bu konuda *MM*’da alıntılanan ilk yazı Nikola Yusuf Dibâne’ye aittir. Bk. “Esbâbü inhitâtî şark”, *MM*, I/46, 886-889.

⁴³⁹ Bu konu değişik vesilelerle *MM*’ın gündemine sıklıkla gelmiş, dergiye birçok soru gönderilmiştir. Reşid Rıza’nın bu meseleyi *MM*’da defaatle ele aldığına ilişkin bir ifadesi için bk. “Fetâvâ’l-Menâr, (Esbâbü irtikâi’l-Arab el-mazî ve hübüti’l-müslimîn ve ılâcüh)”, *MM*, XXV/9, 660-661.

hâlihazırdaki konumlarının muhtasar bir tasvirini içermektedir. Kitabın geneline hâkim olan terakkî düşüncesi ile Müslümanların mevcut durumunu uzlaştıramayan müellif bu problemi tahlil etmeye özen göstermektedir:

[Doğrusal bir çizgide ilerleyen] insanlık İslâm diniyle kemâle ermiştir. Ancak Müslümanlar dinlerinin kendilerine çizdiği yolu terk ederek,⁴⁴⁰ yani dinleri hakkında basiretli olmayı bırakarak taklide sapmışlar, atalarının görüşlerine körü körüne tâbi olmuşlardır. Bu durum onların ihtilafa düşmelerine sebebiyet vermiş ve Müslümanlar bölündükleri mezhepler nedeniyle birbirlerine düşman olmuşlardır. İlk olarak siyaset sahasında vuku bulan anlaşmazlık dinî sahaya da bu şekilde şâmil olmuş ve insanlar Kitab ve Sünnetin rehberliği yerine mezheplerinin arkasından gitmişlerdir. Bu durum ise hem dinlerini hem dünyalarını zayıf etmelerine sebebiyet vermiştir.⁴⁴¹

Dönemin pozitivist temayülleriyle meşbu olan bu genel çerçevenin ardından biraz daha özel değerlendirmelere girilir. Buna göre taklide saparak ihtilafa düşmek dünyevî açıdan siyasi birliğin dağılması ve İslâm coğrafyasının büyük bir kısmının yabancıların (*ecânib*) istilasına maruz kalmasıyla sonuçlanırken, dinî sahada ise selef-i salihinin yolundan ayrılmak ve bidatlere sapmak şeklinde kendini göstermiştir.⁴⁴² Aslında bu iki saha birbiriyle iç içe geçmiş vaziyettedir. Tarihi süreçte yöneticiler muhakkik âlimlerin değil, siyasi otoritelerine bağlı (*ehlü'r-rüsûm*) ve taklid ehli âlimlerle yakın ilişki içerisinde bulunmuşlar, bu evsftaki âlimler ise siyasetin aleti, yöneticilerin yordakçısı olmuşlardır.⁴⁴³

Böylesi bir tarihi arka planın günümüze uzantısı doğal olarak hiç de iç açıcı değildir. Ümmet taklid bataklığında kalmanın neticesinde mevcut milletlerin en bedbahtı durumuna düşmüştür. Yöneticileri batılılar olmuş, millet cehalet, fakirlik ve

⁴⁴⁰ Reşid Rıza bu çerçevede tefrikaya düşmeyi yasaklayan bazı ayetleri zikretmektedir. Bk. “Fâtihatü kitabı *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*”, *MM*, IX/11, 818-819; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. II-III [cim-dal]. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 20-22; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 172-173.

⁴⁴¹ Reşid Rıza, “Fâtihatü kitabı *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*”, *MM*, IX/11, 819-820; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. III-IV. [dal-he]. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 21-22; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 173-175.

⁴⁴² Reşid Rıza bu iki konudaki tespitlerini tarihi örneklerle ve yaşadığı çağdaki bazı olaylarla da teyit eder. “Fâtihatü kitabı *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*”, *MM*, IX/11, 820-822; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. IV-V [dal-vav]. Konuyla ilgili olarak ayrıca bk. a.mlf., *Tefsîr*, VIII, 217-229; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm”, *MM*, XXII/10, 731-743; a.mlf., “Esbâbü da'fi'l-müslimîn ve ilâcüh”, *MM*, VII/15, 588-589. Bu son yazıda İslâm dünyasının geri kalma sebepleri “istibdad” ve “taklid” olarak belirtilmektedir.

⁴⁴³ Reşid Rıza, “Fâtihatü kitabı *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*”, *MM*, IX/11, 822-823; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s.VII-VIII [ze he]. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 28; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 176.

zillet içerisine düşmüştür. Müslümanlar akılları olmayan, sağlıklı düşünceden yoksun kimseler haline gelmişlerdir.⁴⁴⁴ İslâm ülkelerinin hukuk ve kanunlaştırma alanında yaşadığı sıkıntıların kaynağı da takliddir.⁴⁴⁵

Müellif bu karartıcı tablonun sebebini fikhî bir kavram olan taklide bağlarken değerlendirmelerini fıkhıtan değil, yaşadığı çağın revaçtaki bilimlerinden biri olan sosyolojiden hareketle yaptığını da açık bir şekilde ifade etmektedir.⁴⁴⁶ H. Spencer'in 1876 yılında basılan *The Principles of Sociology* kitabı ile Fransız bilim adamı ve sosyolog Gustave Le Bon'un eserleri başta olmak üzere üzere, Kavalalı Mehmet Ali Paşa zamanından itibaren devlet desteğiyle Arapçaya tercüme ettirilen bazı kitaplar üzerinden bilgi edindiği sosyolojiden hareketle⁴⁴⁷, Müslümanların 'geri kalmış' olduğu ön kabulünü sorgusuz kabul etmekte ve geri kalmışlıktan kurtulmak gerektiğine inanmaktadır.⁴⁴⁸ Klasik külliyyatta yer almayan bir düşüncesi ise mukallid ile câhili eşdeğer kabul etmesidir.⁴⁴⁹ Bu başlık altında vurgulamak istediğimiz husus özellikle bu noktada temerküz etmektedir. Toplumsal bir konu (*mevzu' ictima'î*) üzerine konuştuğunu bilen ve bunu klasik mantık başta olmak üzere 'eski ilimlerle' değil, sosyolojinin verilerine göre ele almanın daha doğru olacağını ön kabul olarak benimseyen müellif,⁴⁵⁰ Müslüman toplumların mevcut durumdan ancak Mehdi

⁴⁴⁴ Reşid Rıza, "el-Muhâveretü'l-ülâ", *MM*, III/28, 636-637. Benzer düşünceler için ayrıca bk. a.mlf., "el-Muhâveretü'l-hâdiye aşere", *MM*, IV/15, 571; a.mlf., "Menâfi'u'l-Urubbiyyûn ve madârruhum fi's-Şark (4)", *MM*, X/5, 340-344; a.mlf., "Fetâvâ'l-Menâr, (Es'ile mine'l-Bahreyn)", *MM*, XXVIII/6, 431; a.mlf., "Bâbü'l-intikâd ale'l-Menâr," *MM*, XXV/8, 626; a.mlf., "[Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm], (Fasl fi'htilâfi'l-Müslimîn)", *MM*, XXV/7, 491 vd.; a.mlf., "Fetâvâ'l-Menâr, (Mes'eletü halkı'l-Kur'an ve kıdemihi)", *MM*, XII/3, 182 vd.; a.mlf., *Tefsîr*, IV, 24-25; a.mlf., "Bâbu Tefsîri'l-Kur'ani'l-Hakîm", *MM*, X/8, 570, 574-575; a.mlf., "Bâbü's-süâl ve'l-fetvâ, (el-Es'iletü'l-Bârisiyye)", *MM*, VII/10, 375; a.mlf., "Medeniyyetü'l-kavânîn (3)", *MM*, XXIII/8, 625-633; a.mlf., "et-Ta'rîf bi kitâbey", *MM*, XIX/1, 51-52; a.mlf., "Kelime fi fevâid [I]", *MM*, XXVI/4, 279-287; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 2-3; 94-95, 123.

⁴⁴⁵ Reşid Rıza, "Fetâvâ'l-Menâr, (Müşkiletân fi'l-kazâi'l-İslâmî)", *MM*, X/8, 632.

⁴⁴⁶ Konuyla ilgili yukarıda da yer verdiğimiz ifadeleri şöyledir: "Biz sosyal bir mesele hakkında söz etmekteyiz. İnsan hakkında söylediklerim mantık ilmi açısından doğru olmasa bile, sosyoloji bilginleri katında makbuldür." Reşid Rıza, "el-Muhâveretü'l-ülâ", *MM*, III/28, 637; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 2. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 35; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 180.

⁴⁴⁷ Şahin, "Muhammad Rashid Rida", s. 116; a.mlf., *Through Muslim Eyes*, s. 24-25.

⁴⁴⁸ Aslında bu durum o dönem entelektüelleri arasında neredeyse genel kabul görmüş durumdadır. Reşid Rıza'nın yakın arkadaşı ve *MM* yazarı Şekib Arslan'ın *Limaza teahhare'l-müslimin ve li-maza tekaddeme gayruhum* başlıklı kitabı dönemin algısını yansıtır gibidir. Bu esere *MM*'da yapılan bir atıfa yukarıda yer verilmişti.

⁴⁴⁹ Reşid Rıza, "Fetâvâ'l-Menâr, (Kadâü'l-Üstâzi'l-İmâm bictihâdih)", s. 730; a.mlf., *Fetâvâ*, III, 1127.

⁴⁵⁰ Reşid Rıza, "el-Muhâveretü'l-ülâ", *MM*, III/28, 638; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 3. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 35-36; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 180-181.

sayesinde kurtulabileceği şeklindeki yaygın kanaati şiddetli bir şekilde yererek hastalığın bulunmasının tedaviyi de beraberinde getireceğini ifade eder.⁴⁵¹ Hastalık da tedavisi de ona göre bellidir:

[Taklide saplanan] Doğulu yöneticiler cifır, zayıf vb. aslı astarı olmayan işlerle iştiğal edip her geçen gün daha kötüye giderken; Batılı yöneticiler doğru bilimler (*el-ulûmu's-sahiha*) ve tabiatın değişmez kurallarına (*sünenü'l-kevn*) tâbi olarak kendilerini geleceğe taşımakta, her geçen gün daha kuvvetli, daha değerli ve daha ileri bir seviyeye gelmektedirler.⁴⁵²

Taklid kavramı merkeze alınarak aslında fıkıh ilmiyle herhangi bir ilgisi bulunmayan sahalarda söz söylenmekte, üstelik bu yapılırken fikhî ıstılahlar ve argümanlar yoğun bir şekilde kullanılmaktadır. Sosyolojik kabullerden hareketle yapılan bu değerlendirmelerde toplumların hastalıklarının da fertlerin hastalıkları gibi sebeplere bağlı ve belirli tedavi yollarına sahip olduğu ifade edilmekte, taklide sapmak ise “dinle ameli terk etmek, şeriatla hükme varmayı bırakmak” şeklinde görülerek Müslümanların toplumsal hastalığının burada yattığı iddiası tekrarlanmaktadır.⁴⁵³

Dünyanın dört bir yanındaki takipçileri üzerinde düşünceleriyle etkili olan müellifin bu kanaatleri ve yorumları kimi çevrelerde ciddi tepkiler toplamıştır. Bu tepkiler içerisinde en dikkate değer olanı Tatar Müslümanların çıkarttığı ve editörlüğünü Mehmed Veli Hüseyinef'in yaptığı *Din ve Maişet* dergisinden gelmiştir. Reşid Rıza'nın “ümmetimin ihtilâfı rahmettir” hadisiyle ilgili değerlendirmelerini⁴⁵⁴ içeren bir yazıyı *Menâr*'dan tercüme ederek 27. sayısında yayınlayan dergide, onun konuyla ilgili düşünceleri, tarihi veriler ve mevcut duruma ilişkin değerlendirmelerden hareketle esaslı bir tenkide tâbi tutulur. Reşid Rıza ise, bu eleştirileri Arapçaya tercümesi ve oldukça kapsamlı bir reddiyeyle birlikte *Menâr*'da yayımlar.

⁴⁵¹ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü'l-ülâ”, *MM*, III/28, 640; a.mlf., “el-Muhâveretü's-sâniye”, *MM*, III/29, 675-676; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 5-7. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 36 vd.; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 181 vd.

⁴⁵² Reşid Rıza, “el-Muhâveretü'l-hâmise”, *MM*, IV/2, 59; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 39. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 117; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 217.

⁴⁵³ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü'l-ülâ”, *MM*, III/28, 639-640; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 5-6. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 36 vd.; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 181 vd.

⁴⁵⁴ Reşid Rıza'nın bu yöndeki değerlendirmeleri için bk. “Fetâvâ'l-Menâr, (İftirakü'l-ümmeti'l-İslâmiyye ve'l-fırkatü'n-nâciyye)”, *MM*, XIII/12, 881-906; a.mlf., “Fetâvâ'l-Menâr, (es-Semâvâtü's-seb' ve kevnü'l-ihtilâfî rahme)”, *MM*, XIV/5, 343-344.

Reşid Rıza'ya yöneltilen eleştiriler, İslâm tarihi ve Müslümanların durumu hakkında yaptığı değerlendirmelerde sorunu yanlış yerde aradığı ve bu sebeple tespitlerinin gerçeklerle bağdaşmadığı noktasında şekillenmektedir:

Reşid Rıza'nın Müslümanların birliğinin dağılmasını ve mevcut zayıf duruma düşmesini, Müslüman ülkelerin yabancı tasallutu altında kalmasını mezhep ihtilaflarına ve taklide bağlaması⁴⁵⁵ son derece hatalıdır. Müslümanların mevcut zafiyetleri sanıldığı gibi taklid ve mezhep sebebiyle değil, şu iki nedenden ötürüdür: Müslümanlar farklı mezhepten oldukları için değil, farklı milletlerden olmalarını milliyetçilik sebebiyle dile getirdikleri ve cahiliye âdeti olan bu haslete tutuldukları için bu durumdadırlar. İkinci neden ise birincinin uzantısıdır. Buna göre her kavimde bir riyaset tutkusu bulunmaktadır ve bu, bahsi geçen nâhoş durumun ikinci sebebini oluşturmaktadır.⁴⁵⁶

Reşid Rıza'yı eleştiren yazıda, İslâm birliğinin dağılmasında taklid ve mezhep bağlılığının herhangi bir dahlinin olmadığı, Müslümanlar arasında vuku bulan savaşların mezhep farklılığı sebebiyle değil, kavmiyetçilik ve riyaset tutkusu sebebiyle olduğuna yönelik tarihi örnekler sunulduktan sonra,⁴⁵⁷ Mısır ve Hind örneğiyle değerlendirme sonlandırılır. Buna göre “ne Mısır'ın ne de Hind alt-kıtasının İngiliz eline geçmesinin mezhep ihtilaflarıyla bir alakası bulunmaktadır. Özellikle Mısırlıların tamamının Şafiî mezhebinden olmasına rağmen ülkelerinin İngiliz eline düşmesinde yukarıda zikredilen sebepler etkili olmuştur. Asırlar boyu süregelen mezhep bağlılığının ve farklılığının olduğu dönemlerde Müslümanların üstün ve ileri bir durumda olmaları mevcut bozukluğun sebebinin taklid ve mezhep bağlılığında değil, yukarıda bahsi geçen sebeplerde aranması gerektiğini göstermektedir. Tarih boyunca mezheplerin gereksiz olduğunu söyleyen tek bir âlim dahi yoktur. Dahası ulema mezhepleri ümmetin rahmeti olarak kabul etmişlerdir.”⁴⁵⁸

Bu iddialara aynıyla dergisinde yer veren Reşid Rıza “Reddü'l-Menâr” alt başlığıyla bu düşüncelerin kapsamlı bir reddiyesini yapar. “Sosyal ve siyasî meseleleri

⁴⁵⁵ Krş. Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (İftirakü'l-ümmeti'l-İslâmiyye ve'l-fırkatü'n-nâciyye),” *MM*, XIII/12, 904-906; a.mlf., “Fetâvâ'l-Menâr, (es-Semâvâtü's-seb' ve kevnü'l-ihtilâfî rahme),” *MM*, XIV/5, 344.

⁴⁵⁶ Yazıda bu iki sebep geniş bir şekilde değerlendirilmektedir. Bk., [*Din ve Maişet*], “Bâbü'l-intikâd ale'l-Menâr,” *MM*, XIV/10, 767-769.

⁴⁵⁷ Yazıda bu örnekler güncel konulara kadar getirilmekte ve o tarihte belirgin bir mesele olarak gündemi meşgul eden Yemen ve Arnavutluk isyanları ile Dürzîlerin ayaklanmalarına teşmil edilmektedir. bk. [*Din ve Maişet*], “Bâbü'l-intikâd ale'l-Menâr,” *MM*, XIV/10, 768-769.

⁴⁵⁸ [*Din ve Maişet*], “Bâbü'l-intikâd ale'l-Menâr,” *MM*, XIV/10, 769-770.

tartışmanın” zorluğuna dikkat çektiği bu yazısında *Din ve Maişet* dergisini cehaletle suçlamakla birlikte,⁴⁵⁹ daha önceleri son derece serbest ve genellemeci bir tavırla dile getirdiği bazı düşüncelerini tadil etmek durumunda kalır. Buna göre Müslümanların mevcut duruma düşmelerinin ve ülkelerinin yabancı istilasına uğramasının birçok sebebi bulunmaktadır. Ancak bu sebepleri sadece taklid ve mezhep ihtilafına indirgemek de, yalnızca milliyetçilik ve riyaset tutkusuna inhisar ettirmek de yanlıştır. Fakat tüm bunların da birer sebep olduğu unutulmamalıdır.⁴⁶⁰ Bu açıdan özellikle İsmailîler ve Karmatîler gibi Batınî fırkaların sebebiyet verdiği savaş ve kargaşalara dikkat çeken müellif, bu problemlerin sebebinin mezhep farklılığı olduğunu ifade ederek kendi kanaatini teyit eder. Sünnî mezhepler arasında benzer ihtilafların olduğunu ifade etmekle birlikte⁴⁶¹ ihtilaflara bakışını da kısmen tadil etmek durumunda kalır. Buna göre “hadiste zikredilen ihtilaf, selef-i salihinin ve dört mezheb imamının da dahil olduğu ilk nesillerin ihtilafıdır ve bu tabi’î bir durumdur. Tabi’î olmayan ve ümmete zarar veren ihtilaf sonraki nesillerde tarafgirlik ve taassubla ortaya çıkmıştır.”⁴⁶² Burada taklidin ülkelerin çöküşünde önemli bir rolü olduğu iddiası müellif tarafından yinelenerek konuyla ilgili daha önce zikredilen onlarca ayetin bunun ispatı olduğu ifade edilir. Ayrıca bazı tarihi argümanlardan hareketle gerek ehl-i Sünnete dahil olsun olmasın kimi mezheplerin Müslümanlar arasında savaşımlara sebebiyet verdiği ileri sürülür.⁴⁶³

⁴⁵⁹ Reşid Rıza, *Din ve Maişet*’i bu konunun dışında da değişik vesilelerle tenkit etmekte ve yazar gurubunu “taklide saplanan Tatar âlimlerinden bir kısmı” ifadesiyle yermektedir. “Bâbü’l-ahbâr ve’l-arâ, Ahvâlü Müslimî Rusya”, *MM*, XVI/6, 476-478.

⁴⁶⁰ Reşid Rıza, “Bâbü’l-intikâd ale’l-Menâr, (Reddü’l-Menâr),” *MM*, XIV/10, 770-772.

⁴⁶¹ Sözelimi Reşid Rıza, Cuma namazındaki farklılıklar gibi sebeplerle her mezhebin kendisine ait camilerinin olmasını Müslümanlar arası tefrika sebebi saymakta ve bu tür ayrılıkların sebebinin mezhep taassubu olduğunu iddia etmektedir. Konuyla ilgili olarak bk. “Fetâvâ’l-Menâr, (Teaddüd’-salâti’l-Cum’a fi’l-beledi’l-vâhide)”, *MM*, XV/10, 728-730.

⁴⁶² Reşid Rıza, “Bâbü’l-intikâd ale’l-Menâr, (Reddü’l-Menâr),” *MM*, XIV/10, 773-776. O, burada müctehid imamların kendi içlerindeki ictihad farklılıklarına bakışlarını gösteren örnekler zikrederek bahsi geçen ihtilafların ‘problemsiz’ olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır.

Konuyla ilgili olarak daha önce dile getirdiği düşünceleriyle krş. Reşid Rıza, “Fetâvâ’l-Menâr, (es-semâvâtü’s-seb’ ve kevnü’l-ihtilâfi rahme)”, *MM*, XIV/5, 344; a.mlf., “Fetâvâ’l-Menâr, (İftirakü’l-ümme’ti’l-İslâmiyye ve’l-fırkatü’n-nâciyye)”, *MM*, XIII/12, 904-906; a.mlf., “Fetâvâ’l-Menâr, (Muhâbetü’l-Menâr li’t-taklîd ve mezhebuhu)”, *MM*, XIII/8, 570-571.

⁴⁶³ Reşid Rıza, Osmanlı-İran ve Osmanlı-Yemen savaşlarını Ehl-i Sünnet-Şia savaşı olarak görmekte, Cengiz Han’ın ordularını İslâm topraklarına yollamasını ise Hanefî ve Şafîîler arası ihtilaflara bağlamaktadır. Bk. “Bâbü’l-intikâd ale’l-Menâr, (Reddü’l-Menâr),” *MM*, XIV/10, 775-777. Mezhep farklılığını kavmiyetçi asabiyetle eşdeğer tutan ve Müslümanlar arası savaşların ana sebebi gösteren benzer bir düşünce için bk. a.mlf., *Tefsîr*, VIII, 214-217; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*,

Konuyla ilgili düşüncelerini iyice olgunlaştırdığı bir devrede de bu genel çerçevenin değişmediğini görmekteyiz.⁴⁶⁴ Bu devrede yazdıklarında İslâm toplumlarının ‘geri kalma ve ilerleyememe’ sebebini birden fazla gerekçeye dayandırarak görüşlerini iyice tadil etmekle birlikte “usul ve fûrûda mezheb asabiyetini” bahsettiği dört küllî sebepten biri olarak zikretmeye devam eder.⁴⁶⁵ Ona göre “usulde farklı mezheplerin varlığı ehl-i Sünnet ve diğer fırkalar arasında bir çekişmeye dönüşerek İslâm toplumunu zayıflatmakta; fûrûdaki farklılık ise aynı itikadî şemsiyenin altında olan mezhepler arasında bile çekişme sebebi olmaktadır.” İslâm tarihinin itikadî ve amelî mezhepler merkezinde cereyan eden bir çekişmeler ve savaşlar tarihi olduğunu söyleyen müellif geri kalmış saydığı Müslümanların mevcut durumunun sebeplerini burada aramaktadır.⁴⁶⁶

Bu düşünceler ışığında *Din ve Maişet* dergisi tarafından dile getirilen “tarih boyunca mezheplerin gereksizliğini savunan âlimin olmadığı” iddiası da ayrıca reddedilir. Tefrika karşıtı düşünceler mezheb bağlılığı sayılarak, başta Gazzâlî olmak üzere bazı âlimlerden yapılan alıntılarla yukarıda dile getirilen düşüncelerin bir tekrarına yer verilir ve reddiye bu şekilde tamamlanır.⁴⁶⁷ Görüldüğü üzere tefrika ve ihtilaf burada da mezhep kavramıyla özdeşleştirilmektedir. Dolayısıyla taklidle ilgili

XXII/10, 729-731.

⁴⁶⁴ Birinci Dünya Savaşı sonrası dünyanın aldığı yeni şekil Reşid Rıza tarafından da Batı ile ilgili düşüncelerini sorgulama gereğini ortaya koymuştur. Bu çerçevede Batı’nın ilerlemiş bir medeniyet olmasına rağmen “yıkıcı ve acımasız” yönünü görmüş ve Batı’yı İslâm’ın rehberliğine muhtaç olarak değerlendiren, İslâm’daki kardeşlik, merhamet ve barış özelliklerinden yararlanmaya davet etmiştir. Batı’nın içinde bulunduğu düşmanlık, riya ve nifak gibi kötü hasletlerden kurtulmasının yolunun İslâm’dan geçtiğini ifade etmiştir. Bk. *el-Vahyü’l-Muhammedî*, s. 8-10.

⁴⁶⁵ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VIII, 217-218; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, XXII/10, 731. Diğer üç sebep şunlardır: 1. Siyaset ve mülk konusundaki çekişme, 2. Irk ve nesep asabiyeti, 3. Din hakkında re’ye dayanarak söz söylemek. Bunların dışında bir de dış etkiden bahsedilmektedir.

⁴⁶⁶ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VIII, 217-229; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, XXII/10, 731-742. Reşid Rıza’nın değişik dönemlerde dile getirdiği ‘gerileme sebeplerini’ toplu bir şekilde görmek için bk. Yusuf, *Reşid Rıza ve’l-avde ilâ menheci’s-selef*, s. 120-126.

Onun geri kalmışlıkla ilgili olarak sürekli temas ettiği bu konular dışında zaman zaman farklı faktörlere de işaret edilmektedir. Söz gelimi Müslümanların niye geri kaldıkları yönündeki bir soruya cevap verirken dönemin Arap milliyetçileriyle ortak bir söylemi dile getirir. Buna göre “ilim ve fenne istidadı zayıf olan Türklerin Abbasî Hilafetini etkisiz bırakmaları, zamanla Arapların elindeki tüm devlet yönetimlerini almaları; İspanyolların da Endülüs’ü yıkıma uğratmaları ‘hâlihazırda Avrupalıların seviyesinde bir medeniyete sahip olabilecek olan Arapların geri kalmalarının’ sebeplerinden bazıları” olarak belirlenmektedir. Reşid Rıza, “Fetâvâ’l-Menâr, (Es’ile min Maskat)”, *MM*, XXIX/7, 525-527; a.mlf., *Fetava*, V, 2089-2090.

⁴⁶⁷ Reşid Rıza, “Bâbü’l-intikâd ale’l-Menâr, (Reddü’l-Menâr)”, *MM*, XIV/10, 777-781. a.mlf., *Tefsîr*, VIII, 223; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, XXII/10, 737.

değerlendirmelerde iki farklı yön ortaya çıkmaktadır: Taklid ümmet içi ihtilafları çoğaltmıştır. Bunun doğal bir sonucu olarak ihtilafa düşen Müslümanlar da diğer milletlerden geri kalmışlardır. Şu halde yapılacak olan hastalığı tedavi etmek, yani ‘taklid’den kurtulmaktır. Onun taklidden kurtulma olgusundan anladığı ise mezhep bağımlı düşünmeyi terk etmek ve “delil eksenli” bir ictihad anlayışı yerleştirmektir.

Reşid Rıza’nın taklid ve mezhep bağıllığının İslâm toplumlarının gelişmesinin önündeki engel olduğuna dair değerlendirmeleri, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere doğal olarak bu ‘problemden’ kurtulma düşüncesiyle sonuçlanmaktadır. Bu değerlendirmeler özellikle mezhep bağıllığı üzerinde temerküz etmektedir. Mezhep ihtilaflarının ümmetin zayıflamasının ve geri kalmasının sebebi olduğu, İslâm toplumlarının gelişmesinin önünde büyük bir set oluşturduğu iddiasına karşılık olarak “İslâm ümmetinin gençlik devresinde ve gücünün zirvesindeyken mezheplerin ortaya çıktığı ve Avrupa milletlerinin de mezheplere bölünmüş, dini konularda ayrılıklara düşmüş olmalarına rağmen son derece güçlü oldukları” tezini *Muhâverâtü’l-muslih ve’l-mukallid*’deki ‘mukallid’in dilinden gündeme taşıyan müellif bu durumun kendi iddiasını çürütmediğini beyan ederek, organik bir toplum tasavvurunu şu şekilde dile getirir ve bu iddiayı göğüslemeye çalışır:

Hastalık, sağlıklı bedene arız olur. Pek çok mikrop bünyeye çocukluk ve gençlik dönemlerinde gelir. Vücut bir süre bu mikroplara direnir; ancak zamanla başka mikropların da etkisiyle vücudun direnci azalır ve hastalığa yenilir. (...) Toplumbilimcilere (*ulemâü’l-ictimâ’*) göre toplumlar da aynı özelliği gösterirler.⁴⁶⁸

Aynı problemi yaşayan ve yüzyıllar süren iç savaşlarla boğuşan Avrupa’nın Müslümanlarla benzer bir kaderi paylaşmaması siyaset ile dinin ayrılmasına bağlanır. Ona göre dinin siyasete hükmettiği dönemlerde Avrupa’nın durumu da Müslümanlardan farklı değildi. Bu noktada o, ulemayı uyararak İslâm ülkelerindeki hükümetlerin de Avrupa’dakilerle benzer bir yola girmemeleri için farklı bir din anlayışının geliştirilmesi gerektiğine vurgu yapar. Birinci bölümde geniş bir şekilde ele aldığımız “dinî ıslah” adı verilen bu teklifine göre şeriatın kanunları tabiatın kanunlarına mutabık hale getirilmelidir. Tabiat kanunları Allah tarafından cebrî olarak vazedilmiş, şeriatın

⁴⁶⁸ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü’s-sâbi’a”, *MM*, IV/6, 205–206; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 49-50. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 148-149; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 229.

kanunları ise ihtiyarî olarak konulmuştur. Şu halde şariat kanunları tabiatınkilerle mutabık hale getirilmezse ihtiyarî olan kanunlar hükümetler tarafından terk edilecektir.⁴⁶⁹

Seküler bir yasamanın önünü açmaya elverişli olan bu değerlendirmelerin devrinde otorite olmuş bir âlim tarafından dile getirilmesi son derece önemlidir. Reşid Rıza daha sonra, bütünüyle mezheb bağlılığını bir tarafa bırakmak üzerinde yoğunlaşmaktadır. Sözelimi İslâm toplumlarında bir kurtarıcı olarak beklenen Mehdi'nin “mezhepleri ortadan kaldırıp Müslümanları tek bir tarik üzere birleştireceği” inancını dahi bu amaçla kullanmaktan çekinmez.⁴⁷⁰ Bu düşünceyi aynı zamanda “Müslümanları ihtilaftan kurtarıp tek bir tarik üzere birleştirme” beklentisinin İslâm tarihinde daha önce dile getirilmemiş bir iddia olduğu suçlamasını reddetme amaçlı da kullanır.⁴⁷¹

Mezhep görüşünü delil nedeniyle terk etme konusunu ele aldığı incelemesinde ise fıkıh tarihinin başından itibaren ulemanın, delillere uymayan mezhep kavillerini tashih etme cihetine gitmeleri durumunda Müslümanlar arasındaki ihtilafların ortadan kalkmış ve İslâm birliğinin gerçekleşmiş olacağını iddia eder.⁴⁷² Ona göre bu gerçekleşebilseydi Müslümanlar belirli bir mezhep imamına bağlı kalmadan, herhangi birinin masum (‘*ısme*) olduğu gibi bir inanca sapmadan ve tek başına onun teşri yetkisi bulunduğunu düşünmeden ‘hidayet’ üzere birleşebilirlerdi.⁴⁷³

⁴⁶⁹ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü’s-sâbi’a”, *MM*, IV/6, 206-207; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 49-50. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 148-149; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 229. Reşid Rıza bu iddiasını “talep ettiği dini ıslahın en önemli rükünlerinden biri saydığı ayetlerle de teyit eder: “O halde yüzünü, Allah’ı bir tanıyarak dine, Allah’ın insanları üzerine yaratmış olduğu fıtratına doğrult. Allah’ın yaratışında değişiklik bulunmaz. Dosdoğru din budur. Fakat insanların çoğu bilmezler. Başkasından geçerek hep O’na gönül verin ve O’ndan sakının. Namaza devam edin ve müşriklerden olmayın.” [Rûm, 30/30-32].

⁴⁷⁰ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü’l-ûlâ”, *MM*, III/28, 640; a.mlf., “el-Muhâveretü’s-sâdis”, *MM*, IV/5, 161; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 5, 41. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 41-42, 122-123; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 183, 219-220.

⁴⁷¹ Buna göre ilk olarak *İhyâ*’da böylesi bir çaba içerisine giren Gazzâlî *el-Kıstâsü’l-müstakîm* adlı eserinde geniş bir şekilde bu konuyu ele almıştır. bk. Reşid Rıza, “el-Muhâveretü’s-sâmine”, *MM*, IV/8, 287; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 65. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 189-190; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 246. Ayrıca bk. a.mlf., “Fetâvâ’l-Menâr, (İhtilâfü’l-mezâhib)”, *MM*, VIII/1, 21-22; a.mlf., *Fetâvâ*, I, 309-310; a.mlf., “Kelime fî fevâid [I]”, *MM*, XXVI/4, 287.

⁴⁷² Reşid Rıza, “el-Muhâveretü’l-âşira”, *MM*, IV/14, 524; a.mlf., “el-Muhâveretü’s-sâniyete aşerate”, *MM*, IV/18, 697-698; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 85; 101-102. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 249, 293-294; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 270, 287-288.

⁴⁷³ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü’s-sâniyete aşerate”, *MM*, IV/18, 698; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 102. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 294-295; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 288.

‘Mezheblerin tahakkümünden kurtulmak’, ‘İslâmî ıslah’ için de önemli görülmektedir. Zira “bilinen mezheplere bağlı kalınarak ve mevcut fıkıh külliyyatına saplanarak (*cümûd*) böylesi bir ıslaha girişmek muhaldır.” Reşid Rıza bu sebeple *Menâr*’ın mezheplere bağıllığı değil, ‘dini meselelerde’ delile tâbi olmayı esas alan bir yaklaşıma sahip olduğunu, taklidi terk etmek ve mukallidlere reddiyelerde bulunmak gibi bir fonksiyon icra ettiğini belirtir.⁴⁷⁴ Çünkü “*Menâr* tüm Müslümanların dergisidir ve bu sebeple mezhebe bağlı olarak görüş beyan etmesi doğru değildir. Müslümanların Mehdi beklentisi içerisinde olanlarının bile gelecek Mehdî’nin Müslümanlar arasındaki ihtilafları ortadan kaldıracağına olan inançlarını göz önüne alan derginin Mehdi’yi beklemeden Müslümanların durumlarının düzelip eski şereflerini kazanmalarını, dolayısıyla mezheplerin iptal edilip dinin ilk aslı olan Kur’an’a dönüşü savunması gayet doğaldır.”⁴⁷⁵

b. ‘Gelişme ve İlerleme’ Aracı Olarak İctihad

Yukarıda da işaret edildiği üzere *Menâr*’da yer alan yazılarda sürekli tenkit edilen, hatta her türlü problemin ana kaynağı olarak gündeme getirilen kavram takliddir. Çoğunlukla mezhep kavramıyla özdeşleştirilen bu kavram Müslümanların sıkıntılarının müsebbibi olarak gösterilmekte, bütün bir İslâm coğrafyasında görülen başta “geri kalmışlık” olgusu olmak üzere neredeyse tüm problemler çoğu zaman tek bir sebepten kaynaklanmış gibi görülmektedir. Bu yaklaşım da doğal olarak kurtuluşu, sıkıntıya sebep olarak gösterilen kavramın karşısında aramaktadır. Dergide, katî bir ictihad/taklid ayrışması üzerinden yapılan değerlendirmelerde, bu iki kavramın klasik anlam aralığının bütünüyle dışına çıkılmaktadır. Yapılan bu yeni yorumla birlikte mezkûr kavramlar artık fıkıh ilmiyle sınırlı değildirler. Aşağıda toplumsal sorunların kaynak ve çözümünde kilit rol oynayan bir kavram olan ictihadı, biraz da sosyolojik bir yaklaşımla İslâm toplumlarının ‘gelişme ve ilerlemesinin’ aracı olarak değerlendirilmesine dair müellifin görüşleri incelenecektir.

⁴⁷⁴ Reşid Rıza, “el-Mü’temerü’l-İslâmî”, *MM*, XI/3, 182.

⁴⁷⁵ Reşid Rıza, “Bâbü’s-süâl ve’l-fetvâ, (el-Mezâhibü’l-İslâmiyye fi’l-usûl ve tarikâtü’l-*Menâr*)”, VII/5, 182-183; a.mlf., *Fetâvâ*, I, 111-112.

Reşid Rıza'nın hilafetle ilgili kitabının 27. alt başlığı “Müslümanların kalkınması ve bu kalkınmanın şeriatla ictihada bağlı oluşu” (*Nahdatü'l-Müslimîn ve tevakkufuhâ ale'l-ictihad fi's-Şer'*) şeklindedir. Osmanlı Devleti'nin yıkılmasıyla baş gösteren siyasî gelişmeler üzerine kaleme aldığı bu kitabında bir yandan yaşanan dönüşümlere uygun bir hilafet teorisi geliştirmeye çalışırken, öte yandan Müslümanları kalkındırma aracı olarak ictihadı öncelemiştir. Konuyla ilgili tasviri şu şekildedir:

İslâm dünyası uzun süren bir atâlet sonrasında gittikçe zayıflamış, zillete düşer olmuş ve hareket edemez bir hale gelmişti. Sonunda Batıların baskıları nedeniyle biraz silkinmiş ve birtakım gelişmelerin önünü açabilmiştir. Halbuki Müslümanlar bunu Batı baskısıyla değil, doğrudan dinlerine bağlı kalarak yapabilmeliydiler. Sözelimi “onlara karşı gücünüz yettiğince kuvvet hazırlayın” [Enfâl, 8/60] ayetini layıkıyla anlayıp tatbik edebilselerdi modern teknolojinin gereklerini yerine getirebilirler, bu teknolojiyi doğuran ilim ve fenlerde en önde olurlardı.⁴⁷⁶

İctihadla ilgili bir başlığın altında yukarıdaki ifadeler yer verilmesinin ardından Türkiye, Mısır ve Afganistan'daki modernleşme teşebbüsleri değerlendirilir. Müellif bahsi geçen ülkelere “ictihad olarak tabir edilen müstakil ilim yolu”na girilmesini tavsiye etmekte, geri kalmışlıktan kurtulma reçetesinin bu olduğunu belirtmektedir:

İslâmî ilerleme (*terakkî*) başlangıcında olduğu gibi yenilenmesi gerektiğinde (*tecîd*) de ictihada bağlıdır.⁴⁷⁷

Değişik dönemlerdeki yazılarda da benzer düşünceler tekrar edilmektedir. O dönemde bazı insanların ictihada karşı çıkmalarına şiddetle mukavemet ettiği bu yazılarda belirttiğine göre “bağımsız ilim öğretiminin ve fikir özgürlüğünün yaygınlaştığı, taklidin önceki devirlerde olduğundan daha zararlı bir hal aldığı bu çağda, deccalin ilmine sahip bazılarının ictihada karşı çıkması anlaşılır değildir. Eğer bu deccalların daveti olmasa ve avâmı bu kimseler aldatmamış olsalar Müslümanların mevcut durumu çok daha iyi olacaktır.”⁴⁷⁸ Ayrıca ictihada işlevsellik kazandırılıp bunun

⁴⁷⁶ Reşid Rıza, “el-Hilâfetü'l-İslâmiyye (3)”, *MM*, XXIV/2, 111–112; a.mlf., *el-Hilâfe*, s. 80–81.

⁴⁷⁷ Reşid Rıza, “el-Hilâfetü'l-İslâmiyye (3)”, *MM*, XXIV/2, 112; a.mlf., *el-Hilâfe*, s. 81.

فالتزقي الاسلامي يتوقف عليه [الاجتهاد] في تجديده مثلما توقف في مبدئه

⁴⁷⁸ Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (et-Tebşîr ve'l-mübeşşirîn fî nazari'l-müslimîn)”, *MM*, XXV/3, 191–192; a.mlf., *el-Müntekâ*, I, 744–745. İctihadın ilerleme aracı olarak kullanımı hakkında ayrıca bk. a.mlf., “el-Mü'temerü'l-İslâmî”, *MM*, XI/3, 182; a.mlf., “Bahs fî mü'temerü'l-İslâmî”, *MM*, IX/9, 680 vd. Müellif burada kimlerden bahsettiğini söylememektedir. Ancak devrinde ictihad kapısının kapalı

yaygınlaştırılması durumunda ‘bağımsız akla sahip olan, bağımsız düşünce tutkunlarının’ İslâm’a girmelerinin ve bu şekilde Müslümanların gelişmelerinin önünün açılacağı ileri sürülür. Zira özellikle Batılı ülkelerde bu evsafa çok sayıda insan bulunmaktadır.⁴⁷⁹

Klasik usul literatüründe şer‘î amelî bir hüküm hakkında zannî bilgi elde etme yolu olarak görülen ve aslında dar bir çerçeveye sahip olan ictihad, modern dönemde kimi müellifler tarafından kapsamı genişletilerek şer‘î hüküm sahasının dışına çıkarılmış ve “fikir özgürlüğü”, “bağımsız ilim anlayışı” vb. ifadelerle çağın hâkim söylemi olan “geri kalmışlıktan” kurtuluş reçetesi haline getirilmiştir.⁴⁸⁰ Reşid Rıza’nın görüşleri de bu söylemle birebir örtüşmektedir.⁴⁸¹ Terakkî ictihadı bağıdır ve bu ictihad düşman için hazırlık yapmayı emreden ayetten modern gemiler, füzeler, top ve tüfekler yapılması gerektiğini, yani çağdaş bilimleri tahsil ve hatta icad etmenin gerekliliğini ortaya koyacaktır.

Müellifin taklid, mezheb ve ictihad kavramlarını merkeze alarak dile getirdiği bu düşüncelerin pratik bir karşılığı vardır. Taklidi ve mezheb bağlılığını eşdeğer görerek uzun uzadıya yeren Reşid Rıza, tüm bunları ‘İslâm birliği’nin yeniden tesis edilmesi amacıyla dile getirdiğini beyan etmekte ve bu birliğin siyaset ve kaza sahasındaki yansımalarını şu ifadeleriyle özetlemektedir:

İlim ve fazilet ehli kimselerden müteşekkil ehl-i hal ve’l-akd bir araya gelerek şeriâtın yerleşik kaidelerini esas alan, hal ve zamana muvafık, kolay öğrenilebilen, ihtilaftan arî bir kitap vaz etmelidirler. En büyük siyasî otorite de tüm Müslüman yöneticilere bu

olduğunu savunan bazı Ezher hocalarını muhatap aldığı söylemek mümkündür.

⁴⁷⁹ Reşid Rıza, *Tefsîr*, XI, 253-254; a.mlf., “Tefsîrû’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, XXXII/9, 650-651.

⁴⁸⁰ Reşid Rıza’nın çağdaşı Muhammed İkbal’in fikirleri bu açıdan dikkat çekmektedir. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* adlı eserinin altıncı bölümünde o, ictihadı “İslâm bünyesinde dinamik bir hareket prensibi” olarak ele almaktadır. Bk. İqbal, *The Reconstruction*, s. 103 vd.

⁴⁸¹ İctihad kavramını klasik anlayıştan uzak bir çerçevede değerlendirmekle birlikte o, devrinin bazı müelliflerinin aksine ictihadı revaçtaki bazı kavramlarla eşdeğer görmekten kaçınmakta ve hatta böylesi bir tutumu yanlış bulduğunu açıkça ifade etmektedir. Sözgelimi mevcut tartışma ve değerlendirmeler neticesinde Mısır entelektüelleri arasında oldukça dejenere hale gelen ictihad kavramının “şahsî istiklâl” ve “kendine güvenmek/dayanmak” (*el-i’timâd ale’n-nefs*) gibi kavramlarla eş anlamlı kullanımını tenkidi için bk. Reşid Rıza, “Fetâvâ’l-Menâr, (Kelimâtü’l-istiklâl ve’l-i’timâd ale’n-nefs ve’l-ictihad)”, *MM*, XVII/10, 740; a.mlf., *Fetâvâ*, IV, 1297-1298. Bununla beraber dini anlama ve yorumlama faaliyetleri için ictihadla eş değer tutmasa da modern tabirleri kullandığı vakidir. Bu çerçevede başvurduğu tabirlerin başında “düşünce özgürlüğü” (*istiklâlü’l-fikr*) gelmektedir. Bk. Reşid Rıza, “Fetâvâ’l-Menâr, (Es’ile min Cidde-Hicâz)”, *MM*, XXVII/7, 498; a.mlf., *Fetâvâ*, V, 1872.

kitapla amel etmeyi emredecektir. Onun vazifesi de budur. Olur da ehil olmadığı için bu vazifesini yapmazsa alimlerin bunu yaptırması ve ondan bunu uygulamasını istemeleri gerekmektedir. Alimler de bunu yapmazsa tüm Müslümanlar yönetici ve alimlerin vazifelerini yapmadığını görmeleri ve bilmeleri gerekir ki, dini zayıf eden, Müslümanların birliğini dağıtan kimseler bunlardır. Müslümanların bunları doğru yola getirmesi gerekmektedir.⁴⁸²

Reşid Rıza'nın taklid ve mezhep bağıllığı aleyhinde dile getirdiği tüm düşünceleri ile ilerleme ve gelişme aracı olarak gördüğü ictihadın nasıl bir ictihad olduğu bu ifadelerinde anlamını bulmaktadır. Onun esas itibarıyla kanunlaştırma düşüncesine yakın bir hukuk sistemini özümlediği ve bu kabil bir yapıyı öngördüğü anlaşılmaktadır. Böylesi bir hukuk sistemi yeni bir "ictihad"ın işlerlik kazandığı bir ortamda ulü'l-emr adı verilen modern müctehidler vasıtasıyla gerçekleştirilecektir.

Burada dikkati celbeden hususlardan birisi şudur: Yukarıda ifade edildiği üzere Batı'nın ilerleme sebebi olarak ortaçağın donukluğuna karşı girişilen reform hareketleri ve parlamenter sistem gösterilmekteydi. Taklid aleyhine söylenen ve fıkıh ilmi dışına çıkartılan bu ifadelerle reform/reformasyon düşüncesi arasında bağlantı kurmak mümkündür. Buna göre ortaçağın donukluğu Batı için ne ise, taklid de İslâm dünyası için odur. Şu halde Batı için mezkûr donukluğu aşma vasıtası olan reform ne ise, İslâm dünyası için "ıslah" o olacaktır. Batı reform hareketleri sayesinde "din ile siyasetin arasını ayırarak parlamenter bir sistem kurduğuna" göre, İslâm dünyası da ıslahın en önemli aracı olan ictihadı parlamenter bir sisteme benzer şekilde işlevsel kılmalıdır. Reşid Rıza'nın fikhî düşüncesinin nihayetinde vardığı yer burasıdır.⁴⁸³

2. Modern Fıkıh Düşüncesinin Felsefî Zemini: Şariat-Tabiat Özdeşliği

Reşid Rıza'nın yaşadığı çağda Batıdan yapılan tercüme vasıtasıyla doğal hukuk akımının Mısır'da önemli bir tesiri bulunmaktaydı. Doğal hukuk söyleminin bir uzantısı olarak ve oryantalist literatürün de etkisiyle kimi Batıcı müelliflerin ilerleme-geri kalmışlık söylemi üzerinden İslâm hukukunun çağın ihtiyaçlarını karşılamaktan

⁴⁸² Reşid Rıza, "el-Muhâveretü's-sâlisete aşerete", *MM*, IV/22, 866; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 118. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 340; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 306.

⁴⁸³ Müellif tarafından bir yandan modern çağın gereklerine uygun davranmanın temel dayanağı olarak belirlenen, öte yandan ilerleyebilmenin temel dinamiği olarak öncelenen ictihad kavramının, modern bir içerikle takdimi 3. bölümde ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

uzak olduğuna ve böylesi bir hukuk anlayışının hilafet kurumuyla birlikte Müslümanların geri kalma sebepleri arasında yer aldığına ilişkin iddiaları Reşid Rıza'yı *Menâr* dergisinin ilk yıllarından itibaren fıkıh, şariat ve tabiat kavramlarını irdeleyen yazılar yazmaya sevk etmiştir. Bu metinler onun fıkıh tasavvurunun şekillenmesine katkı sağlamıştır. İslâm'ın Müslümanların geri kalmalarının yegâne sebebi olduğu iddiasını göğüslemeye çalıştığı bazı yazılar, İslâm'ın fıtrat dini olduğunu ispatlamaya matuf savunmacı bir söylemi barındırırken,⁴⁸⁴ daha sonra tabiat ve şariat ilişkisi üzerinden bu konuyu inceleyerek düşüncelerini daha bir olgunlaştırmıştır.

Müellifin görüşlerini temellendirirken fıkıh ve şariat kavramlarına dair klasik dinî literatürden yaptığı nakiller önemli bir yer tutmaktadır. Onun, fıkıh kavramıyla ilgili değerlendirmeleri en geniş şekliyle Araf Suresi'nin 179. ayetinin tefsirini yaparken görülür.⁴⁸⁵ Ayette yer alan “onların kalpleri vardır, fakat onunla gerçeği anlamazlar (*lehum kulûbün lâ yefkahûne bihâ*)” ifadesiyle ilgili muhtelif âlimlerden alıntılar yaparak bu kelimenin anlamının “ince anlayış” ve “ilimde derinleşme” olduğunu belirtir.⁴⁸⁶ Burada uzun uzadıya değerlendirmeler yapılmasına karşın fıkıh için bir terim anlamı verilmez. Fıkıhın terim anlamı ve bu çerçevedeki kısa bir değerlendirmesi daha sonraları kendisine sorulan “fıkıh nedir, fıkıhtan maksud nedir?” sorusuna verdiği cevapta yer almaktadır:

Fıkıhın ulema tarafından yapılan tanımı tafsili delillerinden istinbat edilen amelî şer'î ahkâmı bilmektir. Kelime anlamı ve Kur'an'da geçen anlamı itibariyle ise fıkıh zekâdan kaynaklanan ince bir anlayıştır.⁴⁸⁷

Fıkıhın tanımı bu şekilde ortaya konulduktan sonra İslâm ilimler tasnifinde fıkıhın konumuna ilişkin değerlendirmeler yapılır. Buna göre “fukaha İslâm âlimlerinin ehl-i eser, mütekellimîn ve sûfiyye ile birlikte dört sınıftan birisini oluşturmaktadır. Fukahanın faaliyetleri esas itibariyle ibadetler, helal-haram konuları, medenî, siyâsî ve

⁴⁸⁴ Mesela bk. Reşid Rıza, “Vemâ kâne Rabbuke liyühlike'l-kurâ bi-zulmin ve ehlühâ muslihûn”, *MM*, I/31, 585-592; a.mlf., “Rabbenâ eta'nâ sâdâtenâ”, *MM*, I/32, 606-610.

⁴⁸⁵ Ayetin meali şu şekildedir: “Andolsun ki, cinlerden ve insanlardan birçoğunu cehennem için yarattık. Onların kalpleri vardır, fakat onunla gerçeği anlamazlar. Gözleri vardır, fakat onlarla görmezler. Kulakları vardır, fakat onlarla işitmezler. İşte bunlar hayvanlar gibidirler. Hatta daha da aşağıdırlar. Bunlar da gafillerin ta kendileridir.”

⁴⁸⁶ Reşid Rıza, *Tefsîr*, IX, 387-388. Bir başka yerde bu anlamın hadislerde de yer aldığını söyler. bk. Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (Es'ile min Maskat)”, *MM*, XXIX/7, 525-526; a.mlf., *Fetâvâ*, V, 2089.

⁴⁸⁷ Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (Es'ile min Maskat)”, *MM*, XXIX/7, 525; a.mlf., *Fetâvâ*, V, 2089.

te'dîbî ahkâmı istinbat etmektir. Fakat bazı cahil fakihler Sünnetler konusunda hatalı bir tutum içerisine girmiş ve dindeki kolaylığın sağlanıp zorluğun giderilmesi prensibine aykırı bir şekilde, dinin nas ve maksadlarına uzak düşen kıyaslara başvurmuşlardır.”⁴⁸⁸

Fıkıhın tanımı ve doğası konusunda bu ifadelerle yetinilmektedir. Burada dikkati çeken bir husus, geniş bir sahasının var olduğu belirlenen bu ilmin belirgin bir özelliği olarak kolaylık prensibinin öne çıkartılması ve fukahanın bir kısmının cehaletle suçlanmasıdır.

Reşid Rıza, şeriat kavramıyla ilgili klasik dinî literatürdeki değerlendirmeleri tekrarlamakla birlikte⁴⁸⁹ zamanla bu konuda modern hukukî eğilimlerin etkisinde kaldığı vakidir. Modern eğilimin etkisi altında dile getirilen düşüncelerinde ise tabiat kavramının baskın olduğu görülmektedir. Tabiat ve şeriat ilişkisini irdeleyen yazılarındaki anafikri şu şekilde özetlemek mümkündür:

Allah bilinen tüm mevcudatı yaratan varlıktır. Şeriatın ahkâmı ise insan türüne ait toplumların ahvaline göre değişiklik gösterir. Bu değişiklik nihâî mertebesine genel usul ve kaidelerinin sahih Sünnet ve Kur'an'la beşerin tüm zamanlardaki maslahatlarına mutabık olacak şekilde sabit olmasıyla ulaşmıştır. Bu sebeple [İslâmiyet] tüm zaman ve mekâna uygun genel bir şeriattır. Tabiat ve yaratılış Allah'tandır. Şeriat ve din de O'nun katındandır. Allah Haktır, ondan olan her şey de haktır. Dolayısıyla tabiat ve onun ilmi batıldır diyen kimse şeriat ve şeriatın ilmi batıldır demiş olur.⁴⁹⁰

Burada çizilen genel çerçevenin ışığında şeriat ve tabiatın özellikleri daha ayrıntılı bir şekilde karşılaştırılır. Buna göre şeriatın getirdiği tüm akide, adab ve ahkâmın insanların maslahatlarına muvafık olması, onların yaşamlarını kolaylaştırıcı bir rol oynaması gerekmektedir. Bu sebeptir ki, şeriatın külli ilkeleri (*külliyât*) dinin, nefsin, aklın, ırzın ve malın korunmasını hedefler. Şeriata mefsetet içeren yahut maslahata aykırı olan bir şeyin izafe edilmesi durumunda izafe edilen bu şey, batıldır,

⁴⁸⁸ Reşid Rıza, “et-Ta'rîf bi kitâbey”, *MM*, XIX/1, 50-51.

⁴⁸⁹ Sözelimi şeriatla ilgili değerlendirmelerden birisi şöyledir: “Şeriat Allah'a hasır ve Allah'ın bir konuyla ilgili ne dediğini bilmeksizin O'na bir söz isnad etmek dinî bir teşride bulunmak demektir. Halbuki bu durum yalnızca Allah'a hasır. Bu kimsenin teşriini kabul eden kimse de şirk günahını işlemiş olur.” Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (Şer'u mâ lem ye'zen bihillâhu)”, *MM*, XXXI/10, 739; a.mlf., *Fetâvâ*, VI, 2352-2353.

⁴⁹⁰ Reşid Rıza, “eş-Şerîa ve't-tabia, ve'l-hak ve'l-bâtıl”, *MM*, II/41, 641. Metnin devamında bu düşünceye karşı olabilecek kimseler için biz dizi ayeti kerime sıralanmaktadır.

şeriatın değildir. Bunu şeriat âlimleri yapsa yahut bu, mevcut kitaplarda bulunsada dahi durum böyledir. Tabiatın mahiyeti ise şöyledir:

Tabiat sabit kanunlarla, süreklilik arz eden ve *nevamis* olarak adlandırılan kurallarla (*sünen*) kaimdir. İnsan bu kanun ve kurallara dair bilgisini geliştirdikçe tabiatıtan yararlanma imkânı artar. Tabiatıta bir problem yahut yanlışlık gören kimsenin ya bakışında ya da bilgisinde problem var demektir.⁴⁹¹

Bir sonraki aşama insanların tabiî halde kendi başlarına kalmaları yerine bir şeriatla yükümlü tutulmalarının sebeplerini ve bu açıdan şeriatın nasıl bir mahiyet aldığıııı incelemektedir. Burada tabiat, şeriatın varlık sebebi olarak takdim edilir. Bu dünyada ihtiyaç ve zaruretlele malul olarak yaratılan insanın fıtratına kemâlata ulaşma meyli verilmiş ve bu sebeple fıtratının, tabiatının ve yaratılışının talep ettiğııı bu duruma ulaşabilmesi için vicdan, şuur ve akılla mücehhez kılınmıştır. Ancak insanlar farklı idrak seviyelerinde yaratılmış olduklarından amaçları ve amelleri farklılaşabilmekte, bu da, toplumsal maslahatların ihlaline yol açabilmektedir. Tam da bu noktada devreye şeriat girmektedir. İnsanların farklılıklarını azaltıp doğru yola erişmelerini sağlamaya matuf olarak Allah şeriatı bahşetmiştir. Şu halde şeriatın maksad ve esasları şunlardır:

1. Ortaya koyucusu ve yoktan var edicisini ispat hususunda genel manada tabiatla istidlâl etmek.
2. İnsan tabiatını güzel ahlak ve ibadetlerle eğitmek. Böylece insan, tabiatla ilgili genel tasarruflarında itidal yolunu kolaylıkla bulabilir.
3. Hak ve vecibelerin tahdidi ve bunlarla nasıl amel edileceğinin beyan edilmesi.
4. Bu kayıtlara riâyet eden milletlerin dünya saadetine ermekle ve ahiret sevabına nail olmakla müjdeleneesi, haddi aşanların ise mutsuzluğa (*şekavet*) duçar olacaklarının ve öbür dünyada kendilerinden intikam alınacağıının ifade edilmesi.⁴⁹²

Şu halde “tabiatı bilmek şeriatı bilmektir. Varlık ve düzeni, insan tabiatını ve insanın aklî, bedenî kuvvelerini ve bunların birbirleriyle olan irtibatlarını, insanın tabiatıta dair bilgisinin ulaştığııı noktayı ve tabiatıta kendi maslahat ve menfaatine uygun tasarruflıta bulunup bulunmadığııı bilmeden şeriatın maksadlarını bilmek de mümkün değildir. Allah’ın şeriatının telif edilen kitaplardaki ifadelerden hareketle

⁴⁹¹ Reşid Rıza, “eş-Şerîa ve’t-tabia, ve’l-hak ve’l-bâtıl”, *MM*, II/41, 642–643.

⁴⁹² Reşid Rıza, “eş-Şerîa ve’t-tabia, ve’l-hak ve’l-bâtıl”, *MM*, II/41, 643.

bilinebileceğini düşünen, tabiatın ve yaratılmışların durumlarını bilmeye gerek görmeyen din bilginlerinin birçoğu farkında olmasa da bu, apaçık bir hakikattir”.⁴⁹³

Birer mukaddime şeklinde yer verilen bu düşüncelerin akabinde gelinen nokta son derece dikkat çekicidir. Şeriat ve tabiat uyumunun sürekli vurgulandığı bir bağlamda bu sahalardaki bilgilerin çelişmesi durumunda nasıl bir tavır takınılacağı ile ilgili söylenenler o dönemde birçok insan için dinî otorite kabul edilen bir âlimin dilinden dökülmesi hasebiyle son derece dikkat çekicidir. Reşid Rıza şeriat ve tabiat arasında kurduğu dengede şeriat ve tabiatın “yakınî” bilgiyle ortaya koydukları hususların çelişmesini mümkün görmemekte, ancak birinde zannî olan sonucun diğerinde katî olması durumunda katî olanın tercih edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu durumda yakınî olarak bilindiğini ifade ettiği itikad esasları, erkan-ı hamse ve dinden olduğu zaruri olarak bilinen⁴⁹⁴ konuların dışındaki zannî bilgiyle sabit olan dini meseleler, tabiatın katî olarak nitelediği bilgilerle çelişmesi durumunda terk edilmeli ve katî olan kabul edilmelidir. Birbiriyle çelişen her iki bilginin zannî olması durumunda ise şer’î olan tercih edilmelidir.⁴⁹⁵

Modern Batı felsefesinde tartışılan kimi kavramları dinî bir bağlamda ele alan Reşid Rıza, tabiatın katî olarak herhangi bir şeyi nasıl belirleyeceği konusunu muğlâk bırakmaktadır. Ancak kastının modern bilimlerin verileri olduğu anlaşılmaktadır. Zira yukarıdaki değerlendirmelerinin devamında tabiat ve şeriatın getirdiklerini hak kabul ederken hakkın batıla karışamayacağını ve batıla her daim üstün geleceğini ifade ettikten sonra, Batılıların “doğal seleksiyon” (*el-intihâbü’t-tabîû*) dedikleri konunun hakkın batıla galip gelmesinin farklı bir anlatımı olduğunu ifade edecek kadar ileri gitmekte⁴⁹⁶ ve bahsi edilen kavramın anlam aralığından uzaklaşmaktadır.

Henüz *Menâr*’ın ilk yıllarında şeriatla tabiat arasında kurulan bu ilişki takip eden senelerde müellif tarafından daha bir olgunlaştırılmış ve ıslah düşüncesi açısından önemli bir kriter olarak belirlenmiştir. Bu değerlendirmelerde bir yandan insan doğasının şeriatla irtibatı kurulmakta ve bunun tabiatla uyumlu bir şeriat tasavvuruna mesned kılınması hedeflenmekteyken; diğer taraftan bu verilerden hareketle klasik fıkıh

⁴⁹³ Reşid Rıza, “eş-Şerîa ve’t-tabia, ve’l-hak ve’l-bâtıl”, *MM*, II/41, 643-644. Buradaki ifadeleri dini kaynaklar hakkında nasıl bir tasavvura sahip olduğu konusunda bir fikir de vermektedir.

⁴⁹⁴ Burada Reşid Rıza’nın kullandığı tabir “üzerinde icma edilen” şeklindedir.

⁴⁹⁵ Reşid Rıza, “eş-Şerîa ve’t-tabia, ve’l-hak ve’l-bâtıl”, *MM*, II/41, 644-645.

⁴⁹⁶ Reşid Rıza, “eş-Şerîa ve’t-tabia, ve’l-hak ve’l-bâtıl”, *MM*, II/41, 645.

usulünün katılığı ve delil hiyerarşisi reddedilmekte, ardından fikhî ahkâm dinî/dünyevî ayırımına tâbi tutularak “yeni bir fıkıh tasavvuru” geliştirilmektedir.⁴⁹⁷

3. Modern Fıkıh Düşüncesinin Hukukî Zemini: Ahkâmın Dünyevîleşmesi

Islah düşüncesinin bir uzantısı olarak, klasik fıkıh usulünün ahkâm sahasında geçerli olamayacağı iddialarının ardından, İslâm toplumlarının gelişme ve ilerlemesinin en önemli engeli olarak taklid ve mezhep bağıllığını gösteren ve bundan kurtulmak için “modern bir içerikle meşbu” bir ictihad anlayışı geliştiren müellif, ayrıca son derece küllî bir bakışla şariat ve tabiat arasındaki ilişki üzerinden fıkıh sahasında söz söylemenin felsefî zeminini oluşturmaktaydı. Bu arkaplanın akabinde, geliştirilen fıkıh düşüncesinin hukukî zeminine geçilmektedir.

a. Modern Fıkıh Düşüncesinin İlkeleri

Reşid Rıza, modern fıkıh düşüncesini oluştururken Kur’an tefsirine özel bir önem atfetmektedir. Özellikle bu düşüncesine mesnet teşkil ettiğini düşündüğü bazı ayetlerin tefsirinde ‘teşrî usûlü’ başlığı altında, özelde naslara genelde fikhî konulara nasıl yaklaşılmaması gerektiğini gösteren “asıllara (*usûl*)” yer vermektedir.⁴⁹⁸ “Modern fıkıh düşüncesinin temel ilkeleri” olarak ele alınması mümkün olan bu ilkeler bir yandan dinî ahkâma ilişkin genel bir çerçeve çizerken; öte yandan ahkâmı dinî ve dünyevî olarak ikiye tasnif ederek, her iki ahkâm kümesinin elde edilişi için metodolojik bazı göndermelerde bulunmaktadır. Dolayısıyla mezkûr ilkeler müellifin fıkıh anlayışının hukukî zeminini teşkil etmektedir. Tezimiz, esas itibarıyla bu ilkeler çerçevesinde kurgulanmış olup, müellifin görüşleri bu kurgu dahilinde ele alınmıştır.

Belli bir süreç sonunda olgunlaşan bu ilkeler muhtelif yazılarda tekrar etmektedir. İlk ilke müellifin din tasavvurunu ortaya koyan genel bir ilkedir:

⁴⁹⁷ Tecdid düşüncesinin gerekliliği üzerine kaleme aldığı bir makalede şu ifadeye yer vermektedir: “Tecdid ve muhafazakârlık konusunda tabiat kanunlarına mutabık olmak gerekmektedir. Dolayısıyla mutlak manada tecdidi de muhafazakârlığı da savunmak mümkün değildir.” Reşid Rıza, “el-Cem‘ beyne mes‘eleti’z-zükrân ve’l-inâs”, *MM*, XXX/2, 118.

⁴⁹⁸ Reşid Rıza buradakilere benzer kaidelere *MM*’in muhtelif sayılarında ve özellikle tefsîr bölümünde yer vermektedir. Bu kaidelerle yukarıda zikredilenler arasında nüanslar dışında önemli bir farklılık bulunmamaktadır. Mesela bk. Reşid Rıza, *Fetâvâ’l-Menâr*, (Es’ile min Cidde-Hicâz), *MM*, XXVII/7, 497–499; a.mlf., *Fetâvâ*, V, 1871-1874.

1. Din tamamlanmıştır. Dinin tamamlanmış olması Allah'ın müminler üzerindeki en büyük nimeti olan Kur'an-ı Kerim'in bütünüyle nazil olması ve Hz. Muhammed'in Allah'ın muradını layıkı veçhiyle beyan etmesi anlamına gelmektedir. Bu mesele dinî sahada söz söylemenin en esaslı ilkesi olup nakil ve akılla sabittir.⁴⁹⁹

İkinci ilkede, tamamlanmış olan bu dinin “kolaylık” özelliğine dikkat çekilmekte, yukarıda yer verdiğimiz şeriat-tabiat özdeşliğini çağrıştıracak şekilde dinin “fıtrat” dini olduğu ifade edilmektedir:

2. Birçok ayet ve hadiste zikredildiği üzere İslâm kolaylık dinidir ve zorluk kaldırılmıştır.⁵⁰⁰ Bu din, *fıtrat dinidir* ve akıl dışı bir konu İslâm'da yer almaz.⁵⁰¹

Üçüncü ve dördüncü ilkeler müellifin “delil” anlayışına ışık tutacak mahiyettedir. Bu ilkelerde dini oluşturma bakımından Kur'an-ı Kerim'in konumuna işaret edilmekte ve Hz. Peygamber'in bu açıdan rolüne değinilmektedir:

3. Dinin aslı ve esası Kur'an-ı Kerim'dir. Rasulullah, Kuran'ı tebliğ etmiş, mücmel olarak varit olan Allah'ın muradını beyan etmiştir. Kur'an'da yer almayan konularda hadis-i şeriflerin getirdiği ahkâm konusunda ulema ihtilaf etmiştir. İhtilaf esas itibariyle bu ahkâmın Nebi'nin rey ve icthadı mı olduğu; yoksa Kur'an'ın dışında var olan [bir başka] vahiy mi olduğu; yahut Allah'ın ona müstakil olarak teşri için (*isti'nafü't-teşrî*) izin verip vermediği soruları etrafında cereyan etmektedir. (...) Bazı sahih hadisler göstermektedir ki, hilâf ancak salt dinî hükümlerde (*el-ahkâm ed-diniyye el-mahza*) söz konusu olabilir. Medenî, siyasî ve harbe ilişkin mevzularda ise Rasulullah meşveretle memurdur.⁵⁰²
4. Rasulullah Allah'tan gelenleri tebliğ etme ve *emr-i dini* insanlara beyan etme noktasında hatadan masumdur. Bunun dışındaki konularda ise durum biraz farklıdır. Bu konularda Rasulullah'ın bize öğrettiği ilkeler onun şu ifadeleriyle belirlenmiştir: “Ben zannıma göre hareket ettiğimde [yanılabilirim. Bu sebeple] beni zannımdan ötürü muâheze etmeyiniz. Ancak Allah'tan bir şey anlattığımda ona uyunuz, zira ben Allah ile ilgili yalan konuşmam”. “Ben tıpkı sizler gibi bir beşerim. Sizlere *emr-i dininizle* ilgili bir şeyi emrettiğimde ona uyunuz. Kendi reyimle bir şey emrettiğimde ise [unutmayın ki] ben bir beşerim.”⁵⁰³

⁴⁹⁹ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 138; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm, (Fi beyâni kevnî kesreti'z-zîyâde)”, *MM*, XVIII/5, 321. a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 16. Benzer ifadeler için bk. a.mlf., *Fetâvâ'l-Menâr*, (Es' ile min Cidde-Hicâz)”, *MM*, XXVII/7, 497; a.mlf., *Fetâvâ*, V, 1871-1872.

⁵⁰⁰ Reşid Rıza'nın konuyla ilgili gördüğü ayet ve hadisler için bk. *Tefsîr*, VII, 322; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm, *MM*, XVIII/5, 322; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 16-17.

⁵⁰¹ Reşid Rıza, *Fetâvâ'l-Menâr*, (Es' ile min Cidde-Hicâz)”, *MM*, XXVII/7, 497; a.mlf., *Fetâvâ*, V, 1872.

⁵⁰² Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 139; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm,” *MM*, XVIII/5, 322-323; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 17-18.

⁵⁰³ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 140; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm,” *MM*, XVIII/5, 323; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 18.

Bu ilkelerden anlaşıldığı kadarıyla din hususunda ana kaynak Kur'an-ı Kerim'dir. Hz. Peygamber'in Müslümanları bağlayıcılığı da dini beyân etme ile sınırlanmaktadır. Müellif, bu ifadeleriyle din tasavvurunu daha bir belirgin kılmakta ve “salt dinî meseleler” olarak belli başlı konuları bağlayıcılık vasfı açısından diğer konulardan ayırarak, “medenî, siyasî ve harbe ilişkin” sahayı, “salt dinî” olanın dışına çıkartmaktadır. Böylece müellifin modern fıkıh düşüncesinin merkezinde yer aldığını belirlediğimiz bir tasnife ulaşılmış olmaktadır. Takip eden ilkeler bu tasnifi belirgin kılmaya matuftur:

5. Allah, gerek ferdî gerek toplumsal, dünya işlerini Müslümanların uhdesine bırakmıştır. Ancak bunun bir şartı bulunmaktadır. O da, dünyalarının dinlerine hâlel getirmemesidir. Ayrıca Allah eşyada asıl olanın ibaha olduğunu ifade etmiş, ümmet ve hükümetin siyasi işlerinin şûrâ ile olması gerektiğini belirtmiştir. Bununla da yetinmeyerek Müslümanların şûrâ üyelerine, yani ehl-i hal ve'l-akde itaat etmelerini emretmiş ve bunun Allah'a ve Resul'üne itaat etmek olduğunu söylemiştir. Siyaset, harp ve idareye müteallik olan genel güvenlik meselelerini ise Rasulullah'a ve ulû'l-emre bırakmıştır. Ümmete bu vazifesini ifa etmesi için Kur'an'ın yanında bir de mizân vermiştir. Bu mizan hüküm sahasında adalet ve müsâvatı gerçekleştirecek olan delil ve beyyinelerdir. İlim ve basiret ehli kişiler meseleleri (*akdiye*) nass, adalet ve maslahata tatbik ederken kendi icthadlarıyla bunları istihrâc ederler.⁵⁰⁴

Yukarıda “salt dinî meseleler”in konumuna işaret edildikten sonra böylece “dünya işleri” olarak adlandırılan diğer sahanın ayrıntılarına geçilmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla bu sahada asıl olan “şurâ” ilkesidir. Hz. Peygamber devrinden itibaren ulû'l-emr olarak adlandırılan kişilere tevdi edilen bu sahada bahsi geçen kişiler, Kur'an'ın yanında “mizân”la amel edeceklerdir. Mizân, *adâlet* ve *müsâvatı* gerçekleştirecek delil olarak belirlenmekte, bu delil de “maslahat” olarak tespit edilmektedir. Böylece dünyevî sahada Kur'an'ın yanında ona eşdeğer ikinci bir delil olarak “maslahat” belirlenmektedir. Müslümanlar ise “ulû'l-emr”in vardığı hükme itaat etmekle yükümlü tutulmaktadırlar. Bu tespitlerini Hz. Peygamber'in hayatından hareketle elde ettiğini belirten müellif,⁵⁰⁵ takip eden maddede “dinî” ve “dünyevî” olarak nitelenen bu

⁵⁰⁴ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 140; a.mlf., “Tefsîrû'l-Kur'ani'l-Hakîm,” *MM*, XVIII/5, 323; a.mlf., *Yüsri'l-İslâm*, s. 18; a.mlf., *Fetâvâ'l-Menâr*, (Es'ile min Cidde-Hicâz), *MM*, XXVII/7, 497-498; a.mlf., *Fetâvâ*, V, 1872.

⁵⁰⁵ Reşid Rıza, Hz. Peygamber'in “ümmetin savaşa, barışa ve genel siyasete raci işlerini müminler nezdinde muteber kişilerle müşavere ederek yürüttüğünü (*tedbîr*)” ifade etmektedir. Ona göre Rasulullah'ın Muaz b. Cebel'e hüküm verirken icthad etmesini söylemesi ve “hâkim icthadıyla hükmeder de isabet ederse iki ecir, hata ederse bir ecir vardır” ifadesi onun bu konudaki görüşlerinin

sahaların mahiyetlerini belirgin kılmaktadır:

6. İslâm en doğru yoldur; zira Allah bu dini insanların maddî (*cesedî*) ve manevî (*ruhî*) işlerini kemâle erdirmek için göndermiştir. İslâm insanların her iki cihan saadetine bir vesiledir. Manevî işler akaid ve ibadetlerden müteşekkildir. İnsanı ahiret saadetine ulaştıracak olan bu hususlar zaman ve mekâna göre şekil almazlar. Allah bunların hem usulünü hem de fîrûnu en mükemmel şekliyle tamamlamıştır. Naslarla çepeçevre kuşatılan bu sahada Rasulullah'ın dışındaki hiçbir beşerin eksiltme veya azaltmaya gitmesi mümkün değildir.

Dünyevî işler ise yargıya ve siyasete bağlı olan işlerdir. Zaman ve mekâna göre değişim gösterirler. İslâm bunların usulünü açıklamış ve vahyin nazil olduğu dönemde ihtiyaç duyulan bazı fîrûa müteallik konularını da beyan etmiştir. Bu dinin en önemli icaz yönü ve mükemmelliğinin göstergesi bu sahada varit olan nasların her zaman ve mekânda beşerin maslahatlarıyla uyum içerisinde olmasındadır. Bu konuda yukarıda mezkûr *mizân*ın doğrultusunda ulü'l-emr en doğru yolu gösterir.⁵⁰⁶ Siyasî ve medenî işler mefsetetin defî, maslahatın hıfzı esasına; kazaî işler ise mutlak adalet ve müsâvât esasına dayalıdır. Bu sahada din, can, akıl, mal, ırz ve neslin her türlü saldırıdan korunması esastır.⁵⁰⁷

Böylece dinî saha, akaid ve ibadetlerden müteşekkil olarak belirlenmekte ve değişime kapalı kabul edilmektedir.⁵⁰⁸ Bunların dışındaki saha ise dünyevî olarak nitelenmektedir. Zaman ve mekâna göre değişimin esas olduğu bu sahada söz söyleme yetkisi ulü'l-emre verilerek onların, daha önce bahsi geçen mizân ve belli başlı küllî kaideler ışığında bu sahadaki meseleleri hükme bağlayacakları söylenmektedir. Takip eden iki ilke bu iki alanın tarihî tecrübe ışığında temellendirilmesine matuftur:

7. Hz. Peygamber, müminlere çokça soru sormalarını yasaklamıştır; zira çok soru, konuyla ilgili ahkâmın çoğalmasına sebebiyet verecektir. Bu da dinde zorluk ortaya çıkartacaktır. [Onun bu yasağının arkasındaki] bir diğer ihtimal ise, [sorulan soruların] sadece içinde bulunulan asrın maslahatına muvafık dünyevî bazı ahkâmın zikredilmesine sebebiyet verecek olması ve bu ahkâmın sonraki devirlerde beşerin

özünü oluşturmaktadır. Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 140-141; a.mlf., “Tefsîrû'l-Kur'ani'l-Hakîm”, *MM*, XVIII/5, 323-324; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 18-19.

⁵⁰⁶ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 141; a.mlf., “Tefsîrû'l-Kur'ani'l-Hakîm”, *MM*, XVIII/5, 324; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 19. Konuyla ilgili geniş bir değerlendirme için bk. a.mlf., “Şübehâtü'l-mesîhiyyîn”, *MM*, IV/11, 411-417.

Bir başka yerde konuyla ilgili olarak zikrettiği bir kaide ise şu şekildedir: “Dinin Şâri'i Allah'tır. Bu şu anlama gelmektedir: Dinî teşrî Allah'ın hakkıdır ve insanlar bu hususta O'na ittiba etmelidirler. İnsanların dünyevî maslahatları konusunda muhtaç oldukları dünyevî teşrî ise Rasulullah'a ve Müslüman ulü'l-emre bırakılmıştır.” Bk. “Tefsîrû'l-Kur'ân, (el-Bâbü'r-râbi'î)”, *MM*, XXVIII/6, 411-412.

⁵⁰⁷ Reşid Rıza, *Fetâvâ'l-Menâr*, (Es'ile min Cidde-Hicâz)”, *MM*, XXVII/7, 498-499; a.mlf., *Fetâvâ*, V, 1873.

⁵⁰⁸ Müellif bir başka yazısında “bir takım helâl-haram” konularını da dinî sahaya dahil etmektedir. Bu konu aşağıda ahkâm tasnifi çerçevesinde ele alınacaktır.

maslahatına uygun düşmeme olasılığıdır.⁵⁰⁹

8. Tüm bu anlatılanlar sebebiyle selef âlimleri yeni meseleler ortaya atmayı (*ihdâs*) ve bidatlara sapmayı (*ibtidâ'*) kerih görürler ve bunun yerine *i'tisâm* ve *ittibâ* tavsiye ederlerdi. Dinde kıyası ve reyî yasaklar, fetvâ vermekten kaçınırlar, özellikle olmamış hadiselerle ilgili fetvâ vermekten bütünüyle uzak dururlardı. Fakat şeriat ilmiyle bağları kesik olan bazı kişiler bu sahada kıyas ve re'y kapısını açtılar. Onlar, ibadetlerde ve muâmelâtta sıklıkla ferî meseleler istinbat ettiler. Bu şekilde ortaya çıkan kimi furû meseleleri ise kavfî ve amelî Sünnete apaçık bir muhâlefet halindeydi. Bazısı ise muhâlif olmasa da gayr-ı muvâfıktı. Fakat yine de Allah'ın insanlara rahmet olması için söz söylemeden bıraktığı konularla ilgili sahaya girmektedir. Bu kimseler istinbât için usûl ve kaideler vaz ettiler. Ancak bunların bir kısmı hüccet olmaya elverişli olduğu halde diğer bir kısmı hiçbir şekilde hüccet olmaya elverişli değildi. Bu kişilerin diğer bazıları ise hüküm istinbatında kendisini bu kavaid ve usûlle dahi iltizâm etmeyip “bu helaldir, bu ise haramdır” deme raddesine varmıştır. Böylelikle farklı farklı mezheplere, değişik değişik yollara saptılar. Teklifî hükümler çoğaldı ve bunların öğrenilmesi zorlaştı. Dahası bunlarla amel edilmesi hepten güç bir hal aldı. Tek tek kişiler ya da topluluk olarak insanlar bunlardan kaçtılar, hükümetler bunların bağlarından kendilerini azâde kıldılar, Müslümanlar ise şüpheye gark oldular. Öyle ki, İslâm'a davet etmek dahi çetrefil bir hal aldı. Eğer müteahhîrûn taklidi menetme ve sahih olarak nakledilene tâbi olarak tartışmalı meseleleri Allah'a ve Resul'üne götürme konusunda selefın yoluna tâbi olsalardı –ki ehl-i re'y imamları da onlardandır- yukarıda vasfedilen yola girilmiş olunmazdı.⁵¹⁰

⁵⁰⁹ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 141; a.mlf., “Tefsîrû'l-Kur'ani'l-Hakîm, *MM*, XVIII/5, 324-325; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 19.

Müellif bir başka yazısında bu ilkeyle ilgili olarak şu görüşleri dile getirmektedir:

“Müslümanlar kendilerine beyan edilmeyen meseleler hakkında soru sormaktan alıkonulmuşlardır. İlgili ayet ve hadislerin delaleti bunu göstermektedir. Dinin tamam olmasından önce soru sormak yasaklanmış ise kuşkusuz dinin hitama ermesiyle birlikte artık bütünüyle bu konunun kapatılması gerekirdi. Ancak tarihi süreçte bu durum böyle olmadı ve insanlar ayet ve hadislerdeki emir ve yasakları dinlemeyerek farazî meseleler ortaya koydular, re'y ve kıyasa başvurarak yeni hükümler vazettiler. Böylelikle dinin içeriği genişletildi ve Rasulullah'ın getirdiğinden çok daha fazla hüküm ortaya çıktı. Kolaylık dini olan İslâm böylece zorlaştı. Üstelik bu konudaki yegâne hüccetimiz kendilerine tâbi olunmasının farz edildiği kimi fukahayı taklidden başka bir şey değildi.” Reşid Rıza, “el-Muhâveretü's-sâdise”, *MM*, IV/5, 168-169; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 47. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfikî*, s. 140-143; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 225-226.

Müellif, “Ey İman edenler! Açıklandığı zaman hoşunuza gitmeyecek olan şeyleri sormayın” [Maide, 5/101] ayeti ile başta haccın farziyetiyle ilgili olan bazı hadisleri bu çerçevede ele almaktadır. Soru sormanın yasak oluşu meselesi Reşid Rıza'nın fıkıh düşüncesinde önemli bir yere sahiptir ve bazı yazılarında geniş bir şekilde ele alınmıştır. Bk. *Yüsrü'l-İslâm*, s. 3-15, 76-77.

⁵¹⁰ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 141-142; a.mlf., “Tefsîrû'l-Kur'ani'l-Hakîm, *MM*, XVIII/5, 325; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 19-20.

Müellif aynı ilkeyi bir başka yerde şu şekilde ifade etmektedir:

“Taabbudî işler kıyasa açık değildir. İbadet ve akaid konuları Hz. Peygamber zamanında tamam olmuştur. Hiç kimsenin ibadet ve akaid sahasında herhangi bir arttırmaya gitme hakkı yoktur. Zira ibadet ve akaid konuları Allah'ın “bugün dininizi tamamladım” [Mâide, 5/3] ayetindeki dindir. Kıyas ve Hanefîlerin istihsanı zaman ve mekanın değişmesiyle değişebilen sahada, yani muamelat ve kazaî konulara has olan meseleler olması icab eder.” Reşid Rıza, “el-Muhâveretü's-sâdise”, *MM*, IV/5, 169; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 48. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfikî*, s. 143-144; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 226-227.

Müellif, tarihi süreçte dinî ve dünyevî alanın birbirine karıştırılmasından şikayet ederken yukarıda ayrı bir başlık dahilinde ayrıntılı olarak ele aldığımız fıkıh usûlünün eleştirisine de devam etmektedir. Bu eleştiri takip eden maddede taklid ve mezhep kavramları üzerinden klasik fikhî birikimin sorgulanmasına kadar götürülmekte ümmetin mevcut “kötü” durumunun sebebi olarak bu birikim gösterilmektedir:

9. İslâm dini tevhid ve birliktelik (*ictimâ'*) dinidir. Tefrika ve ihtilâfa düşmeyi bütün şiddetiyle yasaklamıştır. Birçok ayet-i kerîme ve hadis-i şerîf⁵¹¹ Müslümanları tefrikaya düşmekten sakındırmak için varid olmuştur. Tefrika ise re'ye tâbi olmaktan başka bir şey değildir. Re'yle hüküm verme durumu yaygınlık kazanınca ehl-i eser, ehl-i re'yi reddetmeye ve onları insanlara kötü göstermeye başladı. Bu sebeple hükme varma yönteminde ulemâ iki kısma ayrıldı: Ehl-i hadîs ve eser ile ehl-i re'y. Her iki fırkanın imamı da ihlâslı müminlerden oluşmaktaydı. Bunlar masum olmayan birinin dinî konularda taklid edilmesini yasaklıyorlardı. Daha sonra mezheplerin ortaya çıkmasıyla birçok insanın tek bir kişiye taassubu bidati ortaya çıktı. Böylece taklid insanlar arasında yaygınlık kazandı. İstidlâl konusundaki istiklâllerini terk ettiği için ilim cumhurun elinden yitip gitti. İşte bu durum ümmetin hem dinî ve hem de dünyası konusundaki tüm belâ ve kötülüğün aslıdır.⁵¹²

Onuncu ilke, mevcut “problemli” durumdan kurtulmanın yolunu belirlemektedir. Islah anlayışının somut bir karşılığı olan bu belirlemede muslih ve müceddid olarak nitelediği kişilerin faaliyetleri “kurtuluş reçetesi” olarak belirlenmekte ve doğal olarak kendi faaliyetlerinin de bu çerçevede yer aldığı ima edilmektedir:

10. Bu ümmet hiçbir şekilde dalalet üzerinde birleşmez. Kendi zamanlarında bidatler çok az olduğundan ilk asır Müslümanları bidat fitnesine çok fazla muhatap olmamıştı. *Sevâd-ı âzam* hak üzereydi. Ancak müstakil âlimlerin ölümünün çokluğu nedeniyle ilim ortadan kalktığından ve hak zaafa uğradığından cumhurun kendisi gibi mukallid olanları cahilce taklîd etme hastalığı yaygınlık kazandı. Mamafih her asırda hak üzere olan, Sünneti ayakta tutan ve bidatlerle mücadele eden bir taife varlığını sürdürdü. İslâm'ın garîb oluşu gibi bu kimseler de insanlar arasında garîb kaldılar. Onların hakka tutunuşları ve garib oluşları sahih hadisleri tasdik eden bir durumdu. Eğer bu kabil insanlar olmasaydı da dinin öğretimi sadece mukallidlerin ve mezhep mutaassıplarının eline kalsaydı bunlar taklid ettikleri kimselerin sözlerini dinde bir asıl olarak kabul ettiklerinden ve Kitab ile Sünnet nasslarını tahrîf ve tevîl yoluyla da olsa reddettiklerinden Allah'ın her yönüyle mükemmel

⁵¹¹ Müellif bu çerçevede “toptan Allah'ın ipine sarılın ve tefrikaya düşmeyin” [Âli İmran, 3/103] ayeti başta olmak üzere bazı ayetler ve konuyla ilgili bir hadis-i şerîf de zikretmektedir.

⁵¹² Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 142-143; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm”, *MM*, XVIII/5, 325-326; a.mlf., *Yüsri'l-İslâm*, s. 20-21. Reşid Rıza'nın sonraki bir çalışmasında yer verdiği ilkeler arasında “Din sahasında taklîd haramdır ve beşerin sözü kabul edilemez” yer almaktadır. a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'an, (el-Bâbü'r-râbi)", *MM*, XXVIII/6, 411-412.

olan dinine ulaştıracak bir yol kalmayacaktı.⁵¹³

Reşid Rıza'nın buraya kadar yer verilen ilkeleri⁵¹⁴ uzun bir süreç sonucunda olgunlaşmıştır. Bu ilkelerin bir kısmına yayın hayatının ilk demlerinden itibaren sahiptir ve bunlar yazıldıkları dönem sonrasındaki görüşlerinin de zeminini oluşturmuştur. Özellikle fıkıh ilmiyle ilgili yazdıklarını anlamlandırabilmek ve doğru bir biçimde anlayabilmek bu maddeleri gereğince özümsemekten geçmektedir. Bu maddelerde özetle dinin tamamlanmış oluşu ve dinde esas prensibin kolaylık olduğuna dikkat çekildikten sonra, fıkıh ilminin deliller, hüküm bahisleri, taklid ve mezhep gibi kavramları yeni bir yaklaşımla değerlendirilmektedir.

Buna göre dinin aslını Kitap oluşturmaktadır. Bir kolaylık dini olan İslâm'ın hükümlerinde Hz. Peygamber'in rolü ve esas bağlayıcılığı dinî sahada söz konusu olmaktadır. O diğer sahalarda meşveretle memurdur. Dolayısıyla dinin getirdiği ahkâm ana çerçevesi itibariyle sırf dinî olan ve böyle olmayan ahkâm olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Sırf dinî saha, akaid, ibadet ve bir kısım helal-haram mevzularından müteşekkildir ve bu saha zaman-mekân farklılaşmasına göre değişiklik göstermez. Sırf dinî olmayan ahkâm sahası zaman ve mekân farklılığı gibi faktörler nedeniyle değişime

⁵¹³ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 143-144; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm”, *MM*, XVIII/5, 326; a.mlf., *Yüsri'l-İslâm*, s. 21.

⁵¹⁴ Burada kısmen özetlediğimiz bu on madde dışında Reşid Rıza'nın diğer yazılarında yer verdiği birtakım ilkeler yukarıda sıralananları tamamlayıcı özelliktedir:

1. Naklî bilgi kadar aklî bilgi de önemlidir. Kur'an Allah hakkında, O'nun şeriatı hakkında bilgi elde etmek için tefekkür, nazar ve istidlâli teşvik etmektedir.
2. İnsanlar ancak hak ve adaletle doğru yolu bulabilirler. Hak şeriatla sabit olan ve hak edilen şey; adalet ise iki taraftan birine meyl etmeksizin hakkı gerçekleştiren şeydir. Ahkâm ve amellerde adaletle riâyet, insanlar arasında hükme varırken uyulması gereken genel bir prensiptir. Adalet o kadar önemlidir ki, bir kimse adaleti araştırıp bulduğuna kani olduğunda ve onunla hükme vardığında Allah'ın hükmüyle hükmetmiş demektir. Onun hüküm verdiği bu konuda nass olsa ve kişi bu nassı araştırmasa da durum değişmez. Zira o adaleti belirlediğine tam manasıyla güveniyorsa başka bir şeye muhtâç değildir, hükmü tamamdır. Nitekim nasıl ki, nass varken icthâda muhtâç olunmaz ve nasıl ki, nassa yahut umûmî adâlete muhâlif olan icthad bâtıldır, bu durum da böyledir. Reşid Rıza, “Tefsîrü'l-Kur'an, (el-Bâbü'r-râbi’), *MM*, XXVIII/6, 414-415.
3. Müslümanlar şer'i ahkâm sahasında eşittirler. İslâm'da başka hiçbir dinde görülmesi mümkün olmayacak bir din hürriyeti mevzubahistir. Reşid Rıza, *Fetâvâ'l-Menâr*, (Es'ile min Cidde-Hicâz), *MM*, XXVII/7, 498; a.mlf., *Fetâvâ*, V, 1873.
4. Toplumsal ve ferdî veçheleriyle zaruretler geçici olarak makbuldür ve bunları ortaya çıkartan durumların kötülüğünü hafifletmek ve mümkün mertebe izale etmeye çalışmak şarttır. Reşid Rıza, *Fetâvâ'l-Menâr*, (Es'ile min Cidde-Hicâz), *MM*, XXVII/7, 499; a.mlf., *Fetâvâ*, V, 1873.

Allah insanlara dinlerinde basiret üzere olmalarını emretmiştir. Reşid Rıza, “el-Muhâveretü's-sâdisa”, *MM*, IV/5, 167; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 46. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 136-137; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 224.

açıktır ve bu sahada *mizan* esas alınarak hükme varılacaktır. *Mizan* ise siyasî ve medenî işlerde maslahatı, kazaî işlerde adalet ve müsavâtı hükme varmanın temel kriteri olarak kabul etmektedir. *Mizan*ın bu şekilde bir işlevsellik kazanabilmesini sağlamak ulü'l-emre ait olacaktır. Bu kimseler başta şûrâ ilkesi olmak üzere esasını maslahatın teşkil ettiği birtakım küllî kaideleri esas alarak bu sahalarda son sözü söyleyecek ve Müslümanları tefrikadan kurtaracaklardır.⁵¹⁵

b. Hükümlerin Tasnifi ya da Dünyevîleşen Ahkâm

Reşid Rıza'ya göre dini sahada ıslahın temel çıkış noktası ve çerçevesi ahkâm tasnifine göre belirlenmektedir. Onun ahkâm tasavvuru ve tasnifi, modern fıkıh düşüncesini belirleyen ana unsurdur. Özellikle yukarıda yer verdiğimiz ilkelerin beş, altı, yedi ve sekizincisi bütünüyle bu konuya hasredilmiştir. Bu sebeple onun fıkıh düşüncesi çerçevesindeki görüşlerini ele alırken yaklaşımının ana yapısını belirlemek açısından ahkâm tasnifiyle ilgili metinlerinden başlamak merkezî bir önemi haizdir.

Reşid Rıza İslâm'ın getirdiği hükümleri kendi zamanına kadar gelen birikimin kavramlarını kullanarak tasnif etmektedir. Ancak bu tasnifin ana çatısı mezkûr hükümlerin önce dinî ve dünyevî ahkâm olarak, ardından inanç esasları, ibadetler, ahlak kuralları ve muamelât şeklinde ayrılmasıyla oluşmuştur. Bu konudaki düşünceleri muhtelif yazılarına dağılmıştır.⁵¹⁶ Aşağıda öncelikle onun nihâî şeklini verdiği tasnif ele alınacak, ilgili diğer yazılarındaki düşüncelerine ayrıca temas edilecektir.

⁵¹⁵ Reşid Rıza ele aldığı birçok fıkıh konusuyla ilgili olarak benzeri genel kaideler koyma yoluna gitmektedir. Sözelimi onun mezhepler, taklid ve bunların İslâm birliğine göre konumunu belirlemeye matuf on bir kaidesi için bk. “el-Muhâveretü's-sâdisa”, *MM*, IV/5, 169–170; a.mlf., “el-Muhâveretü's-sâbi'a”, *MM*, IV/6, 209-210; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 42-49; 51-54.

Yine ıslah taraftarlarının temel ilkeleri olarak nitelediği ve yukarıda zikredilen kaidelerle benzerlik arz eden ilkeler için bk. Reşid Rıza, *Yüsrü'l-İslâm*, s. IV-V [Dal-He]. Müellif *el-Vahyü'l-Muhammedî* adlı eserinde ise Kur'an'ın on temel maksadı başlığı altında bahsi edilen ilkelere benzer kaidelere yer vermekte, her bir maddeyi müstakil fasıllar altında açıklamaktadır (*a.g.e.*, s. 126-264).

⁵¹⁶ Reşid Rıza'nın konuyla ilgili ilk tasniflerinden itibaren akaid, ibadet ve muamelat ayırımı dinî ve dünyevî ahkâm ayırımı olarak belirmiştir. Mukallid ile muslihın muhâverelerinde dinî ve dünyevî ahkâm tasnifinin fıkıh bakan yönü ibadetler ve muamelat olmak üzere ikiye ayrılmış; (Reşid Rıza, “el-Muhâveretü's-sâlisete aşerete”, *MM*, IV/22, 858–859; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 112. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 322-323; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 299.), bir başka tasnifte dinî ahkâm sahasına akaid, ibadetler ve helal-haram mevzuları dahil edilmiş, (a.mlf., “Bâbü's-suâl ve'l-fetvâ, (el-Bid'atü'd-diniyye ve'l-bid'atü'd-dünyeviyye)”, *MM*, VII/2, 58; a.mlf., *Fetavâ*, I, 94) daha sonraları Paris'teki arkadaşı Ahmed Zeki'nin yolladığı bazı sorulara cevap vermek için kaleme aldığı “el-

Kitap, Sünnet ve sahabe âsârından hareketle elde edildiği iddia edilen bu tasnife göre “İslâm’ın getirdiği hükümler” çeşitli kısımlara ayrılır:

1. Akaid ve imânın asıllarıyla ilgili olanlar. Bunlar iki kısımdır:
 - a. Kur’an-ı Kerîm’in aklî deliller (*berâhîn*) istediği ve yakînî bilgiyi şart koştuğu kısım. Allah’ın vahdaniyetine, ilmine, kudretine, dilemesine, mahlukat âlemine koyduğu nizamdaki hikmete ve bu nizamı çekip çevirmesine, elçiler göndermesine iman gibi konular bu kısma dahildir.
 - b. Akıl bakımından muhal olmamak şartıyla yalnızca kabul edilmesini (*teslîm*) emrettiği kısım. Melekler, öldükten sonra dirilme ve ahiret yurdu gibi gayb âlemine ilişkin konular bu kısımda yer alır.
2. İbadetler. Bunlar ruh ve iradeyi terbiye eden zikir, fikir ve amellerdir. Namaz, zekât, oruç vb.
3. Ahlakî özellikler, âdâb, nefis tezkiyesi, zararlı, kötü fiilleri, yani haramları terk etmek ve güç yettiğince hayırlı amel işlemek. Helaller ve haramlar bu kısma dahildir.
4. Dünyevî muameleler. Bunlar ümmeti oluşturan kişiler arasında ya da İslâm ümmeti ile diğer milletler arasında vuku bulan muamelelerdir. Siyasî, medenî, kazaî ve idarî işler tüm çeşitleriyle birlikte muamelât kısmını oluşturur.⁵¹⁷

İslâm’ın insanlığa getirdiklerini itikad, ibadet, ahlak-helal/haramlar ve muamelat olmak üzere dört kısma ayıran Reşid Rıza, delilleri ve bağlayıcılık vasıfları açısından bu dört gruba giren ahkâmı şu şekilde ele almaktadır:

Birinci kısma [itikad sahası] giren hükümlerin bir kısmı katî delillerden (*berâhîn*) elde edilmişken, diğer kısmı Kitap ve mütevatir katî Sünnette varid olanları kabul etmekle

Es’iletü’l-Bârisiyye” başlığıyla *Menâr*’da yayımlanan (*MM*, VII/10, 371–380; *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 162-169) yazıda da temel olarak bu ayırım muhafaza edilmekle birlikte akaid, ahlak ve helal haram konularının tasnifteki yerlerinin iyice belirlenmesiyle tasnif biraz daha rafine hale gelmiştir. Son olarak yazılanlarda ise kavramsallaştırmada yapılan cüzî birtakım değişikliklere rağmen konunun mahiyetinde bir farklılığa gidilmemiştir. Yukarıda “el-Es’iletü’l-Bârisiyye” adlı makalenin çerçevesi gözetilmekle birlikte muhtevada mukallid ile muslihın muhâverelerindekiler başta olmak üzere diğer yazılarındaki bilgiler de değerlendirilecektir.

Dinî-dünyevî ahkâm tasnifini söze konu edinen diğer yazılar için bk. Reşid Rıza, “Fetâvâ’l-Menâr, (el-Ayn)”, *MM*, IX/11, 858–859; a.mlf., *Fetâvâ*, II, 547–458; a.mlf., “Fetâvâ’l-Menâr, (ed-Düstûr)”, *MM*, XII/8, 607–608; a.mlf., *Fetâvâ*, III, 806–807.

Dine dahil olan kısım için ibadetler ve ahkâm-ı şahsiyye tabirinin kullanılması hakkında bk. Reşid Rıza, “el-Ulûm ve’l-fünûn”, *MM*, XIV/11, 806. Bu yazıda ahkâm-ı şahsiyye “yemin, adak, hayvan boğazlama (*zibâh*), eşribe ve udhiyye” konularıyla sınırlanmaktadır.

⁵¹⁷ Reşid Rıza, “Bâbü’s-sûâl ve’l-fetvâ, (el-Es’iletü’l-Bârisiyye)”, *MM*, VII/10, 377; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 126-127. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfîkı*, s. 357-360; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 314-315. Bu tasnif ve tasnifle ilgili değerlendirmeler Manastırlı İsmail Hakkı’nın konuyla ilgili değerlendirmeleriyle birebir örtüşmektedir. Bk. Manastırlı İsmail Hakkı, “Ahkâm-ı İslâmiyye ve İctihad”, *SM*, II/28, 17-18. a.mlf., “Ahkâm-ı İslâmiyye ve İctihad”, *SM*, II/29, 33–34. Manastırlı’nın konuyla ilgili görüşleri için bk. Erdem, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesi*, s. 106-108.

Reşid Rıza bu tasnifini halka yönelik çeşitli vaazlarında da anlatmıştır. Reşid Rıza, “Rihletü’sâhibi’l-Menâr fi Sûriyâ (3)”, *MM*, XI/12, 939-947. Ayrıca bk. a.mlf., *Rihâlât*, s. 30 vd.

(*teslîm*) elde edilir. Bu sahada senedi sahih dahî olsa ahad hadisler makbul değildir. Zira bu kabil hadisler sadece zannî bilgi ifade edebilir. İtikad sahasında katî bilgiye gereksinim duyulur ve bu saha ictihad ve taklide açık değildir.

İkinci kısımda [ibadet sahası] Kitab ve Sünnette varid olanları aynıyla kabul etmek her Müslümana farzdır. Müctehidlerin bu kısımda arttırma ve eksiltme gibi bir salahiyetleri bulunmamaktadır; zira Allah bu kısmı tamamlamış, ikmal etmiştir. Bu saha zamanın ve örfün farklılaşmasına göre farklılaşacak bir saha değildir. Kimsenin bu sahada tasarruf etme yetkisi bulunmamaktadır. Bu sahada taklid de geçerli değildir. Ancak âlimlerin bu ibadetleri öğrenmek isteyenlere tebliğ vazifeleri bulunmamaktadır.

Üçüncü gruba girenler ise esas itibariyle hakkında helal yahut haram olduğuna dair nass bulunan hükümlerdir. Bunları hiçbir müctehidin değiştirme yetkisi bulunmamaktadır. Ancak bu sahada vaz edilen kimi genel ilkelerin tatbiki müctehidlere ve insanın fıtratına bırakılmıştır. Özetle bu sahayı da kendi içinde iki kısma ayırmak mümkündür. a) Zaruriyet-i diniyye denilen kısım. Yani doğruluk, iffet ve emanet[riayet]in hayır olduğu, zina, sarhoşluk ve kumarın şer olduğu gibi konuları bütün Müslümanların bilmesi gerekmektedir. b) Bütün Müslümanlarca bilinmeyen ve ancak ilimle meşgul olanların bildiği saha. Adalet önünde kadının erkeğe, kölenin hür bir kimseye, kâfirin Müslümana eşit olması gibi. Bu hükümlerin ilk kısmında herhangi bir şekilde ictihad ve taklid söz konusu değildir. İkinci kısma dahil olanların ise genel (*âmm*) delillerinin bilinmesi gerekmektedir. Ayrıca varsa hususî (*hâss*) delilleri de bilinmelidir. Delile dayanmayan hiç kimse “bu İslâm dinine göre helaldir” veya “haramdır” hükmüne varma salahiyetine sahip değildir. Bu iki gruba giren hususların tamamı sırf dinî meselelerdir.⁵¹⁸

Müellife göre dine dahil olan, daha doğru bir ifadeyle dinin aslını oluşturan bu sahalarda nasslarda varid olanlara aynıyla tâbi olmak gerekmektedir. Tek başına akıl bu hükümlerin ne usulünü ne de fûrûunu bilebilir. Bu saha sırf ruhânî bir sahadır. Akıl, kişinin Allah’a yaklaşmasını sağlayan bu ahkâmın sadece faydasını ve dünyevî menfaatini anlayabilir. Ahirete dönük menfaatini ise Allah bilir. Gayba iman, ibadetlerin miktar ve vakitleri gibi konular⁵¹⁹ bütünüyle Şâriden öğrenilir ve akıl bunlarda hiçbir surette tasarrufta bulunamaz.⁵²⁰ Zamanın değişmesiyle değişmeyeceği için kıyas veya Hanefîlerin istihsan adını verdikleri re’y, iman ve ibâdet sahasında

⁵¹⁸ Reşid Rıza, “Bâbü’s-süâl ve’l-fetvâ, (el-Es’iletü’l-Bârisiyye)”, *MM*, VII/10, 377-379; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 126-129. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 360-363; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 315-317.

⁵¹⁹ Dine dahil olan bu konular içerisine kimi yazılarda *şea’ir* olarak nitelenen konuları da almıştır. Bk. Reşid Rıza, “Tefsîrü’l-Kur’ânî’l-Hakîm”, *MM*, VII/7, 243.

⁵²⁰ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü’s-sâlisete aşerete”, *MM*, IV/22, 858-859; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 111. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 324; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 301. Reşid Rıza bir başka yazısında ise şu kaidenin din sahasında söz söylemenin temel kuralları arasında yer aldığını ifade eder. “İmanı gereken konularda dahî akli nazar ve fikir gerekli görülmüştür.” Bk. “Tefsîrü’l-Kur’ânî’l-Hakîm, (el-Bâbü’r-râbi’), *MM*, XXVIII/6, 412.

geçerli olamaz.⁵²¹ Zira bu sahalarda arttırma ve eksiltmeye açık değillerdir. Bu iki konuda arttırma veya eksiltme yapmak gibi bir yola meyleden kimse İslâm dinini bir başka dinle değiştirmiş olmaktadır.⁵²²

“Sırf dinî meselelerin” dışında kalan konulardan oluşan muamelât sahası ise yukarıdakilerden farklı bir mahiyet arz etmektedir. Reşid Rıza öncelikle bu sahanın sınırlarını ve bu alan dahilinde kalan hükümlerin mahiyetini tespitle işe başlar. Buna göre “yukarıda anılan sahalarda dışında kalan hükümler muamelat sahasını oluşturmaktadır. Bu sahayı diğer sahalardan farklı kılan iki temel husus bulunmaktadır. Öncelikle muamelata dahil olan hükümlerin sayısı oldukça fazladır. İkinci olarak ise hem zaman ve mekân, hem de örf ve ahvâl, güç, zaaf kabilinden etkenler nedeniyle bu sahanın cüziyyatını genel ve her zaman geçerli kurallarla sınırlamak mümkün değildir. Bütün mükelleflerin bu hükümleri tamamen kuşatmaları da imkân dahilinde değildir, zaten buna gerek de yoktur.”⁵²³ Şari bu sahada temel bazı ilkeleri vaz etmiş ve bunların tatbikini insanlara bırakmıştır. Ahkâmda adâletin, haklarda ise müsâvatın gerekliliği, zulüm, düşmanlık ve haddi aşmanın haram oluşu,⁵²⁴ zararı önlemek, menfaati celbetmek, iki zarar karşılaştığında ve birini zorunlu olarak tercih etmek gerektiğinde zararı daha hafif olanı seçmek gibi özellikleri olan bu saha muamelat kısmını oluşturur.⁵²⁵ Ulû’l-emr denilen âlim ve yöneticilerin (*hükkâm*) ictihad faaliyetlerine açık olan saha burasıdır. Zirâ Allah şurâ prensibini vazettikten sonra bu sahadaki ahkâmın

⁵²¹ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 198; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm, (Bahs fi’l-tizâmi’in-nusûs)”, *MM*, XVIII/7, 488; a.mlf., “el-Muhâveretü’s-sâdisa”, *MM*, IV/5, 169-170; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 48. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 143-144; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 227.

⁵²² Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 198; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm, (Bahs fi’l-tizâmi’in-nusûs)”, *MM*, XVIII/7, 488; a.mlf., “el-Muhâveretü’s-sâbi’a”, *MM*, IV/6, 209-210; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 53. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 157; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 227.

⁵²³ Reşid Rıza, “Bâbü’s-süâl ve’l-fetvâ, (el-Es’iletü’l-Bârisiyye)”, *MM*, VII/10, 378-379; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 128-129. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 363-364; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 317.

⁵²⁴ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü’s-sâbi’a”, *MM*, IV/6, 210; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 53. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 157; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 232-233.

⁵²⁵ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü’s-sâlisete aşere”, *MM*, IV/22, 859; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 111-112. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 324-325; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 301. Bir başka yerde müellif bu sahada varid olan ayetlerin ahkâm ayetlerinin onda birlik kısmına tekabül ettiğini ileri sürmektedir. bk. *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 211.

cüziyyâtını ulü'l-emre tevdi etmiştir.⁵²⁶ İnsanlara düşen bu sahada ulü'l-emri taklid etmek, onlara tâbi olmaktır.”⁵²⁷

Reşid Rıza'nın bu sahaya ilgili tasnifinde verdiği örnek İslâm devlet modelidir. Ona göre İslâmî devletin (*el-hükümetü'l-İslâmiyye*) nasıl olması gerektiğini İslâm dini tam anlamıyla tahdid etmemiştir. İslâm bu sahada ancak genel kaideler getirmiştir. Yukarıda zikredilen kaidelere ilaveten bu sahada “şûrâ prensibinin gerekliliği, icmanın hüccet oluşu -ki aslında icma Avrupalıların parlamentosuyla aynı anlama gelmektedir- adalet ve müsâvat gibi ilkeler geçerli olmalıdır.”⁵²⁸

Buraya kadar yer verilen düşüncelerin akabinde ictihada açık olan sahada nasıl bir faaliyet yürütüleceği üzerinde durur. Yukarıda işaret edildiği üzere Reşid Rıza, klasik fıkıh usulünün katıyet arz etmediğini belirterek ictihadda farklı bir usul takibini gerekli görmektedir. Burada ortaya konulacak usul, mezkûr sahanın mahiyeti ile doğrudan irtibatlı olacaktır. Muamelat sahasındaki hükümler, esas itibariyle aklın teemmül, düşünce (*nazar*), inceleme (*ihtibâr*) ve mukayese (*kıyas*) yoluyla faydasını anlayabileceği hükümlerdir. Ancak akıl, birtakım zaafarla malul olduğundan ve bazen hevâsına uyduğundan, hataya ve sapkınlığa meyyâl olabilmektedir. Bu sebeple şeriat, bu kısım için cüzî ahkâmın temelini oluşturacak ve gerektiğinde müracaat edilebilecek genel kaideler vaz etmiştir. Bu genel ilkeler akla yol gösterici olacaktır.⁵²⁹ Şeriat açısından ilim ve adâlet ehli olmaları gereken ulü'l-emr müşâvere yoluyla ümmet için en uygun ve zamanın şartlarına muvâfık hükümleri vaz edeceklerdir. Nitekim Hz. Peygamberin ashâbı bu konuda örneklik ederek bu sahada re'y ve ictihadın kullanılması

⁵²⁶ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü's-sâbi'a”, *MM*, IV/6, 210; a.mlf., “el-Muhâveretü's-sâlisete aşerete”, *MM*, IV/22, 859; *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 53; 112. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 157, 325 vd.; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 233, 299-302.

⁵²⁷ Reşid Rıza, “Bâbü's-süâl ve'l-fetvâ, (el-Es'iletü'l-Bârisiyye)”, *MM*, VII/10, 379; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 129. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 364. Burada Reşid Rıza'nın taklid meselesine bakışını ortaya koyan önemli bir husus bulunmaktadır. Sürekli olarak taklid karşılığını dillendiren, üstelik taklidin her türlüüne karşı çıkan Reşid Rıza'nın bu ifadesiyle taklidin sahasını ayırdığı anlaşılmaktadır. Burada ulü'l-emri taklid etmenin gerekliliği, aşağıda görüleceği üzere onların vardığı hükmün “icma” değerinde olmasıyla izah edilecektir.

Karaman'ın çevirisinde Reşid Rıza'nın ulü'l-emrin taklid edilmesi gerektiğine dair ifadesi yer almamakta, metin “insanların da onlara tâbi olacakları” şeklinde aktarılmaktadır. Bk. Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 317.

⁵²⁸ Reşid Rıza, “Bâbü's-süâl ve'l-fetvâ, (el-Es'iletü'l-Bârisiyye)”, *MM*, VII/10, 379-380; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 128-129. Krş. a.mlf., *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 211-212.

⁵²⁹ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü's-sâlisete aşerete”, *MM*, IV/22, 859; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 111. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 324 vd.; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 299.

gerektiğini ortaya koymuşlardır. Muaz b. Cebel'in hakkında nass bulunmayan konularda kendi re'y ve ictihadıyla hükmedeceğini söylemesi üzerine Hz. Peygamber tarafından tasdik edilmesi bu yargıyı doğrulamaktadır.⁵³⁰

Reşid Rıza mütakip yıllarda kaleme aldığı bazı makalelerinde bu tasnifin kimi kavramlarını bütünüyle dinî ve dünyevî kelimeleriyle ifade eder. Tasnifin ilk kısmında yer alan inanç, ibadet ve ahlak hükümlerini dinî hükümler, muamelâta ilişkin hükümleri ise dünyevî hükümler olarak belirlemeye devam etmekle birlikte, muamelât hükümlerinin sahası helal ve haramların bir kısmını da içine alacak şekilde genişlemiştir. Ayrıca Reşid Rıza burada, daha önce kapalı kalan bazı hususlara da açıklık getirmektedir. Buna göre bir kısım helâl-haram konuları, siyaset, kaza ve âdâbdan müteşekkil olan “dünyevî hükümler” elde edildikleri delillere nazaran beş kısma ayrılırlar:

a. Birinci kısımda hakkında sarîh nass bulunan ve genel şer'î bir teklifin söz konusu olduğu konular yer alır. Burada, mevcut nassa muarız daha özel bir nass yahut konusu itibariyle genel bir nass olmadıkça mevcut nassla amel etmek gereklidir. Bu durumda nass terk edilerek bu genel kural veya özel nass tatbik edilir. Nitekim Hz. Ömer'in bazı ictihadlarında bu durum söz konusudur.

b. İkinci kısımda sahih bir nassın umumuyla, yahut ta'lil neticesinde veya mefhumu itibariyle açık bir şekilde delalet ettiği ve ilk nesil Müslümanların üzerinde görüş birliğine vardıkları ve amele esas kabul ettikleri hükümler yer alır. Bu kısımda da ilk kısımdaki durumun aynısı söz konusudur.

c. Gayr-i sarîh bir teklifi nassın yahut gayr-i sahih bir hadisin varid olması durumunda ne yapılacağı konusunda hem ashabı kiram hem de fakihler ihtilaf halindedir. Taharet ve necâsete ilişkin bazı hükümler böyledir. Ashabın Bakara Suresi'ndeki şarap içmeyle ilgili ayetin [219. ayet] tahrir ifade edip etmediği hususundaki ihtilafları da bu kısma dahildir. Burada “her mükellef kendince ictihad etmeli ve fakat kendisine muhâlif olanları ayıplamamalı mıdır?” sorusu gündeme gelmektedir. Ancak bu sahadaki hükümlerin farklı bir yönü bulunmaktadır. Eğer mesele Kur'an ve Sünnet istinbatından elde edilmiş ve imamlar da bu yönde ictihadda bulunmuşlarsa kişi bu hükmün dinden olduğuna kanaat getirir ve Kitab ve Sünnetten de kendisine bir delil bulursa bununla amel edebilir. Ancak kazâî, siyâsî işler gibi amme işlerine müteallik bir konu söz konusuysa *ulü'l-emrin müşâvere yoluyla naklî bilgiyi tashih etmeleri ve neyin hükme delâlet ettiğini tespit etmeleri* gereklidir. Böylelikle mesele eğer yukarıda zikredilen iki mesele içerisine dahil edilebilirse edilir; bu mümkün olmaz ise mesele hakkında hüküm verilmemiş (*meskût anh*) gibi kabul edilir.

d. Kitab yahut Sünnet nassında varit olan şeylerin bir teklife yönelik olmayıp birtakım adetlere işâret etmesi durumu. Mesela yeme içme, tıb vb. konularla ilgili hadisler böyledir. Müslümanlar için en uygunu bir mani olmadıkça ve bu durum bir maslahat

⁵³⁰ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü's-sâbi'a”, *MM*, IV/6, 210; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 53. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 157; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 233. Bu sahada teklif edilen yeni usulün tabiki 3. bölümde ele alınacaktır.

veya genel bir menfaatle çelişmedikçe bunlarla amel etmektir. Bu durum Müslümanlar arası kardeşlik ve birliğin güçlenmesine de katkıda bulunabilir.

e. Şariin sustuğu ve hakkında fiili ve kavli olarak hiçbir şey irâd etmediği konularda Allah'ın kulları mutlak manada muhayyerdirler ve hiç kimsenin hiçbir kimseyi onun izni olmaksızın bir şeyi yapmaya ya da terk etmeye zorlaması doğru değildir.⁵³¹

Reşid Rıza'nın buraya kadar yer verdiği ifadelerinde göz ardı etmese de, kısmen kapalı bıraktığı bir konu bulunmaktadır. Dinin asıl ve esasını oluşturan iki temel kaynakta, yani Kur'an-ı Kerîm ve Sünnette yer alan ve kendisinin dünyevî olarak ifade ettiği hükümler karşısında nasıl bir tavır takınılacaktır? Yukarıda sıralanan beş maddenin ilkiyle belirlenen bu konu son derece muğlak kalmaktadır. Zira kendisi bir yandan Hindistan'da hadis karşıtlığının anlatıldığı *Menâr*'daki bir makalenin sonuna düştüğü bir notta dini sadece ibadetlerden ibaret sayan ve Kitap ve Sünnette yer alan şer'î, siyasî, içtimâî ve medenî ahkâmın bağlayıcı olmadığını savunan görüşü mülhitlik olarak değerlendirmekte ve kendi yaklaşımının bundan ayrı tutulmasına vurgu yapmakta;⁵³² öte yandan da nasların bazı "özel" yahut "genel naslar" sebebiyle terk edilebileceğini söylemektedir. Ancak konuyla ilgili birçok yazısında mesele kısmen göz ardı edilmekte, özellikle "genel nas" ifadesinin ne anlama geldiği hususu kapalı bırakılmaktadır. Müellifin buradaki kastını anlamak için, ilgili konulardaki diğer değerlendirmelerine bakmak gerekmektedir. Ancak tüm yazıları birlikte değerlendirildiğinde konu açıklık kazanmaktadır.

Müellif, söz konusu yazılarında kendi görüşünü destekleyen örnekleri ashab uygulamasından seçmektedir. Buna göre ashab Hz. Peygamberin Sünnetine aykırı olma pahasına,⁵³³ muâmelât sahasında maslahatın icâb ettirdiği ile hükmederlerdi. Ashab bu uygulamasıyla adeta asıl olanın cüziyyât ve fûrûat değil maslahat olduğunu ifade etmekteydiler.⁵³⁴ "Ukûbât, hadler, medenî muameleler ve kazaî konuları içerisine alan"

⁵³¹ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 198-201; a.mlf., "Tefsîrü'l-Kur'an, (Bahs fi'l-tizâmi'in-nusûs)", *MM*, XVIII/7, 488-491; Reşid Rıza, *Yüsri'l-İslâm*, s. 76-77.

⁵³² Reşid Rıza, "Ta'likü'l-Menâr", *MM*, XXX/9, 689.

⁵³³ Reşid Rıza, "el-Muhâveretü's-sâlisete aşerete", *MM*, IV/22, 861; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 114. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 328; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 301. Reşid Rıza'nın tam ifadesi şöyledir:

علي أن الخليفة العادل عمر بن الخطاب رضي الله عنه قضى في مسائل كثيرة بخلاف ما كان علي عهد النبي صلى الله عليه وسلم كمسألة الطلاق الثلاث ...

Maslahatı konu alan başlık altında bu konuya geniş bir şekilde temas edilecektir.

⁵³⁴ Reşid Rıza, "el-Muhâveretü's-sâbi'a", *MM*, IV/6, 210-211; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 53-54. Reşid Rıza özellikle Hz. Ömer'in bazı ictihadlarının bunu ortaya koyduğunu düşünmektedir. O bu

bu sahada,⁵³⁵ İmam Malik ve diğer birçok fukaha da benzer bir yolu benimsemişlerdir. Dahası Hanefilerin istihsan adını verdikleri uygulama da benzer düşüncelerin usûle yansımış halini oluşturmaktadır.⁵³⁶ Buna göre esas itibariyle dünyevî hükümlerin tayin ve tespiti ile zamana göre tatbik hakkı ulü'l-emr adı verilen ulemâ ve yöneticiler zümresine ait olacaktır. Ancak ulü'l-emr mutlak yetkilerle donatılmış değildir ve onlara itaat mutlak bir itaat değildir. Hz. Peygamber'in de ifade ettiği gibi masiyet olan bir hususta kula itaat edilmez.⁵³⁷ Muamelât sahası dinî sahaya dahildir ve dinin bu sahada hükme varacak insanlardan istediği husus bu sahada hakka tâbi olma ve adaleti gerçekleştirmektir. Eğer yönetici bu sahada hak ve adaleti bulursa Allah'ın hükmünü de bulmuş demektir. Bu sahada tayin edici ifade “adalet nerede bulunursa, Allah'ın hükmü oradadır” cümlesidir.⁵³⁸ Allah'ın insanlara adaletle hükmetmeyi emretmesi ve onlara bir ölçüt olarak mizanı vermesi de bunu göstermektedir. Allah'ın mizanı yukarıda da değinilen genel kaidelerdir. Adalet hakkı koruyan ve ona ulaştıran yoldur. Bizzat amaçlanan, adalettir, adaletle götüren yollar zamana, mekâna ve duruma göre değişebilir. Ama adalet bakidir.⁵³⁹

İfadeleri bir bütün olarak ele alındığında görülen odur ki, Reşid Rıza, muamelât sahasının dine dahil olduğunu düşünmekle birlikte bu sahanın dünyevî olaylara bakan

çerçevede bir mecliste üç defa boşama konusunu ayrıntılı bir şekilde ele alarak kendi kanaatini destekleme cihetine gitmektedir. Aynı şekilde muta nikâhının hükmünün değiştirilmesi, hadlerin uygulanmasının yürürlükten kaldırılması, ribânın belli durumlarda cevazı, darü'l-harbde fasid akitlerin tamamının caiz olması yönündeki ashab ve fukaha kavillerini de bu çerçevede zikretmektedir. bk. “Fetâvâ'l-Menâr, (el-Hükm bi'l-kavânîn)”, *MM*, VII/15, 579-580. [Bu fetva altı cilt halinde neşredilen *Fetâvâ* adlı esere alınmamıştır.]. a.mlf., “el-Muhâveretü's-sâlisete aşere”, *MM*, IV/22, 861; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 114. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 328-329; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 301-302.

⁵³⁵ Reşid Rıza, yukarıda yer verdiğimiz fetvasında “dünyaya taalluk eden hükümler” başlığı altında bu üç konuya yer vermektedir. bk. “Fetâvâ'l-Menâr, (el-Hükm bi'l-kavânîn)”, *MM*, VII/15, 579.

⁵³⁶ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü's-sâbi'a”, *MM*, IV/6, 211; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 54. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 159; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 234. O, istihsanı, kıyasa aykırı olarak ümmetin maslahatının icâb ettirdiği hükme varmak olarak tarif etmektedir.

⁵³⁷ Reşid Rıza, a.mlf., *Tefsîr*, VII, 201; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm, (Bahs fi'l-tizâmi'in-nusûs)”, XVIII/7, 491. Hadis için bk. Buharî, *Ahkâm*, 4; Meğâzi, 59; Müslim, *İmâret*, 39; Ebu Davud, *Cihad*, 87; Nesâî, *Beyat*, 34; İbn Mâce, *Cihad*, 40; Ahmed, *Müsned*, I, 129, 131; IV, 426, 427.

⁵³⁸ Reşid Rıza fukahanın kazaî hüküm, diyanî hüküm ayrımının ve Hz. Peygamber'in kendisine getirilen davalara deliline göre hüküm vermesi ve kimsenin delillerde hile yaparak Müslüman kardeşinin hakkını yememesine yönelik ifadesinin esas itibariyle muamelât sahasında adaletin gerçekleştirilmesini ortaya koyduğu kanaatindedir. Reşid Rıza, “el-Muhâveretü's-sâlisete aşere”, *MM*, IV/22, 864-865; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 117. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 335-336; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 304-305.

⁵³⁹ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü's-sâlisete aşere”, *MM*, IV/22, 865-866; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 117-118. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 337-338; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 305-306.

bir yönünün olması mezkûr sahadaki kriterleri etkilemektedir. Ona göre İslâm dini bu sahada küllî bazı kaideler vaz etmiştir. Bu kaidelerin en esaslısı insanlar arası ilişkilerde adaletin gerçekleştirilmesidir. Bir diğer kaide dinin insanların maslahatlarını gözetiyor olmasıdır. Yani Reşid Rıza'ya göre fıkhnın en geniş alanı olan muamelât sahasını belirleyen kriterler oldukça üst bir çerçevede yer alan ve “genel nas” tabiriyle ifade edilen soyut kavramlardan oluşmaktadır. Bunun doğal sonucu mezkur sahanın bütünüyle insanî bir faaliyete açılmasıdır. Öyle ki, bu sahada varid olan naslar dahi adaleti temin etmenin olmazsa olmaz ölçütleri olarak görülmemekte; bu sahanın yegâne hâkimi olarak ulü'l-emr takdim edilmektedir. Neyin nasıl tatbik edileceğini karara bağlayacak olan onlardır. Ulü'l-emrin verdiği karar dini bir karar olarak değerlendirileceğine göre insanların bu kişileri taklid etmesi gerekli olacaktır.⁵⁴⁰

⁵⁴⁰ Konunun ayrıntıları 3. bölümde ele alınacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM
REŞİD RIZA’NIN MODERN FİKİH DÜŞÜNCESİ
VE “KLASİK” FİKİH USULÜ KAVRAMLARI

Reşid Rıza'nın fıkıh düşüncesinin zeminini teşkil eden bu girişten sonra, onun yeni bir fıkıh anlayışı teklifine yönelik çabaları modern öncesi dönem fıkıh usûlünün temel konularına dair yaklaşımı bağlamında ele alınacaktır. Burada klasik usûl eserlerinin dört temel konusundan ikisi çerçevesinde onun görüşleri ele alınacak ve böylelikle Reşid Rıza'nın klasik usûle nasıl baktığı, hangi unsurları nasıl kullandığı, neleri reddettiği ve nelerin mecrasına değişik bir yön verdiği gibi temel meselelere dair görüşler serdedilecektir. Müellifin metinlerinde fıkıh usulünün delilleri ile ictihad ve taklid kavramına dair yazdıkları son derece hacimlidir. Ne var ki o, fıkıh usulünün diğer iki temel mevzuu olan hüküm bahisleri ve istinbat metotlarına ilişkin dikkate değer değerlendirmeler yapmamaktadır. Deliller ile ictihad ve taklid çerçevesinde kaleme aldığı yazıları incelemek suretiyle bir yandan onun modern öncesi usûlle olan irtibatını belirlemek mümkün olacak, öte yandan bu usulle farklılaşan yönleri ortaya konulacaktır.

Reşid Rıza'nın usûl konusunda yazdıkları bütün yazıları içinde oldukça büyük bir yekûn tutmaktadır. Yazılanların bir kısmı doğrudan klasik algı olarak niteleyebileceğimiz sahaya dahil iken diğer bir kısmı modern ve farklı bir bağlamda ifade edilir. Tüm bu faaliyetleri esas itibarıyla birbiriyle ilintili olup “modern fıkıh düşüncesi” olarak nitelediğimiz kendi fıkıh algısında bir karşılığa sahiptir. Kavramlar ele alınırken bu hususu gözden kaçırmamak gerekir.

Tezimizin klasik algının dönüşümüne dair olan ikinci bölümü, onun tarafından teklif edilen yeni yaklaşımın temellendirilme çabası olarak ele alınacaktır. Bu sebeple ikinci bölüm fıkıhın klasik metinlerinde yer alan kavram ve konuların klasik literatürdeki zeminin çerçevesi gözetilerek tartışıldığı konulara ayrılacaktır. Bu bölümde ele alınacak olan konular nihaî anlamını Reşid Rıza'nın “modern fıkıh düşüncesi”nin teori ve pratik açısından geniş bir şekilde ele alınacağı üçüncü bölümle kazanacaktır.

I. Reşid Rıza'nın Modern Fıkıh Düşüncesinde Şer'î Deliller

A. Edille-i Erbaa

Reşid Rıza'nın standart bir usul âlimi gibi Kitap, Sünnet, icma ve kıyastan müteşekkil dört temel delilin mutlak manada kabul edilmesi gerektiğini düşündüğünü söylemek mümkün değildir. Zira o herhangi bir şekilde bunu ihsas ettirecek ifadelere başvurmamakta, dahası konuya ilişkin yazdıklarında başta maslahat olmak üzere bazı delil ve kavramların fıkıhın esas ilkesi olduğunu ifade etmektedir. Öte yandan kadim dönem fukahası başta olmak üzere birçok âlimi Kitap ve Sünnete tâbi olmayı terk etmekle itham etmekte, tüm gayretinin 'kaynaklara dönüş' olduğunu dillendirmektedir. İlk bakışta birbiriyle çelişik gibi görünen bu yaklaşımın dikkatli bir incelemeyle ne anlama geldiğini belirlemek mümkündür. Esas itibarıyla müellifin ahkâm tasnifine göre belirlenen bu düşünceler yeri geldikçe vuzuha kavuşturulacaktır.

Reşid Rıza, klasik usûl kitaplarında edille-i erbaa olarak adlandırılan Kitap, Sünnet, icma ve kıyas ile ilgili olarak birçok yazı kaleme almasına rağmen, fıkıh düşüncesi çerçevesinde Kitap ve Sünnetle ilgili tafsilatlı değerlendirmeler yapmamaktadır. Bu hususta daha ziyade Şâtıbî'nin bazı görüşlerini esas alarak kimi konuları dile getirmekte ve döneminde esaslı tartışmalara sebebiyet veren bazı hususlara temas etmekle yetinmektedir. O, icma ve kıyas delilleri üzerinde ise geniş bir şekilde durmaktadır.

1. Kitap ve Sünnet

Hemen her fırsatta dinin temel kaynaklarına dönüşün gerekli olduğunu dillendiren bir din bilgininin, fıkıh sahasındaki düşüncelerinde hükme mesnet olma bakımından en geniş yeri Kitap ve Sünnete vermesini, en ayrıntılı bir şekilde bunları incelemesini beklemek doğaldır. Ancak Reşid Rıza örneğinde durum oldukça farklı, dahası karmaşıktır. O, bir yandan fıkıh ilminin oluşumuna ilişkin görüşlerinde dini insanların Kitap ve Sünnete doğrudan müracaat edebildikleri ilk saf haline döndürmenin

gerekliliğini savunurken,⁵⁴¹ öte yandan yaptığı ahkâm tasnifiyle dini ahkâmın en geniş sahasını, ilkesel açıdan olmasa da uygulama bakımından bu iki delilin neredeyse bütünüyle dışarıda kalmasına yol açacak bir yaklaşımı benimsemektedir. Dolayısıyla onun zihin dünyasında kaynaklara dönüş yapmanın esas saikinın klasik anlamıyla bir ilim olarak fıkıhın ve usulünün tahakkümünden kurtulup, yeni bir fikhî yaklaşım geliştirmek olduğu izlenimi elde edilmektedir.

Reşid Rıza, bir usul konusu olarak ele almadığı bu iki delili zaman zaman farklı müelliflerin konuyla ilgili değerlendirmeleri içerisinde, zaman zaman ise fıkıh usulünün diğer konularıyla ilişkisini kurarak ve ahkâm tasnifiyle bağlantılı olarak incelemektedir. Ahkâm tasnifi incelenirken uzun uzadıya ele alındığı üzere müellif sırf dinî saha olarak adlandırdığı akaid, ibadetler ve bir kısım helal-haram sahalarında mutlak manada Kitap ve Sünnet delillerinin asıl kabul edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ancak dünyevî saha olarak nitelediği kısımda bu iki delilin nasıl bir konumda olduğu bu sahada geçerli olan “genel nas” yani maslahat ışığında değerlendirilmektedir.

Kitap ve Sünnet delillerinin fıkıh ilmi açısından önemi ve değeri en kapsamlı şekilde *Menâr* dergisinde tefrika edilen tefsîrde ele alınmaktadır. Ancak buradaki değerlendirmeler “İslâm şeriatı içerisinde bu konuyla ilgili kendisinden başka kimsenin dikkate değer bir söz söylemediği” ifade edilen İmam Şâtıbî’nin *Muvafakat* adlı eserinden hareketle dile getirilmektedir:⁵⁴²

Kur’an dinin aslı ve esasıdır. Kur’an’ı bilen aslında şeriatı bilmiş demektir. Bu iddianın Kur’an’dan bazı delilleri bulunmaktadır. “Bugün dininizi tamamladım”, “sana her şeyin açıklayıcısı olan Kitab’ı inzal ettik”, “Kitap’ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık”, “bu Kur’an en doğru olana hidayet eder” ayetleri bu hususla ilgili olarak zikredilebilir. Kuşkusuz eğer Kur’an şeriatın tüm manalarını ikmal etmemiş olsaydı bu ayetler anlamsız kalırdı. Kur’an’ın bu özelliğine delalet eden bazı hadis-i şerifler de bulunmaktadır: “Bu Kur’an Allah’ın ipidir. O apaçık bir nurdur. Faydalıdır, şifadır. Kendisine tutunanlar için bir ismet, kendisine tâbi olanlar için bir kurtuluştur. Onda bir eğrilik yoktur, zayı olmaz o...” Kur’an’ın Allah’ın ipi olarak nitelenmesi, faydalı ve şifa olarak belirtilmesi dinin tamamlandığını göstermektedir. Bu meyânda ayrıca “herkesin bir edebi vardır, Allah’ın edebi Kur’andır”, “Rasulullah’ın ahlakı Kur’an ahlakıdır” kabilinden hadisler zikredilebilir. Bu konuya delalet eden başta ashabdan olmak üzere değişik dönemlerde yaşamış birçok âlimin sözü de bulunmaktadır. Ancak burada şöyle

⁵⁴¹ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü’s-sâmine”, *MM*, IV/8, 282–283; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 61. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfikı*, s. 175-176; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 242.

⁵⁴² Krş. Şâtıbî, *el-Muvafakat*, III, 369-375. Reşid Rıza *Muvafakat*’la ilgili olarak ayrıca “İslâm’ın usûl ve hikmetine dair bir benzerinin daha telif edilmediği eser” ifadelerini kullanmaktadır. bk. Reşid Rıza, *Tefsîr*, VI, 157; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm, (İkmâlü’d-dîn bi’l-Kur’an)”, *MM*, XVI/7, 482.

bir durum ortaya çıkmaktadır. Kur'an'ın şeriatı ikmal edici özellikle olması Sünnete gereksinim olup olmadığı yönündeki bir durumu ortaya çıkartmaktadır. Dolayısıyla bu ifadeler bir yönüyle Sünnetle Kitap arasındaki ilişkiyle de ilgilidir. Buna göre bir kimsenin Kur'an'ın tek başına yeterli olmadığını, yani şeriatın bütünüyle Kur'an'dan ibaret olmadığını zira Kur'an'da bulunmayan bazı mesele ve kaidelerin Sünnette karşılığının bulunduğunu söylemeye hakkı vardır. Aslında bu iddia Hz. Peygamberin “bir zaman geldiğinde, koltuğuna kurulmuş olan birinin benim emrettiğim yahut yasakladığım bir durumla karşılaşınca ‘bilemiyorum ki, biz Allah'ın Kitabında bulduğumuza tâbi oluruz’ demesi durumunda bu kişiyi kesinlikle doğru görmeyin” ifadesiyle de desteklenebilir. Bu ifade Sünnete itimat edilmesinin gerekliliğini göstermektedir. Bunu doğrulayan bir başka ifade ise “bir hususta nizaâ düştüğünüzde o konuyu Allah’a ve Rasul’üne götürün” ayetidir. Bu ayet genelde “Allah'ın kitabına ve Rasullullah'ın Sünnetine başvurun” şeklinde anlaşılmaktadır. “Allah ve Rasul’ü bir şeyi emrettiğinde hiçbir mümin erkek ve kadının itiraz hakkı yoktur” ayeti de bu bağlamda değerlendirilebilir. Şu halde tüm bu karşıt gibi görünen ifadeler Sünnetin Kitap’a göre iki farklı konumunu ortaya koyacak şekilde ele alınabilir. Bunlardan ilki Sünnetin Kitap’ı beyan edici özellikle olması, ikincisi Kitap’da bulunmayan hükümleri eklemesidir.⁵⁴³

Reşid Rıza Şâtıbî’den yaptığı bu uzun özetin Sünnetle ilgili kısımlarda ifadesini bulduğunu söylemektedir.⁵⁴⁴ Bu iki delilin birbirine göre konumu hakkında ise tafsilatlı açıklamalar yapılmaktadır.

a. Kitap-Sünnet İlişkisi

Yukarıda kısmen birbiriyle çelişik gibi görülen iki farklı yaklaşım Sünnetle ilgili değerlendirmelerde açıklığa kavuşturulmaya çalışılmaktadır. Buna göre bir tarafta Kur'an'ın şeriatın aslı, esası ve her şeyi olduğu, dini ikmal ettiği iddiası, diğer tarafta ise Sünnetin Kur'an'ı açıklama ve onun temas etmediği konularda hüküm getirme işlevinin olması hasebiyle bu iddianın gerçeği yansıtmadığı iddiası bulunmaktadır. Reşid Rıza'nın nakline göre Sünnetle Kur'an arasındaki ilişki için şunları söylemek mümkündür:

Sünnet muteberlik açısından Kur'andan sonra gelmektedir. Bunu gösteren birtakım delil bulunmaktadır. Bu delilleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

a. Kitap katî, Sünnet zannîdir. Aslında Sünnetin de katî yönü vardır, ama bu genel anlamda katî olması anlamına gelir, tafsilatta ise Sünnet zannîdir. Ancak Kur'an her yönüyle katîdir. Şu halde katî olan zannî olana üstündür. Dolayısıyla Kitabın Sünnete

⁵⁴³ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VI, 158-159; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm, (İkmâlü'd-dîn bi'l-Kur'an)”, *MM*, XVI/7, 482-483. Krş. Şâtıbî, *el-Muvafakât*, III, 369-371.

⁵⁴⁴ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VI, 159; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm, (İkmâlü'd-dîn bi'l-Kur'an)”, *MM*, XVI/7, 483.

takdim edilmesi gerekmektedir.

b. Sünnet ya Kur'an'ı açıklar, yahut ona ziyâde getirir. Beyan etmesi durumunda beyan ettiği ifadelerle göre ikinci durumda kalır, zira beyan edilen ortada olmadığında beyana da gerek kalmayacaktır. Ancak beyan olmaması durumunda beyan edilecek olanın ortadan kalkması söz konusu değildir. Dolayısıyla bu da Kitap'ın üstünlüğünü göstermektedir. Sünnet beyanın dışında bir durumda ise yine asıl olan Kitap olmaktadır. Zira Sünnet Kitap'ta olmayan bir durumu getirebilmektedir.

c. Kitap'ın üstünlüğünü gösteren bazı deliller bulunmaktadır. Muaz hadisinde önce Kitap'ın zikredilmesi, Hz. Ömer'in Kadı Şürah'a kendisine gelen davalarda önce Kitap'a bakmasını salık vermesi bu açıdan zikredilebilir.⁵⁴⁵ Hanefilerin farz-vacib ayrımı dahi bu iki delil arasındaki üstünlüğe racidir. Burada söylenecek son söz muteberlik bakımından Sünnetin kesinlikle Kitap'ın seviyesinde olmadığıdır.⁵⁴⁶

Reşid Rıza yine Şâtıbî'nin diliyle bu hükme karşı geliştirilen argümanları zikretmekte ve meseleyi tavzih etmeye çalışmaktadır. Getirilen ilk argüman şudur: "Ulemanın genel kabulü Sünnetin Kur'an üzerinde hakim (*kādî*) olduğu ve bunun tersinin geçerli olmadığı yönündedir. Zira ayetlerin birden fazla ihtimali vardır ve bu ihtimaller Sünnetin bunlardan birini belirlemesi neticesinde izale olur. Dolayısıyla Sünnete müracaat etmek gerekir. Sözelimi Sünnet vesilesiyle Kur'an'daki ifadelerin zahiri anlamlarının terk edilmesine sıklıkla rastlanır. Bu da Sünnetin Kur'an'dan önce geldiğini göstermektedir. Sünnet ayrıca Kur'an'daki ayetlerin mutlakını takyid, umumunu tahsis etmektedir. Sözelimi Kur'anda hırsızın elinin kesilmesi emredilmektedir. Ancak Sünnet bunu *hurz* altında olma ve belli bir değere ulaşma gibi hususlarla kayıt altına almıştır."⁵⁴⁷

Sünnetin üstünlüğüne yönelik geliştirilen bir diğer argüman şöyledir: "Kitap ve Sünnetin tearuz etmesi durumunda hangisinin tercih edileceği konusu tartışmalıdır. Anlaşıldığı kadarıyla Kitap'da yer alan her şey Sünnete takdim edilemez. Zira mütevatir hadisler delalet yönünden Kur'an ayetlerinden zayıf değildirler. Ahad haber konusu ise ictihada bırakılmıştır. Bu hadislerle Kur'an'ın zahirinin terk edilip edilemeyeceği meselesi tartışmalıdır. Bu sebeple hiçbir kayıtlı bağlı kalınmadan Kitap'ın Sünnete takdim edileceğini söylemek mümkün değildir."⁵⁴⁸

⁵⁴⁵ Diğer örnekler için bk. Reşid Rıza, *Tefsîr*, VI, 159-160; a.mlf., "Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm, (İkmâlû'd-dîn bi'l-Kur'an)", *MM*, XVI/7, 484. Krş., Şâtıbî, *el-Muvafakât*, IV, 7-8.

⁵⁴⁶ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VI, 160; a.mlf., "Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm, (İkmâlû'd-dîn bi'l-Kur'an)", *MM*, XVI/7, 483-484. krş. Şâtıbî, *el-Muvafakât*, IV, 8.

⁵⁴⁷ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VI, 160; a.mlf., "Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm, (İkmâlû'd-dîn bi'l-Kur'an)", *MM*, XVI/7, 484. Şâtıbî, *el-Muvafakât*, IV, 8-9.

⁵⁴⁸ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VI, 160-161; a.mlf., "Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm, (İkmâlû'd-dîn bi'l-Kur'an)", *MM*, XVI/7, 484-485. Şâtıbî, *el-Muvafakât*, IV, 9-10.

Reşid Rıza bu iki argümana karşı Şâtübî'nin geliştirdiği karşıt görüşlere de yer vermektedir. Buna göre ilk argümanda dile getirilen “Sünnetin Kitab’a hâkim olması” ifadesinden bu delilin Kur’an’a takdim edileceği anlaşılmamalıdır. Bu tabir aslında Sünnetin Kur’an’daki hükümlerin manalarının bir şerhi ve tefsiri olduğu anlamına alınmalıdır. Bu hususun bizzat Kur’an’dan da bir delili bulunmaktadır: “İnsanlara kendilerine indirileni beyan edesin diye [sana Kur’an’ı indirdik]. [Nahl, 16/44]” Yukarıda zikredildiği gibi hırsızlıkla ilgili Sünnetin getirdiği kayıtlar aslında ayetin muradını açıklamaya yönelik görülmelidir. Sünnetin bu hükümleri Kur’an’a rağmen vaz ettiğini söylemek doğru değildir.⁵⁴⁹ Sünnetin Kur’an’a hâkim olması demek, Sünnetin Kur’an’ı açıklayıcı bir konumda olması demektir. Yani Sünnet ayetlerin maksudunu açıklar ve bu onun Kur’an’dan öncelikli olduğu anlamına gelmez.”⁵⁵⁰

Şâtübî'nin ikinci argümana yönelik geliştirdiği karşıt görüş Kur’an ayetleriyle Sünnet arasında bir tearuzun olması durumuyla ilgilidir. Buna göre ahad haber eğer katî bir kaideye istinad ediyorsa onunla amel etmek makbuldür. Böyle olmaması durumunda tevakkuf edilir. Ahad haberin katî bir delile istinad etmesi ise onun Kur’an’ın küllî manasının tahtında yer alan cüzî bir hüküm olduğunu gösterir. Eğer ahad haber bu şekilde bir kaideye müstenid ise ve buna rağmen bazı ayetlerle tearuz halindeyse bu durumda mezkûr tearuz iki katî delil arasındaki tearuza dönüşür. Ancak ahad haber böylesi bir katî kaideye müstenid değilse mutlak manada Kur’an’ın hadise takdim edilmesi gerekmektedir. Mütevatir haberle ilgili Sünnetin üstünlüğüne yönelik değerlendirmelerin ise bir örneğini göstermek pek de mümkün değildir.⁵⁵¹

Reşid Rıza tüm bu değerlendirmelerin ardından Sünnetin Kitab’a raci olması meselesine temas etmektedir. Şâtübî'nin ifadelerini temel dayanak noktası olarak bu konuda şu değerlendirmeleri yapar:

Sünnet manası bakımından Kitab’a racidir; mücmel ve müşkilini beyân eder; muhtasar ifadelerin açılımını yapar. Tüm bunlar Sünnetin Kitab’ın beyanı olmasındandır. Nitekim bu konuya delalet eden ayetler bulunmaktadır. Sünnette bulunan tüm konuların

⁵⁴⁹ Burada İmam Malik’in bu yöndeki bir yaklaşımına yer verilmektedir. Ayrıntıları için bk. Reşid Rıza, “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm, (İkmâlü’ d-dîn bi’l-Kur’an)”, *MM*, XVI/7, 485.

⁵⁵⁰ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VI, 161-162; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm, (İkmâlü’ d-dîn bi’l-Kur’an)”, *MM*, XVI/7, 485. Krş., Şâtübî, *el-Muvafakât*, IV, 10-11.

⁵⁵¹ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VI, 162; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm, (İkmâlü’ d-dîn bi’l-Kur’an)”, *MM*, XVI/7, 485-486. Krş., Şâtübî, *el-Muvafakât*, IV, 11.

manalarına Kur'an'da icmalî yahut tafsilî bir delalet bulunur. Aslında Kur'an'ın şeriatın küllî ve esas kaynağı olması da bu duruma delalet etmektedir. Sözelimi Kur'an'da “sen büyük bir ahlak üzeresin” ifadesi yer almaktadır. Bu ifadeyi Hz. Aişe Rasulallah'ın ahlakının Kur'an olmasıyla açıklamıştır. Bu O'nun söz, fiil ve ikrarlarının Kur'an'a raci olduğu anlamına gelmektedir. Kur'an'da hiçbir şey eksik kalmadığı ve son inen ayetlerle din tamamlandığı için Sünnet Kur'an'ın açıklayıcısıdır. Sünnetin Kur'an'a raci olması da bu anlama gelmektedir. Aynı şekilde istikra metodunun kullanılması da bu durumu ortaya koyar.⁵⁵²

Reşid Rıza daha sonra Şâtübî'nin bu düşüncelere itirazlarını gerekçeleriyle dile getirdiğini söyler ve bunların özetini yaparak onun yöntemi hakkında şöyle der: “Şâtübî'nin Sünnette sabit olan bazı ahkâmı Kur'an'a irca etmesi konusunda ilgili olarak şunları söylemek mümkündür: O Kur'an ahkâmını maslahatı celp, mefasidi defetmeye matuf olan üç küllî asıla indirgemektedir. Sünnette varid olan tüm ahkâmın da *zaruriyyât*, *haciyyât* ve *tahsiniyyât* olarak adlandırılan bu asıllara raci olduğunu ifade etmekte ve Sünnetten bu konulara örnekler getirmektedir.”⁵⁵³ Bu örneklere yer veren Reşid Rıza konuyla ilgili nihaî değerlendirmelerinin netice itibarıyla Şâtübî'nin kimi hadislerle Kur'an'da temas edilmediği yönündeki iddiaların geçersiz olduğunu düşündüğünü belirtir.⁵⁵⁴

Reşid Rıza Şâtübî'nin bu düşüncelerini değerlendirirken kendi düşüncelerini de dile getirmektedir. Önce “bir zaman gelecek, koltuğuna kurulmuş kişi benim emrettiğim yahut yasakladığım bir durumla karşılaşınca ‘bilemiyorum ki, biz Allah'ın Kitabında bulduğumuza tâbi oluruz diyecek...’ hadisinin farklı vecihlerinin ve senedindeki bazı şahısların değerlendirmesini yaptıktan sonra”⁵⁵⁵ konuyla ilgili düşüncelerini şöyle ifade eder:

⁵⁵² Reşid Rıza, *Tefsîr*, VI, 162; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm, (İkmâlû'd-dîn bi'l-Kur'an)”, *MM*, XVI/7, 486. Krş., Şâtübî, *el-Muvafakât*, IV, 12-13.

⁵⁵³ Reşid Rıza özellikle *zarurât-ı hamse* olarak nitelenen dinin, canın, malın, aklın ve ırzın muhafazasına yönelik Şâtübî'nin örneklerine temas etmektedir. Bk. Reşid Rıza, *Tefsîr*, VI, 163-164; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm, (İkmâlû'd-dîn bi'l-Kur'an)”, *MM*, XVI/7, 486-488. Benzer düşünceleri kendi ifadeleriyle dile getirişi için bk. “Şübehâtü'l-mesîhiyyîn”, *MM*, IV/11, 415.

⁵⁵⁴ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VI, 164; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm, (İkmâlû'd-dîn bi'l-Kur'an)”, *MM*, XVI/7, 488.

⁵⁵⁵ Reşid Rıza bu konuyla ilgili yırtıcı hayvanların ve ehil eşek etinin yenmesinin yasaklanması meselesini ele almaktadır. Yaptığı değerlendirmelerde genel bir ilke vaz etme cihetine gittiği görülmektedir: “Rasulullah'ın yasakladığı mubahlar, bunlar mekruh olduğu içindir, haram olduğundan değildir. Yahut bunlar geçici bir sebepten kaynaklanmaktadır”. Konuyla ilgili değerlendirmeler neticesinde Şâtübî'nin verdiği fetvada yanlış olduğunu ifade eder. bk. *Tefsîr*, VI, 165-166; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm, (İkmâlû'd-dîn bi'l-Kur'an)”, *MM*, XVI/7, 488-490.

Sözün özü şudur: Allah Teâlâ Kur'an'ı göndermekle ve insanlara nazil olan ayetleri Hz. Peygamber'in beyan etmesiyle dini tamamlamıştır. Onun beyan ettiği sahih bir şekilde bilinen ifadelerine denk olacak başka bir şey yoktur. Onun Sünnetinden sonra Kur'an ahkâmını anlama konusunda yol gösterici ilkeler sahabenin icma ile Müslümanların büyük çoğunluğunun (*sevâd-ı a'zam*) amelleridir. Bunların yollarından yüz çeviren kimse doğru yoldan sapmış demektir. Bu kimsenin hevasına uymayacağının bir garantisi yoktur. Ancak sahabe ve tabiin devrinden sonra fıkhıdaki ibadet, helâl ve haram konularının sahasını şer'î kıyas davasıyla genişleten kimi musanniflerin bu çabaları dinin tamamlanmış olduğu ve dinde zorluğun kaldırılmış olduğu prensibiyle zıtlık halindedir.⁵⁵⁶

Reşid Rıza bu girizgâhın ardından meseleyi kendi fıkıh tasavvurunun merkezinde yer alan bir konuya bağlar. Başka bir ifadeyle Kitap ve Sünnet delillerini mahiyet, işlev ve geçerlik itibarıyla kendi yaptığı ahkâm tasnifine göre ele alır:

Dinin tamamlanmış olması konusuyla ilgili bizim tercih ettiğimiz görüş şudur: İbn Abbas başta olmak üzere ona tâbi olan cumhur burada din kelimesiyle ifade edilenin dinin akaidi, ahkâmı ve âdabı olduğu görüşündedir. İbadetler ve ibadet olarak değerlendirilebilecek meselelerde tafsilatlı bilgiler verilirken, muamelât sahasında icmâlî bilgilerle yetinilmiş ve bu konu ulû'l-emre bırakılmıştır. (...) “Bugün kâfirler sizin dininizden umudu kesmişlerdir” ayeti ile “üzerinizdeki nimeti tamamladım” ayetleri arasında değişik âlimler tarafından yapılan değerlendirmeler vardır. Bize göre ilk ayetteki din kelimesinden murat dinin tamamı ve mecmuu olsaydı “Din olarak sizin için İslâm'a razı oldum” ayeti nazil olmazdı. Kâfirlerin dinden umudunu kesmiş olmaları ayetini Hz. Peygamberin vefatına yakın bir zaman diliminde Hz. Ömer dine bağlılık ve sağlam bir şekilde kabul etmek olarak anlamıştır. (...) Hz. Ömer'in bu şekildeki anlayışı doğrudur. Kur'an ve amelî Sünnetin bilinmesi sahabilerin amelleriyle mümkündür. Hiçbir Müslümanın kendi icthad ve reyyle bundan dışarı çıkması mümkün değildir. Ancak amele konu olmayan, Kur'an'da da bir mesnedi olmayan *sevâd-ı azamın* tâbi olduğu Sünneti oluşturmeyen kavli ve amelî ahad rivayetlerin sıhhati, manalarının tespiti, tearuzdan uzak olmaları, tearuz edenleri arasında bir tercihte bulunmak açılarından müctehidlerin icthadına konu olurlar. Bu kabil haberlerle akidenin veya dinin küllî bir kaidesinin (*emr*) sabit olması mümkün değildir. Eğer böyle olmasaydı Allah'ın müminlere verdiği lufte bir zıtlık ortaya çıkardı. Bilindiği üzere Allah teâlâ dini tamamladığını ve müminler üzerindeki nimetini itmam ettiğini ifade etmektedir. Bu tamamlanmışlık ve itmamın ahad haberleri kapsamı söz konusu olamaz. Ahad haberler fûrû konularını ve bilinmesinin faydalı olacağı cüzî meseleleri

⁵⁵⁶ Reşid Rıza burada kıyasla ilgili olarak kısa bir değerlendirme yapmaktadır. Aşağıda kıyas konusu ele alınırken atıfta bulunulacak olan bu değerlendirmesinde özetle “kıyasla amel konusunun ihtilaflı bir mesele olduğunu, sahih kıyasın ulû'l-emre bırakılan sahada söz konusu olabildiğini” ifade etmektedir. Reşid Rıza, “Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Hakîm, (İkmâlû'd-dîn bi'l-Kur'an)”, *MM*, XVI/7, 490. Yukarıda değindiğimiz üzere ulû'l-emre bırakılan saha “dünyevî” olarak nitelendirilen sahadır.

oluşturur. Ancak bunların bilinmemesi kimsenin dinine zarar vermez. Bu sebeple hiçbir âlim dini anlamada ictihad ve imamet için bu cüzî konularla ilgili olan ahad haberleri bilmeyi şart koşmamıştır.⁵⁵⁷

Bu değerlendirmelerde dikkati çeken iki önemli husus bulunmaktadır. Öncelikle “din” olarak belirlenen saha, yukarıdaki ahkâm tasnifine uygun olacak şekilde akâid, ibadetler ve adâb sahası ile sınırlandırılarak Sünnet’in önemli bir kısmını teşkil eden ahâd rivayetlerin mutlak manada dinî sahaya dahil olduğu düşüncesi reddedilmektedir. Bu üç kısmın dışındaki sahada mutlak olarak söz söyleme yetkisi ulû’l-emre bırakılmaktadır. Dolayısıyla bir yandan ahâd rivayetlerin “dünyevî” sahaya ilişkin hükümlerin bağlayıcılığı zımnî olarak reddedilirken; aynı sahaya dahil hükümler getiren Kur’an ayetleri ile mütevatir hadislerin durumu belirsiz bırakılmaktadır. Dikkat çeken ikinci husus ise bu değerlendirmelerin Şâtıbî’den yapılan alıntıların doğal bir sonucuymuş gibi takdim edilmesidir. Halbuki Reşid Rıza’nın ahkâm tasnifiyle Şâtıbî’nin kastı arasında herhangi bir irtibat bulunmamaktadır. Burada Şâtıbî’nin görüşleri bağlamından çıkartılarak kullanılmaktadır.

Yıllar içerisinde birçok kez değişik vesilelerle yaptığı değerlendirmelerle Reşid Rıza Kitab ve Sünnetin hükme mesnet oluş keyfiyeti hakkında yukarıda bahsettiğimiz kısmî belirsizliği ortadan kaldırmaktadır. Aşağıda bu konunun ayrıntıları yer almaktadır.

b. Hüküm Kaynağı Olarak Kitap ve Sünnet

Kitap ve Sünnet deliliyle ilgili genel bir resim çizen bu ifadeler Reşid Rıza’nın sonraki yıllardaki düşüncelerinin de ana çerçevesini oluşturmuştur. Konu, ilk olarak Kurân ve Sünnetin dini şekillendirmeleri bakımından önemine dair Dr. Tevfik Sıdkı ile Ahmed Mansûr el-Bâz ve Taha el-Bişrî’nin *Menâr*’daki tartışmalarına düştüğü talikle ele alınmıştır.⁵⁵⁸ Dönemin kanunlaştırma hareketlerinde de somut bir karşılığı olan bu tartışma “din Kur’an’dan mı ibarettir?” ve “Hz. Peygamberin getirdiği her şey dine dahil midir?” sorularını merkeze almaktadır. Dr. Sıdkı, mütevatir dahi olsa Hz. Peygamberin hadislerinin sadece kendi dönemini bağladığını iddia etmekte⁵⁵⁹ ve buna

⁵⁵⁷ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VI, 166-167; a.mlf., “Tefsîrû’l-Kur’ani’l-Hakîm, (İkmâlû’d-dîn bi’l-Kur’an)”, *MM*, XVI/7, 490-491.

⁵⁵⁸ Reşid Rıza, “*el-Menâr*”, *MM*, IX/12, 925-930.

⁵⁵⁹ M. Tevfik Sıdkı, “Bâbü’l-münâzara ve’l-mürâsele: el-İslâm hüve’l-Kur’an vahdeh”, *MM*, IX/7, 517.

yönelik muhtelif argümanlar geliştirmektedir.⁵⁶⁰ Ahmed el-Bâz ve Taha el-Bișrî ise bu argümanlara klasik hadis ilminin verilerini kullanarak cevaplar vermektedirler.⁵⁶¹ Daha sonraları Hindli alim Salih el-Yafî'nin de katıldığı bu tartışma⁵⁶² bağlamında dile getirilen iddialara Reşid Rıza, fıkıhla ilgili neredeyse tüm değerlendirmelerinde olduğu gibi ahkâm tasnifini merkeze alarak yaklaşmakta ve Hz. Peygamber'in *emr-i dîne* dair getirdiklerinin bağlayıcı olduğunu ifade etmektedir.⁵⁶³ Ayrıca ona göre sahabenin Rasulullah'ın amellerini sadece ona has olarak gördüklerini söylemek de mümkün değildir. Netice onun din olarak getirdiklerinin bağlayıcı görülmesi gerektiğidir. “Sadr-ı evvelin icma ettiği Sünnet ve Kur'an'da aslı olmayan hiçbir şey yoktur. Yalnızca Kur'an'la yetinmek, Hz. Peygamber'in *kudve* ve *üsve* olmasını inkâr olacağından bu bizatihi Kur'an'la çelişen bir durumdur.”⁵⁶⁴

Reşid Rıza bu konuya değişik dönemlerde temas etmiştir. Sünnetin delil değeriyle ilgili William Henry Temple Gairdner ve R. F. McNeile tarafından çıkartılan *eş-Şark ve'l-Garb* adlı dergide “Sıhhatü's-sünne” başlığıyla yayınlanan makalede esas itibariyle hadislerin güvenilirliğinin sarsılmasına matuf ifadeleri reddederken, bunları dini içeriden yıkmaya matuf misyoner çabası olarak değerlendirmektedir.⁵⁶⁵ Sonraki yıllarda geliştirdiği bir argümanla Allah'a ve Kitab'ına inanmanın Hz. Muhammed'e inanmayı mantikî açıdan zorunlu kıldığını ifade etmekte ve bu durumun zorunlu sonucunun Hz. Peygamberin beraberinde getirdiklerine inanmanın gerekliliği olduğunu belirtmektedir. Konuyla ilgili bazı ayetler üzerinden argümanını ‘aklî ve naklî’ delillerle

⁵⁶⁰ Sıdkı, “Bâbü'l-mürâsele ve'l-münâzara: el-İslâm hüve'l-Kur'an vahdeh, red li red”, *MM*, IX/12, s. 906-925.

⁵⁶¹ Bahsi edilen reddiyeler için bk. Bâz, “Bâbü'l-mürâsele ve'l-münâzara: ed-Din küllü mâ câe bihi er-Rasûl”, *MM*, IX/8, 610-613; Bișrî, “Usûlü'l-İslâm, el-Kitâb, es-Sünne, el-İcmâ', el-Kıyâs”, *MM*, IX/9, 699-711; a.mlf., “Bâbü'l-münâzara ve'l-mürâsele: ed-Din ve'l-akl”, *MM*, IX/10, 771-781.

⁵⁶² Tartışmanın tarafları ve argümanları için bk. Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, s. 21-42.

⁵⁶³ Reşid Rıza, “el-Menâr”, *MM*, IX/12, 926.

⁵⁶⁴ Reşid Rıza, “el-Menâr”, *MM*, IX/12, 929. Reşid Rıza bu değerlendirmeyi yapmakla birlikte M. Sıdkı tarafından tartışılan amel konusu olmayan ve sünen-i akvâl olarak nitelenen hadislerin genel anlamda din ve şeriat olup olmadığı meselesini tartışmamaktadır. M. Sıdkı bu soruya evet denmesi durumunda hadis yazımının Hz. Peygamber tarafından yasaklanmasının gerekçesini belirlemenin zorlaşacağı kanaatindedir. Reşid Rıza ise herhangi bir görüş belirtmek yerine bu konuyu ulemâyâ havale etmektedir. Reşid Rıza, “el-Menâr”, *MM*, IX/12, 929-930.

⁵⁶⁵ Reşid Rıza, “es-Sünne ve sıhhatühâ ve's-şerîa ve metânetühâ, (Red alâ düâti'n-Nasrâniyye bi Mısır)”, *MM*, XIX/1, 25-50.[Son derece kapsamlı bir reddiye olarak kaleme alınan bu makaleye bir sonraki sayıda da (s. 97-109) devam edilmiştir.]. Müellif, hadislerin sıhhati meselesine yıllar sonra kendisine sorulan bir fetva vesilesiyle bir kez daha temas etmiştir. Bk. Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (Es'ile min ehâdisi's-sahîhayn ve mâ kîle min eglâtihâ ve rivâyeti Ebî Hureyre), *MM*, XXIX/1, 37-44.

teyit eden müellif, Rasulullah'ın Sünnetini inkâr edenleri tekfîr etme noktasına varmaktadır.⁵⁶⁶

Hayatının belli dönemlerinde bu konuyu işlemeye devam eden müellifin en dikkat çekici düşünceleri “Batıcı” olarak nitelediği kimselerin dört temel fıkıh usulü deliline yaklaşımlarını incelediği makalesinde dile getirilmiştir. Özellikle Ahmed Saffet Efendi'nin görüşleri vesilesiyle Kitap ve Sünnet hakkında izahta bulunma ihtiyacı hissetmiştir. İlk olarak Ahmed Saffet'in Kur'an ve Sünnet deliline dair düşüncelerin bir özetini sunar.⁵⁶⁷ Ahmed Saffet, Kur'an'ın fikhî kaynak oluşu hakkında şunları söylemektedir:

Kur'an ahkâmı üç kısımdır. Haram, vacib ve câiz. Haram olan ahkâmın amacına muhalif bir şeyle hükmedilemez. Anne ve kız kardeşin nikâh altına alınması, beş eşle aynı anda evlilik vb. konular böyledir. Vacib olan kısımdaki hüküm ise bu ahkâmdan hedeflenen hikmet baki olduğu müddetçe geçerlidir. Boşanan veya kocası ölen kadının iddet beklemesi, evliliğin şahitle tespiti gibi konular böyledir. Üçüncü kısımda ise insan muhayyirdir. Her hükümetin bu sahaya giren konuları vazî kanunlarla yasaklama (*tahrîm*) hakkı bulunmaktadır. Birden fazla kadınla evlilik meselesi böyledir.⁵⁶⁸

“Cevaz meselesi” olarak niteleyebileceğimiz konuyu özetleyip muhtevasını ayrıntılı olarak değerlendiren Reşid Rıza'nın bu esnada dile getirdiği düşünceler esas itibariyle Kitap ve Sünnet deliline nasıl baktığı konusunu aydınlatacak mahiyettedir. Buna göre “haram olan ahkâmın amacına muhalif bir şeyle hükmedilemez” ifadesi aslında haram olan ahkâmı vâcib olan ahkâmla aynı konuma indirmektedir. Bu oldukça sakıncalı bir durumdur; zira bu, nassın bizzat kendisinin değil, hikmetinin gözetilmesi gerektiği gibi bir anlama yol açabilir. Mesela zina yasaktır. Bunun niçin yasak olduğuna dair birçok görüş ileri sürülebilir. Yasaklığın niçin olduğunu kim nasıl tespit edecektir? Söz gelimi bizzat zinanın haram kılınmasını yeterli görmeyip bu haramlığın hikmetine dair mütalaalarda bulunulması durumunda ve mesela neslin karışması, cinsel hastalıklar, nesebin devam etmemesi vb. gibi gerekçeler ileri sürüldükten sonra bu gerekçelerin

⁵⁶⁶ Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (Hükmü men yekul innehu lâ yu'tekadu velâ yu'melü illâ bi'l-Kur'ân düne'l-ehâdis)”, *MM*, XXXIV/5, 359-360; a.mlf., *Fetâvâ*, VI, 2642-2543; a.mlf., *el-Müntekâ*, I, 623-624.

⁵⁶⁷ Reşid Rıza, Safvet Efendi'nin İskenderiyye'de 5 Ekim 1917 yılında yaptığı bir konferansı esas aldığını söylemektedir. Reşid Rıza, “el-Mütefernicûn ve'l-islâhü'l-İslâmî, II”, *MM*, XX/9, 405. Ahmed Safvet'in bu konuşması kitap olarak da yayınlamıştır. Bk. *Kâidetü ahvâli's-şahsiyye li't-tavâifi'l-millîyye*, Mısır, Mektebetü Abdillâh Vehbe, 1948, 117 s. [İlk baskısı İskenderiye, 1917].

⁵⁶⁸ Reşid Rıza, “el-Mütefernicûn ve'l-islâhü'l-İslâmî, IV”, *MM*, XXI/2, 77.

ortadan kaldırılması durumunda zina haram değildir mi denilecektir? Bu durumda mesela bir kişi zina yaptığını usulüne uygun bir şekilde bir kadı huzurunda itiraf ettiğinde mevcut zarar yahut kötülüğün olup olmadığı mı tespit edilecektir? Bu kapı açıldığında mevcut mantık tüm haramlara teşmil edilebilir. Dolayısıyla bu durumun varacağı son noktada haram namına hiçbir hüküm kalmayabilecektir.⁵⁶⁹

Reşid Rıza ahkam tasnifinde “dini” olarak nitelediği sahaya dahil ettiği haramla ilgili bu değerlendirmeleri yapmaktadır. Vacib konusunda ise esas itibariyle Saffet Efendi’den farklı düşünmemektedir. Zira hükümlerde hikmet ve maslahatı arama mantığı kendisine uzak bir düşünce değildir. Bu sebeple ilgili yerde Ahmed Saffet’in görüşlerinin temel mantığını tartışmak yerine verdiği örnekleri ele alır. İddet bekleme konusunda iddet beklemeyi gerektiren durumun ortadan kalktığının bilinmesi durumunda iddet beklemeye gerek kalmayacağını söylemek suretiyle ona sadece prensipte değil, pratikte de katılmış olur. Gerçi bu konu sadece talak sonrası kadının hamile olup olmadığını anlayacak kadar sürenin geçmesi durumuyla alakalıdır. Diğer iddetler için Saffet Efendi’yi eleştirmeye devam eder. Reşid Rıza nikâha şahit tutma meselesinde de farklı düşünmektedir. Ancak bu farklılık bu hükümde hikmetin gözetilmesine karşı çıktığından değil, böyle bir hükmün Kur’an’da yer almaması sebebiyledir.⁵⁷⁰ Netice itibariyle insanlar hükümlerin hikmetlerini yanlış tespit edebilecekleri için, bu da Allah’ın hükmünü terk etmeye yol açabileceğinden mezkûr mantığın doğru olmadığını bir kez daha vurgular:

[Bu düşünce], hevaya tâbi maslahat olarak görülmelidir. Batıcılar nezdindeki en önemli teşri kaidesi hükümlerin zamana, mekâna ve ümmetin adetlerine göre şekil almasıdır. Eğer bu mantıkla ilerlemeye devam ederler ve ümmeti ayakta tutan temel esaslar olan akaid ve ahlak sahasına da bu ilkeyi teşmil ederlerse yakında anne ve kız kardeşin nikâhını dahi helal kılabilirler.⁵⁷¹

Reşid Rıza’nın bu değerlendirmelerinde dikkati çeken oldukça önemli bir husus bulunmaktadır. Buna göre onun akaid, ahlak ve helal-haram mevzularında mezkûr mantığın işletilmesine karşı çıktığı yukarıdaki ifadelerinden anlaşılmaktadır. Zira

⁵⁶⁹ Reşid Rıza, “el-Mütefernicûn ve’l-ıslâhü’l-İslâmî, IV”, *MM*, XXI/2, 77–78.

⁵⁷⁰ Ayrıntılar için bk. Reşid Rıza, “el-Mütefernicûn ve’l-ıslâhü’l-İslâmî, IV”, *MM*, XXI/2, 78.

⁵⁷¹ Reşid Rıza, “el-Mütefernicûn ve’l-ıslâhü’l-İslâmî, IV”, *MM*, XXI/2, 78–79. Bu ifadeyle “bazı helal ve haram mevzuları” da dünyevî olarak nitelenen sahaya dahil edilmiş olmaktadır.

kendisi daha önce ahkâmın tasnifi konusu incelenirken işaret ettiğimiz ve aşağıda maslahatla ilgili düşüncelerini ele alırken göstereceğimiz üzere aslında “maslahat” ilkesinin yalnızca dünyevî ahkâm olarak nitelediği sahada geçerliliğini savunan biridir.

Reşid Rıza, son olarak cevaz konusunu ele alır. 19. Yüzyıldan itibaren özellikle teaddüd-i zevcât meselesiyle bağlantılı olarak gündeme gelen bu hususta Saffet Efendi’nin dile getirdiği düşünceleri şöyle değerlendirir: “Tek tek mükelleflerin cevaz konusunda muhayyer oldukları doğrudur. Ancak yöneticilerin caiz olan bir şeyi keyiflerine göre haram kılabilecekleri düşüncesi asılsızdır.” Reşid Rıza Allah’ın helal kıldığı bir şeyi haram kılmanın mümkün olmayacağını ispat etme sadedinde bazı ayetlere atıfta bulunarak haram ve caiz kavramlarının doğasına dair bazı değerlendirmelerde bulunur.⁵⁷² Buradaki değerlendirmelerinden anlaşıldığı kadarıyla onun esas itiraz noktası helalin haram kılınması değildir. O, bunun keyfî bir şekilde, belli bir kıstas dikkate almadan yapılmasına karşıdır. Zira “ehl-i hal ve’l-akd”, “şûrâ ehli” gibi ifadelerle tanımladığı ulû’l-emrin gerekli gördüğü hallerde bu kabil tasarruflarda bulunabileceğini ifade etmektedir. Ona göre “bu vasıftaki yöneticilerin zaman ve mekânın farklılaşmasına göre farklılaşan hükümlerden istinbatta bulunarak bu kabil hükümlere varmaları gerekmektedir. Bu çağda medeni milletlerin parlamenterleri (nüvvâbü’l-ümme) aslında bu işi yapmaktadırlar ve bu halleriyle ulû’l-emrin örneğidirler.”⁵⁷³

Reşid Rıza son olarak, batıcılar olarak nitelediği grubun fıkha bakışlarını Saffet Efendi örneğinde yine ona ait bir cümleyle özetler: “Bu sebeple Kur’an’da varid olan kanunî lafızların literal manalarıyla kayıtlı kalmanın yanlış olduğu ortaya çıkmaktadır.”⁵⁷⁴ Reşid Rıza böylece başta bu kişinin ve tüm batıcıların İslâm’ı ıslah namına getirdikleri yöntemin Kur’an ahkâmını terk etme noktasına varıp dayandığını belirtir. Zira bu ifade açık bir şekilde Kur’an ahkâmının ne amel ne de kendisinden hüküm istinbatı noktasında mesnet alınmayacağını belirtmektedir. O, bu yaklaşımın modern kanunlaştırma hareketlerinin bir uzantısı olarak ortaya çıktığını belirterek kabul

⁵⁷² Ayrıntılar için bk. Reşid Rıza, “el-Mütefernicûn ve’l-islâhü’l-İslâmî, IV”, *MM*, XXI/2, 79.

⁵⁷³ Reşid Rıza, “el-Mütefernicûn ve’l-islâhü’l-İslâmî, IV”, *MM*, XXI/2, 78–79.

⁵⁷⁴ وبذلك ينقض وجوب التقيد بالمعاني الحرفية للألفاظ القانونية الواردة في القرآن
Reşid Rıza, “el-Mütefernicûn ve’l-islâhü’l-İslâmî, IV”, *MM*, XXI/2, 80.

edilemez olduğunu ifade eder.⁵⁷⁵ Burada dikkat çeken husus Saffet Efendi'nin bu yaklaşımını “şeriatın ıslahı” söyleminin arkasına sığınarak geliştirmiş olmasıdır. Kendisini yılmaz bir ıslah taraftarı olarak gören ve bu düşüncesinin fıkıh ayağını temellendirme noktasında önemli gayretler gösterdiğini düşünen Reşid Rıza için bu durum oldukça can sıkıcıdır. Bu sebeple kendi “ıslah” söyleminin Batıcılarınkinden farklı olduğu noktasında hassasiyetle durmakta ve kendi anlayışına muhalif saydığı bu düşünceleri tenkit etmektedir.

Ahmed Saffet Efendi'nin Sünnetle ilgili değerlendirmelerini de ele alan Reşid Rıza Kur'an'la ilgili görüşlerinde olduğu gibi bir tavır içerisinde. Buna göre mezkûr şahsın görüşlerinin önce oldukça muhtasar bir dökümünü yapar. Hükme konu olma bakımından Saffet Efendi Sünneti iki kısma ayırmaktadır. Bireysel problemlerdeki mahkeme hükümleri kabilinden olan ahkâmı oluşturan “has kısım” ve Hz. Peygamberin zamanına ait kaide ve kanunlar kabilinden olan “genel kısım”. Bu şahsa göre her iki kısımdaki ahkâm da Hz. Peygamber'den ümmetin yöneticisi ve kadısı sıfatıyla sadır olmuştur ve bu ahkâmın onun Allah'ın elçisi olmasıyla veya ondan aldığı ahkâmı tebliğ eden bir kişi olmasıyla bir alakası bulunmamaktadır. Dolayısıyla kendisinden sonra gelen tüm yöneticilerin bu kabil ahkâmı insanların maslahatlarındaki değişiklikleri gözetmek suretiyle değiştirme ve ilga etme yetkisi bulunmaktadır.⁵⁷⁶

Reşid Rıza bu düşüncelere birkaç açıdan eleştiri getirmektedir. Kuşkusuz bu eleştirileri de Kur'an'la ilgili olduğu gibi onun Sünnet delilinin hükme konu olma bakımından nasıl değerlendirdiğinin ipuçlarını vermektedir. Buna göre mevcut yaklaşım İslâmiyet'in doğduğu günden içinde bulunulan çağa kadar süregelen İslâmî anlayışla zıtlık halindedir. Bu yaklaşım “Rasulüllah'a bir meşakkat vermek, müminlerin yolunu terk etmek ve onların usulcülerin anladığı manada kavramsallaşan icmalarından değil de, 'hakiki icmalarından'⁵⁷⁷ sapmak anlamına gelecektir.”⁵⁷⁸

Mevcut yaklaşımı dinden çıkmakla özdeşleştiren müellif Kur'an ve Sünnetin

⁵⁷⁵ Reşid Rıza, “el-Mütefernicûn ve'l-İslâhü'l-İslâmî, IV”, *MM*, XXI/2, 80.

⁵⁷⁶ Reşid Rıza, “el-Mütefernicûn ve'l-İslâhü'l-İslâmî, IV”, *MM*, XXI/2, 73.

⁵⁷⁷ Reşid Rıza'nın icma ile ilgili tutumu aşağıda geniş bir şekilde ele alınacaktır. Burada şunu söylemekle yetinelim ki, o, herhangi bir şekilde klasik fıkıh usulü kavramsallaştırması içerisinde anlam kazanan icma delilinin vukuunu ve hücciyetini kabul etmemekte, icmanın yalnızca dinin zaruriyâtından olan konularda vuku bulabileceğini söylemektedir. Ayrıca modern parlamantonun yolunu açacak yeni bir icma yorumunu da gündeme taşımaktadır.

⁵⁷⁸ Reşid Rıza, “el-Mütefernicûn ve'l-İslâhü'l-İslâmî, IV”, *MM*, XXI/2, 73-74.

ahkâmla ilişkisi konusunda temel kabul ettiği bazı prensipleri sıralar. Buna göre kendisi dahil tüm Müslümanlar hükmün yalnızca Allah’a ait olduğunu, Hz. Peygamber’in ise bunları tebliğle görevlendirildiğini ve ilgili ayetin delaletiyle de insanlar arasında Kitap ve mizanla hükmetmekle mesul olduğuna inanmaktadır. Belirttiğine göre mizan, adalet ve *kısttır*. Ayrıca naslardaki ahkâm arasında kıyas ve re’yle bir denge kurmaktır. Bu açıdan bazı ayetleri kendisini desteklemek amacıyla zikrederek,⁵⁷⁹ hükmün Allah’a ait olmasını iki unsura bağlamaktadır. Allah tüm kulların Rabbidir ve O, kullar için gereken hayır ve maslahatı en iyi bilendir. Dolayısıyla kullar Allah’a boyun eğmeli, O’na itaat etmelidirler.⁵⁸⁰

Buradan Sünnet konusuna geri dönen müellif, ulemanın Sünnetin mahiyetine ilişkin ihtilaf içerisinde olduğunu belirterek konuya ilişkin değerlendirmelerini serdetmeye başlar. Buna göre ulemanın esas ihtilafı Rasulullah’ın [verdiği] ahkâmın vahye mi yoksa ictihad ve kıyasa mı dayalı olduğu, hakkında vahiy bulunmayan konularda reyle hükmetme hakkının olup olmadığı noktasındadır. O, burada kendi kanaatini bu kabil konularda en önemli merci olarak gördüğü ulü’l-emre bağlayarak belirler. Hz. Peygamber, hakkında vahiy bulunmayan konularda meşveretle memurdur. Bu durum tüm Müslümanlar için de aynıdır. Allah Müslümanların ulü’l-emre itaatlerini tıpkı kendisine ve Rasül’üne olan itaat gibi vacip kılmıştır. Bu konuda belirleyici kıstas masiyettir. Masiyet olan durumlarda kimseye itaat edilemeyeceğine göre bu durumlar dışında ulü’l-emre itaat etmek gerekli olacaktır. Ancak Saffet Efendi başta olmak üzere diğer batıcıların anladığı anlamda teşri sahasında Rasulullah ile diğer sultan ve meliklerin eşdeğer tutulması son derece yanlıştır. Bu durum Kitap, Sünnet, icma ve akıl (*makuliyye*) açısından batıldır.⁵⁸¹

Reşid Rıza burada Sünnet konusunda hassas bir noktaya geldiğinin farkındadır. Saffet Efendi’nin de aralarında bulunduğu kimi batıcıların “herhangi bir maslahat nedeniyle Sünnetin terk edilmesi durumunda Allah’ın Müslümanlara farz kıldığı Resule

⁵⁷⁹ İlgili ayetler için bk. Reşid Rıza, “el-Mütefernicûn ve’l-islâhü’l-İslâmî, IV”, *MM*, XXI/2, 74.

⁵⁸⁰ Reşid Rıza, “el-Mütefernicûn ve’l-islâhü’l-İslâmî, IV”, *MM*, XXI/2, 74-75.

⁵⁸¹ Reşid Rıza, “el-Mütefernicûn ve’l-islâhü’l-İslâmî, IV”, *MM*, XXI/2, 75. Reşid Rıza bu noktada Hz. Peygamber’e iman etmenin gereklerinden biri olarak da onun verdiği hükmü kabul etmeyi göstermekte ve bunu kabul etmeyenleri küfürle itham etmektedir. Ayrıca Batıcıların seleflerine karşı umursamaz tavırlarını köksüzlük olarak nitelemekte ve ABD ve İngiltere aydınlarının seleflerine sahip çıkışlarını bu kimselere örnek olarak göstermektedir. Kur’an ve Sünnetle ilgili benzer düşüncelerin daha önce genel bir çerçevede dile getirilişi için bk. Reşid Rıza, “*el-Menâr*”, *MM*, IX/12, 928-930.

itaat dairesinin dışına çıkılmış olmaz” görüşünü prensip olarak kabul ederek onlarla aynı noktada buluşur. Ancak yine de kendisinin esaslı bir ayrılığı olduğu kanaatindedir. Buna göre Batıcılar Sünnet konusunda ilmî bir bilgilenme sürecine girmemekte ve hatta bunu önemsememektedirler. Bu sebeple çağın hâkim algısına uygun bir şekilde karşılına çıkan her hadisi rahatlıkla inkâr edebilmektedirler. Sözelimi şahsî hürriyet düşüncesini esas alarak zinayı serbest bırakmak dahil, Kitap ve Sünnette varid olan birçok ahkâmı rahatlıkla terk edebilmektedirler. Kendi anlayışının bundan farklı olduğunu özellikle vurgulayarak, ehl-i hal ve'l-akdin Sünnetle amel edilmesi durumunda çağın icabı genel bir maslahat kaybına, tahammülü zor bir güçlüğü yahut büyük bir mefsedete sebebiyet verileceği kanaatine varmaları durumunda hadisi göz ardı etmelerinin şeriatın küllî ilkeleriyle mutabık bir tavır olacağını belirtir. Zikrettiği kaideler arasında zaruretlerin memnu olan şeyleri mubah kılması, zaruretlerin kendi miktarlarınca takdir olunması ve iki zarardan daha az kötü olanın işlenmesi gibi son şeklini *Mecelle-yi Ahkâm-ı Adliyye*'de alarak o devrin gündemine giren kaideler bulunmaktadır.⁵⁸² Anlaşılacağı üzere Reşid Rıza kendi fıkıh yaklaşımında merkezi bir yer verdiği ehl-i hal ve'l-akdin bu konuda belirleyici olması gerektiğini söyleyerek dünyevî sahada tek tek hadislerin uygulanma zorunluluğunun bulunmadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla konu burada da ahkâm tasnifine göre şekil almaktadır.

Bu kısımdaki son değerlendirme Rasulullah'ın dünyevî konulardaki hükmü meselesiyle ilgilidir. Bu konu son derece genel ifadelerle ve kısa bir şekilde ele alınır. Bu meyanda Rasulullah'ın sözleri arasında yer alan emir ve yasaklar ile sırf dünyevî görüşlerinin bazı âlimler tarafından irşâd olarak nitelenmesi, hurmaların aşılması, cinlerin akşamları insana musallat olabilmesi, kapların temizliği, zeytinyağı yemek ve onunla yağlanmak vb. hadislerle amel edilmesinin vacib veya mendub kategorisinde değerlendirilemeyeceği ifade edilir. Allah'a yaklaşmak niyetiyle yapılan tüm mubahların ibadet olacağı ve kişiye sevap kazandıracağı görüşü eleştirilerek, bunların Sünnet veya mendub olarak isimlendirilmesinin doğru olmadığı söylenerek konu sonlandırılır.⁵⁸³

⁵⁸² Reşid Rıza, “el-Mütefernicûn ve'l-İslâhü'l-İslâmî, IV”, *MM*, XXI/2, 76.

⁵⁸³ Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (Hükmü kelâmî'r-rüsûl)”, *MM*, XXIX/1, 44; a.mlf., *Fetâvâ*, V, 2035-2036; a.mlf., *el-Müntekâ*, I, 173. Müellifin bu görüşü, yukarıda ahkâm tasnifiyle ilgili ısımdaki değerlendirmeleriyle çelişmektedir.

2. İcma

Reşid Rıza Batılılaşma taraftarlarının fıkıh ilmine yönelttikleri eleştirileri cevapladığı bir makalesinde, *Menâr*'daki yazılarında dağınık halde bulunan icmayla ilgili düşüncelerinin yerlerine işaret eder. Burada bir anlamda görüşlerinin ana çatısını bu yazıların oluşturduğunu ve düşüncelerinin bu yazılar ekseninde geliştiğini ima etmektedir. Belirttiğine göre o, bu konuyu ilk olarak mukallidle muslih arasındaki diyaloglardan oluşan seri yazılarının on üçüncü bölümünde ele almış, ardından “Allah’a, Rasûlüne ve sizden olan Ulû’l-emre itaat edin” [Nisâ, 4/58]⁵⁸⁴ ayetini tefsir ederken bu yazıda yazdıklarına daha bir açıklık getirmiş⁵⁸⁵ ve genel bir değerlendirmeyi de Batılılaşma taraftarlarının görüşlerini incelediği “el-Mütefernicûn ve’l-İslâhü’l-İslâmî” başlıklı makaleye bırakmıştır.⁵⁸⁶

Müellif icma ile ilgili düşüncelerinin Abduh’la tanıştığı yıllarda şekillenmeye başladığını ifade etmektedir. Buna göre o Mısır’a yeni geldiği sıralarda Sa’d Zağlûl Paşa’nın evinde Kasım Emin’in icma ile ilgili düşüncelerini dinlemekle yetinmiş, bu toplantıdan bir, bir buçuk sene sonra ise Abduh ve Ahmed Fethi Zağlûl Paşa’nın icma ile ilgili çeşitli meseleleri tartışmalarını dinledikten sonra kendi düşüncelerini bu iki şahsa hitaben şu şekilde dile getirmiştir:

Benim icmadan anladığım, usûl kitaplarında yaygın olarak anlatılan icmadan farklıdır. Bana göre *icma*, *ehl-i hal ve’l-akdin tamamının ya da ekserisinin* hakkında nass olmayan bir konuda yani ümmetin maslahatlarına müteallik olan kazaî ve siyâsî işlerde ittifak etmeleridir. Bu ittifakın hüküm istinbatı konusunda olması da, hükmün uygulanması konusunda olması da eşdeğerdir. Bana göre bu [tarif] icmanın delilleriyle ve selef-i sâlihın uygulamasıyla da mutabıktır. Nitekim raşid halifeler ilim ve rey ehlini hakkında Kur’an nassı olmayan ve nebevî bir Sünnetin de varid olmadığı konuları kendileriyle müşavere edebilmek için bir araya getirmiştir. Halifelere beyat da bu

Reşid Rıza’nın hadis ilmiyle ilgili teknik konuları inceleyen bazı makaleleri tezimiz çerçevesinde değerlendirilmemiştir. Bu makale künyeleri için bk. *Fehresü Mecelleti’l-Menâr*, s. 13. Hadisle ilgili teknik bazı hususları içeren fetvalarını topluca görmek için bk. Reşid Rıza, *Fetâvâ*, VI, 2517-2520.

⁵⁸⁴ Reşid Rıza bu ayetin dışında hiçbir ayetin icmayı temellendirmek için mesnet alınamayacağını iddia ederek Abduh ve Şevkânî’nin de bu görüşte olduğunu söylemektedir. *Tefsîr*, V, 414; a.mlf., “Bâbü Tefsîri’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, XV/3, 175.

⁵⁸⁵ Reşid Rıza birçok kere icma meselesine temas ederken bu ayetin tefsirine atıf yapmaktadır. Mesela bk. *Tefsîr*, V, 414; a.mlf., “Bâbü Tefsîri’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, XV/3, 176; a.mlf., “Fetâvâ’l-Menâr, (Es’ile ve bahs fi’l-fetvâ’l-ülâ)”, *MM*, XXIV/5, 341; a.mlf., *Fetâvâ*, IV, 1664.

⁵⁸⁶ Reşid Rıza, “el-Mütefernicûn ve’l-İslâhü’l-İslâmî, III”, *MM*, XX/10, 429-437.

çerçeve ele alınmalıdır.⁵⁸⁷

Reşid Rıza kendisini dinleyen Abduh'un "bu tarif doğrudur ve bunda ne bir kapalılık ve ne de itiraza mecâl vardır" dediğini; Ahmed Fethi'nin de anlattıklarını son derece beğendiğini ifade etmektedir.⁵⁸⁸ Yukarıda da açıkladığımız üzere o, bu düşüncelerini daha sonra mezkûr yazılarda geliştirmiştir. Onun bu üç yazı dışında icma ile ilgili olarak yazdıkları tespit edebildiğimiz kadarıyla icma daha ziyade klasik bağlamda ele alan yazılardır.

Reşid Rıza mukallid ile muslihın diyaloglarında icmaa ilk olarak dokuzuncu konuşmada temas etmekte, üstelik burada icma ile ilgili nispeten geniş sayılabilecek bir bilgi vermekteyken, yukarıda sözü edilen makalede on üçüncü konuşmayı kendi görüşü için esas alması anlamlı olmalıdır. Zira dokuzuncu konuşmada o, icmanın hüccet oluşu veya reddedilişine dair ulemanın kavilleri, delaletinin türleri vb. temel bazı bilgileri aktarmaktadır. Ancak on üçüncü konuşmanın başlığı Reşid Rıza'nın icmaı tam olarak nasıl bir çerçevede değerlendirdiğini göstermeye yetecek özelliktedir. Söz konusu yazı "et-taklîd ve'l-vahdetü'l-İslâmiyye fi's-siyâse ve'l-kadâ" [taklid ve siyaset ile hukuk sahasındaki İslâm birliği] alt başlığını taşımaktadır. Fark edileceği üzere başlıkta icma kelimesi dahi geçmemektedir. Şu halde icmaa, muamelât sahası ya da dinin dünyaya bakan yönü olarak adlandırdığı "dünyevî" sahada İslâm birliğini sağlayacak bir araç vasfı biçilmektedir. Aşağıda Reşid Rıza'nın kaleme aldığı ancak çok sahiplenmediği, buna rağmen dikkate alınması gereken dokuzuncu muhâveredeki bilgiler başta olmak üzere konuyla ilgili diğer metinlerdeki icma ile ilgili düşünceleri aktarılacaktır. Bu kısımda icmanın klasik usul kitaplarında ele alınışına onun yaklaşımı irdelenecektir. İcmanın yukarıda anılan üç yazıdaki modern yorumu ise tezimizin üçüncü bölümünde ulü'l-emr ile ilgili kısımda incelenecektir.

⁵⁸⁷ Reşid Rıza, "el-Mütefernicûn ve'l-islâhü'l-İslâmî, III", *MM*, XX/10, 435. Reşid Rıza bu diyalogu *Menâr*'da bu makaleden önce kaleme aldığı bir yazıda daha muhtasar bir şekilde nakletmektedir. Bk. *Tefsîr*, V, 208; a.mlf., "Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm, (el-Mes'etü'l-hâmise)", *MM*, XIV/1, 22. Burada naklettiği kadarıyla Abduh, Reşid Rıza'nın anlayışındaki icma için "keşke dediğin icma vuku bulsa, fakat fukahânın icma ile kasdettikleri bu değildir" demiştir. Dolayısıyla kendisi de konuyla ilgili görüşlerinin fıkıh usulündeki icma ile herhangi bir irtibatının olmadığını farkındadır.

⁵⁸⁸ Reşid Rıza, "el-Mütefernicûn ve'l-islâhü'l-İslâmî, III", *MM*, XX/10, 435. Reşid Rıza aynı olayı anlattığı bir başka yazısında Abduh'un icmanın hücciyetini inkâr eden biri olduğu (*enkere'l-Üstâz hücciyetehû*) kaydını düşmektedir. Reşid Rıza, *Tarihü'l-Üstâzi'l-İmâm*, I, 1015-1016.

a. “Klasik” İcma Anlayışının Yorumlanması

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Reşid Rıza icma ile ilgili derli toplu değerlendirmesini ilk kez mukallid ile muslih arasındaki diyaloglarında dile getirmektedir. Onun dokuzuncu muhâvere için uygun gördüğü başlık “et-taklîd ve’t-telfîk ve’l-icma”dır. Bir diğer metin ise yukarıda bahsi geçen “Allah’a, Rasûlüne ve sizden olan Ulû’l-emre itaat edin” [Nisâ, 4/58] ayetinin tefsiriyle ilgili olarak kaleme alınan kısımdır. Bu iki yazıda icmaa ilişkin fıkıh usulü kitaplarında bulunan konular tartışılmaktadır. İcmanın kelime ve ıstılah anlamı, vukuunun imkânı, hücciyet değeri, icmanın icma ile nakzı, icma çeşitleri gibi konular, bu konuların gelenek içerisinde ele alınışındaki derinlikle pek de uygun düşmeyecek şekilde değerlendirilir. Bunun sebebi esas itibarıyla yukarıda kendi ifadeleriyle naklettiğimiz üzere onun klasik manadaki icmayı kabul etmemesi ve onu farklı bir mecrada yeniden yorumlamak istemesidir. Anlaşılan onun icmayı klasik tezahürleriyle ele alması önce icmanın zeminini çöktürmek, ardından buradaki bilgileri yeni icma yorumu için kullanmak saikiyledir.

aa. Fukahanın İcma Tanımı ve Bu Tanımın Reşid Rıza Tarafından Tahlili

Reşid Rıza klasik anlayışta genel kabul gören bir icma tanımını “usûl âlimlerinin birçoğuna göre icma, ümmet müctehidlerinin Hz. Peygamberin vefatından sonra herhangi bir asırda herhangi bir konudaki ittifaklarıdır” ifadesiyle naklederek fukahanın bu tanımına göre müctehidlerin bir kısmının ya da ekserisinin bir konudaki ittifakları ile mukallid ve gayrimüslimlerin ittifaklarının icma olarak kabul edilmediğini söyler.⁵⁸⁹

Müellif, bu tarife yönelttiği itirazlarında özellikle vurguladığı husus, herhangi bir dönemde müctehidin olmamasının farz edilmesi durumunda, hakkında nass bulunmayan bir vakıyyla karşılaşan bütün Müslümanların bu meseleyle ilgili ortak bir hükme varmalarının icma addedilmemesi ve hatta yukarıdaki tarifi yapan *mütefakkihlere* göre Müslümanların bu şekilde ictihad etmeleri nedeniyle Allah’a isyan etmiş kimseler olarak değerlendirilmeleri gerekeceğidir. Hatta belki de bu *mütefakkihlerin* müşkülpesent olanları yukarıdaki hükmü vazedenleri ve bunu kabul

⁵⁸⁹ Reşid Rıza, *Tefsîr*, V, 203; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ânî’l-Hakîm, (el-Mes’eletü’l-hâmise)”, *MM*, XIV/1, 18.

edenleri mürted olmakla dahi suçlayabilirler. O, böylesi bir yaklaşımdan Allah’a sığınmakta ve iki veya daha fazla müctehidin ittifakını milyonlarca Müslümanın ittifakına yeğleyen bu icma düşüncesini reddetmektedir.⁵⁹⁰

Bir diğer itiraz noktası müctehid kavramı üzerinde odaklanmaktadır. Kimi müctehidler icmaa delil olarak gösterilen hadislerde “ümme” kelimesinin geçmesi nedeniyle icma tanımlarında “Müslümanların da müctehidlere muvafık olması” ibaresini eklerken, Gazzâlî gibi bazı müellifler ise tarife “ümme” ittifakı” ifadesini eklemişlerdir. Reşid Rıza bu konuda da fukaha arasında esaslı bir ihtilaf olduğunu ifadeyle tariftaki müctehid kelimesini fıkıh kitaplarından yaptığı alıntılarla uzun uzadıya sorgular ve netice itibarıyla icihadın bu kitaplarda zikredildiği kadar zor olmadığını, hatta yaşadığı asırda hukuk, tıp ve felsefe sahasında yüksek öğrenim diploması almayı gerektirecek kadar bile zor olmadığını ifade ederek müctehid kelimesini de tadil eder.⁵⁹¹

Geriye tek bir husus kalmaktadır ki onun icmaı esas itibarıyla yönlendirmek istediği konumla da irtibatlıdır. Buna göre usul âlimlerinin çoğunluğunun icma tarifi icmaı yalnızca belirli müctehidlere tahsis etmektedir. Ancak bu görüş Reşid Rıza’nın kendisinin de benimsediği “ehl-i hal ve’l-akd’in genel maslahata dayanarak hükme varması” şeklindeki icma tanımıyla zıtlık halindedir. Ona göre fukahanın müctehid için aradığı şartlar içinde bulunan çağla uyum sağlamaz. Sözgelimi ümme ve devletin güvenlik, barış, savaş, ekonomi, siyasî idare gibi genel işlerdeki maslahatını bilmeyen kimselerin ilmine güvenilemeyeceği gibi bu kimseler fukahanın şart koştuğu kazaî ahkâm konusundaki şartları taşıyabilirler yine de ilimleri geçerli değildir; zira bu çağda insanların muamele usulleri eski çağlardakilerine benzemeyecek şekilde değişmiştir. Şu halde mevcut tarifi günümüz için bir geçerliliğinin bulunmadığını söylemek mümkündür.⁵⁹²

Reşid Rıza tarife yönelttiği bu itirazların ardından tarifi medlûlüne ilişkin bazı konulara dikkat çeker. Fukahanın icma tarifinden çıkan bir diğer sonuç, icma olarak

⁵⁹⁰ Reşid Rıza, *Tefsîr*, V, 203-204; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm, (el-Mes’etü’l-hâmise)”, *MM*, XIV/1, 18. Reşid Rıza’nın bu itirazı farazîdir. Zira kendisi esas itibarıyla hiçbir devrin müctehidsiz olamayacağı düşüncesini benimsemektedir. Konuyla ilgili olarak bk. aşağıda “İctihadın sürekliliği” bahsi.

⁵⁹¹ Reşid Rıza, *Tefsîr*, V, 204; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm, (el-Mes’etü’l-hâmise)”, *MM*, XIV/1, 19.

⁵⁹² Reşid Rıza, *Tefsîr*, V, 204; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm, (el-Mes’etü’l-hâmise)”, *MM*, XIV/1, 19.

isimlendirilen bir konuda müctehidlerin ittifakının onları masum konumuna getireceği ve varılan hükmün de dokunulmaz olacağı anlayışıdır. Kimi usulcüler aşırıya giderek icmaa varan müctehidlerin Hz. Peygamber gibi masum olacağını dahi iddia etmişlerdir. “Ümmetim dalalet üzerine birleşmez” hadisinden hareketle bu hükme varmak son derece yanlıştır. Zira bu hadis başka bir şeyi ifade etmektedir.⁵⁹³ Bu itiraz bir yandan müctehidlerin de hata edebileceği olasılığına vurgu yaparken; diğer yandan üzerinde “icma” vaki olan konuların hükmünün değişebileceğini imâ etmektedir.

Reşid Rıza’nın fukahanın icma tarifine ve tarifi medlûlüne yönelttiği eleştirilerin ana çerçevesi bu şekildedir. Bu değerlendirmelerle klasik icma tanımı reddedilirken, klasik külliyyatta icma olarak nitelenen hükümlerin mesnedi de ortadan kaldırılmaktadır. Zira bu düşüncelerinin ardından icmanın gerçekleşme ihtimaline ilişkin fukaha görüşlerini aktarmakta ve icmanın delil değeri üzerine bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır.

ab. İcmanın Vukuunun İmkânı ve Hüccet Değeri

Muhâverâtü’l-muslih’in dokuzuncu bölümünde mezhep imamlarının telfik konusuna bakışlarının incelendiği ilk kısmın ardından konu icmanın vukuu meselesine gelir. Reşid Rıza fıkıh kitaplarında haklarında icmanın vaki olduğu belirtilen meselelerin iyice incelenmesi durumunda bunların aslında ihtilaflı konular olduğunun görüleceğini ifade eder. Aslında bu konularda icma olduğunun belirtilmesi bütünüyle mezkûr hükmün muhalifinin bilinmemesine dayanmaktadır. Halbuki herhangi bir asırda yaşamış *bütün insanların* görüş ve kavillerini Allah’tan başka hiç kimse kuşatamaz.⁵⁹⁴

⁵⁹³ Reşid Rıza, *Tefsîr*, V, 205; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm, (el-Mes’eletü’l-hâmise)”, *MM*, XIV/1, 19-20. O, bu hadis ile ilgili burada başka bir yorum yapmazken bir başka yazısında bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Buna göre hadis âlimlerinin genel kanaatine göre bu hadis “zayıf ve münker”dir. Kimi âlimlerin bu hadisi ayetler ve sahih haberlere muvafık olduğu gerekçesiyle mana bakımından sahih olduğunu ifadeyle hadisi icmanın delili olarak kullanmaktadırlar. Reşid Rıza’ya göre bu ancak ümmetin icmasını ifade eder. Söz konusu olan icabet ümmetinin ve istikamet ehlinin icmadır. Usul bilginlerinin anladığı anlamdaki icma burada söz konusu değildir. Aslında icmaı temellendirmede kullanılan “Müslümanların güzel gördükleri Allah indinde de güzeldir” ifadesi de bu şekilde anlaşılmalıdır. Burada usul terimi olarak icmanın söz konusu olması mümkün değildir. a.mlf., *Tefsîr*, XI, 34–35. İlgili değerlendirmelerde icmanın, ümmetin icmaına tahvili son derece önemlidir.

⁵⁹⁴ Reşid Rıza’nın burada müctehidler ya da âlimler demek yerine insanlar (*nâs*) kelimesini tercih etmesi konuyla ilgili düşünceleri göz önüne alındığında anlamlı olmalıdır. Hayrettin Karaman ise mezkûr

O, bu noktada ulemanın icma ile ilgili görüşlerinin bir özetini *el-Müsevvede*'yi kaynak göstererek ancak çok muhtasar biçimde yapar. Buna göre âlimlerin, icmanın vukuu ve sonraki nesillere aktarımı ile ilgili görüşleri dörde ayrılır:

- a. İlk görüşe göre icma mümkün değildir.
- b. İkinci görüş icmayı mümkün görmekle birlikte vuku bulmadığını ifade eder.
- c. Üçüncü görüşe göre icma vaki olmuş olabilir, fakat bunun bilinmesi mümkün değildir. Dolayısıyla icmanın nakledilmesi imkânsızdır.
- d. Son görüşe göre ise icma vaki olmuş olabilir ve nakli de mümkündür. Ancak icmanın nakli gerçekleşmemiştir.⁵⁹⁵

Reşid Rıza icmanın vuku bulunduğunu ifade edenlere katılmadığını beyan ederek⁵⁹⁶ icmanın vukuuna ilk dönemlerden itibaren itiraz edildiğini söyler. Burada görüşlerine başvurduğu kişilerin ilki Ahmed b. Hanbel'dir. Onun şöyle söylediği nakledilmektedir:

Kim icma iddiasında bulunursa yalan söylemiş olur. Kim bilir belki de insanlar ihtilaf etmişlerdir. (Bu iddia Mutezileden Bîşr el-Merisî ile el-Esamm'a aittir). Fakat şöyle söylemelidir: Ben insanların bu konuda ihtilaf ettiklerini bilmiyorum, ya da insanlar ihtilaf etmişlerse bile bana ulaşmadı.⁵⁹⁷

Ahmed b. Hanbel'in aynı konuyla ilgili bir başka ifadesi şu şekildedir: "Bir kimsenin 'bu konuda icma ettiler' demesi yerine bu konuda muhalif bir görüş bilmiyorum demesi daha doğrudur."⁵⁹⁸ Reşid Rıza konuyla ilgili diğer bazı fukahadan da

ifadeyi "halbuki herhangi bir asırda yaşamış âlimlerin tamamının bütün söz ve görüşlerini Allah'tan başka kim bilebilir?" şeklinde çevirmeyi tercih etmiştir. bk. Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 262.

⁵⁹⁵ Reşid Rıza, "el-Muhâveretü't-tâsi'a", *MM*, IV/10, 366; *Tefsîr*, V, 206; a.mlf., "Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm, (el-Mes'eletü'l-hâmise)", *MM*, XIV/1, 20. O, benzer düşüncelerini farklı yerlerde de özetlemektedir. Bk. "el-Mütefernicûn ve'l-İslâmü'l-İslâmî, III", *MM*, XX/10, 432; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 79. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 227; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 262-263.

Müsevvede'nin bizim elimizdeki matbu nüshasında yalnızca ilk iki görüş yer almaktadır. Ancak aynı eserde icmanın vukuu mümkün ve katî bir delil olduğu açık bir şekilde ifade edilerek ispatlanmaya çalışılır. Bunu kabul etmemenin haram olduğu ve bu kimselerin bidat ehlinde olduğu özellikle vurgulanır (bk. Mecdüddin İbn Teymiyye, *Müsevvede*, s. 282-283). Fakat Reşid Rıza, eserdeki bu ifadelere herhangi bir şekilde temas etmemektedir.

⁵⁹⁶ Reşid Rıza burada metnin öncesinde yer aldığı tartışma konusuna işaret etmekte ve icmanın vuku bulunduğu karşı olarak bu meselenin güçlü bir delil olduğunu ifade etmektedir. Mezûr mesele için bk. "el-Muhâveretü't-tâsi'a", *MM*, IV/10, 365-366; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 78-79. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 226-227; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 262. Ancak diğer bazı yazılarından anlaşılan odur ki, o dinin zaruriyatından olan kimi meselelerde özellikle ahab icmasının vuku bulunduğunu kabul etmektedir. Mesela bk. Reşid Rıza, *Tefsîr*, IX, 519-523; a.mlf., "Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm", *MM*, XXVIII/2, 94-95.

⁵⁹⁷ Krş. Mecdüddin İbn Teymiyye, *Müsevvede*, s. 283.

⁵⁹⁸ Krş. Mecdüddin İbn Teymiyye, *Müsevvede*, s. 283.

görüş aktardıktan sonra Ahmed b. Hanbel'in bu görüşlerini tevil eden iki âlimden nakilde bulunur. Buna göre Kadı [Ebu Ya'lâ el-Ferâ], Ahmed b. Hanbel'in icmaı inkarını onun takvasına hamlederken; İbn Teymiyye onun sahabeden sonraki, ya da tabiîn ve belki de üçüncü yüzyıldan sonraki muhalefet eden kişilerin icmaını kastettiğini ifade etmektedir. Bu kişiler Ahmed b. Hanbel'in başka sözlerinde icma kelimesini kullanmış olmasını delil getirirler.⁵⁹⁹ Reşid Rıza'ya göre bu durum icma ile ilgili bir başka sorundur. Buna göre ilk dönemlerde icma kelimesi kullanılmaktaydı ve fakat bu kelime usul âlimlerinin kastettikleri icma ile aynı anlama değil, bir işi sağlam yapmak, bir işi yapmaya azmetmek gibi anlamlara gelmekteydi.⁶⁰⁰ Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel'in de dahil olduğu bu kişiler icma kelimesini olumlu anlamıyla kullanırken insanların veya bir grup insanın ittifakını kastetmemektedirler. Müellif tüm bu değerlendirmelerinin akabinde “bütün müctehidlerin herhangi bir konuda ittifak etmeleri” şeklinde tarif edilen icmaın vukuunun imkânsız olduğunu, ilk asırdaki binlerce müctehid görüşünü teker teker tespit etmenin imkânsızlığına işaret ederek, İmam Ahmed ve diğer bazı fukahânın icmaın vukuunu bu yüzden reddettikleri sonucuna varır.⁶⁰¹

İcmaın vukuunun reddi, bu konuda yazılan kimi eserlerin reddini de beraberinde getirmektedir. Müellif, icma vuku bulan konuları toplamaya yönelik eserleri tenkit etmekte ve bu eserlerde icma olarak yer alan görüşlerin icma olmadığını ifade etmektedir. Özellikle İbn Münzir ve İbn Hazm'ın konuyla ilgili eserleri bu bağlamda tenkit edilir.⁶⁰²

Reşid Rıza daha sonra klasik terminolojide icmaın hücciyeti başlığı altında incelenen konuya ilişkin ulemanın görüşlerini gruplandırarak aktarır. İcmaın vukuunu mümkün gören ulema kendi aralarında icmaın delil değeri yani hücciyeti ve nakil yolları konusunda ihtilafa düşmüştür. İcmaın nakil yolları konusunda baskın çıkan görüş

⁵⁹⁹ Burada nakledilen bir ifadeye göre Ahmed b. Hanbel teşrik tekbirlerinin arefe günü başlayıp bayramın son gününe değin olmasının kimi sahabenin icmaıyla olduğunu ifade etmektedir. Reşid Rıza, *Tefsîr*, V, 206-207; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm, (el-Mes'etü'l-hâmise)”, *MM*, XIV/1, 20-21; Krş. Mecdüddin İbn Teymiyye, *Müsevvede*, s. 283-284.

⁶⁰⁰ Reşid Rıza icma kelimesinin bu anlamlarda kullanılmasına ilişkin bazı örnekler sıralamaktadır: *Tefsîr*, V, 207; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm, (el-Mes'etü'l-hâmise)”, *MM*, XIV/1, 21.

⁶⁰¹ Reşid Rıza, *Tefsîr*, V, 206-207; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm, (el-Mes'etü'l-hâmise)”, *MM*, XIV/1, 21.

⁶⁰² Reşid Rıza, (Es'ile ve bahs fi'l-fetvâ'l-ûlâ)”, *MM*, XXIV/5, 341; a.mlf., *Fetâvâ*, IV, 1664.

ahâd haberler yoluyla nakledilen icmanın kabul edilmemesi ve tevatür şartının aranmasının gerekliliği yönündedir.⁶⁰³ Ona göre fıkıh tarihi boyunca icmanın delil oluşuyla ilgili dile getirilen görüşleri üçe indirmek mümkündür:

- a. Kimisine göre icma hiçbir surette hüccet değildir ve icmanın hücciyetini gösteren ne aklî ve ne de naklî bir delil bulunmaktadır.
- b. Aralarında İmam Razî ve Âmidî'nin de bulunduğu diğer bazıları ise icmanın katî değil, zannî bir delil olduğunu ifade etmişlerdir.
- c. Fukahanın çoğunluğu ise icmanın katî bir delil olduğunu ifade etmekle birlikte, kendi içlerinde sukût icma ile ihtilaf sonrası vuku bulan icmanın hücciyet değeri konusunda farklı görüşlere ayrılmışlardır.⁶⁰⁴

Reşid Rıza icmanın hücciyetine ilişkin bu özetin ardından genel bir değerlendirme yapmaktadır. Buna göre asıl olan, konuyla ilgili bunca kelamın ihtilaflı yönlerini ortaya sermek değil, üzerinde ittifak hâsıl olan yönü incelemektir. Yukarıda ifadelerden anlaşılması gereken şudur:

Dinden olduğu zarûfî olarak bilinen konular üzerindeki icmayı inkâr etmek kişiyi Müslümanların cemaatinin dışına iter, yani kâfir yapar. Bunun dışındaki durumda ise kişi isterse çoğunluğa muvafakat etsin, isterse azınlığa, mümindir. Zira hakikat her dâim çoğunlukla birlikte değildir. Nitekim “sen ne kadar arzu edersen et, insanların çoğu mümin değildir” [Yusûf, 12/103] buyrulmuştur.⁶⁰⁵

⁶⁰³ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü't-tâsi'a", *MM*, IV/10, 366–367; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 79-80. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 227-228; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 262.

⁶⁰⁴ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü't-tâsi'a", *MM*, IV/10, 366–367; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 80. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 228; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 262-263. Reşid Rıza bu noktada klasik terminolojide sukût icma olarak adlandırılan icmanın, icma olarak görülmesini yadırgadığını ifade etmektedir. Ona göre sukût eden müctehidlerin mezkûr düşünceye katılıp katılmadıklarının bilinmemesi ve fakat söz söylememiş olmamalarının mevcut görüşe karşı çıkmadıkları anlamına alınması ciddiye alınması bir tavidir.

⁶⁰⁵ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü't-tâsi'a", *MM*, IV/10, 367; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 80, 140. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 228; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 263. Benzer ifadeler için bk. a.mlf., “Kelime fî fevâid [I]”, *MM*, XXVI/4, 283; “Kelime fî fevâid [II]”, *MM*, XXVI/6, 444-445.

Bununla beraber Reşid Rıza ulû'l-emrin meclis bünyesinde aldığı çoğunluk kararına bağlı kalınması gerektiğini ısrarla savunmakta ve hatta Uhud savaşını örnek göstererek çoğunluk kararının Hz. Peygamber'i bile kesin bir şekilde bağladığını ifade etmektedir. Ona göre “Hz. Peygamber “cemaatin hakkını çiğnememek ve tüm hayırların esası olan şura emrine muhalefet etmemek için” çoğunluk kararına tâbi olmuştur. Bk. *Tefsîr*, IV, 98-99; a.mlf., “Bâbü Tefsîri'l-Kur'ani'l-Hakîm”, *MM*, XI/4, 245; a.mlf., *el-Hilâfe*, s. 31. Bu husus, müellifin görüşlerinin iç tutarlılığını zedelemektedir. Yukarıdaki düşüncelerin II. Meşrutîyet'in ilan edilmesinin hemen öncesinde dile getirilmiş olması, bu görüşlerin siyasî bağlamın gözetilerek ifade edildiğini ihsas ettirmektedir.

ac. İcmanın İcma ile Nakzı

Reşid Rıza klasik usul kitaplarında yer alan icmanın icma ile nakzedilmesi meselesini de inceler. İcmanın icma ile nakzedilemeyeceği görüşünde olan fukahanın konuyla ilgili en esaslı delilleri “ümmetim dalalet üzere birleşmez” hadisidir. Farklı rivayetleri bulunan bu hadis Reşid Rıza’ya göre icmanın icma ile nakzolunamayacağına delalet etmez. İcma ile ister müteahhirûn dönemi usulcülerinin büyük çoğunluğunun tarifinde yer alan ve esasında ümmetin icmânı kabul etmeyen tanım kabul edilsin, ister başka bir tanım benimsensin hadisin bu icmalarla bir ilgisi bulunmamaktadır. Çünkü her iki anlamdaki icma da bir ictihadı esas almak durumundadır ve ictihadında hata eden kimse dalalet düşmüş olarak değerlendirilemez; bilakis bu kimse ictihadında hata ettiğini sonradan anlasa da nihayetinde üzerine vacib olan bir hususla amel etmiştir ve sorumlu değildir. Kibleyi tayin için ictihad eden kimsenin durumu böyledir. Hadis, hükümleri kazaî ve siyasi maslahatlara göre şekil almayan, ictihad ve icmaa mesned teşkil eden hükümlerden değil; ibadet sahasından bahsetmektedir.⁶⁰⁶

Meselenin en esaslı delili bu şekilde devre dışarı bırakıldıktan sonra konuyla ilgili olarak ulemanın da tek bir noktada birleşmediği ifade edilir. *Cemü’l-Cevâmi’* ve *el-Müsevvede*’den yapılan nakillerle konu ele alınır. Buna göre Ebu Abdullah el-Basrî “ilk icmanın ikinci icmanın varlığı ile birlikte mülgâ olacağı” görüşündedir. İbn Akîl el-Hanbelî ise “icma ile vücûbu sabit olan bir mesele şartların değişmesi durumunda farklı hüküm alabilir” görüşündedir. İbn Akîl’in verdiği örnek şudur: Teyemmümle namaz kılmanın cevazı üzerinde icma vardır. Ancak kişi namazdayken suyun varlığından haberdar olursa namazı terk eder. Hanefîler ve bazı Şafiîler ise bir icmadan ancak ona denk başka bir icmaa intikal edilebilir demektedir. Reşid Rıza naklettiği tüm bu ifadelerden hareketle icma dışında şer’î bir delile dayanarak da icmanın nakzedilebileceği görüşüne varmaktadır.⁶⁰⁷ Bu delilin ne olduğunu açıklamamakla beraber aşağıda da görüleceği üzere dünyevî muamelelerde en esaslı şer’î delillerden saydığı maslahata dayanarak icmanın terk edilmesi de böylelikle mümkün olmaktadır.

Müellif, zaruriyyat-ı diniyye konuları dışında icmanın vukuunu kabul etmediği ve

⁶⁰⁶ Reşid Rıza, *Tefsîr*, V, 209; a.mlf., “Tefsîrû’l-Kur’ânî’l-Hakîm, (el-Mes’eletü’l-hâmise)”, *MM*, XIV/1, 23.

⁶⁰⁷ Reşid Rıza, *Tefsîr*, V, 209-210; a.mlf., “Tefsîrû’l-Kur’ânî’l-Hakîm, (el-Mes’eletü’l-hâmise)”, *MM*, XIV/1, 23-24.

klasik manada icmaı kabul eden biri olmadığı halde şartların oluşması durumunda bir icmanın başkasıyla değiştirilmesinin mümkün olduğunu ispatlamaya çalıştığı için ister istemez zihinlere icmanın icma ile nakzı meselesini niçin ele aldığı sorusu gelmektedir. Reşid Rıza bu sorunun cevabını modern bir çerçevede yorumladığı icma müessesesi bağlamında vermektedir. Onun bu konuyu ele almasının muhtemel sebebi aşağıda temas edileceği üzere ulü'l-emre ait olarak gördüğü ve parlamento kararıyla özdeşleştirdiği icmanın değişik bir ortam ve zamanda bir başka icmayla yerini değiştirmesini mümkün görüyor oluşudur.⁶⁰⁸ Böylelikle modern ve farklı bir icma yorumu klasik tartışmalarla temellendirilmekte ve usul açısından son derece problemlı bir durum ortaya çıkmaktadır.

ad. İcmanın Kur'an'la Tearuzu

Reşid Rıza hayatının son demlerinde kendisine yöneltilen bir soru vesilesiyle bu konuya temas etmektedir. *el-Vataniyye Gazetesi*'nin sahibi Eyyüb Sabri imzasını taşıyan bu soruda Kur'an ve icmanın herhangi bir meselede tearuz etmesi durumunda hangisinin tercih edileceği sorulmaktadır. Eyyüb Sabri sorusuna açıklayıcı bazı bilgiler eklemiştir. Buna göre kimi âlimler Kur'an'la amel edilmesi gerektiğini ifade etmişler, fukahadan büyük bir imam ise icma ile amel edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Sabri'ye göre ikinci görüşü savunan fakih görüşünü şu şekilde temellendirmektedir: Kur'an-ı Kerîm müellefe-i kulûbun zekattan pay almasını farz kılmış, ancak icma bu hükmü ilga etmiştir. Hükmü ilga gerekçesi ise İslâm'ın artık güçlenmiş ve yeryüzüne yayılmış olması, dolayısıyla müellefe-i kulûba pay vermeye gerek kalmaması olarak belirtilmiştir.⁶⁰⁹

Reşid Rıza “et-teâruz beyne'l-icmâ ve'l-Kur'an” alt başlığını verdiği cevabı yazısında bizzat bu tabirin dahi gönlünü burktuğunu belirterek konuya giriş yapar. Kur'an'ın herhangi bir delille muaraza halinde olamayacak denli büyük ve yüce

⁶⁰⁸ Burada şu kadarını söyleyelim ki Reşid Rıza ulü'l-emrin hükme varmasını tüm ümmeti bağlayıcı bir icma olarak görmekte ve ulü'l-emrin aynı konuda gerek gördüğünde bu icmasını başka bir icma ile değiştirmesini mümkün görmektedir. Öyle anlaşıyor ki, icmanın icma ile nakzı meselesini ele almaktaki saik bir meclis dahilinde çıkartılan kanunun bir başka kanunla değiştirilmesinin önünü açmaktır.

⁶⁰⁹ Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (Hirmânü'l-benât mine'l-irs)”, *MM*, XXXV/1, 30; a.mlf., *Fetâvâ*, VI, 2579.

olduğunu ifade eder. Kur'an'a muhalif olan her ne var ise reddedilmelidir. Dolayısıyla bir delilin Kur'an'a muarız olduğundan bahis açmak ve bu delilin Kur'an'a tercih edileceğini söylemek son derece yanlıştır.⁶¹⁰

Mezkûr soruyla ilgili genel çerçeveyi bu şekilde belirleyen müellif soruda zikredilen hususa açıklık getirmeye çalışır. Buna göre *müellefe-i kulûbün* zekâtı aldığını payın ortadan kaldırılması söz konusu değildir. Bu hüküm bakidir. Şayet böyle bir durum olsaydı bile bu, mezkûr hükmün Kur'an'a muarız olduğu, ona tercih edilmesi gerektiği anlamına gelmeyecekti. Aksine bu hükmün zekâtı bu şekilde pay almayı hak eden kimse kalmadığı için uygulanması imkânsız hale geldiğinden bahis açılabilirdi. Mesela kölelik konusu da böyledir. Kimi bölgelerde kölelik kalmayınca bununla ilgili hükümlerin uygulanması da mümkün olamayacaktır. Şu halde *müellefe-i kulubun* payının kaldırılmasına dair bir icmaın varlığından söz etmek doğru değildir.⁶¹¹

Reşid Rıza, yaşanan çağda müellefe-i kulubun payının gerekli özelliği taşıyan kimselere verilmesinin zarurî bir hal aldığını ispatlamaya da çalışır. Kimi müelliflerin zekâtı ayrılan bu payın icma ile neshedildiği iddialarını dile getirerek icmaın Kur'an ve sahih Sünneti nesh etme imkânı olmadığını ifade eder. Gerek geçmişte vaki olup olmadığının tespitinde, gerekse hâlihazırda dahi vaki olup olmayacağını tam anlamıyla bilinmesinde ihtilaf bulunan; vaki olmuşsa bile bunun nasıl belirleneceği ve hatta hücciyet değeri tartışmalı olan “usulcülerin icmaı”ndan hareketle bu hükmü ortadan kaldırmanın doğru olmayacağını belirterek sözlerine son verir.⁶¹²

b. Değerlendirme

Yukarıda yer verilen düşüncelerinden anlaşılacağı üzere Reşid Rıza esas itibarıyla klasik fıkıh usulü kitaplarında yer aldığı haliyle icmaın vukuu ve hücciyetini kabul etmemektedir. O, yalnızca dinin zaruriyatından olan hususlar üzerindeki icmaı

⁶¹⁰ Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (et-Teâruz beyne'l-icmâ ve'l-Kur'an)”, *MM*, XXXV/1, 32; a.mlf., *el-Müntekâ*, I, 142-143.

⁶¹¹ Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (et-Teâruz beyne'l-icmâ ve'l-Kur'an)”, *MM*, XXXV/1, 32; a.mlf., *el-Müntekâ*, I, 143.

⁶¹² Konunun ayrıntısı için bk. Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (et-Teâruz beyne'l-icmâ ve'l-Kur'an)”, *MM*, XXXV/1, 32; a.mlf., *el-Müntekâ*, I, 143.

kabul edeceğini ifade eder ki,⁶¹³ bu icma klasik manada fukahanın kast ettiği icma ile tam anlamıyla örtüşmemektedir.

“İslâm âlimlerinin dinî bir meselenin hükmü üzerindeki ittifakları” olarak tanımlanması mümkün olan icma⁶¹⁴ esas itibariyle fûrû fıkıh kitaplarındaki birçok hükmün dinî meşruiyet temelini gösterir. İcma fıkıh usulü eserlerinin delillere ilişkin kısmının vazgeçilmez ögesidir.⁶¹⁵ Bu delilin devreden çıkartılması fıkıh sahasında daha “özgür” ve daha “kayıtsız” söz söyleyebilmeye imkân vermektedir.

Reşid Rıza’nın klasik fıkıh literatüründe icma ile ilgili olarak tartışılan konulardan yalnızca icmanın tanımı, vukuunun imkân değeri ve hücciyeti konularındaki görüşlere özet bir şekilde işaret etmesi icma ile ilgili değerlendirmelerindeki önemli bir zaafıdır. Üstelik klasik literatürdeki bu konuyla ilgili birçok husus onun tarafından göz ardı edilmiştir. İcmanın dayanaklarına dair bazı ayetlerin, kimi hadisler ile aklî delillerin hiçbir şekilde gündeme taşınmaması,⁶¹⁶ icmanın varlık ve geçerlilik şartlarına ilişkin değerlendirmelerin yüzeysel bir şekilde ele alınması⁶¹⁷ başta olmak üzere icma delilinin ana çatısını oluşturan bazı konular gereği gibi ele alınmadan icmanın kaynak değerinin ve bağlayıcılığının reddedilmesi bir yandan kendi değerlendirmelerinin ciddiyetini zedelerken; öte yandan literatüre hâkim olduğu iddiasındaki müellifin konuyu bu şekilde ele almasının arkasında başka bir saikin yer aldığını ihsas ettirmektedir. Bir yandan ihtilaftan arı bir fıkıh anlayışının yerleştirilerek İslâm birliğini sağlamanın lüzumundan bahsederken,⁶¹⁸ öte yandan Müslümanların birliğinin en önemli dayanak ve

⁶¹³ Reşid Rıza’nın icma olarak değerlendirdiği sınırlı sayıdaki örnekten birisi Hz. Ömer zamanında vuku bulan bir hadiseyle ilgilidir. Kur’ân’ı Kerim’de yasak kılınan *hamra* nelerin dahil olacağı konusuyla ilgili olarak Hz. Ömer bir hutbesinde sadece üzümün değil, bal, arpa, buğday ve hurma suyunun da sarhoşluk verici olması durumunda *hamr* olacağını söyler. Buna bir itirazın vaki olmadığı yönünde görüş bildiren müellif bu örneğin bir delile dayalı olarak vuku bulan icmaa en güzel örnek olduğunu belirtir. Hz. Ömer’in bu ifadesinin merfû hadis olabilme ihtimalini göz ardı etmemekle birlikte onun Kitap ve Sünnetten anladıklarından hareketle bu görüşü benimsediğini düşünmektedir. Konunun ayrıntıları için bk. Reşid Rıza, *Tefsîr*, IX, 519-523; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm”, XXVIII/2, 94-96.

⁶¹⁴ İcma ile ilgili tanımlar hakkında bir değerlendirme için bk. Dönmez, “İcma”, *DİA*, XXI, 417.

⁶¹⁵ Dönmez, “İcma”, s. 414.

⁶¹⁶ Mezkur delilleri topluca görmek için bk. Dönmez, “İcma”, s. 421; Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, s. 156-160.

⁶¹⁷ Bu konuyla ilgili olarak bk. Dönmez, “İcma”, s. 423-424; Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, s. 145-154.

⁶¹⁸ Tespit edebildiğimiz kadarıyla *MM*’da *Muhâverâtü’l-muslih* adlı esere yapılan çok sayıdaki atıf kitabın bu özelliğine gönderme yapmaktadır. Mesela bk. Reşid Rıza, “Fetâvâ’l-Menâr, (Es’ile ve bahs fi’l-fetvâ’l-ülâ)”, *MM*, XXIV/5, 343; a.mlf., *Fetâvâ*, IV, 1666; a.mlf., “Fetâvâ’l-Menâr,

göstergelerinden biri olan icmanın bu şekilde değerlendirilmesi de böylesi bir saikin bulunduğunu düşündürmektedir.⁶¹⁹

Müellifin klasik icma deliline ilişkin konumunu tam manasıyla belirleyebilmek onun dile getirdiği görüşleri fıkıh usulü kitaplarındaki görüşlerle karşılaştırmakla mümkün olabilir. Böylesi bir mukayeseyi, birçok kitap üzerinden yapmak mümkün olmakla birlikte, yalnızca onun, klasik icma anlayışıyla ilgili bazı değerlendirmeleri aktardığı fıkıh usulü kitabı *Müsevvede*'deki icma ile ilgili görüşleri sıralamak dahi bu konuda fikir vermeye yeterlidir. Son derece muhtasar bir fıkıh usulü kitabı olan *Müsevvede*'de icma ile ilgili olarak temas edilen konularla Reşid Rıza'nın görüşleri karşılaştırıldığında onun bu delille ilgili hangi konuları öncelediği, hangi konuları geri plana ittiği ve hangi konulara herhangi bir şekilde temas etmediği ortaya konulabilir.

Müsevvede'de ilk olarak icmanın delil değeri ele alınmakta ve “mütasavver” ve “katî bir hüccet” olduğu kabul edilmektedir.⁶²⁰ İcmanın hücciyet değerini temellendirmeye matuf naklî delillerin ve ulema kavillerinin zikredilmesinden sonra, bu delilin hüccet oluşunun “şeriat” ile mi, “akıl” ile mi sabit olduğu tartışmasına geçilmekte, icmanın temellendirilmesine yönelik naklî bilgilere ilişkin değerlendirmelere yer verilmektedir.⁶²¹ İcmanın gerçekleşme şartlarından “inkıraz-ı asır” hususu çerçevesindeki ulema görüşlerinin değerlendirilmesinden sonra,⁶²² “mürekkeb icma” meselesi ele alınır ve bu çerçevede sahabe ve tabiîn nesillerinin durumları tartışılır.⁶²³ Raşid halifeler gibi belirli nitelikteki ulemanın ortak görüşe varmalarının ümmeti bağlayıcı icma olup olmadığı meselesi bağlamındaki bazı konulara işaret edilmesinin akabinde,⁶²⁴ icma edilen meselenin durumunun değişmesi, icmaa muhalif davranan kişinin itikadi açıdan durumu, icmanın haber-i vahidle ispat edilip edilmeyeceği, Hz. Peygamber zamanında vaki olduğu fakat onun tarafından hakkında hüküm verilmeyen bir meselenin sonraki dönemde ictihad yoluyla hükmünün verilip verilemeyeceği gibi

(İhtilâfü'l-mezâhib)”, *MM*, VIII/1, 21; a.mlf., “el-Menâr”, *MM*, IX/12, 930; a.mlf., “Kelime fî fevâid [I]”, *MM*, XXVI/4, 287.

⁶¹⁹ Bu husus aşağıda ulü'l-emrle ilgili değerlendirmelerde vuzuha kavuşturulmaya çalışılacaktır.

⁶²⁰ Mecdüddin İbn Teymiyye, *Müsevvede*, s. 282-284.

⁶²¹ Mecdüddin İbn Teymiyye, *Müsevvede*, s. 284-286.

⁶²² Mecdüddin İbn Teymiyye, *Müsevvede*, s. 286-291.

⁶²³ Mecdüddin İbn Teymiyye, *Müsevvede*, s. 291-304.

⁶²⁴ Mecdüddin İbn Teymiyye, *Müsevvede*, s. 304-307.

hususlar ele alınarak mesele sonlandırılır.⁶²⁵ Yukarıda da işaret edildiği üzere, Reşid Rıza bu konuların büyük çoğunluğuna herhangi bir şekilde işaret etmemektedir. Bu husus, diğer birçok delille ilgili değerlendirmelerinde görülebileceği üzere, onun klasik fıkıh usulü literatürüne ait kavramları, bu literatürdeki bağlamından önemli ölçüde farklı bir bağlamda ele aldığını göstermektedir.

3. Kıyas

Reşid Rıza'nın kıyasla ilgili düşünceleri *Menâr*'da icma ile ilgili düşüncelerine benzer bir biçimde yer alır. Müellif, icmada olduğu gibi burada da birçok makalesinde verdiği bilgilere dair okuyucuya yol göstermekte ve bu delili dini konularda çokça soru sormanın yasaklanmasıyla ilgili ayetin tefsirinde geniş bir şekilde ele aldığını, kıyası kabul ve reddedenlerin görüşlerini ayrıntılı bir şekilde inceledikten sonra kendi kanaatini beyan ettiğini ifade etmektedir.⁶²⁶ Kıyasla ilgili genel bir değerlendirmeyi ise Batılılaşma taraftarlarının şer'î delillere yönelttiği eleştirileri cevapladığı “el-Mütefernicûn ve'l-ıslâhü'l-İslâmî” başlıklı makalesinde yaptığını söylemektedir.⁶²⁷ Bizim de bu bölüm için temel kaynağımız mezkûr iki yazı olacak, diğer yazılarına yeri geldikçe atıf yapılacaktır.

Müellife göre Mâide Sûresi en son indirilen surelerdendir.⁶²⁸ Dolayısıyla dinin tamamlanmış olduğunu ifade eden bu surenin 101 ve 102. ayetleri⁶²⁹ kendisi tarafından adeta dini sahada söz söylemenin nihaî çerçevesini belirlemiş gibi değerlendirilmektedir. O, fıkıh usûlünün en önemli konularından birisi olan kıyası müstakil bir konu olarak değil, mezkûr ayetlerin tefsirinde ele almaktadır. Ona göre

⁶²⁵ Mecdüddin İbn Teymiyye, *Müsevvede*, s. 304-309.

⁶²⁶ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VIII, 219-220; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm”, *MM*, XXII/10, 733.

⁶²⁷ Reşid Rıza, “el-Mütefernicûn ve'l-ıslâhü'l-İslâmî, III”, *MM*, XX/10, 431-432.

⁶²⁸ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 125-126. Hz. Aişe'den bu yönde bir rivayetin varlığına dikkat çeken müellif, İbn Abbas'ın ise son inen surenin Nasr Suresi olduğu yönünde bir ifadesinin bulunduğunu, İbn Ömer'in ise bu iki iddiayı cem ettiğini ifade etmektedir.

⁶²⁹ Reşid Rıza'nın 104 ve 105 olarak numaraladığı ayetin meâli şu şekildedir. “Ey imân edenler! Açıklanacağı vakit hoşunuza gitmeyecek şeyleri sormayınız. Kur'an'ın indirildiği bir zaman diliminde bunları sorarsanız [bu konular] size açıklanır. Allah [kendisi açıklama yapmadığı konuları] affetmiştir. O Gafurdur, Rahîmdir. Sizden önce de bir kavim sorular sormuş sonra da kâfirlerden olmuşlardı.”

mezkûr ayet bir teşri kaidesidir ve sahih kıyas için kesin bir delildir (*burhân*).⁶³⁰ Ayetin tefsir ilmi açısından geniş bir şekilde yorumlanmasından sonra İbn Hazm, İbn Kayyim el-Cevziyye ve Şevkânî'nin kıyasla ilgili görüşlerinden kapsamlı alıntılar yapılarak konu ele alınır. Reşid Rıza bütün bir fıkıh geleneği içerisinde seçtiği bu üç şahsın konuyla ilgili görüşlerini kendi düşüncelerine temel aldığını belirtmektedir.⁶³¹ Aşağıda bu üç şahıstan yaptığı alıntıların öne çıkan yönleri üzerinde durulacak ve bu alıntılarının onun kıyasla ilgili görüşlerini ne oranda temellendirdiği hususu ele alınacaktır. Yaptığı alıntılarının sıhhati ve bunları yorumlayış tarzı ise ayrı bir mesele olup yeri geldikçe bu konuya da değinilecektir.

a. İbn Hazm ve Kıyâs

Fıkıh tarihinde kıyas karşıtlığıyla maruf olan İbn Hazm'ın *el-Muhallâ* adlı eserinin mukaddimesinden “İbn Hazm'ın kıyas ve re'yi iptal edişi” alt başlığıyla Reşid Rıza'nın yaptığı nakiller İbn Hazm'ın konuyla ilgili görüşlerinden yapılmış seçmelerden ibarettir. İbnü'l-Kayyim ve Şevkânî'nin görüşlerini aktarırken yeri geldikçe değerlendirmeler yaparak okuyucuyu yönlendiren müellif, İbn Hazm'dan yaptığı alıntılarda bu yolu takip etmemekte, önemli bulduğu paragrafları alt alta sıralamakla yetinmektedir.

Müellife göre İbn Hazm, konuyla ilgili eserlerin güzel bir özetini yapmış ve âlimlerin yorumlarının özünü almıştır. Sırf bu çabası dahi takdire şayandır. “İnsanlar arasındaki her türlü sıkıntının (*belâ*) kaynağı olan bu meselede” onun görüşleri dikkate alınmalıdır.⁶³² İbn Hazm'ın temel argümanlarını ona göre şöylece sıralamak mümkündür:

Dinde kıyas ve re'yle hükme varmak helâl değildir. Zira Allah, Kur'an-ı Kerim'de

⁶³⁰ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 124.

⁶³¹ Reşid Rıza sonraki dönemde ele aldığı makalelerinde kıyasla ilgili olarak mezkûr ayetin tefsiri vesilesiyle yer verdiği üç müellifin görüşlerini incelediği bu yazısına atıfta bulunmakta ve “kıyas konusunda tüm tarafların düşüncelerini ele alarak meseleyi esaslı bir şekilde sonuca bağladığımı” ifade etmektedir. bk. Reşid Rıza, “el-Mütefernicûn ve'l-ıslâhü'l-İslâmî, III”, *MM*, XX/10, 431; a.mlf., “Fetâvâ'l-Menâr, (İsti'mâlü'z-zeheb ve'l-fizza)”, *MM*, XXIV/1, 21-22; a.mlf., “Fetâvâ'l-Menâr, (Es'ile ve bahs fi'l-fetvâ'l-ülâ)”, *MM*, XXIV/5, 341; a.mlf., *Fetâvâ*, IV, 1636, 1664.

⁶³² Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 151; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm”, *MM*, XVIII/5, 334; a.mlf., *Yüsri'l-İslâm*, s. 29.

herhangi bir ihtilâf durumunda meselenin Kitab ve Rasûl'e götürülmesini istemiştir. Meseleyi kıyas veya ta'lîl yoluyla ya da şahsî re'yiyle çözüme kavuşturmak isteyen kimse Allah'ın imanla ilişkili olan bir emrine karşı çıkmış demektir.

Kıyas ve re'yin dinde yerinin olmadığını gösteren deliller bazı ayet-i kerimelerdir. "Kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık" [En'am,6/38], "[Bu kitap] her şeyin açıklayıcısıdır", [Nahl, 16/89] "insanlara kendilerine nazil olanı açıklayasın diye [sana zikri indirdik]", [Nahl, 16/44] "bugün sizin dininizi tamamladım" [Mâide, 5/3] ayetleri bunun açık delilleridir. Zira kıyas ve re'yin fıkıh sahasında kullanılabileceğini kabul edenlerin tamamı nas bulunduğu müddetçe bu iki delile başvurulamayacağı konusunda ittifak etmişlerdir. Şu halde yukarıda yer alan ayetlerde Allah eksik bir şey bırakmadığını ifade ettiğine ve Rasulullah'ın da insanlara indirilen dini bütünüyle açıkladığını belirttiğine göre din artık tamamlanmıştır ve nassın dinin tamamını kuşattığı ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla ne kıyasa, ne kişinin kendi re'yine ve ne de bir başkasının re'yine ihtiyacı vardır.⁶³³

İbn Hazm bu ifadeleriyle kıyas ve re'yin kullanılmasını reddettikten sonra kıyası delil olarak kabul eden kişilere yönelik bazı itirazlarını dile getirir. Buna göre her kıyasın doğru olup olmadığı meselesi onun önemli bir itiraz noktasını oluşturmaktadır. "Kimi kıyasların birbiriyle çelişmesi nedeniyle her kıyasın doğru olduğunu söylemek mümkün değildir. Bir şeyi biri helal, diğeri haram kılan iki kıyasın aynı anda doğru olması düşünülemez."⁶³⁴

İbn Hazm kıyası kabul edenlerin kıyasın hücciyetiyle ilgili delillerini de ayrıca değerlendirmektedir. Kur'an-ı Kerim'de yer alan "fa'tebirû yâ ulî'l-ıbsâr [Haşr, 59/2]" ayetinin kıyasın hücciyetini temellendirdiği düşüncesini doğru bulmayan müellifin,⁶³⁵ âlimler tarafından kıyası temellendirmeye yönelik atıfta bulunulan diğer ayet ve

⁶³³ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 151-152; a.mlf., "Tefsîrû'l-Kur'ani'l-Hakîm", *MM*, XVIII/5, 334-335; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 29-30. krş. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 56.

⁶³⁴ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 152; a.mlf., "Tefsîrû'l-Kur'ani'l-Hakîm", *MM*, XVIII/5, 335; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 30. krş. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 56.

Müellif burada iddialarını şu şekilde sürdürmektedir: "İki kıyas arasındaki tearuz, nesih ve tahsîsin geçerli olduğu sahaya dahil olan naslar arasındaki tearuzdan farklı olduğuna göre yalnızca kıyasın sahih ve atıl olmak üzere iki nevinin varlığını iddia etmek mümkündür. Ancak bu durumda da sahih kıyasın fasid kıyastan ne ile ayırt edileceği meselesi gündeme gelmektedir. Kıyası kabul edenler bu konuda dikkate değer bir açıklama getiremediklerinden ve sahih kıyası fasid kıyastan ayırt edecek bir delil ortaya koyamadıklarından kıyasın tamamı batıl olmaktadır."

⁶³⁵ İbn Hazm, *el-i'tibar* kelimesinin o dönemin Arapçasında taaccubdan başka bir anlama gelmediğini ifade ederek, ayette "kıyas edin!" denilmesi durumunda anlamın bulanıklaşacağını, zira bu durumda neyi, nasıl ve neye göre kıyas edileceğinin kapalı kalacağını söylemektedir. Reşid Rıza bu ifadeye düştüğü bir dipnotta İbn Hazm'ın kelimenin anlamını taaccub kelimesiyle sınırlamasının doğru olmadığını ve kelimenin *el-itti'âz*, *tecâvüz* ve *intikâl* gibi anlamlarının bulunduğunu ifade eder. Ancak İbn Hazm'ın genel yaklaşımının doğru olduğunu söyleyerek mezkûr kelimedeki hareketle fıkıh usulündeki kıyasa bir hücciyet aramanın yanlış olduğunu belirtir. bk. Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 152, 155-156; a.mlf., "Tefsîrû'l-Kur'ani'l-Hakîm", XVIII/5, 335-336, 338-339; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 30-31. krş. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 56-57.

hadislerin de bu aynı amaçla kullanılmasına itirazları vardır. Kimi ayet ve hadislerde bazı hususların bir başka hususlara benzetiliyor olmasıyla ilgili olarak şunları söylemektedir:

Ayet ve hadislerde zikredilen tüm konular birer nas olmaları hasebiyle aynıyle kabul edilmelidir. Zira bunlara muhalefet etmek helal değildir. Ancak haklarında nas bulunmayan meselelerin bu örneklere bakılarak hükme bağlanması batıldır, iftiradır, hatta Allah'ın izin vermediği bir şeyi teşri etmektir.⁶³⁶

İbn Hazm'ın bir diğer itiraz noktası kıyas yoluyla elde edilen hükümlere yöneliktir. Kendisi bu örneklerin asıl kabul ettiği delilden hareketle mevcut kıyaslardan daha açık ve daha farklı hükümlere varabileceğini ifade ederek tüm bunların kıyasın batıl ve bir vehim olduğunu gösteren deliller olduğunu belirtir. Ona göre kıyası kabul edenler sahih kıyasın tanımını yapamamakta, fasid kıyastan ayrılan yönlerini ortaya koyamamakta ve aynı şekilde sahih illetle fasid illetin de tatmin edici tanımlarını yapamamaktadırlar. Bu kişilerin nasla ilgili delillerine karşı takınılacak tavır şudur: “Nas aynıyla kabul edilir, fakat nas üzerine bina edilen görüşleri batıldır, yanlış yorumdur.”⁶³⁷

İbn Hazm kıyas deliline sahabe uygulamasından mesned aranmasına da karşı çıkarak ashabın kıyasla amel ettiğine dair hiçbir sahih rivayet olmadığını, bilakis onların kıyasla amel etmenin batıl olduğu konusunda icma ettiklerini ileri sürer. Bu konuda Hz. Ömer'e isnad edilen mektubun ise uydurma olduğunu iddia eder.⁶³⁸

Kur'an, Sünnet ve sahabe uygulamasının tasvip etmediği kıyasa başvurmaya ayrıca gerek de olmadığını ifade eden İbn Hazm dinin getirdiği ahkâmı aşağıdaki gibi tasnif ederek bu görüşünü delillendirir:

⁶³⁶ İbn Hazm bu meyanda bazı örneklere yer vererek bu konulara *el-İhkâm*, *Nuket*, *Dürre* ve *Nebiz* adlı kitaplarında temas ettiğini ifade etmektedir. Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 153; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm”, *MM*, XVIII/5, 336; a.mlf., *Yüsriü'l-İslâm*, s. 31. krş. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 57.

⁶³⁷ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 153-155; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm”, *MM*, XVIII/5, 337-338; a.mlf., *Yüsriü'l-İslâm*, s. 31-32. krş. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 57-58.

⁶³⁸ Hz. Ömer'in, gönderdiği mektuplarından birinde “meselelerin benzerlerini ve örneklerini öğren ve karşına çıkan diğer meseleleri [bunlara] kıyas et” dediği iddia edilmektedir. Abdülmelik b. Velîd'in naklettiği bu rivayet İbn Hazm'a göre asılsızdır. Bk. Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 155; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm”, *MM*, XVIII/5, 338-339; a.mlf., *Yüsriü'l-İslâm*, s. 33. krş. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 58-59. İbn Hazm bu ifadenin ayrıca Hz. Ömer'den nakledilen diğer rivayetlerle çeliştiğini ifade etmekte ve bu çerçevede bazı örneklere yer vermektedir.

Din bütünüyle farz, haram ve mubah kısımlarından oluşmaktadır. Mubah ise kendi içerisinde üç kısma ayrılır: Mendub, mekrûh ve mutlak mubah. Kur'an ve Sünnette yasaklananların dışında her şey helâldir. Bunun en önemli delili Hz. Muhammed'in haccın farz olduğunu insanlara bildirmesi esnasındaki olaydır. Buna göre ashabdan biri haccın her yıl mı yapılması gerektiğini sorunca, Hz. Peygamber bir müddet susmuş ve sonra “eğer evet deseydim öyle olacak ve siz de buna güç yetiremeyecektiniz. Ben size bir şey söylemediğim müddetçe beni kendi halime bırakın. Unutmayın ki sizden önceki ümmetler çok soru sormalarından ve peygamberlerine muhalefet etmeleri yüzünden helak olmuştur. Size bir şeyi emrettiğimde gücünüz yettiğince onu yapın; bir şeyi yasakladığımda ise onu terk edin.” Bu hadis dini ahkâmın tamamını birlikte zikretmektedir. Nebî'nin sükut ettiği kısım mubahı, emrettiği kısım farzı ve yasakladığı kısım ise haramı ifade eder. Bu apaçık beyan ortada dururken kıyasa veya re'ye başvurmanın gereği yoktur.⁶³⁹

Reşid Rıza, İbn Hazm'ın konuya ilişkin nihâî değerlendirmelerini “bu konuda söylenecek yegâne söz dini sahada helal ve haramın ancak nasla bilinebileceğidir” cümlesiyle dile getirdiğini ifade ederek konuyu sonlandırır.⁶⁴⁰

Reşid Rıza'nın İbn Hazm'dan yaptığı bu alıntıları esas itibariyle beş noktada toplamak mümkündür: a) Din tamamlandığı için kıyasa başvurmak haramdır. b) Kıyas lehine getirilen delillerin geçerliliği bulunmamaktadır. c) Kıyasla elde edilen hükümler dinen geçersizdir. d) Ashabın kıyasa başvurduğu yönündeki iddialar ispat edilemez. e) Kıyasın batıl olduğu, dinî ahkâmın kendi içerisinde farz, haram ve mubah kısımlarına ayrılmasıyla da açıklanabilir.

Burada sadece alıntılar çerçevesinde tespit ettiğimiz beş nokta dışında İbn Hazm'ın kıyasa bakışı esas itibariyle oldukça kapsamlıdır. O, kıyas konusunu bir usûl-i fıkıh eseri olan *el-İhkâm*'da tafsilatlı bir şekilde ele almaktadır.⁶⁴¹ Ancak Reşid Rıza mezkûr esere herhangi bir atıfta bulunmamakta⁶⁴² ve böylece İbn Hazm'ın düşüncelerindeki süreklilik/değişiklik gibi unsurları göz ardı etmektedir. Bu yönüyle eksik biçimde karşımıza çıkan İbn Hazm'ın bu düşüncelerinin aslında bütünüyle

⁶³⁹ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 157–158; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm”, *MM*, XVIII/5, 340–341; a.mlf., *Yüsri'l-İslâm*, s. 35–36. Krş. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 62–63.

⁶⁴⁰ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 158; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm”, *MM*, XVIII/5, 341–342; a.mlf., *Yüsri'l-İslâm*, s. 36–37. krş. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 64–65.

⁶⁴¹ Konuyla ilgili olarak bk. Apaydın, “İbn Hazm”, *DİA*, XX, 47. İbn Hazm'ın kıyasla ilgili görüşleri için bk. *el-İhkâm*, VII, 929–1047, VIII, 1049–1109.

⁶⁴² Halbuki eser kendisinin malumudur. *MM*'daki tanıtım yazısı için bk. Reşid Rıza, “el-Matbû'âtü'l-cedîde, (*el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*)”, *MM*, XXIX/6, 478–479.

benimsendiğini söylemek de mümkün değildir. Zira aşağıda İbnü'l-Kayyım ve Şevkânî'nin görüşlerinden hareketle yapılan değerlendirmelerle İbn Hazm'ın görüşlerinden farklı sonuçlara ulaşılmaktadır.

b. İbn Kayyım el-Cevziyye ve Kıyas

Reşid Rıza, kıyas konusunda en geniş alıntıları İbn Kayyım el-Cevziyye'den yapar. İbnü'l-Kayyım'ın görüşleri *Menâr* dergisinde değişik vesilelerle adı geçen⁶⁴³ *İ'lâmü'l-Muvakkı'tın an Rabbi'l-âlemîn*'den nakledilir.⁶⁴⁴ Reşid Rıza esas metinde yer almayan ara başlıklar ve değerlendirmelerle metni yönlendirir. Ancak değerlendirmeler onun kendi düşüncelerini ortaya koyması açısından son derece önemli olmakla birlikte, alıntılanan kısımlarla değerlendirmelerin her zaman örtüşmemesi önemli bir problemdir.

ba. Kabul ve Red Arasında Re'y

Reşid Rıza, İbnü'l-Kayyım'ın naslara muhalif re'yle hükme varma konusunda naklettiği bazı ayet ve hadisleri alıntılararak konuya giriş yapmaktadır.⁶⁴⁵ Ardından “dini bilgi birikimiyle tezahür eden sahabîlerin” re'yin leh ve aleyhindeki rivayetlerine yer verir. Hz. Ömer “re'y ehlinden sakının! Çünkü onlar Sünnetlerin düşmanındırlar” sözü re'yin aleyhinde nakledilen bir örnektir.⁶⁴⁶ Re'y taraftarlarının kendilerini desteklemek için sahabeden yaptıkları nakiller arasında ise şu örnekler yer almaktadır: “Hz. Ömer, katibine ‘Bu Ömer’in re'yidir’ ifadesini yazdırmış; Hz. Osman, hacla ilgili bir meselede ‘bu benim ulaştığım bir re'ydir’ demiş; Hz. Ali fikhî bir meseleyle ilgili

⁶⁴³ Sözelimi Reşid Rıza mezkûr kitabın “Münazara beyne'l-mukallid ve sâhibi hüce” başlıklı bölümünü daha önce *MM*'da neşretmişti. İlk yazı için bk. İbn Kayyım el-Cevziyye, “Münazara beyne'l-mukallid ve sâhibi hüce”, *MM*, VI/13, 500–506.

⁶⁴⁴ Reşid Rıza'nın kullandığı alt başlık şu şekildedir: “İbnü'l-Kayyım'ın re'y ve kıyasla ilgili olarak ortaya koyduğu görüşlerin özeti.” İbn Kayyım el-Cevziyye, bahsi geçen eserinde kıyas konusunu “zaruret halinde kıyas” başlığını verdiği fasıl altında ele almaktadır. bk. İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'tın*, I, 40 vd.

⁶⁴⁵ İlgili ayet ve hadislerle ilgili değerlendirmeler için bk. Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 158-159; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm”, XVIII/5, 342-343; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 37, 40; İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'tın*, I, 56, 60-61.

⁶⁴⁶ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 158; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm”, *MM*, XVIII/5, 342; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 37. Krş. İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'tın*, I, 62–63. Reşid Rıza, müellifin bu ifadenin son derece sahih bir ifade olduğu yönündeki kanaatini de nakletmektedir.

‘bu konuda benim re’yimle Ömer’in re’yi ittifak etmiştir’ demiştir.⁶⁴⁷ Reşid Rıza naklettiği bu rivayetlerle ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

Hiz. Osman’ın hacla ilgili ifadesini hariç tutarsak bu örneklerin tamamı *kazaî işlere* mütealliktir. Hiz. Osman’ın örneği ise *dinî bir meseleye dair olup* istisnâî bir örnektir ve bu kabil konularda sahabî kavliyle amel edilemez. Zaten kendisi de kimseye bununla amel etmeyi emretmemiş; insanları muhayyer bırakmıştır. Zikredilen dört mertebedeki konulardaki kaza[î hüküm] ise tek bir sahabînin re’yi değildir. Bu onların takip ettikleri bir yoldur. Onlara uyan diğer Müslümanlar da bu sayede hidayete ermişlerdir. Dolayısıyla bu sahih bir icmadır. Fakat sonraki dönemde gelen yöneticiler hakkında nas olmayan konularda müşavere etmek için âlimleri toplama âdetini terk ettiler. Mezhep taklidiyle yetindiler. Ne bu metotta ve ne de onların sözlerinde hakkında Kur’an ve Sünnetten bir nas bulunmayan ibâdet ile helâl ve harâm konularında hüküm çıkartmanın caiz olduğunu gösteren bir delil bulunmaktadır. Halbuki fıkıh müellifleri bunu yapmaktadırlar. Unutulmamalıdır ki, insanların muamelelerini ilgilendiren konulardaki kazaî re’y ve icthad siyaset işlerindendir. Allah da bunu koştığı şartlarla birlikte ulû’l-emre bırakmıştır.⁶⁴⁸

İbnü’l-Kayyım’ın ifadelerini bu şekilde kendi ahkâm tasnifine eklemleyerek okuyucuya sunan müellif, bir yandan re’yin sahasını dinî/dünyevî şeklinde tefrik etmekte, öte yandan dünyevî sahanın ulû’l-emre ait olduğunu ifade etmektedir.

İbnü’l-Kayyım’a göre re’yle ameli olumlayan ve reddeden ifadeler arasında bir teâruz yoktur. Aksine bu örnekler bütünüyle doğrudur ve her birinin bir açıklaması bulunmaktadır. Aralarındaki farkı açıklamak için bir kısmının dinden olmayan batıl re’y, bir kısmının ise müctehidlerin kullanması zorunlu olan hak re’y olduğunu söylemek mümkündür.⁶⁴⁹

Batıl olan re’y kendi içerisinde beş farklı kısma ayrılarak ele alınmaktadır.⁶⁵⁰ Reşid Rıza batıl re’yin çeşitleriyle ilgili olarak İbnü’l-Kayyım’ın değerlendirmelerinin

⁶⁴⁷ Örnekler için bk. Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 159–160; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, XVIII/5, 342–343; a.mlf., *Yüsrü’l-İslâm*, s. 37–38. Krş. İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ’lâmü’l-muvakkı’în*, I, 63–72.

⁶⁴⁸ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 160; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, XVIII/5, 343–344; a.mlf., *Yüsrü’l-İslâm*, s. 38–39.

⁶⁴⁹ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 161; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, XVIII/5, 344; a.mlf., *Yüsrü’l-İslâm*, s. 39. krş. İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ’lâmü’l-muvakkı’în*, I, 72.

⁶⁵⁰ Batıl rey şunlardan oluşmaktadır: “a. Naslara muhâlif olan re’y. b. Din sahasında tahmin ve zanna dayalı olarak konuşmak. c. Allah’ın isim, sıfat ve fiillerinin batıl kıyaslar yoluyla devre dışı bırakılması. d. Bidat ihdas eden ve Sünnetleri ortadan kaldıran re’y. Bu dört kısım re’y, selefın zemmettiği ve dinin dışında kabul etmekte ittifak ettikleri re’ydir. e. İbn Abdilber’in bir ifadesi ise

sonunda “İbnü’l-Kayyım’a göre bu kabil re’ye varmak, Sünnetleri devre dışı bırakmaya matuftur” demekle yetinmesi ve “Hz. Peygamber’in meseleri zorlaştırmayı, aşırıya kaçmayı ve çokça soru sormayı yasaklaması bu re’yin batıl olduğuna delil olarak getirilebilir”⁶⁵¹ yargısıyla bu düşüncüyü destekleyerek naklettiği kısma herhangi bir itirazını dile getirmemesi mezkûr nakilleri bütünüyle benimsediği şeklinde anlaşılabilir.

Reşid Rıza, daha sonra İbnü’l-Kayyım’ın kabul edilebilir re’y hakkındaki görüşlerini değerlendirmektedir. Dört farklı çeşidi bulununan⁶⁵² bu rey arasında “sahabenin Kur’an veya Sünnet nassı bulunmayan ve ayrıca ilk dört halifenin hükme bağlamadığı konularda caiz gördüğü ictihad” olarak nitelenen re’yin zikredilmesi Reşid Rıza tarafından bütünüyle kabul edilmez. Ona göre “İbnü’l-Kayyım’ın raşid halifelerin hükme bağlamadığı meseleler demek yerine aslında sahabenin icma ettiği konular demesi daha doğru olacaktır. Onun raşid halifelerin hükme bağladığı konulara dair vardığı hüküm ve buna ictihadın kaza ve muamelât sahasındaki meseleleri ortak tutması ve akaid ve ibadetleri dışarıda tutması manidardır. İbnü’l-Kayyım bu görüşüne Hz. Ömer’in Ebû Musâ el-Eş‘arî’ye yolladığı söylenen mektubu delil göstermektedir. Yukarıda da ifade edildiği üzere İbn Hazm bu mektubun varlığını inkâr etmektedir.”⁶⁵³

bb. Kabul ve Red Arasında Kıyâs

Reşid Rıza, İbnü’l-Kayyım’ın kıyası da içeren re’yin leh ve aleyhindeki delillerini uzun uzadıya ele aldıktan sonra dinen geçersiz kıyasa örnekler verdiğini söyler. Buna göre İbnü’l-Kayyım, erkeklere ipek kullanımının yasaklığının sadece

batıl re’yin beşinci kısmını oluşturur. Ona göre, re’yin zemmedilmesiyle ilgili olarak hem Hz. Peygamberden ve hem de ashab-ı kiram başta olmak üzere diğer âlimlerden nakledilen tüm rivayetler, dinin ahkamı (*şerâi’*) hakkında istihsan ve zanna dayalı olarak hükme varmak şeklinde anlaşılması gereken re’yi tenkit etmektedir.” Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 162–163; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, XVIII/5, 345–346; a.mlf., *Yüsrü’l-İslâm*, s. 40–41. krş. İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ’lâmü’l-muvakkı’in*, I, 74–76.

⁶⁵¹ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 163; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, XVIII/5, 346; a.mlf., *Yüsrü’l-İslâm*, s. 41.

⁶⁵² Nakledilen re’y çeşitleri şunlardır: “a. Âlim sahabilerin re’yları. b. Nasları tefsîr eden, nassın delaletinin ne olduğunu gösteren re’y. c. Şurâ cemâatinin re’yi. d. Sahabenin Kur’an veya Sünnet nassı bulunmayan ve ayrıca ilk dört halifenin hükme bağlamadığı konularda caiz gördüğü ictihad.” Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, s. 165; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, XVIII/5, 347–348; a.mlf., *Yüsrü’l-İslâm*, s. 42–43; İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ’lâmü’l-muvakkı’in*, I, 90–91.

⁶⁵³ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 165; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, XVIII/5, 348; a.mlf., *Yüsrü’l-İslâm*, s. 43; İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ’lâmü’l-muvakkı’in*, I, 91–92. Halbuki İbnü’l-Kayyım bu mektubun sahih olduğu kanaatindedir. bk. *a.g.e.*, I, 92.

giyimle sınırlı tutulmamasına kıyas yoluyla hükmetmeyi bu nevi kıyasa örnek olarak zikretmektedir.⁶⁵⁴ Reşid Rıza, bu örneği zikrettikten sonra İbnü'l-Kayyım'ın kıyas hakkındaki görüşünü şu şekilde belirler:

İbnü'l-Kayyım naslara muvâfık kıyası ispat etmekte ve *ıstılahî kıyası* ibtâl etmektedir. Bu yargısına hazırlık olmak üzere geniş bir açıklama yapar. Ona göre bu mesele hikmet, ta'lîl ve esbâb meselesinin bir uzantısıdır (*el-fer'*). Bu konuların her birisinde insanlar kabul ve reddetmekte aşırıya gidenler ve bu konuda orta bir yol tutanlar olmak üzere üç kısma ayrılırlar.⁶⁵⁵

Reşid Rıza'ya göre bu ayrılığın sebebi bu konuda orta karar bir yol ve mezhebin insanlara saklı kalmasıdır. Aynı durum kıyas için de geçerlidir. Bazıları kıyası bütünüyle reddederken bir kısmı kabul etmekte fakat, hüküm ta'lîl ve münasebetleri reddetmektedir. Her iki grup da nasların mükelleflerin tüm hükümlerini ele aldığı gerçeğini gözardı etmekte ve burada kıyasa da rol biçmektedirler. Bu durum, şu şekilde gerçekleşmektedir: Kıyasta aşırıya gidenler hükümleri çoğaltmışlar; orta yolu tutanlar ise bir başka şekilde ortaya konulma imkânı olmayan hükümlerden çoğunu kıyasa havale etmişlerdir.⁶⁵⁶

İbnü'l-Kayyım'a göre doğru olan yol bu üç grubun dışındadır. Buna göre naslar esas itibariyle sonradan ortaya çıkan olayları da kuşatmaktadır. Ne Allah ve ne de Hz. Peygamber bunları re'y veya kıyasa havale etmiştir. Ahkâmın tamamı açıklanmıştır ve naslar bunları kuşatmıştır, bunlara yeterlidir. Sahih kıyas haktır ve naslara muvafıktır. Nassın delâleti hafi olabilir ve âlim kıyasa ihtiyaç duyabilir. Bu kıyasın naslara muvafık olduğunun ortaya çıkması durumunda sahih kıyas olur. Naslara muhalif olduğu ortaya çıkarsa fasid kıyas olur. Hakikatte muvafık da olabilir muhalif de fakat bu durum müctehide gizli kalır. Her üç grup da hak üzere bulunan yolları kapatmışlar ve başka bir yola başvurmak zorunda kalmışlardır.⁶⁵⁷

⁶⁵⁴ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 166; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm”, *MM*, XVIII/5, 349; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 44.

⁶⁵⁵ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 166; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm”, *MM*, XVIII/5, 349; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 44. Krş. İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, I, 305.

⁶⁵⁶ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 166–167; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm”, *MM*, XVIII/5, 350; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 44–45.

⁶⁵⁷ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 167; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm”, *MM*, XVIII/5, 350; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 45. krş. İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, I, 312 vd. İbnü'l-Kayyım bu üç

Daha sonra kıyası reddedenlerin hataları sıralanır.⁶⁵⁸ İbnü'l-Kayyım isim vermese de kıyası reddedenlerin hatalarını esas itibarıyla İbn Hazm'ın argümanları üzerinden ele almaktadır.⁶⁵⁹ Zikredilen hatalarla ilgili değerlendirmelerde ibadet ve muamelat alanlarının farklı hükümlere tâbi tutulmaları Reşid Rıza açısından son derece önemlidir ve aşağıda bu konu üzerine bazı düşünceler bina edilecektir.

Bir sonraki aşamada şer'î ahkâmı kıyas ve re'yi kabul edenlerin hataları ele alınmaktadır.⁶⁶⁰ İbnü'l-Kayyım ilk olarak kıyasın sahasının genişletilme çabasını eleştirmektedir. Belirttiğine göre rey ve kıyas ehli ya naslara yeterli değeri vermediklerinden yahut da nasların ahkâma yeterli olacağına, ahkâmı kuşatacağına inanmadıklarından hatta nasların ahkâmın onda birine dahi denk gelmeyeceğine inandıklarından re'y ve kıyas yollarını genişleterek *şebah* kıyasıyla dahi hükme varmışlardır. Bu çabanın vardığı son nokta ise ahkâmın birçoğunun kıyasın hilâfına vaz olduğunu söylemeleridir.⁶⁶¹

Reşid Rıza'nın kıyası kabul ve reddedenlerin hatalarına ilişkin yaptığı nakillerin akabindeki değerlendirmesi şu şekildedir:

grubun adı geçen konudaki tavırlarını ayrıntılı bir şekilde değerlendirmektedir.

⁶⁵⁸ Kıyası reddedenlerin hataları şunlardır: “a. İleti naslarda belirtilen ve nassın illete göre şekil alması yönüyle gerçekleşen sahih kıyası reddetmeleri. b. Nasları anlamadaki kusurları. Bu hatanın sebebi mezkûr kişilerin sadece lafzın zâhiriyle sınırlı kalmaları ve bunun dışında îmâ, tenbîh, işâret ve muhatapların örfündeki anlamını dikkate almamalarıdır. c. Istishabı olması gerekenden daha fazla kullanmaları. d. Müslümanların tüm akitlerinin, şartlarının, muamelelerinin sıhhatini gösteren bir delil olmadığı müddetçe batıl olduğuna inanmaları.” Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 167-169; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm”, XVIII/5, 351-352; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 46-47; İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, I, 313-314.

⁶⁵⁹ Bu yönde bir tespit için bk. Apaydın, “İbn Kayyım el-Cevziyye, *DİA*, XX, 116. Apaydın, İbn Kayyım'ın bu ifadeleriyle kıyas bahsinde bir anlamda “İbn Hazm ile kıyası benimseyen yaygın Sünnî görüşün arasında bir denge ve uzlaşma noktası bulmaya çalıştığını” iddia etmektedir.

⁶⁶⁰ Kıyası kabul edenlerin hataları şunlardır: “a. Nasların tüm hadiseleri beyan etmekten aciz olduğuna inanmaları. b. Nasların birçoğunun re'y ve kıyasla muaraza halinde olması. c. Nasların birçoğunun kıyasın ve *mizân*ın hilafına vazolunduğuna inanmaları. Mizân adalet demektir ve onlar adaletin bu ahkâmın getirdiklerine muhalif olduğunu zannetmektedirler. d. Şariin itibar edip etmediğini bilmedikleri illet ve vasıfları hükme mesned kabul etmeleri; buna mukabil Şari'in itibar ettiği evsaf ve illetleri ise devre dışı bırakmalarıdır. e. Bu kimseler bizzat kıyas konusunda da tenakuza düşmektedirler.” Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 170-171; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm”, *MM*, XVIII/5, 402; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 48-49; İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, I, 327.

⁶⁶¹ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 170; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm”, *MM*, XVIII/5, 402; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 48. Reşid Rıza burada yer verdiği bir dipnotta İbnü'l-Kayyım'ın naklettiği bu görüşün Cüveynî'ye ait olduğunu ifade etmekte ve bu görüşün Cüveynî'nin en büyük hatalarından biri olduğunu kabul edildiğini belirtmektedir.

Kitapta yer alan iki fasıldan ilki nasların [ahkâma] şâmil olduğu ve kıyasa gerek bırakmadığına ilişkindir. İkincisi ise şeriat ahkâmının tamamının sahih kıyasa, dosdoğru bir *mizana* (*el-mizânü'l-müstakîm*) ve beşerin akıl ve maslahatlarına muvafık olduğudur.⁶⁶²

Reşid Rıza bu iki fasılda yer alan düşünceleri bunları onayladığını ifade eden kısmî yorumlarıyla birlikte nakletmektedir.⁶⁶³ O, Bir yandan İbnü'l-Kayyım'ın kıyası kabul ve red edenlerin argümanlarını sıraladığı konunun ilk faslında nasların kıyasa muhtaç bırakmayacak şekilde hükümlere kâfi gelmesini vukufiyetle ele aldığını; öte yandan şeriatla sahih kıyasa muhalif hiçbir şeyin olmadığını ifade ederken “naslara mutabık olan kıyası tespit etmeye” çalıştığını ifade etmekle birlikte, burada İbnü'l-Kayyım'ın ifadesinde yaptığı bir değişiklik konuyu oldukça farklı mecralara götürecek mahiyettedir. Reşid Rıza'ya göre “İbnü'l-Kayyım şeriatın tüm ahkâmının adalet ve akla uygun olan (*muvaḥḥak li'l-adl ve'l-akl*) sahih kıyasa muvafık olduğunu beyan etmiştir.”⁶⁶⁴ Burada adalet ve akıl kelimeleri Reşid Rıza tarafından eklenmiş kavramlardır. Zira İbnü'l-Kayyım, şeriatla kıyasa aykırı bir hüküm olmadığını ifade etmekte ve fakat *adl* ve *akl* kelimelerini kullanmamaktadır. O, şeriat ahkâmında kıyasa muhalif olduğu zannedilen hususların ise ya fasid kıyasa muhalif olduğunu yahut bu hükmün nasla sabit bir hüküm olmadığını ifade etmektedir.⁶⁶⁵ Yukarıdaki alıntıda akıl ve maslahat kavramlarını, orijinalinde olmadığı halde ekleyen Reşid Rıza, buradaki değerlendirmelerinde de *adalet* ve *akıl* kavramlarını eklemektedir.⁶⁶⁶ Bu kavramların onun fıkıh algısında önemli bir yere sahip olması hasebiyle burada rastgele kullanıldığını düşünmek yersizdir. Özellikle naslara bakışı küllî bazı kaidelere irca etme

⁶⁶² Burada İbnü'l-Kayyım'ın ifadesi şöyledir: “Şeriat ahkâmının tamamının sahih kıyasa uygun olduğu, Rasulullah'ın getirdiği hiçbir şeyde mizâna ve sahih kıyasa muhalif bir hüküm olmadığı hakkındadır.” (*a.g.e.*, I, s. 328). Burada fasılların karıştırılması söz konusudur. Ayrıca akıl ve maslahat kavramları da orijinalde yer almamaktadır.

⁶⁶³ Bk. Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 172–179; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm”, *MM*, XVIII/5, 403-408; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 49-55. Reşid Rıza'nın yerleştirdiği ara başlıklar ve takdir içeren ifadeleri nakledilen kısımda yer verilen düşüncelerin esas itibarıyla kendi düşünceleriyle örtüştüğünü göstermektedir.

⁶⁶⁴ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 176; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm”, *MM*, XVIII/6, 409-410; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 56.

⁶⁶⁵ İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'tn*, II, 5.

⁶⁶⁶ Bu kavramlar farklı vesilelerle metinde geçmektedir. Mesela akitlerde asıl olanın adalet olduğuna dair bir ifade için bk. İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'tn*, II, 9.

çabasında adaletin önemli bir yeri bulunmaktadır ve bu sebeple bu kavramın İbnü'l-Kayyım'a nispeti anlamlı olmalıdır.

İbnü'l-Kayyım'ın değerlendirmelerinden çıkan sonuçlardan sitayişle bahseden Reşid Rıza kıyasın dini zorlaştırıcı bir şekilde kullanılmasının önünün kesildiğini, şeriatın bir kolaylık dini olduğunu, genişlik sahibi, akıl ve adalete uygun olduğunu tekrar beyan eder. Yaptığı alıntıda İbnü'l-Kayyım aynı zamanda hikmet, talil ve kıyasa karşı çıkanların karmaşık bulduğu bazı fûrû fıkıh konularına da değinmektedir. Sonuç yine aynıdır: “Dinde sahih kıyas ve akla aykırı bir hüküm bulunmamaktadır.”⁶⁶⁷

Kıyas konusunda en esaslı kaynaklarından biri olan İbnü'l-Kayyım'ın düşüncelerinin değerlendirilişinde değişik seviyelerde birtakım problem ortaya çıkmaktadır. Bir örneğini yukarıda verdiğimiz gibi metnin bağlamından çıkarılması, daha kapsamlı bir problem olarak tezahür etmektedir. Reşid Rıza, İbnü'l-Kayyım'ın kıyasla ilgili esas düşüncelerini anlatmak yerine işlevsel olarak işine yarayacağını düşündüğü kısımları alıntılarla yetinmiştir. Her şeyden önce alıntılanmış kısımların önemli bir miktarı kıyastan çok, re'ye dayanarak fetva verme konusuyla ilgili olarak dile getirilmektedir. Halbuki İbnü'l-Kayyım, Reşid Rıza'nın ehemmiyet atfetmeksizin verdiği Hz. Ömer'in Ebu Musa el-Eş'arî'ye gönderdiği mektubuyla ilgili değerlendirmeleri esnasında kıyas konusunu ele almaktadır. O, büyük bir önem atfettiği⁶⁶⁸ ve son derece geniş bir şekilde satır satır şerh ettiği bu mektubun kıyas etmeyi tavsiye eden kısmında *Fi'l-kıyâs, Ma'nâhu ve aksâmuhu* alt başlığıyla bu delille ilgili geniş izahatlara yer vermektedir.⁶⁶⁹ Reşid Rıza ise tüm bu kısımdaki değerlendirmeleri, “İbnü'l-Kayyım bu mektubun varlığını ispat ettikten sonra uzun bir şekilde şerh etmiştir. Daha önce belirttiğimiz üzere İbn Hazm bu mektubun varlığını inkâr etmektedir” cümlesiyle paranteze almakta, burada ele alınan ve kıyas delilinin temel meseleleri arasında yer alan istidlâl çeşitleri, kıyasın neveleri, ashab ve ulemanın kıyasa karşı tavrı ve kıyasın tatbikine dair örnekler gibi hususlara herhangi bir şekilde

⁶⁶⁷ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 179–183; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm”, *MM*, XVIII/6, 402; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 58-61. Reşid Rıza, İbnü'l-Kayyım'ın zikrettiği birçok fûrû fıkıh meselesi içerisinde ribâ konusunu nakletmeyi uygun görmektedir. Bu konuyla ilgili değerlendirmeler, aşağıda ilgili kısımda ele alınacaktır.

⁶⁶⁸ Müellifin ifadeleri şöyledir: “Bu mektup, ulemanın kabulüne mazhar olmuştur. Ulemâ, muhakeme ve şahitlikle ilgili asılları bu mektuba bina etmiştir. Hâkim ve müftülerin teemmül ve tefakkuh etmeye en fazla ihtiyaç duydukları metin bu mektuptur”. bk. *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, II, 92-93.

⁶⁶⁹ İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, II, 132-358; II, 5-150.

temas etmemektedir. Dolayısıyla bu konuda da kaynak olarak kullanılan kişinin genel fikrî çerçevesinin gözetilmesinden çok, amaca hizmet eden ifadelerin seçilmesinden bahsetmek gerekmektedir. Zira ilgili konuların dikkatli bir şekilde tetkik edilmesi durumunda, kısmî bazı tenkitlerinin ve dikkat edilmesi gereken hususlara olan vurgusunun dışında, İbnü'l-Kayyim'ın fıkıh usulü âlimleriyle arasında önemli bir farklılığın olmadığı görülecektir.⁶⁷⁰

c. Şevkânî ve Kıyas

Kıyas meselesiyle ilgili olarak Reşid Rıza'nın kendi görüşlerini temellendirmede kullandığı kişilerden sonuncusu Yemenli âlim Şevkânî'dir. Onun fıkıh usulü sahasındaki en faydalı eserlerden biri olarak gösterdiği ve Davet ve İrşâd Okulu'nun müfredatına aldığı⁶⁷¹ *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakk min ilmi'l-usûl* adlı eserinden yaptığı nakiller ve bu nakillere yönelik değerlendirmeleri onun kıyas konusuyla ilgili görüşlerinin çerçevesini tamamlamaktadır.

Reşid Rıza, Şevkânî'nin şer'î kıyasla taabbüdün mümkün olabileceğine dair getirilen delilleri tek tek ve hakkını vererek ele aldığını ifade ederek bu konudaki görüşlerine yer verir. Burada fıkıh usulü külliyatındaki kıyas deliliyle ilgili hâkim algının temel dayanak noktaları Şevkânî vasıtasıyla tek tek çürütülmeye çalışılmaktadır. Aşağıda bu argümanların bir kısmına yer verilecektir.

1. Klasik usul kitaplarının bir kısmında kıyasın temellendirilmesinde önemli bir yere sahip olan “Ey basiret sahipleri ibret alın” (*fa'tebirû*). [Haşr, 59/2] ayetini,⁶⁷² Şevkânî, İmam Razi'nin *el-Mahsûl* adlı eserinden yaptığı bir alıntıyla değerlendirmektedir. Buna göre Razi'nin de belirttiği üzere ayette yer alan i'tibâr kelimesinin kıyasla ilgili sayılması mümkün değildir. Zira bu kelime “mücâveze” anlamına gelmektedir ve “özetle bu ayet ne *mutabakat* yoluyla, ne *tazammun* ve *iltizâm* yoluyla şer'î kıyası temellendiren bir delil olabilir”.

⁶⁷⁰ Yunus Apaydın, İbn Kayyim'ın esas itirazının “usulcülerin teknik kıyasına veya daha doğru bir ifadeyle nasları gerek tek tek gerekse birbirine ekleyerek gereği gibi değerlendirmeden önce kıyasa başvurmalarına” yönelik olduğunu ifade etmektedir. Bk. “İbn Kayyim el-Cevziyye”, s. 116.

⁶⁷¹ Reşid Rıza, “el-Ulûm ve'l-fünûn”, *MM*, XIV/11, 808.

⁶⁷² Apaydın, “Kıyas, (Fıkıh)”, *DİA*, XXV, 538.

2. Nisâ Suresi'nde yer alan "onu Rasule ve ulü'l-emre götürselerdi, aralarından işin iç yüzünü anlayanlar, onun ne olduğunu bilirlerdi" [4/83] ayetini başta İbn Süreyc olmak üzere kıyası kabul edenler delil olarak kullanmakta ve ayette geçen ulü'l-emrin ulemâ, istinbatın ise kıyas olduğunu belirtmektedirler. Şevkânî'ye göre istinbat, medlûlünden delili çıkartmaktır; bu da naslardaki umum, husus, ıtlâk, takyîd, icmâl, tebyîn gibi nistan delil çıkartmaya yarayan hususlar dikkate alınarak gerçekleşir. Kıyasın da istinbatın anlam aralığına dahil edilmesi durumunda bu yalnızca illeti naslarda belirtilen kıyas ile kıyas-ı fahvâ gibi kıyas çeşitleri için mümkündür; bunun dışında şeriattan bir delili olmayan ve doğrudan re'ye dayanan illet bulmaya dayalı kıyas için geçerli olmaz. Bu ancak Allah'ın izin vermediği istinbat çeşidi olabilir.⁶⁷³

3. İbn Süreyc'in delil olarak kullandığı bir diğer delil "Allah bir sivrisinek ve onun da ötesinde bir varlığı örnek vermekten çekinmez" [Bakara, 2/26] ayetidir. O, kıyası "bir şeyin, başka bir şeye teşbihi" olarak tanımlandığından bu ayetten hareketle kıyasın delil olduğunu ifade etmektedir. Reşid Rıza bu delili reddetme meyanında kendi görüşlerini dile getirmektedir. Ona göre buradan hareketle kıyasın cevazını aramak, en büyük hatalardan, hatta en çirkin günahlardan birisidir. Çünkü her şey bir yana bu şekil bir istidlal, kulun Rabbine kıyas edilmesi, kulu teşrie layık görmek anlamına gelmektedir.⁶⁷⁴

4. Bir diğer ayet Yasin suresindendir. Bu surede "çürümüş kemikleri kim diriltecek" sorusuna cevap olan "de ki, onları ilk olarak yaratan diriltecektir" [Yasin, 36/78] ayeti kıyasın delillerinden birisi olarak kabul edilmektedir. Şevkânî bu ayetin hiçbir şekilde şer'î kıyasla bir ilgisinin kurulamayacağını ifadeyle burada söz konusu

⁶⁷³ Bu iki ayetle birlikte diğer birkaç ayetle ilgili değerlendirmeler için bk. Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, s. 185-186; a.mlf., "Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm", *MM*, XVIII/6, s. 416-417; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 63-64. Krş. Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhul*, s. 340-343.

Reşid Rıza ulü'l-emrin sadece fıkıh âlimlerinden ibaret olmadığını, bilakis ümmetin ehl-i hal ve'l-akdinin de ulü'l-emr kapsamında olduğunu ifade eden bir açıklama yapmaktadır. Konuyla ilgili olarak atıfta bulunulan yer bu ayetin tefsirini yaptığı kısımdır. Bk. Reşid Rıza, *Tefsîr*, V, 298-303; a.mlf., "Bâbü tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm", *MM*, XIV/7, 481-487. Burada mevcut görüşü Razi'ye atfeden Reşid Rıza, Abduh'un ayetteki istinbat kelimesinin sonraki dönem fukahası tarafından sonradan kazandığı terim anlamıyla kullanılmasının yanlış olduğu yönündeki görüşünü naklederek usul sahasında ayetlerden hareketle bu kabil yanlışlara sıklıkla düğüldüğünü ifade etmektedir. (bk., *a.g.e.*, s. 300-301; "a.g.m.", s. 484-485).

⁶⁷⁴ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 186; a.mlf., "Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm", *MM*, XVIII/6, 418; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 64. Şevkânî'nin değerlendirmeleri için bk. Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhul*, s. 343.

olanın önceden gerçekleşen bir hadisenin gelecekte de gerçekleşeceğine yönelik bir istidlalde bulunmak olduğunu ifade eder.⁶⁷⁵

Reşid Rıza kıyası temellendirmede kullanılan delilleri Şevkânî'den yaptığı nakiller yoluyla işlemeye hadis ve icma eksenli devam eder. İlk olarak hadis ile ilgili delilleri özet yoluyla aktarır. Buna göre kıyası kabul edenlerin ilk delili Muaz hadisi olarak bilinen hadistir. Burada Muaz, Kitap ve Sünnette olmayan meselelerle ilgili olarak “re’yimle icthad ederim” ifadesini kullanmaktadır. Reşid Rıza, kendisini de işin içine katarak, hadisin kıyası temellendirme amaçlı kullanımına şu şekilde itiraz etmektedir:

Re’y icthadı hafî naslardan hüküm talep etmede tüm gayreti sarf etmek olarak tanımlanabilir. Muaz’ın ise Kitap ve Sünnette bulamadığı hükümler için “re’yimle icthad ederim” dediği nakledilmiştir. Hafî nasların delaletinin Kitap ve Sünnette bulunmadığı söylenemez. Bu reddiye ise şu şekilde cevap verilebilir: Kıyası kabul edenler bu delilin Kitap ve Sünnetin mefhumu olduğunu söylemektedirler. Bu sebeple rey icthadını kıyastan farklı bir anlama hamletmek gerekmektedir. Dolayısıyla mezkûr hadis kıyası ispatlayan bir delil olarak kullanılamaz. Re’y icthadı Kitap ve Sünnetten delil istihrâc etmek olabileceği gibi, berâet-i asliyenin asıl olması kabilinden bazı kaidelere yahut maslahat, ihtiyat gibi kavramlara tutunmak şeklinde de olabilir. Kıyasın rey icthadına dahil olduğunun kabul edilmesi durumunda ise burada söz konusu olan kıyasın her nevi kıyas olmadığını, yalnızca kendisiyle amel etmenin caiz olduğu [ileti] nasta belirtilen kıyaslar yahut maa’l-farık olmayan kıyaslar olduğunu belirtmek gerekmektedir. Dolayısıyla mücerred hayal mahsulü olan, batıl şebehe dayanan kıyasların burada yeri yoktur. Ayrıca şunu söylemek de mümkündür. Bu hadisin yukarıda zikredilen evsafa kıyası meşru kılacağı kabul edilse bile bunun sadece nübüvvet dönemiyle sınırlı olacağı söylenebilir. Zira bu dönemde din tamamlanmamıştır ve çeşitli meselelerde Kitap ve Sünnetten hüküm bulunamayabilir. Ancak Hz. Peygamber’in vefatından sonra din tamamlandığından ya doğrudan naslarla ya da nasların umumî manalarına katılarak tüm meselelere çözüm bulunabilir. Nitekim “Kitap’ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık” ayeti bu hususu vurgulamaktadır.⁶⁷⁶

⁶⁷⁵ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 186–187; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, XVIII/6, 418; a.mlf., *Yüsrü’l-İslâm*, s. 64–65. krş. Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhul*, s. 343.

Şevkânî, “Allah adaleti ve ihsanı emrediyor” [Nahl, 16/90] ayetinde geçen adalet kelimesini “tesviye” kelimesiyle karşılayan kimi alimlerin kıyasın da hüküm bakımından birbirinin aynı olan iki konudaki “tesviye” olduğunu belirttiklerini söylemektedir. O, diğer ayetlerle ilgili görüşünü tekrar ederek bu istidlalin yanlış olduğunu belirtir. Faraza bunun kabul edilmesi durumunda dahi yalnızca fârik olmadığına dair delil bulunan kıyaslar için geçerli olabileceğini, kesinlikle re’yin bir kısmı, düşük zatlardan bir zan ve hayal mahsulü bir düşünceden ibaret olan kıyaslar için geçerli olamayacağını ifade eder. bk. Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 187; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, XVIII/6, 418–419; a.mlf., *Yüsrü’l-İslâm*, s. 65. krş. Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhul*, s. 343.

⁶⁷⁶ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 187–188; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, XVIII/6, 419–420; a.mlf., *Yüsrü’l-İslâm*, s. 65–66. krş. Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhul*, s. 343–345.

Kıyası kabul edenler Hz. Peygamber'in değişik vesilelerle kıyas yaptığını belirtmektedirler. Konuyla ilgili görülen örnekler arasında şunlar yer almaktadır: “Ashabdan birinin babasının yerine hacca gitmesini onun borcunu ödemesine kıyas etmesi; esmer bir oğlunun olmasından dolayı eşini yadırgayan kişiye develerin farklı renklerdeki yavrularını örnek göstermesi; oruçluyken eşini öpen ve orucunun bozulup bozulmadığını merak eden Hz. Ömer'e ağzı suyla çalkalamanın orucu bozup bozmayacağını sorarak cevap vermesi.” Bu örneklerle getirilen itiraz ise Hz. Peygamber ile sonraki dönemin müctehidlerinin arasındaki farka atıfla belirlenir. Buna göre mezkûr kıyaslar günahattan korunmuş olan (*ma'sûm*) ve kendisine ittiba edilmesi emredilen Şâri'den sadır olmaktadır. Halbuki itiraz konusu olan kıyas, masum olmayan birine ait kıyastır. Bu kimseye itaat zorunlu olmadığına göre, hata etmekle malul ve nefsi-i emmâresinin etkisinde kalma ihtimali yüksek birinin kıyasının bağlayıcılığı için bu örneklerin zikredilmesi doğru değildir.⁶⁷⁷

Reşid Rıza bundan sonra *İrşâdü'l-fuhûl*'de ele alındığı şekliyle kıyasın hücciyetini ispat sadedinde icma delilinden getirilen argümanların tartışmasına geçer. Şevkânî muhtelif âlimlerden bazı nakiller yaparak onların, sahabe döneminde kıyasla amel konusunda icma olduğunu, hatta bunun sonraki nesiller boyunca da tatbik edilerek manevî mütevâtir seviyesine ulaştığını söylediklerini iddia eder. Onun kıyasla ilgili delillerin en güçlüsü saydığı icma deliline yönelttiği ilk itirazı icmanın sübutuna dairdir. Zira icmadan delil getiren kimseler bir ittifak nakletmek yerine sadece birkaç sahabiden nakiller yapmaktadırlar. Dünyanın değişik bölgelerine dağılan ve birçok meselede ihtilaf eden, birbirlerinin görüşlerini reddeden ashabdan böyle bir icmanın nakledilmesi doğru değildir. Ayrıca ashabın bir kısmının re'ye muhalif olduklarını, kıyasın re'y içerisinde değerlendirilmesi durumunda icmanın söz konusu olamayacağını, kıyasın re'yin dışında tutulması durumunda dahi ashabın ihtilaflarının kıyasla ilgili icma olduğu iddiasını ortadan kaldıracığını belirtir. Böyle bir icmanın vukuunun kabul edilmesi durumunda bunun ancak haklarında nas bulunan, yani illetleri nasla belirlenmiş olan kıyaslar üzerinde vaki olan bir icma olduğu ifade edilir. Ashabın kıyasın tüm nevilerini kabul ettikleri ve bunlarla amel edilebileceği konusunda icma ettiklerini gösteren bir

⁶⁷⁷ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 188–189; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm”, *MM*, XVIII/6, 420; a.mlf., *Yüsri'l-İslâm*, s. 66. krş. Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhul*, s. 345-346.

delil yoktur. Şevkânî diğer delilleri tartışırken dile getirdiği gibi dinde her şeyin açık olduğunu, dinin tamam olduğunu ve dolayısıyla başka bir şeye ihtiyaç olmadığını ifade ederek icma üzerinden kıyasın temellendirilmesinin doğru olmayacağını belirtir.⁶⁷⁸

Uslucülerin anladığı manada icmaın vukuunu ve hücciyetini kabul etmeyen Reşid Rıza, kendi fıkıh düşüncesiyle örtüşen bu ifadeleri sahiplenerek desteklemektedir. O, İbn Hazm ve İbnü'l-Kayyim'in düşüncelerini değerlendirirken takındığı tavrı Şevkânî'nin görüşlerine karşı da takınır. *İrşâdü'l-fuhûl*'ün önemli bir kısmı kıyas konusuna ayrıldığı halde (s. 338-418) bu kısmın çok cüzî bir miktarını kullanmaktadır. Şevkânî, özellikle klasik literatür tarafından kıyasın hücciyetini temellendirmede kullanılan argümanların çürütülmesinde kaynaklık etmektedir. Ancak Reşid Rıza tarafından alıntılanan ve kullanılan kısımların Şevkânî'nin genel fikhî yaklaşımıyla örtüşüp örtüşmediği meselesi bir yana,⁶⁷⁹ onunla birlikte İbnü'l-Kayyim'in önemi aslında sadece kendisinin "sahih kıyas" adını verdiği delile destek oldukları orandadır. Zira, İbn Hazm, İbnü'l-Kayyim ve Şevkânî'den yapılan bunca değerlendirme sonucunda kıyas, klasik fıkıh usulü kitaplarının önemli bir kısmındaki haliyle bütünüyle reddedilmiş olmaktadır. Ancak kendisinin kabul ettiği bir kıyas çeşidi bulunmaktadır ki, bu kıyas, İbnü'l-Kayyim ve Şevkânî tarafından "sahih kıyas" olarak nitelenmektedir.

d. Sahih Kıyas

Reşid Rıza kıyasla ilgili geniş alıntılardan hareketle yaptığı değerlendirmelerin sonunda "sahih kıyas" olarak nitelediği bir kıyas türüne ulaşır. Bu türü temellendirirken, İbn Hazm bütünüyle dışarda bırakılmakta, İbnü'l-Kayyim'dan ise kısmen yararlanılmaktadır. Buradaki değerlendirmelerde Şevkânî merkezî bir konumdadır. Zira o, Şevkânî'den yaptığı alıntıları onun kabul ettiği kıyas nevini açıklayarak sonlandırmaktadır. Buna göre Şevkânî dinen makbul kıyasın sadece illeti naslarda ifade edilen ve bir delili devre dışı bırakmayan kıyas olduğunu ifade eder. Kıyasın *fehva'l-hitâb* ve *lahnü'l-hitâb* adları verilen türlerinin ise *mefhümü'l-muvafakat* içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Kıyasa karşı çıkan insanların kıyasın tüm

⁶⁷⁸ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 189–190; a.mlf., "Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm", *MM*, XVIII/6, 421; a.mlf., *Yüsri'l-İslâm*, s. 67-68. krş. Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhul*, s. 346-347.

⁶⁷⁹ Reşid Rıza'nın Şevkânî'nin kıyasla ilgili düşüncelerini mecrasından çıkartarak kullandığı yönünde bir iddia için bk. Dallal, "Appropriating the Past", 349-356.

nevilerini devre dışı bıraktığı düşünülmemelidir. Sözelimi Şevkânî illeti naslarda ifade edilen ve maa'l-farık sayılmayacak kıyası kabul etmektedir. Hatta bunu esas itibariyle asıl delilin medlulü olarak görmekte ve o delilin kapsamına almaktadır. Bu sebeple aslında bu manadaki kıyası kabul edenlerle reddedenler arasındaki ihtilaf lafzî bir ihtilafıdır. Yoksa bununla amel edilmesine karşı çıkan bulunmamaktadır.⁶⁸⁰

Bu noktada bahsi edilen nevin dışındaki herhangi bir kıyasla ilgili olarak aklî, naklî ve örfî bir delilin olmadığı, kıyası savunan kimselerin en önemli argümanının nasların sınırlı, hadise ve meselelerin sınırsız olmaları hasebiyle kıyasa ihtiyaç duyulduğuna inanmaları olduğu belirtilir. Bu inanca yukarıda da değinilen bir argümandan hareketle cevap verilir:

Din tamamlanmıştır, Rasulullah ümmetini gecesi de gündüzü gibi açık bir şekilde bırakmıştır. Ayrıca Kitap ve Sünnetin anlam aralığı umum, husus, mutlak ve mukayyed gibi kavramlar vasıtasıyla genişletilebilir ve bu sebeple yeni ortaya çıkacak olan meseleler hükümsüz kalmazlar.⁶⁸¹

Burada önemli bir mesele ortaya çıkmaktadır. İleti naslarda belirlenen konuda hükme varmak naslarla amel etmek anlamına mı gelecektir; yoksa bu, kıyas mı olacaktır? Ulemanın cumhuru bunun kıyas olduğunu söylerken, kıyası kabul etmeyenler bunun nasla amel etmek olduğunu belirtmişlerdir.⁶⁸² Reşid Rıza, bu konuyla ilgili şu değerlendirmeyi yaparak sahih kıyas konusunu açıklığa kavuşturur:

Kimi insanlar naslardaki her talili [lafzın] umumu kabilinden saymazlar ve bu sebeple illetin sabit olduğu her şeyi hükümde umum anlam mecrasında değerlendirmezler. Bu kimselerle ahkâmı illet-i mansusa ile talil eden kişiler arasındaki fark lafzî değil, hakikidir. Bu kimseler yapıp ettiklerini ister nasla amel etmek, ister kıyas olarak adlandırsınlar durum değişmez. Lafzi ihtilaf yalnızca *illet-i mansusanın* tahkîm edilmesinde müttelik olan kimseler arasındadır. İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyım bu

⁶⁸⁰ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 190; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm”, *MM*, XVIII/6, 421-422; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 68. krş. Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhul*, s. 347.

⁶⁸¹ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 190; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm”, *MM*, XVIII/6, 422; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 68. krş. Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhul*, s. 347.

⁶⁸² Şevkânî'nin bu konudaki nakli şöyledir: “İbn Füreke bu konuda şöyle söylemiştir: Naslarda ifade edilen illetle hükme varmak kıyas değildir. Bu Şariin nassının lafzıyla hükme varmak olarak anlaşılmalıdır. Zira talil lafzı illetin cereyan ettiği her şeyde tevili kabul etmiyorsa onun müteallakı olan şey umum yoluyla nassın lafzından istidlâl edilmiş demektir.” Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhul*, s. 347-348. krş. Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 191; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm”, *MM*, XVIII/6, 422; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 69.

anlamda kıyası kabul etme noktasında cumhurla müttefiktirler. Onlar bu anlamdaki kıyasın adalet ve mizân kelimelerinin mefhumuna dahil olduğu görüşündedirler. Doğru olan da budur. Bunun zorunlu sonucu kıyasın sadece muamelât sahasına has olması, sırf ibadetler sahasının bunun dışında kalmasıdır. Zira ibadetler naslar tarafından bütünüyle açıklanmış, amelî Sünnet tarafından ortaya konulmuştur. Bunlarda artırma da, eksiltme de yapılamaz. Hz. Peygamberin ve ashabının yapmadığı bir şeyin bunlara dahil olması da söz konusu olamaz. Sahabeden Huzeife “Hz. Peygamberin ashabının yapmadığı hiçbir ibadeti yapmayın” demiştir. Kimi fukahânın kıyas yoluyla ibadetlere yaptıkları eklemeler kesinlikle ilk nesil insanlar nezdinde bilinen şeyler değildir. Dolayısıyla bunun ne bir kıymet-i harbiyesi vardır ne de bu sahih bir kıyastır.⁶⁸³

Kıyas konusuyla ilgili İbn Hazm, İbn Kayyım ve Şevkânî’nin düşüncelerini kısmen kendi yorumlarıyla nakleden Reşid Rıza aynı mantıkî çerçeveyi sürdürdüğünü ihsas ettirircesine konuyu kendi fıkıh algısının merkezinde yer alan bir ayırıma bağlamaktadır:

Sırf dinî meseleler, yani inanç esasları, ibadetler ve dinî sahadaki helal ve haramlar Kur’an naslarından Sünnetin kavî ve amelî vecihlerle olan beyanından elde edilir. Bu yapılırken ilk nesil sahabe’nin anlayışının dışına çıkılmaz. Onların icma ettikleri hususlar aynen alınır, ihtilaf ettiklerinin ise deliline bakılır. Hiçbir şart altında yeni bir ibadet ihdası caiz değildir. Hz. Peygamber ve ashabının yaptığından farklı bir ibadet şekli de getirilemez. Ne kıyas yoluyla ve ne de sonraki nesillerin icma iddiasıyla veyahut maslahat [vasıtasıyla] bu mümkün olur. Çünkü Allah dininin usul ve furiununu Kitab’ı ve Peygamberinin beyânıyla tamamlamış, dinî yükümlülüklerin artmasına engel olunması için ise soru sormamızı yasaklamıştır. Dünyevî sahadaki helal haram konuları, siyaset, kaza ve âdâb konuları ise böyle değildir.⁶⁸⁴

Bu ifadelerin görüşleri nakledilen müelliflerin fikirleriyle herhangi bir irtibatı bulunmamaktadır. İbn Hazm kıyası devre dışı bırakırken Reşid Rıza’nın anladığı manada, mahiyetleri ve tâbi oldukları delilleri itibariyle farklı bir saha taksimi yapmamaktadır. Benzer bir durum İbnü’l-Kayyım için de geçerlidir. O ibadet sahasını kıyastan uzak tutmaya çalışmakta ve dinen geçerli kıyasın, illeti naslarda belli olan kıyas olacağını temellendirmeye çalışmaktadır. Halbuki Reşid Rıza sırf dinî sahanın dışında kalan muamelat sahasını mahiyet olarak ayrı bir kategoride değerlendirmekte ve

⁶⁸³ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 191; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, XVIII/6, 422-423; a.mlf., *Yüsrü’l-İslâm*, s. 69.

⁶⁸⁴ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 198-199; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm, (Bahs fi’l-tizâmi’in-nusûs)”, *MM*, XVIII/7, 488; a.mlf., *Yüsrü’l-İslâm*, 76-77.

bu sahada diğerk deliller arasında eşdeğerk bir ilişki kurmaktadır.⁶⁸⁵ Dolayısıyla burada kıyasla ilgili değerklendirmeler modern bir ahkâm tasnifi için mesnet alınmakta, kullanılan kavramların ve bir kısım argümanların ortaklığına rağmen ulaşılan sonuçlar farklılaşmaktadır. Bahsini ettiğimiz deliller arası ilişkisinin mahiyeti ve teklif edilen yeni yöntem onun Şevkânî'nin düşüncelerini değerklendirdiği kısımda belirgin bir hal almaktadır.

e. Değerklendirme

Reşid Rıza fikhî deliller içerisinde en geniş yeri ayırdığı kıyas bahsinde kendi fıkıh düşüncesi için İbn Hazm, İbnü'l-Kayyım ve Şevkânî'yi temel alan bir çerçeve oluşturmaktadır. İlgili kısımlarda işaret edildiği üzere klasik fıkıh usulünün dört temel konusundan biri olan deliller bahsi içerisinde yer alan kıyasla ilgili olarak bu geleneğin ana damarını oluşturan eserler yerine kısmen farklı bir yaklaşımı dile getiren bu üç müellifin seçilmesi tesadüfî değildir. Buna göre görüşlerini bütünüyle kabul etmemekle birlikte klasik fıkıh literatürünün kıyas anlayışına yönelik önemli itirazları dile getiren ve bu delili bütünüyle reddeden İbn Hazm, bu çerçevede delilin güvenirliliğinin ve geçerliliğinin sarsılması amacıyla; kısmen daha ılımlı bir yaklaşımın temsilcisi olan İbnü'l-Kayyım kıyası kabul edenler ile reddedenlerin temel yaklaşımlarının ve reddedilmesi gereken kıyasın belirlenmesi noktasında; Şevkânî ise fıkıh sahasında geçerli olabilecek kıyas türünün belirlenmesi hususunda kaynak olarak kullanılmaktadır. Ancak bu kullanım iki farklı seviyede bazı problemler doğurmaktadır. İlk olarak bahsi geçen müelliflerin kıyasla ilgili bütüncül bakışları ihmal edilmiş ve görüşleri içinden yalnızca amaca uygun görülen bazı bölümler alıntılanmıştır. Üstelik bu görüşler arasına serpiştirilen yorumlar görüş sahiplerinin zihin dünyasına yabancı modern bir yaklaşımla yüklüdür. Bunun neticesi olarak ortaya çıkan ikinci problem bahsi geçen müelliflerin dile getirdikleri düşüncelerle hedeflemedikleri bir sonuca ulaşılmasında kendisini göstermektedir. Buradaki ana yaklaşım Reşid Rıza'nın ahkâm

⁶⁸⁵ Reşid Rıza'nın bu yaklaşımının farkında olan Ahmad Dallal şu değerklendirmeyi yapmaktadır: "Kıyasın sırf dinî meselelerde kullanılmasının kategorik olarak reddinin ardından yukarıda anılan araçların (kıyas, icma ve maslahat) muamelat alanında yeni hükümler elde etmede kullanılmasının kategorik olarak eşdeğerk bir meşruiyete sahip oldukları ifadesi gelir." Bk. "Appropriating the Past", s. 347.

tasnifi çerçevesinde geliştirdiği modern yaklaşımdır. Buna göre kıyasın ibadetler sahasında geçerli olamayacağı konusu bu müelliflerin zihnindeki ibadat-muamelât tasnifi çerçevesinde değil de dinî-dünyevî ahkâm çerçevesinde değerlendirilmekte; kıyasın yalnızca dünyevî olan sahada geçerli görülmesine bağlı olarak bu delilin adalet ve mizân kelimelerinin mefhumuna dahil edilerek verilmesi ulaşılan sonuçların sıhhatini zedelemektedir.

Ana çatısı bu şekilde kurulan ve dinî/dünyevî ahkâm ayırımında kendisine bir yer biçilen kıyas konusuna *MM*'da değişik dönemlerde muhtelif vesilelerle temas edilmektedir. Bu yazılardaki esas vurgu kıyasın ulema nezdinde ihtilaf konusu olan bir delil olmasıdır.⁶⁸⁶ Yukarıda geniş bir şekilde ele alınan İbn Hazm başta olmak üzere “ehl-i Sünnetten Zahiriler ve bazı Mutezilîlerin” kıyasın hücciyetini inkâr ettiğini ifade eden Reşid Rıza, kimi usulcülerin ise hadler, kefaretlar ve ibadetler gibi sahalarda kıyası reddettiklerini mezkûr ihtilafı ispat etmek amacıyla zikreder. Sözelimi İmam Malik ibadetlerde Kitap ve Sünnet naslarının zahirini dikkate alırken, *dünyevî ahkâm*da maslahatları ve ictehadî genişliği dikkate almaktadır.⁶⁸⁷

Bu ifadelerinden Reşid Rıza'nın kıyası tümüyle devre dışı bıraktığı anlaşılmamalıdır. Zira o Batıcı Müslümanların fıkha bakışını incelediği bir makalede kıyasın şeriat usulünden olduğunu ifade etmekte ancak ihtilafı bir delil olduğunu yinelemektedir. Kendi ifadelerine göre kıyası kabul edenler ancak Kitap ve Sünnetten bir delil bulduklarında kıyas yapmaktadırlar. Zahirîler ise Kitap ve Sünnetin nasları ve kaideleri kendilerini kıyas yapmaktan müstağni kılacağına inandıkları için kıyasa başvurmamaktadırlar. Ancak Reşid Rıza'ya göre Batıcıların tutumları bu iki gruptan bütünüyle farklıdır:

Onlar kıyası reddediyorlar; çünkü Zahirîlerin tam aksine kıyasın Kitap ve Sünnete dayalı bir delil olduğuna inanmaktadırlar. Onlar aslında kıyastan değil, Kitap ve

⁶⁸⁶ Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (Es'ile mine'l-Bahreyn)”, *MM*, XXVIII/6, 429. Burada şu ifadeler başvurmuştur: “Ulemanın bir kısmı kıyası mutlak manada reddederken, diğer bazıları yalnızca illeti mansus olması, maa'l-farik olmaması durumunda kabul etmektedir. Kimileri esas itibarıyla bu durumu nassın kapsamına katmaktadırlar. Kimileri ibadet sahasında kıyası nehyetmektedirler. Bu görüşleri dikkate alırsak müctehidin ictehadıyla ibadetler sabit olmaz. Müslümanın bu konuda kimseyi taklid etmemesi gerekir.”

⁶⁸⁷ Reşid Rıza, “Kelime fî fevâid [I]”, *MM*, XXVI/4, 283; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 134; a.mlf., “Fetâvâ'l-Menâr, (Hükümü binâi fenâdiki'l-müsâfirîn ve icâretühâ li-gayri'l-müslimîn)”, *MM*, XXVIII/3, 181-185; a.mlf., *Fetâvâ*, V, 1920.

Sünnetten yüz çeviriyorlar, kıyastan da dolaylı olarak yüz çevirmiş oluyorlar. Onlar Kitap ve Sünnetin ahkâm ve usulünü bir başka şeyle değiştirmekte ve bunlar üzerine kıyas etmektedirler. Sözelimi Batıcıların önderlerinden Ahmed Saffet Efendi'nin kıyasla ilgili görüşü şu şekildedir: “Kıyası biz bütünüyle reddediyoruz; zira biz başka usul ahkâmına göre kıyas yapmaktayız.”⁶⁸⁸

Reşid Rıza kıyasla ilgili bunca yazdığının esas itibariyle nereye oturduğunu ibadetlerde kıyasın mümkün olup olmadığına ilişkin bir soruya verdiği cevapta açıklığa kavuşturmuştur. Bu yazıda da esas itibariyle konuyu daha önce zikredilen ayetin [Maide, 5/101-102] tefsirini yaptığı kısımda ele aldığını ifade eder. Buna göre sahih kıyasta asıl olan, Kitap ve Sünnette hakkında bir nas olmayan konuda naslarda zikredilen illet nedeniyle kıyasla hükme varmaktır. Halbuki ibadetler tamamlanmıştır; dolayısıyla bu saha kıyasa açık değildir. Aksi takdirde dinin tamamlanmış olduğu düşüncesine hâlel gelir. Bu durumda da Hz. Peygamber ve ashabının kâmil birer mümin oldukları, din ve ibadet bakımından olabilecek en mükemmel insanlar oldukları inancı sarsılır. Salt amelî bir ibadet salt kıyas veya tahkik-i menât ya da fehva'l-hitab yoluyla ortaya konulamaz (*isbât*).⁶⁸⁹

Kıyasın ibadet sahasında geçerli olmayacağı değişik yazılarda tekrarlanır.⁶⁹⁰ Reşid Rıza, kıyas meselesini iyice tahkik ettikten sonra İslâm'daki kıyasın esas itibariyle icihadın bir rüknü olduğunu ve Batılıların da bunu aynı şekilde kadıları, dava vekilleri ve kanun şarihleri vasıtasıyla icra ettiklerini ifade eder. Ona göre Batılılar bu ilkeleri İslâm'dan alarak ilerlemişler, Müslümanlar ise bunları ihmal ederek cehalet bataklığına saplanmışlardır.⁶⁹¹ Aşağıdaki paragraf konuya dair düşüncelerini özetler mahiyettedir:

Bazı imamlar kıyası reddetmişlerdir. Diğer bazıları ise ibadetlerin dışındaki konularla sınırlanmışlardır. Helal ve haram konuları da ibadetlerden kabul edilmiştir. Bunlara

⁶⁸⁸ Reşid Rıza'ya göre Batıcıların kıyasa mebnî aldıkları hükümler hükümetin vazettiği şahsî hürriyet vb. bazı kaidelerdir. Bk. “el-Mütefernicûn ve'l-islâhü'l-İslâmî, III”, *MM*, XX/10, 432.

⁶⁸⁹ Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (el-Kıyâs fi'l-ibâdât)”, *MM*, XXIV/8, 575–576; a.mlf., *Fetâvâ*, V, 1715-1716.

⁶⁹⁰ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VIII, 219–220; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm”, *MM*, XXII/10, 733; a.mlf., “el-Muhâveretü's-sâdisa”, *MM*, IV/5, 169; a.mlf., “el-Muhâveretü'l-âşira”, *MM*, IV/14, 522; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 47-48; 84. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 141-142, 245; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 226, 268.

⁶⁹¹ Reşid Rıza, “el-Mütefernicûn ve'l-islâhü'l-İslâmî, III,” *MM*, XX/10, 436.

rağmen bazı kimseler üstatlarının ibarelerinden istinbatlar yapmakta ve bunları Şariin nassı mesabesinde kabul etmektedirler. Şeriatın naslarının aksine, munzabıt olmayan rivayetleri esas almışlar, kendi ta'fîllerini Kitap ve Sünnetten yapılan ta'fîller gibi kabul etmişlerdir. Bunları ahkâmın delili, istinbatın kaynağı kabul etmişlerdir. Hatta bunları Kitap ve Sünnete dahi takdim etmişlerdir. Bunlara muvafık olan [ayet ve hadisleri ta'fîllerine] delil kabul etmişler, muhalif olması durumunda ise bu iki delili bir kenara bırakarak kendi ta'fîlleriyle amel etmeyi vacip görmüşlerdir. Dinin istinbat yoluyla elde edilen ahkâmı bu yolla ortaya çıkmıştır. Böylece nasla belirlenmiş olan ahkâmı kat kat arttırmışlar, bu sebeple Kitap ve Sünneti bir kenara bırakmışlardır. Bir yandan Allah'ın, gönderdiği Kitabı ve Rasulünün beyanı vasıtasıyla dinini ikmâl ettiğine inanıp öte yandan böylesi bir tavır içerisine girmek mümkün değildir. Sahih kıyas ulü'l-emre bırakılan sahada söz konusudur.⁶⁹²

Reşid Rıza'nın kıyasla ilgili olarak dile getirdiği düşüncelerin onun tüm fıkıh düşüncesini temsil edecek kabiliyette olduğu söylenebilir. Kıyasın İbn Hazm'ın katî reddi, İbnül'l-Kayyim ve Şevkânî'nin sınırlama gayretleriyle birlikte ele alınması onun fikhî düşüncesine eklemlemeye giden sürecin yapı taşlarıdır. Bu süreçte artık “iyice yıpranan ve aldığı darbelerle savunulamaz hale gelen kıyasın”, Batıcılar tarafından da tümüyle reddedildiğinin söylenmesiyle resim tamamlanmaktadır. Bu resimde ibadet muamelat ayrımı dinî dünyevî hüküm ayrılığına çevrilmekte ve kıyasla hükme varacak kişiler olarak ulü'l-emr belirlenmektedir. Ulü'l-emr ise aşağıda görüleceği üzere modern parlamenter sistemde meclis üyesi olarak hukukî karar alma mekanizmasının en önemli unsuru olduğundan kıyas dinî sahanın farklı sahalara teşmilini sağlayan ve bu şekilde dinin hayatın tüm boyutlarını kuşatan bir özelliğe sahip olmasını tedarik eden bir delil⁶⁹³ olmaktan çıkmakta ve modern hukuk sisteminde klasik manada ictihad ehliyetini haiz olmayan parlamenterlerin dünyevî hüküm üretme aracı olarak takdim edilmektedir. Ancak, yasama meclisinde görev alarak teşri faaliyetinde bulunmaları gerektiğini ifade ettiği ulü'l-emrin hükme varma usulüyle ilgili olarak yazdıklarında ise kıyasa neredeyse hiç yer verilmemektedir.

B. Diğer Deliller

Klasik usul kitaplarında yer alan tasnifi esas alarak incelemeye çalıştığımız düşüncelerinde Reşid Rıza edille-i erbaa dışındaki diğer delillere de temas etmektedir.

⁶⁹² Reşid Rıza, “Tefsîrül'l-Kur'ani'l-Hakîm, (İkmâlül'd-dîn bi'l-Kur'an)”, *MM*, XVI/7, 490.

⁶⁹³ Kıyasın bu çerçevedeki işlevi için bk. Apaydın, “Kıyas”, s. 530, 536-539.

Klasik fıkıh usûlü eserlerinde edille-i erbaa dışında değerlendirilen bu delillerin tamamı onun tarafından doğrudan bir inceleme konusu yapılmaz. O “maslahat” olarak adlandırdığı ve kısmen fıkıh usulü literatüründeki maslahat-ı mürsele delili ile örtüşen, fakat kapsamı daha geniş olan delili önemseyerek görüşlerini serdetmektedir. Onun değerlendirmeleriyle bu delil özellikle muamelat sahasında Kitap, Sünnet, icma ve kıyasla eşdeğer bir hücciyete sahip hale gelmektedir.

Temas edilen diğer deliller istihsan, örf, şer’u men kablenâ ve amel-i ehl-i Medine’dir. Sahabi kavli ve sedd-i zerayi ile ilgili de değerlendirmeleri bulunmakla birlikte bunlara müstakil birer delil olarak yer vermemektedir. Zira sahabi kavlini ictihad ve taklid konusunda değerlendirmekte, sedd-i zerayi delilini ise maslahat düşüncesi çerçevesinde ele almaktadır.

1. Maslahat

Menâr’daki fıkıhla ilgili yazılarının en hacimli konularından birisi olan maslahat hakkında fıkıh ilminin oluşum sürecinden başlayarak bazı değerlendirmelerde bulunulmakta ve nihayetinde konu ulû’l-emrin maslahat ilkesini esas alarak hükme varmasına bağlanmaktadır. Bu konuda öne çıkartılan simaların görüşlerine yer veren Reşid Rıza, kapsamlı bir şekilde maslahat merkezli “dünyevî fıkıh” olarak tabir edebileceğimiz bir fıkıh anlayışı ortaya koymaya çalışmaktadır.

İncelikli bir tanıımı verilmeyen bu kavramın meşruiyet delilleri, kısımları ve değişik ictihad türleri içerisindeki konumu bütünüyle alt alta sıralanan ve haklarında kısmî değerlendirmeler yapılan uzun alıntılar içerisine yerleştirilmektedir. Bu açıdan öne çıkartılan ilk şahıs Hz. Ömer’dir. Müellife göre, Hz. Ömer başta olmak üzere kimi sahabîlerin “dünyevî sahadaki” ictihadları bu sahada yegâne geçerli kuralın maslahat olduğunu ortaya koymaktadır. Görüşlerinin temellendirilmesindeki bir diğer şahıs İmam Malik’dir. Ayrıca maslahatla ilgili tartışmaların modern dönemdeki önemli kaynaklarından birisi olan Necmeddin Tufî’nin ayrı bir risâle olarak neşredilen metni ile İmam Şâtıbî’nin düşünceleri de ona kaynaklık etmektedir.⁶⁹⁴ Aşağıda önce bu şahısların

⁶⁹⁴ Reşid Rıza maslahat meselesini doğulu ve batılı âlimler arasında bu iki âlimden daha derinlikli ve geniş bir şekilde ele alan bir başkasını görmediğini açık bir şekilde ifade etmektedir. Bk. *Tefsîr*, VII, s. 194; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm, (Bahs fi’l-tizâmi’in-nusûs)”, *MM*, XVIII/7, 483; a.mlf., *Yüsrü’l-İslâm*, s. 72. O, Tufî’nin risalesinin *MM*’daki neşrinin takdiminde bu eserden ayrıca “fıkıh

maslahata bakışlarının Reşid Rıza tarafından nasıl değerlendirildiği incelenecek, ardından maslahat prensibiyle ilgili kendisinin temel teklif ve değerlendirmeleri ele alınacaktır.

a. Maslahatın Kaynak Değeri

Reşid Rıza dinî olarak nitelediği inanç, ibâdet ve bir kısım helal ve haram hükümlerinin dışında kalan sahayı dünyevî kısma yerleştirdiğinden burada söz söylemenin yine dünyevî bir kriterinin olması gerektiğini düşünmektedir. Bu sahada dinin getirdiği kurallar bu kuralların ilgili olduğu konularda söylenen nihâî hükümler değil, o zamanın şartlarına uygun olarak dile getirilen örnek hükümlerdir. Aslında özellikle Hz. Peygamber bu sahaya giren konularda insanların soru sormalarını dahi yasaklayarak ve Müslümanlara “siz dünya işlerinizi daha iyi bilirsiniz” demek suretiyle yeni hüküm ihdâsından kaçınmıştır. Reşid Rıza bu ön kabulleri üzerine bütün bir fıkıh tarihi içerisinde seçtiği bazı örneklerle muamelât sahasında geçerli ana ilkenin maslahata riayet olması gerektiğini temellendirmeye çalışmaktadır.

Hz. Ömer değişen şartlara göre yaptığı ictihadlarla bu prensibi tatbik edenlerin başında gelmektedir. İkinci halifenin bazı ictihadları onun maslahat karşısında sahih hadisi ve hatta fukahanın icma olarak adlandırdığı delille hükme varmayı terk ettiğini göstermektedir.⁶⁹⁵

Böylesi iddialı bir çerçeveyi Hz. Ömer’e atıfla belirleyen müellif, ardından bir diğer dayanak noktası olarak İmam Malik’in fıkıh yaklaşımına temas eder. İbn Dakîkî’l-İyd ve Karafî gibi usulcülerden İmam Malik’in bu prensibi uyguladığı yönünde nakiller yapmakla birlikte onun maslahat ilkesini nasıl tatbik ettiğini esas itibarıyla Şâtıbî’nin *el-İ’tisām* adlı eserinden nakletmektedir. Bu nakillerde İmam Malik’in Sünnete ittiba konusunda en tavizsiz âlimlerden biri olduğu üzerinde hassasiyetle durulmakta ve bu evsaptaki birinin maslahat ilkesine baş vuruyor olmasının ne denli önemli olduğu

tarihinde benzeri olmayan bir eser” olarak sitayişle bahsetmektedir. Reşid Rıza, “Bâbü usûlî’l-fıkh, (Edilletü’ş-Şer’ ve takdîmü’l-maslahâ ale’n-nass)”, *MM*, IX/10, 746. [Tuftî’nin risalesinin takdimi].

⁶⁹⁵ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü’s-sâbi’a”, *MM*, IV/6, 211–212; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 54–55. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 156 vd.; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 233 vd. Reşid Rıza’nın bu meyânda serdettiği örnekler aşağıda maslahatla diğer delillerin ilişkisine ayırdığımız kısımda geniş bir şekilde ele alınacaktır.

gösterilmeye çalışılmaktadır.⁶⁹⁶ Ancak Reşid Rıza, konuyu kendi ahkâm tasnifi çerçevesinde sınırlayarak İmam Malik'in bu hassasiyetinin "ibâdetler" konusunda olduğunu belirtmektedir. Buna göre o, ibadetlerde re'ye başvurulmasına ve zahirî anlamların dışına çıkılmasına katî bir şekilde karşı çıkarak ibadetlerin naslarda nasıl belirtilmişse öyle kalmaları gerektiğini vurgulamıştır. Ancak onun ibadetlerin dışında kalan sahadaki (*âdât*) tavrı bütünüyle farklıdır. İmam Mâlik bu sahada maslahat ilkesini tatbik etmiş ve fakat Şariin dini vazederken gösterdiği genel prensiplere bağlı kalarak hiçbirine muhalefet etmemiştir. Bidatlerle şiddetli bir mücadeleye girmesiyle bilinen ve Sünnete sahip çıkmakta bu denli özenli olan İmam Malik, Şâtıbî'nin ifadesiyle maslahat-ı mürselenin itibara alınması gerektiği görüşündedir.⁶⁹⁷

Yaygın kanaate göre maslahat-ı mürsele ile amel etme prensibi İmam Malik'in mezhebine aittir fakat cumhur buna muhâlefet etmiştir. Ancak bu görüşün doğruluğu tartışmalıdır. Zira kimi usûl âlimleri farklı isimler ve kavramlar kullansalar da maslahat-ı mürsele prensibini kabul etmişlerdir.⁶⁹⁸ Reşid Rıza bu noktada Hanefî ve Şaffî âlimlerinin usullerinde kullandıkları bazı kavramları maslahat-ı mürseleyle uyumlu olacak şekilde değerlendirmektedir. Buna göre kimi usulcüler kıyas metoduna başvururken illeti bulma yollarında (*mesâlikü'l-ille*) "*münâsebe*" yahut "*el-ma'nâ'l-münâsib*" kavramını kullanmak suretiyle maslahata başvururken, diğer bazıları maslahatı hükümlerin usûlünden saymak yerine istidlâl nevileri arasında zikretmişlerdir. O, bu iki iddiasından hareketle usul âlimlerinin büyük çoğunluğunun maslahatı delil kabul ettikleri sonucuna varmaktadır.⁶⁹⁹ Bu kanaatini İbn Dakîkî'l-'İyd ve Karafî'den yaptığı alıntılarla da destekleyen Reşid Rıza'ya göre her iki usulcü de maslahatı tüm mezheb âlimlerinin bir şekilde kullandıklarını ifade etmektedir. Ancak İbn Dakîkî'l-'İyd, İmam Malik'in mezhebinin bu prensiple anılmasının ayrıcalıklı bir yeri bulunduğunu ifade etmekte, yine Ahmed b. Hanbel'in de onun ardından bu prensibe

⁶⁹⁶ Bazı örneklerden hareketle İmam Malik'in bidatlere karşı mücadelesini anlatan Reşid Rıza benzer örnekleri Şâtıbî'den de nakletmektedir. Bk. *Tefsîr*, VII, 191-192; a.mlf., "Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm, (Bahs fi'l-tizâmi'in-nusûs)", *MM*, XVIII/7, 481 vd. a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 70. krş. Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, III, 311.

⁶⁹⁷ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 192; a.mlf., "Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm, (Bahs fi'l-tizâmi'in-nusûs)", *MM*, XVIII/7, 482; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 71. Krş. Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, III, 311.

⁶⁹⁸ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 193; a.mlf., "Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm, (Bahs fi'l-tizâmi'in-nusûs)", *MM*, XVIII/7, 483; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 71.

⁶⁹⁹ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 193; a.mlf., "Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm, (Bahs fi'l-tizâmi'in-nusûs)", *MM*, XVIII/7, 483; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 71.

sıklıkla başvuran bir âlim olduğunu ileri sürmektedir. Karafî ise dikkatli bir incelemenin neticesinde bütün mezheplerin münasebeti kullandıklarını ve bunun dışında muteber bir şahide başvurmadıklarını, esas itibarıyla maslahat-ı mürselenin de bu bahsi geçen delilden ibaret olduğunu belirtmekte; Cüveynî ise İmam Şafî ile Hanefî âlimlerinin büyük çoğunluğunun usulde muteber bir dayanağı olan (*şâhid*) maslahatla uyum halinde olması şartıyla hükümleri maslahat-ı mürselele dayandırdıklarını söylemektedir. Zerkeşî ise “Maslahat-ı mürsele sadece Malikîlere has değildir. Bütün mezhepler *münâsebeti* kullanmışlardır. Maslahat-ı mürselenin anlamı da bundan ibarettir” demektedir.⁷⁰⁰

Reşid Rıza maslahat ilkesinin ulemanın çoğu tarafından kabul gördüğünü ispatlama gayretiyle alıntı yapmayı sürdürür:

Usûl âlimleri “münasib”i üçe ayırmışlardır. İlki şeriatın muteber kabul ettiği bilinen münasib, diğeri şeriatın yasakladığı bilinen münasib, üçüncüsü ise şeriatın muteberliği veyahut ilga edildiği konusunda herhangi bir belirlemede bulunmadığı münâsibdir. Bu üçüncüsü şeriatla muteberliğini gösteren bir desteğin olmadığı maslahattır ve bununla hükme varmak şeriatın genel maksadlarından hareketle mümkün olur. Bu kısma usulcüler maslahat-ı mürsele adını vermektedirler.⁷⁰¹

Reşid Rıza’nın metinlerinde, Hz. Ömer’in icthadlarıyla temeli atılan, İmam Malik hakkında dile getirilen düşüncelerle teyit edilen ve tüm mezheplerin genel kabulü olarak takdim edilen ve kimi zaman “maslahat” kimi zaman ise “maslahat-ı mürsele” kavramıyla karşılanan bu tabirin mahiyetinde muğlâklık bulunmaktadır. Onun tarafından bu kavramlar eş anlamlı olarak mı, yoksa farklı olarak mı kullanılmaktadır sorusu kısmen müellifin Tufî’nin konuyla ilgili düşüncelerini değerlendirişinde vuzuha kavuşacaktır.

b. Necmeddin et-Tufî ve Maslahat

Reşid Rıza *Menâr*’da Tufî’nin modern dönemde çokça gündeme gelen ve fıkıh

⁷⁰⁰ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 193; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm, (Bahs fi’l-tizâmi’in-nusûs)”, *MM*, XVIII/7, 483; a.mlf., *Yüsrü’l-İslâm*, s. 71. Reşid Rıza’nın ismini zikrettiği İbn Dakî’ki’l-ıyd, Karafî ve Cüveynî’den naklettiği ifadeler, aynıyla *el-Bahrü’l-muhît*’te yer almaktadır. krş. Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, VI, 76-77.

⁷⁰¹ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 193; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm, (Bahs fi’l-tizâmi’in-nusûs)”, *MM*, XVIII/7, 483. a.mlf., *Yüsrü’l-İslâm*, s. 71. Reşid Rıza bu düşüncelerinin ana çerçevesini Şevkânî’nin *İrşâdü’l-fuhûl* adlı eserinde bulmanın mümkün olduğunu da ifade etmektedir.

sahasında yeni bir yaklaşımın geliştirilmesine yönelik çağrılarda sıklıkla kullanılan maslahatla ilgili risâlesini kendisine ait bir takrizle yayınlamış,⁷⁰² sonra da bu çalışmayı referans olarak kullanmıştır.⁷⁰³ Maslahatla ilgili fikirlerini temellendirirken risalenin bir özetini yapmakta ve risale ile ilgili kanaatlerini dile getirmektedir.

Müellif, Tufî'nin konuyla ilgili görüşlerini Nevevî'nin kırk hadisi içerisinde yer alan “zarar ve mukâbele bi'z-zarar yoktur” hadisi şerifini şerh ederken dile getirdiğini ifade ederek konuya giriş yapar. Tufî'nin bu konuyu vukufiyetle ele aldığını belirterek onun düşüncelerini şu şekilde özetler:

Maslahatların ispat ve nefiy açılarından dikkate alınması gerekmektedirken mefsedetlere yalnızca nefiy açısından riayet edilmelidir. Tufî bu konuya Kitab ve Sünnetten tafsîlî ve icmâli bazı deliller getirir. Ayrıca Zahirîye mezhebinin donuk düşünceli (*câmidîn*) kimselerinin dışında kalanların icmâını da delil olarak gösterir. Şer'î ahkâmın ta'lîlinin medârını bu meseleye bina eder. Aklî istidlallerle de bu görüşünü destekler. Bununla da yetinmeyerek tearuz halinde maslahata riayetın nass ve icmaa riayetten öncelikli olduğunu söyler. Bu konudaki ifadesi şu şekildedir: “Eğer nas yahut icma maslahata muhalif bir durumda olurlarsa maslahata riayetın bunlardan öncelikli olması gerekmektedir. Ancak bu nas veya icmâın tahsis veya beyân edilmesi yoluyla yapılmalı, bu iki delili atıl kılıp (*ta'til*) onların [bütünüyle] aleyhine olmamalıdır.”⁷⁰⁴

Reşid Rıza'ya göre Tufî'nin maslahata riayet etmekle ilgili ifadeleri, fıkıh usulü literatüründe kendisine yer bulan mesalih-i mürsele delilinden daha geniş ve daha inceliklidir. Tufî'nin delilleri de, konuyla ilgili olarak dile getirilen delillerden daha güçlüdür. Tufî, görüşlerini şu şekilde temellendirmektedir:

Bilinmelidir ki, mezkûr hadis-i şeriften istifadeyle dile getirdiğimiz bu yol, İmam Malik'in benimsemiş olduğu mesalih-i mürsele ile amel etme hükmünden farklı hatta bu hükümden daha açıktır (*belîğ*). Bizim dile getirdiğimiz düşünceye göre ibadetler ve

⁷⁰² Dergisinde Cemâleddin Kasimî tarafından yapılan neşir (“Risâle fi'l-mesâlihi'l-mürsele”, *Mecmûatü resâil fi usûli'l-fıkh* içerisinde, Beyrut 1324/1906) “Bâbü usûli'l-fıkh”, başlığı altında Reşid Rıza'nın takdimiyle yayınlanmıştır. (MM, IX/10, s. 745–770). Tufî'nin, Kasimî tarafından neşredilen bu risalesi eksiktir. Risalenin tam neşri Mustafa Zeyd tarafından *el-Maslaha fi't-teşrî'i'l-İslâmî ve Necmüddin et-Tufî* başlıklı çalışmasının içerisinde yayınlanmıştır. (Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1954, s. 1-48 [Ek kısım]). Risale Türkçeye tercüme edilmiştir. “Nas ve maslahat, (Risâle fi'l-mesâlihi'l-mürsele)”, çev. Kâşif Hamdi Okur, (*Makâsîd ve İctihad, İslam Hukuk Felsefesi Araştırmaları* içinde, haz. Ahmed Yaman, Yediveren Yayınları, Konya 2002), s. 275–291.

⁷⁰³ Ancak Reşid Rıza kendisinin dünyevî sahada maslahata riayetın gerekliliğine dair “el-Muhâverât beyne'l-muslih ve'l-mukallid” başlıklı dizi yazısında yazdıklarını Tufî'nin risalesini görmeden kaleme aldığını ihsas ettirmektedir. Reşid Rıza, “Bâbü usûli'l-fıkh”, s. 745–746.

⁷⁰⁴ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, s. 194; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm, (Bahs fi'l-tizâmi'in-nusûs)”, MM, XVIII/7, 483–484; a.mlf., *Yüsri'l-İslâm*, s. 72.

[şer‘î] ölçüler (*mukadderât*) konusunda nass ve icma; muamelât ve diğer kalan ahkâm hususunda ise maslahatları itibara almak gereklidir.⁷⁰⁵

Bu alıntı, yukarıda Hz. Ömer ve İmam Malik bağlamında temellendirilmeye çalışılan maslahat delilinin kapsamıyla ilgili muğlâklığı ortadan kaldırmaktadır. Reşid Rıza, Tufî’den yaptığı alıntıları maslahatın sahası ve tatbikine dair değerlendirmeler ışığında sürdürür. Burada Tufî’nin ağzından nakledilen ifadelerin kendi ahkâm tasnifi çerçevesinde önemli bir yere sahip olması hasebiyle özel bir ehemmiyeti bulunmaktadır:

Biz maslahatları muamelât ve benzeri ahkâmda dikkate aldık; ibadetler ve ona benzeyen konularda değil. Zira ibâdetler Şâriin hakkıdır ve ona aittir. İbadetlerin kemiyeti, keyfiyeti, zamanları ve mekânları yalnızca Şariin bildirmesiyle mümkündür. Kulun bunları dinde belirlendiği şekliyle yerine getirmesi gerekmektedir. İbadetlerin bu durumu tıpkı bir kölenin, ancak efendisinin emrettiklerini ve onu razı edecek şeyleri yapması durumunda itaatkâr ve gerçek manada hizmet etmiş sayılması gibidir. Bu sebeple filozoflar akıllarıyla ibadet edip, şeriatları reddedince Allah’ın gazabına müstahak oldular ve hem kendileri saptılar, hem de [insanları] saptırdılar. Mükellefler açısından ise [muamelât sahasında] durum farklıdır. Zira buradaki hükümler onların maslahatları için vazedilmiş siyaset-i şeriyyedir. Burada muteber olan ve elde edilmesi öncelikli olan husus bu maslahatlardır. Din mükelleflerin maslahatlarını daha iyi bilir ve bu sebeple maslahatlar dinin delillerinden elde edilmelidir denilemez. Çünkü biz maslahatın şer‘î delillerden olduğunu, hatta bu delillerin en güçlüsü ve en özeli (*ehass*) olduğunu beyân ettik, maslahatı mesalihin tahsilinde öncelikli kıldık. Bu düşünce ancak maslahatları aklın ve adetlerin sınırları dışında kalan ibadetler hakkında geçerli olabilir. Ancak mükelleflerin kendi haklarında izlenen siyasete ilişkin maslahatlar adet ve akıl vasıtasıyla bilinebilir. Şeriatın bunları ifade etmediğini gördüğümüzde maslahatları elde etmek için maslahatı gözetmemizin doğru olacağını anlarız.⁷⁰⁶

Çağdaş İslâm hukuk literatürünün önemli bir tartışma alanına malzeme olan bu düşüncelerin erken sayılabilecek bir dönemde Reşid Rıza tarafından keşfi oldukça önemlidir. Onun Tufî’nin düşüncelerini kullanımıyla ilgili değerlendirmelere aşağıda yer verilecektir.

⁷⁰⁵ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, s. 194; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm, (Bahs fi’l-tizâmi’in-nusûs)”, *MM*, XVIII/7, 483–484; a.mlf., *Yüsrü’l-İslâm*, s. 72. Krş. Tufî, *Risâle fi ri‘ayeti’l-maslaha*, s.40.

⁷⁰⁶ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 194–195; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm, (Bahs fi’l-tizâmi’in-nusûs)”, *MM*, XVIII/7, 484–485; a.mlf., *Yüsrü’l-İslâm*, s. 72–73. Reşid Rıza burada oldukça önemli bir cümleyi atlamaktadır. Tufî yukarıdaki ifadesinin devamında “tıpkı nasslar hükümler için kifâyet etmediğinde hükümlerin tamamlanabilmesi için kıyasa başvurmamız gerektiğini gördüğümüz gibi” demektedir. bk. Tufî, *Risâle fi ri‘ayeti’l-maslaha*, s. 47–48.

c. Şâtıbî ve Maslahat

Reşid Rıza'nın maslahatla ilgili düşüncelerinin ikinci önemli kaynağı Şâtıbî'nin *el-İ'tisām* adlı eseridir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla o, Şâtıbî'nin *Muvâfakât* adlı eserini de görmüştür, ancak her zaman sitayişle bahsettiği Şâtıbî'nin özellikle maslahat konusuyla birebir ilgili olarak değerlendirilmeye elverişli olan bu eserine atıfta bulunmamaktadır.

O, Tuffî'nin risalesini incelerken yaptığı gibi *el-İ'tisām*'ı da özetlemektedir. Seçmecî bir tavırla yaptığı bu özet kendisinin maslahat prensibine bakışını belirlemek açısından önemlidir. *el-İ'tisām*'ın ilk olarak *Menâr*'da neşredilen sekizinci babından bir özet yapılmaktadır.⁷⁰⁷ Bu bab bidatler, mesalih-i mürsele ve istihsan arasındaki ilişkileri incelemektedir. Reşid Rıza aşağıda ayrıca ele alınacağı üzere istihsanın maslahata riayet ve mefasidi defetmek işlevini görmekten başka bir anlam taşımadığını ifade etmekte, maslahat-ı mürselenin ise Şâtıbî tarafından devrinin usulcülerinin terminolojisine muvafık kalınarak “*el-ma'nâ'l-münâsib*” olarak değerlendirildiğini ve onun bu ilkeyi on farklı örnekle açıkladığını belirtmektedir:

1. Sahabe Kur'an-ı Kerîm'in mushaflarda toplanıp yazılmasında ittifak etmişlerdir.
2. Şarap içen kimseye had cezası olarak seksen sopa vurulmasında ittifak etmişleridir.
3. Raşid halifeler zanaatkarları sebep oldukları zararları tazmin etmekle yükümlü tutmuşlardır.
4. Bazı fukaha sanığın gerekli görülen şartlarda dövülmesine; İmam Malik ise sanığın hapsedilmesine hükmetmiştir.
5. İmam Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî gibi fakihler beytûlmâlde yeterli miktar para olmaması durumunda askeri bazı tedbirler nedeniyle yeni vergilerin konulabileceğine hükmetmişlerdir.
6. Bazı suçlar karşılığında para cezasının verilmesi konusunda ulemâ ihtilâf etmiştir.
7. Şiddetli açlık gibi zaruretin icab etmesi durumunda, ya da bir bölgede helal mal kalmaması durumunda haram olan bir maldan açlık miktarından daha fazla yemek yemek yahut para kazanmak caizdir.
8. Bir kişiyi öldüren birden fazla kişinin tümünün öldürülmesi.
9. Müctehidin olmaması durumunda müctehid olmayan birinin Müslümanların halifesi olabilmesi.
10. İmamet için gerekli şartları taşımasa da fitne korkusuyla halifeye beyat etmek.⁷⁰⁸

Reşid Rıza maslahatla amel konusuyla ilgili olarak Şâtıbî'den naklettiği bu

⁷⁰⁷ krş. Şâtıbî, *el-İ'tisām*, II, 281–356.

⁷⁰⁸ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 195-196; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm, (Bâhs fi'l-tizâmi'in-nusûs)”, *MM*, XVIII/7, 485–486; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 73-74. krş. Şâtıbî, *el-İ'tisām*, II, 287-306.

örnekleri inceleyip birtakım tenkitlerde bulunduktan sonra kısmen Tuffî'nin görüşlerine doğru meyletmektedir. Buna göre esas itibarıyla Şâtıbî'nin zikrettiği bu örneklerin bir kısmına nasların ve amelî Sünnetin delâlet ettiğini; diğer bir kısmının ise kıyas yoluyla elde edilebileceğini söylemek mümkündür. Söz gelimi Kur'an'ın Mushaflara yazılmasının bizatihi Allah'ın Kur'an'ı kitap olarak tesmiye etmesi nedeniyle vacib olduğunu, ayrıca Hz. Peygamber'in kendisine vahiy kâtipleri tutmak suretiyle bunu kısmen yaptırdığını söylemek mümkündür. Hz. Peygamberin Kur'an-ı Kerim'i Mushaf haline getirmemiş olması üzerinde uzunca imal-i fikir edilecek bir konu değildir. Bunun tek bir gerekçesi vardır; o da kendisi hayatta olduğu müddetçe surelere birtakım ilavelerin olabilme ihtimalidir. Şarap içen kimseye seksen celde vurulması ise fukaha tarafından iki şekilde değerlendirilmiştir. Kimisi 'kazif haddine kıyas edilerek bu hükme varılmıştır' derken; diğer bazıları 'bu ceza bir tazir cezasıdır ve sayı belirlemek gerekli değildir' demişlerdir.⁷⁰⁹

Şâtıbî'den maslahat konusuyla ilgili olarak yapılan alıntılar ve bunlara ilişkin değerlendirmeler bu kadardır. Örneklerden anlaşılacağı üzere Şâtıbî, hiçbir şekilde maslahatı esas alarak nassa muhalif hükme varmayı caiz görmemektedir. Bilakis Şâtıbî bu hususu özellikle vurgulamaktadır.⁷¹⁰ Yine onun düşüncelerinde maslahatın tatbikat sahasına ilişkin dinî/dünyevî ahkâm tasnifiyle örtüşecek herhangi bir ifadeye de yer verilmemektedir. Reşid Rıza ise bu iki hususa yer vermekten ısrarla kaçınmaktadır.

d. Maslahat ve Diğer Deliller

Buraya kadar yer verdiği düşünceleriyle Reşid Rıza maslahat-ı mürsele delilinin bir şekilde bütün mezheplerin usul anlayışlarında değişik kavramlarla dahi olsa yerinin bulunduğunu ifade etmektedir. Ancak yukarıda yer verilen iki şahsı incelerken kendi zihnindeki kavramın aslında maslahat-ı mürseleden daha geniş bir anlam aralığına sahip olduğunu ihsas ettirmektedir. O, bu konuyu kısmen muğlâk bir şekilde ele almakta ve fukahadan yaptığı nakiller de kısmen konuyu karmaşık hale getirmektedir. Ancak özellikle Tuffî'den yaptığı nakiller sonucu maslahat delilinin maslahat-ı mürsele olarak

⁷⁰⁹ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 196-197; a.mlf., "Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm, (Bahs fi'l-tizâmi'in-nusûs)", *MM*, XVIII/7, 486-487; a.mlf., *Yüsri'l-İslâm*, s. 74.

⁷¹⁰ Şâtıbî, *el-İ'tisam*, III, 307. فهذه أمثلة عشرة توضح لك الوجه العملي في المصالح المرسله الملائمة لمقاصد الشرع بحيث لا تنافي أصلا من أصوله ولا دليلا من دلالة

bilinen delilden “daha derin ve incelikli olduğu” yargısına varması bu konudaki karışıklığı kısmen gidermektedir. Bununla beraber bu görüşleri alıntıladdığı kısımlarda ayrıntılı yorum yapmamakta, mezkûr görüşleri nasıl bir bağlamda gördüğünü imâ yoluyla zikretmektedir. Bu sebeple mezkûr alıntılarının nihaî anlamlarını kazanabilmeleri bunların onun fıkıh düşüncesi açısından ele alınmalarına bağlıdır.

O, bir yandan maslahat-ı mürsele adı verilen delilin ya kıyas metoduna ait birtakım kavramlarla, ya da istihsan metoduyla bütün mezheplerce kabul gördüğünü, yine fukahânın “maslahat” delilini de bir şekilde tatbik ettiğini iddia etmektedir. Fıkıh tarihi içerisinde seçtiği örnek metinlerle de bu düşüncesini teyit edişini gördükten sonra kendisinin maslahatla hükme varma ve maslahatın diğer delillere karşı nasıl konumlanacağı meselesiyle ilgili düşüncelerini ele alabiliriz. Kuşkusuz bu konu da doğrudan onun ahkâm tasnifine göre şekil almaktadır. Buna göre maslahat prensibi sırf dinî hükümlerde hiçbir şekilde tatbik edilemez. Maslahatın geçerli olduğu alan dünyevî sahadır. Bu onu klasik fıkıh literatüründen ayıran önemli bir değerlendirmedir. Zira klasik literatürde maslahatın anlam aralığı son derece geniştir ve yarar/zarar ilişkisini de havî olacak şekilde Allah’ın vaz ettiğı tüm ahkâmda mündemiçtir.⁷¹¹ Reşid Rıza ise dünyevî olarak nitelediğı bu sahada mutlak geçerli ilkenin maslahat olduğunu ve maslahatın diğer delillere önceliğinin olduğunu örnekleriyle ispatlamaya çalışmaktadır. Ancak burada dikkati çeken bir husus maslahatın ayetler karşısındaki konumunun nasıl olduğuna dair bir örnek zikretmekten özellikle kaçınmasıdır. Bu konuda genel cümleler kullanmakta ve sürekli olarak dünyevî sahada asıl olanın maslahat delili olduğunu vurgulamaktadır. Aslında bu ifadesi muamelât sahasına giren ayetlerin de zamanını bir şekilde doldurabileceğı ve maslahata göre değiştirilebileceğı anlamına gelmekle birlikte o, ne bunu bu şekilde ifade etmekte ve ne de bu konuyla ilgili bir örnek zikretmektedir. Onun örnekleri maslahat karşısında sahih hadisin ve fukahânın icma olarak adlandırdığı delilin terk edilmesi gerektiğı yönündedir.

Reşid Rıza, bu konuyu doğrudan bazı hadislerin anlamlarından hareketle değerlendirmekte ayrıca özellikle Hz. Ömer’in bazı ictihadlarını da kendi görüşü doğrultusunda ele almaktadır. Konuyla ilgili zikrettiğı bir hadisi şerif şöyledir: “Hz. Ali,

⁷¹¹ Dönmez, “Maslahat”, *DİA*, XXVII, 79-80. Dönmez’in nakline göre “İbn Abdisselâm, Kur’an’ın amaçlarının doğrudan veya dolaylı biçimde mesalihi sağlama ve mefâsidden kaçınma üzerine yoğunlaştığı” görüşündedir.

H. Peygambere şöyle sormuştur: “Beni [görevli olarak bir yere] gönderdiğinde kızgın bir sikke gibi mi olayım, yoksa orada olanları görmeyenden farklı olarak [olan bitenin] şahidi olarak mı davranayım?” H. Peygamber cevabında “orada olanları görmeyenden farklı olarak [olan bitenin] şahidi gibi ol!” buyurmuştur.⁷¹² Reşid Rıza’ya göre bu hadis kendisine insanların işleriyle ilgili bir şey emredilen kimsenin maslahata riayet etmesinin gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bu evsaftaki kişi cüzî meselelerde şariin kavlini -eğer bu kabil maslahatla uyumlu değilse- zahiri itibariyle dikkate almamalıdır.⁷¹³ Bu kaidenin Hanefilerin istihsan anlayıřlarıyla⁷¹⁴ da uyum halinde olduğunu ifade ederek bu yaklaşımın katî nasslarla sabit aslî kaidelerle uyum halinde olduğunu ileri sürer. Buna göre dünyevî hükümler, yani muamelât ve meayışe ilişkin hükümler taabbudî değildir. Kâfir ve Müslüman için de geçerlidir ve zaman ve mekânın farklılaşmasına göre farklılaşır. Bu kabil hükümlerde örf de hakem kılınmıştır. Ancak hadiste zikredilen bağımsız davranma ilkesi Kur’an nassıyla sabit olan müşâverenin vücubu ilkesini ortadan kaldırmaz. Aynı şekilde istinbat ve ictihad usulünü oluşturan şer’î kaidelerle (*kavaid*) de zıtlık içersinde değildir.⁷¹⁵

Sahih hadisin maslahat ilkesi doğrultusunda terk edilebileceğini yine bir hadisi yorumlayarak ileri süren Reşid Rıza aslında konuyla ilgili en önemli argümanlarını H. Ömer’in bazı ictihadlarından elde etmektedir. H. Peygamber ve H. Ebu Bekir’in devrinden sonra İslâm toplumunda bazı değişiklikler yaşanmış ve birçok yeni durum ortaya çıkmıştır. Müellife göre H. Ömer, bazı ictihadlarıyla hem bu yeni durumlara intibak edilmesini sağlamış, hem de kendisinden sonraki nesillere yol göstermiştir. Onun ictihadları arasında yer alan “bir mecliste üç kere boşamanın geçerli olduğu görüşü” temsil gücü yüksek bir örnektir. Buna göre İbn Abbas tarikiyle gelen bir rivayete göre H. Peygamber ve H. Ebu Bekir’in zamanıyla H. Ömer’in hilâfetin ilk iki yılında [aynı anda yapılan] üç talak bir talak olarak kabul görmekteydi. H. Ömer “insanlar sabır göstermeleri gerektiği halde bu konuda aceleyle davranıyorlar. Acaba

⁷¹² Hadis için bk. Ahmed, Müsned, I, 83.

⁷¹³ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü’s-sâlisete aşerete”, *MM*, IV/22, 860-861; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 113-114. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 328; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 301.

⁷¹⁴ Reşid Rıza’nın istihsanla maslahat ilişkisine ilişkin görüşleri aşağıda ele alınacaktır.

⁷¹⁵ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü’s-sâlisete aşerete”, *MM*, IV/22, 861-862; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 114-115. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 328; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 301. şûrâ prensibi, onun modern usûl teklifinde önemli bir yere sahip olduğundan bu kaydı özellikle zikrettiği düşünölebilir.

[boşamalarının tümünü] geçerli mi saysam” dedikten sonra bu hükme varmış ve bir mecliste bir defada yapılan üç talakın üçünü de geçerli kabul etmiştir. Hz. Peygamberin verdiği hükümlerde ise (*kaza*) bunun tam tersi bir uygulama söz konusudur. Beyhakî’nin İbn Abbas’tan naklettiğine göre ashabdan Rükâne eşini bir mecliste üç talakla boşadıktan sonra şiddetli bir üzüntü duyarak Hz. Peygamberin yanına gelmiştir. Hz. Peygamber ona “nasıl boşadın?” diye sormuş, o da cevaben “üç kerede boşadım” demiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber bir mecliste mi? diye sorup evet cevabını alınca “bu boşama tek bir boşama sayılır, eşine dilediğin vakit dönebilirsin” buyurmuştur.⁷¹⁶

Reşid Rıza, maslahatın sahih hadise tercih edilmesi gerektiği konusu gibi hassas bir meseleyi sadece yukarıdaki ifadeleriyle ele alıp bir yargıya varmaz. Kendisine yöneltilebilecek itirazlara da yer vererek⁷¹⁷ bunları cevaplama cihetine yönelir. Buna göre fukaha Hz. Ömer’in bu ictihadını doğrudan nassa muhâlif bir ictihad olarak görmek yerine tevil etmişlerdir. Söz gelimi Sübkî “bu, lafzı bilen kimseler hakkındaydı. Bu kişiler ilk boşamadan sonraki lafızları boşama iradelerini tekit etmek için tekrarladıklarını ifade ediyorlar; insanların dine bağlılıkları güçlü olduğu için de bu kabul ediliyordu. Fakat daha sonra insanlar arasında farklılıklar görülmeye başlandı. Bu sebeple de maslahata en uygun düşen durum üç lafzın üçünün de geçerli sayılması oldu” şeklinde bir yaklaşımı benimsemiştir. Bir başka cevap ise İbn Hacer ve diğer bazı fakihlerin Hz. Ömer’in bu hadisi nesheden bir delil bulduğu yönündeki iddialarıdır.⁷¹⁸

Reşid Rıza meşhur eseri *Muhâverât*’taki aktörlerden “mukallidin” ifadelerine başvurarak serdettiği bu itirazları şu şekilde cevaplamaya çalışır: Sübkî’nin ifadelerine İbn Hacer karşı çıkmıştır. İbn Hacer, Şafiî mezhebinde boşama sözünü teyid için tekrarladığını iddia eden kimsenin –isterse fasık olduğu bilinsin- bu sözünün kabul edilmesi hükmünün bulunduğunu belirtmektedir. Hz. Ömer’in hadisi nesheden bir delil bulduğu iddiası ise bizzat rivayetin kendisiyle çelişmektedir. Zira Hz. Ömer “acaba [boşamalarının tümünü] geçerli mi saysam” ifadesini kullanmaktadır. Bu da göstermektedir ki o, nesheden bir delil bulmak yerine re’y ve ictihadıyla bu hükme

⁷¹⁶ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü’s-sâbi’a”, *MM*, IV/6, 210–211; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 53-54. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 159; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 233.

⁷¹⁷ Reşid Rıza bu itirazlara “el-Muhâverât beyne’l-muslih ve’l-mukallid” başlıklı yazılarındaki aktörlerden *mukallidin* sözleriyle yer vermektedir.

⁷¹⁸ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü’s-sâbi’a”, *MM*, IV/6, 211; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 54. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 160-161; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 234.

varmıştır. Ayrıca İbn Abbas'tan gelen rivayetin baş tarafındaki ifade ilk hükmün takip edilen bir Sünnet (*Sünnetün müttebeatün*) yahut üzerinde icma vaki olan bir konu olduğunu ve bu konuda hilâfın bulunmadığını ortaya koymaktadır.⁷¹⁹

Müellif, konuyla ilgili bir başka rivayetin yukarıda zikredilen örnekten daha açık bir şekilde meseleyi ortaya koyduğu kanaatindedir. Zikrettiği örnek, yaptığı bir yorumla maslahat karşısında sadece sahih hadisin değil, aynı zamanda fukahanın icma olarak kabul ettiği delilin de terk edilebileceğini gösterir bir şekle bürünür. Buna göre Ebu Davud ve Beyhakî'de yer aldığını ifade ettiği hadise göre Ebu Sahbâ unvanlı birisi İbn Abbas'a gelerek “yeni evlenmiş ve cinsel ilişkiye girmeden önce eşini üç talakla boşayan bir adamın bu boşamasının Hz. Peygamber ve Hz. Ebu Bekir devirleriyle Hz. Ömer'in hilafetinin ilk yıllarında bir talak kılındığını biliyor musun?” diye sormuş, İbn Abbas da adama “evet, bir adam eşini zifaktan önce üç talakla boşarsa onu bir talak sayıyorlardı” cevabını vermiş ve şöyle eklemiştir: “Hz. Ömer bu durumun istismar edildiğini görünce bu boşamaların üçünün de ayrı ayrı geçerli kabul edilmesi emrini verdi”. Reşid Rıza bu nakilde sadece sahih bir hadisin maslahat prensibine aykırı düşmesi nedeniyle terk edilmesinin ortaya konulmadığını, aynı zamanda fukahanın icma olarak adlandırdığı delilin de maslahatla tearuz etmesi halinde terk edilebileceğinin ortaya çıktığını iddia eder. Ona göre Hz. Peygamber, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in aynı hükmü tatbik ettiklerini nakleden bu rivayet bir hüküm üzerinde icma olduğunu iddia eden fukaha için son derece elverişli bir örnektir. Dolayısıyla Hz. Ömer aslında sadece [sahih] bir hadisi değil, icmaı da maslahat deliline tâbi olmak suretiyle terk etmiştir.⁷²⁰

Hz. Ömer'in maslahata riayet ederek sahih hadisi terk etmesinin yegâne örneği talakla ilgili bu mesele değildir. Reşid Rıza bazı yazılarında farklı ictihad örneklerine de yer verir. Söz gelimi yine Hz. Peygamberin cevaz verdiği ve Hz. Ebu Bekir devrinde de geçerli olan mut'a nikâhı Hz. Ömer tarafından ümmetin maslahatına aykırı bir hal alması nedeniyle yasaklanmıştır.⁷²¹

⁷¹⁹ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü's-sâbi'a”, *MM*, IV/6, 211–212; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 54-55. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 161-162; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 234-235.

⁷²⁰ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü's-sâbi'a”, *MM*, IV/6, 212; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 54-55. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 162-164; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 235.

⁷²¹ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü's-sâlisete aşerete”, *MM*, IV/22, 861; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 114. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 328; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 301.

Reşid Rıza bütün bu ifadelerinin özellikle matbuat hayatında önemli bir yeri bulunan ve bazı tartışmalara taraf olan kendisi için ciddi itirazlara konu olacağını tahmin ederek kendisine yöneltilebilecek bazı itirazları da cevaplamaya çalışmaktadır. Buna göre kendisini sahih Sünnete karşı çıkıp onu terk etmekle suçlamak doğru değildir.⁷²² Çünkü o, kendi tasnifi içerisinde sırf dinî hükümler kısmında bulunan ibadet ahkâmında hiçbir kimsenin kendi re'y ve ictihadıyla hükme varmaması gerektiği ve bu sahada naslarla nakledilenlere aynıyla tâbi olunması gerektiğini düşünmektedir. Ancak siyaset ve kazaya müteallik konulardan oluşan dünyevî ahkâm konusu farklıdır. O, bu sahada hadislerle maslahatın tearuz etmesi durumunda ne yapılması gerektiği sorusuna şu şekilde cevap vermektedir:

Bu sahada izlenmesi gereken yol şöyledir: Bir maslahat ve menfaatle çelişmediği müddetçe sahih hadislerle amel edilmesi gereklidir. Ancak bir maslahatla uyum halinde olmayacak bir hadise rast gelmesi durumunda bu hadisin Kitap ile amelî ve kavî Sünnetten elde edilen katî genel kurallara (*usûl*) muvafık olduğu kabul edilir. Mesela “zarar ve mukabele bi’z-zarar” hadisi böyledir. Bu durumda sözü edilen asıllar yukarıda zikredilen evsafındaki hadise takdim edilir. Çünkü bu kabil hadisler ancak dini sahada zannî bilgi ifade eden ahad hadisler arasında bulunabilir. Şu halde maslahata aykırı olan bir hadisin terk edilmesi esasında doğrudan hadisin terk edilmesi değildir. Aksine burada söz konusu olan durum hadisin, kendisinden daha kuvvetli bir delil nedeniyle tercih edilmemesidir.⁷²³

Ahkâm tasnifi açısından anlamlı bir çerçeveye oturtulmaya çalışılan maslahat, dünyevî sahadaki ictihadların temel ilkesi olarak belirlenmektedir. Ancak burada bazı problemler ortaya çıkmaktadır ki bunlar birbiriyle bağlı ve birkaç açıdan önemlidir. İlk olarak Reşid Rıza’nın değerlendirmelerinde kullandığı kişilerin fikhî açıdan yaklaşımlarının metodolojik bütünlüğünün göz ardı edilmiş olması en esaslı sorunlardan birini teşkil etmektedir. Söz gelimi “maslahat” derken aslında “naslarla çelişmeyen maslahatı” kasteden İmam Malik ve Şâtîbî’nin düşünceleri böyledir.⁷²⁴ Kendi ictihad

⁷²² Reşid Rıza bu kabil itirazları genelde “Muhâverâtü’l-muslih ve’l-mukallid” başlıklı yazılarının ikinci aktörü olan “mukallid”in ağzından dile getirmektedir. Bk. Reşid Rıza, “el-Muhâveretü’s-sâlisete aşerete”, *MM*, IV/22, 861; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 114. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 328; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 301.

⁷²³ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü’s-sâlisete aşerete”, *MM*, IV/22, 861; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 114. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 327-328; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 301. Reşid Rıza burada da Hz. Ömer’in yukarıda bahsi geçen bazı ictihadlarına atıfta bulunmaktadır.

⁷²⁴ İmam Malik’in modern dönemde maslahatçı düşünce açısından kullanılmasına yönelik bir değerlendirme için bk. Opwis, “*Maslaha in Contemporary Islamic Legal Theory*”, *Islamic Law and Society*, XII/2, 182-223.

anlayışları içerisinde maslahat ilkesine değişik kavramlarla olsa da yer verdiğini düşündüğü müelliflerin yaklaşımlarını da özet bir şekilde değerlendirmesi aynı sorunun tekrarına sebebiyet vermiştir. Bu müellifler Reşid Rıza'nın ahkâm tasnifini kabul etmemekte, yani maslahatı yalnızca dünyevî sahada geçerli bir ilke kabul eden bir fikhî anlayışla uyum arz etmemektedirler. Fıkıh literatürünün hâkim algısının maslahatı ruhî, bedenî, ictimâî, ferdî, dünyevî ve uhrevî sahalarda faydanın sağlanması, zararın giderilmesi anlamında kabul ederek bunu dinin hedeflerinden biri olarak değerlendirmesi, üstelik nasların ahkâmın tümünde esaslı yere sahip olarak kabul edilmesi Reşid Rıza ile farklılaşan önemli noktalardandır. Klasik literatürde “maslahat mahiyeti itibariyle bir kaynak olmayıp şer'î delillerin içerdiği ilke ve hükümlerin tümevarım yöntemine göre incelenmesi sonucunda ulaşılan ve bütün bu hükümlerde kulların dünya ve ahiretteki yararlarının gözetilmiş olduğu şeklinde özetlenebilecek olan kapsamlı düşünciyi ifade eden bir üst kavramdır.”⁷²⁵ Nitekim Şâtıbî'nin maslahata mebnî olarak gördüğü ahkâmı diğer delillere irca edilebilir özellikte olması nedeniyle eleştirmesi bu farklılığın bir diğer göstergesidir.

Maslahatla ilgili olarak Tufî'den alıntılanmış kısımların son derece sınırlı olması ve onun diğer eserleriyle birlikte anlam kazanan görüşlerinin dikkate alınmaması Reşid Rıza'nın bu konudaki yorum ve iddialarını zayıflatmaktadır. Görüşlerine mesnet olarak C. Kasımî tarafından neşredilen eksik metni kullanmış olması ayrı bir problemidir.⁷²⁶ Son dönemde kaleme alınan bazı çalışmalarda Reşid Rıza'nın anladığı gibi Tufî'nin mutlak manada maslahatın nas ve icmaa takdim edilmesini savunduğu iddia edilmiş olsa da,⁷²⁷ Tufî'nin düşüncelerinin iyice incelenmesi sonucu bu iddiaların yersiz olduğu

Şâtıbî'nin Reşid Rıza'nın da aralarında bulunduğu kimi müellifler tarafından kullanılışıyla ilgili kapsamlı bir inceleme için bk. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, s. 207–254. Hallaq, maslahatı merkeze alan çağdaş müelliflerin fikir babasının Abduh olduğunu iddia etmektedir.

⁷²⁵ Dönmez, “Maslahat”, s. 89.

⁷²⁶ Kasımî'nin *MM*'de da yayınlanan neşrindeki problemleri tespit ederek metni yeniden neşreden Mustafa Zeyd'e göre Kasımî, müellifin düşüncelerini mecrasından çıkartacak denli eksik bir neşir yapmış, maslahata riayet mahiyeti, icma ve mezhep imamlarının ihtilafları gibi konular başta olmak üzere Tufî'nin düşüncelerinin anlaşılmasına etki eden bazı kritik hususlara ilişkin kısımları neşrine almamıştır. Yine o, Tufî'nin muhtelif konulardaki görüşlerini eksik aktarmış, bu da Tufî'nin muradına mugayir sonuçlara ulaşılmasına sebebiyet vermiştir. *el-Maslaha*, s. 4-6. (Zeyd'in bu neşirle ilgili değerlendirmeleri eserinin ek kısmında yer almaktadır.).

⁷²⁷ Tufî'nin maslahatı Kur'an ve hadis metinleri dahil tüm delillerin üstünde gördüğü iddiasını temellendirmeye çalışan bir yüksek lisans tezinde, modern çağın gereklerine uygun bir hukuk düşüncesinin oluşturulmasında merkezî bir önem atfedilen Tufî'nin düşüncelerini bu çerçevede kullanan ve modernist olarak adlandırılan müelliflerin görüşlerine de yer verilmektedir. Lubis, *Al-*

neticesine ulaşan müelliflerin görüşleri tutarlılık arz etmektedir.⁷²⁸ İkinci görüşü savunan müelliflerin temel iddiaları arasında, Tufî'nin maslahatın nas ve icmaa takdim edilmesi teklifinin mutlak olmadığı, anılan kaynakları devre dışı bırakmaktan çok, bunları tahsis ve beyanı öncelediği, dolayısıyla yapılmak istenenin nas ve icmadan anlaşılanın maslahatla uyuşmaması durumunda uygun yorum metotlarıyla bunların uzlaştırılması çabası olduğu ifade edilir. Ayrıca onun mutlak ve katî nasların maslahatla çelişmesi gibi bir ihtimali mümkün görmediği, bunun ancak zannî durumlar için söz konusu olabileceği görüşünde olması, şer'î delillerin zarar içermesinin reel bir durumdan ziyade bir varsayım olduğu, zira Tufî'nin teorik olarak dile getirdiği bu ihtimal için herhangi bir örnek zikretmeyişi anılmaktadır.⁷²⁹

Günümüz İslâm hukuku tartışmalarında önemli bir gündem maddesi de Hz. Ömer'in maslahatı temel alan icthadlarıdır. Bu icthadları Reşid Rıza gibi maslahata binâen nasların bir kenara bırakılması olarak yorumlayan müellifler olduğu gibi, bunları muhtelif usul kavramları açısından anlamlı bir çerçeveye oturtturarak nassa aykırılık olmadığını iddia eden müellifler de bulunmaktadır.⁷³⁰ Müstakil bir tartışma konusu olmakla birlikte Hz. Ömer'in bu icthadlarıyla nasların öngördüğü hükümlere rağmen başka bir hükme vardığı, nasları değiştirdiği iddialarının geçerliliği tartışmalıdır. Hz. Ömer'in icthadlarıyla ilgili örneklerin dikkatle incelenmesi durumunda bunların “nassa

Tufi's Concept of Maslaha, s. 78-103. Bu doğrultuda ele alınan Reşid Rıza'nın düşünceleri için bk. s. 90-94.

⁷²⁸ Tufî'nin metnini, Kasımî'nin yaptığına hilafına tam olarak yayınlayan Mustafa Zeyd, her ne kadar değişik açılardan eleştirse de, onun düşüncelerinin modern dönem müelliflerinin kullanımından farklı olduğunu göstermeye çalışan ilk müelliflerdendir. O, en azından Tufî'nin nasların zahirine hiç önem vermediği yönündeki iddiayı eleştirerek, bu iddianın sebebi olarak Kasımî'nin neşrindeki eksikliği göstermektedir. (*el-Maslaha fi't-Teşrî'i'l-İslâmî*, s. 184-191). Zeyd'in bu iddiasıyla benzer düşünceler, Türkiye'de hazırlanan bir yüksek lisans tezinde de paylaşılmıştır. Ali Tülü tarafından hazırlanan bu çalışmada Tufî'nin “maslahat teorisi”ni ortaya koyarken amacının mezheplerdeki farklı görüşlerden en uygulanabilir olanına ulaşmak ve delalet veya sübut yönünden zanni olan nasların literal anlamlarını hukukun genel gayeleri ile kontrol etmek olduğu ifade edilmekte, bu kontrolü, zanni olan nasları maslahat delili ile tahsis ederek sağladığı belirtilmektedir. (Tülü, *Necmeddin Tufi'nin Maslahat Anlayışı*, s. 140-141). Bu düşünceler, Kafi Dönmez'in değerlendirmeleriyle de benzerlik arz etmektedir. Krş. “Maslahat”, s. 86-88.

⁷²⁹ Dönmez, “Maslahat”, s. 86-87. Dönmez, bu çerçevede Tufî'nin görüşlerini diğer eserlerinde yer alan ifadeleriyle birlikte ele alarak kapsamlı bir değerlendirme yapmaktadır.

⁷³⁰ Hz. Ömer'in modern dönemde sıklıkla kullanılan dört icthadıyla ilgili kapsamlı bir makale için bk. Köse, “Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 7, s. 13-50. Makalede Köse, Hz. Ömer'in müellefe-i kulub'un zekât payı, kıtlık döneminde hırsızlık suçunun cezasının askıya alınması, Irak-Suriye ve Mısır topraklarının durumu ve bir mecliste üç talak meselesiyle ilgili icthadlarını, bu konularda görüş bildiren çağdaş müelliflerin görüşlerini de değerlendirerek ele almaktadır.

aykırı olmadığı, (nassın gereği zaten öyle olduğu için veya yapılan şeyin tahkikü'l-menât, yani soyut hüküm çıkarma değil soyut kuralın maddî olguya uygulanması ihtihadı olduğu dolayısıyla o olguya özgü durumlarla izah edilebildiği) veya makbul ve tutarlı yöntemler çerçevesinde uzlaştırma ihtihadı yaparak çatışmayı giderdikleri yahut sünnete aykırılıktan söz edilen durumlarda Rasulullah'ın teşrîî nitelikte olmayan bir tasarrufunun söz konusu olduğunu” söylemek mümkündür.⁷³¹ Tüm bunlar bir yana Hz. Ömer'in Reşid Rıza'nın tasavvurundakine benzer bir ahkâm tasnifine sahip olduğuna dair bir bilginin olmayışı, onun ihtihadlarının kendi fıkıh düşüncesine doğrudan eklemelenmesinin sağlıklı sonuç vermeyeceğini gösterir. Benzer bir durum İmam Malik için de geçerlidir. Nitekim her ikisi de maslahatçı olarak nitelenmelerine rağmen İmam Mâlik, bir mecliste üç talakla birden boşama meselesinde Hz. Ömer'den farklı bir hükmü benimseyerek bu boşamayı sünnet olan talakın dışında kabul etmiştir.⁷³²

Klasik fıkıh literatüründe nasların nasıl yorumlanması ve uygulanması gerektiği konusu ile naslarda değinilmeyen olaylar nasıl çözülmeli konusunun illet tartışmaları içerisinde ele alınması, maslahatın kapsamını daraltmaya matuf bir çaba olarak görülebilir. Bu sebeple maslahatı -mülga/mürsel/muteber yahut zaruriyyât/tahsiniyyât/haciyyat gibi- değişik kavramlarla tasnif ederek ele alan fakihler⁷³³ maslahatın önemini ve dinî ahkâmdaki belirleyiciliğini kabul etmekle birlikte salt maslahata dayalı bir fıkıh anlayışı geliştirmekten kaçınmıştır. Fukahanın bu endişesinin yerinde olup olmadığı Reşid Rıza örneğinde daha bir vuzuha kavuşmaktadır. İncelikli bir tanıımı dahi verilmeyen, belirlenmesi esâsen fikhî bir birikime sahip olup olmadıkları çok da önemli olmayan “ülû'l-emr”e bırakılan ve nassa dahi takdim edilecek denli güçlü hale gelen bir delilin bu şekilde ortaya konulması, bu kavramın işletilmesi sonucunda ortaya çıkacak yeni durumun ne kadar fikhî ve ne kadar dinin istediği çerçeveye örtüşür bir durumda olacağı sorununu gündeme getirmektedir.

⁷³¹ Dönmez, “Maslahat”, s. 85-86. Benzer bir değerlendirme için bk. Köse, “Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış”, s. 49-50.

⁷³² Konuyla ilgili olarak *Müdevvene*'de şu ifade yer almaktadır:

قال سحنون قلت لعبد الرحمن بن القاسم هل كان مالك يكره أن يطلق الرجل امرأته ثلاث تطليقات في مجلس واحد؟ قال نعم كان يكرهه أشد الكراهية ويقول طلاق السنة أن يطلق الرجل امرأته تطليقة واحدة طاهراً من غير جماع

bk. Sahnun, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, II, 419.

⁷³³ Bu konuda bk. Dönmez, “Maslahat,” s. 82-84.

2. İstihsân

Hanefî mezhebi tarafından şer'î delil olarak kabul edilen istihsan kavramı Reşid Rıza tarafından fikhî düşüncelerini temellendirme amacıyla kullanılacak kadar merkezî bir öneme sahip değildir. İstihsan, onun tarafından yalnızca maslahat delilinin önemini vurgulamada bir atıf konusu olarak ve esas itibariyle maslahat delilinin kapsamında görülmektedir. O, Hanefî usûlüne ait bir kavram saydığı istihsânın Hanefî usulcülerini tarafından “kıyas-ı hafî” olarak tanımlandığını ifade eder. Ancak buna rağmen kendisi istihsânı maslahatla hükme varmanın bir başka çeşidi olarak değerlendirmenin daha doğru olacağını iddia eder. Yukarıda Hz. Ali'yle ilgili olarak zikredilen ve onun bir yere görevli olarak gönderildiğinde nasıl davranması gerektiğini belirleyen hadis⁷³⁴ Hanefî usul âlimlerince istihsân anlayışlarına mesned olması gerektiğini savunan müellife göre⁷³⁵ istihsânın Hanefî âlimler tarafından “kıyas-ı celfî” ve “haber-i vâhid”e göre öncelikli bir delil olarak kabul edilmesi bu âlimlerin de esas itibariyle maslahatla hükme varma prensibini benimsediklerini göstermektedir. Ona göre istihsan olarak isimlendirilen re'y tam da ümmetin maslahatının icâb ettirdiği hükme varmak anlamına gelmektedir ve bu kabil bir istihsan kıyastan önceliklidir. Sonraki dönem Hanefî usul âlimlerinin istihsânı “hafî kıyâs” olarak adlandırmaları muhaddislerin ve diğer bazı alimlerin kendilerini dine yeni bir asıl eklemek ve re'yi Sünnete takdîm etmekle suçlamalarını göğüsleme düşüncesinin bir uzantısı olarak ortaya çıkmıştır. Ancak eğer istihsan kıyasın bir nevi olsaydı zikri geçen muhaddis ve âlimler Hanefileri re'yi kullanmakla suçlamazlardı. Ayrıca hafî kıyasın celfî kıyasa takdîmi de sahih olmazdı.⁷³⁶

Reşid Rıza'ya göre sonraki dönem Hanefileri tüm bu yollara sapmak ve istihsânı türlü türlü tevil etmek yerine bu delilin dayanağının Hz. Ömer'in bazı ictehadları olduğunu ve ashabın da bu ictehadları teyit ettiklerini söyleyebilirlerdi.⁷³⁷ Mezkûr

⁷³⁴ “Hz. Ali, Hz. Peygambere şöyle sormuştur: Beni [görevli olarak bir yere] gönderdiğinde kızgın bir sikke gibi mi olayım, yoksa orada olanları görmeyenden farklı olarak [olan bitenin] şahidi biri olarak mı davranayım?” Hz. Peygamber cevabında “orada olanları görmeyenden farklı olarak [olan bitenin] şahidi gibi ol!” buyurmuştur. bk. Ahmed, *Müsned*, II, 100.

⁷³⁵ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü's-sâlisete aşerete”, *MM*, IV/22, 861; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 114. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 327-328; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 301.

⁷³⁶ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü's-sâbi'a”, *MM*, IV/6, 211; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 53. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 159; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 234.

⁷³⁷ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü's-sâbi'a”, *MM*, IV/6, 211; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 53. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 159; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 234.

ictihadlar kendisi tarafından dünyevî sahada maslahat prensibine uyarak hükme varma konusunda örnek olarak kullanıldığından müellifin tasavvurundaki istihsânın Hanefî usulcüler tarafından maslahatın tatbik edilmesinden ibaret olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim kendisi de bu hususu açıkça beyân etmekte; istihsan ilkesinin maslahatın tatbiki olarak anlaşılması durumunda katî naslarla sabit olan aslî kaidelerle de uyum halinde olacağını ileri sürmektedir.⁷³⁸ Netice itibariyle ona göre istihsan da Hanefi alimleri tarafından “zaman ve mekânın değişmesine göre değişen muamelat ve kaza (*akdiye*) konularında kullanılmaktadır.”⁷³⁹

3. Örf

Reşid Rıza’ya göre özellikle dünyevî ahkâm sahasında insanların örfünün hükümlere mesned kılınacağına yukarıda işaret edilmişti. Yazdıklarına bir bütün halinde baktığımızda onun müstakil olarak bu konuyu ele almadığı anlaşılmaktadır. Müellif yalnızca “Sen af yolunu tut, örfü emret ve cahillerden yüz çevir” [Araf, 7/199] ayetinin tefsirinde bazı değerlendirmelere yer vermektedir.

Buna göre ilgili kısımda ayet üç farklı veçhesiyle ele alınmaktadır. Afv, örf ve cahillerden yüz çevirme. Konumuzla doğrudan ilgili olan kısım örfle ilgili değerlendirmelerin yer aldığı kısımdır. Burada örf ilk olarak “insanların iyi olarak bildikleri şey” şeklinde tanımlanmakta ve maruf kelimesiyle karşılanmaktadır.⁷⁴⁰ Müellife göre ayette bu kelimenin zikredilmesi bunun dinin edeplerinden ve İslâmî teşrîin rükünlerinden birisi olduğunu göstermektedir. Örf burada ümmetin güzel adetlerini ifade etmektedir.⁷⁴¹

Tanım kısmında bu ifadelerle yer verildikten sonra örf/marufun mahiyetine ilişkin değerlendirmelere geçilir. Ayette zikredilen bu kelime “insanların muamele ve adetlerinde bilinen şey” olarak anlaşılmalıdır. Kuşkusuz bu anlamdaki örf zaman, mekân ve insan farklılığına göre şekil alır. Özellikle ayet-i kerimede aile bağlamında

⁷³⁸ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü’s-sâlisete aşerete”, *MM*, IV/22, 861; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 114. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 327-328; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 301.

⁷³⁹ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü’s-sâdisa”, *MM*, IV/5, 168-169; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 47-48. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 143-144; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 227.

⁷⁴⁰ Reşid Rıza, *Tefsîr*, IX, 533; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, XXVIII/3, 168. Burada yer verilen tanımın devamında “gönlün yakınlık duyduğu, kendisine yöneldiği şey” ilavesi de vardır.

⁷⁴¹ Reşid Rıza, *Tefsîr*, IX, 534; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, XXVIII/3, 169.

zikredilen bu kelime fukaha tarafından ictihadla, insanların örfünü dikkate almaksızın belirlenip sınırlanırsa Kur'an nassına muhalefet edilmiş olur. Bu sebeple İbn Teymiyye ve diğer bazı Hanbeli fukahası yaşanan dönem örfünün bu sahada belirleyici kılınması gerektiği noktasında görüş bildirmişlerdir.⁷⁴²

Bu ifadelerin ardından ayette geçen örf kelimesine verilen farklı bir anlam tartışılarak reddedilir. Buna göre kimi âlimler tarafından bu kelimenin şeriatta emredilen hususlara delalet ettiğinin ifade edilmesi ve dolayısıyla ayetin anlamının “Allah’ın sana emrettiklerini ve vahiy olarak bildiklerini emret” anlamında yorumlanması doğru değildir.⁷⁴³

Daha sonra örfün delil değeriyle ilgili tartışmaya geçilir. Buna göre örf kelimesinin lugavî anlamıyla alınması ve hakkında hususi bir nassın olmadığı durumda insanların naslara aykırı olmayan mevcut örflerinin hakem kılınması nasıl olacaktır? Burada öncelikle örf konusunda bir belirsizlik olması, bu meselenin sabit bir kurala bağlanmaması durumunda ümmetin karışıklık içerisine düşeceği ifade edilmektedir. Bu sebeple meselenin sabit bir usulle mukayyed olması gerekmektedir. Yaşam şartları, mekan ve zamanın farklılaşmasına göre farklılaşmayan maslahat ve menfaatler bu sabiteyi verecektir. Bu sabite gerçekleşikten sonra insanların örflerinin farklılaşmasının ve onların maruf bildiği şeylerin değişmesinin bir zararı olmayacaktır. Hanefî âlimlerinden Cessas bu konuda “aklın yapmayı güzel gördüğü, sahih akılların yadırgamadığı şey” ilkesini getirmiştir. Müminlerin sabit nasları muhafaza etmeleri yeterlidir; yani hiçbir müminin ictihada açık olmayan ayet veya hadisi yadırgaması söz konusu olamaz. Bu kural baştan kabul edildikten sonra Müslümanlar dilediklerini maruf, dilediklerini münker görebilirler. İstediklerinden hoşlanır, istediklerini kerih kabul ederler. Bu yargılarındaki dayanakları her asırdaki fazilet ve edeb ehli âlimler ve akıllı kimselerin cumhurunun görüşüdür.⁷⁴⁴

Örf ile ilgili ifade edilen görüşler bunlardır. Görüleceği üzere bu görüşler örfe dair klasik fıkıh literatüründe yer alan değerlendirmelerle, en azından genel çerçevesi

⁷⁴² Reşid Rıza, *Tefsîr*, IX, 536; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, XXVIII/3, 171.

⁷⁴³ Ayetin mevcut yorum çerçevesinde anlaşılması vahiyle bilinen hususların bu ayet inmeden önce emredilmemiş olması gibi bir durumu ortaya çıkartmaktadır. Bk. Reşid Rıza, *Tefsîr*, IX, 534; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, XXVIII/3, 171.

⁷⁴⁴ Reşid Rıza, *Tefsîr*, IX, 537; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, XXVIII/3, 171–172.

itibariyle, örtüşmektedir.⁷⁴⁵ Buna göre bir örfün dinen geçerli olması için sahih örf olmasının gerekliliği yukarıdaki ifadelerde de kabul edilmektedir. Naslara muhalif olmayan örf sahih öftür ve hakkında herhangi bir nas bulunmayan konularda bu örf müracaat etmek mümkündür. Kuşkusuz burada kastedilen naslar Kitap ve Sünnet nasslarıdır. Dolayısıyla mezkûr ifadeler icma yahut kıyas başta olmak üzere diğer bazı deliller karşısında örfün ne olacağı hususunda bir görüş beyan etmemektedir. Ancak bu kısımda yer verilen düşüncelerinden hareketle örfün Reşid Rıza tarafından maslahatla yakın ilişkisi olan bir delil olarak benimsendiği anlaşılmaktadır. Zira ona göre örfün geçerliliği bir yönüyle maslahatla uyumuna bağlıdır. Bu değerlendirmeden de anlaşılabileceği üzere maslahat bir kez daha dünyevî sahada söz söylemenin esaslı ilkesi ve bir sabite olarak belirlenmektedir.

Klasik fıkıh usulü literatüründe edille-i şer'yye arasına yerleştirilmediği halde,⁷⁴⁶ modernleşme döneminde muhtelif dünya görüşlerine mensup birçok müellif tarafından fıkıh ahkâmının zaman ve mekân farklılığına göre değişmesi konusunda hâkim sosyolojik telakkiler muvacehesinde esaslı bir kaynak olarak keşfedilen örf ile ilgili⁷⁴⁷ kapsamlı değerlendirmeler yapılmayıp muhtemelen, müellifin, örfü maslahat delili bağlamında değerlendirmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Maslahat için söylenenler örfü için de söylenmiş olmaktadır. Dolayısıyla dünyevî ahkâmı belirleyen nasların geçerliliğinin maslahata muvafık olmalarına bağlı olması gibi, örfün geçerliliği de maslahatla uyum halinde olmasına bağlıdır.

4. Şer'u Men Kablenâ

Reşid Rıza *Menâr Tefsiri*'nde fıkıh usulü geleneği içerisinde muhtelif konuları temellendirmede kullanılan ayetlere geldiğinde ayetlerin ilgili olduğu usul konularına da temas etmektedir. Bunun bir örneği geçmiş dinlerin şariatlarının Müslümanlar için ne anlam ifade ettiği, bir kaynak olarak görülüp görülemeyeceği tartışması içerisinde ele alınan ve fıkıh usulü kitaplarında “*şer'u men kablenâ*” olarak adlandırılan delille ilgili

⁷⁴⁵ Örfün fıkıh literatüründeki yeriyle ilgili bir değerlendirme için bk. Dönmez, “Örf”, *DİA*, XXXIV, 87-90.

⁷⁴⁶ Dönmez, “Örf”, *DİA*, XXXIV, 87-88, 92.

⁷⁴⁷ Osmanlı Devleti'nde Tanzimat sonrası dönemde hukuk alanında bu çerçevedeki yaklaşımlar için bk. Erdem, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesi*, s. 171-185.

değerlendirmelerinde kendisini göstermektedir. Barnaba İncili'nin yayınlanmasına öncülük eden ve İncil'den seçme metinleri dergisinin sayfalarına taşıyan⁷⁴⁸ biri olması hasebiyle bu konudaki düşünceleri ehemmiyet arz etmektedir.

Şer'u men kablenâ ile ilgili tartışmalarda konu edilen ayetlerden ikisini⁷⁴⁹ lafız lafız açıklayan müellif, bu ayetleri öncesiyle birlikte değerlendirerek Tevrat ve İncil'in "mukaddime", Kur'an-ı Kerîm'in ise "maksad" ve "netice" olduğunu ileri sürmektedir. Kur'an'ın kendisinden önceki kitapları tasdik etmesi (*musaddikan*), bu kitapların Allah katından geldiğini, bunları getiren Peygamberlerin Allah'a iftira etmediklerini göstermektedir. Kur'an'ın bu kitapları koruyucu olması ise (*müheymin*) bazılarının yorumladığı gibi, bu kitapları tahrif olmaktan, değişime uğramaktan koruması olarak anlaşılamaz. Bu konuda esaslı bir tartışmanın varlığına dikkat çekerek *müheymin* kelimesine verilen beş farklı anlamı naklettikten sonra bu meselenin Kur'an'ın diğer ayetleri ve Hz. Peygamber'in bazı hadisleriyle birlikte ele alınarak vuzuha kavuşturulabileceğini belirtmektedir. Buna göre gerek Kur'an'da ehl-i kitabın kendilerine bildirilenden nasiplerini unutmuş olarak nitelenmeleri, gerekse kendilerine "kitaptan bir nasib verilmiş olmasına" rağmen "sözü tahrif etmiş olduklarının" zikredilmesi ayrıca Hz. Peygamber'in "ehl-i kitabı yalanlamayın; tasdik de etmeyin" buyurması ve konuyla ilgilil diğer bazı hadisler⁷⁵⁰ ehli kitabın hem kendilerine indirilen

⁷⁴⁸ Halil Seade tarafından İngilizce'den Arapçaya tercüme edilen *Barnaba İncili*'nin *Menâr*'da yayınlanan kısımları için bk. "el-İncilü's-sahîh", *MM*, X/5, 385-387; "Nümûzec min İncili Barnaba", *MM*, X/7, 495-501; "Nümûzec min İncili Barnaba", *MM*, X/8, 621-625, "Nümûzec min İncili Barnaba", *MM*, X/9, 651-657. *Barnaba İncili*'nin matbaatü'l-Menâr tarafından basıldığına dair haber için bk. "İncilü Barnaba", *MM*, X/12, 947. Barnaba İncili'ne Reşid Rıza'nın yazdığı mukaddime *Menâr*'da ayrıca neşredilmiştir bk. "İncilü Barnaba, Mukaddimetünâ leh", *MM*, XI/2, 114-120. Barnaba İncili, *Menâr* Matbaası yayınları arasında neşredilmiştir: *İncilu Barnaba*, (çev. Halil Bey Seade, nşr.: Muhammed Reşid Rıza), Matbaatü'l-Menâr, Kahire 1325/1907, 325 s.

⁷⁴⁹ Ayetlerin meali şu şekildedir: "Sana daha önceki kitabı doğrulamak ve onu korumak/gözetmek üzere hak olarak Kitab'ı inzal ettik. Bundan böyle aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet; sana gelen hakikati bırakarak onların hevalarına tâbi olma. Her birinize bir şeriat ve bir yol verdik. Şayet Allah dileseydi hepinizi bir ümmet yapardı. Fakat size verdiği [şeriat ve yol] sizi verdiği şeyleri sınamak içindir. Şu halde hayır işlerde yarışın. Hepiniz Allah'a döndürüleceksiniz ve O, ihtilafa düştüğünüz konuların haberini size bildirecektir.

Aralarında Allah'ın inzal ettiğiyle hükmet. Onların hevalarına tâbi olma. Allah'ın sana indirdiklerinin bir kısmından seni çevirmelerinden sakın. Eğer yüz çevirirlerse bil ki, Allah onların bir kısım günahlarını onların başına dolamayı murat etmektedir. İnsanların pek çoğu kuşkusuz fasıktır." [Maide, 5/48-49].

⁷⁵⁰ Reşid Rıza burada bazı hadislere yer vermektedir. Nakledilen ilk hadis şöyledir: "Ehli kitaptan kimileri İbranicesinden Tevrat'ı okumaktaydılar ve okudukları kısımları Arapça olarak bazı Müslümanlara açıklıyorlardı. Rasulullah Müslümanların Tevrat'ı dinlemelerini ve kendilerine anlatılanlara tâbi olmalarını yasaklamıştır." Reşid Rıza'nın naklettiği bir başka hadis şöyledir: "Hz.

bazı hükümleri unutmuş olduklarını, hem de tahrif ettiklerini göstermektedir. Bu sebeple *müheymîn* kelimesine bu kitapları tahrif ve tebdilden koruma anlamının verilmesi doğru değildir.⁷⁵¹

Konuyla ilgili bu girizgâhın akabinde müellif *şer‘u men kablenâ* tartışmasında kendi konumunu şu değerlendirmeye belirtir:

Konuyla ilgili ayet ve hadisleri birlikte düşündüğümüzde ehli kitabın rivayetlerine güvenilemeyeceği ortaya çıkmaktadır. Zira bu rivayetlerin tasdik edilmesi durumunda batılın doğrulanma ihtimali ortaya çıkmaktadır; rivayetlerin yalanlanması durumunda ise hakikatin yalanlanması söz konusu olabilir. Dolayısıyla Müslümanlar için ehli-i kitaba ait olan hususlar arasında doğru ve yanlış ayrımı yapmak kolay olmamaktadır. Bu durumda ihtiyat yolu tercih edilmeli ve onlar ne doğrulanmalı; ne de yalanlanmalıdır.⁷⁵²

Buraya kadar yer verilen ifadelerle binâen kural olarak ehli-i kitaba ait nakiller karşısında sessiz kalmanın gerekliliğini ifade eden müellif, daha sonraki satırlarında konuyu biraz daha hususileştirmekte ve mezkûr rivayetlerin ilgili ayetler karşısındaki konumunun nasıl belirleneceği meselesini ele almaktadır. Buna göre eğer mevcut nakiller Kur’an’da yer alan ifadelerle örtüşüyorsa bunların doğru olduğunun kabul edilmesi gerekmektedir. Kur’an’daki ifadelerle çelişmesi ve Kur’an ayetlerini yalanlaması durumunda ise kuşkusuz bunların yanlış olduğu kabul edilir. Zira Kur’an bu kitaplar üzerine *müheymîn*dir; Hz. Peygamber’in zamanından günümüze kadar tahrif olmadan geldiği muhakkaktır. Ayette yer alan “onlar arasında Allah’ın sana indirdiğiyle emret” ifadesinin ehli-i kitabın kendi aralarındaki meselelerin de Kur’ân’a göre çözüme bağlanacağını, onlara indirilene bakılmayacağını göstermektedir.⁷⁵³

Kur’ân’da yer alan bazı ayetlerde peygamberlere indirilen şeriatların ortak olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca onların şeriatlarının Müslümanlar için de geçerli

Ömer Tevrat’ın bir kısmını istinsah ederek Hz. Peygamber’in yanına gelmiş ve okumaya başlamıştır. Bunun üzerine Rasulullah’ın yüzü değişmeye başlamış, bunu gören Ensar’dan biri Hz. Ömer’e Ey Hattab’ın oğlu, yazıklar olsun! Rasulullah’ın yüzünü görmüyor musun? demiştir”. Bir başka hadiste ise Rasulullah “ehl-i kitaba bir şey sormayınız! Çünkü onlar size hidayet edemezler. Onlar doğru yoldan sapmışlardır. Onları doğrulamanız durumunda batılı doğrulama ihtimaliniz, yalanlamanız durumunda ise hakikati yalanlamış olma ihtimaliniz her zaman mevcuttur” buyurmuştur. Reşid Rıza konuyla ilgili zayıf da olsa, daha başka birçok hadis olduğunu belirtir. Reşid Rıza, *Tefsîr*, VI, 411–412; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, XVII/5, 323–324.

⁷⁵¹ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VI, 410–411; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, XVII/5, 322–324.

⁷⁵² Reşid Rıza, *Tefsîr*, VI, 412; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, XVII/5, 324.

⁷⁵³ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VI, 412–413; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, XVII/5, 324.

olabileceği yönünde anlaşılmaya müsait olan ayetler de bulunmaktadır. Bu evsftaki ayetleri değerlendiren Reşid Rıza, şeriat kelimesinin kapsamlı bir tahlilini yaptıktan sonra fukahanın ve ulemanın çoğunluğunun kavramlaştırmasında (*örf*) *din*, *şer'* ve *şeriat* kelimelerinin eşanlamlı olduğunu ifade etmekle birlikte, şeriatın dinin ameli ahkâmına verilen ad olarak kullanılmasının daha doğru olduğunu, şeriatın dinden daha dar bir anlam aralığına sahip olduğunu belirtir. Ona göre her bir ümmete şeriatın indirilmiş olması Müslümanların o şeriatlarla muhatap olduğu anlamına gelmemektedir; zira İslâm şeriatı onları nesh etmiş olabilir.⁷⁵⁴

Şer'u men kablenânın Müslümanlar için de geçerli bir delil olduğu yönünde ileri sürülen ayetlerden bazıları hakkında değerlendirme yapılmakta, bu ayetler üzerinden bu delilin temellendirilmesi reddedilmektedir. Buna göre “Allah dinden Nuh'a tavsiye buyurduğu şeyi sizin için de bir kanun yaptı ve (Ey Muhammed!) sana vahyettiğimizi, İbrahim'e, Musa'ya ve İsa'ya tavsiye buyurduğumuzu da şeriat kıldı. Şöyle ki: Dini doğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin. Fakat senin kendilerini davet ettiğin şey, müşriklere ağır geldi. Allah dilediğini kendine seçer ve kendisine yöneleni de doğru yola iletir.” [Şûrâ, 42/23] ayeti ile “Allah'ın hidayet verdiklerinin hidayetine iktida et” [En'am, 6/90] ayeti bu konuda müellif tarafından konu edilmektedir. Buna göre ayetlerden ilkinde Allah bir tavsiyesini dile getirmektedir. Bu da dine sahip çıkmak ve tefrikaya düşmemektir. Bu tavsiye tüm peygamberlerin ortak çağrısıdır. Bu ayet onların şeriatlarının bir olduğunu göstermez. Bilakis burada dinde ihtilafa düşmekten sakındırılmaktadır. Nitekim din insanlara zarar veren ihtilafları ortadan kaldırmak, ümmeti ıslah etmek için gönderilir. Dindeki ihtilaf ıslahı ifsada çevirir. Bu sebeple Kur'an'da ihtilaf ve tefrikaya düşmek kesin bir dille yasaklanmıştır. Ayette zikredilen ifadedden geçmiş peygamberlere verilen şeriatın Müslümanlara verilenle aynı olduğu anlaşılırsa bu durumda “her birine bir şeriat ve minhâc verdik” [Mâide, 6/48] ayeti ile arasında çelişki ortaya çıkardı. Hz. Nuh'a verilen şeriatın Müslümanlara verilenin aynısı olduğu düşünülemeyeceğinden ayetin *şer'u men kablenânın* hüccet olduğunu göstermesi mümkün değildir.⁷⁵⁵

En'am suresinde yer alan “onların hidayetine tâbi ol” emrinin de önceki şeriatların Müslümanlar için geçerli olduğu, onların ameli hükümleriyle amel edilmesi

⁷⁵⁴ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VI, 413; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm”, *MM*, XVII/5, 325–327.

⁷⁵⁵ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VI, 414–415; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm”, *MM*, XVII/5, 326–327.

gerektiği anlamında kullanılması mümkün değildir. Zira Allah böyle bir şeyi açıkça ifade etmemiştir. Ayrıca önceki şeriatların birbirlerinin bazı hükümlerini nesh ettiği bilinmektedir.⁷⁵⁶ Ayetin gerçek manası Hz. Peygamberin önceki peygamberlerin kavimlerini Allah'ın dinine davet etmedeki yollarına tâbi olması, onlar gibi eziyetlere sabretmesidir. Ayrıca eğer bu ayet *şer'u men kablenâ*'nın Müslümanlar için de geçerli olduğuna delalet etseydi “bizi doğru yola ilet” ayetinin de aynı şekilde anlaşılması gerekecekti. Dolayısıyla Müslümanlara doğru yol üzere bulunan tüm peygamberlerin her türlü amellerine tâbi olmak emredilmiş olacaktı. Ayetin anlamı kesinlikle bu değildir. Burada söz konusu olan kalblerin hidayetine tâbi olmak, Allah'ın hadlerine riayet göstermektir.⁷⁵⁷

Bu değerlendirmeleriyle *Şer'u men kablenâ*'nın Müslümanlar için bir delil olmadığını kesin bir şekilde ifade eden müellif kimi musanniflerin ayetleri böylesine zorlayarak kabul edilmeyecek yorumlara meyletmelerinden şikâyet eder.⁷⁵⁸ Konuyla ilgili nihaî kanaatlerini ise şu şekilde özetlemek mümkündür:

Dinden olduğu zaruri olarak bilinen konulardan birisi Allah'ın dinini bizim dinimiz vasıtasıyla ikmâl ettiği, Hz. Muhammed'le birlikte peygamber göndermeye son verdiğidir. Allah, Hz. Peygamberi tüm insanlara göndermiştir. Halbuki önceki nebîler kendi kavimlerine gönderilmişler, kendilerine muvakkat şeriatlar verilmişti. Rasullullah'ın şeriatı ise daimidir. Bunun böyle olmasının hikmetini hangi mezhepten olursa olsun tüm ulemâ bilmektedir. Bu mükemmel ve müsamahalı şeriat tüm zaman ve mekânlara uygundur. Önceki şeriatların neshedilmesinin sebebi bunların indirildikleri kavimlerden başkasına uygun olmaması ve devamlılıklarının bulunmasıdır. Aslında bu durumu Tevrat ve İncil'deki ifadeler de teyit etmektedir. Bu kitapları okuyan kimse bilecektir ki, içinde bulunan bu çağda bunlarla bir hayat sürmek mümkün değildir. Tevrat'taki ibadet ve muameleler ve kılâf konusundaki emirlere uymak da, İncil'deki zühd ve terk-i dünya ile ilgili hükümlere, ayrıca her yöneticiye boyun eğme düşüncesine tâbi olmak da mümkün değildir. Şu halde yaşadığımız çağda hiçbir milletin tâbi olması mümkün olmayan bu şeriatların, bunları nesheden mükemmel bir dine sahip olan biz Müslümanlar için geçerli olması, bizim hüküm kaynaklarımızdan biri olması nasıl mümkün olabilir? Bu konu o denli açıktır ki, aslında *şer'u men kablenâ*'nın hüccet olmadığını ispat etme yönündeki tüm gayretimiz bir vakit kaybıdır. Keşke başta

⁷⁵⁶ Reşid Rıza bu ayetin geçmiş Peygamberlerin itikadlarına ve usul-i dinlerine tâbi olmak anlamına da gelmediğini belirtir. Zira ona göre ayette emredilen iktida bir nevi takliddir ve taklid, akaid sahasında geçerli olmaz. Bk. *Tefsîr*, VI, 414–415; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm”, *MM*, XVII/5, 327.

⁷⁵⁷ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VI, 415–416; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm”, XVII/5, 327.

⁷⁵⁸ Reşid Rıza burada kimi musanniflerin kendi imamlarının verdikleri hükümlerden hareketle bazı külli ilkeler elde etmelerinden ve başta Kur'an olmak üzere diğer delilleri bu ilkelere göre değerlendirmelerinden şikâyet etmektedir. Reşid Rıza, *Tefsîr*, VI, 416; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm”, *MM*, XVII/5, 328.

Sadeddin Taftazanî olmak üzere kimileri bu konuda şüpheye kapılmasalardı!⁷⁵⁹

Ahkâm açısından herhangi bir şekilde bu delilin Müslümanları bağlayıcı yönünün olmadığını yukarıda zikredildiği üzere ifade eden müellif diğer dinler ile İslâm dini arasında ortak olan yönün usul ve makasid noktasında olduğunu, bunun ise *tevhid* başta olmak üzere Allah'ı noksan sıfatlardan tenzih etmek, yapılan işlerde ihlâs ve ahiret gününe iman ve salih amellerle bu güne hazırlanmak olduğunu ifade eder. Şeriatlar ise muhtelifirler ve *şer'u men kablenâ* Müslümanları bağlayıcı bir hüccet değildir. Önceki şeriatlardaki bazı hükümlerin Müslümanların şeriatına muvafık olması bunların Müslümanlar için de geçerli şeriatlar olması anlamına gelmez. Bu sebeple Hz. Peygamber Medine döneminde Yahudilere muhalefet etmeye özen göstermiştir.⁷⁶⁰

Diğer dinlerle İslâm dininin bir mukayesesini yaparak da *şer'u men kablenâyı* reddetme cihetine giden müellife göre İslâm dininin diğer dinlere muhtaç olmasına ve onların ahkâmına tâbi olmasına gerek bırakmayan üstün yönleri şunlardır:

Allah bu dini Kur'an'la ve Hz. Peygamber vasıtasıyla tamamlamıştır. Bu dinin şeriatını tüm insanları kuşatacak özellikte ve kıyamete kadar baki kılmıştır. Şu halde bu dinin akıl esası üzerine kurulduğu ve şeriatının ise ictihad ve ehl-i hal ve'l-akdden oluşan ulü'l-emre itaati esas aldığı anlaşılmalıdır. Kim ictihada mani olursa Allah'ın bu şeriata verdiği imtiyazı iptal etmiş, şeriatı her zaman ve mekândaki insanlar için uygun bir halden çıkarmış demektir. Kendilerini ulema-yı İslâm olarak niteleyen bu cahillerin İslâm'a verdiği zarardan daha büyük bir zarar yoktur.⁷⁶¹

Görüldüğü gibi Reşid Rıza *şer'u men kablenâ* delilini ele alırken dahi ictihad kavramını merkeze çekmekte ve adeta dinde bir şekilde ihtiyaç duyulan konuları ulü'l-emrin ictihadıyla halletmenin daha doğru bir yol olacağını ifade etmektedir. O, konuyla ilgili olarak daha sonraları kaleme aldığı yazılarında da yukarıda yer verilen görüşlerine atıfta bulunmakta, dinin tamamlanmış olması hasebiyle kimilerinin *şer'u men kablenâyı* Müslümanlar için geçerli bir delil olarak gösterme girişiminde bulunmalarını şiddetle

⁷⁵⁹ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VI, 416; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm”, *MM*, XVII/5, 328.

⁷⁶⁰ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VI, 416-417; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm”, *MM*, XVII/5, 328-329.

Reşid Rıza aynı yerde ve takip eden sayfalarda şeriat kelimesinin din ve millet kelimeleri anlamında kullanılması durumunda tüm şeriatlarda ortak olan ve yukarıda zikredilen noktaların kastedileceğini ve bu durumda *şer'u men kablenânın* bizim şeriatımızla aynı olacağını, ancak bunun tartışma konusu olan ve amelî ahkâm anlamına gelen şeriatla bir tutulamayacağını uzun uzadıya tartışır.

⁷⁶¹ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VI, 420; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm”, *MM*, XVII/5, 330.

eleştirmektedir.⁷⁶² *Şer‘u men kablenâ* ulaşılan sonuçlar açısından Reşid Rıza’nın klasik fıkıh literatürü çerçevesinde kaldığı nadir konulardan biridir.⁷⁶³

5. Amel-i Ehl-i Medine

Reşid Rıza Malikî mezhebinde önemli bir yere sahip olan bu delili doğrudan bir inceleme konusu yapmamakla birlikte ahkâmın tasnifine dair birtakım değerlendirmelerde bulunurken özellikle ibadetlerle ilgili olarak bu delile temas etmektedir. Ona göre Sünnet, ibadetleri amelî olarak belirlemiştir. Dolayısıyla Müslümanlar ameli olarak nakledilen ve üzerinde ittifak bulunan tüm uygulamaları aynıyla kabul etmelidirler. İlk dönem Müslümanların yaptıkları bilinen uygulamaları aynıyla yapmak, terk ettiklerini de terk etmek gerekmektedir. İhtilafa düştükleri konularda ise Müslümanlar muhayyerdirler. Hakkında herhangi bir şey söylenmeyen konularda da söz söylememek gerekmektedir. Onların yapıp ettiklerine ne bir eksiltme olmalıdır ne de arttırma. Bu sebeple İmam Malik ve ashabının kendi devirlerindeki amel-i ehl-i Medine’yi delil olarak kabul etmeleri son derece isabetlidir.⁷⁶⁴

İmam Malik’in bu isabetliliği nedeniyle onun bu delile dayanarak hüküm verdiği başta taharet olmak üzere bir kısım fikhî hükümler diğer mezhep müntesibi bazı muhakkik âlimler tarafından benimsenmesini sağlamıştır. Gazzâlî ve İbn Teymiyye bu âlimlerin yalnızca ikisidir.⁷⁶⁵

Reşid Rıza kaynaklara dönüş olgusunu, ilk dönem âlimlerinin tatbikini öncelediğini sürekli olarak ifade etmekle birlikte yukarıda yer verdiğimiz ifadelerin dışında amel-i ehl-i Medine hakkında dikkate değer değerlendirmelerde bulunmamaktadır.

⁷⁶² Reşid Rıza, “Tefsîrû’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, XX/9, 382–385. Reşid Rıza bu yazısında yukarıda yer verilen argümanlarının bir tekrarını yapmaktadır. Onun ehl-i kitla ilgili değerlendirmelerine ve bazı fetvalarına ilişkin makale künyeleri için bk. *Fehresü Mecelleti’l-Menâr*, s. 46-47.

⁷⁶³ *MM*’da Ali Sürûr ez-Zenklûnî tarafından Şübbânü’l-Müslimîn Cemiyeti’nde verilen bir konferans metnindeki düşünceler, Reşid Rıza’nın bu delil çerçevesindeki düşüncelerini teyit eder mahiyette görüldüğünden derginin sayfalarına taşınmıştır. Burada konu terakkî düşüncesi çerçevesinde ele alınmakta, geçmiş şeriatların geçersizliği bu düşünce ile desteklenmektedir. bk. “Neshü’ş-şeriatî’l-Muhammediyye limâ kablehâ ve bi’setü Muhammedin hâtemi’n-nebiyyîn”, *MM*, XXXI/8, 608–617.

⁷⁶⁴ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü’s-sâbi’a”, *MM*, IV/6, 216–217; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 59. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 173; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 240.

⁷⁶⁵ Reşid Rıza, “Fetâvâ’l-Menâr, (Kütübü İbn Teymiyye)”, *MM*, XXIV/1, 24; a.mlf., *Fetâvâ*, IV, 1639.

II. Reşid Rıza'nın Modern Fıkıh Düşüncesinde “Klasik” İctihad ve Taklid Kavramları

Menâr'da yer alan binlerce yazının neredeyse tamamında bir vesileyle bahsi geçen iki kavram icthad ve takliddir. Hemen her konuyla ilgili olarak değinilen bu kavramları inceleme konusu yapmak için son derece dikkatli olmak gerekmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla müellifin konuyla ilgili görüşleri, ele aldığı diğer konuların bazılarında olduğu gibi, iki farklı mecrada ve fakat birbirine mesned olacak şekilde yer almaktadır. Klasik yaklaşım olarak niteleyebileceğimiz ilk tavırda modern öncesi dönem usul ve ıstılah kitaplarındaki bilgilerin bir kısmına temas edilmektedir. Burada teknik olarak görülebilecek kimi meseleler geniş nakillerle değerlendirilmekle birlikte, inceleme konusu yapılan bu meseleler standart bir fıkıh kitabının ele aldığı şekilde ele alınmaktan özellikle muhteva bakımından uzaktır.

Reşid Rıza klasik meselelere genellikle ya kendisine sorulan bir soruya cevap vermek yahut kendi yaklaşımına yöneltlen itirazları bertaraf etmek için temas etmektedir. Bu sebeple onun yaklaşımında icthad ve taklidin klasik yönüyle tezahürü modern yaklaşımına zemin hazırlayıcı ve hatta bu yaklaşımını teyit edici bir araç mesabesinde olmaktan öteye gidememektedir.⁷⁶⁶ Dolayısıyla onun konuyla ilgili kendi kanaatlerini “modern yaklaşım” olarak belirlemek mümkündür. Bu yaklaşımında mezkûr iki kavramın sahası klasik fıkıh literatürüne yabancı iki noktada genişlemeye uğramaktadır. Bu farklılığı ana hatlarıyla bu kavramların fıkıh içi kapsamının genişlemesi ve icthad ve taklidin fıkıh dışına teşmil edilmesi olarak belirlemek mümkündür. Ayrıca “ibadât ve bir kısım helal-haram mevzuları” icthada kapatıldığından kavramın sahasında daralma söz konusudur. Delillerle ilgili

⁷⁶⁶ Bazı müellifler Reşid Rıza'nın bu yaklaşımının arzettiği hususiyeti yeterince değerlendirmeden onun icthad ve taklidle ilgili söylediklerini klasik fıkıh kiteratüründeki hâkim anlayışın bir devamı olarak kabul etmiştir. Bu durumun dikkate şayan bir örneği *Muhâverât* adlı eseri Türkçe'ye tercüme eden Ahmed Hamdi Akseki'dir. Akseki yaptığı tercümenin sonunda çevirdiği kitabın icthad, taklid ve telfik meselelerini “pek güzel bir tarzda izah etmiş” olduğunu beyan etmekle birlikte, “eserde mevzu-ı bahs olan mebâhis-i icthâdiyyenin tafsili” için bir ek koyma gereği görmüş ve burada icthadın tarifi ve şartları, asrın müctehidden hâlf kalması, icthadın tecezzi edip etmemesi, icthadda hata ve isabet, müctehidin kendi icthadını nakzı gibi modern öncesi dönemde icthadla ilgili konu edinilen temel meseleleri Şevkânî'yi esas alarak incelemiştir. (Konuyla ilgili olarak bk. Akseki, “Lâhika”, s. 369–396). Mütercim ek olarak koyduğu bu konuların modern öncesi dönemdeki icthadla ilgili tartışmaların ana eksenini oluşturduğunu bilmekle birlikte, ‘icthad, taklid ve telfik konusunu mahirane bir şekilde incelediğini’ iddia ettiği Reşid Rıza'nın kitabında niye ayrıntılı bir şekilde yer almadığını sorgulamamaktadır.

değerlendirmeleriyle birlikte düşünüldüğünde bu çabalar neticesinde yeni bir ictihad/teşrî usulü teorisinin geliştirilmeye çalışıldığı söylenebilir. Bu konu tezimizin üçüncü bölümünde ele alınacaktır.

A. İctihad

Reşid Rıza modern öncesi fıkıh usulü kitaplarından hareketle ictihad hakkında ilk kez arkadaşı Dr. Ahmed Zeki'nin 8 Temmuz 1904 tarihinde kendisine Paris'ten gönderdiği sorular vesilesiyle konuşur. Kendisine yöneltilen on soruya verdiği bu cevaplar sonraki dönemde “Paris Soruları” (*el-Es'iletü'l-Bârisiyye*) olarak şöhret bulmuştur.⁷⁶⁷ Klasik tezahürüyle ictihad başlığı altında yer vereceğimiz konuların ana hatlarını bu sorulara verilen cevaplar teşkil edecektir. Müellif, başka yazılarında da bu meselelere değindiğinden aşağıda bunlara da yeri geldikçe işaret edilecektir.

1. İctihadın Tanımı

Reşid Rıza, ictihadın tanımını *Keşşâfû ıstılâhâtî'l-fünûn*⁷⁶⁸ adlı terimler sözlüğünden nakletmektedir:

‘İctihad sözlük anlamı itibariyle külfet ve meşakkatı gerekli kılan bir işi elde etmek için çaba sarf etmek’ anlamına gelirken, usulcülerin kullandığı terim anlamı itibariyle ‘fakihin şer’î bir hüküm hakkında zannî [bilgi] elde edebilmek için gayret sarf etmesidir.’ Söz konusu bilgiyi elde etmek için çaba sarf eden kimseye *müctehid* denir.⁷⁶⁹

Klasik bir usul kitabından alınmış olmasa da bu tanım modern öncesi fıkıh literatürünün ictihad tanımıyla ana çerçevesi itibariyle mutabıktır. Tanımda özellikle ictihadın “şer’î hüküm” hakkında “zannî bilgiye” ulaşma çabası olarak nitelenmesi

⁷⁶⁷ Reşid Rıza’ya ictihad ve taklidle ilgili gönderilen sorular ve cevapları Ahmed Hamdi Akseki ve Hayrettin Karaman’ın *Muhâverât* tercümelerinde de yer almaktadır. Karaman’a ait tercümede soruların gönderilme tarihi sehven 8 Haziran 1904 olarak belirtilmiştir. bk. Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 307.

⁷⁶⁸ Muhammed b. A’la Tehanevî, *Keşşâfu ıstılâhâtî'l-fünun*, I-III, Daru Sadır, Beyrut [t.y.].

⁷⁶⁹ Reşid Rıza, “Bâbü’s-süâl ve’l-fetvâ, (el-Es’iletü’l-Bârisiyye)”, *MM*, VII/10, 373; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 120-121. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 343-344; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 308. Yukarıdaki tanımı krş. Tehanevî, *Keşşâf*, I, s. 198. Benzer bir tanım için bk. a.mlf., “Fetâvâ’l-Menâr, (Kelimetü’l-istiklâl ve’l-i’timâd ale’n-nefs ve’l-ictihad)”, *MM*, XVII/10, 740; a.mlf., *Tefsîr*, VIII, 166; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, XXII/6, 420.

klasik fıkıh literatürüyle uyumludur.⁷⁷⁰ Ancak klasik usul kitaplarında ictihadın sahasıyla ilgili değerlendirmelerde şer'î hükmün “amelî” kaydıyla sınırlandırıldığına işaret edilmelidir.⁷⁷¹

2. İctihadın Tecezzisi ve Çeşitleri

İctihadla ilgili tartışmalarda önemli bir yere sahip olan ve hatta müctehid çeşitlerine ilişkin tartışmalara da etkisi bulunan bu konuya *Menâr*'da sadece birkaç cümleyle doğrudan temas edilmektedir. Bu bilgiler de esasen yukarıda bahsi geçen *Keşşâf*'a yapılan bir atıftan ibarettir. Buna göre mezkûr kitapta ictihadın tecezzi etmesinin caiz olduğu ifade edilmektedir.⁷⁷² Bunun dışında da müellif değişik vesilelerle ve fakat söz arasında ictihadın tecezzisini kabul ettiğini ifade eder. Hatta Şafiî âlimlerden İbnü's-Salah ve Nevevî'nin de aynı görüşte olduğunu söyleyerek kendi görüşünün geleneksel temellerinin bulunduğunu da belirtir.⁷⁷³

İctihadın tecezzi edeceğinin kabul edilmesi beraberinde ictihadın farklı çeşitlerinin varlığının kabul edilmesini de gerektirmektedir. Bu sebeple Reşid Rıza bir yönüyle özellikle mezhep imamlarını mutlak müctehid olarak görürken, *Muhâverât* adlı eserinde Gazzâlî'nin taklidle ilgili görüşlerini şöylece değerlendirir:

Müctehid imamların kavillerini inceleyerek, yaşamlarını tedkik ederek ve bu iki noktadan hareketle daha bilgili ve kullandığı delil ve ulaştığı sonuç bakımından daha sağlam olduğuna kanaat getirdiği kimsenin kavline tâbi olmak da bir nevi ictihaddır.⁷⁷⁴

Menâr'da bu nevi ictihad Şah Veliyullah Dihlevî'den ödünç alınan bir tabirle kavramsallaştırılır. Böylesi bir ictihad faaliyetinde bulunan kimse *müntesib*

⁷⁷⁰ Bu konuda bk. Apaydın, “İctihad”, *DİA*, XXI, 432.

⁷⁷¹ Mesela bk. Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, VI, 197.

⁷⁷² Reşid Rıza, “Bâbü's-süâl ve'l-fetvâ, (el-Es'iletü'l-Bârisiyye)”, *MM*, VII/10, 373; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 121. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 344; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 309. Krş. Tehanevî, *Keşşâf*, I, 198. Fıkıh usulü kitaplarında “ictihadın tecezzisi” tabiri fıkıhın bütün konularında değil, sadece bazı konularında ictihad yapıp diğer konularda başkalarını taklid etmenin caizliği meselesini ifade etmektedir. Konuyla ilgili bk. Apaydın, “İctihad”, *DİA*, XXI, 439.

⁷⁷³ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü't-tâsi'a”, *MM*, IV/10, 369; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 80-81. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 231; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 264.

⁷⁷⁴ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü't-tâsi'a”, *MM*, IV/10, 362; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 75. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 218-219; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 257-258.

müctehiddir.⁷⁷⁵ Bu kişi ictihadında bir başkasının daha önceden öğrendiği tariki üzere yol almıştır. Mezheb imamlarının ashabı bu evsftadır. Sözelimi Ebu Yusuf ve İmam Muhammed, Ebu Hanife'nin istinbat metodu ve yoluna göre ictihad etmekteydiler. Onlar bu sebeple mukallid olarak isimlendirilemezler.⁷⁷⁶

Reşid Rıza özellikle Hanefî mezhebinde istikrar kazanan müctehid tabakaları tasnifini delile tâbi olma durumunun üstten alta doğru inildikçe terk edildiğini ve bunun da bir nevi taklide sebebiyet verdiğini ifade ederek reddetmektedir.⁷⁷⁷ Mezkûr değerlendirmelerde Hanefilerin dışındaki mezheplerin müctehid tabakalarının kısmen kabul gördüğünü söylemek mümkündür.

İctihad ve taklidle ilgili yazdıkları bir bütün olarak değerlendirildiğinde müellifin klasik anlayıştan farklı bir tecezziyi benimsediği anlaşılmaktadır. O, ibadet sahasını bütünüyle taklide kapatırken, yani avam-havas herkesin bu sahada doğrudan temel kaynaklardan hareketle bir yaşam sürdürmesini isterken, diğer yandan muamelat ve kazayı kapsayan ve dünyevî ahkâm olarak nitelediği sahanın bu evsfta olmadığını ve bu sahada belirli özellikteki kimselerin ictihad ederek başkalarının kendilerine tâbi olmalarının caiz olduğunu belirtmektedir.

3. İctihadın Şartları

Fıkıh tarihi boyunca zaman zaman önemli tartışmalara konu olan bu mesele *Menâr*'da birkaç farklı kaynaktan nakledilerek ele alır. Kullanılan ilk kaynak *Keşşâfû ıstılâhâtî'l-fünûn*'dur. Bu eserden yapılan nakilde ictihadın iki şartının bulunduğundan

⁷⁷⁵ Krş. Dihlevî, *İkdü'l-cîd*, s. 7-8. Dihlevî'nin konuyla ilgili değerlendirmeleri için ayrıca bk. Kavak, *Şah Velîyyullah Dihlevî'nin İctihad Anlayışı*, s. 112-114.

⁷⁷⁶ Reşid Rıza, "el-Muhâveretü't-tâsi'a", *MM*, IV/10, 361-362; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 75-76. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 219-220; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 258. Reşid Rıza ayrıca mutlak ictihad-müstakil ictihad ayrılığına dair Suyutî'den de bazı nakiller yapmaktadır. Konuyla ilgili olarak bk. Reşid Rıza, "el-Muhâveretü's-sâniyete aşerate", *MM*, IV/18, 701; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 104-105. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 304 vd.; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 291-292. Burada Suyutî'nin İbn Salah ve Nevevî'den yaptığı nakle göre müctehidler dört kısımdır. a) mutlak müstakil müctehid, b) mutlak müntesib müctehid, c) mukayyed müctehid. Krş. Suyutî, *er-Red*, s. 113-115. (Krş. Nevevî, *el-Mecmu'*, I, 40-43). Suyutî'nin müellif tarafından kullanılan bir kaynak olmaması onun bu bilgilere Suyutî'nin mezkûr değerlendirmelerine eserinde geniş bir şekilde yer veren Dihlevî üzerinden ulaştığı izlenimini vermektedir. Dihlevî'nin Suyutî'yi kaynak olarak kullanışıyla ilgili bk. Kavak, *Şah Velîyyullah Dihlevî'nin İctihad Anlayışı*, s. 33.

⁷⁷⁷ Reşid Rıza, "Fetâvâ'l-Menâr, (Amelü'l-fukahâ bi-akvâli mezhebihim), *MM*, VIII/8, 293. Müctehidlerin altı tabakada ele alınmasına yönelik eleştirileri için ayrıca bk. Reşid Rıza, "Ensârü'l-bida' ve't-tekalîd ve kütübühüm", *MM*, XII/8, 618-620.

söz edilmektedir. Buna göre birinci şart şudur: Müctehid Allah'ı, sıfatlarını bilmeli, Hz. Peygamberi mucizeleriyle tasdik etmeli ve iman edilmesi gerekli konuları icmalî delilleriyle bilmelidir. Bu sahada kelâm âlimlerinin gibi derinlikli bir bilgiye sahip olması gerekli değildir. İkinci şart doğrudan fıkıh sahasıyla ilgilidir. Müctehid “hükümlerin medârikini, kısımlarını, ispat yollarını, delalet vecihlerini, şartlarını, tearuz durumunda tercih vecihlerinin mertebelerini ve bunlara yöneltilecek itirazları bertaraf etmeyi, ravilerin durumlarını, cerh ve tadil yollarını, hükmü konu edinen nasların kısımlarını ve dil, sarf ve nahiv gibi edebî ilimleri bilmelidir. Tüm bu şartlar şeriatın tamamında ictihad edecek mutlak müctehid için geçerlidir.”⁷⁷⁸

Reşid Rıza naklettiği bu bilgilerin standart fıkıh kitaplarında kısmî farklılıklarla bulunabilecek bilgiler olduğunun farkındadır. Ancak mevcut külliyat içerisinde kabule şayan en sıhhatli bilgilerin Şâtıbî'nin *el-Muvafakât* adlı eserinde yer aldığını ifade etmektedir. Şâtıbî de Tehanevî gibi ictihad için gerekli şartları ikiye indirmektedir. Bunların ilki Arapçayı metin ve üslup olarak bilmek, ikincisi şeriatın maksadlarını bilmektir. Şâtıbî yukarıdaki naklin aksine hadis bilgisiyle ilgili şartı hafifletme ve müctehidin hadisin teknik durumunu hadis bilginlerine sormasının caiz olduğu görüşünü dile getirmektedir. Reşid Rıza, Şâtıbî'nin düşüncelerinin “doğruya en yakın” (*ekrab ile's-savâb*) olduğu kanaatini izhar eder. Onu tasdik etme meyanında başta Ebu Hanife olmak üzere bir kısım büyük imamların hadis bilgisinin sonraki dönem fıkıh kitaplarında yer alan şartlarla uyuşmadığını iddia eder.⁷⁷⁹

Gerek *Keşşâf* ve *Muvafakât*, gerekse diğer bazı fıkıh kitaplarından yapılan alıntıların sonunda kısmî değerlendirmelere yer verilir. Buna göre klasik anlayışın hâkim yargısında ictihad için gerekli şartlar aşağı yukarı bu zikredilenlerden ibarettir. Buna bir de müctehidin insanların ahvâl ve adetlerini bilmesi eklenmelidir. Kimi

⁷⁷⁸ Reşid Rıza, “Bâbü's-süâl ve'l-fetvâ, (el-Es'iletü'l-Bârisiyye)”, *MM*, VII/10, 373. a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 121. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 344-345; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 309. Tehanevî'nin görüşlerini krş. Tehanevî, *Keşşâf*, I, 198-199.

⁷⁷⁹ Reşid Rıza, “Bâbü's-süâl ve'l-fetvâ, (el-Es'iletü'l-Bârisiyye)”, *MM*, VII/10, 373-374; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 121-122. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 345-346; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 309-310. Şâtıbî'nin konuyla ilgili görüşlerini krş. *Muvafakât*, IV, 105-118. Şâtıbî'nin ictihadın şartlarıyla ilgili ifadesi şu şekildedir:

إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين أحدهما فهم مقاصد الشريعة علي كمالها والثاني التمكن من الاستنباط بناء علي فهمها فيها

Reşid Rıza burada Hanefî mezhebinin konuyla ilgili düşüncelerine de yer vermektedir. Merginânî'nin *Hidayesi* ve bu eserin *Fethu'l-Kadîr* adlı şerhinden yaptığı nakil ve değerlendirmeler için bk. *aynı yer*, s. 374.

kitaplarda yazdığı gibi fıkıh bilgisi zorunlu bir şart değildir; zira ilk dönem müctehidlerinin icthad ederken kendisinden istifade ettikleri müdevven ve bir ilim haline getirilmiş fıkıh disiplini bulunmamaktaydı. Ancak fıkıh bilmek müctehide birçok konuda yardımcı olacaktır.⁷⁸⁰

Bu değerlendirmelerde gelenek içerisinde varlık bulan icthad tartışmalarında, icthadın şartlarını ağırlaştırmayı değil de, bu şartları tahfîf ederek, icthad edilebilmesini kolaylaştırmayı tercih eden aralarında Gazzâlî'nin de bulunduğu bir kısım ulemayla ortak kanaatler taşıdığını söylemek mümkündür. Zira icthad kapısının açık olması, doğrudan icthad edebilme şartlarına bağlıdır. Klasik dünyanın tartışmalarında icthad şartlarını kolaylaştıran ve bu kapıyı açık tutmaya çalışan ulemayla ortak bir kanaati paylaşan müellifin burada gerek bu yargıyı gerekse icthad için fıkıh bilgisinin gerekmediği yargısını belli bir hedef doğrultusunda benimsediğini söylemek mümkündür.⁷⁸¹

4. İctihadın Sahası

Modern dönem icthad tartışmalarında gözardı edilen önemli konulardan birisi icthadın sahasıdır. Burada söz söyleyen birçok müellif icthadı sınırsız bir düşünce özgürlüğüyle karıştırmakta, insanlığın karşılaşılabileceği her türlü durum/mesele ile ilgili olarak bu kavrama başvurabilmekte yahut klasik anlayışın bu konuda ne dediğine bakmayarak icthadı bu şekilde anlamaya meyletmektedir. Reşid Rıza modern öncesi usul kitaplarının konuyla ilgili değerlendirmelerinin farkındadır. Bu farkındalığının bir sonucu olarak mezkûr eserlerde icthadın “şer’î [amelî] bir hüküm” hakkında “zannî bir bilgiye” ulaşmak için “çaba sarf etmek” olarak değerlendirilmesinin ne anlama geldiğini dikkate değer bir şekilde özetler. Buna göre dinden olduğu zarurî olarak bilinen katî hükümler icthada konu olmazlar. Zira bunların bilgisini elde etmek, elden gelen tüm gayretin sarf edilmesini gerekli kılmaz. Zulmün ve şarap içmenin haram olması, namaz ve adaletin farz olması gibi konular böyledir. Bu noktada müellif, kendisini dışarıda tutarak, klasik fıkıh literatüründe icthadın, Kitap, Sünnet, icma ve kıyastan oluşan şer’î delillere, katî ve mütevatir delillerle sabit olmamış ahkâmı bilme amacıyla nazar etmek

⁷⁸⁰ Reşid Rıza, “Bâbü’s-süâl ve’l-fetvâ, (el-Es’iletü’l-Bârisiyye)”, *MM*, VII/10, 374; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 122. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 346; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 310.

⁷⁸¹ Bu kanaatler tezin 3. bölümünde icthada modern yaklaşım bağlamında değerlendirilecektir.

anlamına geldiğini ifade ettikten sonra bu mevcut anlayışı kendi ahkâm tasnifine eklemleyerek şu yorumu yapar:

Kadim dönemde ictihad ameliyesinin merkezinde Kitap, Sünnet ve *makasid-ı şeriyatı* bilmekle insanların ahvaline vakıf olmak yer almaktadır. Zira şer'î hükümler ve özellikle muamelat sahası insanların yapıp ettiklerindeki maslahatı esas almış ve maslahatın celbi, mefsedetin defi ilkesi üzerine bina edilmiştir.⁷⁸²

Konuyla ilgili değerlendirmelerinde “muamelât” sahasındaki ictihadı “hakîkî ictihad” olarak nitelemektedir. “Kaza ve muamelât sahasındaki ictihad, *hakikî ictihaddır*. Bu ictihad, insanlar için bir tartışma sahasını oluşturan dünyevî ahkâm sahasında olacaktır. Zira muamelât ve kaza sahası insanların büyük çoğunluğunun tek başlarına bir hükme bağlayamayacağı sahalardır. Bu sahalarda ancak kaza, fetva ve talime özel kabiliyeti olan insanlar söz söyleyebilir. Bu sebeple devlet başkanı diğer insanları bu kimselerin ictihadlarıyla amel etmeye zorlamalıdır. Bu kimseler ictihadlarıyla hak ve adaleti bulabilmişlerse iki sevap alırlar. Ellerinden gelen çabayı gösterdikten sonra hataya düşerlerse bir sevap alırlar. Bu durumda kendilerini taklid eden kimseler de mazur görülürler.”⁷⁸³

Bu ifadeleriyle müellif bir yandan ictihadın zannî bilgiye mahal olan sahada gerçekleşeceğini belirtirken öte yandan kendi fıkıh düşüncesinin merkezinde yer alan ahkâm tasnifini bu konuya da teşmil ederek “hakiki ictihad”ı dünyevî ahkâmla sınırlamaktadır. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere bu ifadeleriyle modern öncesi dönemde hâkim olan anlayıştan kısmen uzaklaşmaktadır. Zira salt dünyevî meselelerde ictihad edeceğini söylediği bu kimseleri daha sonraları ulü'l-emr olarak belirleyecek ve devlet başkanı onların ‘ictihad’larını kesin bağlayıcı bir hale getirmekle de bahsi geçen ictihadın birer kanun maddesine dönüşmesinin önünü açacaktır. Bu sahada taklide izin verilmesi de önemli bir husustur. Dahası bu sahaya giren meselelerin hükümlerini belirleme yetkisi fıkıh ilmiyle herhangi bir irtibatının olup olmadığı önem taşımayan

⁷⁸² Reşid Rıza, “Bâbü's-süâl ve'l-fetvâ, (el-Es'iletü'l-Bârisiyye)”, *MM*, VII/10, 374. ayrıca bk. a.mlf., “el-Muhâveretü't-tâsi'a”, *MM*, IV/10, 367-368; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 80. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 230, 347; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 264, 310.

⁷⁸³ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü't-tâsi'a”, *MM*, IV/10, 368; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 80-81. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 230; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 264.

Müellifin ilk cümlesi şu şekildedir: *و اما الإجتihad في القضاء و المعاملات فهو الإجتihad الحقيقي*

ulü'l-emre bırakılmaktadır. Böylece insanlar “modern parlamenterlerle” eşdeğer görülen ulü'l-emrin kararlarını taklidle yükümlü kılınmaktadırlar.⁷⁸⁴

Bu değerlendirmelerde “dinî hükümlerin” sahasında ictihad edilip edilemeyeceği meselesi muğlak kalmaktadır. Müellif bu hususa ahkâm tasnifini ele alırken değinmiş ve ibadet sahasında “kimsenin tasarruf etme yetkisi bulunmadığını, bu sahada taklidin de geçerli olmadığını ifade etmişti.” Hakkında helal yahut haram olduğuna dair nass bulunması hasebiyle yine dinî hükümlerin sahasında yer alan hükümler için ise “müctehidin değiştirme yetkisi bulunmamakla birlikte, bu sahada vaz edilen kimi genel ilkelerin tatbiki müctehidlere ve insanın fitratına bırakılmıştır” demektedir.⁷⁸⁵ Dolayısıyla bu sahada da ictihadın yapılabilme ihtimaline kapı aralanmış olmakla birlikte müellif, bu ictihadı, “hakîkî ictihad” olarak nitelediği ve dünyevî sahada geçerli olan ictihaddan ayırmaktadır.

5. İctihadın Sürekliliği Meselesi

Fıkıh tarihinin güncelliğini yitirmeyen tartışma konularından bir diğeri ictihad kapısının kapalı olup olmadığı sorusu bağlamında tartışılan ictihadın sürekliliği meselesidir. Reşid Rıza değişik dönemlerde kendisine yöneltilen sorular vesilesiyle ictihad kapısının kapalılığı meselesine modern dönem öncesi fakihlerin nasıl baktığını kendi yorumlarını katarak ele almaktadır. Ona göre kendi zamanında da birçok insanın diline doladığı bir tabir olan “ictihad kapısının kapanmış olması” insanlar arasından ictihad edebilme şartlarını taşıyan kimsenin kalmadığını ve gelecekte de bunun ortaya çıkmasının umulmadığı anlamına gelmektedir. Bu iddia kendilerine güveni olmayan ve insanlar hakkında suizanna sahip olan kimseler tarafından dile getirilmekte, bu mantık ise *insan aklının daimi bir çöküş ve gerileme trendi içerisinde olduğuna inanmaktan* kaynaklanmaktadır. Mukallidler bu iddialarını dile getirirken sürekli geçmişe yüceltmektedirler. Müellif bu noktada kendisinden bekleneceği üzere şiddetle bu düşünceye karşı çıkarken, bir yandan ictihad edebilmek için gereken şartların çok da zor

⁷⁸⁴ Bu yöndeki değerlendirmeler için bk. Aşağıda ulü'l-emr bahsi.

⁷⁸⁵ Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Reşid Rıza, “Bâbü's-süâl ve'l-fetvâ, (el-Es'iletü'l-Bârisiyye)”, *MM*, VII/10, 377-379; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 126-129. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfıkı*, s. 357-360; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 314-315.

olmadığını ifade etmekte, öte yandan yaşadığı çağın yükselen değeri olan “terakkî” düşüncesinin Sünnetullah ilkesi olduğunu iddia ile terakkînin zorunlu şartı olarak gördüğü icthadın işlevselliğini sürdürdüğünü ifade etmektedir.⁷⁸⁶

Kendisine yöneltilen bir başka soru vesilesiyle müellif icthad kapısının kapalılığı sözünün toplumsal karşılığıyla ilgili değerlendirmeler de yapmaktadır. Bu bağlamda mezkûr sözün Müslümanlar nezdinde iki grup insan tarafından farklı anlaşıldığı hususuna dikkat çeker. Avam atalarının ve kendilerine örneklik eden insanların peşinden giderek ehl-i Sünnetin dört mezheple sınırlı olduğunu ifade ile bu mezheplerin dışına çıkılmasını kabul etmeyerek bu kapıyı kapatırken; ilim ve yargıyla meşgul olan mukallidlerden oluşan kesim farklı argümanlarla benzer sonuca ulaşmaktadır. Mukallidler esas itibariyle avam kesimi gibi düşünmekle birlikte görüşlerini temellendirirken şu ifadeye başvurmaktadırlar: “İnsanlar bu dört mezhep üzere karar kılmışlardır ve eğer ulemanın icthad etmesine izin verilirse yeni mezheplerin ortaya konulması söz konusu olacaktır. Bu durum da ümmet içi ihtilafları arttıracak ve kargaşaya sebebiyet verecektir.” Reşid Rıza avam ve mukallid kesiminin dışında kalan muhakkiklerin kanaatinin ise farklı olduğunu belirtir. Kendisinin de dahil olduğu bu gruba göre icthad kapısının kapandığının ifade edilmesinin gerçek sebebi ilmî değil, siyasidir. Müstebid sultanlar yalnızca ilimden korkmaktadırlar ve ilim de ancak icthadla mümkündür.⁷⁸⁷ Halbuki yaşanan çağda devlet yöneticileri kendilerine gerek kadîm dönemlerdeki icthadlardan istifade ile gerekse yaşanan zamana uygun yeni icthadlarla yol gösterecek müctehidlere muhtaçtır. Yaşam şartları, siyaset, insanlar arası ilişkiler ve İslâm dışı milletlerle olan münasebetlerin sürekli değiştiği bu çağda icthaddan bigâne kalmak mümkün değildir. Gelişen devletlerarası ticaret de icthadı zorunlu kılan bir başka etmendir.⁷⁸⁸

İctihadın sürekliliği meselesiyle ilgili olarak ele alınan bir diğer konu klasik anlayışta icthad kapısının ne zamandan itibaren kapalı kabul edildiği ve bu düşüncenin

⁷⁸⁶ Reşid Rıza, “Bâbü’s-süâl ve’l-fetvâ, (el-Es’iletü’l-Bârisiyye)”, *MM*, VII/10, 374-375; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 122-123. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 348; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 311. İctihadın İslâm toplumlarının gelişme ve ilerlemesinin aracı olarak takdim edilmesi ile ilgili düşüncelere 1. bölümde yer verilmişti.

⁷⁸⁷ Reşid Rıza, “Bâbü’s-süâl ve’l-fetvâ, (el-Es’iletü’l-Bârisiyye)”, *MM*, VII/10, 375; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 125. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 350-351; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 311-312. Reşid Rıza kanaatini teyit etmek amacıyla İbn Abdilber ve İbnü’l-Kayyim’dan nakiller yapmaktadır.

⁷⁸⁸ Reşid Rıza, “Fetâvâ’l-Menâr, “Fetâvâl-Menâr, (Es’ile mine’l-Bahreyn)”, *MM*, XXVIII/6, 429-430.

faýda ve zararlarına ilişkindir. Burada, ictihad kapısının kapandığını kabul edenlerin beşinci yüzyıldan itibaren bu kapının kapandığını iddia ettikleri ifade edilmektedir.⁷⁸⁹ Ancak müellif ictihad kapısının kapalı olduğu iddiasını kesin bir dille reddetmekte ve kanaatini teyit etmek amacıyla özellikle Şafiiîlere ait kabul edilen “hiçbir devrin müctehidsiz olamayacağı” anlayışına atıfta bulunmaktadır. Kendi zamanına kadar yalnızca delillerin rehberliğinde hüküm süren âlimlerin varlığına dikkat çekerek bu müctehidlerin cahil hükümetlerden korkmasalardı insanlara taklidin haram olduğunu açıklama fırsatı bulacaklarını belirtmektedir.⁷⁹⁰

Konuyla ilgili değerlendirmelerin devamında ictihad kapısının kapalı tutulmasının İslâm ümmetine getirdiği hiçbir faydanın bulunmadığı ifade edilmektedir. Ancak bu kapının kapatılmasının zararları çok büyük olmuştur. Özetle bu zararlar “aklı kullanmanın terk edilmesi, ilmin önünün kesilmesi, fikir özgürlüğünden mahrum kalınması” olarak ifade edilebilir. Reşid Rıza Müslümanların mevcut kötü durumlarının sebebinin ictihadı terk etmeleri olduğunu bir kez de bu vesileyle ifade eder.⁷⁹¹

Kendisine sorulan bir başka soru vesilesiyle her devirde mutlak ictihad mertebesini haiz birilerinin bulunmasının farz-ı kifaye olduğunu belirterek yukarıdaki düşüncelerini teyit eder. Ayrıca kadı ve müftü olacak kişinin müctehid olmasının şart olduğunu ifade ederek, Müslümanların dünya üzerinde var oldukları her dönemde bu iki gruba ihtiyaçlarının olmasını da ictihad kapısının kapanmaması gerekliliğine delil olarak gösterir. Kadının vazifesi hüküm vermek, müftününki ise hakkında nas bulunmayan konuları ve meseleleri beyân etmektir. Şu halde toplumsal yaşamın

⁷⁸⁹ Bir başka yerde yazdıklarında ise o, “büyük âlimlerden bazıları hicri beşinci yüzyıldan itibaren ictihad kapısının kapandığını değil, mutlak müctehidlik evsafını hâiz insan kalmadığını söylemektedirler” demektir. bk. Reşid Rıza, “el-Muhâveretü’s-sâniyete aşerate”, *MM*, IV/18, 701–702; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 105. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 305-306; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 292.

⁷⁹⁰ Reşid Rıza siyasi otorite ictihad ilişkisine örnek olarak Osmanlı Devleti’nin Suriye’deki bazı âlimlerin öğrencileri ictihada sevk ettiklerini haber alarak onlar üzerinde şiddetli baskı kurmasını zikretmektedir. Bu durum da aslında onun yukarıda yer verilen düşüncelerinin yaşadığı dönemde somut karşılıkları olduğunu göstermektedir. Bk. Reşid Rıza, “Bâbü’s-süâl ve’l-fetvâ, (el-Es’iletü’l-Bârisiyye)”, *MM*, VII/10, 375; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 123. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 351; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 312.

⁷⁹¹ Reşid Rıza “Bâbü’s-süâl ve’l-fetvâ, (el-Es’iletü’l-Bârisiyye)”, *MM*, VII/10, 375. a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 123-124. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 351; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 312. Bu konu “İslâm toplumlarının geri kalma sebebi olarak taklid” başlığı altında aşağıda ayrıca ele alınacaktır.

varlığını idame ettirebilmesi için bu iki vazifeyi yüklenecek kişilerin hüküm istinbat edebilecek özellikte olmaları gerekmektedir.⁷⁹²

Son olarak doğrudan içinde bulunulan çağda niçin ictihada gereksinim duyulduğu mevzusu ele alınır. Buna göre a) dört mezhep imamından nakledilen görüşlerle yaşanan çağda amel edilmesi imkânsız hale gelmiştir. Zira bu görüşler üzerine yüzlerce mukallid kitap kaleme almış ve bu görüşler kendi görüşleriyle karışmıştır. Herhangi bir mukallide tâbi olmak ise batıldır. b) Zaman değişmiştir. Birçok hükme kaynaklık eden örf de değişmiştir. Artık ümmetin ve devletin eski dönemlerde bilinmeyen maslahatları ve ihtiyaçları bulunmaktadır. Geçmiş fıkıh kitaplarından bize kalan *yegâne miras* ise *maslahatın celbi, mefsedetın defî* kaidesidir. Bu kaide doğrultusunda yeni ictihadlar zorunludur.⁷⁹³

6. İctihadla İlgili Diğer Meseleler

Yukarıda ayrı başlıklar dahilinde ele aldıklarımız dışında klasik kitaplarda ictihad kavramı dahilinde konu edinilen bazı hususlara da *Menâr*'da temas edilmektedir. Bu konular arasında Hz. Peygamber'in ictihadı ile ictihadda hata ve isabet meselesi zikredilebilir.

İlk olarak Hz. Peygamber'in ictihadı meselesi incelenecektir. Gelenek içerisinde bu meseleyle ilgili vuku bulan tartışmalara neredeyse hiç temas etmeyen müellif konuyla ilgili kanaatlerini Nisa Suresi'nin 105. ayetini tefsir ederken dile getirmektedir. “Biz sana Kitab'ı hak olarak indirdik ki, insanlar arasında Allah'ın sana gösterdiği şekilde hüküm veresin. Sakın hainlerin savunucusu olma!” ayetinde “Allah'ın sana gösterdiği şekilde” ifadesi esas itibarıyla “Allah'ın yakınî ilim olarak sana öğrettiği şekilde” demektir. Buna göre Rasulullah'ın verdiği hükümlerin bütünüyle vahiy mahsülü mü olduğu, yoksa bir kısmının vahye müstenid iken diğer kısmının ictihada

⁷⁹² Reşid Rıza, “el-Es'iletü'd-diniyyetü ve ecvibetühâ”, *MM*, IV/6, 221. O, ictihadın sürekliliği meselesiyle ilgili olarak Suyutî'nin *er-Red* adlı eserinden yaptığını söylediği nakillerle ictihadın her dönem farz olduğu yönündeki kanaatlerini teyit eder. Konuyla ilgili olarak bk. Reşid Rıza, “el-Muhâveretü's-sâniyyete aşerate”, *MM*, IV/18, 698-700; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 102-105. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 297-304; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 288-291. Suyutî'nin ifadelerini krş., Suyutî, *er-Red*, s. 97 vd. Bu kaynağa Dihlevî üzerinden ulaşma ihtimaline dair görüşümüze yukarıda yer vermiştik.

⁷⁹³ Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (ed-Düstûr)”, *MM*, XII/8, 610; a.mlf., *Fetavâ*, III, 810.

dayalı mı olduğu yönündeki tartışma anlamsızdır. Ayet açık bir şekilde Rasule ait ahkâmın da vahiy kapsamında olduğunu belirtmektedir.⁷⁹⁴

O, konu hakkındaki kanaatini bu şekilde zikrettikten sonra tefsirinin önemli kaynaklarından olan Razî'den yaptığı alıntılarla kanaatini teyit eder. Buna göre Hz. Ömer “hiç kimse Allah’ın bana gösterdiği şekilde hükmettim demesin, zira bu sadece Rasulullah’a has bir durumdur” demiştir. Şu halde Rasulullahın verdiği tüm hükümler ya vahye dayanmaktadır; yahut doğrudan nastır. Dolayısıyla Hz. Peygamberin icthad etmesi caiz değildir.”⁷⁹⁵ Razî’nin son cümlesine katılmayan Reşid Rıza tefsire konu olan ayet bağlamındaki görüşlerini paylaşır. Buna göre mezkûr ayetten anlaşılan Rasulullah’ın verdiği hükmün vahiy olduğudur.

O, konuyla ilgili tartışmayı daha geniş bir şekilde Süleyman et-Tufî’nin *el-İşârâtü’l-ilâhiyye ile’l-mebâhisi’l-usûliyye* adlı kitabından hareketle değerlendirir. Bahsi geçen kitapta Hz. Peygamberin icthad etmesini caiz görenlerle bunu reddedenlerin delilleri değerlendirilmektedir. Burada dikkat çeken husus her iki tarafın da bahse konu olan ayeti kendi kanaatleri için delil olarak kullanmalarıdır.

Karşıt düşüncedekiler mezkûr ayetin dışında bir başka ayeti daha delil getirmektedirler. “O hevasından konuşmaz, O sadece kendisine vahyedileni söyler”. [Necm, 53/3-4]. Şu halde yakînî bilgi olan vahiy varken zan ifade eden icthada başvurulması anlamsızdır. Bu durum, adeta, abdest alma imkânı varken teyemmüm etmeye benzer.⁷⁹⁶

Rasulullah’ın icthadı meselesinde bir başka sorun doğrudan O’nun icthad etmesinin caiz olduğunu savunanları ilgilendirmektedir. Buna göre her icthad zannî bilgi içerdiğinden Hz. Peygamber’in icthadlarında hata etme ihtimali var mıdır? Usulcüler bu konuda kendi içlerinde ikiye ayrılmışlardır. İlk görüşe göre Hz. Peygamber masum olduğu için hata etme ihtimali yoktur. İkinci görüş, O’nun hata etme ihtimalini kabul eder, ancak varılan hükmün hatalı olarak kalmasına Allah’ın müsaade

⁷⁹⁴ Reşid Rıza, *Tefsîr*, V, 395; a.mlf., “Bâbü tefsîri’l-Kur’ani’l-Hakîm”, XV/2, 89.

⁷⁹⁵ Reşid Rıza, *Tefsîr*, V, 395; a.mlf., “Bâbü tefsîri’l-Kur’ani’l-Hakîm”, XV/2, 89.

⁷⁹⁶ Reşid Rıza, *Tefsîr*, V, 395; a.mlf., “Bâbü tefsîri’l-Kur’ani’l-Hakîm”, MM, XV/2, 89. krş. Tufî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, II, 44-45.

etmeyeceğini belirtir. Bedir savaşında esir alınan kişilerle ilgili hüküm ve sonrasındaki gelişmeler bu konudaki delilleridir.⁷⁹⁷

Hiz. Peygamber'in ictihadıyla ilgili son bir mesele ise *tefvîz* kavramıyla ifade edilmektedir. Allah'ın Hiz. Peygamber'e "herhangi bir konuda sana vahiy göndermiyorum. Bu konuda sen kendi ictihadınla hükme var. Vardığın hüküm muhakkak doğru olacaktır yahut sen ancak doğruyla hükmedersin" demesi mümkün müdür? Bu konuda da gelenek içerisinde ulemanın görüşleri iki noktada toplanmıştır. Doğru olan böyle bir şeyin mümkün olmasıdır.⁷⁹⁸

Reşid Rıza yaptığı bu nakillerin sonunda nihaî kanaatini şu şekilde ifade etmektedir:

Tefsîre konu edilen ayet Allah'ın kitabıyla hükme varma konusuyla ilgilidir, ictihadla ilgili değildir. Yani ne Rasulullah'ın ictihad edebilmesine ne de bunun yasak olmasına delalet etmektedir. Aynı şekilde "O hevasından konuşmaz, O sadece kendisine vahyedilene söyler" ayetleri de her iki görüş için kullanılamaz. Çünkü bu ayetler de sadece Kur'an-ı Kerim'den bahsetmektedir. Aksi takdirde Hiz. Peygamber'in her söylediği vahiy olurdu. Halbuki bize kadar gelen rivayetlerde vahyin zaman zaman inkıtaa uğradığından bahis açılmaktadır. Bu esnada Hiz. Peygamber kendisine sorulan sorulara kimi zaman cevap vermeyerek vahyi beklemiş; kimi zaman da vahyi beklemeksizin cevap vermiştir.⁷⁹⁹

Tüm bu nakil ve değerlendirmelerden öyle anlaşıyor ki, Reşid Rıza, ayetlerden hareketle değil, Peygamberin yaşamındaki örneklerden hareketle onun ictihad ettiğini kabul etmekte, ancak konuyu derinlikli bir şekilde değerlendirmekten kaçınmaktadır.

İctihadla ilgili olarak ele alınan bir diğer mesele hata ve isabettir. Müellif, klasik metinlerde oldukça kapsamlı tartışmalara sebebiyet veren bu konuyu müstakil olarak incelemek yerine *Muhâverâtü'l-Muslih*'te mukallid olarak nitelediği muarızıyla olan tartışmasında muhtelif vesilelerle sözün arasında görüşünü zikretmek suretiyle ele almaktadır. Buna göre "müctehid imamlar ictihadlarında hata edebilirler. Dolayısıyla tüm müctehidler ictihadlarında isabet etmiştir" denilemez. Onların hata ettiklerinin en önemli göstergeleri aynı konuda farklı görüşlere (*ihtilâf*) sahip olmalarıdır.⁸⁰⁰ Ancak Hiz.

⁷⁹⁷ Reşid Rıza, *Tefsîr*, V, 395-396; a.mlf., "Bâbü tefsîri'l-Kur'ani'l-Hakîm", *MM*, XV/2, 90. krş. Tufî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, II, 45.

⁷⁹⁸ Reşid Rıza, *Tefsîr*, V, 396; a.mlf., "Bâbü tefsîri'l-Kur'ani'l-Hakîm", *MM*, XV/2, 90. krş. Tufî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, II, 45-46.

⁷⁹⁹ Reşid Rıza, *Tefsîr*, V, 396; a.mlf., "Bâbü tefsîri'l-Kur'ani'l-Hakîm", *MM*, XV/2, 90.

⁸⁰⁰ Reşid Rıza, "el-Muhâveretü's-sâniye", *MM*, III/29, 678; a.mlf., "el-Muhâveretü'l-âşira", *MM*, IV/14,

Peygamber hata etse dahi müctehidlerin bir sevap kazanacağını söylediğinden hataya düşme ihtimali müctehidleri ictihadlarından alıkoymamalıdır.⁸⁰¹

Reşid Rıza konuyla ilgili teorik bir tartışmaya girmek yerine yukarıdaki kanaatini zikretmekle yetinmekte ve bu kanaatini aslında farklı bir amaç için mukaddime yapmaktadır. Müctehidlerin hata edebiliyor olmaları teorik olarak bir müctehidin bütün kavillerinin kabul edilmesine mani olmalıdır. Bu konuda asıl olan delildir. İnsanlar delile tâbi olmalı ve hatalı olduğunu gördükleri müctehid görüşünü terk etmelidirler. Sünneti iyi bilen Şafiî ve Hanbelî mezhebinden âlimlerin sıklıkla bu yolu benimsedikleri ve mezhep imamlarının görüşlerini terk ettikleri vakidir.⁸⁰²

Buraya kadar yer verilen düşüncelere bakıldığında, klasik külliyyatta esas itibariyle müctehidlerin durumu açısından tartışma konusu edinilen hata-isabet meselesi Reşid Rıza tarafından “taklid” ve “mezhep bağlılığı” karşıtlığını teyit edici bir araç olarak kullanılmaktadır. Nitekim sonraki dönemde yapılan ictihadların daha önceki dönemlerde yapılmış aynı konudaki ictihadların birisiyle uyum içerisinde olması gerektiği yönündeki iddiayı da bu sebeple reddeder.⁸⁰³ Bu durum kendisine herhangi bir mezhep veya ulema kavliyle bağlı kalınmaksızın ictihad aracılığıyla yeni yorumlar yapabilmesinin önünü açmaktadır.

B. Taklid ve Mezhep Bağlılığı

Reşid Rıza’nın en geniş kapsamlı ele aldığı konuların başında taklid meselesi gelmektedir. Gerek doğrudan bu konuya dair yazdıklarında, gerek çeşitli konular vesilesiyle bir şekilde temas ederek veya kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevaplarla oldukça hacim kazanan bu yazılarda dile getirilen düşünceler diğer konularda

522; a.mlf., “Bâbü’l-intikâd ale’l-Menâr, el-Menâr beyne’r-revâfız ve’n-nevâsıb,” *MM*, XXV/8, 626; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 8, 84. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 47-48, 245; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 186, 268.

⁸⁰¹ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VIII, 167; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, XXII/6, 421.

⁸⁰² Reşid Rıza, “el-Muhâveretü’l-âşira”, *MM*, IV/14, 522; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 84. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 245; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 268. Reşid Rıza, yazının devamında Begavî, Gazzâlî, Beyhakî, Nevevî, Zamahşerî gibi âlimlerin böylesi bir tavır içerisinde olduğu yönündeki nakillere yer vererek konuyla ilgili kanaatini desteklemektedir (“a.g.m.”, s. 523-525; a.g.e., s. 85-87). Aynı kanaat ve isimlere Dihlevî’de de rastlanmaktadır. Bk. Kavak, *Şah Velîyyullah Dihlevî’nin İctihad Anlayışı*, s. 142-145.

⁸⁰³ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü’s-sâniye”, *MM*, III/29, 678; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 8-9. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 47-48; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 186.

olduğu gibi bir yönüyle klasik kitaplarda var olan düşüncelerin ‘belli bir doğrultuda’ tekrarını ve eleştirisini, diğer yönüyle de bu kitapların çerçevesini çizdiği dünyaya son derece yabancı modern bir yaklaşımı beraberinde getirmektedir.

Müellif, *MM*’ın yayın hayatının başlangıcından yirmi cilde değin taklid ve ilgili konuları gündeme taşımış, bu tarihten itibaren ise kendisine konuyla ilgili sorulan soruların özellikle klasik bilgilere matuf yönünü cevaplamak yerine bu yazılara işaret etmekle yetinmiştir. Bizim çalışmamızda da dikkate alacağımız bir ifadesine göre o ilk olarak konuyu muslih ile mukallidin muhaveresinde ele almış, ardından İbnü’l-Kayyım’ın ilgili yazılarını neşretmek suretiyle konuya derinlik kazandırmıştır. Son olarak buralarda yer alan düşünceleri başta *Menâr Tefsiri* ve fetvaları olmak üzere değişik yazılarında tekrarlamıştır. Fetvalarının başında “Paris Soruları” başlığıyla meşhur olan yazı gelmektedir.⁸⁰⁴

Reşid Rıza’nın bütünüyle klasik dünyada varlık bulan tartışmalara yine bu dünyaya has bir zihni ön kabulle yaklaştığını söylememiz mümkün değildir. Onun daha üst düzeyde bir proje dahilinde taklid ve mezhep meselesini gündeme taşıdığı yazılarından anlaşılmaktadır. Ancak bunu yaparken klasik dünyada varlık bulan metinlere ve bu metinlerin mesele edindiği konulara da doğrudan değinmektedir.

1. Taklidin Tanımı ve Çeşitleri

Menâr’daki birçok yazıda taklidin tanımına yer verilmektedir. Genellikle benzer ifadelerin kullanıldığı bu tanımlarının ana çerçevesi şu şekildedir:

Taklid, birinin kavi veya re’yini delili bilindiği için değil, bizzat o kimseye ait olduğu için kabul etmektir. Bu öyle bir durumdur ki, taklid edilen kimse görüşünü terk etse, mukallid de sırf o terk ettiği için terk eder.⁸⁰⁵

⁸⁰⁴ Reşid Rıza, “Fetâvâ’l-Menâr, (et-Taklîd ve’l-mezâhib ve cem’u’l-Müslimîn ale’l-Kitâb ve’s-sünne), *MM*, XVII/7, 502; a.mlf., *Fetâvâ*, IV, 1279. Benzer bir kaynak listesini bu makaleden önceki bir tarihte kaleme aldığı bir yazıda da nakletmektedir. Bk. a.mlf., “Fâtihatü kitabı *Muhâverâtü’l-muslih ve’l-mukallid*”, *MM*, IX/11, 823; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. VI-VII [ze-ha]. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 30-31; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 176-177. Bu makalesinde *Menâr*’daki yazılarında İbnü’l-Kayyım’dan fazlasıyla etkilendiğini belirtmekte ve taklidle ilgili konularına işaret ederken bu yazılardan başka *Muhâverâtü’l-muslih* başlıklı kitabını zikretmektedir.

⁸⁰⁵ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü’s-sâdisa”, *MM*, IV/5, 164; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 43; a.mlf., “Bâbü’l-es’ile ve’l-ecvibetü’d-diniyye”, *MM*, IV/11, 430-431. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 130; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 222.

Müellif, genel bir tanım olarak bu ifadelerle başvursa da özellikle taklidin çeşitleriyle ilgili ifadelerinden onun bu tanıma tam manasıyla katılmadığı anlaşılmaktadır. Zira yaptığı değerlendirmelerde taklidin değişik veçheleri ortaya çıkmaktadır. Esas itibarıyla bu tanımda taklid zemmedilecek, yasaklanacak ve şiddetle reddedilecek bir olgu olmasına rağmen bir de mezmum görülmeyecek bir başka taklid şekli bulunmaktadır.

a. Yasak Olan Taklid

Yasak olan taklid, yukarıda tanımı yer alan takliddir. Bu tanım taklid için oldukça genel bir çerçeve çiziyor olsa da taklidle ilgili tüm değerlendirmelerin aslında Reşid Rıza'nın tasnifinde 'dinî ahkâm' olarak kabul gören ibadet, ahlak ve helal-haram sahasında geçerli olduğu ve "dünyevî" olarak nitelediği sahadaki taklidi mezmum ve yasak taklid olarak görmediği anlaşılmaktadır. Onun ahkâm tasnifiyle de bağlantısını kurarak ele aldığı bu meselede sırf dini ahkâm addedilen ve delaleti ve rivayeti katî olan kısım genel teşrii oluşturur ve her Müslümanın bu sahada varit olan hüküm ve delillere aynıyla tâbi olması gerekir. Böyle olmayan kısım ise ictihada açıktır ve bu sahada kişi bir başkası vasıtasıyla da olsa Allah'ın hükmünün nasıl olduğunu öğrendiği kısma tâbi olmalı, buna göre amel etmelidir. Sırf dinî ahkâm sahası mutlak manada taklide kapalıdır. İslâm ilk dönemki basitliğinde nasıl öğreniliyor ve yaşıyorsa insanlar delile tâbi olarak bu şekilde yaşamalıdır.⁸⁰⁶

Bu sahanın taklide kapalı olduğu yönünde birçok ayet-i kerime ve hadisi şerif bulunmaktadır.⁸⁰⁷ Reşid Rıza'ya göre çok daha üst çerçevede "Kur'an'da yer alan ilmi öven, ilmin faziletli olduğundan bahseden, akıl ve fikir bağımsızlığını, vicdan

⁸⁰⁶ Reşid Rıza, "Fetâvâ'l-Menâr, (Îrâdün alâ terki't-taklîd), *MM*, VIII/8, 295–296; a.mlf., "Fetâvâl-Menâr, (Es'ile mine'l-Bahreyn)", *MM*, XXVIII/6, 428–430. Benzer düşünceler için ayrıca bk. a.mlf., "Fetâvâ'l-Menâr, (Hel yücedü delîlün şer'ıyyün ale't-taklîdi'l-a'mâ?)", *MM*, XXXIV/9, 690–691; a.mlf., *Fetâvâ*, VI, 2568–2569.

⁸⁰⁷ Reşid Rıza tespit edebildiğimiz kadarıyla pek çok ayeti bu çerçevede değerlendirmektedir. Konuyla ilgili olarak bk. "el-Muhâveretü's-sâniye", *MM*, III/29, 677; "Fetâvâl-Menâr, (Es'ile mine'l-Bahreyn)", *MM*, XXVIII/6, 424–431; *Tefsîr*, VIII, 21–22; 214–217, XI, 252–253; "Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm", *MM*, XXI/9, 661–662; "Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm", *MM*, XXII/10, 728–730; "Bâbü Tefsîri'l-Kur'ani'l-Hakîm", *MM*, XIV/3, 168. Müellif hemen her vesileyle bu konuya temas ettiğinden burada yer verdiklerimiz dışında ayrıca *MM*'daki yüzlerce makale kaynak olarak gösterilebilir.

hürriyetini metheden tüm ayetler aslında taklidi zemmetmektedir”⁸⁰⁸ Ayetlerde taklidin zemmedilmesi iki açıdan söz konusu edilmektedir. Bunlardan biri insanların atalarının bulunduğu hal üzere kalmalarının ve bununla yetinmenin ilim ve amelde terakkîye mani olmasıdır. İkinci gerekçe insanların atalarına tâbi olmak suretiyle hakkı batıldan, hayrı şerden, iyiyi güzelden akıl yoluyla ayırt etme yeteneklerini yitirmeleridir. Bu haliyle taklid insan fıtratına karşı işlenmiş bir cinayettir⁸⁰⁹ ve dinde sırf taklidle konuşmak hevâ ve hevese tâbi olmak anlamına gelmektedir.⁸¹⁰ Ulemanın taklidî meseleleri müsellemler kazyeler olarak ele alması ise durumun vahametini arttırmaktadır.⁸¹¹

Bu düşünceler, *Menâr* dergisine gönderilen bazı yazılarda değişik açılardan tenkit edilmiştir. Müellif, taklid aleyhine görüşler dile getiren yazılarından cüret alan kimi cahillerin şeriatla icihad davasına düşüp müctehid imamlara müstağni kalma yolunu seçmeleri ve onları ve tabilerini tenkit etme cihetine yönelmelerinin toplum içi karışıklığa sebebiyet vererek yeni bir fitneye vesile olduğu yönündeki bu itirazlara şiddetle karşı çıkmaktadır. Ancak bu karşı çıkışında kendisine itiraz edenlere tatmin edici cevaplar vermek yerine bidat ve hurafelerin kadim zamanlardan beri var olageldiğini, mezhep müntesibi yüzlerce âlimin kitaplarının bunlarla dolu olduğunu söylemekle yetinir. Ayrıca *Menâr* dergisi olarak bu nevezuhur müctehidlere karşı koyulduğunu da ilave eder.⁸¹²

Müellifin dile getirdiği ahkâm tasnifinde müctehidlere dahi söz söyleme hakkı vermediği sırf dinî sahada herkesin delile tâbi olması gerekliliği düşüncesi, delile rağmen görüş beyan edebilme ihtimalini bertaraf etmeye matuf olarak belirlenir. Zira böyle olması durumunda, yani delile rağmen insanların görüş beyan edebilmeleri durumunda ona göre hem müctehidlik iddiasındaki kişiler, hem de onlara tâbi olanlar “helâli haram, haramı helâl kılan” kimseler zümresine dahil olacaklar ve bu yönüyle dinin tahrifine sebebiyet vereceklerdir.⁸¹³

⁸⁰⁸ Reşid Rıza bu çerçevede Razi’den “taklid, istidlâlün men edilmesidir; istidlâl ise vacibtir. Taklid hidayete ermek için Kur’an üzerine tedebbür edilmesinin yasaklanmasıdır. Halbuki tedebbür vacibdir” ifadelerini nakletmektedir. *Tefsîr*, V, 295-296; a.mlf., “Bâbü Tefsîri’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, XIV/6, 422.

⁸⁰⁹ Reşid Rıza, *Tefsîr*, XI, 252; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, XXXII/9, 650.

⁸¹⁰ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VIII, 21; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, XXI/9, 661.

⁸¹¹ Reşid Rıza, *Tefsîr*, IV, 62.

⁸¹² Reşid Rıza, *Tefsîr*, XI, 253-254; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, XXXII/9, 651-652.

⁸¹³ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VIII, 169-170; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, XXII/6, 423-424.

Yukarıda yer verdiğimiz görüşlerinde Reşid Rıza, kıyas ve icma konusunda delil olarak getirilen ayet ve hadisleri reddederken bu kaynaklarda kullanılan kelimelerin birer fikhî “kavram” olarak icma ve kıyasa delalet etmesinin mümkün olamayacağı hususu üzerinde ısrarla durmaktaydı. Bu delillerde kıyas ve icmaa delalet eden her kelime ilimlerin teşekkülü sürecinin tamamlanmadığı bir döneme ait olmaları hasebiyle delil olma vasfı taşımaz görülürken, taklidle ilgili aynı tutum benimsenmemektedir. Zira yukarıda da görüldüğü gibi taklidle ilgili ayetleri, bu ayetlerin geldiği dönemden çok sonra varlık bulan fikhî anlayışların tenkidi amacıyla kayıtsız bir şekilde kullanabilmektedir.

Dört mezheb imamı ve talebelerinin konuyla ilgili düşüncelerine *Menâr*’da geniş bir şekilde yer verilir. Bu çaba hiç kuşkusuz ‘taklid’ olgusuna karşı yürütülen mücadelede müellife esaslı problem teşkil eden mezhep müntesibi çoğunluğu kendi imamlarının düşünceleriyle ikna etmeye matuftur. Konuyla ilgili yazılar mezkûr imamlar ile ashabının hiçbir şekilde kendilerini taklid etmeye izin vermediği ve sürekli olarak kendi kavillerine değil, delile tâbi olunması gerektiği noktasında odaklanır.⁸¹⁴ Şa’ranî, İbn Şihne, Aliyyü’l-Karî ve Şah Veliyyullah Dihlevî gibi âlimlerin eserlerinden yaptığı nakillerde öne çıkan bir diğer husus ise müctehid imamların verdikleri fetvalarda hata yapabilme ihtimallerini göz önünde bulundurmalarına matuftur. Buna göre imamlar özellikle kimi hadisleri görmemiş olmaları itibariyle, daha sonra gelenlerin kendi kavillerine aykırı sahih hadise rast gelmeleri durumunda muhakkak o hadise tâbi olmalarını salık verdikleri ifade edilir.⁸¹⁵

Hadisin mensuh olma ihtimali ise Reşid Rıza’ya göre önemsenecek mahiyette bir problem olarak görülmemelidir. Zira imamların hangi kavillerinden rücu ettiğini tespit etmek hadislerin mensuh olanını tespit etmekten daha zordur. Çünkü mensuh

Burada mukallidlerin delile rağmen fukaha kavillerini kabul etmeleri Reşid Rıza tarafından “helali haram, haramı helal kılma” olarak görülmekte ve bu kimseler “üstadlarını rabler edinmiş olmakla” itham edilmektedir.

⁸¹⁴ Bu yöndeki nakiller için bk. Reşid Rıza, “el-Muhâveretü’l-âşira”, *MM*, IV/14, 526–528; a.mlf., “el-Muhâveretü’l-hâdiyetü aşerate”, *MM*, IV/15, 572–573; a.mlf., “el-Muhâveretü’s-sâniyetü aşerate”, *MM*, IV/18, 692–694; a.mlf., “el-Muhâveretü’s-sâlisetü aşerate”, *MM*, IV/22, 852–853; a.mlf., “Fetâvâ’l-Menâr, (Es’ile Mağribiyye min âsımeti’l-bilâdi’l-İsbâniyye”, *MM*, XXII/6, 431–432; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 87–89; 95–98; 106–107.

⁸¹⁵ Hadise tâbi olma vurgusunu önceleyen nakiller için bk. Reşid Rıza, “el-Muhâveretü’l-âşira”, *MM*, IV/14, 528–529; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 89. Hadis nedeniyle mezhep görüşünü terkiyle ilgili olarak ayrıca bk. a.mlf., “el-Muhâveretü’s-sâlisetü aşerate”, *MM*, IV/22, 855–856; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 109–110.

hadislerin sayısı azdır ve bunları tespite yönelik çok sayıda çalışma mevcuttur. Benzer bir durum sahih rivayetler için de geçerlidir. İmamların hangi kavillerinin tercih edileceğini tespit etmek sahih hadisleri tespit etmekten daha zordur. Mensuh olma ihtimaline binaen hadislerle amel etmek durumunda Müslümanların sadece tüm mezhep imamlarının ittifakla kabul ettikleri mütevatir hadislerle amel edebilmeleri gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. Şu halde sahih hadislerle amel etmekten geri durulmamalıdır. İslâm birliği ancak bu şekilde sağlanabilir; zira dinde birlik sağlanınca diğer sahalardaki birlik peşi sıra gelecektir. Ayrıca sahih Sünnetle amel etmek ihtiyatı tercih etmek demektir.⁸¹⁶

b. Yasak Olmayan Taklid

Reşid Rıza neredeyse mevcut kötülüklerin tek müsebbibi olarak belirlediği taklitle ilgili ilk bakışta tüm bu değerlendirmeleriyle örtüştürülmesi pek de mümkün olmayacak şekilde, iki farklı taklid türünün mezmum olmadığını ifade etmektedir. Bunlardan birisi ne klasik algıda ne de modern yaklaşımlarda aslında taklid olarak kabul görmeyen ve daha ziyade icthadın tecezzisi konusuyla irtibatlı bir meseledir. Buna göre o karşılaştığı bir meselede kendi icthadıyla hükme varamayan bir kimsenin müctehid imamların delillerine bakarak bunlar içerisinde tercihe şayan olanı seçmesi durumunda bu kişinin bir yönüyle elinden geleni ve doğru bildiğini yapmış olması hasebiyle müctehid olacağını ve dininde basiret üzere olan biri olduğunu, diğer yönüyle ise mukallid olacağını zira bu kimsenin *nazar* hususunda mezhep imamının yoluna tâbi olarak onun istidlâl metodu üzerinde yürüdüğünü ifade eder. Kısmen ‘müntesib müctehid’ kavramının mahiyetinden bahsetse de o, bu kimseyi ‘bir açıdan mukallid’ olarak değerlendirmekte ve bu taklidin ‘mezmum ve zararlı olan taklid’ olmadığını ifade etmektedir.⁸¹⁷

⁸¹⁶ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü’l-âşıra”, *MM*, IV/14, 529; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 89, 92. Ayrıca bk. a.mlf., “el-Muhâveretü’l-hâdiye aşere”, *MM*, IV/15, 569 vd. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 262; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 274-275.

⁸¹⁷ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü’t-tâsi’a”, *MM*, IV/10, 369; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 81-82. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 231; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 264. O, yukarıda icthadla ilgili kısımda değinildiği üzere bu kabil faaliyetlerde bulunan kişilerin ‘müntesib müctehid’ olarak görüldüğünü ifade etmekteydi.

İkinci nevi taklid ise bütünüyle klasik külliyyatın değerlendirmelerinin dışında yer almaktadır. Buna göre yaşanan çağda ulü'l-emrin istişare ile ve Kitap ve Sünnete göre sonuca bağladıkları hükümler birer icthad olarak görülmekte,⁸¹⁸ onların muamelat ve kaza sahasındaki kararlarının tüm Müslümanları bağlayıcı özellikte olduğu, daha doğrusu vaz edilen bu ahkâmın devlet başkanının kararıyla herkesçe boyun eğilmesi gereken bir özellik kazandığı ifade edilmektedir.⁸¹⁹ Şu halde fıkıhın Reşid Rıza'nın tasnifinde “dünyevî ahkâm” kısmına giren önemli bir bölümü bütünüyle, klasik fıkıh literatürünün müctehid tanımlamasına uymayan belirli kimselerin yine bu literatürde resmedilenden farklı olan icthadlarına açılırken bu kimselerin dışındaki büyük çoğunluğa kapatılmakta ve onlar bahsi geçen şahısların verdikleri hükümleri ‘taklid’ etmekle yükümlü tutulmaktadırlar.⁸²⁰ Dahası bu yükümlülük Hz. Peygamber’e itaatle eşdeğer kılınmaktadır.⁸²¹ Burada ilgili ayetin de delaletiyle Müslümanların yalnızca Rasulullah’a ve yetki alanına giren konularda ulü'l-emre itaatle emrolunduğu ifade edilerek mezkûr kanaat teyit edilir:

Ulü'l-emre itaatin gerekliliği içinde bulunulan zaman diliminde daha bir önem kazanmıştır. Çünkü bu çağda “Müslümanları toplumsal meseleler etrafında birleştirmeli, Kitap ve Sünnetin hidayetiyle dinin ruhuna hayat verilmelidir. Şu halde Müslümanlar siyaset, kaza ve diğer umumî meselelerde ulü'l-emre tâbi olmanın en doğru yol olduğunu kabul etmelidirler.”⁸²²

⁸¹⁸ Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (Müşkiletân fi'l-kazâi'l-İslâmî)”, *MM*, X/8, 631-632; a.mlf., *Fetâvâ*, II, 628. O, ulü'l-emrin müşavere yoluyla istinbatta bulunmaları ve bunu yaparken adaletin ikamesi, mefseletin ortadan kaldırılması, maslahatların gözetilmesi gibi üzerinde ittifak hasıl olan birtakım asılları gözetiyor olmaları nedeniyle ortaya çıkan hükmün hiçbir şekilde taklid olarak nitelenemeyeceğini, bunun “mahzâ icthad” olduğunu ifade etmektedir.

⁸¹⁹ Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (Îrâdün alâ terki't-taklîd)”, *MM*, VIII/8, 295.

⁸²⁰ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü't-tâsi'a”, *MM*, IV/10, 368; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 81; a.mlf., “Fetâvâ'l-Menâr, (Es'ile mine'l-Bahreyn)”, *MM*, XXVIII/6, 432; a.mlf., “Fetâvâ'l-Menâr, (Müşkiletân fi'l-kazâi'l-İslâmî)”, *MM*, X/8, 631-632; a.mlf., *Fetâvâ*, II, 627-628; IV, 1959-1960. Bu konuya daha önce icthadın konusu/sahası bahsi ile ulü'l-emrin icthadı konusunda temas edildiği için burada ayrıntıya girmiyoruz. Burada dikkati çeken husus Reşid Rıza'nın ulü'l-emrin hükümlerine tâbi olmayı açık bir şekilde ‘taklid’ olarak nitelemesidir. “İnsanlara düşen bu sahada ulü'l-emri taklid etmek, onlara tâbi olmaktır”. Bk. Reşid Rıza, “Bâbü's-süâl ve'l-fetvâ, (el-Es'iletü'l-Bârisiyye)”, *MM*, VII/10, 379; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 129. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 364; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 317.

⁸²¹ Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (Es'ile mine'l-Bahreyn)”, *MM*, XXVIII/6, 432; a.mlf., *Fetâvâ*, IV, 1960.

⁸²² Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (Îrâdün alâ terki't-taklîd)”, *MM*, VIII/8, 294-295.

Bu ifadeler yukarıda ulü'l-emrle ilgili olarak dile getirilen düşüncelerle birlikte ele alındığında, modern bir yaklaşımı dile getiren bu düşüncelerin altında yatan saikın parlamenter sistemde meclis kararıyla çıkartılan kanunların Müslümanları bağlayıcı olacağı ve bu bağlayıcılığın taklid olarak reddedilememesi olduğu söylenebilir. Bu meyânda kabul edilmesi gerektiği ileri sürülen yargı “Müslümanlar ‘mahzâ ictihad’ olan bu hükümleri aynıyla ‘taklid’ etmelidirler” şeklindedir.⁸²³

2. Taklidle İlgili Diğer Meseleler

Klasik külliyatta taklid meselesiyle ilgili olarak ele alınan tüm konular Reşid Rıza tarafından doğrudan konu edilmez. Ancak yukarıda yer verilen konuların dışında özellikle Kurân-ı Kerim’in tefsirini konu alan bazı makalelerinde bir şekilde mezkûr birikimin temas ettiği konular gündeme gelmekte ve müellif kısmî bazı mütalaalarını bu vesileyle dile getirmektedir.

a. Taklid-İstirşâd Ayrımı

Klasik dönem fıkıh eserlerinin bazı metinlerinde taklid ile ittiba arasında bir ayrıma gidilmektedir. Bu kitaplarda ittiba genel itibariyle ictihad etmeye gücü yetmeyen fakat dinini öğrenme hususunda kişilerin değil, delilin öneminin farkında olan kişilerin delilini bilerek bir fikhî hükme tâbi olma çabasını ifade etmektedir.⁸²⁴ Mezhebe bağlı kalınarak fıkıhla iştilal etme konusunda hassas bir öneme sahip olan bu konuda Reşid Rıza kısmî bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır. O, doğrudan ittiba kavramını zikretmemekle birlikte, delile bağlılığı öncelediği yazılarında esas itibariyle taklid ile ittiba arasında bir ayrıma gittiğini ortaya koymaktadır. Konuyla ilgili ilk dönem yazdıklarında şu düşünceleri dile getirmektedir:

Herkes dinin tüm konularında derinlikli bilgi sahibi olamayacağından insanlar dini sahada bilgili olan kimselere danışmak durumunda kalacaklardır. Bu danışmada kendilerine nakledilen hükmü doğrudan nakleden kimseye olan inanç, güven vb. nedenlerle değil de delili doğru olduğu için kabul etmek taklid değil, rivayet olarak değerlendirmelidir.⁸²⁵

⁸²³ Bu konu 3. bölümde ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

⁸²⁴ Mesla bk. Suyutî, *er-Red*, s. 120-132; Dihlevî, *İthafu'n-Nebîh*, s. 107-108.

⁸²⁵ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü't-tâsi'a”, *MM*, IV/10, 369; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 81. Krş.

Bu ifadelerin açılımı için kendisine başvuru kimse Ahmed b. Hanbel'dir. Ebu Davud, İbn Hanbel'e "Evza'i'ye mi yoksa Malik'e mi tâbi olayım?" diye sormuş, İbn Hanbel de "dininde bu kimselerden hiçbirini taklid etme! Hz. Peygamber ve ashabından nakledilenlere tâbi ol. Tabiin neslinde ise muhayyersin" cevabını vermiştir. Bu ifadeden tabiinin taklid edilmesinin caiz olabileceği şeklinde bir anlam çıkartmak doğru değildir. Zira Ebu Davud'dan hareketle Ahmed b. Hanbel'in taklid ve ittiba arasında bir ayrım yaptığını ortaya koymak mümkündür. Buna göre ittiba Rasulullah ve ashabından nakledilenlere tâbi olmaktır. Kişi tabiin nesline tâbi olup olmamakta muhayyerdur. Yine İbn Hanbel "ne beni, ne Malik'i ve ne de bir başkasını taklid etme! Hükümü onların aldığı kaynaktan al" demiştir. Bu iki ifadeden hareketle müellif taklidin "herhangi birinin kavlini delilini bilmeksizin kabul etmek olduğunu" ifade eder. İttiba ile ilgili olarak ise şunları söylemektedir: "Hz. Peygambere ittiba etmek doğrudan O'nun Sünnetine tâbi olmak olacağından burada delil ve medlul birleşmiştir ve taklid söz konusu değildir. Sahabeye ittiba ile ilgili ulema ihtilafının varlığı söz konusudur. Burada esas mesele İmam Ahmed'in sahabelerden birinin taklid edilmesini değil, onların hidayetine tâbi olunmasını istemesidir". Şu halde müellif, delilini bilerek bir kavli kabul etmeyi olumlayarak bunun klasik algıda ittiba olarak değerlendirildiğini söylemektedir. Kendisi ise böylesi bir yola gitmeyi "*teallüm*", "*rivayet*" ve "*istirşâd*" kelimeleriyle karşılamakta ve bunu taklidden ayırmaktadır.⁸²⁶

Bu konunun bir uzantısı olarak "bir fetvanın delil (*nas*) talep edilerek reddedilmesinin" imkânı meselesi ele alınır. Dinine dair bilmediği bir meseleyi âlime soran kişinin, âlim kendisine "Allah'ın hükmü bu konuda şöyledir" cevabını verse bile ona "ne senin kavlini, ne de fıkıh kitaplarından yaptığın nakli delilini anlayıncaya kadar kabul ederim" deme hakkının bulunduğu ifade edilir.⁸²⁷ Soru soran, soru sorduğu kimseden delil isteyip delile tâbi olması durumunda ittiba dairesinde kalacak; ancak, soru sorduğu âlimin kavlini Allah ve Resulünün ahkâmına takdim etmesi ve o kişiyi şâri

Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 231; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 264.

⁸²⁶ Reşid Rıza, "el-Muhâveretü's-sâlisete aşere", *MM*, IV/22, 852-853; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 106-107. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 307-311; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 293-295.

⁸²⁷ Reşid Rıza, "Fetâvâl-Menâr, (Es'ile mine'l-Bahreyn)", *MM*, XXVIII/6, 432; a.mlf., *Fetâvâ*, IV, 1960.

mesabesine çıkartması durumunda taklide düşmüş olacaktır.⁸²⁸ Bu meselenin avam açısından durumu aşağıda ele alınacaktır.

b. Avamın Taklidi

Reşid Rıza yaptığı ahkâm tasnifinde amelî fikhî meselelerde üzerinde ittifak hâsıl olan konulara her Müslümanın uyması gerektiğini, ancak ihtilaflı konularda herkesin muhayyer olduğunu dile getirmekteydi. Burada şöyle bir durum ortaya çıkmaktadır. Avamdan biri ihtilaflı meselelerde mevcut kavilleri bilmiyorsa neye, nasıl tâbi olacaktır? Geleneksel anlayışta avamın taklidi meselesi olarak ele alınan konunun oldukça hususî bir kısmına tekabül eden bu meseleye müellif, fıkıh ilminin oluşum sürecine atıfla cevap vermektedir. Daha sonra verdiği bir fetvasında “âmmî insanların geneline mensup olandır, yani kendilerinde herhangi bir hususiyetin bulunmadığı topluluğa ait olan kimse”⁸²⁹ olarak tanımladığı âmmî, İslâm dininin ilk döneminde yaşayan insanlar gibi davranmalı, Allah’ın verdiği hükmün ne olduğunu bilmediği bir mesele ile karşılaşınca Kitab ve Sünnet bilgisine sahip olduğunu düşündüğü bir kimseye bu meseleyi sormalıdır. Ancak kesinlikle o kişiye konuyla ilgili şahsî hükmünü sormamalıdır. Bunu yaparsa yahut delilini sormadan o kişinin verdiği hükme tâbi olursa bu durumda mukallid olur.⁸³⁰ Bundan kaçınılmalıdır, “zira kavillerin arasını temyiz edemeyen, kavilin kaynağını bilemeyerek körü körüne taklid yolunu tutan avam, ilgili ayetin delaletiyle⁸³¹ ne Allah’ın hidayet ettiği kimselerden ve ne de akıl sahibi kimselerden addedilebilir. Bu gibi kimseler hakkında “Allah’ın emrine muhalefet edenler kendilerine ârız olacak bir fitneden ve başlarına gelecek elim azaptan sakınsınlar” [Nur, 24/63] ayeti nazil olmuştur.”⁸³²

⁸²⁸ Reşid Rıza, *Tefsîr*, V, 238-239; a.mlf., “Bâbü Tefsîri’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, XIV/3, 168. Burada Abduh’un da benzer düşünceleri aktarılmaktadır. Reşid Rıza taklid taraftarı olduğunu iddia ettiği bazı kişilerin hadis olarak naklettikleri “kim bir âlimi taklid ederse Allah’a salim bir şekilde kavuşur” sözünün hadis olmadığını ifade etmektedir. Bk. “Fetâvâ’l-Menâr, (Es’ile min sahibi’l-imza bi-Beyrut)”, *MM*, XXXIV/10, 759.

⁸²⁹ Reşid Rıza, “Fetâvâ’l-Menâr, (el-Avâm ve’l-havâs)”, *MM*, XX/7, 22.

⁸³⁰ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü’s-sâmine”, *MM*, IV/8, 282-283; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 60-61. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfîki*, s. 178; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 242.

⁸³¹ Reşid Rıza’nın zikrettiği ayet şudur: “Kavli dinleyen ve en güzeline tâbi olan kullarını müjdele! Allah onlara hidayet etmiştir ve onlar akıl sahibi kimselerdir”. [Zümer, 39/17-18].

⁸³² Reşid Rıza, “el-Muhâveretü’l-hâdiyete aşere”, *MM*, IV/15, 571; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 94-95. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfîki*, s. 279; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 281.

Burada kendisine soru sorulan kimsenin aslında bir ravi gibi görülmesi gerektiği ifade edilerek bu kavile uyan kimsenin rivayete tâbi olduğu ima edilmektedir. Bu yaklaşıma göre kendisine rivayet edilen konuya tâbi olan kimseye mukallid demek mümkün değildir. Burada geliştirilen yeni bir kavramdan hareketle konuya farklı bir boyut kazandırılır. Buna göre müctehid imamların delile dayanmaksızın fetva vermeyi yasakladıkları hususu göz önüne alınırsa delilini bilerek bir hükme tâbi olan kimseye mukallid denilemez. Bu kişi ya ravidir yahut da “*müteallim ve müstersid*”dir. Bu durum yasaklanmış değildir. Böyle bir yola başvuran kimse de dininde kusurlu olan ve basiret üzere bulunmayan kimse mesabesinde değildir.⁸³³ Dolayısıyla “eğer bilmiyorsanız, bilenlere sorunuz” [Nahl, 16/43] ayetinin ictihad etmeye muktedir olmayanların bir müctehidi taklid etmelerinin caiz olmasına delil gösterilmesi doğru değildir.⁸³⁴ Ayrıca ilk asır âlimlerinin ibadetleri de işin içine katarak “avamın mezhebi yoktur. Avamın mezhebi fetva sorduğu kimsenin fetvasıdır” sözünün de ictihad etmekten aciz kimselerin müctehidleri taklid edebilecekleri yönündeki kanaat için delil olarak kullanılması doğru değildir.⁸³⁵

Avamın delile tâbi olması aslında, hata etme ihtimali bulunan müctehidlere tâbi olmak suretiyle onlarla birlikte hataya düşme ihtimalinden kendilerini korur. Zira doğrudan müctehide değil de, delile tâbi olan kişi delilin hatalı olduğuna kanaat getirdiğinde başka bir delile tâbi olabilir. Hatta bu durum kimi mezhep müntesibi âlimler için de geçerlidir. Onlar imamlarının hatalı oldukları konularda başka imamların görüşlerine tâbi olmaktan çekinmemişlerdir.⁸³⁶ Avam bunu yaparken ruhsatları tercih

⁸³³ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü’l-âşira”, *MM*, IV/14, 521-522; a.mlf., “el-Muhâveretü’l-hâdiyete aşerete”, *MM*, IV/15, 571; a.mlf., “Bâbü’l-es’ile ve’l-ecvibeti’d-diniyye”, *MM*, IV/11, 430-431; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 83-84, 94-95. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 245-246, 279; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 268-269, 281.

⁸³⁴ Reşid Rıza mezkûr ayetin bu çerçevede kullanılamayacağını ispatlamaya matuf iki sebep daha zikreder. Bunlardan ilki ayetin nazil olma sebebinin taklidle bir ilgisinin olmaması, ikincisi ise ayetin inanç meseleleriyle ilgili olmasıdır. Bk. “el-Muhâveretü’s-sâmine”, *MM*, IV/8, 283-284; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 61-62. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 179-181; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 242-243.

⁸³⁵ Reşid Rıza, “Fetâvâ’l-Menâr, (Mezhebü’l-ammî)”, *MM*, VII/16, 613; a.mlf., *Fetâvâ*, I, 239.

⁸³⁶ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü’l-âşira”, *MM*, IV/14, 522-523; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 84-85; a.mlf., *Tefsîr*, VIII, 167; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, XXII/6, 421. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 245-246; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 268-269. Reşid Rıza’nın burada taklid olarak zikrettiği bazı örnekler aşağıda mezhep görüşünün terk edilmesi başlığı altında ele alınacaktır.

eden bir tavır takınmaktan kaçınmalıdır. Hevasına göre mevcut görüşlerin en kolayını tercih eden kimse dini oyuncaklaştıran bir kimsedir.⁸³⁷

Görüldüğü gibi bu ifadeler yukarıda yer verilen taklid-ittiba ayrımının bir uzantısıdır. Bu meselenin daha özel bir alanı avamın doğrudan hadisle amel edip edemeyeceği meselesidir. Reşid Rıza, İmam Ebu Yusuf'un "avamın doğrudan hadisle amel etme hakkı yoktur, avam fukahaya tâbi olmalıdır" sözünün çok üst düzey bir bakış açısıyla meselenin ele alınması durumunda kendi kanaatleriyle çelişmediğini, kendi teklifinin avamın belirli bir müctehid veya mezhebi değil delili esas kabul ederek yetkin kişilerden bunu sorması olduğunu ifade eder. Avam kimi âlimlerin beyanına göre anlamı açık olan hadislerle dahi amel edebilmelidir. Şu halde avamın, anlamı açık olan ayetlerle amel edebilmesi evleviyetle caiz olmalıdır.⁸³⁸

Daha sonra bir vesileyle tekrar dile getirilen bu görüş,⁸³⁹ Hanefî mezhebindeki fetva örnekleriyle delillendirilme cihetine gidilir. *Hidaye*'de yer alan şu örnek bu açıdan önemlidir:

Hacamat yaptıran kişi bu yüzden orucunun bozulduğunu zannederek bilerek yiyip içse hem kaza hem de kefaretle yükümlü olur. Çünkü doğrudan zannına dayanmıştır ve zan ilim ifade etmez. Ancak aynı kişi bir müftüye sorarak orucunun bozulduğu fetvasını alsa yükümlülükten kurtulur. Zira fetva kendisi hakkında şer'î bir delildir. O kişi fetva sormayıp kendisine ulaşan bir hadisle amel etse yine sorumlu olmaz. Çünkü Rasullullah'ın sözü müftünün fetvasından daha aşağı kalır değildir.⁸⁴⁰

⁸³⁷ Reşid Rıza, "Fetâvâ'l-Menâr, (Mezhebü'l-ammî)", *MM*, VII/16, 613; a.mlf., *Fetâvâ*, I, 239. Benzer bir düşünce telfik meselesiyle ilgili olarak aşağıda ele alınacaktır.

⁸³⁸ Reşid Rıza, "el-Muhâveretü'l-âşira", *MM*, IV/14, 524-525; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 86-87. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 251 vd.; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 271 vd.

⁸³⁹ Reşid Rıza bir fetvasında âmmînin Sünnet kitaplarını mütalaa edebilmesinin caiz olduğunu hatta hadislerle ilgili kimi uzmanlık gerektiren konularda bir âlimden destek alarak hadis rivayet etmesinin dahi caiz olacağını söylemektedir. "Fetâvâ'l-Menâr, (Ukûdu damâni'l-hayât ve'l-mâl min't-telef ve'l-mekûs ve kırâatü'l-âmmî li'l-hadîs)", *MM*, XXIV/2, 95. Benzer bir soru, hadis de dahil dinî kitapların mütalaaıyla ilgili olarak sorulmuş Reşid Rıza bunda bir sakınca olmadığı görüşünü tekrarlamıştır. Bk. "Fetâvâ'l-Menâr, (Kırâatü'l-âmmî li'l-kütübi'd-diniyye)", *MM*, XXIX/4, 272-273. Bu soru yaklaşık bir yıl sonra bir kez daha sorulmuştur. Buna verilen cevapta ise âmmî'nin fıkah ve akaid kitaplarını okuduğundaki anlayışına güvenmemesi gerektiği vurgulanmış ve önce bir âlimden ders alması, ardından o âlimin desteğiyle anlaşılması kolay olan kitapları mütalaa etmesi salık verilmiştir. "Fetâvâ'l-Menâr, (Es' ile muhtelif min Beyrût, Kırâatü'l-âmmî li kütübi'd-dîn)", *MM*, XXX/7, 511.

⁸⁴⁰ Reşid Rıza, "el-Muhâveretü'l-âşira", *MM*, IV/14, 525; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 87. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 252-253; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 271. *el-Hidâye*'deki ifadeyi krş. Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 327-328. Reşid Rıza *el-Kâfi* ve *el-Hamidî* adlı eserlerde ise konuyu tamamlayıcı daha açık ifadelerin bulunduğunu ve mezhep içinde buna sadece Ebu Yusuf'un karşı çıktığının belirtildiğini ifade eder. Burada yer verilen örnek ve eserler Dihlevî'nin ictihadla ilgili risalesinde de yer almaktadır. Dihlevî, *Ikdu'l-cîd*, s. 35-36.

Avamın hadisle doğrudan amel edebilmesine verilen cevaz bazı soruları beraberinde getirmiştir. Bunlar içerisinde Reşid Rıza'ya yöneltilenlerden birisi âmmînin bildiği dinî meselelerde fetva verme hakkının olup olmadığıdır. O, âmmînin iyice anladığı dini bir meselede kendi ictihadıyla fetva vermesinin caiz olmadığını, ancak güvendiği bir âlimden öğrendiği bir meseleyi, hafızasına ve anlayışına güvenmesi durumunda bir başkasına nakletmesinin caiz olacağını söyler. Ancak bu ifadeye düşülen kayda göre bu fetvanın aktarıldığı kişinin bununla amel etmesi caiz değildir.⁸⁴¹

Yukarıdaki değerlendirmelerde son derece yüksek standartlar getirilmektedir. Bu durumda şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır: İslâm dünyasında bulunan ve Reşid Rıza'nın verdiği kıstaslara uymayan milyonlarca 'mukallid' Müslümanın durumu ne olacaktır? Ona göre aslında yine bir yanlış davranış olmasına rağmen yaşanan çağda avamın müctehid imamları taklid etmesi dahi söz konusu değildir. Avamın yaptığı birbirini taklid etmekten ibarettir ve bu sebeple birtakım yanlışlığa, bidat ve hurafeye saplanmış durumdadır. Dolayısıyla halkın dört mezhebe tâbi olduğu iddiası da doğru değildir.⁸⁴² Zira mezhebin usulüne dair bildikleri bir şey yoktur; mezhepleriyle ilgili olarak bildikleri yalnızca atalarından duydukları ve fazlasıyla gündeme gelen ihtilaflı birkaç fikhî meseleden ibarettir. Mevcut durumda bu evsaptaki milyonlarca Müslümana İslâm'ın daveti tam manasıyla ulaşmış değildir. Şu halde yapılacak olan bu kimselere tıpkı Rasulullah ve ona tâbi olan ilk neslin yaptığı gibi Kur'an'ın davetini doğru bir şekilde yeniden ulaştırmaktır.⁸⁴³ Bu yapılmadığı ve kolay olan din öğretilmediği için halk dini yaşamayı terk etmiş ve yöneticiler de yabancı kanunları almışlardır.⁸⁴⁴

el-Hidâye'de yukarıdaki görüş İmam Muhammed'e nispet edilmektedir. Ebu Yusuf'un karşı çıkış gerekçesi olarak ise ammînin fukahaya iktidâ etmesinin gerekli olduğu, doğrudan hadisle amel etme hakkı bulunmadığı belirtilmektedir. (bk. *Hidâye*, I, 238).

⁸⁴¹ Reşid Rıza, "Fetâvâ'l-Menâr, (Kırâatü'l-âmmî li'l-kütübi'd-diniyye)", *MM*, XXIX/4, 273.

⁸⁴² Reşid Rıza, "el-Muhâveretü't-tâsi'a", *MM*, IV/10, 370-371; a.mlf., "Fetâvâ'l-Menâr, (Es'ile mine'l-Bahreyn)", *MM*, XXVIII/6, 431; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 82. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 234-235; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 265.

⁸⁴³ Reşid Rıza, "el-Muhâveretü's-sâmine", *MM*, IV/8, 285; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 63. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 183-184; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 244-245.

⁸⁴⁴ Reşid Rıza, "el-Muhâveretü't-tâsi'a", *MM*, IV/10, 371; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 83. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 235 vd; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 265-266.

3. Mezhepler ve Mezhep Bağlılığı

Taklidin bir vakıa olarak varlığının somut bir tezahürü mezhep olgusunda kendisini göstermektedir. *Menâr*'da yer alan değerlendirmelerde genel itibariyle olumsuzlanan kavramlardan biri de dini sahalardaki farklılık, yani ihtilaf olgusudur. Yine mezkûr değerlendirmelerde bu ihtilafların belirli mezhepler içerisinde varlığını sürdürdüğü belirtilmektedir. İhtilaf ve tefrikanın iki farklı boyutuna dikkat çekilen bu yazılarda ilk kısım, yani insanların düşünce ve anlayış sahasındaki (*re'y* ve *fehmi*) ihtilafları kaçınılmaz görülür.⁸⁴⁵ İkinci kısım ise dinlerin ortadan kaldırmayı hedeflediği ihtilafıdır. Bu ihtilaf dine yaklaşırken hevanın etkisinde kalmaktan, dinî hükümleri ortaya koyarken şahsi arzulara bağlı kalmaktan kaynaklanır. Beşeriyete zararı son derece fazla olan ihtilaf da budur.⁸⁴⁶

Mezhep için genel geçer bir tanımı kendisine sorulan bir soru üzerine veren Reşid Rıza terim olarak bu kavramın biri genel, diğeri özel olmak üzere iki farklı anlamının olduğunu ifade etmektedir:

Genel anlamıyla mezhep “müctehidin belirlediği (*karrara*) veya fetvâ verdiği hükümlerin nakledilmesidir. Müctehidin delillerini bilmeksizin veya bildiği halde ikna olmaksızın sadece aktarılanları bilip amel eden kimse o mezhebin mukallidi olur.⁸⁴⁷ Mezhep, özel anlamı itibariyle ise ‘takip edilen yol’ (*el-meslek*, *el-mebde'*) anlamına gelir ve “müctehidin hüküm çıkartmada takip ettiği yol ve usule” denilir.⁸⁴⁸

⁸⁴⁵ “Eğer Rabbin dileseydi elbette bütün insanları tek bir ümmet yapardı. Halbuki yine de ihtilaf edip duracaklardı”. [Hûd, 11/118] ayetini bu düşüncesini teyit amaçlı kullanmaktadır. Reşid Rıza, *Tefsîr*, IV, 23; a.mlf., “Bâbü Tefsîri'l-Kur'ani'l-Hakîm”, *MM*, X/8, 569.

⁸⁴⁶ Reşid Rıza, *Tefsîr*, IV, 22-24; a.mlf., “Bâbü Tefsîri'l-Kur'ani'l-Hakîm”, *MM*, X/8, 568-570.

Reşid Rıza burada her iki ihtilafa da örnekler vererek konuyu detaylandırmaktadır. Verdiği örneklerin mezhep kavramıyla ilgisi şu noktada temayüz etmektedir. Büyük mezhep imamı müctehidlerin kendi aralarındaki ihtilafları düşünce ve anlayış alanındaki kısıma girerken; daha sonra gelen mukallid mezhep müntesiplerinin faaliyetleri dinlerin ortadan kaldırmak istediği ihtilaf kısmına dahildir.

⁸⁴⁷ Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (Es'ile mine'l-Hind)”, *MM*, XV/1, 26; a.mlf., *Fetâvâ*, III, 1113.

⁸⁴⁸ Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (Es'ile mine'l-Hind)”, *MM*, XV/1, 27; a.mlf., *Fetâvâ*, III, 1113-114.

Reşid Rıza telfik konusuna verdiği bir cevapta da mezhebi tanımlarken ve mezheplerin oluşumunu anlatırken benzer ifadelerle yer vermektedir. Buradaki ifadelerinde de mezhep belli bir müctehidin görüşler toplamı mesabesine indirgenmektedir. Buna göre “kendine has müstakil bir ictihad yolu geliştiremeyen kişiler, her ne kadar müstakil ictihad mertebesine erseler de, o mezhebe bağlı kabul edilirler.” Reşid Rıza'nın konuyla ilgili verdiği örnek İmam Muhammed ve Ebu Yusuf'tur. Bk., “Bâbü's-süâl ve'l-fetvâ, (et-Telfik fi't-taklîd)”, *MM*, VI/23, 902-903; a.mlf., *Fetâvâ*, I, 69-70.

Bu ifadeler, müellifin konuyla ilgili diğer yazılarıyla birlikte değerlendirildiğinde onun genel anlamıyla mezhebi mutlak müctehidlik mertebesine ulaşan kimsenin kavillerinin toplamı olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Hâlihazırda mezhep kelimesiyle bu anlamın kastedildiğini ifade eden⁸⁴⁹ müellife göre mezhepler müctehid imamların kavillerini bir araya getiren ve bunlara tâbi olan talebelerin çabalarıyla ortaya çıkmıştır.⁸⁵⁰ Mutlak müctehidin yolu üzere giden ve müntesib müctehid olarak faaliyet gösteren kişilerin kavillerinin eklenmesiyle mezhepler hüküm bakımından genişlemişlerdir. İslâm tarihi boyunca mutlak müctehidlik seviyesine ulaşarak mevcut mezheblere bağlı olmadan kendi başına fikhî faaliyet gösteren âlimler olmakla birlikte bu kişiler ümmet içi ihtilafların artmaması için insanları kendi mezheplerine tâbi olmaya davet etmemişlerdir.⁸⁵¹ Öte yandan mezhebe bağlı olmakla birlikte delili esas alan ve buna göre mezhep kavilleri içerisinde tercihte bulunan âlimler de belli dönemlerde ortaya çıkmışlardır.⁸⁵²

Müteahhirün dönemindeki âlimlerin büyük çoğunluğu ise ilk neslin ictihad ve fetva usulünü terk etmişlerdir. Bu kişiler mezhep külliyyatı üzerinde telhîs, ihtisar, şerh (*bast*) ve mesele izahı gibi faaliyetlerle meşgul olmuşlar, meselelerin delilini öncelemeyi terk etmişlerdir. Kendi anlayışlarına göre tercihlerde bulunmuş ve bu kabil bir faaliyete tâbi tuttukları kitaplarda yer alan delilleri dahi aktarma gereği duymamışlardır. Zamanla mezhep tarafgirliği içerisinde dalarak diğer mezheplerden gelen itirazlara da taassupla karşı çıkmışlardır. Bunlardan sonra gelen nesillerde ise durum iyice kötüleşmiştir. Öyle ki, hâlihazırda mezhep müntesibi olan kimselerin anladığı manada bu evsftaki mezhep âlimlerinin birçoğunun doğrudan doğruya mezhep

⁸⁴⁹ Reşid Rıza, “Fetâvâ’l-Menâr, (Es’ile mine’l-Hind)”, *MM*, XV/1, 26; a.mlf., *Fetâvâ*, III, 1113.

⁸⁵⁰ Böylesi bir mezhep tasavvuruna sahip olduğunu gösteren bir ifadesi şöyledir: “İbn Hanbel bir mezhep tedvin etmemiş, sadece hadis yazmakla yetinmiştir. Fakat ashabı onun kabil, cevap ve amellerini bir mezhebi oluşturacak şekilde cem’etmişlerdir.” Bk. Reşid Rıza, “el-Muhâveretü’s-sâlisete aşerete”, *MM*, IV/22, 853; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 107. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfikı*, s. 308-309; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 293.

Mezhebin “fikhî görüşler topluluğu olarak” tanımlanmasına yönelik bir tenkit için bk. Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*, s. 20-22.

⁸⁵¹ İbn Teymiye ve Şevkânî ile ilgili bu düşüncüyü teyit edecek bir değerlendirme için bk. Reşid Rıza, “Fetâvâ’l-Menâr, (Es’ile mine’l-Bahreyn)”, *MM*, XXVIII/6, 423-424.

⁸⁵² Reşid Rıza, “Fetâvâ’l-Menâr, (el-Eimmetü’l-erbaa)”, *MM*, XIII/2, 106. Reşid Rıza, Nevevî’nin bu yönde nasıl faaliyet gösterdiği üzerinde durmaktadır.

imamlarının ya da ilk talebelerinin kitaplarını okuyarak mezhebin künhüne vakıf oldukları doğru değildir.⁸⁵³

Onların yaptıkları yalnızca müteahhirûn döneminde yazılmış olan fıkıh kitaplarını mütalaa etmek ve bunların dahi ne dediğini anlamaksızın fetva vermeye kalkışmaktan ibarettir. Bu durum da aynı mezhep içerisinde, aynı konuda farklı görüşlerin ve dolayısıyla ihtilafların oluşmasının bir başka sebebidir. Bu kimseler kendi görüşlerini doğrudan mezhep imamlarına nispet ederek onların isimlerini kendi emelleri için kullanmaktadırlar.⁸⁵⁴

Müellife göre “meşhur mezhep imamlarının talebeleri imamları taklid etmiyorlar ve onların kavillerini deliline bakılmaksızın kabul edilmesi gereken müsellemler kazyeler olarak görmüyorlardı. Aksine onlar imamlardan istidlâli öğreniyor ve onlardan öğrendiklerini hüküm istinbatında örneklik etmesi için naklediyorlardı.”⁸⁵⁵ “Daha sonraları bu minval üzere faaliyet gösteren âlimler ictihad ve istinbatın sahasını genişleterek mezhebin kapsamını da büyüttüler. Onlardan sonra gelenler ise delillerden değil, bu kişilerin ibarelerinden hareketle fikhî faaliyette bulunmaya başladılar. Böylelikle taklid ve kendisine güvenilen bir kimsenin kavlini deliline bakmaksızın kabul etme bidati yaygınlık kazanmış oldu.”⁸⁵⁶

Reşid Rıza’ya göre aynı mezhebe bağlı olduğunu düşünen kimselerin ihtilafa düşme sebepleri bu kimselerin bir imamdan veya muayyen âlimden yapılan nakle bağlı olmayışlarıdır. Ona göre taklid bu anlama gelirken, bahsi geçen kişiler taklidi de tek bir usul üzerinden yapmamaktadırlar. Şu halde hem ihtilafa düşmeleri doğaldır, hem de bahsi geçen imamlara müntesip oldukları iddiası gerçek dışıdır.

⁸⁵³ Reşid Rıza bu çerçevede Şafiî’nin *el-Ümm*, Malikî mezhebinin temel eserlerinden *el-Müdevvene* ile isim vermeden Ebu Yusuf ve İmam Muhammed’in kitaplarını zikretmektedir. Bk. Reşid Rıza, “Fetâvâ’l-Menâr, (Es’ile mine’l-Hind)”, *MM*, XV/1, 26. Benzer düşünceler için ayrıca bk. a.mlf., “Fetâvâ’l-Menâr, (el-Eimmetü’l-erbaa)”, *MM*, XIII/2, 106; a.mlf., *Tefsîr*, IV, 24-25; a.mlf., “Bâbü Tefsîri’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, X/8, 570-571.

⁸⁵⁴ Reşid Rıza, “Fetâvâ’l-Menâr, (Es’ile mine’l-Hind)”, *MM*, XV/1, 26-27.

⁸⁵⁵ Reşid Rıza, “Fetâvâ’l-Menâr, ((Es’ile mine’l-Hind))”, *MM*, XV/1, 27. Reşid Rıza, İmam Şafiî’nin talebesi Müzenî’den Şafiî’nin kendisini ve bir başkasını taklid etmeyi yasaklamasıyla ilgili ifadesini naklederek bu kanaatini teyit etmeye çalışmaktadır. Müzenî’nin ifadesi için bk. Müzenî, *Muhtasari’l-Müzenî*, s. 7. Benzer düşünceler için ayrıca bk. Reşid Rıza, “Fetâvâ’l-Menâr, (Muhârebetü’l-Menâr li’t-taklîd ve mezhebuhu)”, *MM*, XIII/8, 570; a.mlf., “Fetâvâ’l-Menâr, (el-Eimmetü’l-erbaa)”, *MM*, XIII/2, 105-106.

⁸⁵⁶ Reşid Rıza, “Fetâvâ’l-Menâr, (Es’ile mine’l-Hind)”, *MM*, XV/1, 27.

a. Mezhep Görüşünün Terk Edilmesi

Fıkıh tarihi içerisinde seçtiği örnekleri zaman zaman kendi kanaatleri için kullanan Reşid Rıza, yukarıda da ifade edildiği üzere sürekli olarak delile tâbi olmanın gerekliliğini vurgulamaktadır. Bu konuyla ilgili tartışmaların bir uzantısı da mezhebe bağlı kimselerin kendi mezhep görüşlerini belirli gerekçelerle terk etmeleri konusudur. Her mezhepte asıl olanın delile tâbi olmak olduğunu ve bu konuda mezhep imamınıninki de dahil hiçbir mezhep müctehidinin görüşünün insanları sınırlayamayacağını tekrar ifade eden müellif, fıkıh tarihi boyunca değişik mezhep müntesibi âlimlerin kendisiyle aynı kanaati paylaştıklarını söyler. Görüşünü temellendirmek üzere genellikle Şafî mezhebine bağlı âlimlerin kitaplarından örnekler verir. Sözelimi Beğavî *Şerhü's-sünne* adlı eserinde bazı problemlili meselelerin dışında kitabını bütünüyle deliline bakarak telif ettiğini belirtmiştir. Şu halde Beğavî tâbi olduğu mezhep kavillerini delilini bilerek ve kabullenerek benimsemiştir. Zaman zaman ise sahih gördüğü hadis vesilesiyle kendi mezhebini terk ederek diğer mezheplerin görüşlerine tâbi olmuştur.⁸⁵⁷ Bu konuda Begavî'den başka Gazzâlî, Nevevî, Zemahşerî, İzz b. Abdisselâm, Şa'rânî ve Dihlevî gibi âlimlerin eserlerinden verilen örneklerle delile bakarak mezhep görüşünün terk edilmesi gerektiği iddiası desteklenme cihetine gidilir.⁸⁵⁸ Özellikle İbn Ebî'l-İzz'den yapılan nakil ve buna getirilen yorumlar bu konuda oldukça açıklayıcıdır:

Kendi kavlinin diğer mezhep müctehidlerinin kavillerinden daha doğru olduğunu iddia ederek kendisine tâbi olunması gerektiğini ifade eden kimse doğru yoldan çıkmış olur. Bu kimsenin kâfir olduğuna hükmetmek dahi mümkündür. Aynı şekilde bir başkasının da muayyen bir imamın mutlak manada kendisine tâbi olunması gereken kimse olduğuna itikad etmesi durumunda o imamı peygamber seviyesine çıkartmış olacağından küfre girer.⁸⁵⁹

⁸⁵⁷ Reşid Rıza'nın burada verdiği örneğe göre Begavî yanında mahremi olmayan bir kadının hacca gitmesinin kadınlardan oluşan bir toplulukla mümkün olabileceği kanaatinde olan Şafî'nin aksine 'Kadın yanında mahremi olmadıkça [hacca] gidemez' hadisinden hareketle caiz olmadığı hükmüne vararak delile tâbi olduğunu göstermiştir. Bk. Reşid Rıza, "el-Muhâveretü'l-âşira", *MM*, IV/14, 522-523; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 84-85. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 247; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 268-269.

⁸⁵⁸ Reşid Rıza, "el-Muhâveretü'l-âşira", *MM*, IV/14, 523-524; a.mlf., "el-Muhâveretü's-sâniyye aşerate", *MM*, IV/18, 696-697; a.mlf., "Fetâvâ'l-Menâr, (Akvâlü'l-ulemâ bi-gayri delîl)", *MM*, IX/2, 138-139; a.mlf., *Fetâvâ*, II, 505-506; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 85-86, 100-101. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 245-247, 289-291; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. , 268-270, 287 vd.

⁸⁵⁹ Reşid Rıza, "el-Muhâveretü'l-hâdiyye aşerate", *MM*, IV/15, 570-571; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, 93-94. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 274 vd; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 279-280.

İbn Ebi'l-İzz'in eleştirilerinin bir benzerini Reşid Rıza bizzat kendisi dile getirmektedir. Özellikle sahih hadislerle ilgili olarak dile getirdiği bir örnek onun mezhep görüşü konusundaki eleştirileri için hareket noktasını oluşturmaktadır. Hanefî âlimlerinden Kerhî mezhebin istikrara kavuşması meyanında şöyle söylemektedir:

Ashabımızın kavillerine muhalif olan her ayet ya neshedilmiş, ya da [başka bir delile] tercih edilmiş olarak yorumlanır. Evla olan ise tevfiğ cihetinden [bu ayetin] tevil edildiği yorumudur. Ashabımızın kavillerinin hilafına olan tüm haberler ise ya neshedilmiş yahut kendisine eşdeğer bir başka delile muarız olarak gelmiş ve diğer delil tercih edilmiş yahut ashabımızın tercih vecihlerinden birisinden hareketle bu [haberle amel edilmemeyi gerektirecek] bir tercih yapılmış demektir.⁸⁶⁰

Özellikle Hanefî mezhebinde sahih hadise aykırı olarak bu şekilde varid olduğunu iddia ettiği örnekleri Kerhî'nin modern dönemde fazlasıyla tartışma konusu olan⁸⁶¹ bu ifadelerinin kapsamında değerlendirerek Reşid Rıza,⁸⁶² bu yaklaşımı dinin iki aslı olan Kur'an ve hadisi terk etmekle eşdeğer tutarak reddeder ve mezheplerin müctehid imamlarının da bunu doğru kabul etmeyeceklerini söyler.⁸⁶³

b. Mezhep Taassubunun Sebepleri

Reşid Rıza, İzz b. Abdisselâm'ın mezhep bağlılığı ve delile tâbi olmakla ilgili kanaatlerini zikrederken onun görüşlerinden hareketle birçok kez dile getirdiği delile bağlılık meselesini gündeme taşıyarak “İslâm birliğine” giden bu yolda bir engel olarak

⁸⁶⁰ Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (Amelü'l-fukahâ bi-akvâli mezhebihim), *MM*, VIII/8, 291–293. krş. Kerhî, *Risâle fi'l-usul*, s. 116.

⁸⁶¹ H. Yunus Apaydın, bu ifadenin mezhep imamlarının görüşlerini ayet ve hadislerin önüne geçirme gibi bir amaç taşımadığını ifade ederek şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Kerhî'nin bu sözünün Ebû Hanîfe'nin sahabe görüşlerinin dışına çıkmama ilkesiyle birlikte düşünülmesi tekabül ettiği anlamın doğru anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Öte yandan sözü edilen anlayış görüşlerin sitemleşerek ekol haline gelmesi durumu ve istikrarın sağlanması kaygısı içinde düşünülmelidir”. Bk. Apaydın, “Kerhî”, *DİA*, XXV, 286.

⁸⁶² Bu konu Reşid Rıza'nın fazlasıyla önem verdiği konulardan biridir ve değişik vesilelerle ele alınmaktadır. Kendisi, yazdıkları içerisinde bu konuyu esas itibarıyla *MM*'de tefrika ettiği bir metnin üç bölümünü göstermektedir. Birebir kabullendiği bu kısımda mezheplerin sahih hadise muhalif olduğu iddia edilen altmış altı meselesi yer almaktadır. Bk. İbn Kayyım el-Cevziyye, “Münazara beyne'l-mukallid ve sâhibi hüccet”, *MM*, VI/14, 539–544; VI/15, 594–598; VI/16, s. 612–616 [Basım hatası nedeniyle bu kısım derginin ikinci baskısında 766–770 sayfaları arasında yer almıştır].

Daha genel çerçevede müteahhirûn dönemi fıkıh kitaplarının delillerle ilişkisine dair değerlendirmeler için bk. Reşid Rıza, *Tefsîr*, III, 75–77; a.mlf., “Bâbü Tefsîri'l-Kur'ani'l-Hakîm”, *MM*, IX/4, 258–259.

⁸⁶³ Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (Amelü'l-fukahâ bi-akvâli mezhebihim), *MM*, VIII/8, 293–294.

durduğunu düşündüğü “körü körüne mezheplere bağlı kalınmasının” sebepleri üzerinde durmaktadır. Ona göre kendisinden önce başta İzz b. Abdisselâm ve Gazzâlî olmak üzere bir kısım ulemanın gerekçeleriyle karşı çıktığı bu sebepleri üç noktada toplamak mümkündür:

Birinci sebep fukahanın birbirleriyle çekişmeleri, yarış halinde olmaları, şöhret tutkusuna kapılmaları ve buna benzer etkenlerdir. İkincisi kaza, iftâ, vakıflar ve diğer gelir getiren müesseselerden daha çok faydalanma arzusudur. Son sebep ise mezhepler üzerine amelî eğitime olan güven, öğrenmede, öğretim ve fetvada sadece bununla sınırlı kalmaktır.⁸⁶⁴

İnsanların genelde adet edindikleri şeylerden kurtulmalarının ve bunları terk etmelerinin pek de mümkün olmadığını, bunu ancak oldukça üstün niteliklere sahip az sayıda insanın yapacağını ifade eden müellif, mevcut durumun Müslümanların paramparça olmaları, sıkıntıya düşmeleri ve güçlerini birbirlerine karşı kullanmalarıyla sonuçlandığını iddia eder.⁸⁶⁵

Daha sonraki bazı yazılarında ictihad melekesine sahip oldukları bilinen âlimlerin niçin mezhebe bağlandıkları sorusunu irdeler. Bu soruya verdiği cevap fıkıh tarihine bakışındaki indirgemeci yaklaşımının somut bir tezahürüdür:

Bu müstakil âlimler cehaletin hâkim olduğu [önceki] tüm asırlarda, şu iki sebepten dolayı ictihada değil, kendisine göre yetiştikleri bir mezhebe intisab etmişlerdir:

a. Onlar kendilerini ilme verebilmelerini sağlayacak maaşlarını yalnızca belli mezhebe göre [tedrisi] öngören vakıflardan alabiliyorlardı. Bu sebeple aldıkları paranın helal olabilmesi için şart koşulan mezheplerin kitaplarını, eserlerini tedrise mecbur kalıyorlardı.

b. Hükümdarlar, yöneticiler ve onların mukallid yardımcıları, şimdi olduğu gibi eskiden de, kendi cehaletlerini ortaya çıkartacak, sapkınlıklarını ifşâ edecek ve onları rezil edecek ictihadî ilimle harp halindeydiler.⁸⁶⁶

Böylece yukarıda halk nezdinde mezhep taassubunun sebepleri verildikten sonra işin içine müctehidlik vasfına sahip olan ulemanın da katılımıyla bütün bir fıkıh tarihi

⁸⁶⁴ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü’s-sâniyete aşerate”, *MM*, IV/18, 697; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 101. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 293-295; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 287-288. Mezhep bağlılığının sebepleriyle ilgili benzer düşünceler için bk. a.mlf., “Bâbü’l-intikâd ale’l-Menâr, (Reddü’l-Menâr)”, *MM*, XIV/10, 779 vd.

⁸⁶⁵ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü’s-sâniyete aşerate”, *MM*, IV/18, 697; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 101. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 293; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 287.

⁸⁶⁶ Reşid Rıza, *el-Hılâfe*, s. 101.

mezhep bağılılığı çerçevesinde açıklanmaktadır. Aslında mezheplerin teşekkülünden itibaren modern döneme değin mezhep bağımlı bir fikhî faaliyetin olduğu bir vakıdır. Ancak gerek bu bağılılığın taklitle birebir özdeşleştirilmesi, gerekse bu bağılılık sebeplerinin tümüyle olumsuzlanan hususlar olarak takdim edilmesi, üstelik bütün bir İslâm tarihinin en önemli kısmının bu şekilde dalalet ve cehalet çağı olarak nitelendirilmesi, burada dile getirilen düşüncelerin gerçeklikle uyumunu zayıflatmaktadır. Burada müellifin mezhep bağılılığının gerekçelerini esaslı bir şekilde incelemekten çok, mezhep bağımlı fikhî faaliyetin bağlayıcılığından kurtulmayı hedeflediği söylenebilir.

c. Telfik

Menâr'da değişik vesilelerle temas edilen ve herhangi bir şekilde tanımı yapılmayan bu kavram en geniş şekilde *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid* adlı eserde ele alınır ve sonraki değerlendirmelerde bu esere atıfta bulunulur.⁸⁶⁷ Bu eserde mesele *ed-Dürrü'l-muhtâr* adlı eserde yer alan “telfike konu olan hüküm icma ile batıldır” ifadesi çerçevesinde incelenmektedir. Yapılan değerlendirmelerde bu ifadenin iki şekilde anlaşılması mümkün görülmektedir. İlkine göre bahsi geçen hükme varan kişiler taklidi caiz görmedikleri ve telfiki de taklidin bir kısmı kabul ettikleri için reddetmişlerdir. İkincisine göre ise –ki Reşid Rıza'nın benimsediği görüş budur- söz konusu icma iddiası batıldır. Zira fıkıh tarihi içerisinde yer alan ve günümüze değin fıkıh kitapları içerisinde nakledilen örneklerle bakıldığında telfik hakkında icma iddiasının geçersiz olduğu görülmektedir.⁸⁶⁸

Başta Hanefi mezhebinden olmak üzere konuyla ilgili birçok örnek zikreden müellif,⁸⁶⁹ İbn Abidin'in “yasak olan telfik farklı mezheplerdeki kavillerin bir araya getirilmesiyle oluşan telfiktir; yoksa aynı mezhep ehlinin kavilleri arasındaki telfik

⁸⁶⁷ Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (et-Takayyüd bi mezhebin muayyen ve't-telfik)”, *MM*, XIV/3, 183-184; a.mlf., *Fetâvâ*, III, 1034.

⁸⁶⁸ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü't-tâsi'a”, *MM*, IV/10, 363; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 76-77. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 221-222; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 259. Reşid Rıza, Ezher'de ders kitabı olarak okutulan *Havaşi'l-emîr ve Havaşi'l-Bâcûrî ala cevhereti't-tevhid* başlıklı eserlerden hareketle iddiasını temellendirmektedir. Bahsi edilen eser matbudur: İbrahim Bacurî, *Hâşiyetü'l-İmam el-Bacurî ala Cevhereti't-tevhid, Tuhfetü'l-mürîd ala Cevhereti't-tevhid*, (thk. Ali Muhammed eş-Şafii), Darü's-Selâm, Kahire 2002/1422, 405 s.

⁸⁶⁹ Örnekler için bk. Reşid Rıza, “el-Muhâveretü't-tâsi'a”, *MM*, IV/10, 363-364; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 77. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 222 vd; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 259 vd.

caizdir. Çünkü bu kaviller mezheb imamının koyduğu kaidelere dayanır yahut bizzat ondan nakledilmiştir” ifadesinin de mantık kurallarıyla çeliştiğini öne sürer. Zira aynı kaideden birbirine zıt iki farklı hükmün çıkması mümkün değildir. Ayrıca mezhep imamlarının dinin temel kaideleri üzerindeki ittifakları, o imamlarla talebeleri arasındaki ittifaktan daha mümkün ve daha sağlam esaslara sahiptir. Aynı dinin müntesiplerini aynı mezhebin müntesipleri gibi görmemek büyük bir hatadır. Eğer aynı mezhep içerisindeki müctehidler bazı kaidelerde ortak iseler, aynı dine mensup müctehidler de tüm akaid konuları başta olmak üzere dinin aslından olan (*usûl*) konularda ittifak halindedirler.⁸⁷⁰

Şu halde İbn Abidin’in argümanları bir kenara bırakılmalı ve telfik caiz kabul edilmelidir. Ancak bunun da belli kriterlere bağlanması gerekmektedir. Reşid Rıza bu konuda da ahkâm tasnifine atıfta bulunmaktadır. Dinî olarak nitelediği ahkâm sahasında “insanlar her türlü taklidden kaçınmalıdırlar” iddiasını yineleyerek yine de insanlara kapalı kalan konularda deliline güvenilen kimselere tâbi olunmasını salık verdikten sonra bu saha da dahil, telfikin selef âlimleri nezdinde makbul bir uygulama olduğunu belirtir. Bu konu belli bir mezhebi iltizam etme meselesiyle de alakalıdır. Müellife göre selef döneminde ne belli bir mezhebin ne de belli bir müctehidin iltizamı mecbur görüldüğünden gerekli şartları taşıması durumunda telfik caiz kabul edilmekteydi. Bu şartlar arasında hevaya uyarak ruhsatları toplamamak başat rol oynamaktaydı. Ayrıca avamdan olan kimsenin Kitab, Sünnet, icma veya sahih kıyastan bir mesnedi olmayan yeni bir amel ortaya koymaması gerekli görülmekteydi. Müellif selef âlimlerine ait olarak nitelediği bu görüşlerin genel çerçevesini paylaştığını belirtmektedir.⁸⁷¹

Ancak bu düşünceleri dile getirdikten yaklaşık on beş yıl sonra bir soru üzerine yazdığı cevapta “değişik mezheplerin amele müteallik kavillerini, bu mezhep müntesiplerini taklid etmek amacıyla bir araya getirmenin “dini abes kabul etmek ve hevaya tâbi olmak” anlamına geleceğini söyler. Bu görüşleriyle yukarıda dile getirdiği düşünceleri de kayıt altına almaktadır. Burada tavsiye edilen husus “kişilerin delili kuvvetli olana tâbi olmalarıdır. Delil hangi mezhebin görüşüne uyarsa uysun kişi bu

⁸⁷⁰ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü’t-tâsi’a”, *MM*, IV/10, 364–365; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 77. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 224 vd.; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 261 vd.

⁸⁷¹ Reşid Rıza, “Fetâvâ’l-Menâr, (et-Taklîd ve’t-telfik fih, ve taklîdü gayri’l-erbaa)”, *MM*, XXIII/2, 99-101; a.mlf., *Fetâvâ*, IV, 1533-1536.

tavrını terk etmemelidir. Böylesi bir tavır içerisine giren ne telfik yapmış olur, ne de mukallid olur.”⁸⁷² Tüm bu değerlendirmelerin ışığında şunu söylemek mümkündür: Burada telfikle kastedilen fıkhîta bilinen anlamıyla bir telfik değil, belli mezhebe bağlı olmadan ‘deliline bakarak’ belli fikhî prensip ve hükümleri kabul etmektir. Dolayısıyla mesele aslında herhangi bir fikhî meselede delile tâbi olmanın farklı bir şekli olarak ele alınmaktadır. Nitekim hayatının son demlerinde bu sorunun bir kez daha kendisine sorulması üzerine şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

Bir mezhebin taklid edilmesinde asıl olan kişinin meselelerle ilgili ahkâmı bilmesi ve bununla icmalî veya tafsilî delillerine olan güveni sebebiyle amel etmesidir. Delillere dair bir nazarı olan kimsenin delilinin sıhhatine inandığı hükümle amel etmesi gereklidir. Bu durum onu kaviller arasında telfike götürse de, muayyen bir mezhebe bağlı olmaktan çıkartsa da durum değişmez. (...) Ancak mezhepler arası ihtilafları bilip bu meselelerin delillerini bilmeyen kimsenin hevasına uygun olan kolay hükümleri seçmesi, dinle alay etmek anlamına gelir.⁸⁷³

d. Dört Mezhebin Dışına Çıkmak

Yukarıda yer verilen düşünceler ve özellikle avamın taklidi konusundaki kanaatlerden dört mezhebin dışına çıkılıp çıkılamayacağı meselesi satır aralarında cevabını bulmuş olmakla birlikte Reşid Rıza’nın yaptığı değerlendirmeler okuyucuları arasında bazı kafa karışıklıklarına sebebiyet vermiştir. Bu hususta açıklığa kavuşmak isteyenlerin kendisine sorduğu sorular sebebiyle müellif avamdan birinin dört mezhebin dışında kalan bir görüşe tâbi olup olamayacağı meselesine temas etmek durumunda kalmıştır.

Klasik fikhî anlayışta var olduğunu iddia ettiği “mezheplerin dışına çıkmak dinin dışına çıkmaktır” ifadesini şiddetle eleştirirken mezhep bağlılığını zayıflatıcı yöndeki kanaatlerini mezheplerin teşekkül devresi öncesinden hareketle geliştirmeye çalışır. Buna göre mezhep imamlarının öncesinde İslâm daha iyi yaşıyordu. Ancak zamanla insanlar mezhep imamlarına peygamber muamelesi yaptılar, hatta kimi aşırıları mezkûr imamları peygamberlerin de önüne geçirdiler. Sahih bir hadisin mezhep imamlarının verdiği hükümle çelişmesi durumunda doğrudan hadise tâbi olmak yerine

⁸⁷² Reşid Rıza, “Fetâvâ’l-Menâr, (et-Taklîd ve’t-telfîk mine’l-mezâhibi’l-erbaa)”, *MM*, XXX/3, 186; a.mlf., *Fetâvâ*, V, 2141.

⁸⁷³ Reşid Rıza, “Fetâvâ’l-Menâr, (et-Telfîk fî taklîdi’l-mezâhib)”, *MM*, XXXIV/10, 759.

“hadisin mensuh olma ihtimali” ya da “mezhep imamının başka bir hadis nedeniyle bu hadisi terk etmiş olabileceği” gibi bahanelerle hadisle ameli terk etmişlerdir. Bu tavırları nedeniyle mezkur kimseler taklidde de aşırıya kaçmışlardır. Zira taklid ettiklerini düşündükleri mezhep imamları sürekli olarak kendi hükümlerine aykırı bir hadisin olması durumunda o hadisle amel edilmesini ve kendi ictihadlarının terk edilmesi gerektiğini vurgulamışlardır. Mezhep taklidindeki bu aşırılık Sünnetle sınırlı kalmamış ve kimi mukallidler bu tavırlarını Kur’an-ı Kerim’e de teşmil etmişlerdir. Papalık kurumunun İslâm dinine sokulması anlamına gelecek olan bu yaklaşıma göre “hiç kimse doğrudan Mukaddes Kitab’dan hareketle dinini alamaz. Çünkü kitabı anlayamaz. Bu sebeple din adamlarının söylediklerine tâbi olunmalı ve Kitab’a aykırı dahi olsa onların dedikleriyle amel edilmelidir.” Fukaha buna benzer bir şekilde “hiç kimsenin herhangi bir dini hüküm için ‘bu helaldir, bu ise haramdır, çünkü Allah veya Resulü böyle buyurmuştur’ demesi caiz değildir. Aksine falanca fakih böyle söylemiştir denilmelidir” iddiasındadır.⁸⁷⁴

Özellikle Hanefî mezhebindeki müctehid tasniflerinde mezhep içerisinde hiyerarşik olarak alt seviyedeki insanların üst seviyedeki âlimleri taklid etmesi gerektiği yönünde bir kanaat bulunduğunu İbn Abidin’in *Resmü’l-müftî* adlı eserini esas alarak iddia eden müellif, buradaki ifadeleriyle mezhep içi fikhî bilgi üretme yöntemlerini de taklid kapsamına sokarak reddeder. Taklidle mezhep bağlılığını eşdeğer gördüğünü açık bir şekilde ortaya koyan bu düşüncesiyle o sürekli olarak sitayişle andığı mezhep imamlarının “ne diye ictihad ettikleri ve bu ictihadlarını insanlara öğrettikleri” konusunda çelişkiye düşmediğini ihsas ettirecek şekilde kendisinin âlimlerin ictihadlarına delilini öğrendikten sonra tâbi olmaya itiraz etmediğini bir kez daha vurgular. Ona göre müctehid imamlar insanlar Kitap ve Sünnetten yüz çevirsinler diye hüküm istinbatında bulunmuş değillerdir. Onların amacı insanlara bu iki kaynağı nasıl anladıklarını ve bunlardan ne şekilde istinbatta bulunduklarını öğretmektir. Onların kendi kavillerinin delilsiz kabul edilmesini yasaklamalarının gerekçesi budur.⁸⁷⁵

⁸⁷⁴ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü’s-sâdise”, *MM*, IV/5, 161–162; a.mlf. *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 41. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 122-125; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 219-220. Reşid Rıza bu durumun Hz. Peygamber’in ahabına ümmetinin Yahudi ve Hristiyanların peşisıra gideceği yönündeki uyarısının gerçekleşmesi olarak görülmesi gerektiğini ifade etmektedir. Dört meheble sınırlı kalınması konusunda ayrıca bk. Reşid Rıza, “Fetâvâ’l-Menâr, (İrâdün alâ terki’t-taklîd)”, *MM*, VIII/8, 296–298.

⁸⁷⁵ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü’l-hâdiyete aşere”, *MM*, IV/15, 570; a.mlf. *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s.

Bu ifadelerde, fıkıh tarihi boyunca mezhebe bağlı olduğu kabul gören ve bunun müctehid olmakla zıtlık taşımadığı kanaatini nesiller boyu aktarılagelen fıkıh külliyyatının aksine, mezhep bağlılığı taklidle özdeşleştirildiği için mutlak müctehidlik seviyesine ermiş kimselerin artık mezheple bir ilgilerinin kalmadığı iddia edilmektedir. Sözelimi İzz b. Abdisselâm'la ilgili değerlendirmelerde bu zatın yaşamının ilk devresinde Şafîî olduğu fakat zamanla liyakatli bir müctehid seviyesine yükseldiği ifade edilmektedir. Onun müctehid olduğuna dair Malikî fakih İbn Arefe'den bir nakil de yapan müellif “tarih boyunca her [mutlak] müctehidin bir mezheb tedvin ederek insanları kendilerine tâbi olmaya sevk etmediklerini” söyler. Özellikle Şafîî fakihlerin “mutlak müntesib müctehid” olarak değerlendirdiği ve delile dayalı bir fıkî ameliyeye girmekle birlikte kendilerini mevcut mezheplerden birisiyle mukayyed gören müctehid, ona göre yalnızca “mutlak müctehid”lerdir:

Mezheplerin tedvin ve intişârından sonra mutlak müctehidlik makamına ulaşan kimseleri, icthadları, her meseleyle ilgili çok sayıdaki kavilleri teke indirmeye sevk etmiştir. Bu son kavil delili güçlü olan kavildir. Eğer bu evsftaki kimseler ulaştıkları bu sonuçları telif etselerdi onların da birer mezhepleri olabilirdi. Bu durum ise –insanlar bu mezheplere uyamayacağı için- ihtilafları arttıracaktı. Bu sebeple mezkûr müctehidler ulemayı bahsi geçen tek kavile tâbi olmaya ikna etmeye çalışmışlardır. Eğer bu yöndeki teşebbüsler kabul görseydi Müslümanların birliği sağlanacaktı.⁸⁷⁶

Reşid Rıza sürekli olarak mezhepsizlikle suçlanmasının bir uzantısı olarak kendi faaliyetlerini de yukarıda bahsi edilen çerçevede değerlendirmektedir. Değişik zamanlarda dile getirdiği bu düşüncelerine göre o ilk dönem Müslümanların ittifak ettiği konuları aynıyla kabul etmekte, her müctehidin hata edebilir olması sebebiyle ise “delillerin anlaşılması ve tearuz etmesi durumunda ihtilafa düşülen meselelerde mutlak ve müstakil icthad” yolunu tercih ettiğini söylemektedir. Dört mezhebden birine bağlı olup olmadığı konusunda muğlâk davranan Reşid Rıza mezheb imamlarının dinlerinde basiret üzere oldukları gibi kendisinin de aynı şekilde faaliyet gösterdiğini, dini

93. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 273-274; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 278-279.

⁸⁷⁶ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü's-sâniyete aşerate”, *MM*, IV/18, 698; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 102. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 295-296; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 288. O, bu meyânda şu görüşleri dile getirmektedir: “Bununla birlikte mezheplerin teşekkülünden çok sonraları dahi kimi âlimler müstakil icthad yolunu tercih ederek mevcut mezheplerle mukayyed kalmaksızın kendilerine bir yol (*tarîk*) belirlemişlerdir. Bu evsftaki kişilerden birisi ‘mezhebi delil açısından bilinen mezheplerin hepsinden daha kuvvetli ve kavil bakımından en kavîmi’ olan Şevkânî’dir.” Bk. Reşid Rıza, “a.g.m.”, s. 702; a.mlf., *a.g.e.*, s. 105.

anlamada onların ictihadlarından yararlandığını ifade eder. Bununla beraber ne yeni bir mezheb tedvin etmek ve ne de insanlardan kendisine tâbi olmalarını istemek gibi bir durumu olmadığını belirtir.⁸⁷⁷

Kadîm dönem fakihleri ile yaşadığı çağdaki “resmî” ulemanın büyük çoğunluğunun herhangi bir şekilde dört mezhebin dışına çıkılmaması gerektiği noktasında görüş birliği içerisinde olduğunu söyleyen Reşid Rıza, bu düşüncenin temel argümanları arasında şunları zikreder: “Bu imamların mezhepleri tedvin edilmiş, birçok mesele bunların içerisinde yayılmış, bunlar üzerinden yeni meseleler hakkında hükme varılmıştır. Dolayısıyla bu birikim insanların ihtiyaç duydukları tüm ahkâmı havidir ve bir başka şeye gereksinim bırakmayacak özelliktedir.” Müellife göre tüm bu argümanlar gerçek dışıdır. Zira Ehl-i Sünnetten olan Zahiriyye’nin de müdevven kitapları bulunmaktadır. Ayrıca Zeydiyye, İmamiyye ve İbaziyye’nin de mezheb fıkıhlarını tedvin ettikleri ciltlerce kitap bulunmaktadır. Dahası gelenek içerisindeki tüm âlimlerin yukarıdaki argümanlara katıldığını söylemek de mümkün değildir. İbrahim Bâcurî’nin naklettiğine göre değişik dönemlerdeki âlimler Taberî, Leys b. Sa’d, Süfyan es-Sevrî,

⁸⁷⁷ Reşid Rıza, “Fetâvâ’l-Menâr, (Muhârebetü’l-Menâr li’t-taklîd ve mehhebuhu)”, *MM*, XIII/8, 570. a.mlf., “Bâbü’l-intikâd ale’l-Menâr, el-Menâr beyne’r-revafız ve’n-nevâsıb,” *MM*, XXV/8, 626; a.mlf., “Fetâvâ’l-Menâr, (Mes’eletü halkı’l-Kur’an ve kıdemihi)”, *MM*, XII/3, 183-184. Bu son yazıda müellif mezhepler arası tercihin mezhep tassubunu körükleyen bir etkisi olduğunu ve bu sebeple kendisinin bundan şiddetle kaçındığını belirtmektedir.

O, yaklaşık bir yılını geçirdiği İstanbul’da ictihad ve mezheb tartışmalarında son derece hassas bir tutum içerisinde olan *Beyânü’l-Hak* dergisiyle bağlantılı olan ulemaya karşı yaptığı konuşmasında mezhep açısından kendi tutumunu şu şekilde özetlemiştir:

(...) Ve müahharan kendisinin husûsiyet-i ahvâlinde bahsederek Şâfiyyü’l-mezhep ve mukallid olduğunu ve da’vâ-yı ictihâdda bulunduğuna dâir ba’zı kimseler tarafından kendisine sû-i zann edilmiş ise de bunun sû-i tefehhümden neş’et eylediğini ve esâsen eimme-i erbaa ka’bında bir müctehid zuhûr etmesi müteassir olup husûsiyle söylemedik söz, beyân edilmedik mes’ele kalmamış olduğundan dört mezhebin hâricinde bir ictihada lüzûm olmadığını ve ezmânın teğayyürü ile ahkâmın teğayyürü gayr-i münker bulunduğunu ve Avrupa cerîdelerinin İslâmiyet aleyhinde neşreyledikleri i’tirâzlara karşı kendisi âyât-ı Kur’âniyye ve ehâdis-i şerife ile istidlâl ederek cevâb vermekde olduğundan bu gibi husûslarda âyât-ı Kur’âniyye ve ehâdis-i şerife ile istidlâl etmesi kendisi hakkında ba’zı kimselerin nazar-ı dikkatini celb etmeye sebep olduğunu fakat hasmı iknâ’ için buna mecbûriyet elverdiğini ve neşreylediği (*el-Menâr*) risâlesi şu sözleri müeyyid bulunduğunu ilâveten dermiyân ederek hatm-i makâl eylemiştir.

“Reşid Rıza Efendinin Nutkuna Dâir”, *Beyânü’l-hak*, IV/80, 1543. Reşid Rıza bu yazının Arapçasını *Menâr*’da yayımlamıştır. Bk. “el-Cem’iyetü’l-ilmîyye fi’l-Âsitâne”, *MM*, XIII/10, 758-760.

Müellifin bu ifadelerinin esas itibarıyla konu hakkındaki kanaatleriyle örtüşen bir tarafı bulunmamaktadır. Reşid Rıza’nın İstanbul’da kurmak istediği okul için ulemeden destek arayışında olduğu bir devrede bu düşünceleri dile getirmiş olması bunların hangi saiklerle dile getirildiği noktasında bir fikir verebilir. Nitekim kendisine “mutaassıb” ulemânın desteğini almaksızın İstanbul’daki tüm girişimlerinin akâm kalacağı, kimi dostları tarafından kesin bir dille söylenmiştir. Bk. “el-Cem’iyetü’l-ilmîyye fi’l-Âsitâne”, *MM*, XIII/10, 753-754.

İshak b. Râhaveyh gibi alimlerin taklid edilebileceğini söylemişlerdir.⁸⁷⁸ Bâcurî'nin nakline göre kişilerin, bir meselede bir mezheple, farklı bir meselede ise başka bir mezheple amel edebileceklerini söyleyen kadîm dönem uleması bulunmaktadır.⁸⁷⁹

Dört mezhebin dışına çıkılmaması konusuyla ilgili öne sürülen bazı ayet ve hadisleri de değerlendirme konusu yapan müellif, bahsi edilen delillerin değil dört mezheb içinde kalmayı, taklid etmeyi dahi caiz kılacak nitelikte olmadığını ileri sürerek nassa tâbi olmanın asıl olması gerektiği yönündeki kanaatini tekrar eder.⁸⁸⁰

Taklidin ihtilafları körükleyen değil, ortadan kaldıran bir işlevi olduğu ve mezheplerin dörtle sınırlı kalmasının ümmetin birliği için gerekli olduğu yönündeki bir iddia, Reşid Rıza için esaslı bir problem arz etmektedir. Zira bu iddiada “ümmetin birliği” için gösterilen yol, taklid ve mezheb bağlılığını olumlamaktadır. Bu ise müellifin tezlerinin tam tersini savunarak onunla aynı hedefe varmayı amaçlayan bir durumu savunmaktadır.⁸⁸¹ Reşid Rıza, bu iddiayı reddederken şu gerekçeyi dile getirir:

Değil dört mezhep müntesiplerinin bir olmaları, aynı mezhebin farklı coğrafyalarda yaşayan insanları dahi mezhep için üzerinde ittifak ettikleri genel geçer bir veya birkaç muayyen kitabı belirleyememiş ve kendi içlerinde ihtilafa düşmüşlerdir. Mezhep mukallidleri kendi mezheplerinden olan kişilerin onlara öğrettiği kitaplarla amel etmekte; bunların dışında kalan kitapları kendi mezheplerine ait olsa dahi yasaklamaktadırlar. Hatta [daha da ileri giderek] bazı Sünnetleri terk etmektedirler.⁸⁸²

Reşid Rıza bu noktada oldukça dikkat çeken bir değerlendirme yapmaktadır. Buna göre bahsi geçen fukaha yaşadığı çağda karşısına çıkan meseleler için kendi bilgi birikimlerine göre ictihad etmektedir. Gerek sözlü ve gerek yazılı olarak ictihadı reddetmelerine rağmen bunu yaptıklarını söyleyerek bu ictihadların aynı mezhep müntesipleri arasındaki ihtilafları arttırdığını öne sürmesi ilgi çekicidir.⁸⁸³ Şu halde bir yandan sürekli ictihad üzerine vurgu yaparken, diğer yandan ictihadların ihtilafları

⁸⁷⁸ Reşid Rıza, “Fetâvâl-Menâr, (Es’ile mine’l-Bahreyn)”, *MM*, XXVIII/6, 425.

⁸⁷⁹ Reşid Rıza, “Fetâvâl-Menâr, (Es’ile mine’l-Bahreyn)”, *MM*, XXVIII/6, 430; a.mlf., “Fetâvâ’l-Menâr, (el-Eimmetü’l-erbaa)”, *MM*, XIII/2, 107–108.

⁸⁸⁰ Reşid Rıza, “Fetâvâl-Menâr, (Es’ile mine’l-Bahreyn)”, *MM*, XXVIII/6, 425–428.

⁸⁸¹ Taklidin bu yöndeki işlevine dair değerlendirmeler için bk. Fadel, “The Social Logic of *Taqlid* and the Rise of the *Mukhatasar*”, *Islamic Law and Society*, III/2, 193–233.

⁸⁸² Reşid Rıza, “Fetâvâ’l-Menâr, (Es’ile mine’l-Hind)”, *MM*, XV/1, 27–28.

⁸⁸³ Reşid Rıza, “Fetâvâ’l-Menâr, (Es’ile mine’l-Hind)”, *MM*, XV/1, 28.

arttırıcı bir etkisinin olduğunu iddia etmesi kendi zihninde taklid, ictihad ve mezhep kavramlarının nasıl bir anlam aralığı içerisinde ele alındığını bulanıklaştırmaktadır. İhtilaftan uzak tek tip bir kitap özlemini sürekli olarak vurgulaması da kendi tasavvurundaki fıkhn nasıl bir muhtevaya sahip olduğuna dair ipuçları sunmaktadır. Yaşanılan çağ dikkate alındığında “vatandaş” kavramını önceleyen ve “kanun maddesi” eksenli bir hukuk sistemini gerektiren “ulus-devlet” anlayışıyla burada dile getirilen kanaatler benzeşmektedir. Tezimizin son bölümü bu hususu ele alacaktır.⁸⁸⁴

⁸⁸⁴ Reşid Rıza’nın verdiği fetvalarında dört mezhebin dışına çıkıp çıkmadığı meselesi ikincil literatürde tartışma konusudur. Tartışmanın bir tarafında onun usule ilişkin son derece reformist yaklaşımları dile getirmesine rağmen bu görüşlerini tatbikat sahasına yansıtmadığını iddia eden müellifler (Kerr, *Islamic Reform*, s. 187); diğer tarafında ise onun zaman zaman dört mezhepten farklı hükümler ihtiva eden fetvalar verdiğini dile getiren araştırmacılar bulunmaktadır. (İbrahim, *The Spirit of Islamic Law*, s. 172-173). Aşağıda altın ve gümüşün kullanım sahası ve ribâ konusuyla ilgili görüşlerine yer verdiğimiz kısımda bu husus açıklığa kavuşturulacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
MODERN FIKİH DÜŞÜNCESİNİN SONUÇLARI

İlk bölümde Reşid Rıza'nın fıkıh düşüncesinin temel kabullerini ortaya koymaya çalışmış ve onun "ıslah" kavramını merkez alan kapsamlı bir proje geliştirmeye çalıştığını vurgulamıştık. Bu projeyle önemli irtibatı olan fıkıh ilmine bakışını bu bağlamda ele almış ve ıslah-fıkıh ilişkisini incelemiş, klasik fıkıh usulünü reddederek yeni bir yaklaşım geliştirdiğini tespit ettiğimiz müellifin düşüncelerine "modern fıkıh düşüncesi" kavramı dahilinde yer vermiştik.

Kendisinin kimi çevreler için muteber bir âlim vasfını kazanabilmesi konusuyla da irtibatlı olan ikinci bölümde ilk bölümün temel kabullerinden hareketle fıkıh usulünün önemli kavramlarını değerlendirişine yer vermiştik. Bu bölüm esas itibariyle klasik fıkıh usulü literatürünün, tasarlanan modern fıkıh düşüncesiyle metodolojik anlamda uyumlu kılınması amacıyla geliştirilen argümanlar üzerine kurulu düşünceleri incelemekteydi.

Çalışmamızın üçüncü ve son bölümü ise ilk iki bölümde temelleri atılan ve çerçevesi belirlenen bu düşüncenin teorik ve pratik açıdan incelenmesine ayrılmıştır. Bu bölüm, ictihad ve taklid kavramlarının modern bir bağlam içerisine yerleştirilerek "ulü'l-emr" adı verilen yeni müctehid tipinin yeniden kurgulanan delillerle fikhî bilgi üretim sürecinin esaslı aktörü olacak şekilde takdim edilmesi hasebiyle ikinci bölümle; bu üretimin çağdaş dünyanın bir gereği olacak şekilde planlanması hasebiyle ilk bölümle irtibatlı ve bu bölümleri tamamlayıcı özelliktedir. Üçüncü bölüm ayrıca Reşid Rıza'nın fikhî yaşamının, görüş, eleştiri ve tekliflerinin muhassalas olma özelliğini de haiz olacaktır. Özellikle modern fıkıh düşüncesinin metodolojik boyutu ulü'l-emrle ilgili değerlendirmeler ışığında ele alınarak, müellifin "yeni bir teşrî/yasama" usulü teklif ettiği iddiası da bu kısımda temellendirilmeye çalışılacaktır. Ardından anayasal düzen, şeriat mahkemeleri ve ahval-i şahsiyye kanunu gibi çağdaş gelişmelerin gündeme getirdiği konuların yanında, müellifin fıkıh düşüncesinin pratik boyutu örnek iki fürû fıkıh meselesi üzerinden incelenerek bölüm sonlandırılacaktır.

I. Modern Fıkıh Düşüncesinde Müctehid ve Yasama Süreci

İslâm şeriatı zamanın değişmesiyle ahkâmın değişmesi gerektiği prensibini vaz etmiştir. (...) Değişen duruma göre değişik hükümlerin verilmesi de tabiidir. İslâm dininin genişliği ve medenî-bedevî bütün insanların tüm zaman ve mekânlardaki maslahatlarına muvafık olması genel kaidelerinin şûrâ, adalet ve müsavât ilkelerine dayalı olmasından; insanların muamelelerindeki iyi (*hasen*) örflerine itibar etmesinden; mefsedet-i kaldıran, maslahatı celb eden, zarar vermeyi ve zarara uğramayı yanlış bulan özelliğinden; ulû'l-emrin ve şûrâ üyelerinin insanların yönetimlerinde ve karşılaştıkları sorunların çözümünde ihtiyaç duydukları hükümleri istinbat etmelerine imkân veren icthad ehli olmalarından kaynaklanmaktadır.

Hz. Peygamber'in, bırakın insanlığın tüm zamanlardaki ihtiyaçlarına çözüm getirmeyi, kendi zamanındaki insanların dahi tüm ihtiyaçlarına kaff tafsîl hükümleri vaz ettiğini söyleyen bir fıkıh âlimi olmadığı gibi; bazı imamlar tüm zaman ve mekânlarda maslahata müracaat etmeyi bu şeriatın asıllarından biri kabul ederek sayı altına alınması mümkün olmayan hükümleri bu asla havale etmişlerdir.⁸⁸⁵

Reşid Rıza'nın icthadla ilgili yazılarının büyük çoğunluğu klasik literatürdekinden farklı bir icthad anlayışını geliştirmeye matuftur. Müellif, klasik anlayışta ana hatlarıyla “şer'î amelî hüküm” ve “zannî bilgi” ile sınırlı olan icthadın sahasını bu iki açıdan da genişletmektedir. Dolayısıyla bir yönüyle icthad artık 1. bölümde ifade edildiği üzere “şer'î hüküm” sahasıyla sınırlı olmaktan çıkmakta ve geri kalmışlık-ilerleme ikileminden, modern siyasî kurumların dinîleştirilmesine değin birçok faaliyetin temel dinamiği haline getirilmektedir. Öte yandan yaptığı ahkâm tasnifiyle katiyyat sahasına girmeleri hasebiyle icthadın konusu olmayan konular, “dünyevî hüküm” olarak nitelenerek ve “adalet”, “müsavât” ve “maslahat” gibi çerçevesi oldukça geniş kavramlar kullanılarak bu “yeni icthadın” konusu haline getirilmekte, böylece icthadın fıkıh içi sahası genişletilmektedir. Özellikle ulû'l-emr ile ilgili değerlendirmeler icthad sahasındaki bu farklılığın bir uzantısı olarak yeni bir ‘müctehid’ tipini beraberinde getirmektedir.

Burada işaret edilmesi gereken hususlardan birisi şudur: Reşid Rıza, dünyevî olarak nitelediği sahanın icthada kapalı olan kısmını dahi yeni icthad yorumuyla icthada açarken; dinî olarak nitelediği sahayı ise bütünüyle icthada kapatmaktadır. Dolayısıyla bir yandan icthadın sahasını genişletirken, öte yandan klasik literatürde

⁸⁸⁵ Reşid Rıza, “Tefnîdü mezâimi's-siyasî”, *MM*, XVII/11, 878-879.

zannî bilgilere dayalı olduğu kısımlar açısından ictihada açık olan ibadet ve helal haram konularını ictihada kapatarak ictihadın sahasını daraltmaktadır. İctihada kapatılan bu sahada daha fazla açıklamaya yer vermediğinden, burada biz ictihadın genişleyen çerçevesini inceleyecek, daraltılan sahaya ise “ahval-i şahsiyye kanunnâmesi” başlığı altında kısaca temas edeceğiz.

Fıkıh ile ilgili değerlendirmelerinde genelde kendi vazettiği ilke/kaidelerden hareket etmeyi yeğleyen müellif, “dünyevî sahada” ictihad etme konusunda da bu yöneme başvurmaktadır. Ona göre bu faaliyetin birtakım temel kaideleri bulunmaktadır. Muhtelif hükümleri kuşatan ve hüküm istinbatında dikkate alınması gereken (*vâcib*) bu kaidelerin en önemlileri şunlardır:

[a] Hakkın, genel ve mutlak adaletin araştırılması, [b] haklar, şahitlik ve ahkâmı müsavât, [c] maslahatların kabul görmesi ve tatbiki, mefsedetlerin izalesi, [d] şartına göre örfe riayet, [e] hadleri şüpheler doğrultusunda düşürmek, [f] zaruretlerin memnu olan şeyleri mübah kılması, [g] zaruretlerin kendi miktarlarınca takdir edilmesi, [h] muamelelerin faziletleri kesbetmeye, reziletlerden kaçınmaya yönelik olarak cereyan etmesi.⁸⁸⁶

Kitap, Sünnet, icma ve kıyas başta olmak üzere delil merkezli bir yaklaşımı esas alan klasik ictihad anlayışı açısından böylesi bir yöntemin kabul görmesi mümkün değildir. Çerçevesi son derece geniş olan ve içleri zaman ve mekâna göre değişen insan aklına göre doldurulacak bu küllî kaidelerin ictihada esas alınması -özellikle maslahat deliliyle ilgili değerlendirmelerde görüldüğü üzere- kimi zaman mevcut nassın hükmünü ilga edici hale dönüşme ihtimalini barındırmaktadır. İctihadın fıkıh içi sahasının genişlemesi olgusundan kasdettiğimiz bu husustur. İctihada mesağ olmayan konular böylesi bir metodolojiyle doğrudan ictihada konu edilmekte ve bu yeni ictihad neticesinde nassın hükmünün iptali dahi mümkün olabilmektedir. Konuyla ilgili muğlak değerlendirmeler yapmayı yeğleyen Reşid Rıza'nın şu ifadeleri bu metodolojinin varabileceği nokta açısından fikir vermektedir:

Adalet nerede bulunursa, Allah'ın hükmü de oradadır. Allah'ın indirdiğiyle hükmetmek, adaletle hükmetmek demektir. Araplar, adaletle hükmetmekten, nasla belirlenmiş ferî ahkâmla amel etmeyi anlamıyorlardı. (...) Adalet, hakkı koruyan ve ona

⁸⁸⁶ Reşid Rıza, *Tefsîr*, XI, 268-269; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm”, *MM*, XXXII/9, 665.

ulaştıran şeydir. Bizzat amaçlanan adalettir; yollar ve delâletler çok sayıda olsa, zaman, mekân ve durum değişikliğiyle farklılaşsa da asıl olan adalettir.⁸⁸⁷

İctihadın fıkıh içi sahasının genişlemesi modern bir müctehid olarak takdim edilen ulü'l-emrin faaliyetleriyle gerçekleştirilmektedir. Zira müellif tarafından “dünyevî” olarak nitelenen ahkâm sahasında bağlayıcılığı olan hükümlere ulaşma vazifesi onlara tevdi edilmiştir. Böylece İslâm dünyasını “geri kalmışlıktan” kurtarmanın yolu olan “ictihad” modern yasama meclisleri dahilinde faaliyet göstermeyi sağlayacak şekilde yeniden kurgulanmaktadır.

A. Modern Çağın Modern Müctehidleri: Yasama Meclisi Üyeleri Olarak Ulü'l-emr

Reşid Rıza'nın ulü'l-emr hakkında yazdıkları bir bütün halinde ele alındığında görülür ki o, modern dönemde Müslümanların fıkıh ve diğer alanlarda karşılaştıkları sorunların çözülmesinde en önemli rolü ulü'l-emr olarak andığı kimselere vermektedir. Doğrudan veya dolaylı olarak bu kavrama temas eden yazıları içinde en ayrıntılı olanı, *Menâr Tefsiri*'nin beşinci cildinde yer almaktadır.⁸⁸⁸ Burada konu “ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Resul'e itaat edin ve sizden olan ulü'l-emre de itaat edin” [Nisa, 4/59] ayetinin tefsirinde ele alınmaktadır.⁸⁸⁹ Konuyla ilgili yazılar bir bütün olarak değerlendirildiğinde içerisinde bulunan yeni durumda fıkıhın “dünyevî” ahkâmını

⁸⁸⁷ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü's-sâlisete aşere”, *MM*, IV/22, 864–865; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 117-118. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 337 vd; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 305-306. Reşid Rıza yukarıda bahsi edilen kaidelerden yalnızca mutlak adalet ve müsâvâtın gerekliliği konusu ile muamelelerde uyulması gereken kaidelere dair açıklama yapmakla yetinmektedir. Konuyla ilgili olarak bk. Reşid Rıza, *Tefsîr*, XI, 269-271; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm”, *MM*, XXXII/9, 666–668.

⁸⁸⁸ Reşid Rıza, “el-Mütefernicûn ve'l-islâhü'l-İslâmî, IV”, *MM*, XXI/2, 75; a.mlf., “Bâbu Tefsîri'l-Kur'ani'l-Hakîm”, *MM*, XIV/6, 423; a.mlf., *Tefsîr*, V, 295-296, VI, 363. Bu son kaynaktaki Nisâ Sûresi'nin 83. ayetinde meselenin ulü'l-emre götürülmesi emri vesilesiyle yukarıda zikredilen ayetle ilgili yaptığı değerlendirmelerin oldukça muhtasar bir tekrarını yapmakta ve konuyla ilgili olarak aynı surenin yukarıda yer verilen 59. ayetini göstermektedir.

⁸⁸⁹ Bu kısımda mezkûr metni esas alarak konuyla ilgili düşünceleri belirlenmeye çalışılacak, diğer yazılardaki görüşlerine de yer yer temas edilecektir. *Menâr Tefsîri*'nin bu cildi birçok kaynaktaki Abduh'a ait kabul edilmektedir. Kuşkusuz Reşid Rıza, tefsirinde Abduh'un görüşlerine de uzun uzadıya yer vermektedir. Ancak bu durum burada yer verilen düşüncelerin bütünüyle Abduh'a ait olduğu anlamına gelmemektedir. Nitekim gerek mezkûr metnin dikkatli bir okumaya tâbi tutulması sonucunda, gerekse Reşid Rıza'nın sonraki dönem düşüncelerinin burada yer verilen düşüncelerle birebir örtüşmesi ve daha da önemlisi onun mevcut metni sahiplenilen ifadeleri bahsi geçen kısmın ona ait olduğunu göstermektedir.

ortaya koyma işinin ulü'l-emre tevdi edildiği görülmektedir. “Ulü'l-emr” ise klasik fıkıh literatüründe “müctehid” olarak nitelenen kişinin modern çağdaki mukabili olarak belirmektedir.

Daha önceki birçok meselede olduğu gibi bu konu da çift yönlü olarak ele alınmaktadır. Kavram bir yönüyle klasik tartışmalarda yer aldığı şekliyle, diğer yönüyle son derece modern ve dolayısıyla klasik literatürden bütünüyle uzak bir çerçevede değerlendirilmektedir. Ancak bu ayırım ulü'l-emr kavramında diğer birçok konuda olduğu kadar belirgin değildir. Müellif, bu kavramı modern bir içerikle yeniden inşa etme teşebbüsüne daha fazla ağırlık vermekte, konunun klasik literatürdeki ele alınışını da bu teşebbüsüne destek olarak kullanmaktadır.

1. Ulü'l-emrin Tanımı

Ulü'l-emrin tanımından önce klasik tanımların bir değerlendirmesini yapan müellife göre, “geçmiş ulemanın kendilerine itaat edilmesi gereken ulü'l-emrin kimlerden oluştuğu noktasındaki ihtilaflara bakılırsa ulü'l-emr üç sınıf insana inhisar etmiştir: Ümerâ, ulemâ ve Şîlre (*Ravafiz*) göre masum imamlar.”⁸⁹⁰ Gelenek içerisindeki genel eğilimin bu yönde olduğuna işaret edilmekle birlikte Raşid Halifeler, sahabe, ehl-i ilim ve Kur'an gibi ulü'l-emr olduğu kabul edilen gruplara ilişkin nakillere de yer verilir.⁸⁹¹ Razî ve Abduh'a göre ulü'l-emrin, Müslümanların imamı tarafından tayin edilen *ehl-i hal ve'l-akd* olduğu görüşü de zikredilir. Razî'den farklı olarak Abduh, ehl-i hal ve'l-akdin içerisinde Müslüman olmak şartıyla emîrleri, yöneticileri (*hükkâm*), ulemâyı, ordu komutanlarını ve genel manadaki maslahatlarını karşılamak amacıyla insanların kendilerine başvurduğu ileri gelenleri katmaktadır.⁸⁹² Abduh'un bu belirlemesi Reşid Rıza için yol gösterici olmuştur. Gerek modern öncesi literatür içindeki tartışmaları, gerekse Abduh'un modern yaklaşımını göz önünde tutan değerlendirmelerinin akabinde o, ulü'l-emr kavramını ehl-i hal ve'l-akd olarak yeniden tanımlar. Ancak kendi tanımında Abduh'unkinden farklı olarak ehl-i hal ve'l-akdin kapsamı genişlemiştir. Buna göre onun döneminde ehl-i hal ve'l-akd şu kimselerden

⁸⁹⁰ Konuyla ilgili olarak bk. Reşid Rıza, *Tefsîr*, V, 180–186; *a.g.e.*, IV, 203–204.

⁸⁹¹ Reşid Rıza, *Tefsîr*, V, 186 vd.

⁸⁹² Reşid Rıza, *Tefsîr*, V, 181.

oluşmaktadır:

İleri gelen ulema, ordu komutanları, yargı mensupları, büyük tüccar ve çiftçiler, kamu yararına çalışan kimseler (*ashâbu mesâlihi'l-âmmeh*), cemiyet ve şirket müdürleri, parti/fırka liderleri, gazete müdürleri ve gazetelerin önde gelen yazarları, doktorlar, avukatlar, savcılar ve her belde ahalisinin kendilerine itimat ve hürmet ettiği kişiler.⁸⁹³

Bu ifadeler, ulü'l-emrin kimlerden oluştuğu konusunda çok keskin bir belirleme yapıldığını göstermektedir. Dönemin mebus seçilme kriterleriyle irtibatlı sayabileceğimiz kriterlere göre belirlenen bu kişilerle ilgili diğer düşünceler “modern müctehid prototipini” belirlemeye matuf olarak görülmelidir.⁸⁹⁴

2. Tarihî Süreçte Ulü'l-emr

Kapsamı yeniden belirlenen ulü'l-emrle ilgili birçok konu Reşid Rıza tarafından milli hâkimiyeti tesis ve parlamenter sistemin meşrulaştırılmasına yönelik olarak ele alınmaktadır. Bu bağlamda ilk olarak tarihi süreç içerisinde ulü'l-emr algısına kısaca değinilir ve kendi dönemi için ulü'l-emrin işlevi ve bunun nasıl yerine getirileceği üzerinde durulur. Bu değerlendirmelerde ulü'l-emr üç farklı dönem içerisinde ele alınmaktadır. Kısmen idealize edilen ilk dönem Hz. Peygamber ve Raşid halifeler devrine tekabül etmektedir. İkinci dönem dört halife sonrasındaki neredeyse tüm bir İslâm tarihini kuşatmaktadır. Son olarak modern döneme değinilir. Oldukça geniş bir şekilde ele alınan bu dönem kendisinin esas ilgi alanını teşkil etmekte, adeta onun bu konudaki düşünceleriyle başlamaktadır.

⁸⁹³ Reşid Rıza, *Tefsîr*, V, 188, 198–199. Reşid Rıza değişik vesilelerle birçok yerde ulü'l-emri ehl-i hal ve'l-akd olarak tanımlamaya dikkat etmiştir. Bu yöndeki ifadelerden bir kısmı için bk. “Bâbü tefsîri'l-Kur'ani'l-Hakîm”, *MM*, XIV/7, 483, 485; a.mlf., *Tefsîr*, V, 301, 303. (Bu kaynaklarda o, Razi'nin ulü'l-emri ehl-i hal ve'l-akd olarak tanımladığı iddiasını tekrarlamaktadır); a.mlf., *el-Hilâfe*, s. 57 vd.; a.mlf., “Fetâvâ'l-Menâr, (el-Amel bi's-siyâse ve'l-kavânîn)”, *MM*, XIV/10, 740-741.

⁸⁹⁴ Şu halde Mısır entelektüel tarihi üzerine çalışmalar yapan Nedev Safran'ın, Reşid Rıza'nın ulü'l-emrin kimlerden oluştuğu, nasıl seçileceği ve bir otorite elde edecekleri hakkında bir şey söylemediği iddiası (Safran, *Egypt*, s. 81) mesnetten yoksun olmaktadır. Kimlerden oluştuğu ve ne yapacakları belli olan ulü'l-emri teorik mülahazalarla dile getirdiğini söylemek onun çabalarının arka planını gözden kaçırmak demektir. Safran'ın bu yanlışlığı muhtemelen Reşid Rıza'nın yalnızca *el-Hilâfe* adlı eserini kullanmasından ve *Menâr Tefsîri*'ndeki ilgili değerlendirmeleri görmemiş olmasından kaynaklanmaktadır.

a. İslâmiyet'in İlk Yıllarında Ulü'l-emr

Reşid Rıza'ya göre ulü'l-emr aslında İslâm'a özgü bir kavram olmaktan ziyade *toplumların yapısının doğal bir gereğidir*.⁸⁹⁵ Her millet, ülke ve hatta kabilede insanların derin bilgi ve tecrübe sahibi olduklarına inandıkları için kendilerine güvendiği, dini ve dünyevî işlerinde kendilerine müracaat ettiği insanlar bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in devrinde de Arapların bu özelliğe sahip olanları O'nun yanında yer aldılar ve fetihler neticesinde geniş bir coğrafyaya yayıldılar. Hz. Peygamber'in vefatının akabinde bu insanlara hilafet beyatı, şûrâ, siyasî, idarî ve kazaî işlerde ihtiyaç duyuluyordu. İlk halifeler ordu komutanları başta olmak üzere değişik evsaftaki kimseleri bunların yaşadığı beldelere gönderiyor ve beyatlarını alıyorlardı. Ancak Muaviye, Hz. Ali'ye beyat etmemek suretiyle bu geleneği bozdu. Halifeler kaza sahasında ise kendi çevrelerinde bulunan ilim ve re'y ehli kimseleri ve insanların önderlerini bir araya getiriyor ve hakkında nas bulunmayan konuda onların görüşlerini alıyorlardı.⁸⁹⁶ İdarî ve siyasî konularda da bu kimselerle istişare ediliyordu.⁸⁹⁷

İlk dönemde ulü'l-emr olarak bilinen kimselerle yukarıdaki gibi istişare edildiğini söyleyen Reşid Rıza, bu dönemde işlerin kısmen kolay olduğunu ileri sürer. Konuyla ilgili değerlendirmeleri şöyledir:

Ümmet, en alt tabakasından en üst tabakasına kadar esaslı bir bilinçlenme içerisindeydi ve yeri geldiğinde yaşlı bir kadın dahi halifelere yol gösterebiliyordu. Halifelerin bir asabesi olmadığından Müslümanlar üzerinde baskı kurma durumları söz konusu olmamaktaydı. Halifeler ihlâs sahibi kimselerdi ve ümmetin işlerini ulü'l-emrle ortaklaşa çözümlemekten kaçınmıyorlardı. Topyekün bir bilinçlilik halinin varlığı ve işlerin yolunda gitmesi sebebiyle raşid halifeler işlerin şer'î şûrâ ilkesi üzerinde devamlılığını sağlamak, emir ve yöneticileri görüşlerinde ulü'l-emre bağlı kılmaya matuf [kurumsal] bir düzenlemeye gitmek ihtiyacı hissetmediler.⁸⁹⁸

Burada ulü'l-emrin yetki sahası olarak görülen siyasî, idarî ve kazaî meseleler Reşid Rıza'nın tasnifinde dünyevî ahkâma denk gelen sahalardır. Dikkat edilirse ulü'l-

⁸⁹⁵ Reşid Rıza bu iddiayı başka çalışmalarında da dile getirmektedir. Bk. Reşid Rıza, *el-Hilâfe*, s. 57-58.

⁸⁹⁶ Reşid Rıza bu yöndeki düşüncesini teyit etmek amacıyla dört halife zamanında vuku bulan bazı hadiseleri nakletmektedir. bk. Reşid Rıza, *Tefsîr*, V, 195-196; a.mlf., *a.g.e.*, VI, 362-363.

⁸⁹⁷ Reşid Rıza, *Tefsîr*, V, 196-197. "Sözelimi Hz. Ömer, Şam'da vuku bulan veba hadisesine karşı nasıl hareket edilmesi gerektiği konusunda ulü'l-emri toplayarak istişare etmiş ve karar vermiştir."

⁸⁹⁸ Reşid Rıza, *Tefsîr*, V, 197-198. İlk dönemde muhtelif konularda ulü'l-emre müracaat edilmesi konusuyla ilgili olarak ayrıca bk. Reşid Rıza, *age.*, IV, 202-204.

emrin, kendisine bırakılan bu sahada “şurâ ilkesi” uyarınca halife ile birlikte hükme vardığı söylenmektedir. Reşid Rıza’nın ideal bir çerçeve olarak belirlediği bu işleyişin belirli bir kurumsal yapıya oturtulamadığına ilişkin ifadesi de önemlidir. Zira, aşağıda da görüleceği üzere, daha sonra kendisi, hiçbir kayıtle mukayyet olmadan bu kurumsal yapıyı teklif edecek ve belirleyecektir.

b. İlk Asırdan Modern Döneme Ulü’l-emr

Reşid Rıza’nın gözünde İslâm tarihinin tamamına yakını bütünüyle bir bozulma ve yanlışlıklar toplamıdır. Emevîlerle birlikte başlayan bozulmanın ilk göstergesi İslâmî otoritenin (*sulta*) şurâ prensibinin dışına çıkartılarak kavim ve asabiyet gücüne dayalı hale gelmesidir. Hile ve zor kullanarak hâkimiyeti ele geçiren bu insanlar kavimlerinin otoritesini tüm Müslümanlara ait olan ulü’l-emr otoritesine tercih etmişlerdir. Abbasîler de benzer bir yol tutmuşlardır. Onların asabesini İranlılarla Türkler teşkil etmekteydi. Abbasîlerden sonraki küçük devletlerde ise ulü’l-emrin esamisi dahi okunmamaktadır. Osmanlı Devleti’yle de değişen bir şey olmamıştır. Önceleri kendi kavimlerinin asabesine ve güçlü ordusuna dayanan bu devlet, ulü’l-emr olmakla ilgisi bulunmayan, fıkıh ve re’y ehli olmayan üstelik kâfirlerle bir arada bulunan ordu komutanlarının güdümünde varlığını sürdürerek ulü’l-emr kavramını devre dışı bırakmıştır.⁸⁹⁹

İslâm tarihinin neredeyse tamamına yakını kapsayan bu zaman dilimi hakkında yalnızca bir parağraflık bu değerlendirmenin yapılmış olması meselenin ele alınış gayesi ve seviyesi hakkında önemli ipuçları sunmakla birlikte bu durum, ulü’l-emr kavramıyla ilgili değerlendirmelerin sahih bir anlam arayışından çok tasarlanan modern tasavvurun kabul edilebilirliğini sağlayacak zemini hazırlama girişimi olarak görülebilir. Nitekim aşağıda yer verilen değerlendirmeler bu iddiamızı destekleyecek niteliktedir.

⁸⁹⁹ Reşid Rıza, *Tefsîr*, V, 198. Konuyla ilgili olarak ayrıca bk. Reşid Rıza, *age.*, IV, 204-205.

3. Modern Dönemde Ulü'l-emrin Yeniden Teşkili: Modern Müctehid Olarak Ulü'l-emr

1900'lü yılların başında kaleme aldığı yazılarında kendi çağında ulü'l-emr kavramının yeniden işlevsel hale getirilmesi hususu üzerinde önemle duran Reşid Rıza, bu kavramın modern öncesi literatürdeki tezahürünü farklı bir mecrada yeniden inşa ederek çağdaş yasama meclisi üyelerinin meşruiyet zeminini oluşturmaya özel bir gayret göstermektedir. Osmanlı Devleti'nde İkinci Meşrutiyet'in ilanına giden yolda bu gayretin siyasi açıdan son derece önemli olduğunu ifade etmek gerekir. Reşid Rıza, bu kavramı Batılı parlamento üyelerinin faaliyetleriyle kıyas ederek kendince farklı bir sistem kurmaya gayret etmektedir.

Ulü'l-emrin tanımlanma çabasında da belirtildiği üzere ilk olarak kavramın kapsamı klasik eserlerinkine nispetle son derece genişletilir ve güncelleştirilir: *Ulemanın büyükleri, ordu komutanları, yargı mensupları, büyük tüccar ve çiftçiler, kamu yararına çalışan kimseler, cemiyet ve şirket müdürleri, parti/fırka liderleri, gazete müdürleri ve gazetelerin önde gelen yazarları, doktorlar, avukatlar, savcılar ve her belde ahalisinin kendilerine itimat ve hürmet ettiği kimselerden oluşan ehl-i hal ve'l-akdin o dönemde mebus seçilme kriterleriyle ne denli benzeştiğini tespit etmek zor değildir.*⁹⁰⁰

Reşid Rıza bu düşünceleri II. Abdülhamid döneminde dile getirmektedir. Belirttiğine göre yaşanan zaman diliminde gerçek söz sahibi, kendilerine körü körüne itaat eden orduları bulunan yönetimlerdir. Dolayısıyla yönetimler ulü'l-emr nâmına ortalığa çıkacak insanları ortadan kaldırma gücüne sahiptirler. Böylesi bir ortamda ulü'l-emrin elinden alınan yetkinin iade edilmesinin önemine vurgu yapan müellif, ulü'l-emre bu yetkinin ümmetin seçimden gelen kuvvetiyle verilmesi gerektiğini söylemektedir. *Sultasını şûrâ düzeni üzerine tesis eden devletler halklarına memleketin genel kanunlarını vaz edecek, yürütme işlevini yaparken hükümeti murakabe edecek kişileri seçme yetkisini vermiştir.* Bu ülkelerde yetkililer idare meclislerine ve mahkemelere de seçimle getirilir. Ümmetin böylesi bir seçimi yapabilmesinin şeriata uygunluğu ancak seçimlerin herhangi bir otoritenin baskısından uzak bir şekilde

⁹⁰⁰ Konuyla ilgili olarak bk. Kanûn-i Esâsî, md. 68; Akyıldız, "Meclis-i meb'ûsan", *DİA*, XXVIII, 245-256.

yapılması durumunda mümkün olacaktır. Seçimlere müdahalenin olması yapılan işlemi batıl kılar.⁹⁰¹

Bu ifadelerle, bütünüyle fikhî bir çerçeveye oturtulan seçimin, farz-ı kifaye olduğu belirtilerek, ümmet, bu iş için bir araya gelmemeleri durumunda ehl-i hal ve'l-akdden bunu talep etmekle yükümlü kılınmaktadır.⁹⁰² Bu noktada Batılı anlamdaki parlamenter sisteme yakın bir sistemin teklif edildiği daha belirgin bir şekilde ihsas ettirilerek, fikhî bir mesele olarak seçim ve neticeleri değerlendirilir. İlk olarak ele alınan konu “seçmenin yanlış yapması”, yani ehil olmayan kimseleri seçebilme ihtimalidir. Buna göre ümmet, ulü'l-emr olmayan kimselere yetki verirse bir ikilik söz konusu olacaktır. Bir yanda resmî manada yetkiyi elinde tutan seçilmişler, öte yanda resmi sıfatı olmayan ulü'l-emr. Bu durumda hangisine itaat etmek Allah'a ve Resûlüne itaat etmek olarak değerlendirilecektir? Reşid Rıza bu problemi derinlemesine ele almamaktadır. Ona göre millet eğer ulü'l-emre itaati emreden ayetin anlamını biliyor, amacını fark ediyorsa, seçimlere de özgür bir şekilde gitmişse ulü'l-emr olmaya layık olan kimselerden başkasını seçmeyecektir. Nitekim ulü'l-emr olma vasfını kazanmış kimseler aynı zamanda milletin kendilerine güvendiği kimseler olduğundan bu kimselerin seçilmesi doğal bir durum olacaktır. Eğer millet seçimin ne anlama geldiğini bilmiyorsa yahut baskı altında oy vermek durumunda kalmışsa bu durumda yapılan seçimin şer'î bir vasıf taşıdığını söylemek mümkün olmayacaktır. İslâm'a giren insanların mezkûr ayetin anlamını tam manasıyla kavrayamamış olmaları ve ulü'l-emre ilişkin bilgilerinin yokluğu İslâm'ın ilk dönemlerinde ulü'l-emrin seçimle belirlenmemesinde etkili olmuş olabilir.⁹⁰³

⁹⁰¹ Reşid Rıza, *Tefsîr*, V, 199. Reşid Rıza buradaki ifadelerinde seçimi, alım-satım, nikah vb. fikhî muamelelerle mukayese ederek hile, ikrah vb. akdın sıhhatini zedeleyen tasarrufların seçimin sıhhatine de tesir edeceğini ifade eder.

⁹⁰² Reşid Rıza, *Tefsîr*, V, 199.

⁹⁰³ Reşid Rıza, *Tefsîr*, V, 200. Bu değerlendirmelerde seçilme kriterleri üzerinde durulmaması dikkate değer bir husustur. Son derece zayıf istidlâllerden hareketle bunca değerlendirme yapılması yerine yalnızca ulü'l-emr olma vasfını haiz kimselerin aday yapılarak bu sorunu aşma cihetine gidilmeyişinin sebebi belirsizdir. Aristokrasiye karşı olduğunu ve esaslı bir demokrasi taraftarı olduğunu değişik vesilelerle dile getiren müellif, (bk. “Rihletü sâhibi'l-mecelle fî Sûriyâ (4)”, *MM*, XII/2, 154; *Rihalat*, s. 47) muhtemelen böylesi bir kaydın demokrasiyle bağdaşmayacağını düşünmektedir. Ancak sonraki yıllarda bu görüşlerini tadil eden müellif, kendisinin de arasında bulunduğu “mutedil ıslah topluluğu” üyelerinin bu vazifeye layık olduğunu ifade etmektedir. Aşağıya bk.

İkinci problem ulü'l-emrin hükmünün icma sayılıp sayılmayacağıyla ilgilidir. Aşağıda ele alınacağı üzere ulü'l-emrin vardığı hükmün bağlayıcılığı bu hükmün icma oluşuna bağlandığından, “ehl-i hal ve'l-akd olan kimselerin tamamının mı seçilmesi lazımdır, yoksa bir kısmının seçilmesi yeterli midir” sorusunun cevaplanması gerekmektedir. Bu probleme “belli sayıdaki seçilmişlerin kararı geride kalanların rızasının alınması şartıyla geçerli olmalıdır” şeklinde çözüm önerilir. Sözelimi bin kişiden oluşan ulü'l-emr kendi içlerinden yüz kişiyi seçer veya kura yoluyla belirlerse bu seçilenlerin kararı ümmetin icması olarak kabul edilmelidir. İnsanlar da seçilmemiş olan ulü'l-emre kendi dünyevî ve dinî işlerinde her daim başvurmakta serbest olurlar.⁹⁰⁴

Reşid Rıza, II. Abdülhamid devrinde olduğu gibi daha sonra Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş devresinde de bu konuyu benzer argümanlarla ele alır. Burada dile getirdiği düşünceler pratiği daha fazla önelemekte, güncel gelişmelere müdahil olmaktadır. Biraz da yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin temsilcilerini muhatap alarak yazdığı *el-Hılâfe* kitabında ümmetin ehl-i hal ve'l-akd olan temsilcilerinin onların önder ve reisleri olduğunu ifade ile bu kişilerin ümmetin genel anlamda maslahatlarından, özel anlamda ise en yüksek otoriteden (*es-sultatü'l-ulyâ*) mesul olduklarını belirtir. Ona göre ümmetin varlığını sürdürmesinin zorunlu şartları olan ilim, amel ve maslahatlar konusunda bu kimselere güvenilebilmelidir. Zira bu kimseler ümmetin dinî, siyasî, ictimai, kazaî, idarî ve ekonomik maslahatlarını karşılama hususunda müstakil ilme sahip, adalet, re'yy ve hikmet ehli olmalıdır.⁹⁰⁵

Reşid Rıza, Türkiye'de *TBMM* üyelerinin, Mısır'da ise parlamento üyelerinin fiilen ehl-i hal ve'l-akd konumuna geldiklerini ifade etmekle birlikte, durumun başta Mısır ve Hind alt-kıtası olmak üzere diğer İslâm beldelerinde pek iç açıcı olmadığını belirtir. O dönemde ehl-i hal ve'l-akdin kimlerden oluşması gerektiği meselesini gündeme taşıyarak mevcut üç farklı ilmî ve siyasî akım içerisinde yer alan Batıcılar ve donuk fikirli fukahanın niçin ehl-i hal ve'l-akd olmaması gerektiğini temellendirmeye çalışır. Özetle batıcılar hükümetin laik olması gerektiğine inandıkları, fukaha grubu ise askerî, malî ve siyasî kanunları fıkıhtan hareketle ortaya koymaktan aciz olmaları ve dünyevî muamelelerde mutlak ictihaddan kaçınılması gerektiğine inanmaları hasebiyle

⁹⁰⁴ Reşid Rıza, *Tefsîr*, V, 200-201.

⁹⁰⁵ Reşid Rıza, *el-Hılâfe*, s. 57-58.

reddedilmektedir.⁹⁰⁶ Ona göre yaşanan çağda Araplar ve Türkler arasında orta yolu tutmuş muslihler topluluğu (*hizbü'l-ıslâhi'l-İslâmî el-mu'tedil*) ehl-i hal ve'l-akd olmaya en layık kimselerdir. Fıkıh kitaplarını körü körüne taklid edenlerden veya Batılılaşarak Avrupaî hukuk düzenini benimseyenlerden farklı olarak bu kimseler, hem fıkıh ilmi ile şeriatın ahkâmını bağımsız bir şekilde anladıklarından; hem de Avrupa medeniyetinin özünü doğru bir şekilde kavradıklarından, ümmeti birleştirici bir rol oynayabileceklerdir.⁹⁰⁷

Reşid Rıza'nın ulü'l-emr kavramını esas alarak geliştirdiği bu düşünceler, modern bir içerikle meşbudur. Dolayısıyla bu içeriği elde ettiği kaynakların tespiti büyük önem arz etmektedir. Müellif bu konuda Razi ve Abduh'un düşüncelerine temas etse de her ikisinden farklı ve kapsamlı bir anlayış geliştirdiğini belirtmektedir. Bu durum da ister istemez bu düşüncenin Batılı kökenlerinin olup olmadığı meselesini gündeme taşımaktadır. Konuyla ilgili görüş beyan eden kimi müellifler, "ulü'l-emrin, halkın temsilcilerinin otoritesi" olarak kurgulanmasını, J. J. Rousseau'nun "genel irade" kavramıyla benzeştirmektedir.⁹⁰⁸ Bu, önemli bir ihtimal olmakla birlikte kanaatimizce Reşid Rıza dahil dönemin her kesimden entelektüeli üzerinde esaslı tesirleri olan Fransız bilim adamı Gustave Le Bon'un, toplulukların aldığı ortak kararların ortalama seviyenin altında olacağı, toplulukların karar alırken mantıkî değil, duygusal davranacağı, bu sebeple onlara önderlik edecek seçkinlerin bulunmasının gerekli olduğu, bu seçkinlerin kitleleri ileriye taşımak gibi bir görevinin bulunduğu ve kitlelerin de onları takip etmesi gerektiği yönündeki düşüncelerinin,⁹⁰⁹ sürekli geri kalmışlık olgusundan dem vuran Reşid Rıza için kaynaklık teşkil ettiği düşünülebilir. Yukarıda yer verdiğimiz üzere ulü'l-emrin İslâm'a has bir kavram olmadığını ve toplum yapısının doğal bir gereği olduğunu iddia etmesi bu iddiamızı güçlendirmektedir. Amansız bir taklid karşıtlığını dile getirmesine rağmen, avamın ulü'l-emri taklid etmesi gerektiğini savunması da; avamın bilgisizlik içerisinde âlimleri bile taklid edemediğini, onların yalnızca birbirlerini taklid ettiğini iddia etmesi de muhtemelen bu sayede anlaşılabilir.

⁹⁰⁶ Reşid Rıza, *el-Hulâfe*, s. 62-67.

⁹⁰⁷ Reşid Rıza, *el-Hulâfe*, s. 61-69. Bu topluluğun işlevlerini uzun uzadıya anlatan müellif, uluslarla sınırlı bir parlementer sistemin üyelerini ulü'l-emr olarak belirlemiştir.

⁹⁰⁸ Nuseibeh, *The Ideas of Arab Nationalism*, s. 126-127.

⁹⁰⁹ Le Bon'un bu çerçevedeki düşünceleri için bk. *Kitleler psikolojisi*, s. 119-141. Aynı yaklaşımın son dönem Osmanlı aydınlarına etkisi için bk. Hanoğlu, *Osmanlı'dan Cumhuriyete*, s. 93-101.

Bununla birlikte özellikle modern döneme gelene değin Osmanlıları fıkıh ve re'y ehli olmayan kişiler ile gayrimüslimleri ulü'l-emr olarak atadıkları gerekçesiyle tenkit etmesine rağmen, kendisinin, fıkıh ilmiyle doğrudan alakası bulunmayan kişilere, üstelik doğrudan fıkıhın sahasıyla ilgili düzenleme yapma yetkisi vermesindeki tutarsızlığın farkında olup olmadığı belli değildir. Dahası II. Meşrutiyet'in ilanıyla birlikte Mebusan Meclisi'nde gayrimüslimlerin bulunmasının, alınan kararın şer'iliğine tesirinin olamayacağını iddia etmek gibi, tenkit ettiği durumla birebir örtüşen bir tasavvura sahip olduğunu gösteren ifadelerle de yer verecektir.⁹¹⁰

Reşid Rıza fıkıh usulü kitaplarında yer alan ictihad için gerekli şartları eleştirdikten sonra⁹¹¹ çağdaş müctehidler olarak nitelediği ulü'l-emrin ictihadı meselesine değinmektedir. Şeriatın dört aslından birisi olarak, ehl-i hal ve'l-akd ile aynı anlamda kullandığı ulü'l-emrin müşâvere yoluyla ictihadını gösteren müellif,⁹¹² üzerinde ittifak hâsıl olması halinde bu ictihadın ümmetin bütünü ve hatta tüm yöneticileri (*hükkâm*) bağlayıcı bir konum kazanacağını ifade eder. Ulü'l-emrin ictihad sahası ise dinin tüm konuları değildir. Buradaki kanaatleri kendi ahkâm tasnifiyle doğrudan ilgilidir. Ona göre ulü'l-emrin ictihadı kazaî, siyasî ve medenî muamelelerde söz konusudur; yoksa ibadetlerde ve yargıya intikal etmeyen şahsî ahkâma şâmil değildir.⁹¹³

Ulü'l-emrin söz söyleyebileceği ahkâm sahasını “dünyevî” kısımla sınırlandırdıktan sonra ulü'l-emrin bu sahada hükme varmak için yapacağı görüşme ve tartışmalar “şûrâ”; üzerinde görüş beyan edebileceği sahada geçerli olacak ictihad ilkesi ise yukarıda ahkâmın tasnifi kısmında temas edildiği üzere maslahat ve belli başlı kaideler olarak belirlenmektedir. Ulü'l-emrin bu ictihadının esas alması gereken temel kaidelerin başında maslahatın celbi, mefsedetın izalesi gelmektedir. Maslahatla amel sadece Malikîlere has görülmemeli ve ulü'l-emr bu kaideden ayrılmamalıdır. Bu kaideyle bağlantılı bir başka kaide ise İslâm dininin zorluğun kaldırılması ve kolaylığın hâkim kılınmasını ilke edinmiş olmasıdır. Bu sebeple ulü'l-emr ictihadında bu iki kaideye bağlı kalmalıdır. Dahası İslâm dini bizzat ulü'l-emre bu görevi tevdi etmiştir.

⁹¹⁰ Bk. Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (ed-Düstûr)”, *MM*, XII/8, 608-609; a.mlf., *Fetavâ*, III, 808-809. Bu hususa aşağıda “anayasal düzen” başlığı altında tekrar değinilecektir.

⁹¹¹ Reşid Rıza, *Tefsîr*, V, 204-211. İlgili yerde icma ve kıyasla ilgili eleştirileri de yer almaktadır.

⁹¹² Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (Müşkiletân fi'l-kazâi'l-İslâmî)”, *MM*, X/8, 631-632; a.mlf., *Fetavâ*, II, 628.

⁹¹³ Reşid Rıza, *Tefsîr*, V, 211; a.mlf., “Fetâvâ'l-Menâr, (Îrâdün alâ terki't-taklîd)”, *MM*, VIII/8, 295.

Bu ilkelerin öncelikli olanı maslahattır. Bu kaide nedeniyle kimi naslarla bir tearuza düşülmesi durumunda maslahat tercih edilmelidir. Ayrıca bu tearuzun maslahatla naslar arasında olduğu düşünülmemelidir. Zira maslahata riayet etmek naslarla müeyyet bir ilkedir. Bu durumda mezkûr tearuzun naslar arasında vaki bir tearuz olduğu göz önünde tutulmalıdır.⁹¹⁴ Ulü'l-emrin verdiği hükmün bağlayıcı oluşu ise bu hükmün “icma” olarak değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır.

B. Ulü'l-emrin Hükme Varma Metodu ya da “İslâmî Yasama Usulü”

Ulü'l-emr ile ilgili değerlendirmeler, *Menâr*'da fıkıh kavramlarının modern bir içerikle takdim edildiği en önemli konular arasında yer alır. Klasik dünyanın temel metinlerindeki ifadelerden farklı olan bu değerlendirmelerde, doğrudan Kur'an-ı Kerîm ayetlerinin ve Hz. Peygamber'in sözlerinin esas alındığı belirtilmektedir. Ancak konuyla ilgili değerlendirmelerde İslâm tarihinin de önemli bir kaynak olarak kullanıldığı, yapılan değerlendirmelerin bir kısmının doğrudan tarihi olayların aktarımı ve yorumlanmasına dayandığı da görülmektedir.

Yukarıda da belirtildiği üzere Reşid Rıza'nın değerlendirmelerinde ulü'l-emr dünyevî ahkâm sahasında faaliyet gösteren “modern müctehidler” olarak takdim edilmektedir. Her müctehidin hükme varırken takip ettiği bir usule sahip olması gerektiğinden Reşid Rıza, ulü'l-emrin hükme varırken takip etmesi gereken bir metod vaz etmeye çalışmaktadır. Burada fıkıh usulünün biri edille-i erbaa içerisinden (*icma*), öteki ise diğer deliller arasında zikredilen (*maslahat*) iki delili ile İslâm düşüncesinin önemli kavramlarından biri olan şûra kavramları bu usulün farklı aşamalarında devreye girmektedir.

Müellif, daha önce değişik vesilelerle temas ettiği ulü'l-emrin teşrî yetkisinin ayrıntılarını hilâfet meselesini incelediği kitabında ele almış, burada yer alan tamamlayıcı bilgilere ise *el-Vahyü'l-Muhammedî* adlı eserinde temas etmiştir. *el-Hılâfe* adlı kitabındaki değerlendirmeleri genel itibarıyla kendi düşünce dünyasıyla bir tutarlılık arz etse de, kitabın Hanefî ve Maturidî geleneğinin baskın olduğu Türkiye Büyük Millet Meclisi üyelerine hitaben yazılmış olması, daha önce yazdıklarıyla

⁹¹⁴ Reşid Rıza, *Tefsîr*, V, 211–212; VI, 362–363.

kısmen farklı olmasına yol açmıştır. Bu farklılık hem kaynak kullanımında,⁹¹⁵ hem de dile getirilen düşüncelerin klasik fıkıh usulü kavramlarıyla ifade edilmesine özel bir vurgunun yapılmasında kendisini göstermektedir.⁹¹⁶ Ancak yine de onun düşünce dünyasının ana unsurlarının eserde kendisini gösterdiğini söylemek mümkündür. Burada tespit edebildiğimiz ilk unsur yasama işinin dinî olan sahanın dışında gerçekleştiği iddiasıdır.⁹¹⁷ Bu iddia onun bu meseleyi de ahkâm tasnifi çerçevesinde ele aldığını göstermektedir.

Eserde kanun yapmanın (*iştirâ*'), Müslümanların ictihad ve istinbat kavramlarıyla ifade ettiği faaliyete karşılık geldiği belirtilmekte, ancak bu kavramın eserde çağdaş terminolojide “teşrî” terimiyle ifade edilen yasama faaliyetini ifade etmek üzere kullanıldığı söylenmektedir. Buna göre yasamanın tanımı şudur:

Siyasî idarenin insanlar arasındaki adaleti sağlaması, güvenlik ve düzenin muhafazası, memleketin ve ümmetin maslahatlarının korunarak kötülüğe giden yolların kapatılması için ihtiyaç duyduğu kanunların vaz edilmesi.⁹¹⁸

Tanımı bu şekilde verilen yasama faaliyetinin temel özelliği bu hükümlerin zaman ve mekâna, insanların dinî ve medenî durumlarına bağlı olarak değişmesidir.⁹¹⁹ Dolayısıyla yasama sahası kendi tasnifindeki dünyevî sahaya denk gelmektedir. Hiçbir medenî hükümetin yasama olmaksızın durumunu düzeltmesinin, varlığını sürdürmesinin mümkün olmadığını iddia eden müellif,⁹²⁰ yasamanın esas itibariyle ümmetin hakkı olduğunu ifade eder. Zira “hâkimiyet, hakikatte ümmete aittir.” Allah’ın

⁹¹⁵ Reşid Rıza’nın eserini Türkçeye tercüme eden ve kapsamlı bir takdim yazısı yazan Suat Mertoğlu’na göre Reşid Rıza’nın daha önceki eserlerinde başvurmadığı İcî, Taftazanî, Cürcanî gibi Sünnî kelimeler ile İbn Hümmam gibi Hanefî fakihlere burada atıf yapması, hilafetin ihyası konusundaki bu eserde Türkleri muhatap almasından kaynaklanmaktadır. Bk. “Reşid Rıza’da hilafet düşüncesi”, s. 49. Benzer bir düşünce Hamid İnâyet tarafından da dile getirilmektedir. Bk. *Çağdaş İslamî Siyasî Düşünce*, s. 134-135.

⁹¹⁶ Görebildiğimiz kadarıyla Reşid Rıza daha önceki ve daha sonraki yazılarında farklı bir anlamda kullandığı icma ve ictihad kavramını, burada klasik fıkıh usulünün bir kavramı olarak kullandığına özel bir önem atfetmektedir.

⁹¹⁷ Reşid Rıza, *el-Hılâfe*, s. 92.

⁹¹⁸ Reşid Rıza, *el-Hılâfe*, s. 90.

⁹¹⁹ Reşid Rıza, *el-Hılâfe*, s. 90.

⁹²⁰ Reşid Rıza, *el-Hılâfe*, s. 90.

ümmete tevdi ettiği bu işi ilim ve re'y ehli olan, önderlik sahibi kimseler şûrâ usulüyle yürütürler.⁹²¹

Yukarıda ulû'l-emrin konumuyla ilgili olarak işaret ettiğimiz hususlarla örtüşen bu ifadelerin ardından yasamanın gerekliliği konusuna temas edilmektedir. Bu gereklilik sosyal bir gerekçeden kaynaklanmaktadır: “İnsanların bir arada yaşamalarının zorunlu bir sonucu yasamaya ihtiyaç duyulmasıdır.”⁹²² Yasamanın meşruiyet temellerini arayan müellif, hakkında söz söylediği ya da yasamanın sahasına giren konularda geçmişteki İslâmî tecrübeyi paranteze alarak sosyal yaşamı düzenleyen kuralların yasama yoluyla belirlenmesi gerektiğini delillendirmeye çalışır. Burada dikkati celbeden husus, bu delillendirme yapılırken geçmiş dönemlerde bu konuların nasıl düzenlendiğine temas edilmemesidir:

Medenî, cinâî, siyasî ve askerî sahalarda kanun yapmanın birçok delili bulunmaktadır. Modern yasamanın delilleri arasında, zaruretle, zorluğun giderilmesi ve zararın önlenmesi ile ilgili kaideler, Kur'an'da müminlerin amme işlerinin şûrâ ile halledileceğini ifade eden ayet, ulû'l-emre itaatin Allah ve Peygamberine itaat olduğunun belirtilmesi, ümmetin işlerini onlara götürmesi ve hüküm istinbatının onlara tevdi edilmesinin farz kılınması, Hz. Peygamber'in Muaz b. Cebel'in karşılaştığı meselelerde ictihadla hükmetmesini onaylaması yer almaktadır. Bunların hiçbiri olmasaydı dahi zaruret kaidesi modern yasama uygulaması için şer'î bir asıl teşkil ederdi.⁹²³

İslâmî bir yasamanın mümkün ve hatta zorunlu olduğunun tespiti bir yönüyle de Batılı kanunların iktibasına karşı tavidir. Bir milletin, kendi tarihî geçmişinin ortaya koyduğu duruma uygun âdil bir yasama nizamını tekeffül edecek hükümet olmaksızın umran basamaklarında yükselmesinin mümkün olmadığı iddia edilir ve bu iddia, kanunların milletin tarihine, temel özelliklerine ve *mukavvimâtına* mutabık olmaması durumunda medeniyet yolunda ilerlemenin mümkün olamayacağı düşüncesiyle temellendirilir. Yabancı kanunların iktibas edilmesinin birtakım zararları bulunmaktadır. Bunlar arasında toplum içerisinde fesad ve kargaşanın (*ızdırâb*) artması,

⁹²¹ Reşid Rıza, *el-Hılâfe*, s. 93. Reşid Rıza burada teşrî usulünden bahsetmektedir. Bu konu daha önce yukarıda geniş bir şekilde ele alınmıştı.

⁹²² Reşid Rıza, *el-Hılâfe*, s. 93.

⁹²³ Reşid Rıza, *el-Hılâfe*, s. 94.

halkın birbirine bağılılığının ve bağımsızlığının zayıflaması ve netice olarak siyasî bağımsızlığın yitirilmesi zikredilebilir:⁹²⁴

Bir milletin kanunu o milletin şeref ve değerinin (*mecd*) göstergesi, hayatının ve gelişiminin ruhudur. Dolayısıyla kimi Müslüman halkların hakikatte sabit bir aslı bulunan, adalet ve müsâvâtı güvence altına alan şeriâtı bırakarak, İslâm şeriâtından daha düşük değerde olan diğer halkların kanunlarını almaları ve böylelikle teşrî hayatlarında lidersiz (*imâm*) kalıp Batılıları taklid etmeleri son derece yanlıştır. Böyle yapıldığında ümmetin *mukavvimâtı* yitirmekte, en değerli şeref göstergeleri olan ve beşerî-ictihadî yasamanın esası olan dinî şeriâtlarını/kanunları terk etmiş olmaktadır.⁹²⁵

Daha sonra değişik vesilelerle tekrar edilen bu düşüncelerinden anlaşıldığı kadarıyla Reşid Rıza kanunlaştırmada neyin kıstas olarak alınacağı meselesini problem edinmiştir. Avrupa kanunlarının iktibas edilmesi düşüncesinin hararetle savunulduğu bir ortamda⁹²⁶ bir yandan Batıcı olarak anılan kişilerin İslâm şeriâtının kanunlaştırmaya elverişli olmadığı yönündeki düşünceleriyle yüzleşmekte⁹²⁷; diğer yandan yukarıda görüldüğü gibi bu yaklaşıma bir alternatif geliştirmeye çalışmaktadır. İlgili değerlendirmeleri bir bütün halinde ele alındığında burada tüm milletler için genel geçer olduğu düşünülen sosyolojik kurallardan bahsedildiği anlaşılmaktadır. Kanunlaştırma

⁹²⁴ Reşid Rıza, *el-Hılâfe*, s. 90. Batılı kanunların iktibası konusuyla ilgili bir diğer konu bu kanunların tatbikinin Müslümanlar açısından ne anlama geleceği meselesidir. *Menâr*'a Hindistan'dan gönderilen bir soru vasıtasıyla gündeme taşınan bu konuyla ilgili geniş bir değerlendirme yapılmaktadır. Müellif, yaşadığı dönemde Müslümanların hakim tasavvurunun “yabancı kanunları vaz etmek de, bunlarla hükmetmek de küfürdür” şeklinde tezahür ettiğini ifade ederek, bu düşüncenin dayanaklarını eleştirir. Vardığı sonuç, dârülharbde yaşayan Müslümanların, dinî konular dışında, yani ukubât, hadler, medenî muamelelerde durumun icabına göre farklı davranabileceklerini belirterek, kafir boyunduruğu altında yaşayan Müslümanların ahkâmıla ilgili tüm konuları gayrimüslimlerin eline bırakmalarının doğru olmadığını belirtir. Doğrudan Hind Müslümanlarını işaret ederek ‘Hindistan’da İngiliz hükümeti adına çalışmayı kabul etmenin, İngiliz kanunlarıyla hükme varmanın bir ruhsat olduğunu, ‘iki fesad tearuz ettikte ehaffi irtikab ile azamın çaresine bakılır’ kaidesi içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. “Fetâvâ’l-Menâr, (el-Hüküm bi’l-kavânîn)”, *MM*, VII/15, 577-580.

⁹²⁵ Reşid Rıza, *el-Hılâfe*, s. 91.

⁹²⁶ Mısır’da bu çerçevedeki teşebbüs ve düşünceler için bk. Ziadeh, *Lawyers*, s. 16-21.

⁹²⁷ Yüzleştiği kişilerden biri *The Sun* gazetesinde yabancılara verilen imtiyazları konu alan ve bu çerçevede İslâm şeriâtını tenkit eden bir makalenin yazarı Amerikalı bir oryantalisttir. (“el-İmtiyâzât ve’ş-Şeriâtü’l-İslâmiyye”, *MM*, XVII/11, 868-872. İsmi verilmeyen bu kişinin yazısında esas itibarıyla adaletsiz ve eşitlik karşıtı olarak değerlendirilen İslâm şeriâtı, gayrimüslimi öldüren Müslümanın idam cezasına çarptırılmayacağı yönünde bir hükmünün olduğu gerekçesiyle kınanır. *Hüdâ’l-Arabiyye es-Suriyye* adıyla New York’ta çıkan gazetenin Arapçaya tercüme ederek iktibas ettiği bu makaleye yönelik tenkitlerini de aynı yazının devamında dile getiren Reşid Rıza, bu iddiayı reddederken adalet ve müsâvâtla ilgili olduğunu düşündüğü ayetleri ve ulema kavillerini naklederek görüşlerini temellendirmektedir. “Tefnîdü mezâ’imi’s-siyasî el-Emrikânî fi’ş-şeriati’l-İslâmiyye”, s. 873-880.

işinin doğası, yasama meclisiyle çıkartılacak kanunlara dayalı bir siyasî sistemde fıkıh ilminin alacağı şekil gibi problemler ise herhangi bir şekilde gündeme taşınmamaktadır. Dolayısıyla yasamaya dayalı bir hukuk nizamı tüm milletler için genel geçer, evrensel bir hakikat olarak benimsenmektedir. Reşid Rıza burada yalnızca içeriği tartışmakta, formun içerikle olan ilişkisine değinmemektedir. Bu çaba İslâmî bir yasama düşüncesini hilafet anlayışıyla irtibatlandırmasında somut bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Ona göre İslâmî yasama uygulamasının halifeyle birlikte düşünülmesi gerekmektedir. Hilâfet, kanun yapmanın kaynağı (*masdar*), düzenin sağlanmasının ve hükümlerin tatbik edilebilmesinin güvencesidir. Yukarıda yasama meclisinin üyeleri olarak takdim edilen ulü'l-emr ise hilâfetin rüknüdür, şûrâ azalarıdır.⁹²⁸

Ulü'l-emr kavramını incelediği yazılarında İslâm toplumlarının siyasî/hukukî lideri mesabesindeki halifenin durumundan ve yasama işlemiyle olan irtibatından açık bir şekilde bahsetmeyen müellif, bu iki unsur arasındaki ilişkiyi de böylelikle belirlemiş olmakta, öngördüğü devlet modelini ortaya koymaktadır. Halifenin başı olduğu bir yasama meclisi, hakikî hâkimiyetin sahibi olan ümmeti temsilen kanunları yapacaktır. Ancak Türkiye Cumhuriyeti'nin hilafeti ortadan kaldırması üzerine Reşid Rıza'nın Türk devletinden umudunu yitirmesi hilafet meselesinde farklı bir aşamaya geçmesini gerektirmiştir. Bu çabalarının bir devamı olarak 1926 yılındaki Hilafet Kongresi'nin tertibi için çaba göstermiş,⁹²⁹ fakat Türklerin içerisinde yer almadığı bir hilafet olgusunun netice vermeyeceği yönündeki kanaatinin pekişmesi dışında herhangi bir şey elde edememiş ve netice itibarıyla bu yönde düşünen bir grup Arap müellif gibi o da İslâm birliğini sağlamaya matuf bir hilafet yerine “ulus-devlet modellerinin” etkisi altında, kurumları ve kanunları İslâmî olan bir İslâm devleti modeline yönelmiştir.⁹³⁰ Bu

⁹²⁸ Reşid Rıza, *el-Hilâfe*, s. 94.

⁹²⁹ Reşid Rıza Kahire'de 13-23 Mayıs 1926 tarihinde toplanan kongrenin zabıtlarını *MM*'de yayınlamıştır. Bk. “Müzekkerâtü'l-Mu'temeri'l-hilâfeti'l-İslâmiyye”, *MM*, XXVII/3, 208-232; XXVII/4, 280-294; XXVII/5, 370-377; XXVII/6, 449-458. Toplantının seyri ve ayrıntıları için bk. Şevâbike, *Muhammed Reşid Rıza*, s. 337-343.

⁹³⁰ Mertoğlu, “Reşid Rıza'da hilafet düşüncesi”, s. 58; İnâyet, *Çağdaş İslâmî Siyasî Düşünce*, s. 146, 153-158.

Bu kongrenin toplanmasından yaklaşık iki yıl önce Reşid Rıza'nın Hilafet kongresi dergisinde yayınladığı bir yazı, bu ümitsizliğin izlerini taşımaktadır. Daha ziyade hilafetin kaldırılmasına giden süreci ve hâlihazırda bağımsızlığını sürdüren iki İslâm devleti olan İran ve Afganistan'daki yasamaya ilişkin tartışmaları özetlediği bu yazısında İslâmî yasamanın üstünlüğünden bahis açılarak, devletlerin bundan müstağni kalmasının yanlışlığı vurgulanmaktadır. Bu ifadeleri biraz da hilafet sonrası dönemde kendi hukuk sistemlerini oluşturmaya çalışan ve bu arada kanunlarını yapan ve her biri

yönelimin somut sonuçlarını hayatının son zamanlarında kaleme aldığı *el-Vahyü'l-Muhammedî* adlı eserde görmek mümkündür.

Gerek ulü'l-emrin hükme varma yöntemi olarak belirlenen hususlar, gerekse İslâmî yasamanın mahiyetine ilişkin dile getirilen düşüncelerde İslâmî yasamayla kastedilen hususun, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* ve *Hukuk-ı Aile Kararnâmesi* tecrübelerinde olduğu gibi fıkıh kitaplarında dağınık olarak bulunduğu düşünülen şer'î hükümlerin, belirli hukuk başlıklarında kanun formundaki maddeler şeklinde yer alan kanun mecmuaları oluşturmaktan çok daha farklı olduğu anlaşılmaktadır. Teklif edilen yasamayı İslâmî kılan, kanun maddelerinin alındığı yer değil, ulü'l-emr adı verilen kişilerin şûrâ prensibine göre hareket edip maslahat delili başta olmak üzere Kitap ve Sünnet delillerini temel alarak hükme varmaları ve bu hükmün icma olarak bağlayıcı hale gelmesidir.⁹³¹

1. Şûrâ

Çağdaş İslâm düşüncesinde yeniden kurgulanarak modern bir içerikle takdim edilen kavramların başında gelen şûrâ, Reşid Rıza tarafından diğer birçok önemli kavram ve konuda olduğu gibi en geniş şekilde *Menâr Tefsiri*'nde ele alınmaktadır. “Emir hususunda onlarla istişâre et” [Âli İmrân, 3/159], “Allah’a itaat edin, Resûl’e ve sizden olan ulü'l-emre itaat edin” [Nisâ, 4/59] ve “Onların işleri aralarında şûrâ iledir” [Şûrâ, 42/38] ayetlerinin tefsirinde kapsamlı bir değerlendirmeye tâbi tutulan bu konu, özellikle *el-Hulafe evi'l-imâmetü'l-uzmâ* adlı kitabı başta olmak üzere diğer yazılarındaki tamamlayıcı bilgilerle birlikte değerlendirilmektedir.

İlgili değerlendirmelerde şûrâ ilkesi, halkın iradesinin bir yansıması olduğu düşünülen modern parlamenter sistemle bir şekilde bağdaştırılmaktadır. Müellif bu

“ulus-devlet” olma sürecine giden devletlere bir çağrı niteliğindedir. Bk. “et-Teşriü'l-İslâmî ve mü'temerü'l-hılâfe”, *MM*, XXV/8, 599–604.

⁹³¹ Nitekim Hidiv İsmail Paşa'nın Ezher ulemasına teklif ettiği kanun kitabı telifinin reddedilmesi sadedinde dile getirdiği düşünceler bu hususu teyit etmektedir: “Ezher'liler Hidiv İsmail Paşa'nın hukuk ve ukubat sahasında çağın durumuna uygun, kolay anlaşılır ve meselelerinin Avrupa kanun kitaplarının tertibine uygun olacak bir kitap telif etmelerine yönelik teklifi karşısında hiçbirşey yapmadılar.” Reşid Rıza, “Ulemâu'l-Ezher ve'l-mehâkimü's-şer'îyye”, *MM*, VII/6, 212.

Kanunlaştırmanın Batı medeniyetine has bir olgu olarak temel özellikleri ile fıkıh mukayesesi açısından önemli bir değerlendirme için bk. Erdem, “İslâm Hukukunda Modernleşme: 'Fıkıh'tan 'İslâm Hukuku'na”, *BSV Bülten*, sy. 29-30, s. 6-8.

çabasına uzun soluklu bir değerlendirme süreciyle ulaşır. Bunu yaparken dile getirdiği düşüncelere klasik literatürden hareketle karşı çıkılmasını engellemeyi hedeflemektedir.

Öncelikle, Kur'an'da emredilen bir ilke olsa da şûrâ ilkesinin dinî değil, dünyevî sahada geçerli olduğu ifade edilir. Böylelikle bu ilke de fikhî düşüncesinin merkezinde yer alan ahkâm tasnifi çerçevesinde yerini almış olmaktadır. “Bütün hayırların esası olan şûrâ”⁹³² gereklidir, “çünkü savaş, barış, emniyet ve huzur kabilinden dünyevî maslahatlar konusunda birden fazla kişinin karara varması, tek bir kişinin karar vermesinden daha uygundur. Ancak şûrâ hiç de kolay değildir; zira kişi adedince fikir ortaya çıkabilir ve bu durum kafa karışıklığına sebebiyet verebilir. Bu sebeple şûrâ yapılırken nelere dikkat edileceği Hz. Peygamber tarafından vaz edilmiştir. Buna göre şûrâ ehline lütufla davranılmalı, herkesin görüşü tek tek dinlenmeli ve gerek görüldüğünde onların düşüncesi benimsenmelidir”.⁹³³ Üstelik bu benimseme Uhud savaşının mahalli konusunda olduğu gibi çoğunluğun re'iyine göre olmalıdır. Zira çoğunluğun re'iyine muhalif davranmak cemaatin hakkını yemek ve şûrâ prensibini ihlal etmek anlamına gelir.⁹³⁴

Şûrâ esnasında nelere dikkat edileceğini belirlemiş olmakla birlikte Hz. Peygamber'in bu ilkeyi kurumsal bir çerçeveye, belli kaideler bütününe oturtmadığını iddia eden müellif, bu iddiasını değişik gerekçelerle teyit eder. Bu nokta onun düşüncesi açısından son derece önemlidir; zira bunu ispat etmesi durumunda yaşanan çağa uygun bir şûrâ anlayışı geliştirebilmesi mümkün olacaktır. Hz. Peygamber şûrâ ilkesini kendi çağının gereğine uygun bir şekilde uygulamıştır. O, bu ilkeye genel geçer bir çerçeve çizmemiştir; çünkü bu durum ümmetin sosyal durumunun farklılaşmasına göre şekil alabilen, zamana ve mekâna göre değişebilen bir durumdur. Dolayısıyla Hz. Peygamber konuyla ilgili ilkeler vaz etseydi insanlar bunu dinin aslî bir prensibi kabul eder ve değişmez görebilirlerdi. Ayrıca bunu kendi kendisine vaz etmiş olsaydı şûrâ ilkesine uygun davranmış olmazdı.⁹³⁵ Farklı devirlerde ümmetin sayısına, sosyal şartların ve

⁹³² Reşid Rıza, *Tefsîr*, IV, 98; a.mlf., “Bâbu Tefsîri'l-Kur'ani'l-Hakîm”, *MM*, XI/4, 245.

⁹³³ Reşid Rıza, *Tefsîr*, IV, 199–200; a.mlf., “Bâbu Tefsîri'l-Kur'ani'l-Hakîm”, *MM*, XI/10, 727-728. Reşid Rıza bu düşünceleri üstadı Abduh'un da paylaştığını belirtmektedir.

⁹³⁴ Reşid Rıza, *Tefsîr*, IV, 98-99; a.mlf., “Bâbu Tefsîri'l-Kur'ani'l-Hakîm”, *MM*, XI/4, 245; a.mlf., *el-Hilâfe*, s. 31. Bu ikinci metinde konuyu vurgulamak için seçilen ifade konunun güncel kaygılarla ele alınan bir tarafının olduğunu da ortaya koymaktadır: “Amelü'n-nebi bi's-şûrâ ve istibdâdü hükkâmînâ.”

⁹³⁵ Reşid Rıza, *Tefsîr*, IV, 201–202; a.mlf., “Bâbu Tefsîri'l-Kur'ani'l-Hakîm”, *MM*, XI/10, 728-729.

küllî maslahatların değişmesine bağlı olarak bu ilke de değişebilir. Hz. Peygamber şûrânın mekanizmasını belirlemeye yönelik hükümler vaz etseydi, onun sadece kendi yaşadığı çağda geçerli olmak üzere vaz ettiği hükümleri, bu sahanın esas delili olan maslahata aykırı olsa dahi, her devirde geçerli bir din[i ahkâm] olarak algılanma riski vardı. Hz. Peygamber bu sebeple sadece şûrâ ile hükme varmayı teşrîi bir kural olarak vaz etmiş ve kendisi de bu ilkeyi tatbik ederek ümmeti eğitmiştir. Şu halde O, şûrâ ilkesinin hangi çerçevede nasıl işlerlik kazanacağını ümmetin tercihinine bırakmıştır. Bu ilke zamanın ve mekânın değişimine göre değişebilir.⁹³⁶

Bir yandan Hz. Peygamber'in vaz ettiği şûrânın temel ilkelerinden birinin çoğunluğun kararına tâbi olmak olduğunun ifade edilmesi,⁹³⁷ öte yandan O'nun şûrânın yapısı ve mekanizmasına ilişkin kural belirlemediğinin ifade edilmesinin akabinde raşid halifelerin uygulamalarının da dönemsel mahiyette olduğu noktası üzerinde durularak⁹³⁸ şûrâ ilkesi bütünüyle ümmet tarafından belirlenmesi mümkün bir ilke haline getirilir. İslâm hükümetinde bu meselenin nasıl ele alınması gerektiği konusu değişik vesilelerle gündeme taşınır. Burada teklif edilen uygulama parlamenter sisteme benzer bir uygulamadır.⁹³⁹

⁹³⁶ Reşid Rıza, *el-Hilâfe*, s. 32.

⁹³⁷ Reşid Rıza bu düşüncesini ısrarla savunmakta ve kendisine yöneltilebilecek tüm itirazları devre dışı bırakmaya çalışmaktadır. Sözgelimi hilafetle ilgili eserinin şûrâya ayırdığı kısmında Bedir savaşında ordunun konumlanacağı yer meselesinde Hz. Peygamber'in, Hubâb b. Münzir'in itirazını benimseyerek görüşüne göre fikir değiştirdiğini ifade etmekte, burada yalnızca bir kişinin düşüncesinin karar almada etkili olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Bedir esirleri konusunda yer alan bir diğer uygulama, onun Hz. Peygamber tarafından vaz edildiğini söylediği bu ilke ile çelişmektedir. Ancak Reşid Rıza bu uygulamaların kendisine istişarenin emredildiği ayetlerin nüzûlünden önce geldiğini iddia etmektedir. Fakat ilgili ayetlerde çoğunluğun görüşüne tâbi olmakla ilgili bir kayıt bulunmamaktadır. O bu iddiasını, kaynak vermeden Hz. Ali'den naklen geldiğini ifade ettiği bir hadisle temellendirmektedir. Buna göre Âli İmran Sûresi'nde istişâreyi emreden ayet nazil olduğunda "Bir kere azmettin mi artık Allah'a tevekkül et" ifadesindeki azmetmenin ne olduğu sorulduğunda Hz. Peygamber "ehl-i re'yle istişare etmek ardından da onlara tâbi olmaktadır" demiştir. (*el-Hilâfe*, s. 31).

Son derece zayıf olan bu istidlal bir yana, müellifin yukarıdaki iddiası icma delilinin klasik tezahürünü tenkit etme sadedinde doğrunun her zaman çoğunluk tarafından olmayacağını ısrarla savunmasıyla da çelişmektedir. Şu halde buradaki değerlendirmelerin bütünüyle pratik kaygılarla ele alındığını söylemek mümkündür.

⁹³⁸ Reşid Rıza özellikle Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in uygulamaları üzerinde durmaktadır. Bk. *Tefsîr*, IV, 202-203, V, 197-198; a.mlf., "Bâbu Tefsîri'l-Kur'ani'l-Hakîm", *MM*, XI/10, 730-731; a.mlf., *el-Hilâfe*, s. 32-33.

⁹³⁹ Burada ele aldığı konunun ana teması olarak belirlediği cümle parlamenter sistemin kendi zihninde ne denli canlı olduğunu göstermektedir: "Mukavemetü'z-zâlimîn ve'-ş-şûrâ fi'l-İslâm ve mecâlisü'n-nüvvâb". Bk. Reşid Rıza, *Tefsîr*, IV, 45.

Muamelat sahasında getirilen genel kaidelerin dışındaki konuları Şâri, ulü'l-emre tevdi etmiştir. Ulü'l-emr şûrâ prensibinden hareketle zamana muvâfık olan hükmü belirlemek durumundadır.⁹⁴⁰ Devlet yöneticileri ulü'l-emrin şûrâ yoluyla vardığı hükümleri uygulamak zorundadırlar. Dolayısıyla İslâm devletinde (*ed-devle el-İslâmiyye*) müesseseseleşen iki yahut üç kurum olmalıdır. İlki hükümleri açıklayan bir topluluktan oluşur. Bu topluluğa çağdaş tabirle yasama kurulu (*el-hey'etü't-teşrî'i*) denilebilir. İkinci grup yöneticiler (*hükkâm*) ve pratik olarak yasaları uygulayan kimselerden (*müneffizîn*) oluşur. Bu topluluğun çağdaş karşılığı yürütme kuruludur. (*el-hey'etü't-tenfizî*). Üçüncü topluluk ise [diğer iki kurul arasındaki] ihtilaflara hakem olan bir topluluktur. Bu sonuncuların ilk kuruldan bazı kişiler arasından seçilmeleri de mümkündür.⁹⁴¹

Burada dikkati çeken en önemli husus, klasik dönem İslâm siyaset düşüncesinde devlet başkanının belli özellikteki kişilerle istişare ederek hükme ulaşma prensibi olarak algılanan ve daha ziyade ahlakî bir ilke olarak düşünülen şûrâ uygulamasının,⁹⁴² devlet başkanından bağımsız bir şekilde gerçekleşen ve onu da bağlayan bir mekanizma haline getirilmesidir. Halbuki gerek Mısır siyasî tecrübesinde gerekse Osmanlı Devleti'nde - her ne kadar modernleşme sürecinde Batı'nın siyasî pratiğinde önemli bir yeri olan parlamenter sistemin zorlamalarıyla yeni bir içerik kazansa da- şûrâ ilkesi işletilmeye devam etmekteydi. Mısır'da ilk defa 1829 yılında Mehmed Ali Paşa tarafından kurulan ve daha sonraları Said ve Abbas Hilmi tarafından işlevsiz kılınan şûrâ meclisi mevcuttu.⁹⁴³ Hidiv İsmail Paşa 1866 yılında yeni bir nizamla *Meclisü şûrâ'n-nüvvâb* adıyla bu meclisi yeniden açmıştı. Abduh'un da bir dönem üyesi olduğu⁹⁴⁴ bu meclisin nizamnâmesinden anlaşılacağı üzere Kavalalı'nın kurduğu diğer meclis gibi, bu mecliste alınan kararların Hidiv'i bağlayıcı bir fonksiyonu bulunmamaktaydı.

⁹⁴⁰ Reşid Rıza, "el-Muhâveretü's-sâbi'a", *MM*, IV/6, 209-210; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 53. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 156-157; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 232-233.

⁹⁴¹ Reşid Rıza, *Tefsîr*, V, 187.

⁹⁴² Reşid Rıza şurânın klasik dönemdeki bu hükmünün farkındadır. Ancak o, klasik külliyyatta "bu ilkenin bağlayıcı bir ilke (*vâcib*) olarak değil de, 'mendûb bir fazilet' hükmünde değerlendirilmesini" fukahânın cehaletine ve melik ve ümerânın hoşnut kılınması çabasına bağlamaktadır. *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 210.

Klasik İslâm düşüncesinde şûrâ prensibinin ahlakî bir ilke olarak algılanması ve bu prensibin modern dönem Osmanlı İslâmcılarının düşüncesindeki yeriyle ilgili değerlendirmeler için bk. Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, s. 165-166.

⁹⁴³ Meclisü'l-meşveret adını taşıyan bu mecliste 156 üye bulunmaktaydı. Üyeleri hükümet görevlileri, âlimler ve ayandan müteşekkildi. İlk başkanı İbrahim Paşa'ydı. İdarî, kazaî ve eğitimle ilgili konularda faaliyet gösteren meclis kararlarının büyük çoğunluğu üyelerin tekliflerinden oluşmaktaydı. Konuyla ilgili olarak bk. Rafîi, *Asru Muhammed Ali*, s. 466-471.

⁹⁴⁴ Abduh'un meclis bünyesindeki faaliyetleri için bk. Reşid Rıza, *Tarihü'l-Üstazi'l-İmam*, I, 719-725.

Nizamnâmenin ikinci maddesinde meclis kararlarının uygulanma zorunluluğunun olmadığı, bunların Hidiv'e bir tavsiye (*rağabât*) niteliği taşıdığı vurgulanmaktaydı.⁹⁴⁵

Mısır'da böylesine önemli iki tecrübenin varlığı, şûrâyı hukukî/siyasî düşüncesinin merkezî kavramlarından biri yapan Reşid Rıza'nın ilgisini celbetmemektedir. Zira onun teklif ettiği meclis, dönemin meşrutiyet söyleminin etkisiyle dile getirilmektedir. Gerek klasik İslâm düşüncesinde, gerekse Mısır'ın modern tecrübesinde istişarî mahiyeti öne çıkan bu meclis yerine o, teşrîî özelliği öne çıkan farklı bir meclis teklif etmektedir. Bu sebeple bahsedilen şûrânın danışmaya yönelik fonksiyonu göz ardı edilmekte, şûrâ doğrudan bir yasama ilkesi haline getirilmektedir. Nitekim konuyla ilgili diğer değerlendirmeleriyle birlikte düşünüldüğünde ulû'l-emr olarak nitelediği kimselerin seçim yoluyla iş başına gelerek dünyevî sahaya giren konulardaki teşrî yetkisine işaret edildiği açıktır.⁹⁴⁶

Modern bir içerikle takdim edilen şûrâ, modern ulus-devletlerdeki kanun yapma vazifesini üstlenen meclislerdeki yasama vazifesiyle aynı işleve sahip kılınmaktadır. Bu hususa özellikle dikkat çeken müellif, İslâmî yönetim tarzının bu özelliğinin yaşanılan çağdaki devletlerin sahip olduğu temsilî yönetimden daha üstün olduğunu ifade eder.⁹⁴⁷ Ancak bu sürecin İslâmî kavramlarla izahı sadece şûrâ prensibinin kullanımıyla sınırlı değildir. Bu mecliste görev alan kimseler, dünyevî sahada hükme varmaya çalışırken temel delillerini bu sahadaki en bağlayıcı ilke olan *maslahattan* alacaklar, vardıkları hüküm ise, çoğunluk kararıyla alınmış olsa bile, *icma* değerinde olacaktır. Dolayısıyla hem devlet başkanını, hem de ümmeti, daha doğru bir ifadeyle vatandaşları bağlayıcı bir özellik kazanabilecektir. Halife de olsa devlet başkanının bu konudaki yegâne rolü varılan hükmü tatbik etmekten ibarettir. Avama, ya da tebaaya düşen ise ulû'l-emrin bu kararlarını "taklîd" etmektir.

⁹⁴⁵ Meclisin oluşum süreci, oturumları ve faaliyetleri hakkında geniş bilgi için bk. Rafîî, *Asru İsmâîl*, II, 78-124; Hill, "Courts and the Administration of Justice in the Modern Area", s. 102-103. 1878 yılında kabine yerine ikame edilme amacıyla kurulan Meclisü'n-nüzzâr da benzer özelliğe sahipti. Ancak kuruluşundan bir yıl sonra bu meclisin faaliyetlerine son verildi. Bk. Anderson, "Law reform in Egypt: 1850-1950", s. 212.

⁹⁴⁶ Nitekim *el-Hılâfe* kitabındaki şu ifade bu açıdan önemlidir: "Allah istişâreyi maslahatlarda rüşdün gerçekleşmesi, mefsedetlerin engellenmesi için teşri etmiştir." (s. 30).

⁹⁴⁷ Reşid Rıza, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 209.

2. Ulü'l-emrin Ana Delili: Maslahat

Reşid Rıza “medenî, siyasî, kazaî, cinâî gibi konulardan oluşan dünyevî ahkâm sahasında ümmetin genel maslahatlarının gözetilmesi” gereğini vurgulamaktaydı.⁹⁴⁸ O, kaza, siyaset ve harbe ilişkin “muamelât” meselelerinin “zarar ve mukabele bi’z-zarar yoktur” hadisinin beyan ettiği asla râci olduğunun son derece açık olduğunu iddia ederek bu hadisin hem ferdî hem müşterek zararı ortadan kaldırmaya matuf olduğunu ileri sürmekteydi. Ona göre durumu şu şekilde tasvir etmek mümkündür:

Şariin nas ve maksadlarına riâyet ederek “mefsedetin ortadan kaldırılması, maslahatların elde edilmesi” (*derü’l-mefâsid, celbü’l-menâfi*) kaidesi de bu asıldan elde edilmiştir. Raşid Halifelerin malî, idarî ve savaşa ilişkin meselelerdeki uygulamaları bu prensibe riayet örnekleriyle doludur. Fukahanın büyük çoğunluğu genelde bütün hükümlerin mezkûr kaideye irca edilebileceğini açıkça söylemişlerdir. Sözgelimi mutlak müctehid olan İzz b. Abdisselâm’ın kavaidinin büyük çoğunluğu bu kaide etrafında döner.⁹⁴⁹

Mamafih fukahanın ekserisi bu kaideyi muteber kabul etmelerine rağmen açık bir şekilde dile getirmekten kaçınmışlardır. Karafî’nin de ifade ettiği gibi ulemâ zalim devlet başkanlarının insanların mallarını gasp, canlarını katledip istibdâdlarına delil olarak kullanmalarından korkarak bütün hükümlerin hafî kıyas yoluyla bile olsa nassa irca edilmesi gerektiğine hükmettiklerini; mesâlih-i mürsele meselesini ise kıyasın illetini elde etme yollarının en incelikli meselelerinden birisi haline getirdiklerini ve bunu yönetici ve hâkimlerin ichtihadına bırakmadıklarını söylemektedir. Ancak bu korku pek de yerinde değildir; zira tarih boyunca görülmüştür ki, yöneticiler her zaman kendilerine hevalarına tâbi olmalarının zeminini hazırlayacak derecede kötü âlimler bulmuşlardır.⁹⁵⁰

Reşid Rıza bu ifadeleriyle esas itibariyle maslahatla amel etmenin tüm âlimlerce muteber görüldüğünü ve prensipte kabul edildiğini iddia etmek suretiyle buna bir meşruiyet çerçevesi kazandırdıktan ve ulemânın korkusunun yetersiz kaldığını örnekleriyle anlattıktan sonra maslahatla amelin ideal ölçütlerini belirler. Buna göre hakkı muhafaza etmek ve adaleti ikame etmenin en uygun yolu, mesâlih aslını inkâr etmek değil; hükme mesned olan kaidelerin şu iki ayetteki esas üzerine bina edilmesidir: “Onların işi aralarında şûrâ iledir” ve “Allah’a, Rasûlüne ve sizden olan

⁹⁴⁸ Reşid Rıza, “el-Cem‘ beyne mes‘eleti’z-zükrân ve’l-inâs”, *MM*, XXX/2, 118; a.mlf., *Tefsîr*, V, 211.

⁹⁴⁹ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 197-198; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm, (Bahs fi’l-tizâmi’in-nusûs)”, *MM*, XVIII/7, 487; a.mlf., *Yüsrü’l-İslâm*, s. 75.

⁹⁵⁰ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 198; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm, (Bahs fi’l-tizâmi’in-nusûs)”, *MM*, XVIII/7, 487; a.mlf., *Yüsrü’l-İslâm*, s. 75-76.

Ulü'l-emre itaat edin".⁹⁵¹

Müellif böylelikle meselenin can alıcı noktasına gelmiş bulunmaktadır. Şimdiye kadar açık bir şekilde temas etmediği bir dizi soru, yani maslahata riayetın nasıl sağlanacağı, yaşanan çağda maslahatın nasıl belirleneceği ve maslahatla hükme kimin nasıl varacağı soruları yukarıdaki ifadelerde cevap bulmaya başlar. Ona göre dünyevî saha ulü'l-emre yani kendi izahıyla ehl-i hall ve'l-akde ve bu kimselerin tayin edeceği halifeye bırakılmalıdır. Eğer ehl-i hall ve'l-akd şûrâ ehli olur, halife de onların kararına uyan biri olursa maslahata riayet etmenin kötülüğe giden bir yol olacağı endişesine mahal kalmaz. Böylelikle kimse kimseye baskı uygulayamaz. Zalim yöneticiler diledikleri hükmü kendilerine mesned kabul edemezler ve böylelikle Müslümanların din ve dünyalarını büyük zarara uğratan bu durumdan kurtulmak mümkün olur.⁹⁵²

Allah kendi içimizden olan kimselere (*ulü'l-emr*) dünyevî konularda ve bu konulara ilişkin maslahatlarda itaat etmemizi emretmiş ve bu [itaatin] kendisine itaatsizlik olmadığını söylemiştir... Dinî meselelere gelince din tamamlanmıştır ve [Allah] (c.c) dinin Şariidir... Müslümanların ulü'l-emrinin sırf dinî meselelerde herhangi bir kimse üzerinde bir otoritesi söz konusu değildir. Onlar bunlarda ne bir eksiltme yapabilirler ve ne de bir artırma gidebilirler.⁹⁵³

Görüleceği üzere burada da mesele ahkâm tasnifiyle bağlantılı bir şekilde ele alınmakta ve dünyevî olarak nitelenen saha bütünüyle maslahat delilini esas ittihaz eden ulü'l-emre bırakılmaktadır. Dolayısıyla burada dile getirilen düşünceler daha önce yazılanlarla tutarlılık arz etmektedir. Reşid Rıza'nın şer'î delillerle ilgili görüşlerini incelediğimiz kısımda maslahatın diğer delillerle tearuz etmesi durumunda nasıl bir yol takip edilmesi gerektiğiyle ilgili görüşlerine temas etmiş, ona göre "dünyevî sahada" geçerli olan ana delilin maslahat olduğunu belirtmiştik. O, konuyu burada müstakil olarak ulü'l-emr ile ilişkilendirerek de ele almaktadır. Maslahat delilini tatbik etmekle yükümlü kimselerin konumuna dair bu ifadeleri onun maslahatın tatbikine dair düşüncelerine açıklık kazandırmaktadır.

Maslahatla amel konusunun en can alıcı noktası olan maslahatın naslar

⁹⁵¹ Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 198; a.mlf., "Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm, (Bahs fi'l-tizâmi'in-nusûs)", *MM*, XVIII/7, 487-488; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 76.

⁹⁵² Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 198; a.mlf., "Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm, (Bahs fi'l-tizâmi'in-nusûs)", *MM*, XVIII/7, 488; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 76.

⁹⁵³ Reşid Rıza, *Yüsrü'l-İslâm*, s. 79.

karşısındaki konumu, Reşid Rıza tarafından “ulü’l-emr maslahatı esas alırken bu maslahatın naslarla tearuz etmesi durumunda nasıl bir yol takip edecektir?” sorusuyla ortaya konulmaktadır. Reşid Rıza, ulü’l-emrin ictihadını şeriatın üçüncü aslı olarak belirlemekte,⁹⁵⁴ bu kişilerin “genel bir maslahat ile bazı naslarla amel etmenin tearuz etmesi durumunda” neler yapacağına dair şu düşünceleri dile getirmektedir:

Aslında böylesi bir tearuzun, maslahat ile naslar arasında olduğu düşünülmemelidir. Zira maslahata riayet etmek naslar tarafından teyit edilmiştir. Şeriatın varlığının ve onunla amel edilmesinin kendisine bağlı olduğu bu önemli hususta, meşhur fıkıh kitapları doyurucu bilgiler vermekten kaçınmaktadır. Bu konuda bir istisna teşkil eden Necmeddin Tufî’nin de belirttiği gibi “maslahat nassa ve icmaa takdim edilir. Nasıl ki ticaret kazanca götürürse, maslahatla amel etmek de salaha ve faydaya, dolayısıyla Şariin maksadlarına ulaştırır.”⁹⁵⁵

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere konu, müellifin ahkâm tasnifi çerçevesinde ele alınmaktadır. Modern bir müctehid olarak tasarlanan ulü’l-emrin “dünyevî sahada genel maslahatları esas alarak bazı naslarla amel etmeyi terk edebileceği açık bir şekilde belirlenmektedir.

Reşid Rıza’ya göre ulü’l-emrin hükme varırken tâbi olması gereken, adalet, örf, mefsedetin defî, ihtiyaçlara riayet gibi prensiplerle ilgili ayrıntılı değerlendirmelere *Menâr Dergisi*’nde rastlanmamaktadır. Bunun önemli sebeplerinden birisi muhtemelen maslahat kavramının modern içeriğinin bu ilkeleri de kapsadığı düşüncesidir. Dolayısıyla maslahatla ilgili olarak dile getirilen görüşler, diğer ilkeler için de geçerli görülmektedir. Aşağıda hakkında son derece sınırlı değerlendirmeler yapılan bu ilkeler üzerinde durulacaktır.

3. Yasama Delili Olarak Küllî Kaideler

Ulü’l-emrin tâbi olması gereken ana delil maslahat olarak belirlenmekle birlikte, zaman zaman bu kaidenin bir uzantısı olarak, zaman zaman da müstakil olarak yasama ilkesi olduğu ifade edilen küllî kaidelerin de hükme esas alınması gerektiği dile getirilmektedir. Müellif bu kaideler hakkında ayrıntılı değerlendirmeler yapmamış olsa

⁹⁵⁴ Reşid Rıza, *Tefsîr*, V, 211.

⁹⁵⁵ Reşid Rıza, *Tefsîr*, V, 211-212.

da, bunların bir kısmı hakkında dile getirilenlerin müstakil olarak incelenmesi konu bütünlüğü açısından gereklidir.

Ulü'l-emrin dünyevî sahada tâbi olması gereken kaideler arasında “hakkaniyet ve mutlak adaletin araştırılması”, “haklar, şahitlik ve ahkâmda müsâvât”, “belli şartları haiz örfe riayet etmek”, “hadleri şüpheler ışıığında düşürmek”, “zaruretlerin mahzurlu hususları mübah kılması”, “zaruretlerin kendi miktarlarınca takdir olunması”, “muamelelerde faziletlerin kazanılması ve reziletlerden kaçınılması kaidesine riayet edilmesi”, “zulmün kötü olması” yer almaktadır.⁹⁵⁶ Müellif bu kaidelerin tamamına ilişkin kapsamlı değerlendirmeler yapmamaktadır. Bu sebeple değişik dönemlerde sırf böylesi kaideleri sıralamış olmasından hareketle onun fıkıh düşüncesinin makasıd-ı şeria eksenli olduğunu iddia etmek⁹⁵⁷ doğru olmaz. Zira böylesi bir iddia bir yandan onun ahkâm tasnifini göz ardı ederek, tüm ahkâmı makasıd eksenli düzenlediği iddiasını dile getirmektedir; öte yandan müellifin hakkında söz söylediği sahalardan söz söylemedikleri birbirine karışmaktadır.

Reşid Rıza, yasama usulünde dikkate alınacak kaideler olarak bu kaidelerden yalnızca adalet, müsavât, zulümle ilgili kaideler, muamelât ve ahkâmda faziletlere riayet edilmesi gerektiği prensibiyle ve hadlerin şüpheler sebebiyle düşürülmesi kaidesiyle ilgili açıklama yapmaktadır.

Yeni ictehad usulüyle ilgili zikrettiğimiz kaideler arasında yer alan adalet ve müsâvât, müellif tarafından kazaî işler sahasında geçerli ilke olarak belirlenmekteydi. Ona göre bu saha mutlak adalet ve müsâvât esasına dayalıdır. Din, can, akıl, mal, ırz ve neslin her türlü saldırıdan korunması gerekliliği esastır.⁹⁵⁸ Burada ikili bir ayrıma gidilmekte, dünyevî olarak nitelenen ahkâmın siyasî ve medenî işlerle ilgili olanları mefseletin defî, maslahatın hıfzı esasına bağlanırken, adalet ve müsâvât kazaî işlerde geçerli görülmekteydi. Ancak müellifin sonraki dönem değerlendirmelerinde bu kaidelerle ilgili geniş açıklamalara yer vermediği görülmektedir. Vefatına yakın bir dönemde İslâmî yasama usulünden bahis açarken adalet ve müsâvâtla ilgili Kur'an

⁹⁵⁶ Reşid Rıza, *Tefsîr*, XI, 268-269; a.mlf., “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm”, *MM*, XXXII/9, 665.

⁹⁵⁷ Bu yönde bir değerlendirme için bk. İbrahim, *The Spirit of Islamic Law*, s. 156-171.

⁹⁵⁸ Reşid Rıza, *Fetâvâ'l-Menâr*, (Es'ile min Cidde-Hicâz), *MM*, XXVII/7, 498-499; a.mlf., *Fetâvâ*, V, 1873.

ayetlerine de atıfta bulunularak⁹⁵⁹ yaptığı değerlendirme şöyledir:

Adalet, hükümlerin esası, yasamanın mizanı ve dosdoğru kıstasıdır. (...) Allah adaleti yerine getirmemizi emretmiş, bu konuda gevşeklik ve kusur göstermememizi istemiştir. Yargılamalardaki ve diğer sahalardaki şahitliklerimizin Allah için olmasını buyurmuştur.

Allah ayrıca, adalet ile şehâdette müsavâtı emretmiş, bu konuda, tanıdık-tanımadık, zengin-fakir, uzak-yakın arasında bir ayrımın olmaması gerektiğini salık vermiştir. İnsan ve hasımları arasındaki düşmanlık sebebi ne olursa olsun, müsâvât emredilmektedir. Bu konuda dinî olan ile dünyevî olan arasında da bir ayrım bulunmamaktadır.⁹⁶⁰

Müellif, bazı ayetlerde adaletten mizân olarak bahsedilmesinden hareketle, bu kavramı zulüm kavramıyla irtibatlı şekilde değerlendirmeye yönelmiştir. Bu yöndeki düşüncelerinde dünyanın salahının zulmü ve diğer fesadları haram kılan Allah'ın kitabına imanla mümkün olacağını ifade ile adaletle riayetin zorunlu olarak zulmün haram kılınmasını beraberinde getirdiğini iddia eder. Muhtelif ayetlere atıfla, zulmün toplum düzenini ifsad ettiğini ve bu sebeple değişik toplumların yok edildiğini ifade eder.⁹⁶¹

Adalet, müsâvât ve zulümle ilgili değerlendirmeler bu şekildedir. Buradan dünyevî sahadaki değerlendirmelere geçilir.

İstikra yoluyla Kur'an'daki tüm muamelelerde faziletlere müracaat edilmesinin, reziletlerden kaçınılmasının gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Riayet edilmesi gereken faziletler, hak, adalet, sıdk, emânet, sözlere ve akidlere vefa, rahmet, muhabbet, karşılıklı sevgi, iyilik ve ihsan olarak belirlenir. Kaçınılması gereken reziletler ise zulüm, gadir, sözün ve akitlerin gereğini yerine getirmeme, yalan, hıyanet, hile, aldatma, insanların mallarını, ribâ, rüşvet vb. yollarla batıl yollarla elde etme, dini ticarete alet etme ve riyâdır.⁹⁶²

Müellifin teşri usulüyle ilgili değindiği son kaide hadlerin şüpheler sebebiyle düşürülmesi gerektiridir. Burada İslâm ahkâmının ukubatla ilgili kısmı, geleneksel

⁹⁵⁹ Atıf yapılan ayetler şunlardır: “Allah adaleti ve ihsânı emrediyor.” [Nahl, 16/90]. Allah emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğinizde adaletle hükmetmenizi emrediyor. [Nisâ, 4/57]. “Ey iman edenler! Adaleti ayakta tutun...”[Mâide, 5/135].

⁹⁶⁰ Reşid Rıza, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 213-214.

⁹⁶¹ Reşid Rıza, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 215. Zulmün yasaklığıyla ilgili kaide hakkında daha fazla değerlendirme için bk. a.mlf., *Tefsîr*, XII, 245-248.

⁹⁶² Reşid Rıza, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 215-216.

külliyatta olduğu üzere hadler ve tazir olmak üzere ikiye ayrılır. Hadleri ikame etmenin halifenin hakkı olduğu ifade edilir. Ancak hilafetin kaldırılmasından sonra dile getirdiği bu düşüncelerinde mevcut şartlar altında bu hususun alacağı şekle temas edilmez.⁹⁶³ Esas itibarıyla müellif, fıkıh düşüncesi içerisinde dünyevî ahkâm sahasına dahil ettiği ukubât alanının ne durumda olacağı konusunda birebir belirlenimler bulunmaktan kaçınmaktadır.⁹⁶⁴

Birer teşri kaidesi olarak zikredilen hususlar içerisinde hakkında kısmî açıklama yapılan kaideler bunlardır. Burada kapsamlı tahlillerin olmaması ve geleneksel külliyat içerisinde belli bir metodolojik çerçeve içerisinde tatbik edilen bu kaidelerin oldukça muhtasar bir şekilde ulü'l-emrin teşri usulü içerisinde zikredilmesinden de anlaşılacağı üzere müellifin temel delili, makasıd-ı şeria değil, maslahattır. Nitekim müellif bu kısmın sonunda İslâmî yasama usulüyle ilgili değerlendirme yapmak yerine, bu kaidelerin ümmî olan Hz. Peygamber'in diliyle gündeme taşınmış olmasından hareketle bunları onun peygamberliğini ispat eden bir husus olarak değerlendirmektedir.⁹⁶⁵

4. İcma Ehli Olarak Ulü'l-emr

Yukarıda ifade edildiği üzere klasik icma anlayışına mesafeli durarak ulü'l-emrin bir kısmının dahi dünyevî meselelere dair ortak karara varmalarını icma olarak niteleyen Reşid Rıza bu konuyu ayrı bir fasıl dahilinde ele almaktadır. Bu çalışmanın icma ile ilgili kısmında klasik usul kitaplarında yer alan icmanın vukuuna ilişkin itirazlarına yer verdiğimiz müellif, orada da değinildiği üzere, yasama meclisi üyesi olan ulü'l-emrin verdiği çoğunluk kararlarını dahi “icma” olarak değerlendirmekte ve bu “icmanın” bir başka icma ile yer değiştirebileceğini ifade etmekteydi. Konuyla ilgili esas değerlendirmelerini ise ulü'l-emr konusuna ilişkin kısımda yapan müellif geleneksel anlayışı bir kez daha tenkit ederek düşüncelerini serdetmeye başlar. Bu anlayışın bir uzantısı olarak Osmanlı Devleti'nde mebus olarak nitelenen seçilmişlerde,

⁹⁶³ Reşid Rıza, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 216-217.

⁹⁶⁴ Bu durumun sebeplerinden birisi, Osmanlı Devleti'nce 1840 ve 1851 yıllarında çıkartılan kanunnâmelerle düzenlenmeye çalışılan bu sahanın son olarak 1858 yılında Fransız ceza hukukundan yararlanarak çıkartılan Cezâ Kanunnâme-i Hümayun'un yürürlüğe girmesiyle nihâf şeklini alması olabilir. Konuyla ilgili olarak bk. Aydın, “Ceza (Osmanlı Ceza Hukuku)”, *DİA*, VII, s. 481-482.

⁹⁶⁵ Reşid Rıza, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 217.

mahkeme ve meclis üyeliklerinde dahi müctehid olma şartının aranmasının gerekli olacağını ifade ederek bu anlayışı reddeder. Konuyla ilgili eleştirilerini Razi'nin görüşleri üzerinden temellendirir. Razî “Ey iman edenler Allah’a itaat edin, Resul’e itaat edin ve sizden olan ulü’l-emre de itaat edin” [Nisa, 4/59] ayetinin fıkıh usulünün dört deliline de işaret ettiğini söylemekte, icma ile ilgili olarak ise ulü’l-emre itaatın emredilmesini ümmet icmaına delil olarak almaktadır.⁹⁶⁶ Reşid Rıza bu noktada devreye girerek ulü’l-emrin ehl-i hal ve’l-akd olduğunu tekrar ifade eder. Buna göre bahse konu olan icma kendisinin geniş bir çerçeve içerisinde ele aldığı ve büyük çoğunluğu bilinen anlamda müctehid olmayan kimseler tarafından gerçekleştirilecektir.⁹⁶⁷

İctihad ve icma kavramıyla ilgili klasik birikimdeki tartışmaların bir özetini yapan müellif gerçek manadaki icma ehlinin, ehl-i hal ve’l-akd olduğunu yineleyerek klasik anlayıştaki müctehidin özelliklerinin halihazırda içinde bulunulan çağdaki durumla örtüşmediğini, zira bu şartlar arasında ümmet ve devletin emniyet, barış, harp, maliye, idare, siyaset gibi konulardaki genel maslahatını bilmenin bulunmadığını belirtir. Hatta daha da ileri giderek klasik kitaplarda yer alan müctehid tanımının yaşanılan çağda ilk dönemlerde eş benzeri olmayacak şekilde değişiklik gösteren insan muamelelerinin hükme bağlandığı kazaî ahkâm sahasında dahi geçerli olamayacağını ifade ile⁹⁶⁸ bir yandan müctehid kavramının mecrasını değiştirirken diğer yandan doktordan yazara, çiftçiden tüccara değin geniş bir yelpazede yer alan kişilerden müteşekkil ehl-i hal ve’l-akdin vardıgı hükmü icma olarak niteleyerek usul-i fıkıh kavramı olan icmanın anlam aralığını ve mahiyetini değiştirmektedir.

İlgili değerlendirmelerde icma bir yandan yasama meclisine bağli hukukî bir sistemin meşruiyet aracı haline gelirken, diğer yandan meclis üyelerinin, yani ulü’l-emrin dünyevî olarak nitelenen sahada vardıgı hükmün bağlayıcılığını sağlayan bir unsur olarak tezâhür etmektedir. Nitekim icma ile ilgili düşünceleri için kaynak gösterdiği ilk metin olan dokuzuncu muhâverede konunun alt başlıklarından birisi “el-müşâvere ve’l-icmâ”dır.

Burada ve bağlantılı yerlerde o, yaşadığı çağın gereklerine uygun bir başka icma anlayışı geliştirmektedir. Üstelik teklif edilen bu yeni icma “dünyevî sahada

⁹⁶⁶ Razi'nin konuyla ilgili değerlendirmeleri için bk. Reşid Rıza, *Tefsîr*, V, 201-203.

⁹⁶⁷ Kuşkusuz klasik icma delilinin modern bir temâyülü içeren bu düşünceyle ilgisi bulunmamaktadır.

⁹⁶⁸ Reşid Rıza, *Tefsîr*, V, 205.

Müslümanların birliğini sağlamaya hizmet edecek” bir karakterde görülmektedir. Bu sahada söz söyleme yetkisinin devredildiği ulü’l-emrin herhangi bir şeyi emretmeleri ya da bu sahada maslahata mebnî olarak herhangi bir karar almaları durumunda onlara itaat farz olacaktır. Müellife göre “onların bir noktada ittifakları icma olarak değerlendirilmeli ve bu icma şer’î bir hüccet olarak görülmelidir.”⁹⁶⁹ İcma ile kastedilen ümmetin icmasıdır. Mamafih ümmetin tamamının herhangi bir konudaki icmasını tespit etmek imkânsız olduğu için icma onları temsil eden kimseler vasıtasıyla gerçekleşecektir. Üstelik sonraki dönemde ulü’l-emr vasfını kazanan kişiler kendilerinden öncekilerin icmasını kendi icmalarıyla nakzedebilecekleri gibi kendileri bir dönem bir maslahata mebnî olarak icma ettikleri bir konuyu dahi başka bir icma ile değiştirebilirler. Çünkü ulü’l-emre itaatin vacip olması onların masum olmaları nedeniyle değil, maslahat böyle gerektirdiği içindir. Şu halde nasıl ki, bir maslahat zamana, mekâna ve şartlara göre şekil alır, ulü’l-emrin icması da böyledir. Burada sözü edilen icma selefin karşı çıkılmasını yasakladığı icmadan farklıdır. Zira onlar sahabe ve tabiîn devirlerinde muhalifinin bilinmediği konularda cereyan eden icmaı kastetmektedirler.⁹⁷⁰

Reşid Rıza batılılaşma taraftarlarının icmaı inkâr etmelerini de yadırgayarak onları dışarıdan çözüm aramayı terk etmeye davet etmekte ve çağın ihtiyaçlarına göre şekillendirilmesi durumunda mevcut dinî kaynakların Müslümanlara kifayet edeceğini söylemektedir. Öte yandan kendi tabiriyle söylersek “ictihadı ve dinî sahada özgür düşüncenin önünü tıkayan tutucu ulemaya” da kızmakta ve eğer onların bu tutumları olmasaydı batıcılılar güruhunun ortaya çıkmasına gerek kalmayacağını ifade etmektedir.⁹⁷¹ Bu değerlendirmeler ışığında, Reşid Rıza’nın zihnindeki icmanın bir nevi siyasî bir meclisin birlikte karar almalarından ibaret olduğu söylenebilir. Bu karar, üyelerin tamamı tarafından ittifakla alınsa da, çoğunluğun görüşüyle alınsa da icma gerçekleşmiş olacaktır.⁹⁷² Nitekim kendisi de değişik yazılarında icmanın esas itibarıyla Avrupa’daki parlamentonun bir benzeri olduğunu ifade etmektedir. O “icma

⁹⁶⁹ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü’s-sâlisete aşerete”, *MM*, IV/22, 860; a.mlf., *el-Vahdetü’l-İslâmiyye*, s. 112-113. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 325 vd.; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 300.

⁹⁷⁰ Reşid Rıza, *Tefsîr*, V, 210-211; a.mlf., “Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Hakîm, (el-Mes’eletü’l-hâmise)”, *MM*, XIV/1, 22-23.

⁹⁷¹ Reşid Rıza, “el-Mütefernicûn ve’l-islâhü’l-İslâmî, III”, *MM*, XX/10, 436.

⁹⁷² Reşid Rıza, “el-Mütefernicûn ve’l-islâhü’l-İslâmî, III”, *MM*, XX/10, 435.

meselesinin iyice tahkik edilmesi durumunda İslâm'daki icmaın Batılıların kanunlarındaki parlamentoya (*mecâlisü nüvvâbi'l-ümme*) denk geldiğinin anlaşılacağını iddia eder.” Hatta daha da ileri giderek “Avrupalıların icma uygulamasını İslâm'dan aldıklarını” söyler. Fakat yine de “Müslümanların icmaı onların anlayışlarına göre şekillenen kurumdan daha mükemmel ve ileridir.”⁹⁷³

Müellifin icmaı ümmet ittifakından ulü'l-emre intikal ettirmeye yönelik düşünceleri Batı siyaset düşüncesinde doğrudan demokrasi yerine dolaylı demokrasi yaklaşımının tercih edilmesine ilişkin geliştirilen argümanlara fazlasıyla benzemektedir.⁹⁷⁴ Reşid Rıza'ya göre ulü'l-emre düşen kendi sahalarına giren konularda bütün Müslümanları ihtilaftan kurtaracak tek tip bir fıkıh kitabı hazırlamaktır. Müslümanların imamının vazifesi de Müslümanlara bu kitapla amel etmelerini emretmek olmalıdır.⁹⁷⁵ Ulü'l-emrin telif edeceği bu kitap, üzerinde icma hâsıl olan şer'î bir hüccet mesâbesinde olarak Müslümanları bağlayıcı bir vasfa sahip olacaktır.

C. Yasama Yetkisinin Ulü'l-emrden Başkasına Devri

Etkisini ciddi manada hissettiren ve memleketini terk ederek Mısır'a göç etmesine yol açan II. Abdülhamid devri uygulamalarını yaşayan müellif, dönemin birtakım aydınlarının kullandığı tabiri benimseyerek 'istibdad' olarak nitelediği bu durumdan çıkış yolu aramış, üstelik İslâm toplumlarının mevcut 'problemli' durumunun ictihad faaliyetinin gerekli kurumsal yapı içerisinde işlevselleştirilememesine bağlamış, bu iki problemi aşma yönündeki çabalarının bir uzantısı olarak ulü'l-emre ait yetkinin bu kişilerden başkasına devredilmesi meselesini ele almıştır.

⁹⁷³ Reşid Rıza, “el-Mütefernicûn ve'l-islâhü'l-İslâmî, III”, *MM*, XX/10, 436.

⁹⁷⁴ Reşid Rıza esaslı bir demokrasi taraftarı olduğunu değişik vesilelerle dile getirmektedir. II. Meşrutiyet'in ilanı sonrasında denk gelen bir devirde bu düşüncesinin dile getirilişi için bk. “Ben hâlihazırda dahi hem *din dilini* ve hem de *siyaset dilini* kullanarak demokrasi davetçiliği yapan kimselerden biriyim”. Reşid Rıza, “Rihletü sâhibi'l-mecelle fî Sûriyâ (4)”, *MM*, XII/2, 154; a.mlf., *Rihalat*, s. 47. Kendisine düstur ve hürriyetin anlamının sorulması üzerine kaleme aldığı yazıda da hükümetleri mutlak ve mukayyed hükümet şeklinde ikiye ayırarak meşrutî hükümetin faziletlerinden ve İslâmîliğinden bahis açmaktadır. Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (ed-Düstûr)”, *MM*, XII/8, 607-611; a.mlf., *Fetâvâ*, III, 805-816. Bir başka yazısında ise ilk İslâm devletinin zamanla zayıflama sebeplerinden bahsederken ‘demokratik şekli’ni terk etmesini zikretmektedir. Bk. *Tefsîr*, XI, 260; “Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm”, *MM*, XXXII/9, 657.

⁹⁷⁵ Reşid Rıza, “el-Muhâveretü's-sâlisete aşerete”, *MM*, IV/22, 866; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 118. Krş. Akseki, *Mezâhibin Telfiki*, s. 340; Karaman, *Gerçek İslâm*, s. 306.

Reşid Rıza, konuya bir hadisle başlar. Hz. Peygamber (s.a.v.) “İşin (*emr*) ehli olmayan bir kimseye tevdi edildiğini gördüğünüzde kıyameti bekleyiniz” buyurmuştur.⁹⁷⁶ Bu hadisten hareketle *emr* kavramıyla belirtilen hususun⁹⁷⁷ ehline verilmemesinin toplumsal bir bozulma, bir çürüyüş anlamına geldiğini ifade eder. İdeal anlamda İslâm ümmetinin kendi ihtiyarıyla *emri* ehil olmayan birine tevdi etmesini mümkün görmez. Haklarını bilen, Kitab’a göre davranmaya kadir olan bir ümmet böylesi bir yanlışlığa saptmaz. Ancak zaman içerisindeki bozulma neticesinde mütegalibeler ümmetin bu yetkisini gasp etmiş, ulü’l-emrin nüfuzunu ortadan kaldırarak bunun yerine kendi nüfuzlarını koymuşlardır.⁹⁷⁸

Bu değerlendirmeler mevcut siyasi durumla birebir karşılaştırılarak teyit edilir. Buna göre yukarıda ulü’l-emrin tarihi süreç içerisindeki konumuna dair değerlendirmelerin bir uzantısı olarak yüzyıllar süren bir yetki gaspı nedeniyle geniş topraklara sahip devletler yıkılmış ve büyük devletler ortadan kalkmıştır. İşin ulü’l-emrden alınması, şûrâ prensibinin terk edilmesi ve müstebid yöneticilerin takdis edilmeleri bu kötü sonu getirmiş, ümmet Kitab’ın aydınlığından uzaklaştırılmıştır. Ümmetin Kitab’tan uzaklaştırılması müstebid yöneticilere ulü’l-emri devre dışı bırakma imkânını bahşetmiştir.⁹⁷⁹ Bir takım tarihi örneklerle bu görüşünü teyit eden Reşid Rıza, geniş bir zaman dilimini kapsayan bozulma düşüncesini ayrıntılı bir şekilde işler. Müstebid yöneticiler ve onların yordakçısı ulemanın elbirliğiyle bu sonu hazırladığı düşüncesinde ısrar ederek cahilin taklid edilebilirliği, atanmasının caiz olduğu gibi fetvaları şiddetle eleştirir. Ümmet dinin belirlediği özellikteki ulü’l-emrden bigâne kalmakla büyük bir günah içerisine girmiş olacaktır.⁹⁸⁰ Burada adeta konuyla ilgili görüşler isim vermeksizin II. Abdülhamid’in yönetimini tenkit etmeye matuf bir şekilde kullanılmaktadır.

⁹⁷⁶ Buharî, İlim, 2; Ahmed, Müsned, III, 361.

⁹⁷⁷ Reşid Rıza ayette kastedilen *emrin* doğrudan dünyevî meseleler olduğu noktasında ısrarla durmaktadır. Bk. *Tefsîr*, IV, 200.

⁹⁷⁸ Reşid Rıza, *Tefsîr*, IV, 98-99; V, s. 214-215; a.mlf., “Bâbü Tefsîri’l-Kur’ani’l-Hakîm, (el-Mes’eletü’l- tâsi’a fî tevsîdi’l-emri ilâ gayri üli’l-emr)”, *MM*, XIV/2, 81-82.

⁹⁷⁹ Reşid Rıza, *Tefsîr*, V, 215-216; a.mlf., “Bâbü Tefsîri’l-Kur’an”, XIV/2, 82-83.

⁹⁸⁰ Reşid Rıza, *Tefsîr*, V, 216-217; a.mlf., “Bâbü Tefsîri’l-Kur’ani’l-Hakîm”, XIV/2, 83-84. Bu yöndeki kanaatler İbn Teymiye’nin *es-Siyâsetü’ş-Şerîyye* adlı kitabından hareketle desteklenmeye çalışılmaktadır.

Reşid Rıza'nın bu kısımdaki demokrasi hakkındaki değerlendirmeleri Batı siyaset düşüncesindeki demokrasi modelleri arasında “koruyucu demokrasi” olarak belirlenen şekle fazlasıyla benzeşmektedir. Onun, düşüncelerine aşina olduğu Jeremy Bentham ve James Mill gibi faydacı düşünürler tarafından geliştirilip iyice rafine olan bu teoride demokrasi, halkın siyasete katılmasını sağlayan bir mekanizma olmaktan çok, vatandaşların kendilerini siyasi idarenin tecavüzünden koruyabildikleri bir mekanizma olarak belirlenmiştir. Temel argümanları arasında bireysel çıkarların korunması ve geliştirilmesi ihtiyacı bulunmaktadır.⁹⁸¹ Reşid Rıza ve çağdaşı bazı düşünürlerin istibdad kavramını merkeze alarak bundan bir çıkış yolu olarak teklif ettikleri demokrasinin esas itibarıyla bu evsftaki “koruyucu demokrasi” modeline yakın durduğunu söylemek mümkündür. “Egemenliğin devredilmezliği” düşüncesinin de özellikle Rousseau'ya kadar giden bir geçmişi olduğuna dikkat edilmelidir.

Reşid Rıza ümmetin, kendi ihtiyarıyla yetkiyi layık olmayanlara devretmeyeceğine inanır. Ancak bu inanç, seçim yoluyla layık olmayan kimselerin seçilebilme ihtimalini dile getirerek kendi düşüncelerine itiraz edilmesinin önünü kesmeye matuftur. Hükümet ya da diğer dış etmenlerin meclisi etkileme olasılıklarının herhangi bir şekilde tartışılmıyor oluşu teklifin önemli bir eksikliği olarak belirmektedir.

D. Modern Yasama Uygulamasının Tenkidi

24 Mayıs 1841 tarihli bir fermanla yönetimi Mehmet Ali Paşa hanedanına bırakılan Mısır, Osmanlı Devleti'nin bir parçası olmaya Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna değin devam etmiştir. Bu ilişki, konumuzla hukuk sahasındaki gelişmelere etkisi açısından bağlantılıdır. Bahsi geçen ferman aynı zamanda 3 Kasım 1839 tarihli Tanzimat Fermanı'nın da Mısır'da geçerli olduğunu ve ayrıca Osmanlı Devleti'nde yürürlüğe konulan kanunların Mısır'da da aynı şekilde yürürlüğe girmesi gerektiğini ifade ediyordu. Ancak fermanın getirdiği hükümler daha sonraları kısmen tadil edilmiş ve Osmanlı kanunlarının geçerliliği “adalet prensibi ve yerel ihtiyaçlarla uyumlu olma” şartına bağlanmıştı. Bu kayıt Mısır'da bağımsız kanunî ve idarî düzenlemeler yapılabilmesinin önünü açmıştı.⁹⁸²

⁹⁸¹ Heywood, *Siyaset*, s. 104-105.

⁹⁸² Anderson, “Law reform in Egypt: 1850-1950”, s. 209. Tanzimat Fermanı'nın Mısır'da aldığı farklı

1882 yılından itibaren fiilî olarak İngiliz işgali altında bulunan ülkede hukuk alanındaki reformlar, -19. yüzyılın sonlarında Osmanlı, İran ve Hind alt-kıtasındaki Müslüman devletlerde olduğu gibi- anayasa, kanunlaştırma, yeni mahkemelerin ihdası, şeriat mahkemelerinin ilgası, hukuk mekteplerinin açılması ve medreseler ile ulemanın bu açıdan konumu gibi temel tartışma alanlarında karşılık bulmuştur. Aldıkları modern hukuk eğitimi sayesinde devlet kademelerinde etkili konumlara gelen Batıcı/laik aydınların zamanla geliştirdikleri hukukî doktrin ve kavramlar, hukukta seküler yaklaşımların revaç bulmasına sebebiyet vermişti.⁹⁸³ Dönemin muhafazakâr ve modernist İslâmcılarının yanısıra, milliyetçilerin de müdahil olduğu bu tartışmalar, 1882 yılından sonra, Osmanlı Devleti'ndekinden farklı olarak gayrimüslim İngiliz idaresinin temel eğilimini dikkate almak zorundaydı.

Kavalalı'nın emriyle 1828 yılında Paris'e hukuk tahsili için gönderilen öğrenciler, "doğal hukuk, uluslararası hukuk, kamu hukuku, siyasal ekonomi, istatistik ve idare" öğrenimlerini tamamlayarak 1831 yılında dönmüşler, bir yandan bu birikimlerini kamuoyuna aktarırken diğer yandan Fransız hukukunun temel metinlerini tercüme etmeye başlamışlardı. Onların bu faaliyetleri Rifâa et-Tahtavî'nin yönetiminde 1836 yılında kurulan Dil Okulu'nda (*Medresetü'l-Elsün*) merkezleşmişti.⁹⁸⁴ Bu dönemde et-Tahtavî başkanlığındaki bir komisyon Fransız medenî kanununu (*Codé Civil*) tercüme etmiş,⁹⁸⁵ bizzat et-Tahtavî ticaret kanununu tercüme ederek 1868 yılında bastırmış, onun öğrencisi Salih Mecdi ceza soruşturmaları kanununu; diğer iki öğrencisi Abdullah es-Suûd ve Hasan Fehmî medenî usul kanununu, Ahmed Abîd Bey ise askerî kanunu tercüme etmişti.⁹⁸⁶ Aynı okulun öğrencilerinden olan Muhammed Kadri Paşa ise Fransız ceza hukukunu tercüme etmesinin yanında, yazdığı üç önemli eseriyle⁹⁸⁷ Mısır hukuk tarihinin en önemli kişilerinden olmuştu. Kadri Paşa, Hidiv Tevfik döneminde (1879-1892), 1882 Urabi isyanının akabinde kurulan Şerif Paşa hükümetinde adalet

şekil ve özellikle ceza hukuku sahasında yürürlüğe konulan kanunların Osmanlı kanunlarından farklılaştığı noktalar için bk. Baer, *Studies*, s. 109-132.

⁹⁸³ Bu yönde bir değerlendirme için bk. Ziadeh, *Lawyers*, s. vii-viii.

⁹⁸⁴ Ziadeh, *Lawyers*, s. 18-19.

⁹⁸⁵ Komisyonunda Abdullah Seyyid Bey, Abdüsselâm Ahmed Efendi ve Ahmed Hilmi Efendi de bulunmaktadır. Bk. Rafîî, *Asru Muhammed Ali*, s. 401.

⁹⁸⁶ Rafîî, *Asru Muhammed Ali*, s. 401, 412-413; Ziadeh, *Lawyers*, s. 19.

⁹⁸⁷ Bu eserleri *Mürşidü'l-hayrân ilâ ma'rifeti ahvâlî'l-insân, el-Ahkâmü's-şer'iyye fi'l-ahvâlî's-şahsiyye ve Kanûnu'l-adl ve'l-insaf fi'l-kazâ alâ müşkilâtî'l-evkâf* tır.

bakanı olarak Mısır'da yeni kurulan mahkemelerin kanunlarının hazırlanmasında yer aldı. Mısır medenî, ticaret ve ceza soruşturmaları kanunları ile Mısır'ın ilk anayasasının hazırlanmasında rol oynadı.⁹⁸⁸

Hukuk alanındaki gelişmeler açısından böylesi bir tarihi arka plana sahip Mısır'a göç eden Reşid Rıza'nın tüm bu tartışma alanlarına dair yazdıkları bir bütün olarak ele alındığında, Birinci Dünya Savaşı'na kadar onun esas ilgi alanının daha ziyade Osmanlı Devleti'ndeki gelişmeler olduğu anlaşılmaktadır. II. Abdülhamid devri ile İttihatçılarla köprüleri attığı yıllarda meşrutiyet idaresinin gerekliliği ile kanunlaştırma düşüncesini desteklediği anlaşılmaktadır.⁹⁸⁹ Dahası teklif ettiği yeni ictihad usulü içerisinde faaliyet gösteren modern müctehid tipi anayasal bir sistemde, yasama meclisi içerisinde "ictihad" eden, yani kanun çıkartan biridir. Dolayısıyla o, mevcut şartlar içinde "yasamaya dayalı hukukî sistemin" İslâmî bir görünüm altında faaliyet göstermesine yönelik bir çaba içerisinde. Bu sebeple mezkûr tartışma alanlarındaki tavrı "ulus-devlet" yapısına adaptasyonu sağlamaya matuf kurumların meşruiyeti değil, bunların İslâmî esaslara dayanmasıdır.⁹⁹⁰ Bu konudaki esaslı rakipleri ise hiç kuşkusuz dinin bütünüyle terk edilmesini savunan Batıcı Arap aydınlarıdır. İslâmî bir yasama hakkındaki düşüncelerine yukarıda yer verdiğimiz müellifin, anayasal düzen, kanunlaştırma, şerîat mahkemelerinin ilgası meselesi ve çıkartılmak istenen ahvâl-i şahsiyye kanunu üzerine kanaatleri aşağıda incelenecektir.

⁹⁸⁸ Aydın, "Muhammed Kadri Paşa", *DİA*, XXX, 546; Ziadeh, *Lawyers*, s. 20-21. Mısır'da anılan sahalardaki kanunlaştırmalar için bk. Anderson, "Law reform in Egypt: 1850-1950", s. 212-218.

⁹⁸⁹ Sözelimi bir yazısında kanunlaştırmada geri kalınmasını ictihad ruhunun terk edilmesine bağlayarak kadim dönem ulemasını tenkit ederken, bunun, bazı Müslüman hükümetlerin kanunlarını Avrupa'dan iktibas etmelerine sebebiyet verdiğini iddia etmektedir. Bu düşüncelerin akabinde ise oldukça ilgi çekici bir iddia dile getirilir. Buna göre Napolyon, Medeni Kanunu hazırlarken, kendi milletinin yararına olduğu bazı hususları İslâm şeriatından iktibas etmiştir. Onunla çağdaş Müslüman hukukçular arasındaki fark, bu ikincilerin *maslahat ilkesini gözetmeksizin* buldukları her kanunu iktibas etmeye kalkışmalarıdır. Napolyon akıl ve ictihadiyle iktibas ederken, Müslüman hukukçular bunu Frenk taklidçiliğiyle yapmaktadırlar. "Tefnîdü mezâimî's-siyasî", *MM*, XVII/11, 879.

⁹⁹⁰ Nitekim modern bir forma sahip olduğu için Müslüman zihin üzerinde şüphe bırakan kanunlarla amel edilmesi meselesinin sorulması üzerine verdiği cevapta, kanunların muhtevâsının İslâm'a uygunluğunu bu kanunlarla amel etmenin zorunlu şartı olarak belirler. Bk. "Fetâvâ'l-Menâr, (el-Amel bi's-siyâse ve'l-kavânîn)", *MM*, XIV/10, 740-741.

1. Anayasal Düzen (*Düstûr ve Meşrutiyet*)⁹⁹¹

Hayatının Suriye'deki dönemi ve Mısır'daki ilk yılları “istibdâd” kavramı etrafında şekillenen müellifin, dönemin “istibdad” karşısı Arap ve Türk aydınlarıyla birlikte hareket ederek kaleme aldığı birçok yazı bulunmaktadır. Özellikle meşrutiyetin ilanı akabinde hürriyet ve düstur kavramları *Menâr* dergisinin gündeminde önemli bir yer edinir. Bu durum okuyucuların dikkatinden de kaçmaz ve dergiye bu kavramların İslâmîliğine dair birçok soru gelir.⁹⁹² Bunun üzerine Reşid Rıza daha önceleri mahiyetlerine yönelik bir tahlile gerek duymaksızın kullandığı bu kavramların “İslâmî” açıdan ne anlama geldiği noktasında seri yazılar kaleme alarak açıklama yapmak durumunda kalır.

Kanûn-i Esâsî'nin bir Müslüman için ne anlama gelmesi gerektiği konusu, hükümet şekillerinin İslâmîliği konusuna bağlı bir biçimde ele alınmaktadır. Buna göre hükümetler ikiye ayrılırlar:

İlki mutlakîyet olarak adlandırılan ve içinde bulunulan dönemde şahsî veya istibdadî olarak nitelenen hükümettir. İkincisi ise mukayyet veya düsturî olarak adlandırılan ve Türkler ile İranlıların meşrutiyet adını verdikleri hükümet şeklidir. Şahsî hükümette teşrî yetkisi ve uygulama, kral veya sultan olarak nitelenen baş reistedir. Bu şahıs memleket için dilediği kanunları dilediği zaman vaz eder, dilediğinde de kanunları uygulamadan kaldırır. Kimsenin görüşüyle kendini sınırlı tutmaz, kendisini herhangi biriyle istişare etmekle de yükümlü görmez. Bu kimsenin ülkesinde beşerî kanunlar da uygulansa, şer'î kanunlar da uygulansa, fark etmez. Bu kişi her ikisinin de üstündedir ve bunlardan herhangi bir hüküm kendi görüşüyle muhalif olursa kendi görüşünü geçerli kabul eder.⁹⁹³

Oldukça teorik bir çerçevede dile getirildiği izlenimi verilen bu değerlendirmelerin akabinde söz II. Abdülhamid'in yönetimine getirilir ve onun iktidarının yukarıda vafedilen yönetim şekliyle birebir örtüştüğü iddia edilir. İslâm

⁹⁹¹ Mehmed Ali Paşa'nın 1837 yılında yürürlüğe koyduğu *Siyasetnâmesi* Mısır'ın ilk anayasal metni olarak değerlendirilmektedir. Devlet organlarının işleyişini ve muhtelif divanların teşekkülünü belirleyen bu metin dışında değişik dönemlerde bazı teşebbüsler olmuştur. Reşid Rıza'nın Mısır'da bulunduğu dönemdeki teşebbüslerin en ciddiisi 1923 tarihli anayasadır. Konuyla ilgili olarak bk. Anderson, “Law reform in Egypt: 1850-1950”, s. 224-225; Kedourie, “The Genesis of the Egyptian Constitution of 1923”, s. 347-361. Özellikle 19. Yüzyılda Mısır'daki anayasal gelişmeleri inceleyen bir çalışma için bk. Görgün, “Mısır Vilâyetinde Tanzimat”, *Divân*, XIII/24, 157-183.

⁹⁹² Mesela bk. Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (ed-Düstûr)”, *MM*, XII/8, 606; a.mlf., *Fetavâ*, III, 805.

⁹⁹³ Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (ed-Düstûr)”, *MM*, XII/8, 607; a.mlf., *Fetavâ*, III, 806.

dininin haram kıldıklarını helal kıldığı, dinden olduğu zarurî olarak bilinen konularda dine aykırı davranıldığı, kısacası şer'î ahkâmı keyfî uygulamalarla yürürlükten kaldırdığı iddia edilmek suretiyle dine muhalif bir yönetim şekli olarak takdim edilen “istibdad” yönetiminin⁹⁹⁴ karşısına konulan meşrutî yönetim İslâmî bir model olarak sunulmaktadır. Konuyla ilgili değerlendirmelerde düsturî yönetimde tüm yöneticilerin düsturla mukayyed oldukları ifade edilir. Düstur ise şeriatın ve ümmetin kendilerine yetki verdiği ehl-i re'yin istişare yoluyla vaz ettiği kanundan ibarettir. Bu yönetim şeklinde şûrâ ehlinin karara bağlayıp kabul ettiği kanun ve şariat tüm yöneticileri bağlamaktadır. Şu halde bu hükümet şekli, aslı ve esası itibarıyla İslâm dinine muvafıktır.⁹⁹⁵

Müellif, meşrutî yönetimin İslâmî olduğunu bu şekilde ifade ederken, gerek anayasa düşüncesinin gerekse kanun ve şariatın aynı anda bulunmasının İslâm hukuku açısından ne anlama geleceğine yönelik problemi kendi düşüncesinin merkezinde yatan ahkâm tasnifine atıfla açıklamaya çalışır. Buna göre “İslâm ahkâmı, vahyin getirdiği dinî ahkamdan ve bir kısmını vahyin irşâd ve talim amacıyla getirdiği, diğer kısmını ise ulü'l-emr olarak adlandırılan şûrâ ehlinin zaman ve mekan değişikliğine göre değişiklik gösteren maslahat ve mefsetleri dikkate alarak ümmetin ihtiyaç duyduğu kanunları re'y ve ictihadlarıyla vaz etmesinden oluşan hükümlerden müteşekkil” olduğundan meşrutî yönetim İslâmî bir yönetim şeklidir.⁹⁹⁶

Reşid Rıza, kendi ahkâm tasnifiyle örtüşen bu teorik çerçeveyi mevcut durum açısından da değerlendirerek Osmanlı Devleti'ndeki meşrutî idarenin İslâmî bir idare olduğunu ispatlamaya çalışır. Bunu yaparken düstur, kanun, ulü'l-emr, şariat gibi kavramları kendi fikhî bakış açısından yeni bir anlamlandırmaya tâbi tutar. Bu teorik değerlendirmeler, onun modern siyasî kavramlar ile fikhî kavramlar arasında ilişki kurmaya yönelik gayretlerini göz önüne sermesi bakımından önemlidir:

⁹⁹⁴ Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (ed-Düstûr)”, *MM*, XII/8, 607; a.mlf., *Fetavâ*, III, 806

⁹⁹⁵ Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (ed-Düstûr)”, *MM*, XII/8, 607; a.mlf., *Fetavâ*, III, 807.

⁹⁹⁶ Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (ed-Düstûr)”, *MM*, XII/8, 607-608; a.mlf., *Fetavâ*, III, 806-807. Reşid Rıza burada da bu görüşlerini şûrâ, ulü'l-emr ve istişare konularına temas eden ayetlere atıfla temellendirmektedir. Ona göre “Kanûn-i Esâsî'nin idaresi meleketimizde ulü'l-emre müvekkeldir. Kanûn-i Esâsî ulü'l-emrin çıkarttığı kanundur”. Bk. “Fetâvâ'l-Menâr, (ed-Düstûr)”, *MM*, XII/8, 608; *Fetavâ*, III, 808.

Bir düsturun İslâmî olması için ümmetin seçtiği ulü'l-emr tarafından vaz edilmesi gereklidir. Vaz edilen kanunlar ise sabit naslara ve bu naslardan elde edilen şer'î kaide ve asıllara (zararın izalesi, menfaatin celbi, adalet vs.) mutabık olmalıdır. Düsturun bazı maddelerinde şeriata muhalif olması onu İslâmî olmaktan çıkartmaz. Bu durumda düsturun hatalı olduğu söylenir; nitekim fukahânın çoğunluğu da yazdıkları kitaplarda dinî ahkâm sahasında hata etmektedirler. Bu sebeple ümmetin kanun vaz edecek bu kimseleri seçerken dikkatli olması bir vecibedir.⁹⁹⁷

Müellif, bu değerlendirmelerinde dinî ve fikhî içeriği olan bazı kavramları rahatlıkla kullanmakla birlikte kendisine yöneltilebilecek olan birçok itirazın da farkındadır. Ancak bu itirazları dile getirirken konunun özüyle ilgili olanları dillendirmek yerine teknik sayılabilecek bazı ayrıntıları tartışmaktadır. Burada ulü'l-emrin parlamenter sistemin üyeleri olmasının İslâmiliği yerine Osmanlı sistemindeki parlamentoda hükme varacak insanların tamamının Müslümanlardan olmayışının çıkartılan kanunun İslâmiliğine zarar verip vermemesi meselesi tartışılır. Tartışma bu meselede de ahkâm tasnifi bağlamında ele alınır. Buna göre Müslümanların gayrimüslimlerle istişare etmesi dini açıdan yasaklanmış değildir. Aslında onlarla istişare etmek ve hatta fikir birliğinde bulunmak matluptur. Bunun matlup olması için yegâne bir şart bulunmaktadır ki o da böyle yapılmasında bir maslahatın bulunmasıdır. Zira “maslahat, dünyevî ahkâmın tamamında asıldır. Hatta kimi âlimlerin kanaatine göre bir tearuz durumunda nassa takdim edilir”.⁹⁹⁸ Bu ifadelerden, modern bir müctehid olarak tasarlanan ulü'l-emrin kapsamına gayrimüslim unsurların da girebileceği ortaya çıkmaktadır. Yukarıda tarihi süreç verilirken Osmanlı Devleti'nin ulü'l-emri olması gerekenden farklı algıladığı iddia edilmiş ve bu durum eleştirilirken fıkıh ve re'y ehli olmayan üstelik kâfirlerle de karışık bir gruba ulü'l-emr muamelesi yapıldığı zikredilmişti. Müellif, burada yer verdiği düşünceleriyle bahsi edilen tenkitlerini bizzat kendisi geçersiz kılmaktadır.

⁹⁹⁷ Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (ed-Düstûr)”, *MM*, XII/8, 608; a.mlf., *Fetavâ*, III, 808. Meşrutiyetin hemen akabinde kaleme alınan bu ifadelerde, Osmanlı Devleti'nin, bahsi edilen çerçeveye bütünüyle uyduğu ifade edilir.

⁹⁹⁸ Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (ed-Düstûr)”, *MM*, XII/8, 608-609; a.mlf., *Fetavâ*, III, 808-809. Reşid Rıza konunun Osmanlı Mebusan Meclisi çerçevesinde herhangi bir probleme sebebiyet vermeyeceğini düşünmektedir; zira mecliste Müslüman mebuslar çoğunlukta dırlar ve Müslümanların maslahat ve menfaatlerini gayet iyi bir şekilde bilmektedirler.

Gayrimüslimlerle istişare konusuyla ilgili bu yönde değerlendirmeler için ayrıca bk. Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (İstişâretü gayri'l-müslimîn ve'l-istiânnetü bihim fi'l-harb)”, *MM*, XII/8, 612-613.

İkinci bir itiraz noktası doğrudan usul-i fıkıhtan hareketle dile getirilir. Bu husus Müslümanların ihtiyaç duydukları ve fakat Kitap ve Sünnette dile getirilmeyen hükümleri istinbat edecek kimselerin, usulcülerin zikrettikleri şartları haiz olup olmadıkları meselesidir. Reşid Rıza mevcut siyasîlerin bu itiraza verdikleri cevabın şu şekilde olduğunu ifade eder:

Sırf şer'î olan ahkâm, meclisin karar aldığı sahaya dahil değildir; bu konular hâlihazırda dahi fıkıh kitaplarından elde edilmektedir. Meclis, malların toplanması ve harcanması, mahkeme nizamı gibi dünyevî konularda hükme varmaktadır ve bu sebeple bahsi geçen ictihad şartlarına sahip olmak gerekmemektedir.⁹⁹⁹

Ancak Reşid Rıza devrinin “mütefakkihlerinin” bu cevabı ikna edici görmediklerini söyleyerek kendi cevabını zikreder. Buna göre “usulcülerin zikrettikleri şartlar Allah’a ibadet edilen taabbudî şartlar değildir. Tüm bunlar usulcülerin görüşleridir”.¹⁰⁰⁰ Bu şekilde klasik literatürün ictihad şartlarıyla ilgili kabullerini reddeden müellif, bununla yetinmeyerek devrin fukahasına karşıt bir itiraz da yöneltir. Buna göre eğer ulü'l-emrde ictihad için gerekli şartlar aranıyorsa aynı şartlar halife ve kadı olmak için de aranmaktadır. Ancak bu şartlara sahip olmayan kimseler zaruret gereği hem kadı hem de halife olabildiklerine ve bunların verdikleri hükümler geçerli olduğuna göre fukahanın müctehidlik için gerekli şartları taşımayan kimselere malî, siyasî, idarî ve kazaî konularda hüküm çıkartma yetkisini vermeleri zaruret icabı gerekmektedir. Zira hüküm çıkartma işini yapan bu kimseler ile yönetici ve ahkâmı uygulayıcılar (*müneffizîn*) arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Burada birtakım temel ilkelere sahip çıkılmalıdır. Bunlardan biri yöneticilerin hiçbir zaman ulü'l-emr ile istişâre etmekten müstağni kalamayacakları hususudur. Bu, şer'î bir yükümlülüktür ve terki doğru değildir.¹⁰⁰¹ Şu halde İslâmî bir anayasanın getirdiği esas ümmetin kendisini temsil edecek naibler seçmesi, bu kimselerin de şeriat ahkâmını ve şeriatın maksadlarını bilen kimselerden olmalarıdır. Bu kimseler Şeriattan olduğu katî olarak bilinen bir konuya muhalif olarak hükme varırlarsa hem ümmet hem de kendileri günaha girmiş olurlar. Halbuki mutlakiyet rejiminde din bütünüyle elden gitse bile kimsenin bir söz

⁹⁹⁹ Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (ed-Düstûr)”, *MM*, XII/8, 609; a.mlf., *Fetavâ*, III, 808–809.

¹⁰⁰⁰ Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (ed-Düstûr)”, *MM*, XII/8, 609; a.mlf., *Fetavâ*, III, 809.

¹⁰⁰¹ Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (ed-Düstûr)”, *MM*, XII/8, 609–610; a.mlf., *Fetavâ*, III, 809–810.

söyleme hakkı bulunmamaktaydı. Sözün özü şudur: “Ümmet düstûrla mukayyet bir hükümette dinini ve dünyasını ihya edebilir; bu imkânını kullanmaması durumunda günahı kendisine dönecektir.”¹⁰⁰²

Reşid Rıza’nın anayasal düzenle ilgili temel görüşleri böyledir. Müellifin güncel tartışmaları birebir takip eden yönü özellikle Mısır’daki hukuk düzenlemeleriyle ilgili konularda önemli bir yere sahiptir. Osmanlı Devleti bağlamında konuyu bu şekilde ele almasından İngiltere’nin 1923 yılında Mısır’ın anayasal monarşi sistemine geçişine öncülük etmesiyle birlikte hazırlanan anayasasında (*düstur*), devletin dininin İslâm olarak belirlenmesi¹⁰⁰³ bazı “batıcı” müelliflerin tepkisini çekmiş ve İslâmî ahkâmın yürürlükte olduğu ahval-i şahsiyye alanının modern medenî kanunla değiştirilmesi teklif edilmişti. Bu yöndeki tartışmaların ana zemini olan *el-Ehram* gazetesinde çıkan onlarca yazı üzerine Reşid Rıza da düşüncelerini dile getirme gereği duyar. Bu tartışma vesilesiyle dile getirdiği düşüncelerinde kanunlaştırma, anayasal sistem, dini olan hükümet şekli vb. konulara temas eder. Konu burada daha ziyade batıcıların İslâm aile hukukuna yönelik tenkit konusu yaptığı bazı meselelerden hareketle ele alınır. İslâm hukukunun içerdiği kimi hükümlerin adaletsiz olduğu iddiası batıcıların temel argümanlarından. Reşid Rıza bu kabil konulara verdiği cevapların ardından batıcıların derdinin İslâm şariatını iptal etmek olduğunu iddia ederek konuyu değişik örnekleriyle ele alır. Batıcılar malî muameleler ve ukubat sahası başta olmak üzere İslâm şariatının ahkâmını değiştirmeye gayret etmekte ve bunların yerine yeni kanunlar getirmek istemektedirler. Bu durum parlak bir geçmişi olan Arap medeniyetini ve müctehid âlimler ile adaletle hükmeden hâkimleri aşağılamaya matuf bir çaba olarak görülmelidir. Batıcıların bu çabaları aslında Avrupalıların bir projesinin uzantısıdır. Avrupalılar iki yolu kullanarak bu hedeflerine ulaşmaya çalışmaktadırlar. Bir yandan kendi açtıkları okullarda insanlara bu kültürü vererek zihinleri dönüşen nesiller

¹⁰⁰² Reşid Rıza, “Fetâvâ’l-Menâr, (ed-Düstûr)”, *MM*, XII/8, 610-611; a.mlf., *Fetavâ*, III, 810-811. Reşid Rıza ümmetin bu bilinç seviyesine ulaşmasının zaman alacağını farkındadır. Bu durumun İslâm dininin tefrici bir şekilde terakkî ettiği yönündeki düşünceleriyle aynı özellik arzettiğini söylemektedir. Bk. a.g.m., 611; a.g.e., 811.

¹⁰⁰³ Mısır’da, 1922 yılında kazanılan nisbî bağımsızlıkla krallık rejimine geçildikten sonra 1923 yılında Belçika ve Osmanlı anayasalarından mülhem bir anayasa hazırlatılarak aynı senenin Nisan ayında yürürlüğe konmuş ve parlamenter sisteme geçilmiştir. (Bk Görgün, “Mısır: İlim, kültür ve medeniyet (Fransız İşgali Sonrası)”, *DİA*, XXIX, 571; Anderson, “Law reform in Egypt: 1850-1950”, s. 224-225). Reşid Rıza bu gelişmelerin olduğu dönemde *MM*’da herhangi bir değerlendirme yapmamaktadır.

yetiştirmekte, öte yandan ise Müslümanların içinden çıkan batıcıları devlet kademelerinde etkili kılmaktadırlar. Temel argümanlarını ise İslâm şeriatının çağın gereklerini karşılamaktan uzak, gayrimedenî ve bedevî bir toplum için vazedilmiş olması teşkil etmektedir. Müellifin bunlara cevabı İslâm şeriatının medeni, adil ve beşeriyetin tüm zaman ve mekânlardaki maslahatlarıyla uyum içerisinde olduğu iddiasıdır.¹⁰⁰⁴ Ancak Batıcıların iddialarının devlet kademelerinde somut karşılıklar bulması üzerine konu konu bu hususları ele alır. Bunlar içerisinde, değerlendirme hacim ve derinliğı açısından iki konu öne çıkmaktadır: Şeriat mahkemelerinin ilgası ve ahval-i şahsiyye kanunu.

2. Şeriat Mahkemeleri

Mısır'da Osmanlı Devleti'nin hâkimiyetinin başlangıcından itibaren yerleşik hale gelen mahkeme sistemi 1798 tarihindeki Fransız işgali ve sonrasında Kavalalı ailesinin idareyi ele almasıyla birlikte reforme edilmeye başlayan hukuk sisteminin etkisiyle değışmeye başlamıştır. Oluşturulan çok sayıdaki idarî-hukukî divanlar, tarım ve ceza hukukundaki bazı kanunlaştırma teşebbüsleri bu yönde atılan ilk adımı oluşturmuştur.¹⁰⁰⁵ Yukarıda bahsini ettiğimiz Dil Okulu bünyesindeki faaliyetlerin devlet kademelerinde somut karşılıkları ortaya çıkmıştır. Sözelimi 1842 yılında kurulan Hakaniyye Cemiyeti değışik hukuki vazifeleri olan bir başkan, karacı ve denizci iki askerî görevli ile iki de sivil memurdan oluşmaktaydı ve özellikle adam öldürme ve hırsızlık gibi belli başlı cezaî düzenlemeler ile halk ile devlet görevlileri arasındaki anlaşmazlıkların hükme bağlanmasıyla görevlendirilmişti.¹⁰⁰⁶ Takip eden yıllarda da ticarî ve cezaî meseleleri ele alan divanlar oluşturuldu. Yaklaşık yedi yıl boyunca faaliyet gösteren Hakaniyye Cemiyeti 1849 (1265 H.) yılında görevlerini yeni kurulan Meclisü'l-ahkâm'a devretti. Bu meclisin üyeleri, bir başkan, sekiz memur ve biri Hanefî diğeri Şafîî iki âlimden oluşmaktaydı. Meclisü'l-ahkâm'ın gözetiminde Mısır'ın değışik

¹⁰⁰⁴ Reşid Rıza, "Medeniyetü'l-kavânîn (1)", *MM*, XXIII/6, 435–436, 439–440.

¹⁰⁰⁵ Mehmet Ali Paşa dönemi hukuk reformları için bk. Anderson, "Law reform in Egypt: 1850-1950", s. 208-212; Peters, "For His Correction and as a Deterrent Example for Others: Mehmed Ali's First Criminal Legislation (1829-1830)", *Islamic Law and Society*, VI/2, 164-193.

¹⁰⁰⁶ Hakaniyye Cemiyeti'nin yapısı ve hukuki fonksiyonu için bk. Peters, "Administrators and Magistrates", *Die Welt des Islams*, XXXIX/3, 379-383. Peters, bu cemiyetin Mısır'ın hukuk sistemindeki ilk sekülerleşme adımı olduğu kanaatindedir.

bölgelerinde hukuk meclisleri kuruldu. Herbirinde biri Hanefî, diğeri Şafîî iki âlimin müftî sıfatıyla bulunduğu, ayrıca ilgili bölgenin iki seçkin kişinin yer aldığı bu meclislerin vazifesi, o zamana kadar şeriat mahkemelerinin sahasına giren cezaî meseleleri ele almaktı.¹⁰⁰⁷

Takip eden yıllarda iktidar değişikliklerinin de etkisiyle mezkûr kurumların da bir parçası olduğu hukuk sisteminde kısmî değişiklikler yapıldı ve yeni meclisler teşekkül etti. İsmail Paşa'nın iktidarında özellikle 1870-1873 yılları arasındaki düzenlemelerde yeni kurulan tüm meclisler, Meclisü'l-ahkâm'ın altında yer alacak şekilde hukukî bir derecelendirmeye tâbi tutuldu.¹⁰⁰⁸ 1873 yılında kurulan *Hasbiyye* meclisleri, şeriat mahkemelerinin sahasına dahil olan malî vesayet konularını kendi yetkisine aldı.¹⁰⁰⁹ 1876 yılında yabancılarla yerli halk arasındaki davalara bakmak üzere Avrupalı ve Mısırlı yargıçların görev yapacağı karma mahkemeler (*el-Mehâkimü'l-muhtalita*) kuruldu. Mısır hukuk sisteminin modernleşmesi yolundaki en önemli aşama kabul edilen bu mahkemelerin kurulmasından sonra, şeriat mahkemelerinin genel yargı mahkemeleri olarak varlığını sürdürdüğü nazarî açıdan kabul görmekle birlikte, tatbikatta bu mahkemelerin sahası ahval-i şahsiyye konuları ile vakıf ve arazi meseleleriyle sınırlandı. Şeriat mahkemelerinin yalnızca ceza hukukunun hususi bir kısmı olan kasten adam öldürmede “kan parası”nın ödenmesine yönelik bir yetkisi bulunmakla birlikte verdiği hükmün tatbiki konulabilmesi *Meclisü'l-ahkâm* tarafından onaylanmasına bağlıydı.¹⁰¹⁰

Hukuk sahasındaki radikal reformlar İngiliz işgali sonrasında da devam etti. Şeriat mahkemelerinin işlevlerinin sınırlandırılmasında nihaî noktayı da bu düzenlemeler teşkil etmiştir. Aralarında Kadri Paşa ve İtalyan hukukçu Moriondo'nun da bulunduğu bir komisyon tarafından İslâm hukukundan da yararlanılarak hazırlanan

¹⁰⁰⁷ Ziadeh, *Lawyers*, s. 13-15; Hill, “Courts and the Administration of Justice in the Modern Area”, s. 99-100; Peters, “Administrators and Magistrates”, s. 383.

¹⁰⁰⁸ Ziadeh, *Lawyers*, s. 15; Hill, “Courts and the Administration of Justice in the Modern Area”, s. 99.

¹⁰⁰⁹ Bu meclisler, daha önce şeriat mahkemelerinin yetkisinde olan, kimsesiz çocukların ve kayıp kişilerin mal varlıklarının idaresinden sorumluydu. Konuyla ilgili olarak bk. Hill, “Courts and the Administration of Justice in the Modern Area”, s. 106; Anderson, “Law reform in Egypt: 1850-1950”, s. 217-218.

¹⁰¹⁰ Ziadeh, *Lawyers*, s. 15-16, 24-26; Anderson, “Law reform in Egypt: 1850-1950”, s. 215-216; Hill, “Courts and the Administration of Justice in the Modern Area”, s. 100-101. Bu gelişmenin bir devamı olarak 1881 yılında gündeme gelen yeni millî mahkemelerin (*el-Mehâkimü'l-ehliyye*) kurulmasına yönelik teşebbüsler ise Urabi isyanı sonrasında gelen İngiliz işgali nedeniyle akim kalmıştır. (Bk. Ziadeh, *a.g.e.*, s. 30-31).

medenî kanun, ceza kanunu, ceza usûlü kanunu, ticaret kanunu,¹⁰¹¹ 1883 yılında kurulan Mart 1884 tarihinden itibaren çalışmaya başlayan yeni millî/yerel mahkemelerin (*el-Mehâkimü'l-ehliyye*)¹⁰¹² tatbiki esas alacağı kanunları teşkil etmekteydi. 1875 yılında karma mahkemeler için hazırlanan Fransız kanunun etkisini taşıyan kanunlarla¹⁰¹³ benzerlik arz eden bu kanunlar da Fransız orijinliydi, ancak eski kanunlara göre İslâm fıkıhından elde edilen hüküm sayısı daha fazlaydı.¹⁰¹⁴ Mamafih yeni kurulacak mahkemelerde tatbik edileceğinden, bu kanunlarla düzenlenen sahalarda da tatbikatta şeriat mahkemelerinin yetki sahasından çıkartılmaktaydı.¹⁰¹⁵ Sonraki dönem düzenlemelerinde ise şeriat mahkemelerinin yetki sahası yalnızca ahvâl-i şahsiyye ve vakıf hukukuyla sınırlı hale gelmiştir.¹⁰¹⁶

Reşid Rıza, Mısır'a göç ettiği dönemin önemli hukukî tartışmalarından biri olan bu konu hakkında kapsamlı değerlendirmeler yapmaktadır. Bu değerlendirmeler onun fıkıh düşüncesini ortaya koyması açısından önem arz etmektedir. Müellif, şeriat mahkemelerinin yanında bir de yerel/millî mahkemelerin kurulmasının esas sebebini modernleşme çabalarıyla ve ne de dış baskılarla bağlantılı görmektedir. Ona göre

¹⁰¹¹ Konuyla ilgili gelişmeler ve resmî kayıtlara yer verilen tartışmalar için bk. Ziadeh, *Lawyers*, s. 30-43. Bu kanunlar ilk olarak Fransızca kaleme alınıp ardından Arapçaya tercüme edilmekteydi. Anderson, kanunların İslâmî renginin olmasına rağmen esas itibarıyla Fransız hukukunun etkisini taşıdığını iddia etmektedir. “Law reform in Egypt: 1850-1950”, s. 217.

¹⁰¹² Yerel mahkemelerin kuruluş süreciyle ilgili olarak bk. Hill, “Courts and the Administration of Justice in the Modern Area”, s. 103-105; a.mlf., *Mahkama!* s. 46-71. Bu mahkemelerin isimlendirilmesinde kuruluşundan itibaren bir ayrılık ortaya çıkmıştır. Araplar tarafından “el-Mehâkimü'l-ehliyye” olarak adlandırılan bu mahkemelere İngilizler “Native Courts [Yerel Mahkemeler]”, Fransızlar ise “tribunaux indigènes [Millî Mahkemeler]” adlandırmasını uygun görmekteydiler. Günümüz Mısır'ındaki adlandırma ise “el-Mehâkimü'l-vataniyye” şeklindedir. Hill, *a.g.e.*, s. 47.

¹⁰¹³ Anderson, “Law reform in Egypt: 1850-1950”, s. 217. Aynı yıl yine Fransız hukukundan mülhem olarak medenî kanun, ceza kanunu, ticaret kanunu, deniz ticareti kanunu, ticarî ve medenî usul kanunu ve ceza usul kanunu da yürürlüğe konuldu.

¹⁰¹⁴ İngiliz kontrolü altında yürürlüğe konulan bu kanunların Fransız orijininin değiştirilmemiş olması ve İslâmî özelliklerinin artırılmasının İngiliz siyaseti açısından anlamı hakkındaki bir değerlendirme için bk. Anderson, “Law reform in Egypt: 1850-1950”, s. 219-220. Ancak İngiltere zaman içerisinde hukukî kavramların İngiliz hukukuna uygunluğu yönünde tadilatlarla bulunmuştur. Mısır adalet bakanlığı danışmanı ve milli mahkemelerin İngiliz yargıcı Sir John Scott'un bu çerçevedeki çabaları için bk. Anderson, *a.g.m.*, s. 220-221.

¹⁰¹⁵ İngiliz işgali sonrası kurulan hükümette görev yapan Hüseyin Fahri Paşa 1882 gibi erken bir tarihte şeriat mahkemelerinin görev sahasının sınırlandırılmasının gerekliliğini dile getirmekteydi. Bk. Hill, “Courts and the Administration of Justice in the Modern Area”, s. 105.

¹⁰¹⁶ Yeni kurulan mahkemelerin hiyerarşik yapısı ve bakmakla yükümlü olduğu sahalarda şema halinde gösterimi için bk. Hill, *Mahkama!*, Figure 1.

Düzenlemeler sadece Şeriat mahkemelerinin yetki sahasının sınırlandırılmasıyla kalmadı; neyin tatbik edileceği hususu da düzenlemelerin bir parçası olarak kendine yer buldu. Bu konuya aşağıda ahval-i şahsiyye kanunu ile ilgili olarak değineceğiz.

hükümetin yerel mahkemeler kurmasının ve Fransız kanunlarını almasının en büyük sebebi Hidiv İsmail Paşa'nın modern çağın gereklerine uygun bir hukuk ve ceza kanunnamesi telif etmelerini istediği Ezher ulemasının bu teklifi reddetmesidir. “Onların donukluğu olmasaydı tüm bu mahkemeler şer‘î olacaktı”¹⁰¹⁷ düşüncesini taşıyan müellifin burada belirttiği bir kayıt, onun fıkıh düşüncesi açısından mahkeme sistemi ve kanunlaştırma faaliyetlerinin nerede durduğu konusunda önemli ipuçları vermektedir. Müellife göre Ezher ulemasının bu teklife karşı çıkışının en önemli sebebi, telif edilecek bu kanunnâmenin şariat mahkemelerinde değil, yeni kurulması düşünülen mahkemelerde tatbik edilmek istenmesidir. Ezherliler böylece şeriatı koruduklarını düşünmüşlerdir. Ancak müellifin hadiseye bakışı daha farklıdır. O, zaten kendi ahkâm tasnifi uyarınca dinî sahanın dışındaki düzenlemelerin farklı bir metodolojiyle yapılması gerektiğini düşündüğünden, kurulacak hukuk mekteplerinde öğretilip yeni mahkemelerde tatbiki esas alınacak bir kanun metninin İslâmî kaynaklara dayanması durumunda tabiaten şer‘î olacağını, dolayısıyla şariat mahkemelerinin yanında kurulacak yeni mahkemelerin de şariat mahkemeleri kapsamında yer alacağını düşünmektedir.¹⁰¹⁸

Ancak yaşanan gelişmeler neticesinde mahkeme sistemindeki bu farklılık önemli bir tartışma alanı olarak ortaya çıkmıştır. Esas itibariyle klasik mahkeme sisteminin yerine Fransız tipi bir hukuk sisteminin adım adım inşası olarak görülebilecek olan bu değişimler içerisinde¹⁰¹⁹ yetki sahası ahval-i şahsiyye konularına hasredilmiş olan şariat mahkemelerinin hukukta birlik namına ilga edilmek istenişi Reşid Rıza'nın Mısır'a göç edişinde yüz yüze geldiği meselelerin başında gelir. Zira yaşanan gelişmeler ve mahkeme sistemindeki bu ikili yapı aşağıda da göreceğimiz üzere sürekli şariat mahkemelerinin aleyhine işleyen bir hal almıştır.

Müellif, *Menâr*'ın yayın hayatına girdiği ilk seneden itibaren bu tartışmaya taraf olmuştur. Konuyla ilgili düşüncelerinin genel çerçevesini Sudan'da şeriatın tatbiki meselesiyle ilgili olarak kaleme aldığı makalede dile getirmiştir. Bu yazıda şeriatın

¹⁰¹⁷ Reşid Rıza, “Ulemâü'l-Ezher ve'l-mehâkimü's-şer'iyye”, *MM*, VII/6, 212.

¹⁰¹⁸ Reşid Rıza, “Ulemâü'l-Ezher ve'l-mehâkimü's-şer'iyye”, *MM*, VII/6, 212-213. Ezher ulemasının şer‘î hukuk mektebinin açılmasına karşı da benzer bir tavır gösterdiklerini söyleyen müellifin konu ile ilgili bir değerlendirmesi için bk. “el-Ezher ve Medresetü'l-kazâi's-şer'î”, *MM*, X/1, 48-56.

¹⁰¹⁹ Özellikle 1883 yılından sonraki reformların “Fransız tipi bir mahkeme sistemini” yerleştirdiği yönündeki bir iddia için bk. Peters, “Administrators and Magistrates”, s. 379.

tatbikinin “İslâm şeriatıyla ilgili kazaî, medenî ve şer‘î hükümlerin geçerli oluşunun, yargı müessesesine Müslümanların imamı ve halifesi tarafından atanma yapılmasıyla mümkün olacağı” dile getirilmiştir.¹⁰²⁰

Tespit edebildiğimiz kadarıyla o, şariat mahkemelerin ilga edilmesine yönelik çabaların tarihine yer vermek suretiyle konuyla ilgili düşüncelerini serdetmeye başlamaktadır. Zikrettiğine göre Mısır’a göç ettiği ilk günlerde Abduh kendisine gelerek, Hakaniyye vizaretinin İngiliz kaza müsteşarının hükümete şariat mahkemelerinin ilga edilmesini ve ahval-i şahsiyye ile ilgili yargılamaların yeni yerel (*ehlî*) mahkemelerde görülmesini önerdiğini söyler. Abduh’un belirttiğine göre müsteşarın gerekçesi şariat mahkemelerinin varlığının hukuk sistemini bozması ve insanların bu mahkemelerden şikâyet etmeleridir. Ona göre Hidivlik’e bağlı hukuk fakültelerinden mezun olan hukukçular ahval-i şahsiyyeye dair de eğitim görmekte olup ilgili davalara bakabilecek niteliktedirler. Bu mahkemelerin kalkması durumunda hukuk birliği sağlanacak ve sistemdeki tıkanıklık giderilmiş olacaktır.¹⁰²¹

Reşid Rıza konu hakkında Abduh’un ne düşündüğünü sorduğunda, onun, müsteşarın görüşlerinin “batıla ulaşmayı hedefleyen hak bir söz” olduğunu söylediğini belirtir. Nitekim hükümet tarafından 1899 yılında verilen bir görevle şariat mahkemelerini teftiş eden ve kapsamlı bir rapor hazırlayan Abduh,¹⁰²² bu kurumların birçok sorunu olduğunu kabul etmekte ancak bu teklifin hükümet nezdinde Müslümanlara ait her türlü hakların ve millî özelliklerin izalesini hedeflediğini düşünmektedir. Reşid Rıza, Abduh’tan aldığı bu cevap üzerine Ezher şeyhini bu teşebbüslere karşı çıkmak, bu işin yanlışlığını belirtmek üzere bir ulema heyeti teşkil etmeye ikna etmek için uğraşmış, fakat muvaffak olamamıştır. Bu konuda mücadeleye kendi başına devam ettiğini ifade eden müellif, Hidiv ve Mısır’ın Türk kadısının bu çabaları görerek önemseydiğini belirtmekte ve sonraki gelişmeler üzerine de farklı gerekçelerle de olsa mahkemelerin ilgasından vazgeçildiğini söylemektedir.¹⁰²³

¹⁰²⁰ Reşid Rıza, “el-Hüküm bi’ş-şer‘a fi’s-Sudan”, *MM*, I/44, 859-860.

¹⁰²¹ Reşid Rıza, “Medeniyyetü’l-kavânîn (2)”, *MM*, XXIII/7, 540.

¹⁰²² Abduh’un şer‘iyye mahkemelerinin ıslahıyla ilgili hazırladığı rapor dahil konuyla ilgili tüm teklif ve değerlendirmeleri için bk. Abduh, *el-A‘mâlü’l-kâmile*, II, 217-300. Konuyla ilgili ayrıca bk. Reşid Rıza, *Târihü’l-Üstâzi’l-Îmâm*, I, 554-555, 606-629. *MM*’da yer alan Mısır müftüsünün şariat mahkemeleri raporları için bk. *Fehresü Mecelleti’l-Menâr*, s. 205.

¹⁰²³ Reşid Rıza bu yönde yapılanları aktarmakta ve bu çabalara karşı kendisinin ve bazı âlimlerin girişimlerinden bahis açmaktadır. Bk. “Medeniyyetü’l-kavânîn (2)”, *MM*, XXIII/7, 540-541.

İlga fikrinin bertaraf edilmesi Reşid Rıza'yı bu mahkemelerin ıslahının gerekliliğine vurgu yapmaya yöneltmiştir. Abduh'un konuyla ilgili düşüncelerine atıfta bulunarak¹⁰²⁴ bu konuda çaba gösterilmesi yönünde çağrı yapmıştır. Belirttiğine göre Lord Cromer de adalet nizamının sağlanması için ıslahât gerektiğini düşünmekte, bu çabalara karşı çıkanları ise Katolikliğe mensup olanların kilise geleneklerine benzer tavrına benzeterek “klerikal” olarak nitelemektedir.¹⁰²⁵

Müellif bu dönemde şeriat mahkemelerinin ilga edilmesine karşı çıkarak “şer’î ahkâmın” terk edilip, Batı kanunlarının (*el-kavânînü’l-Efrensiyye*) alınma çabalarını tenkit etmiştir. Bu mahkemelerin ilga edilmeye çalışılmasının arkasında birçok saik olduğunu ve bunu savunan batıcıların yeknesak olmadığını söylemekle birlikte bu çabaların önemli sebepleri arasında İslâm dinini yok etme isteğinin ve gayrimüslim azınlıkların hoşnutluğunu kazanma düşüncesinin bulunduğu iddia etmiştir.¹⁰²⁶ Ancak Mısır’da şeriat mahkemeleriyle ilgili gelişmeler Reşid Rıza’nın istediği yönde cereyan etmemiş, onun arzu ettiği şekilde bir ıslah mümkün olmamıştır. Belirttiğine göre, gösterilen muhalefet neticesinde şeriat mahkemelerinin ilga edilmesinden vazgeçilmiş olmakla birlikte, bu yöndeki çabalar farklı bir boyut kazanmış ıslah adı altında bu mahkemelerin işlevsizleştirme çabaları sürüp gitmiştir.¹⁰²⁷ Yetki sahası iyice daraltılan şeriat mahkemelerinin ilgası Reşid Rıza’nın vefatından 21 yıl sonra Hür Subaylar tarafından gerçekleştirilen darbenin uzantısı olarak 1956 yılında gerçekleşmiştir.¹⁰²⁸

Dönemin Müslümanları arasında problem olarak ortaya çıkan bir başka konu millî/yerel mahkemelerin şeriata muhâlif olarak verdiği hükümlerin dinî açıdan ne anlam ifade ettiği meselesidir. Özellikle zina, ribâ, şarap içmek ve kumar meseleleri gündemi fazlasıyla meşgul etmektedir. Reşid Rıza konuya evvelâ dinin temel

¹⁰²⁴ Abduh’un bu yöndeki çabaları için bk. Reşid Rıza, “Ulemâü’l-Ezher ve’l-mehâkimü’ş-şer’iyye”, *MM*, VII/6, 214-215.

¹⁰²⁵ Reşid Rıza, “el-Menâr”, *MM*, X/3, 231; a.mlf., *el-Hulâfe*, s. 120. Cromer bu ifadesiyle “İslâm âlimlerinin geleneklerini (*tekâlîd*)” kastetmekteydi.

¹⁰²⁶ Reşid Rıza, “Medeniyetü’l-kavânîn (2)”, *MM*, XXIII/7, 539.

¹⁰²⁷ Konuyla ilgili olarak bk. Reşid Rıza, “el-Menâr”, *MM*, X/3, 230.

Şeriat mahkemeleriyle ilgili 1897 yılından sonraki gelişmeler ve düzenlemelerle ilgili olarak bk. Anderson, “Law reform in Egypt: 1850-1950”, s. 222-223; Hill, “Courts and the Administration of Justice in the Modern Area”, s. 105-106.

¹⁰²⁸ Görgün, “Mısır: İlim, kültür ve medeniyet (Fransız İşgali Sonrası)”, s. 579. Bu darbeyle birlikte karna mahkemeler de kapatılmış ve mahkeme sistemi tek çatı altında birleştirilmiştir. Bk. Hill, “Courts and the Administration of Justice in the Modern Area”, s. 98, 106.

metinlerinde sübut ve delaleti katî olarak bulunan, nasla sabit olan, dinden olduğu noktasında zaruri olarak bilindiğine dair üzerinde icma vaki olan haramların helal addedilmesinin kişiyi kâfir kılacağı, katî olmayan hükümlerin helal kılınması durumunun ise kişiyi kâfir kılmasa da şeriatı yalanlayan biri konumuna getireceği yargısıyla giriş yapmaktadır. Dolayısıyla resmî mahkemelerin, şeriatın katî olarak haram kıldığı bir konu hakkında aksi istikamette bir hüküm vermesi durumunda bu hükmü helal kabul etmek kişiyi dinden çıkartacaktır.¹⁰²⁹ Ancak burada yer alan bir kayıt onun millî/yerel mahkemelerin bu yönde verdiği tüm kararları dışlamadığını göstermektedir. Buna göre mahkemenin verdiği kararın dinin delaleti zannî olan delillerle yasaklanmış bir konu hakkında olması durumunda mahkeme hükmünü kabul eden kimsenin, bu kararın o hükümden amaçlanana belirlediği yönünde bir kanaate sahip olması onu dinden çıkartmaz. Mahkeme kararının dinin katî hükümlerine değil de, fukahanın ictihada dayalı görüşlerine muhalif olması durumunda ise konu daha az karmaşıktır. Bu durumda kişi, muhalif olunan hükümleri şeriata ait hükümler olarak kabul ediyor ve buna rağmen mahkeme kararını “helal” olarak benimsiyorsa günahkâr olur.¹⁰³⁰

Takip eden düşüncelerde de sorunun farklı mahkemelerin varlığında değil, uygulamaya esas olarak çıkartılan kanunların şeriata uygun olup olmamasından kaynaklandığı, bu kanunları çıkartan kimseleri seçenlerin de ümmet olması hasebiyle problemin ümmetin bilinçsizliğinden doğduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla ahval-i şahsiyye dışındaki konuların parlamenter sistem dahilinde çıkartılan kanunlara göre düzenlenmesi ve şeriat mahkemeleri dışındaki mahkemelerde tatbik edilmesi esaslı bir problem olarak gözükmemektedir.¹⁰³¹ Şu halde Reşid Rıza'nın konuyla ilgili bu değerlendirmelerinin, onun ahkâm tasnifi konusundaki kanaatleriyle örtüştüğünü söylemek mümkündür.

¹⁰²⁹ Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (İstihlâlü hükmi'l-mehâkim el-muhâlif li's-şer'ı)”, *MM*, XVI/4, 261; a.mlf., *Fetâvâ*, III, s. 1175.

¹⁰³⁰ Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (İstihlâlü hükmi'l-mehâkim el-muhâlif li's-şer'ı)”, *MM*, XVI/4, 262; a.mlf., *Fetâvâ*, III, 1175.

¹⁰³¹ Reşid Rıza'nın Osmanlı ve Mısır'daki modernleşme sürecinde mahkeme sisteminin aldığı şekil ve bu süreçte şeriat mahkemelerin durumuyla ilgili kanaatleri için ayrıca bk. “İznün sultaniyyün”, *MM*, XVI/4, 264–274.

3. Ahval-i Şahsiyye Kanunu

Reşid Rıza'nın ahkâm tasnifinde dinî olarak nitelenen kısma dahil olan bu konu¹⁰³² hakkındaki değerlendirmeleri, onun düşüncelerinde tutarlı olup olmadığı göstermesi açısından son derece önemlidir. Yaptığı ahkâm tasnifinde “sırf dinî olan saha,” doğrudan nasların beyanına göre düzenlenen bir saha olduğuna göre, Mısır'da I. Dünya Savaşı'nın sonuna doğru başlayan ahval-i şahsiyye sahasındaki kanunlaştırma teşebbüsleriyle ilgili değerlendirmelerinin yaptığı tasnifle uyuşup uyuşmadığını tespit etmek gereklidir.

Ahvâl-i şahsiyye meselesinin gündeme taşınması, salt bu sahada reform yapılması ve bazı hükümlerin yenileriyle değiştirilmesi çabası olarak görülmemelidir. Mısır'da muhtelif fikir adamlarının katılımıyla bu tartışmalar dinde reformun imkânı ve sınırları problemine dönüşmüştür. Zira ne kadar batıcı olurlarsa olsunlar, dönemin tüm reformistleri evlilik, miras ve boşanma gibi meselelerdeki yenilik arayışlarını İslâmî bir bağlamda ele almak durumundaydılar; çünkü bu düzenlemelerin halk nezdinde kabul bulmasının buna bağlı olduğunu biliyorlardı.¹⁰³³ İlgili tartışmalarda dinin sahası ve tanımından, Kitap ve Sünnetin hücciyet değerine, icma ve kıyas delilinin mahiyetine ve yaşanan çağın kabullerinin ahkâmın değişmesini gerekli kıldığı varsayımına kadar fıkhnın değişik sahalarından konular gündeme getirilmekteydi. Bu sebeple dönemin önemli bir fıkhn otoritesi olarak kabul gören isimlerinden Reşid Rıza tartışmada etkili bir konuma sahipti. Bu tartışmanın bir başka özelliği ise diğer meselelere göre nispeten geç bir dönemde gündeme gelmiş olmasıydı. Bu sebeple konu, Osmanlı Devleti'ndeki gelişmelerin dikkate alınmasının zorunlu olduğu diğer konuların aksine, bütünüyle Mısır bağlamında değerlendirilmekteydi.

Müellif, konu hakkındaki kanaatlerini ahval-i şahsiyye sahasındaki kanunlaştırma çabalarının tarihi arkaplanını vererek dile getirmektedir. Belirttiğine göre İngiliz idaresi altındaki Mısır hükümeti ahval-i şahsiyye konularını kanunlaştırmaya karar vermiş ve bu görevi bir komisyona havale etmiştir. Hakaniyye vezirinin başkanlığındaki bu komisyonda zamanın Mısır müftüsü Muhammed Bahîr ve önde gelen bazı alimler, hukuk ve şeriat fakültesi hocaları yer almaktadır. Alınan karara göre

¹⁰³² Reşid Rıza, “el-Mütefernicûn ve'l-İslâhu'l-İslâmî, II,” *MM*, XX/9, 404.

¹⁰³³ Ziadeh, *Lawyers*, s. 116-117.

kanunda yer alacak maddeler Kadri Paşa'nın kitabından ve yaşanılan çağın maslahatına uygun olacak şekilde dört mezheb içerisinde seçilecektir. Ancak Hanefi mezhebi asıl olarak kabul edilecektir.¹⁰³⁴

Son derece muhtasar bir şekilde değinilen bu tarihi arka planın akabinde bahsi geçen proje ile ilgili düşünceler dile getirilmektedir. Bu vesileyle dile getirilen bu düşüncelerinden Reşid Rıza'nın kanunlaştırma olgusu ile ilgili kanaatlerine dair ipuçları elde etmek de mümkün olmaktadır. Onun kanunlaştırma düşüncesiyle ilgili herhangi bir problemi yoktur. Dahası "ıslah" adını verdiği olgunun gerçekleşmesi için bu durumu zorunlu görmektedir.¹⁰³⁵ Kuşkusuz teklif ettiği yeni usul muvacehesinde fikhî faaliyette bulunan "müctehid" nitelikli ulû'l-emrin, yani yasama meclisi üyelerinin verdiği hüküm sonuçta kanunlaştırma olarak tezahür etmektedir.

Ancak ahvâl-i şahsiyyenin kanunlaştırılması projesi gündeme geldiğinde o uzunca bir makale kaleme alarak projeyi esaslı bir tenkide tâbî tutmuş, fakat makaleyi yayımlama şansı bulamadığından projeye karşı fiili mücadeleye girişmiştir. Hatta bu esnada Hakaniyye vezirliği hazırlanan ilk bölümü kendisine göndererek görüşünü almak isteyince Reşid Rıza, aslını inkâr ettiği bir çalışmaya düzeltmeler yapamayacağı gerekçesiyle herhangi bir değerlendirme yapmaktan kaçınmış ve bunu değişik mahfillerde dile getirmiştir.¹⁰³⁶ İlk olarak "el-Mütefernicûn ve'l-ıslâhu'l-İslâmî" adını verdiği makaleler dizisiyle konu hakkındaki tenkitlerini gündeme taşıyan müellifin¹⁰³⁷ eleştirilerinin temelinde, dinî-şer'î ahkâmın kanun metni haline getirilmesinin yanlışlığı yatmaktadır. Zira ona göre kanun aslında ilahî olanın tam da karşısında yer almaktadır

¹⁰³⁴ Reşid Rıza, "Medeniyyetü'l-kavânîn (2)", *MM*, XXIII/7, 542. Reşid Rıza'nın Hanefî mezhebini ayrıcalıklı kılan bu kararın alınmasında etkili gördüğü husus, kaza sisteminde Hanefiliği esas alan Osmanlı Devleti ile Mısır hükümetinin irtibatının devam ediyor oluşudur. Aynı bilgilere yer verdiği bir başka makalesinde ise Hanefî mezhebinin böyle bir ayrıcalığının olacağına dair bir bilgi bulunmamaktadır. Bk. "el-Mütefernicûn ve'l-ıslâhu'l-İslâmî, II", *MM*, XX/9, 404.

¹⁰³⁵ Nitekim yaşadığı çağda fıkıh ilmiyle ilgili kaynak tasavvurunu belirtirken *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'den sitayişle bahsederek "amel konusundaki meseleleri farazi meseleler ve gereksiz ayrıntılardan uzak bir şekilde ve *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'nin tarzında işleyecek" bir fıkıh kitabının tedvininin elzem olduğundan bahsetmektedir. Reşid Rıza, "el-Ulûm ve'l-fünûn", *MM*, XIV/11, 807.

Mısır istinaf mahkemesi niyabetinde çalışan hukukçulardan Ali Ebu'l-Fütûh Bey tarafından şer'î kanunlar ile diğer kanunlar arasında mukyeseyi hedefleyen *eş-Şeriatü'l-İslâmiyye ve'l-Kavânini'l-vaz'ıyye* başlıklı kitabın *MM*'daki takrizinde de İslâmî kanunların yapılması gerekliliği vurgulanarak *Mecelle*'nin bu konudaki öncülüğü ve Fransız medenî kanununa üstünlüğü vurgulanır. Reşid Rıza, "Âsârün ilmiyye edebiyye, (*eş-Şeriatü'l-İslâmiyye ve'l-kavânini'l-vaz'ıyye*)", *MM*, VIII/5, 224-226.

¹⁰³⁶ Reşid Rıza, "Medeniyyetü'l-kavânîn (2)", *MM*, XXIII/7, 542.

¹⁰³⁷ Bahsi geçen başlığı taşıyan yazı dizisinin ikinci makalesi bu konuyla ilgilidir. Bk. Reşid Rıza, "el-Mütefernicûn ve'l-ıslâhu'l-İslâmî, II", *MM*, XX/9, 404-408.

ve bu sebeple böylesi bir kanun çıkarma ve uygulama düşüncesi terk edilmelidir. Zira kanun metni, ancak bakanlar kurulu kararıyla uygulanmasına karar verildikten ve umumî hâkimin onayını aldıktan sonra uygulamaya konulacaktır. Dolayısıyla çıkartılan kanun, gayriislâmî bir otoritenin güdümünde bulunan bir hükümet tarafından çıkartılmış olacak, uygulamaya konulmasına onlar tarafından karar verilecektir. Bakanların tamamının Müslüman olmaması ise ayrı bir problem oluşturmaktadır. Çıkartılan kanun metninin ümmetin tamamının kabulünü almaksızın vaz edilecek olması ve uygulanmasındaki zorluklar ise tatbikat esnasında esaslı problemlere sebebiyet verecek ve tüm bunlar neticede bu kanunun da yürürlükten kaldırılarak yerine başka bir kanunun getirilmesinin yolunu açacaktır. Böylece ahval-i şahsiyye sahasının kanunlaştırılması aslında şeriatın bütün hukuk sisteminin dışına çıkartılması anlamını taşıyacaktır.¹⁰³⁸

Reşid Rıza'nın burada dile getirdiği düşünceler, ahkâm tasnifi çerçevesinde anlam kazanmaktadır. Zira o nikâh ve talak gibi helal ve haram kılma açısından Allah'ın doğrudan müdahalesinin bulunduğu ve ibadet kabilinden olan bu hükümlerin kanun metni haline getirilmesine karşı çıkmaktadır. Onun tasnifi içinde ahval-i şahsiyye hükümleri, dinî olan ahkâmın içerisinde yer almaktadır. Halbuki “medenî, siyâsî ve ukubata dair ahkâmın büyük çoğunluğu ulemanın ictihadıyla belirlenmiştir ve bu sahalarda asıl olan maslahatların muhafazası, mefsedetlerin defî ve adaletin ikame edilmesidir. Bu ahkâmın taabbudî bir yönü bulunmamaktadır”.¹⁰³⁹ Ahvâl-i şahsiyye ise dinî sahaya dahildir ve bu vesileyle böylesi bir prosedür dahilinde kanunlaştırılması dinî açıdan doğru değildir.

Müellifin kanunlaştırma mefhumuyla ilgili bir probleminin olmadığını gösteren bir diğer husus ise ahval-i şahsiyye kanununun bir proje olarak gündeme geldiği dönemde ilgili komisyonun en etkili kişilerinden, zamanın Mısır müftüsü Muhammed Bahît ile konuyu görüşmesi esnasında dile getirdiği düşüncelerdir. Buna göre o, komisyonun telif edeceği metne “kanun” adını vermek yerine “şahsî ahkâm sahasıyla ilgili şer'î mecelle” başlığının verilmesini teklif etmiştir. Muhammed Bahît'in bunun

¹⁰³⁸ Reşid Rıza, “el-Mütefernicûn ve'l-ıslâhu'l-İslâmî, II”, *MM*, XX/9, 404-405; a.mlf., “Medeniyyetü'l-kavânîn (2)”, *MM*, XXIII/7, 543.

¹⁰³⁹ Reşid Rıza, “Medeniyyetü'l-kavânîn (2)”, *MM*, XXIII/7, 543.

gerekçesini sorması üzerine “kanun” kelimesinin ilahî olanı dışlayan özelliğini vurgulamıştır.¹⁰⁴⁰

O, aralarında Ahmed Safvet Efendi, Anton Bey, Abdülfettâh es-Seyyid ve Mahmud Azmi’nin de bulunduğu ve kendisinin İngilizler ve gayrimüslim azınlıklar tarafından desteklendiğini iddia ederek “baticılar” olarak adlandırdığı grubun konuyla ilgili tekliflerini gündeme taşıyarak kendi haklılığını ispat etmeye çalışır. Kanun metninin hazırlanması esnasında birden fazla kadınla evliliğin yasaklanmasına, nikâh akdinde kadın ve erkeğin eşit kabul edilmesine, akdin sadece resmi bir yönünün bulunmasına, ceza kanununda yer alan şahıs hürriyetini sağlamaya matuf kanunlarla ahval-i şahsiyye kanunlarının tenakuz halinde olmamasına dair çağrılar, ona göre, böylesi bir kanunun hazırlanmasının arkasındaki saikin aslında şeriatı ortadan kaldırmak olduğu yönünde yorum yapmasını kolaylaştırmıştır.¹⁰⁴¹

Bu tartışmaların üzerinden geçen beş yılın akabinde Mısır’da yayınlanan *es-Siyâse* gazetesinde konunun Ali Abdurrazık’ın çizdiği genel çerçeve muvacehesinde gündeme getirilmesi üzerine konuyu tekrar ele alan müellif, bu çabalarla dinin salt ruhanî sahaya hapsedilerek, teşrîf sahaya irtibatının kalmamasının istendiğini belirtir. Bu tartışmaların parlamentoya taşındığından da bahis açarak değerlendirmelerde bulunur. Dile getirdiği düşünceler, daha önceki düşüncelerinin genel çerçevesini korumaktadır. Temel itiraz noktası dinî sahaya dahil olan ahvâl-i şahsiyye konularının aralarında gayrimüslimlerin de bulunduğu parlamento çatısı altında kanunlaştırılmasıdır.¹⁰⁴²

Öyle anlaşıyor ki Reşid Rıza dinî ahkâm sahasında gördüğü ahval-i şahsiyye sahasının “kanun” adıyla üzerinde herkesin rahatlıkla görüş beyan edebileceği bir saha haline getirilmesine karşıdır. Onun yapılan işle özü itibarıyla ilgili bir probleminin olmadığını söylemek mümkündür. Ahval-i şahsiyye sahasının kendi tasnifinde dinî sahaya dahil olması, bu sahanın modern yaşamaya açılmasının önündeki engeli teşkil etmektedir. Dolayısıyla yapılacak olan, “ihtilaflardan arî bir mecelle” telif ederek

¹⁰⁴⁰ Reşid Rıza, “Medeniyetü’l-kavânîn (2)”, *MM*, XXIII/7, 543–544.

¹⁰⁴¹ Reşid Rıza, “Medeniyetü’l-kavânîn (2)”, *MM*, XXIII/7, 540–541. Reşid Rıza bu yöndeki eleştiri ve değerlendirmeleri Kitap, Sünnet, icma ve kıyas çerçevesinde genişletmektedir. Bk. a.g.m., s. 545–547.

¹⁰⁴² Reşid Rıza, “Kanunu’l-ahvali’ş-şahsiyye fi Mısır (1)”, *MM*, XXVIII/2, 153–158. Kanundaki tadilat girişimiye ilgili diğer değerlendirmeleri ve değiştirilmesi istenilen maddeleri bir diğer yazıda ele almıştır, bk. Reşid Rıza, “Kanunu’l-ahvali’ş-şahsiyye fi Mısır (2)”, *MM*, XXVIII/4, 310–313.

tatbikata sunmaktır.¹⁰⁴³ Ancak bu konudaki değerlendirmelerinde bazı problemler bulunmaktadır. Sözelimi maslahatla ilgili düşüncelerini temellendirirken Hz. Ömer'in talakla ilgili icihadlarına atıfta bulunan müellif, bu örneği dünyevî olarak nitelenen sahada esas delilin "maslahat" olduğunu delillendirmek üzere kullanmaktaydı. Burada talakın da dinî sahaya dahil kabul edilen ahvâl-i şahsiyye içerisinde ele alınması müellifin görüşlerinin iç tutarlılığını zedelemektedir. Aynı şekilde dinî sahada naslara doğrudan tâbi olunması gerektiği yönündeki ifadelerinin de, bahsi edilen sahada "ihtilaflardan ârî" bir mecelle telifini caiz görmeye doğru evrildiği görülmektedir.

Mısır'da ahvâl-i şahsiyye sahadaki gelişmeler, esas itibariyle reform taraftarlarının isteğine göre şekillenmiş ve 1920'li yıllardan itibaren değişik senelerde yapılan tadilatlarla "kadına amansız bir hastalığı olan kocasından boşanma hakkı verilmiş" (12 Temmuz 1920), "evlilik için kızların on altı, erkeklerin on sekiz yaşında olmaları alt sınır olarak belirlenmiş" (11 Aralık 1923), "eşi bir yılı aşkın bir süredir kayıp olan yahut üç yıldan fazla bir süreliğine hüküm giyerek hapse giren kocadan boşanılmasının önü açılmış" (10 Mart 1929), "resmî onay almayan nikâhların geçersiz olduğu kabul edilmiştir" (12 Mayıs 1931). Batıcı aydınların teaddüd-i zevcâtın yasaklanması ile kadın ve erkeğin mirastan eşit pay alması teklifleri ise gelen tepkiler nedeniyle kabul görmemiştir.¹⁰⁴⁴

II. Reşid Rıza'nın Modern Fıkıh Düşüncesi Çerçevesinde Fetvâ Örnekleri

Reşid Rıza'nın fıkıh düşüncesini inceleyen bu çalışmada konunun tamamlanması için, bu düşüncenin tatbikat açısından incelenmesi gerekmektedir. Müellif, binlerce sayfalık bir yekûna ulaşan değerlendirmelerinde klasik fıkıh usulü külliyyatının yerine geçecek yeni bir fıkıh düşüncesi teklif ettiğinden, bu doğrultuda

¹⁰⁴³ Nitekim kendisi aralarında nikah, talak, teaddüd-i zevcât ve miras gibi meselelerin bulunduğu bir çok konuyu müstakil olarak *Nidâ li'l-cinsi'l-latîf* başlıklı kitabında ele almıştır.

¹⁰⁴⁴ Ziadeh, *Lawyers*, s. 123-126; Anderson, "Law reform in Egypt: 1850-1950", s. 224.

Reşid Rıza'nın Mahmud Azmi ve Selâme Musâ'nın miras konusunda bu yönde reform isteklerini tenkidi için bk. "Müsâvâtü'l-mer'e li'r-racül fi'l-hukûk ve'l-vâcibât, Mes'eletü'l-müsâvât fi'l-mirâs", *MM*, XXX/9, 698-709. Teaddüd-i zevcât ve kadının mirası meselesiyle ilgili değerlendirmeleri için bk. *Nidâ li'l-cinsi'l-latîf*, s. 44-80, 15-16.

değerlendirilen şer'î ahkâmın da farklılaşacağını beklemek doğaldır. Bu farklılaşmanın tezahürünü, toplam sayısı bini aşan fetvalarında ve farklı meselelerle ilgili olarak kaleme aldığı fûrû fıkıh kitaplarında görmek mümkündür.

Ancak fûrû sahasında dile getirilen düşünceler, teklif edilen modern düşüncenin yansıması olmaktan kısmen uzaktır ve bu düşüncenin metodolojik boyutundaki radikal farklılaşma fûrû konularında eşdeğer oranda yansımamaktadır. Zira onun modern fıkıh düşüncesinde dünyevî olan sahada söz söyleme hakkı ulû'l-emre verildiğinden bu sahaya dahil olan muamelât ve bir kısım helal-haram mevzularındaki fetvaların sayısı - geniş bir şekilde değerlendirme konusu edilen bir iki mevzu hariç- sınırlıdır. Tespitlerimize göre müellif *Menâr*'daki ilk fetvalarında, ağırlıklı olarak kendi ahkâm tasnifinde ibadetler ve helal-haram mevzuları olarak belirlenen konulara değinmektedir. İtikadî bazı meselelerin de fetva konusu edildiği bu sahada naslara doğrudan tâbi olunması gerektiğine inandığından fetvaları, diğer mezhep görüşlerinin yanlış bulunan hükümlerini değerlendirerek doğrudan naslardan hareketle bir sonuca ulaşılması şeklinde sunulmaktadır. Daha sonraları fıkıhın çeşitli konularına değinilmekle birlikte ağırlık fıkıh usulü ilminin konularına verilmektedir. Onun fetvaları, kendisine gönderilen okuyucu sorularına verilen cevaplardan müteşekkil olduğundan dönemin hassas mevzularının sıklıkla sorulduğu anlaşılmaktadır. İctihad, taklid, mezhep bağıllığı, telif vb. klasik fıkıh usulü kavramlarından, modern telakkiyle problemli hale gelen itikadi mevzulara; İslâm birliğinin sağlanması gibi siyasî problemlerden, çağın beraberinde getirdiği yeni meselelere (telgrafla şahitlik, modern ilaçların kullanımı, alkollü esanslar, borsa, sigorta, piyango vs.) kadar geniş bir yelpaze dahilinde konular ele alınmıştır. Ancak ele alınan tüm konuların kapsamlı bir değerlendirme dahilinde incelendiğini söylemek mümkün değildir. Nitekim müellif de fetvalarında ihtisarla yetindiğini beyan etmektedir.¹⁰⁴⁵

Bu kısımda onun fıkıh düşüncesi çerçevesinde ortaya çıkan yaklaşımını temsil etme gücü olduğunu düşündüğümüz iki farklı mevzu ele alınacaktır. Bu mevzuların seçiminde klasik literatürde de değerlendirme konusu edinilen konuların olmasına dikkat ettik. Böylelikle müellifin gelenek içerisindeki hâkim telakkiler karşısındaki

¹⁰⁴⁵ Reşid Rıza, *Fetâvâ'l-Menâr*, (Es'ile min Cidde-Hicâz)", *MM*, XXVII/7, 497. Müellifin bu fetvalarının büyük bir kısmı altı cilt halinde neşredilmiştir. *Fetâvâ'l-İmâm Muhammed Reşid Rıza* başlıklı bu çalışmada 1061 fetva bulunmaktadır.

konumunu belirlemeye çalıştık. Ayrıca konuların birini kendisinin “dinî” olarak nitelediği, diğerini ise “dünyevî” olarak tavsif ettiği sahadan seçerek bütünlüğü olan bir inceleme yapmayı hedefledik.

A. Altın ve Gümüşün Kullanım Sahası

Reşid Rıza’nın doğrudan naslara tâbi olunması gerektiği düşüncesinden hareketle ictihada kapattığı¹⁰⁴⁶ ve kıyas delilinin kullanılmasına izin vermediği “dinî” sahada bu yaklaşımını tatbik ettiği somut meselelerden birisi altın ve gümüşün kullanım sahasıdır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu konuda üç önemli fetvası bulunmaktadır. Bu fetvalarından ilkinde konu ipek giyilmesinin cevazı meselesiyle birlikte ele alınırken,¹⁰⁴⁷ ikincisinde doğrudan altın ve gümüşün kullanım sahası hakkında bilgi verilmekte,¹⁰⁴⁸ bu fetvanın devamı mahiyetindeki üçüncü fetvada ise verdiği ikinci fetvanın yoğun bir itiraza sebebiyet vermesi üzerine şer’î delillerin de tartışıldığı kapsamlı bilgiler bulunmaktadır.¹⁰⁴⁹ İlk fetva, müellifin, fıkıh düşüncesinin temel ilkeleriyle mutabık olmakla birlikte, muhtemelen henüz teşekkül devresinde olması itibarıyla bu düşüncüyü somut bir şekilde görmek mümkün olamamaktadır. Bu sebeple bahsi geçen fetvasında yeterince vâzih bir şekilde değerlendirilmeyen hususlar, ikinci ve üçüncü fetvada açıklığa kavuşturulmuştur.

Bu değerlendirmelerinde müellif, esas itibarıyla altın ve gümüşün kullanım sahasının kıyas yoluyla genişletilmesini tenkit etmektedir. Hadis-i şeriflerde bu madenlerden yapılan kaplardan yeme ve içmenin yasaklanması hükmüne kıyas ederek yasaklığın başka kullanım alanlarına teşmil edilmesi müellifin fıkıh düşüncesi açısından kabul edilemezdir. Bu sebeple o, haramlığı sadece yeme-içmeyle sınırlamakta, bunun dışında zinet eşyası olarak, saat, baston, silah vb. malzemelerde bu madenlerin kullanımını caiz görmektedir. Erkeklerin altın yüzük takmasını da ayrıca inceleyerek,

¹⁰⁴⁶ İctihadın sahası bahsinde değindildiği üzere bu sahanın kapatıldığı ictihad, müellifin “hakîkî ictihad” olarak tanımladığı, yalnızca “dünyevî sahada” ve ülü’l-emr eliyle yürütülen ictihaddır.

¹⁰⁴⁷ Reşid Rıza, “Bâbü’s-süâl ve’l-fetvâ, (Lübsü’l-harîr ve’t-tehallî bi’z-zeheb)”, *MM*, VII/11, 419-425; a.mlf., *Fetâvâ*, I, 184-191.

¹⁰⁴⁸ Reşid Rıza, “Fetâvâ’l-Menâr, (İsti’mâlü’z-zeheb ve’l-fizza)”, *MM*, XXIV/1, 20-22; a.mlf., *Fetâvâ*, IV, 1634-1636.

¹⁰⁴⁹ Reşid Rıza, “Fetâvâ’l-Menâr, (Es’ile ve bahs fi’l-fetvâ’l-ülâ)”, *MM*, XXIV/5, 331-343; a.mlf., *Fetâvâ*, IV, 1653-1667.

konuyla ilgili birbiriyle ihtilaf halinde hadislerin olmasından hareketle fukahanın görüşlerini değerlendirerek bu meseleyi de ayrıca ele almaktadır.

1904 tarihli ilk fetvada konuya altın ve gümüşün kullanım sahası ile ilgili hadislere yer verilerek giriş yapılmaktadır. Ayrıntılarına aşağıda temas edeceğimiz bu hadislerden ilki Muaviye'nin, parça parça kesilmiş (*mukatta'*) olması hariç, Hz. Peygamber'in altın takılmasını yasakladığını ifade eden hadisidir.¹⁰⁵⁰ Altın ve gümüşün giyim eşyası olarak kullanımıyla ilgili bu hadis dışında sahih olarak varid olan hadislerin altın ve gümüş kaplarda yemeyi-içmeyi yasaklayan hadisler olduğunu söyleyen müellif, bu kaplardan içmenin yasaklığına Muaviye b. Kurre'den; yemenin yasaklığına ise Davud ez-Zahirî'den başka itiraz eden kimsenin olmadığını belirtir. Yasaklığın mahiyeti konusunda ise ihtilaf bulunmaktadır. Kimi âlimler yasak oluşu mekruhluğa, kimileri ise haramlığa hamletmişlerdir.¹⁰⁵¹

Altın yüzük kullanımıyla ilgili olarak ise temel hadis kitaplarında yer alan Hz. Ali'den menkul bir rivayet bulunmaktadır. Hz. Ali, "Hz. Peygamber altın yüzük takmamı yasakladı" buyurmaktadır.¹⁰⁵² Hadisin farklı rivâyetlerinde "size yasaklamadı" ifadesinin yer alması ulema nezdinde tartışma konusu olmuş, bazı âlimler bu yasağın Hz. Ali'ye has olduğunu söylemişlerdir. Ebu Hureyre'den nakledilen bir diğer hadis ise buradaki ifadelere açıklık getirmektedir. "Ebu Hureyre, Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu söylemektedir: 'Kim sevdiğine ateşten bir halka takmak isterse ona altın bir halka taksın. Kim sevdiğine ateşten bir kolye takmak isterse altın bir kolye taksın. Kim de sevdiğine ateşten bir bilezik takmak isterse ona altın bir bilezik taksın. Fakat gümüşe bakın.'" ¹⁰⁵³ Müellifin bu rivayetlerle ilgili değerlendirmesi şöyledir:

¹⁰⁵⁰ "Bâbü's-süâl ve'l-fetvâ, (Lübsü'l-harîr ve't-tehallî bi'z-zeheb)", *MM*, VII/11, 421; a.mlf., *Fetâvâ*, I, 186. Ebu Davud, Hatem, 8; Nesâî, Ziyet, 20; İbm Mâce, Libas, 47; Ahmed, Müsned, IV, 92, 94, 95. Reşid Rıza, senedde Meymun en-Neffâz'ın dışındaki ravilerin sika olduğunu belirtmekle yetinirken, konuyla ilgili bir diğer fetvasında bu hadisin zayıf olduğunu söylemektedir. *Fetâvâ*, IV, 1657.

¹⁰⁵¹ Reşid Rıza, "Bâbü's-süâl ve'l-fetvâ, (Lübsü'l-harîr ve't-tehallî bi'z-zeheb)", *MM*, VII/11, 421; a.mlf., *Fetâvâ*, I, 187.

¹⁰⁵² Buharî, Cenâiz, 2; Eşribe, 28; Merdâ, 4, Libâs, 28, 36, 45, İstizân, 8; Müslim, Libâs, 2, 28; Ebu Davud, Libas, 8; Tirmizî, salâti 80, Libas, 5, 13, 44, Edeb 45.

¹⁰⁵³ Reşid Rıza, "Bâbü's-süâl ve'l-fetvâ, (Lübsü'l-harîr ve't-tehallî bi'z-zeheb)", *MM*, VII/11, 421-422; a.mlf., *Fetâvâ*, I, 187. Reşid Rıza bu fetvasında Ebu Hureyre'den nakledilen bu hadisi bu denli açık yazmamakta, sonuna işaret etmektedir. Diğer fetvasında ise hadis, tüm metniyle yer almaktadır. "Fetâvâ'l-Menâr, (İsti'mâlü'z-zeheb ve'l-fizza)", *MM*, XXIV/1, 22; a.mlf., *Fetâvâ*, IV, 1635. Hadis için bk. Ebu Davud, Hatem, 8; Ahmed, Müsned, II, 334, 378; IV, 414.

Sözün özü şudur: Altın ve gümüş kaplarda yeme-içmenin tehdit içeren (*vaîd*) ifadelerle yasaklandığı sahih hadislerle sabit olmuştur. Altın yüzük de böyledir. Âlimlerin konu hakkındaki görüşleri ise ihtilaf halindedir. Azınlıkta kalan bir kısmı, yasaklığın tahrir değil, tenzih ifade ettiği kanaatindedir. Davud [ez-Zahirî] ise altın ve gümüş kaplarda içmenin haram olduğuna, bunun dışındaki tüm kullanma alanlarının mubah olduğuna hükmetmiştir. Fakihlerin büyük çoğunluğu ise yeme ve içmenin yasaklığına kıyasla hükmün sahasını genişletmişlerdir. Hatta Şafiîler, kullanılmasa dahi, altın ve gümüş kap-kacak bulundurmanın haram olduğuna hükmetmişlerdir.¹⁰⁵⁴

Burada “dinî” olarak nitelenen sahada kıyas yoluyla hükmün farklı sahalara teşmili Reşid Rıza’nın fıkıh düşüncesi çerçevesinde kabul edilemez bir durumdur. Zira daha önce de belirtildiği üzere bu saha kıyasa kapalı bir sahadır. Ancak bu fetvanın verildiği dönemde bu yöndeki kanaatleri henüz oluşma safhasında gibidir. Bu sebeple konuyla ilgili değerlendirmesinde mezkûr naslardaki yasaklık hükmünün taabbüdî olması durumunda kıyasın mümteni olacağını, ancak bunun insanların maslahatına raci bir maslahata mebnî illetinin bulunması durumunda ise değişik illetlerin serdedilmesinin mümkün hale geleceğini ifade eder ve ulemanın illet olarak zikrettiği değişik konuları tartışır. Burada altın ve gümüşün, yeme-içme ve [erkekler] altın yüzük olarak kullanımı konusunda bir yasaklamanın (*en-nehî*) olduğu söylenmekte, bunun dışındaki kullanım alanları caiz görülmektedir.¹⁰⁵⁵

Bu değerlendirmelerinden yaklaşık yirmi yıl sonra aynı mevzuyu kendisine gönderilen bir soru vesilesiyle ele alan Reşid Rıza’nın yaptığı değerlendirmelerde, metodolojisinin oturduğu ve temel argümanlarının kendi fıkıh düşüncesiyle mutabık olduğu görülmektedir. Suriye’den gönderilen uzunca bir soruda *Buharî*’de yer alan altın ve gümüşün yeme-içme kabı olarak kullanımını yasaklayan hadisler ile Ebu Davud’dan nakledilen altının değişik biçimlerdeki kullanımının erkekler için haram olduğunu söyleyen hadisin ne anlama geldiği, Şafiî mezhebinin konuyla ilgili görüşü ve bu hadisleri telif etmenin imkânı sorulmaktadır.¹⁰⁵⁶

¹⁰⁵⁴ Reşid Rıza, “Bâbü’s-süâl ve’l-fetvâ, (Lübsü’l-harîr ve’t-tehallî bi’z-zeheb)”, *MM*, VII/11, 422; a.mlf., *Fetâvâ*, I, 187-188.

¹⁰⁵⁵ Reşid Rıza, “Bâbü’s-süâl ve’l-fetvâ, (Lübsü’l-harîr ve’t-tehallî bi’z-zeheb)”, *MM*, VII/11, 422-424; a.mlf., *Fetâvâ*, I, 187-191. Müellif, bu cevazın toplumsal maslahatın bir gereği olduğu, fakirlere yeni iş imkanları açılacağı ve ekonomik hareketliliği sağlayacağı yönündeki görüşlerini “siyasal iktisat bilginlerinin (*ulemâü’l-iktisadi’s-siyâsî*)” incelemelerinden hareketle dile getirmektedir. (a.g.m., s. 424, *a.g.e.*, I, 190.

¹⁰⁵⁶ Reşid Rıza, “Fetâvâ’l-Menâr, (İsti’mâlü’z-zeheb ve’l-fizza)”, *MM*, XXIV/1, 20-21; a.mlf., *Fetâvâ*, IV, 1634-1635.

Soruda, *Buhârî*'den çeşitli hadisler nakledilmektedir. Bu hadislerden birisinde, Huzeyfe b. Yeman, Medâin'de iken kendisine gümüş bir kadehin getirilmesi üzerine kadehi fırlatarak, Hz. Peygamber'in altın ve gümüş kabı içecek kabı olarak kullanmayı yasakladığını rivayet etmektedir.¹⁰⁵⁷ Soruda, aynı anlamı teyit edici diğer hadislerle de yer verilmektedir. Bu hadislerin bir diğerinde altın ve gümüş kaplarla birlikte altın yüzük kullanımının da yasak olduğu rivayet edilir.¹⁰⁵⁸ Sorunun devamında ise Şafî mezhebine göre gümüşün yüzük dışında kullanımı erkeklere bütünüyle haram olduğu, kadınlara ise süslenme dışında gümüş kullanımının haram olduğu belirtilir. Şafî eserlerinde bu görüşün dayanaklarından birisi Ebu Davud'un *Sünen*'inde yer alan ve yukarıda yer verilen hadistir. Soruyu gönderen Abdülhafız İbrahim adlı okurun merak ettiği mesele bu hadislerin arasının nasıl cem edileceği, Şafî mezhebinin vardığı hükümle bu nasların nasıl bir ilişki içerisinde olduğudur. Gönderilen mektupta erkeklere gümüşle süslenmenin mutlak manada mubah olduğuna, kadınların da süslenme dışında da gümüşü kullanabileceğine dair hadisler ile bunu yasaklayan ifadelerin telifinin nasıl olduğu sorulmakta, kap kakak dışında, cep ve kol saati, baston başlığı vb. şekillerde kullanımın haram olduğuna dair delilin açıklanması istenmektedir.

Reşid Rıza, konuya Zahirî mezhebinin iki imamı Davud ve İbn Hazm gibi kıyası inkâr edenler ile kıyası kabul eden ehl-i hadis fakihlerinin de aralarında bulunduğu birçok âlimin dinî tahrîmin kıyas yoluyla vaz edilmesinin mümkün olmadığı görüşüyle giriş yapmaktadır. Dolayısıyla yukarıda muğlâk bırakılan bu hususa bir açıklık getirilmekte, kendi ahkâm tasnifinde bu mesele helal ve haram sahasının dinî olan kısmına yerleştirilmektedir. Bu sahada “hakkında hüküm verilmeyen mevzular size rahmet olarak bırakılmıştır. Bunları sormayın” hadisinin geçerli bir ilke olduğunu belirterek kıyasa başvurulamayacağı düşüncesini tekrar eder. Yukarıda zikredilen âlimlerin tamamı, hakkında nas bulunan yeme, içme ve erkeğin süslenmesinin haramlığı dışındaki ilgili tüm konularda berâet-i asliye ilkesini tatbik etmektedirler. Zinet

¹⁰⁵⁷ Hadis için bk. Buhârî, Et'ime, 29; Eşribe, 28. Nakledilen hadisler için ayrıca bk. Müslim, Libâs, 4, 5; Ahmed, Müsned, V, 390-397.

¹⁰⁵⁸ Nakledilen hadislerden birinde Hz. Ümmü Seleme, Hz. Peygamber'in “gümüş kaptan bir şeyler içen kimse karnına cehennem ateşi doldurmaktadır” dediği rivayet edilmektedir. Bk. Buhârî, Eşribe, 28; Müslim, Libâs, 1; İbn Mâce, Eşribe, 17; Darimî, Eşribe, 25; Muvatta, Sıfatü'n-Nebî, 11; Ahmed, Müsned, VI, 98, 301, 302, 304, 306.

Diğer rivayetler için bk. Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (İsti'mâlü'z-zeheb ve'l-fizza)”, *MM*, XXIV/1, 20; a.mlf., *Fetâvâ*, IV, 1634-1635.

kullanmanın helal olduğu, “kulları için çıkarttığı Allah’ın zinetini ve güzel rızıkları kim haram kılabilir” [Araf, 7/32] ayeti ile sabittir. Gümüş kullanımıyla ilgili İmam Ahmed ve Ebu Davud’un Ebu Hureyre’den naklettikleri hadis ve Ebu Musa el-Eş’arî’nin hadisi dışında Şafiî mezhebinin kadınların hulye olarak, erkeklerin ise gümüş yüzük kullanması dışında altın ve gümüş kullanmanın tüm çeşitlerinin haram olduğu görüşünün herhangi bir delili bulunmamaktadır. Dolayısıyla onlar bu konuda kıyasla hükme varmaktadır. Halbuki kıyas ulema nezdinde ihtilaflı bir delildir. Dinî akide, ibadetler ve dinî haramlar ancak nas ile ve nassın fehvasıyla sabit olur, kıyasla değil.¹⁰⁵⁹

Burada daha da ileri gidilerek kafî asıllar olan Kitap ve Sünnet naslarıyla muaraza halinde olan kıyasın en önemli göstergesinin bu mesele olduğu iddia edilir. Zinet ve tayyibâtın haram kılınması, yukarıdaki ayette yer alan zinet kelimesinin umumunun tahsis edilmesi anlamına gelmektedir. Halbuki kıyas ve ichtihad ancak kazaî ve siyasî meseleler başta olmak üzere cüziyatının sınırlanamadığı örf, zaman ve mekân farklılığına göre farklılaşan muamelâtta carîdir.¹⁰⁶⁰

Konuyla ilgili kimi fukahânın buradaki haramlığı, fakirlerin kalbinin kırılmasının önüne geçmekle ta’lil etmeleri de yanlıştır. Zira böylesi bir ta’lilin zorunlu sonucu zenginin yiyecek ve giyeceği ile meskeninin de fakirinki gibi olmasıdır. Bu durum ise hem Kitap ve Sünnet naslarıyla hem de fukahânın nafaka konusundaki değerlendirmeleriyle çelişmektedir. Böyle bir hüküm, umranın fesadına sebebiyet verir.¹⁰⁶¹

Bu ifadeleriyle dört Sünnî fıkıh mezhebine mensup olanlar dahil, çok sayıda âlimi, Kitap ve Sünnete aykırı hüküm vermekle suçlaması ve onlardan farklı bir fetva vermesi, kendisine konuyla ilgili başka soruların da gönderilmesine yol açmıştır. Bu sorular üzerine müellif konuyu bir kez daha ele almak durumunda kalmıştır. Bu soru vesilesiyle ilk iki fetvada değinilmeyen fakat kendi fıkıh düşüncesini belirlemede

¹⁰⁵⁹ Reşid Rıza, “Fetâvâ’l-Menâr, (İsti’ mâlü’z-zeheb ve’l-fizza)”, *MM*, XXIV/1, 21-22; a.mlf., *Fetâvâ*, IV, 1636.

¹⁰⁶⁰ Reşid Rıza, “Fetâvâ’l-Menâr, (İsti’ mâlü’z-zeheb ve’l-fizza)”, *MM*, XXIV/1, 22; a.mlf., *Fetâvâ*, IV, 1636.

¹⁰⁶¹ Reşid Rıza, “Fetâvâ’l-Menâr, (İsti’ mâlü’z-zeheb ve’l-fizza)”, *MM*, XXIV/1, 22; a.mlf., *Fetâvâ*, IV, 1636. Dinî olan sahada dile getirilen bu düşüncelerden hareketle, bu sahada herhangi bir tartışmaya mahal olmadığı anlamı çıkartılmamalıdır. Reşid Rıza, nasların tamamının rahatlıkla anlaşılabilir ve tatbik edilebilecek bir özellikte olmadığı farkındadır. Dahası kimi fetvalarında bu yöntemi kullanmakla birlikte esas itibarıyla hükme varmanın ya doğrudan nassın lafzıyla ya da şartlarına riayet ederek nassın fehvası yoluyla olduğunu söylemektedir, (aynı yer).

önemli yeri olan icma delili ile dört mezhebin dışına çıkılıp çıkılamayacağı hakkında da açıklamalar yapmaktadır.

Menâr'da yer verilen soruyu soran kişi, onun konuyla ilgili görüşlerinden altın ve gümüşün silahlarda, kap-kacaklarda, saatlerde, yüzüklerde ve bunların dışındaki sahalarda kullanılabilesinin caiz olduğunu anlamıştır. Ancak burada kafaları karıştırdığını düşündüğü birkaç mesele bulunmaktadır. Birincisi kıyasın sahasının bu şekilde daraltılmasının dayanaklarıdır. Reşid Rıza'nın fetvasındaki esas dayanağı olduğu ileri sürülen Davud ez-Zahirî'nin dahî celî kıyasa başvurduğu iddia edilerek, bu konuda açıklama istenmektedir. İkinci mesele Reşid Rıza'nın fukahanın belirlediği illet olarak zikrettiği kendini beğenmişlik ve fakirlerin gönlünün burulması yanlışlanmakta, cumhurun illetinin kendini beğenmişlikle beraber “ayn” olduğu ifade edilmektedir. Üçüncü mesele ise fukahanın vardığı hüküm üzerinde icma olduğunu nakleden İbn Münzir ve Nevevî'nin bu iddialarının geçerli olup olmadığıdır. Bu vesileyle kıyas konusunda farklı düşündüğü öğrenilen Reşid Rıza'nın icma ile ilgili kanaatlerini de anlatması istenmektedir. Bir diğer husus, icmanın da reddedilmesi durumunda altın ve gümüş için “bu ikisi ümmetimin erkeklerine haram, kadınlarına helaldir” hadisi ile “kim bu dünyada altın takarsa, cennette takamaz” hadislerinin hükmünün ne olacağıdır. Son mesele ise altın yüzük takımıyla ilgili farklı rivayetlerin arasının nasıl bulunacağıyla ilgilidir. Berrâ başta olmak üzere Üseyb, Süheyb ve Huzeyfe gibi sahabîlerin altın yüzük taktıklarına dair rivayetler ile bu yüzüğü takmayı yasaklayan rivayetlerin telifinin nasıl mümkün olacağıdır. Soru sahibi bu sahabîlerin yasaklık haberini almadıkları için mi; yoksa yasaklığı *tenzih* olarak gördükleri için mi altın yüzük taktıklarını sormaktadır.¹⁰⁶²

Reşid Rıza, konuyu ele almaya rivayet edilen hadislerden başlamaktadır. Zikredilen ikinci hadisin aslında altın değil, ipek yer almaktadır. Cennet kelimesi ise ahiret olarak değiştirilmelidir.¹⁰⁶³ Ahmed ve Taberânî'den İbn Ömer yoluyla merfu

¹⁰⁶² Reşid Rıza, “Fetâvâ'l-Menâr, (Es'ile ve bahs fi'l-fetvâ'l-ülâ)”, *MM*, XXIV/5, 331-332; a.mlf., *Fetâvâ*, IV, 1653-1655.

¹⁰⁶³ Burada konumuzla ilgili olmamakla birlikte Reşid Rıza'nın yorumunu vermek onun düşüncesini anlama açısından önemlidir: “Bu hadisteki ipekten murat, saf ipektir. Hadis diğer sahih hadislerle birlikte düşünüldüğünde ihtiyaç durumunda ipek giyilebilmesi kaydıyla mukayyettir. Nitekim Hz. Peygamber, ashabdan Abdurrahman b. Avf ve Zübeyr'e kaşını nedeniyle ipek giyme izni vermiştir”. “Fetâvâ'l-Menâr, (Es'ile ve bahs fi'l-fetvâ'l-ülâ)”, *MM*, XXIV/5, 334; a.mlf., *Fetâvâ*, IV, 1655-1656.

olarak nakledilen ilk hadis ise konuyla ilgili âlimlerin eserlerinde yer almamaktadır; zira onlar bu rivayeti delil olarak kullanmaya elverişli görmemişlerdir.¹⁰⁶⁴

Hadisle ilgili itiraz bu şekilde cevaplandıktan sonra, icmaa aykırılık meselesine geçilmeden altın yüzük takımıyla ilgili husus ele alınır. Burada esas tartışma noktası Berrâ’dan birbirini nakzeden iki farklı rivayetin bulunmasıdır. O bir yandan Rasulullah’ın altın yüzük takmayı yasakladığını nakletmekte; öte yandan Hz. Peygamber’in kendisine altın bir yüzük taktığını söylemektedir. Ulema arasında da geniş ihtilaflara sebebiyet verdiğini söylediği bu meselede Reşid Rıza, üç farklı görüşün ortaya çıktığını söylemektedir: a. İlk görüşe göre onun yüzük takması, haramlık emrinden öncedir. Bu sebeple [altın yüzük taktığına dair hadisin hükmü] mensuh kabul edilmelidir. b. İkinci görüşe göre altın yüzük takmak sadece ona caiz olan bir hususîlik hükmü içermektedir. c. Üçüncü görüşe göre ise Berrâ, Hz. Peygamber’in yasaklamasını mekruhluğa hamletmiş ve bu sebeple yüzük takmaya devam etmiştir.¹⁰⁶⁵

Reşid Rıza, bu görüşleri değerlendirirken ilk olarak nesih görüşünü kesin bir dille reddeder. Zira Berrâ’nın altın yüzük taktığına dair rivayetler sarihtir ve bunun Hz. Peygamber’in vefatından sonra olduğunu göstermektedir. Eğer ortada bir neshin bulunduğu kabul edilecekse bu durumda haramlık hükmünün neshedildiği söylenmelidir. Altın yüzük takmanın caizliğinin sadece Berrâ’ya has olması da doğru değildir. Haramlık ve hellalık konuları belirli şahıslara göre hususiyet arz etmez. Üçüncü görüş ise doğruya en yakındır. Ancak bu durumda da *vaîd* içermesi hasebiyle altın yüzük takmanın haram olduğunu gösteren hadislerle onun uygulaması arasında bir uyumsuzluk ortaya çıkmaktadır. “Berrâ’nın naklettiği altın yüzük takılmasını yasaklayan hadisin bir tehdit (*vaîd*) içermediği ve böyle bir *vaîd*in onun tarafından yahut altın yüzük taktıkları bilinen sahabîler tarafından bilinmesi durumunda hiçbirinin bunu takmayacağı” iddiası bu konuda bir cevap olarak verilebilir. Ancak bu tehdidin onlar tarafından bilinmemesi uzak bir ihtimaldir. Onların bu *vaîd*i, israf ve gösteriş gibi kendilerinde olmayan bir kayıtle mukayyet görme ihtimalleri ise mümkündür.¹⁰⁶⁶

¹⁰⁶⁴ Reşid Rıza, “Fetâvâ’l-Menâr, (Es’ile ve bahs fi’l-fetvâ’l-ûlâ)”, *MM*, XXIV/5, 334; a.mlf., *Fetâvâ*, IV, 1656. Reşid Rıza, kendisine gönderilen soru metninde yer almayan ve birbiriyle çelişik gibi görünen bazı hadisleri de ayrıca değerlendirmektedir. Bk. a.g.m., s. 335-337; a.g.e., IV, 1657-1660.

¹⁰⁶⁵ Reşid Rıza, “Fetâvâ’l-Menâr, (Es’ile ve bahs fi’l-fetvâ’l-ûlâ)”, *MM*, XXIV/5, 335-337; a.mlf., *Fetâvâ*, IV, 1658-1659.

¹⁰⁶⁶ Reşid Rıza, “Fetâvâ’l-Menâr, (Es’ile ve bahs fi’l-fetvâ’l-ûlâ)”, *MM*, XXIV/5, 336-337; a.mlf., *Fetâvâ*,

Bu değerlendirmesiyle ilk fetvasında mutlak olarak yasaklandığını söylediği altın yüzük takımını kayda bağlayan Reşid Rıza, son olarak altın ve gümüşün kullanım sahasının başka alanlara teşmil edilerek haram kılınması hususunda icma olduğu ve kendisinin verdiği fetvayla icmaa aykırı düştüğü iddiasını ele alır. Yukarıda değindiğimiz üzere o, klasik anlamda icmaı delil olarak görmemekte, yalnızca dinden olduğu zorunlu olarak bilinen meseleler üzerinde icmanın vaki olabileceğini düşünmekteydi. Muhtemelen onun bu görüşüne vakıf olmayan sual sahibinin itirazı geniş bir şekilde değerlendirilir. Buna göre Nevevî'nin ve İbnü'l-Münzir'in "altın ve gümüş kaplarda yeme içme ve diğer şekillerde kullanılmasının haram olduğunda icma vardır" iddiası doğru değildir. Reşid Rıza, bu iddiasını "ehl-i hadis bir fakih, geniş malumat sahibi, müstakil fikir sahibi" olarak nitelediği Şevkânî'nin *Neylû'l-evtâr* adlı eserinden hareketle temellendirmeye çalışır. Şevkânî'nin değerlendirmeleri, Reşid Rıza'nın ikinci fetvasındaki yaklaşımına bütünüyle mutabıktır. Bu sebeple önceki fetvada ismi zikredilememiş olsa da, orada da Şevkânî'nin görüşlerinden fazlasıyla etkilenildiği anlaşılmaktadır.¹⁰⁶⁷

Şevkânî, ilgili hadislerin değerlendirilmesi durumunda altın ve gümüşün sadece yeme-içme kabı olarak kullanımının haram olduğu, diğer kullanımlar için bu hükme varılamayacağını söylemekte, yeme içmeye kıyas edilerek diğer kullanım alanlarının haram kılınmasının ise kıyas maa'l-farık olduğunu iddia etmektedir. Konu hakkında icma olduğu iddiasıyla ilgili olarak ise şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

İcma iddiası da gerçek dışıdır. Zira Davud, İmam Şafî'nin [eski kavli] ve onun bazı arkadaşlarının muhalefeti olduğu halde icmanın vaki olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu konuda asıl olan, helalliktir. Haramlık sadece herkesi ikna edecek müsellemlerle bir delille sabit olur. Bu konuda böylesi bir delil yoktur. Şu halde berâet-i asliye ilkesine tâbi olunmalıdır.¹⁰⁶⁸

İcma iddiasını reddetme sadedinde Muhammed b. İsmail el-Emîr'in *Sübülû's-selâm şerhu Bülûğü'l-merâm* adlı eserinden de nakiller yapılır. Burada da altın ve

IV, 1659-1660.

¹⁰⁶⁷ Şevkânî'nin görüşleri için bk. *Neylû'l-evtâr*, I, 82-85.

¹⁰⁶⁸ Reşid Rıza, "Fetâvâ'l-Menâr, (Es'ile ve bahs fi'l-fetvâ'l-ülâ)", *MM*, XXIV/5, 338; a.mlf., *Fetâvâ*, IV, 1660-1661. krş. Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, s. 83. Şevkânî ile ilgili alıntıda bu hükmün illeti olarak nelerin gösterilebileceği de tartışılmaktadır. Buradaki ifadeler de Reşid Rıza'nın ikinci fetvasındakilerle benzerlik arz etmektedir.

gümüşün yeme-içme dışındaki kullanımlarının haramlığının tartışmalı olduğu ifade edilmekte, kıyas yoluyla hükmün genişletilmesine karşı çıkmaktadır.¹⁰⁶⁹

Reşid Rıza, bu iki alıntıdan destek alarak, şayet diğer kullanım sahalarının haram olması istenseydi bunun Hz. Peygamber tarafından sarahatle ifade edileceğini söyleyerek, yukarıda olduğu gibi burada da berâet-i asliye ilkesine atıfta bulunur.¹⁰⁷⁰ Muhtemelen kıyas delilinin işletilmesi reddedildiği için illetin kendisi tarafından yanlış tespit edildiği ve esas illetin farklı olduğu iddiasını ise cevaplama gereği duymamaktadır.

Reşid Rıza, görüşlerini Davud ez-Zahirî'nin düşüncelerine bina ettiği iddiasını reddetmekte, vardığı hükmün Kur'an nassı, berâet-i zimmetin asıl olduğu kaidesi ve "hakkında söz söylenmeyen konular unutulmuş değildir, rahmettir. Bunları sormayın" hadisine dayandığını, ayrıca kıyasın ibadetler ve sırf dinî sahaya giren helal-haram konularında ziyadeye sebebiyet verecek şekilde kullanılmaması kabulüne bağlı olduğunu söylemektedir.¹⁰⁷¹

Konuyla ilgili değerlendirmelerinin, geliştirdiği modern fıkıh düşüncesiyle uyumlu olduğu görülen müellifin, gerek buradaki ifadeleri, gerekse icma iddialarını reddi, bir yönüyle dört mezheb görüşüne muhalif fetva verebilmesinin de önünü açmaktadır. Konuyla ilgili değerlendirmelerinde mezhepleri, dört mezheb imamının görüşleriyle özdeşleştirerek, bu imamlara muhalif olan müctehidlerin varlığının bir vakıa olmasını onlara muhalif görüş geliştirmenin temel argümanı olarak zikreder. Burada dört mezheb imamının herhangi bir konuda aynı görüşte olmalarının, onlarla eşdeğer binlerce müctehidi bağlayıcı bir fonksiyon icra etmeyeceği görüşü dile getirilir. Karşıt argümanı geliştiren kimsenin kastettiği icma bu olmamakla birlikte konu bu şekilde takdim edilerek, asıl olanın delile tâbi olmak olduğu yönündeki ifade tekrar edilir. Buradaki ifadesi mezheb bağlılığı hakkında daha önce dile getirdiği düşünceleri tamamlayıcı mahiyettedir ve onun fûrû meselelerindeki temel yaklaşımını özetlemektedir:

¹⁰⁶⁹ Reşid Rıza, "Fetâvâ'l-Menâr, (Es'ile ve bahs fi'l-fetvâ'l-ûlâ)", *MM*, XXIV/5, 331-332; a.mlf., *Fetâvâ*, IV, 1653-1655.

¹⁰⁷⁰ Reşid Rıza, "Fetâvâ'l-Menâr, (Es'ile ve bahs fi'l-fetvâ'l-ûlâ)", *MM*, XXIV/5, 339-341; a.mlf., *Fetâvâ*, IV, 1653-1664.

¹⁰⁷¹ Reşid Rıza, "Fetâvâ'l-Menâr, (Es'ile ve bahs fi'l-fetvâ'l-ûlâ)", *MM*, XXIV/5, 341; a.mlf., *Fetâvâ*, IV, 1664.

Menâr [Dergisi] İslâm'ın menârıdır, insanların tâbi olduğu mezheplerden herhangi bir mezhebin menârı değildir. Bütün imamlara tazim ve hürmet etmekle birlikte onların hizmetlerine benzer bir şekilde İslâm'a hizmet etmektedir. *Menâr*, Allah'ın Kitabı ve Rasûl'ünün Sünneti ile selef-i salihîn'in siretinin beyânıdır. Ayrıca yaşanan çağda din ve dünya işlerinde hidayete tâbi olma yönünde bir çağrıdır. Bu sebeple her hükmü deliliyle zikreder. İstidlâlinde meşhur tefsir ve hadis kitaplarına ve bunların muteber şerhlerine itimat eder. Bunu yapmakla tüm Müslümanlara hitap etmeyi ve onların birliğini sağlamayı hedefler.¹⁰⁷²

B. Malî Muameleler ve Ribâ

Öyle bir zamandayız ki, tarihte bir benzeri daha yok... Zamanın tüm maslahat, mürafaka ve siyaseti, paralarını diledikleri gibi harcayan paralılarda.

Öyle bir zamandayız ki, parada nasıl tasarruf edileceğini konu edinen ilim en geniş ve en ayrıntılı ilimlerden biri oldu.

Öyle bir zamandayız ki, fakir milletler, en zelil milletler, bunların devletleri en zayıf devletler haline geldi. Bu devirde para, kuvvet ve izzetin temeli; egemenlik (*siyâde*) ve gücün (*sulta*) aletidir.¹⁰⁷³

Menâr dergisinde hakkında en fazla yazı yazılan fûrû fıkıh konularının başında modern malî muameleler ve ribâ bahsi gelmektedir. Derginin yayın hayatına girdiği ilk günden, Reşid Rıza'nın hayatında çıkan son cilde değin, gerek fetvâ gerekse müstakil başlık altında ele alınan bu konuda ayrıca müellif tarafından *er-Ribâ ve'l-mu'âmelât fi'l-İslâm* adıyla bir eser de kaleme alınmıştır. Son derece karmaşık bir konu olduğunu söylediği malî muameleler ve faiz konusu hakkında ulû'l-emrin bir hükme varması gerekliliği yönünde çağrı yapan müellif,¹⁰⁷⁴ kendi kanaatlerini de değişik vesilelerle dile getirmiştir.

Müellifin, yaşadığı dönemde modern bir ilmî disiplin haline gelen iktisadla ilgili esaslı bir bilgilenme sürecine girip girmediğini tespit etmek kolay değildir. Ancak gerek modern malî muameleler ve faiz üzerine yazdığı yazılarda gerekse diğer yazılarında çağdaş iktisad nazariyeleri, Batı'nın kapitalizme geçiş sürecinin temel dinamikleri ile

¹⁰⁷² Reşid Rıza, "Fetâvâ'l-Menâr, (Es'ile ve bahs fi'l-fetvâ'l-ûlâ)", *MM*, XXIV/5, 341-342; a.mlf., *Fetâvâ*, IV, 1665-1666.

¹⁰⁷³ Reşid Rıza, "el-Usrû'l-mâlî ve'r-ribâ ve'l-bünûk", *MM*, X/6, 430.

¹⁰⁷⁴ Reşid Rıza, "el-Usrû'l-mâlî ve'r-ribâ ve'l-bünûk", *MM*, X/6, 433.

başta sosyalizm olmak üzere bu nizamın antitezi mesabesindeki yaklaşımlar ve bankaların kapitalist sistem içerisindeki yeri gibi konularda kayda değer herhangi bir değerlendirmeye rastlanmamaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla dergide konuyla ilgili en dikkate değer açıklama, Amerikalı bir müellifin iktisat metodolojisiyle ilgili bir kitabının *Usûlu ilmi'l-iktisâd es-siyasî* başlığıyla Arapçaya tercüme edilmesi ve Menâr Matbaası'nda basılması üzerine Salih Rıza tarafından kaleme alınan tanıtım yazısı vasıtasıyla'dır.¹⁰⁷⁵ Bu yazıda Mısır'da yükselen Batı etkisinin tesiriyle ortaya çıkan yeni iktisadî durumun bu ilme ihtiyaç duyduğundan bahis açılmaktadır. Muhtemelen tercüme edilen kitaptan naklen iktisadın sadece tanımına yer verilmekle iktifa edilmekte, ancak Batılıların etkisiyle geliştiği iddia edilen bankacılık sistemine, yeni şirketlerin kurulmasına ve ziraat ve sanayi sahalarındaki gelişmelere atıfta bulunulmakla birlikte,¹⁰⁷⁶ bunların sömürge politikalarıyla olan irtibatına herhangi bir şekilde işaret edilmemektedir. Adeta mevcut durum, bir devletin ekonomik yapısının zorunlu şartı olarak takdim edilmektedir.

Dolayısıyla dergide çağdaş gelişmelerin zorladığı yeni durum hakkındaki değerlendirmeler, bu gelişmelerin arka planının farkında olunmaksızın gündeme getirilmiş gibidir. Müstakil ve kapsamlı bir inceleme konusu olacak denli geniş olan bu meseleyle ilgili Reşid Rıza'nın tüm görüşleri içerisinde bizi ilgilendiren kısım, ahkâm tasnifinin dünyevî muameleler kısmına dahil gördüğü ve çalışmamızın buraya kadarki kısmında yer verilen ifadelerinin somut bir karşılığı olarak ele alınması mümkün olan bazı malî muameleler ve özellikle klasik fıkıh literatüründe *ribe'l-fazl* olarak adlandırılan konuya ilişkin düşüncelerinin zeminini teşkil eden değerlendirmeleridir.

Ribâ meselesinin, Mısır'ın modernleşme serüveninde önemli bir yeri bulunmaktadır. Ülkede İngiliz işgali neticesinde sayıları hızla artan bankaların ortaya koyduğu muamele türleri ve mudilerine faizli ödemeler yapması yeni tartışma alanları

¹⁰⁷⁵ Salih Muhlis Rıza “Takrîzü'l-matbûâtî'l-hadîse, (*Kitâbu usûli ilmi'l-iktisâd*)”, *MM*, XVIII/9, 718-719. Eser, Mısır millî mahkemeleri yargıçlarından Muhammed Hamdi tarafından tercüme edilmiş ve 1333 yılında basılmıştır.

Merrâküşi, bu makalenin Reşid Rıza tarafından yazıldığını iddia etmekte ve dile getirilen düşüncelerden hareketle bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır. (*Tefkîrû Muhammed Reşid Rıza*, s. 370). Halbuki birden fazla kitabın tanıtıldığı bu bölümün başlığına düşülen bir dipnotta kitap tanıtım kısmının Salih Muhlis Rıza'ya tevdi edildiği yazılıdır (a.g.m., s. 715).

¹⁰⁷⁶ Salih Muhlis Rıza “Takrîzü'l-matbûâtî'l-hadîse (*Kitâbu usûli ilmi'l-iktisâd*)”, *MM*, XVIII/9, 718. Modern iktisadî gelişmelerin Mısır'daki mevcut ekonomik duruma etkisiyle ilgili bir makale için bk. Reşid Rıza, “el-Usrü'l-mâlî ve'r-ribâ ve'l-bünûk”, *MM*, X/6, 430-434.

açmıştır.¹⁰⁷⁷ Bu muamele türleri faizle olan ilişkileri açısından sürekli olarak *Menâr*’ın sayfalarına taşınmıştır. Müellifin bu konudaki değerlendirmeleri bu sahada esaslı bir serbestiyeti beraberinde getirmektedir. Sözelimi dergisinin yayın hayatına girdiği ilk yıllarda verdiği bir fetvasında Mısır bankaların tarafından çıkartılan tahvillerin (*el-evrâkü’l-mâliyye*) “nakit” ve “azık (*kût*)” olmadığı için ribevî bir mal olmadığını iddia etmiştir.¹⁰⁷⁸ Ayrıca tıpkı Abduh gibi, Mısır Posta İdaresi’nde kurulan sandıklara (*sundukü’t-tevfir*) para yatırılarak buradan elde edilen kârın kullanılmasının, hakikî ribâyı haram kılan zulüm şartı gerçekleşmediği için caiz olduğunu söylemiştir.¹⁰⁷⁹

Bununla birlikte bankaların diğer muamelelerinin ribe’l-fazl kapsamına girip girmediği, giriyorsa da zaruret durumu dolayısıyla bunun caiz olup olmadığının araştırılması için ulü’l-emre çağrı yaparak bir komisyon kurulmasını teklif eden müellif,¹⁰⁸⁰ daha sonraki yıllarda bu konudaki yaklaşımını teorik bir çerçeveye oturtmaya gayret etmiş, düşüncelerinde belli bir kesinliğe ulaşarak “medenî bir mesele”¹⁰⁸¹ diye nitelediği bu konuda, meselenin iki farklı faiz türünün birbirinden ayırt etmek suretiyle ele alınması gerektiği kanaatine ulaşmıştır. Bu faizlerden ilki Kur’an-ı Kerîm’de yasaklanan ve fukahanın *nesîe* adını verdiği faizdir. Reşid Rıza’nın kavramsallaştırmasında bu faiz, “haramlığı katî olan faiz”dir. Mutlak bir zulmü beraberinde getirdiği için haram kılındığı ifade edilen bu tür muamele, hiçbir şekilde caiz görülmemektedir. Karşılıklı bir mübadeleyi içeren *ayn* ve *menfaatin* olmaması nedeniyle ticaret ve alım-satımdan farklı olan bu muamelede taraflardan biri, alacaklısının borcunu ödeyememesi nedeniyle mühlet istemesinin mukabili olarak bir *aynı* almaktadır.¹⁰⁸²

¹⁰⁷⁷ Abduh’un Mısır’daki posta ofislerine yatırılan paralardan faiz alınmasına cevaz verdiği iddia edilen fetvası konuyla ilgili tartışmaları başlatmıştır. Ibrahim, *The Spirit of Islamic Law*, s. 188.

¹⁰⁷⁸ Reşid Rıza, “Bâbü’l-es’ile ve’l-ecvibe”, *MM*, V/1, s. 52.

¹⁰⁷⁹ Reşid Rıza, “Bâbü’s-süâl ve’l-fetvâ, (Sunduku’t-tevfir fî idâreti’l-berîd)”, *MM*, VII/1, s. 28-29.

¹⁰⁸⁰ Reşid Rıza, “el-Usrü’l-mâlî ve’r-ribâ ve’l-bünûk”, *MM*, X/6, 433. Reşid Rıza’nın takip eden sayfada İbnü’l-Kayyim’in ribâ hakkındaki kanaatlerine atıfta bulunması, daha sonraki yıllarda geliştireceği düşünceler için bir temel teşkil etmiştir denilebilir.

¹⁰⁸¹ Reşid Rıza, *er-Ribâ*, s. 85. Müellif aynı eserinde, bu konunun haram ve hellalık tartışmaları içerisinde yer almasına rağmen taabbüdî özelliğinin olmadığını, bir “malî muamele meselesi” olduğunu ifade etmektedir. (s. 154). Medenî bir mesele olarak tavsifi için ayrıca bk. Reşid Rıza, “el-İstiftâ fî hakikati’r-ribâ”, *MM*, XXX/4, 273.

¹⁰⁸² Reşid Rıza, *er-Ribâ*, s. 85, 92-94. Krş. a.mlf., “Bâbü’s-süâl ve’l-fetvâ, (Sunduku’t-tevfir fî idâreti’l-berîd)”, *MM*, VII/1, 29.

Reşid Rıza, Kur'an'da yasaklanan faiz türü bu olmasına rağmen bu sahadaki hellalilik-haramlık sınırını genişlettiği için fukahayı eleştirir. Hadiste yer alan ribâyı, Kur'an'da yer alan ribâyla aynı seviyede görerek değişik illetler tespit etmek suretiyle her iki faizin sahasının genişletilmesini son derece yanlış görmektedir. Zira ona göre bu iki tür arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Her şeyden önce ilk faiz türü ayetle yasaklanmış ve yasaklanma sebebi açıkça zulüm olarak belirlenmiştir. Halbuki fukahanın *ribe'l-fazl* olarak adlandırdığı faiz türü hadisle yasaklanmıştır.¹⁰⁸³ Bu noktada Hanefi mezhebinin yaklaşımında Kur'an'daki *ribâ* lafzının mücmel olarak kabul edilmesini ve hadis-i şerifle bu konunun beyan edildiğinin kabulünü yadırgar. Kur'an'da yasaklanan faizin Araplar tarafından bilinen Cahiliye faizi olduğu iddiasıyla bu görüşü reddeder.¹⁰⁸⁴ Hadisle gelen yasaklığın gerekçesi, haramlığı katî olan faize götürme tehlikesi olarak belirlenir. İbnü'l-Kayyım'dan alınan düşüncelerle bu faizin yasaklığı “bizzat haram” olarak değil, “vesile tarikiyle haram” olarak tespit edilir.¹⁰⁸⁵

Sedd-i zerîa yoluyla yasaklanan *ribâ'l-fazl*, Kur'anda hakkında büyük bir tehdidin serdedildiği [nesfe] faiz[in]e dahil edilemez. Çünkü bu türde herhangi bir zarar bulunmamaktadır. Dahası bu muamelenin bazı hadislerde *ribâ* olarak nitelenmesi mecaz-ı mürsel kabilindendir. Nitekim İmam Ahmed ve Taberânî'nin naklettiği bir hadis bu anlamı teyit etmektedir: “Bir dinarı iki dinar, bir dirhemi de iki dirhem, bir sa'ı iki sa' mukabilinde satmayın. Çünkü ben sizin için ribâdan korkmaktayım.” Bu hadisten de anlaşılacağı üzere bu iki *ribâ* birbirinden farklıdır. Ancak Kur'an-ı Kerim'deki şiddetli tehdit nedeniyle insanlar hadislerdeki *ribâ* ifadelerine ihtiyatla yaklaşmayı tercih etmişlerdir.¹⁰⁸⁶

Klasik fıkıh literatüründe yer alan “‘harama götüren yollar da haramdır’ şeklindeki kaideden hareketle *ribâ'l-fazl*ın vesile yoluyla haram kılınması, asıl olarak

¹⁰⁸³ Reşid Rıza, *er-Ribâ*, s. 85-87.

¹⁰⁸⁴ Reşid Rıza, *er-Ribâ*, s. 94, 124. Kur'an'da yasaklanan *ribâ* hakkında müellif müfessirler, muhaddisler ve birkısım fukahanın kavillerine yer vererek bu konuda geniş açıklamalarda bulunmaktadır. (a.g.e., s. 95-123). Aynı kısmın *MM*'daki neşri için bk. a.mlf., “Fetâvâ'l-Menâr, (Tetimmetü'l-bahs fî hakikati'r-ribâ'l-Kur'an)”, *MM*, XXX/9, 665-672; a.mlf., “Fetâvâ'l-Menâr, (Tetimmetü'l-bahs fî hakikati'r-ribâ'l-Kur'an [2])”, *MM*, XXX/10, 771-776.

¹⁰⁸⁵ Reşid Rıza, *er-Ribâ*, s. 120-121; “Fetâvâ'l-Menâr, (Tetimmetü'l-bahs fî hakikati'r-ribâ'l-Kur'an [2])”, *MM*, XXX/10, 775-776. Konuyla ilgili ifade şu şekildedir:

الربا نوعان جلي وخفي (فالجلي) حرم لما فيه من الضرر العظيم (والخفي) حرم لأنه ذريعة الي الجلي. فتحريم الأول قصدا
وتحريم الثاني وسيلة.

¹⁰⁸⁶ Reşid Rıza, *er-Ribâ*, s. 127-129; a.mlf., “Fetâvâ'l-Menâr, (Neticetü mâ tekaddem)”, *MM*, XXXI/1, 39-40.

haram kılınmasıyla aynı hükme tâbi olmalıdır” yargısı da üç farklı noktadan reddedilir: a. Vesileler, makasıddan aşağı seviyededirler. b. Vesilelerin makasıda hamli zordur ve hakkında nas bulunmaması durumunda konu ihtilafa açık hale gelmektedir. c. Her ikisinin delalet yolları farklıdır.¹⁰⁸⁷

Şüpheli meselelerden uzak durmayı salık veren hadisten hareketle bu konuda bir temellendirme yapılamayacağı, zira şüpheli olan durumun bizzat kendisinin haram olmadığı, hükmü bilen ve bu hususta şüphesi olmayan kişinin mezkûr hadisin muhatabı olamayacağı da ileri sürülerek klasik yaklaşımın bir diğer argümanı da devre dışı bırakılır.¹⁰⁸⁸ Netice itibariyle menfaat sağlayan her karzda ve hadiste zikredilen altı hususun kendi cinsinden olanlarla nakid veya *nesîe* olarak fazlaca satılmasında Kur’an’da büyük bir şiddetle nehyedilen faizdeki zulüm olmadığı gibi, malların ticarî şirketlerde nemalandırılmasında (*tesmîr*) evleviyetle faiz söz konusu olmamaktadır. Bu muamelelerin, “haramlığı kesin olan faiz”e götürme (*zerîa*) endişesiyle yasaklanması doğru değildir. Zira *zerîa* zannî bir husustur. Ayrıca hadislerde yer alan yasaklamaların bir kısmı haram, bir kısmı mekruh olabildiği gibi, dinî bir teşrî mahiyetinde olmayıp irşâd için de olabilir. Bunların arasını ayırmak hususî delillerle, genel kaidelerle veya naslar arasında tearuz olması durumunda güçlü olanın diğerine tercih edilmesi yoluyla giderilir. Hadiste varid olan nehiy de bizzat amaç değildir.¹⁰⁸⁹

Ribe’l-fazl hakkındaki nihaî değerlendirme bu düşünceler ışığında yapılır. Modern hukuk literatüründen alınan kimi kavramların da yardımıyla şer’î hükümlerin, üzerine bina olduğu nistan ve bunlardan esas olarak amaçlanan hükümden müteşekkil olduğuna işaret edilir. Modern hukukçuların ve hukuk felsefecilerinin hükmü, *kanunun ruhu*, nasları ise *kanunun metni*, *literal anlamı* olarak adlandırdığını belirten müellifin ifadeleri kendi fıkıh düşüncesi açısından son derece ilgi çekicidir:

Adil yargıç nasların lafzıyla ruhunu birleştiren kişidir. Kanunun literal anlamı ile kanun koyucunun (*şâri’*) hikmetini ve maksadını gerçekleştirecek olan ruhunun tearuz etmesi

¹⁰⁸⁷ Reşid Rıza, *er-Ribâ*, s. 132-133; a.mlf., “Fetâvâ’l-Menâr, (Neticetü mâ tekaddem)”, *MM*, XXXI/1, 42.

¹⁰⁸⁸ Reşid Rıza, *er-Ribâ*, s. 133-134. a.mlf., “Fetâvâ’l-Menâr, (Neticetü mâ tekaddem)”, *MM*, XXXI/1, 42-43. Bu konu genişçe ele alınmakta, iddia şüpheli olan hususların tasnifine gidilerek ve bir kısım ulemanın kavilleri destek gösterilerek reddedilmektedir. (Bk. *a.g.e.*, s. 135-138; *a.g.m.*, s. 43-45).

¹⁰⁸⁹ Reşid Rıza, *er-Ribâ*, s. 138-139; a.mlf., “Fetâvâ’l-Menâr, (Neticetü mâ tekaddem)”, *MM*, XXXI/1, 45-46.

durumunda ilkinini tercih edene “kanun yargıcı”, ikincisini tercih edene ise “adalet ve hakkaniyet yargıcı” denilir. Nitekim fukaha da kazâen sabit olanlar ile diyâneten sabit olanların arasını ayırmaktadır. Burada üç mertebe söz konusudur. En üstte lafzın medlûlü ile maksudunun cem edilmesi yer alır. Bu ikisi beden ve ruh gibidir. Bunun altında hikmeti esas almak, değişik tevil yollarıyla lafzı buna irca etmek yer alır. En alt mertebede ise, hak ve adalet zayi olsa da, lafzın zahirine takılıp kalmak (*cümûd*) yer almaktadır.¹⁰⁹⁰

Modern bir içerikle meşbu ve kısmen doğal hukuk düşüncesini çağrıştıran bu değerlendirmelerin üzerine *ribe’l-fazl*ın yasak kılınmasındaki hikmetin tespitine geçilir. Hikmetin ne olduğunu tespit etmek zor olmakla birlikte dinde kesin olan bir kaide bulunmaktadır: “İslâm ahkâmında kolaylık asıldır, zorluk ise kaldırılmıştır”.¹⁰⁹¹ Belirttiği bu güçlüğü rağmen müellif, hikmetin tespitinde İbnü’l-Kayyım’ın düşüncelerini asıl kabul ettiğini söyler. Buna göre Kur’an’da yasaklanan nesie faizine giden yolun kapatılması *ribe’l-fazl*ın haram kılınmasının hikmetidir.¹⁰⁹² Hikmet bu şekilde belirlenince hükme varmak kolaylaşmaktadır. Sedd-i zerîa ilkesiyle yasaklanan bir hüküm *hâcet*in gerekli kılması durumunda mübah olabilir. İnsanların zorluğa düşme durumlarında bu yasaklığın devam ettirilmesi onların maslahatlarıyla örtüşmez.¹⁰⁹³

Müellifin ribâ konusuyla ilgili tüm bu değerlendirmelerinin oturduğu zemini onun ahkâm tasnifiyle örtüştürmemiz mümkün gözükmemektedir. Bu örtüşme vefatından yaklaşık sekiz ay önce kaleme aldığı bir makalesinde daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Malî muamelerlerde helâl ve haramlığın tespiti için teklif ettiği usul ve kaideleri muhtevî bu makalesinde hakikî ribânın nesie olduğu, katî Kur’an nassıyla yasaklanan bu ribânın zulüm olması nedeniyle haram kılındığı belirtilir. Ahkâm tasnifinde belirtildiği üzere dünyevî sahada getirilen sabit ilkeler arasında zulmün engellenmesi, adaletin temini zikredilmekteydi. Dolayısıyla müellif kendi fıkıh düşüncesi çerçevesinde hareket etmektedir. Fukahanın *ribe’l-fazl* olarak nitelediği

¹⁰⁹⁰ Reşid Rıza, *er-Ribâ*, s. 147-148; a.mlf., “Mebâhisü’r-ribâ ve’l-ahkâmü’l-mâliyye [1]”, *MM*, XXXIII/6, 454-455.

¹⁰⁹¹ Reşid Rıza, *er-Ribâ*, s. 154; a.mlf., “Mebâhisü’r-ribâ ve’l-ahkâmü’l-mâliyye [2]”, *MM*, XXXIV/5, 363. Faiz meselesiyle ilgili olarak bu kaidenin dile getirilişi için ayrıca bk. a.mlf., “el-Usrü’l-mâlî ve’r-ribâ ve’l-bünûk”, *MM*, X/6, 432.

¹⁰⁹² Reşid Rıza, *er-Ribâ*, s. 154-155; a.mlf., “Mebâhisü’r-ribâ ve’l-ahkâmü’l-mâliyye [2]”, *MM*, XXXIV/5, 363-364. Ayrıca bkz. “el-Usrü’l-mâlî ve’r-ribâ ve’l-bünûk”, *MM*, X/6, 434.

¹⁰⁹³ Reşid Rıza, *er-Ribâ*, s. 161-162; a.mlf., “Mebâhisü’r-ribâ ve’l-ahkâmü’l-mâliyye [2]”, *MM*, XXXIV/5, 367-368. Konuyla ilgili ilk yazılarında “zaruret” durumunda bu yasaklığın kalkabileceği ifade edilmekteyken (“el-Usrü’l-mâlî ve’r-ribâ ve’l-bünûk”, *MM*, X/6, 433) burada bu kayıt, “ihtiyaç (*hâcet*)” olarak değiştirilmektedir.

ribânın ise Hz. Peygamber'in hadisiyle yasaklandığını belirten müellif, bu yasaklamanın hikmetinin Allah'ın kitabının nassıyla katî bir şekilde yasaklanan ribâ türüne sebebiyet vermesinin önünü kesmek olduğunu (*seddü zerîati'r-ribâ'l-kat'î el-muharrem*) tekrar ifade eder. Buna karşılık gelenek içerisinde vuku bulan tartışmalarda bu incelik gözden kaçırılmıştır.¹⁰⁹⁴

Fukaha ise bazı tariflerden, kıyaslardan ve mezheplerin ictihâdî *zâbı*larından elde edilen tevillerle Kurân'daki asıl ribânın ve hadisteki ihtiyatî ribânın kapsamına girmeyecek olan alışverişleri, karz işlemlerini ve ortaklık türlerini ribânın kapsamına almışlardır. Onlara tâbî olan Müslümanlar da mezheb ictihadıyla varılan hükmün katî nasla haram kılınmış bir hüküm mesabesinde olduğunu zannetmektedirler. Bu sebeple bazı zengin Müslümanlar paralarını bankaya yatırdıkları halde hak ettikleri fazlalığı almamaktadırlar. Buna mukabil muhtaç durumdaki Müslümanlar, bankalardan faizle borç almaktadır. Böylece ikisi de daha fazla fakirlik içerisine düşmektedirler. Bu batıl anlayış nedeniyle muamelelerindeki serbestîsini kaybeden Müslümanlar zorluk içine düşmüşler ve türlü hileye başvurmak durumunda kalmışlardır. Halbuki fukahanın bu sahada “zaruretler memnu olan şeyleri mubah kılar”, “sedd-i zerîa ilkesiyle haram kılınan hususlar ihtiyaç durumunda mubah olur” benzeri ilkelerini işletmemektedirler. (...)

Dolayısıyla Müslümanlar Batılılar karşısında mağlup durumda düşmüşler, onların siyasî, iktisadî ve idarî boyunduruğu altına girmişlerdir. Servet ve nüfûzun yitirilmesi dinî ve dünyevî ilmin yitirilmesine sebebiyet vermiştir. Halbuki Batılılarla yarış edilebilmesinin yegâne yolu, onlar gibi servet kazanılması ve bunların millî menfaat ve maslahatlara harcanmasıdır.¹⁰⁹⁵

Bu değerlendirmelerle *ribe'l-fazl* kapsamına giren muamelelerin bir yandan sahasının genişletilmesine karşı çıkılırken, öte yandan bu kapsamda görülen muamelelerin serbest bırakılmasının yolu, ana çerçevesini maslahat ve ihtiyaç olarak belirleyebileceğimiz düşüncelerle temellendirilmeye çalışılmaktadır. Meselenin merkezine “terakkî” düşüncesinin yerleştirilmesi de manidardır. Takip eden değerlendirmelerde bankalara yatırılan paraya verilen fazlalığın fukahanın “umûmu'l-belvâ” adını verdiği bir hal aldığı ve klasik yaklaşımda bu kaidenin ümmetin genel işlerinde (*el-umûrü'l-amme*) yasakları mubah kılacağı ifade edilmekte, bu durum

¹⁰⁹⁴ Reşid Rıza, “Mebâhisü'r-ribâ ve'l-ahkâmü'l-mâliyye [3]”, *MM*, XXXIV/6, 465. Buradaki bilgiler *er-Ribâ* başlıklı kitabında yer almamaktadır.

¹⁰⁹⁵ Reşid Rıza, “Mebâhisü'r-ribâ ve'l-ahkâmü'l-mâliyye [3]”, *MM*, XXXIV/6, 465-466.

zaruretlerin fertler için yasakları mubah kılmasına benzetilerek aynı düşünce farklı bir kavramla desteklenmektedir.¹⁰⁹⁶

Tasvir edilen bu resimde ümmetin büyük bir zorluk içerisinde kalarak bir çıkış yolu aradığı belirtilmekte, “sarık sarıp cübbe giyen gürhun” onların derdine deva olmaktan uzak olduğu iddia edilerek banka faizinin de dahil olduğu malî muamelelerde hükme varmada esas alınması için dört temel ilke teklif edilmektedir:

- a. *Allah’ın [yarattığı] fitrat ve bunu tamamlayan dini muktezasınca varlığın (kevn) dünyevî menfaatlerinde asıl olan ibahadır.*¹⁰⁹⁷

Daha önce de değişik vesilelerle dile getirilen bu ilke hakkında bazı ayetlere atıfta bulunularak,¹⁰⁹⁸ Allah’ın din göndermesinden amacın kendisinin bilinmesi ve O’na kulluk edilmesi olduğu ifade edilir. Dolayısıyla bu iki unsur dünya hayatında dinin etkisini göstermektedir.

Burada müellif dünyevî menfaatlerde asıl olanın ibaha oluşuna oldukça ilginç bir istidlâlde bulunmaktadır. Kur’an’da kıssaları yer alan meşhur peygamberlerin hiçbirinin kavimlerine ziraat, marangozluk, zannatlar vb. işleri öğretmediği, Allah’ın birliği, O’na ibadetin gerekliliği, zulüm ve şirkin kötülüğü kabilinden temel ilkeler üzerinde durduğu ifade edilir. İsrailoğullarının yaptıkları zulümler nedeniyle bazı helallerin haram kılınması da bu açıdan delil olarak kullanılır.¹⁰⁹⁹

- b. *Allah’ın ikmâl ettiği din ziyade kabul etmez.*¹¹⁰⁰

Müellifin dinî ahkâm-dünyevî ahkâm ayrımı çerçevesinde sıklıkla dile getirdiği bu kaide malî muameleler hakkında da tekrar edilmektedir. Dinin tamamlanmış olması, kendisinin din olarak belirlediği Kurân’da yer verilen ve burada yer alan bazı hususları açıklayan Sünnette bulunan hükümler olarak belirlenir. Dinin tamamlanmasının

¹⁰⁹⁶ Reşid Rıza, “Mebâhisü’r-ribâ ve’l-ahkâmü’l-mâliyye [3]”, *MM*, XXXIV/6, 466-467.

¹⁰⁹⁷ Reşid Rıza, “Mebâhisü’r-ribâ ve’l-ahkâmü’l-mâliyye [3]”, *MM*, XXXIV/6, 468.

¹⁰⁹⁸ Atıfta bulunulan ayetler şunlardır: “O ki, yeryüzünde ne varsa hepsini sizin için yarattı” (Bakara, 2/29); “O size yeri boyun eğdir kıldı. Haydi onun omuzlarında (dağlarında, tepelerinde) yürüyün ve Allah’ın rızından yeyin. Dönüş ancak O’nadır” (Mülk, 67/15); “O, göklerde ve yerde bulunan herşeyi kendinden bir lütuf olarak sizin hizmetinize vermiştir” (Casiye, 45/13).

¹⁰⁹⁹ Reşid Rıza, “Mebâhisü’r-ribâ ve’l-ahkâmü’l-mâliyye [3]”, *MM*, XXXIV/6, 468-469.

¹¹⁰⁰ Reşid Rıza, “Mebâhisü’r-ribâ ve’l-ahkâmü’l-mâliyye [3]”, *MM*, XXXIV/6, 469.

herhangi bir zaman diliminde ibadet ihdasını veya herhangi bir şeyin haram kılınmasını imkânsız hale getirdiği ifade edilir.¹¹⁰¹

c. *Allah dünyevî ahkâmı kullarına tevdi etmiştir.*¹¹⁰²

İkinci kaideyi tamamlayıcı konumdaki bu kaideye dünyevî ahkâm olarak “dünyâ maslahatları, medenî, iktisadî, siyasî muameleler” belirlenmekte ve şeriatın bu konulardan beyan etmediklerini ümmetin ictihadına bıraktığı ifade edilmektedir. Daha önce dile getirildiği şekilde zaman ve mekânın değişmesiyle değişebilecek özellikte olan bu ahkâmda herhangi birisi ictihadının kendisini iletmediği ile amel edecek, bu hükmü bir başkasını bağlayıcı bir din[î hüküm] olamayacaktır. Ancak ulü’l-emrin genel maslahatları dikkate alarak ictihad etmesi sonucunda ulaştığı hükümle amel edilmesi gerekmektedir. Zira onlar bu hükme adaleti ikame etmek, husumetleri gidermek üzere varmışlardır. Fakat ulü’l-emrin vardıkları hükmü insanlara dinî bir mükellefiyet olarak gösterme ve dayatma hakları bulunmamaktadır. Zira Rasulullah döneminde din olarak bulunmayan hiçbirşey, ondan sonra da din olamaz.¹¹⁰³

d. *Fukahanın ictihadı akîde, farîza ve tahrîm vaz edemez.*¹¹⁰⁴

Malî muamelelerle ilgili son kaide, diğer kaidelerin zorunlu bir sonucudur. Tamamlanmış olan dine bir ilave yapılamayacağına göre, ictihad dinî mahiyette herhangi bir hüküm koyamayacaktır. Ancak burada ikili bir ayrım yapılmakta, ferdler tarafından yapılan ictihadların bağlayıcılık vasfı reddedilirken, ulü’l-emrin ictihadına itaat gerekli görülmektedir. Bu itaatin gerekliliği ise “kargaşanın engellenmesinin, hakların korunmasının, düşmanlığa mani olunmasının ve düzenin sağlanmasının” bu şekilde mümkün olacağı düşüncesiyle temellendirilmektedir. Allah’ın hükmü olarak da nitelenemeyecek bu hükümlerin bağlayıcılığıyla ilgili dile getirilen bu düşünceler,¹¹⁰⁵

¹¹⁰¹ Reşid Rıza, “Mebâhisü’r-ribâ ve’l-ahkâmü’l-mâliyye [3]”, *MM*, XXXIV/6, 469.

¹¹⁰² Reşid Rıza, “Mebâhisü’r-ribâ ve’l-ahkâmü’l-mâliyye [3]”, *MM*, XXXIV/6, 470.

¹¹⁰³ Reşid Rıza, “Mebâhisü’r-ribâ ve’l-ahkâmü’l-mâliyye [3]”, *MM*, XXXIV/6, 470.

¹¹⁰⁴ Reşid Rıza, “Mebâhisü’r-ribâ ve’l-ahkâmü’l-mâliyye [3]”, *MM*, XXXIV/6, 470.

¹¹⁰⁵ Reşid Rıza, “Mebâhisü’r-ribâ ve’l-ahkâmü’l-mâliyye [3]”, *MM*, XXXIV/6, 470.

modern ulus-devletlerin “hukuk devleti” vurgusuyla fazlasıyla benzeşmektedir ve bütünüyle dinî içeriğinden soyutlanmıştır.

Burada bu açıdan dile getirilen düşünceler daha önce kapalı kalan bazı hususlara da açıklık kazandırmaktadır. Buna göre ulû'l-emrin vardığı hükme muhalefet eden kimse Allah'a isyan etmiş olmayacak, fasık olarak yaftalanamayacak, dinin hidayetinin haricinde kalmış olarak görülemeyecektir. Bu kimsenin isyanı ahirette bir azabı mucib olacak da değildir. Varılan hükmün aksini savunmak ya da helal görmek de kişiyi kâfir kılmayacaktır.¹¹⁰⁶

Fukaha ictihadı için de geçerli görülen bu durum bu şekilde belirlendikten sonra ribâ meselesine dönülür. Fukahanın ictihadî hükümlerinin dinî bir anlamının ve bağlayıcılığının olmayacağı kabulünden hareketle klasik fıkıh külliyyatında ribâ kapsamında görülen muamelelerin ayet ve hadislerin delaletiyle örtüşmediğı iddia edilerek mesele sonlandırılır.¹¹⁰⁷

Bu değerlendirmelerin zorunlu sonucu, onun *nesîe* olarak adlandırılan faiz türü dışındaki faizlerin dinî haramlık sahasına sokulmasına karşı olduğı, bankaya yatırılan paranın ve bankalarda yapılan malî muamelelerin de dünyevî hüküm olmaları ve bunlarda maslahat ve hacet kavramlarının asıl olması hasebiyle mubah kapsamında değerlendirilmesi gerektiğidir. Dolayısıyla bu görüşleri, kendi fıkıh düşüncesi çerçevesinde dile getirdiğı düşünceleriyle bir tutarlılık arz ederken, konuyla ilgili hadis bu iki kavramla tearuz ettiğinden devre dışı bırakılmıştır.

Bankaların kapitalist sistem içerisindeki konumuna değinmeyen müellif, bu sistem içerisinde yer alan muameleleri ekonominin olmazsa olmaz şartı gibi görmektedir. Dahası, bu hususlar medeniliğın ve ilerlemenin bir yolu olarak belirlenmektedir. Mudilerden alınan paranın banka müşterilerine kredi olarak verilmesi ve onlardan alınacak fazlayla mudiye faizin ödendiğı hususu ise esaslı bir şekilde değerlendirilmemektedir. Dolayısıyla işleyişı, bir yönüyle de muhtaç durumdaki birinin zor durumda oluşundan yararlanılmasına bağı olan bu sistemin *nesîe* faizine benzer bir kötülüğē dönüşebilme ihtimali bütünüyle göz ardı edilmektedir.

Altın ve gümüş konusunda delil olarak kullanılan hadislerin bir kısmını rivayet zincirinde problemli olarak gördüğü bazı kişiler nedeniyle doğrudan reddederken,

¹¹⁰⁶ Reşid Rıza, “Mebâhisü'r-ribâ ve'l-ahkâmü'l-mâliyye [3]”, *MM*, XXXIV/6, 470-471.

¹¹⁰⁷ Reşid Rıza, “Mebâhisü'r-ribâ ve'l-ahkâmü'l-mâliyye [3]”, *MM*, XXXIV/6, 471-472.

burada Taberânî ve Ahmed'den nakledilen eşdeğer sıhhat derecesindeki hadisi kaynak olarak kullanması da önemli bir problem olarak belirmektedir. Yine hakkında en ayrıntılı değerlendirmelerin yapıldığı ve ulü'l-emre ait sahada geçerli olduğu iddia edilen kıyas delilinin de bu konuda kullanılmadığı dikkat çekmektedir.

SONUÇ

Modern öncesi tecdid anlayışı ile 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra ortaya çıkan modern ‘ıslah’ talepleri arasında değişik açılardan bazı farklılıklar bulunmaktadır. Klasik tecdid anlayışının temsilcileri olarak gösterilen Gazzâlî, İbn Teymiye, İbnü’l-Kayyım, Dihlevî ve Şevkânî gibi âlimler, kendi döneminde ıslah hareketine öncülük etmek isteyen Reşid Rıza tarafından referans olarak alınmaktadır. Ancak modernizmin devreye girmesi iki anlayış arasında esaslı bir farklılaşmaya sebep olmuştur. Zira “klasik dönem” olarak adlandırdığımız devrede yalnızca askerî ve siyasî bir tehdit olarak görülen Batı ciddi bir şekilde gündemde değildir ve Müslümanlar üzerinde başta kültürel olmak üzere çok yönlü hegemonyası henüz ortaya çıkmamıştır. Modern dönem ıslah hareketlerinin temelini teşkil ettiği ileri sürülen bazı klasik dönem âlimlerinin eserlerinde onların Avrupa’nın entelektüel seviyesinin farkında olduğuna dair bir işarete rastlamak mümkün değildir. Modern dönemde ise Batı, olması gerekenin belirleyicisi olarak tezahür etmekte ve bu haliyle fıkıh söyleminde baskın bir konuma gelmektedir. Batılı anlamda bir hukuk sistemine geçilmesi teklifinde bu tesiri somut bir şekilde görmek mümkündür. Ulus-devlete geçiş sürecine girilmesiyle başlayan bu dönem, hukuk sistemi açısından kanunlaştırma faaliyetlerinde kendisini baskın bir şekilde göstermiştir. Ayrıca modernite açısından problem teşkil eden birçok meselede de (kölelik, had cezaları, ribâ, kadınlara ait ahkâm vs.) bu hususun yansımaları bulunmaktadır.

Modern öncesi dönemin müceddidleri olarak gösterilen âlimlerin temel yaklaşımları ile Reşid Rıza’nınki arasında öze dair farklılıklar, tecdid/ıslahın nasıl yapılacağı hususunda da kendisini göstermektedir. Klasik tecdid anlayışında ‘Sünnet’ merkezli bir ihyâ çabası var iken, modern dönemde Sünneti geri plana iten bir Kur’an-ı

Kerîm vurgusu ön plana çıkmaktadır. Sünnetin sahih tatbikini önceleyen klasik ihyâcî yaklaşım, Müslümanların amellerinde bozulma olarak algılanan davranışların terki için mücadele ederken; modern yaklaşım klasik fıkıh birikimini ikincil konuma düşürecek bir kurgu çerçevesinde daha kayıtsız ve modern çağa uygun bir hukukî faaliyette bulunmanın alt yapısını hazırlamaktadır. Modern ıslah hareketinin ortaya çıkışındaki temel endişe dinin yaşanmasında ortaya çıkan problemleri tespit edip gidermek değil; Batı'nın niçin ilerlediği, İslâm dünyasının niçin geri kaldığı sorusuna cevap bulmaktır.

Sorunun bu şekilde sorulması, meselenin klasik literatürle herhangi bir irtibatı olmayan bir zeminde ele alındığını göstermektedir. Böyle bir zeminde dile getirilen düşüncelerde Batı düşünce ve kültürü önemli bir kaynaktır. Özellikle dönemin gelişme teorileri çerçevesinde din ve hukuk anlayışı gibi değişmez kültürel nedenlerin doğulu toplumların durağanlığında etkili olduğu tespiti Reşid Rıza tarafından aynıyla kabul edilmektedir. O, Batı ilerlemesini iki gerekçeye bağlamaktadır. İlk olarak Batı, Kilise'nin baskısıyla oluşan ortaçağ karanlığından kurtulmak için reform hareketlerine girişmiştir. Bunun devamında din ile siyasetin arasını ayırmış, insanların “özgür” bir ortamda eğitilmesiyle yaşanan aydınlanma süreci, hürriyet erdemine vakıf yeni nesilleri ortaya çıkartmıştır. İstibdadın kötülüğünü gören bu nesiller ise istibdaddan kurtulma yolu olarak parlamenter sisteme geçişi öncelemişlerdir. Dolayısıyla İslâm dünyası da ilerlemek için benzer bir yol izlemelidir. Batı'nın reform hareketleri, Reşid Rıza'nın düşünce dünyasında “taklidden kurtulma” fikrine; parlamenter sisteme geçiş ise yeni ictihad yorumuyla ictihadın sahasının farklılaştırılmasına ve ulü'l-emr kisvesi altında yeni müctehid tanımlamasının takdimine tekabül etmektedir.

İslâm toplumlarının durağanlığını ve geri kalmışlıklarını aşma yolu olarak Batı'lı kurumların benimsenmesi gerektiğini düşünen müellif, bu fikrini fikhî birçok kavram üzerinden temellendirmeye özel bir gayret göstermektedir. Bu yaklaşımda önemli bir kısmı fıkıh usulüne ait olan kavramlar, ait oldukları ilim dalındaki anlamlarından esaslı şekilde farklılaştırılarak kullanılmaktadır. Bir yandan da durağanlık/geri kalmışlık meselesine savunmacı bir tepkisellikle yaklaşarak Batı'daki kurumların menşeyini İslâm tarihi içerisinde arama yoluna gidilmektedir. Böyle yapılmakla ayrıca muarızlarının Batı'dan kurum ithaline karşı çıkışlarının önü kesilmek istenmektedir.

Mamafih, bu ön kabuller çerçevesinde birikimi tevarüs edilen Batı'nın yaşadığı entelektüel tecrübe göz ardı edilmektedir. Reşid Rıza'nın yaşadığı dönemde birçok aydında görülen bu tavır önemli problemleri barındırmaktadır. Batı'daki bilimsel ve ekonomik değişimlerin etkisini taşıyan reform hareketleri sonucunda ulaşılan dinî-dünyevî ayırımı siyaset düşüncesinde kamu/özel ayırımı şeklinde tezahür etmektedir. Bu ayırmada “özel” alana hapsedilen dinin Reşid Rıza'nın düşünce dünyasında “dinî ahkâm” sahasında değerlendirilmesi Batı'nın mezkur etkisinin somut bir tezahürüdür. Batı siyaset düşüncesinde “kamusal” alanın değer-bağımsız özelliği ve insanların bir arada yaşamalarını sağlayacak, üzerinde anlaşılabilir bir mekanizmayla düzenlenmesinin kabul görmesi, beraberinde parlamenter sistemi getirmiştir. Bu, Batı düşüncesinde Machiavelli ile başlayan, Hobbes, Locke, Rousseau ve Montesquieu gibi sosyal sözleşmeci ve parlamenter sistem taraftarı filozoflarla devam eden bir sürecin sonucudur. Batı demokrasisinin temelinde otonom birey bulunmaktadır. Bu birey, devletle sürekli çatışan ve kendine özgürlük alanı açmaya çalışan bir bireydir. Reşid Rıza'nın demokrasi taraftarlığı da, benzer şekilde, istibdat karşıtlığı suretinde tezahür etmektedir. Ancak Batı düşüncesindeki “doğuştan günahkâr/kötü” insan tasavvurunun İslâm düşüncesinde bulunmayışı, Batı'daki ilerleme, değişim ve dönüşümün sebep ve sonuçlarının yeterince değerlendirilmeden, yapılanın basit bir mekanizma transferi olarak görülmesi ve bu çerçevede İslâmî kavramların içleri boşaltılarak Batı düşünce ve kültürüne ait kavramların karşılıkları haline getirilmesi en hafif tabiriyle “başarısız olmaya mahkûm” bir teşebbüstür. Çünkü burada Batının yaşadığı tecrübeye din, insan ve toplum ilişkisi denkleminde dinin yerine devletin geldiği ve mekanizmanın buna göre yapılandırıldığı hususu göz ardı edilmiştir.

Reşid Rıza ‘sırf dinî meseleler’ ve ‘kaza ve idareye ait meseleler’ ayırımından hareketle “muamelat dinden midir?” tartışmasını gündeme getirmekte ve bu sahada asıl olanın “genel nas” tabiriyle ifade ettiği “maslahat, hak ve adalet” gibi üst kavramlar olduğunu söylemekte; cüzî bazı nasların bu ilkeler açısından göz ardı edilmesini mümkün kılacak bir usul teklif etmektedir. Din ve dünya ayrılığı olarak tezahür eden bu ayırım onun fıkıh düşüncesinin merkezinde yer almaktadır. Ahval-i şahsiyye sahasındaki kanunlaştırma çabalarına ciddi bir tepki göstermesine rağmen, İslâm fıkıh külliyyatının ana unsur olmaktan çıkartıldığı ve Fransız kanunlarından mülhem Mısır

Medenî Kanunu hakkında itirazlarını dolaylı yollarla dile getirişinin sebebi biraz da bu yaklaşımında aranmalıdır. Benzer bir şekilde müellifin fıkıhın ukubât sahasına giren meselelere ve bu sahadaki hukukî düzenlemelere ilişkin neredeyse kayda değer hiçbir değerlendirme yapmayışı da son derece manidardır.

Reşid Rıza yukarıda anılan yaklaşımına ulaşmak için ayrıca ictihad ve taklidin sahalarını genişletmiştir. Bu kavramların hem fıkıh içi sahaları genişletilerek ictihad *mevrid-i nasa* da şâmil kılınmış; hem de fıkıh dışına taşırılarak zihnî donukluk ve atâletin müsebbibi görülen taklidden kurtulmak için ictihada başvurma gerekliliği vurgulanmıştır. Onun fıkıh usulünün muhtelif konularını işlerken önce klasik algıyı aktarmasının en önemli saiki ele alınan konunun geleneksel dayanaklarının zayıflatılması düşüncesidir. Bu gibi durumlarda muhalif görüşleri “ulemâ” olarak adlandırdığı kimselerin görüşleri üzerinden temellendirmesi bunu göstermektedir. Zira bu görüşler usul kitaplarında da zikredilmesine rağmen, büyük çoğunluğu ya ehl-i Sünnet dışında kalan marjinal kişilere ya da fıkıhın ana damarını teşkil eden gelenek içerisinde yeri olmayan kişilere (Zâhirîler, Zeydîler vs.) aittir.

Dünyevî ahkâm alanına giren “siyaset ve kaza” sahalarında İslâm birliği sağlama gayretinden onun “modern ulus-devlet” için tasarlanan bir hukuk sistemini öngördüğü anlaşılmaktadır. İbadetlerde dahi birlik arayışı bütün bu görüşlerinin, İslâmî yaşayışın ve özelde fıkıhın modern, seküler ulus-devlete, yani herhangi bir hukukî farklılığa müsamahası olmayan ve kurallarını hayatın bütün veçhesini kapsayacak şekilde düzenleyen bir yapıya adapte edilmesini sağlamaya yönelik olduğunu söylemek mümkündür. Bu yapılırken, “gerçek İslâm’a” ait birçok özelliğin Batı medeniyetine kaynaklık ettiği düşüncesi hassasiyetle vurgulanmaktadır.

Reşid Rıza’nın şeriat, fıkıh ve tabiat kavramları üzerine yaptığı değerlendirmeler onun, yaşadığı dönemde dikkate değer bir etkisi bulunan “doğal hukuk” düşüncesini benimsediği izlenimi vermekle birlikte, Reşid Rıza kanunlaştırma fikrine de yakın durmaktadır. Dolayısıyla onun esas endişesi, “taklid bataklığından” ve “mezheplerin tahakkümünden” kurtulup ictihad faaliyetine işlevsellik kazandırmaktan ziyade, ulus-devlete geçiş sürecine giren bir coğrafyada yeni “hukukî eklemlenme”nin İslâmî bir kisve dahilinde yapılmasıdır.

Reşid Rıza'nın faaliyetlerinin klasik tecdid anlayışıyla aynı vadide yer aldığını söylemek imkânsızdır. Her ne kadar, aynı dönemde benzer yaklaşıma sahip olan bazı önemli isimler gibi, o da, sıklıkla ve sitayişle Batı reformasyonunun iki önemli ismi Luther ve Calvin'in çabalarına atıfta bulunsa da, onun faaliyetlerini bu iki reformcunun faaliyetleriyle birebir aynı çerçevede değerlendirmek indirgemeci bir yaklaşım olacaktır. Bu sebeple onun çabasını ifade eden doğru tabir, "İslâmî reform" olmalıdır. "Reform" kelimesi onu modern öncesi hareketlerden ayırırken, "İslâmî" sıfatı faaliyetlerinin Batılı anlamdaki reformdan farklı ve nevi şahsına münhasır olduğuna işaret etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA*

I. Reşid Rıza'nın Eserleri

A. Kitaplar

- Reşid Rıza, *Fetâvâ'l-İmam Muhammed Reşid Rıza*, I-VI, (haz. Selahaddin Müneccid, Yusuf Kazma Hûrî), Darü'l-Kitabi'l-Cedid, Beyrut 1390/1970. (Reşid Rıza, *Fetâvâ*).
- , *el-Hilâfe ev el-imametü'l-uzma*, Matbaatü'l-Menâr, Kahire 1341. (Reşid Rıza, *el-Hilâfe*).
- , *İttihad-ı Osmanî'den Arap İsyanına*, (çev. Özgür Kavak), Klasik, İstanbul 2007. (Reşid Rıza, *İttihad-ı Osmanî'den Arap İsyanına*).
- , *el-Menâr ve'l-Ezher*, Matbaatü'l-Menâr, Kahire 1353. (Reşid Rıza, *el-Menâr ve'l-Ezher*).
- , *el-Müntekâ min revâii fetâvâ'l-Menâr*, I-II, (haz. İzzeddin Büleyk), Darü'l-Fetah, Beyrut 1998/1419. (Reşid Rıza, *el-Müntekâ*).
- , *Nidâ li'l-cinsi'l-latîf, Hukukü'n-nisâ fi'l-İslâm*, (2. bs.), Mektebetü't-Türasi'l-İslâmî, Kahire 1985. (Reşid Rıza, *Nidâ li'l-cinsi'l-latîf*).
- , *er-Ribâ ve'l-muamelât fi'l-İslâm*, Dârü İbn Zeydûn, Beyrut 1986. (Reşid Rıza, *er-Ribâ*).
- , *Rihalâtü'l-İmam Muhammed Reşid Rıza*, (haz. Yusuf İbiş), el-Müessesetü'l-Arabiyye, Beyrut 1971. (Reşid Rıza, *Rihalât*).
- , *Tarihü'l-Üstâzi'l-İmâm eş-Şeyh Muhammed Abduh*, I-III, Matbaatü'l-Menâr, Kahire 1350/1931. (Reşid Rıza, *Tarihü'l-Üstâzi'l-İmâm*).
- , *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm*, (*Tefsîrü'l-Menâr*), I-XII, (2. bs.). Dârü'l-Menâr, Kahire 1947. (Reşid Rıza, *Tefsîr*).
- , *el-Vahdetü'l-İslâmiyye ve'l-uhuvvetü'd-dîniyye*, (3. bs.), Dârü'l-Menâr, Kahire, 1367. (Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*). [Türkçesi, Ahmed Hamdi Akseki,

* Tez içerisinde haklarında bilgi vermek amacıyla atıfta bulunulan eserler bibliyografyaya alınmamıştır. Aynı başlığı taşıyan makaleler kronolojik olarak sıralanmıştır.

Mezâhibin Telfikı ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i, Darü'l-Hilafe, Amidî Matbaası, İstanbul, 1332.; Hayreddin Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, Nesil Yayınları, İstanbul ts.].

-----, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, Mektebetü'l-Kahire, Kahire 1960/1380. (Reşid Rıza, *el-Vahyü'l-Muhammedî*).

-----, *Yüsrü'l-İslâm ve usûlü't-teşrî'i'l-âmm fî nehyillâhi ve Rasûlihi an kesreti's-sûâl*, Matbaatü'l-Menâr, Kahire 1346/1928. (Reşid Rıza, *Yüsrü'l-İslâm*).

B. Makaleler

Reşid Rıza, “Akvâlü ulemâi's-selef fi akideti's-selef ve isbâti's-sıfât (2)”, *MM*, XVII/10 (Selhu Şevval 1332/20 September 1914), s. 783-792.

-----, “Âlimü Kureyşin, el-İmâm Muhammed b. İdris eş-Şafî”, *MM* I/41 (17 Şaban 1316/31 December 1898), s. 812-816.

-----, “Ârâü Ferid Vecdi fi'l-İslâm”, *MM*, XXXIII/7 (12 Şaban 1352/30 November 1933), s. 525-535.

-----, “Âsârün ilmiyye edebiyye, (el-Kitâbâni'l-celiyyân)”, *MM*, II/18 (7 R. Evvel 1317/15 July 1899), s. 282-286.

-----, “Âsârün ilmiyye edebiyye, (Tekârîz)”, *MM*, II/31 (9 C. Âhir 1317/14 October 1899), s. 492-494.

-----, “Âsârün ilmiyye edebiyye, (*Hükmü'l-felâsife ve nevâdirühüm*)”, *MM*, III/15 (Gurretü R. Âhir 1318/28 July 1900), s. 352-357.

-----, “Âsârün ilmiyye edebiyye, (el-Hedâyâ ve't-tekârîz, *Te'sisü'n-nazar*)”, *MM*, V/9 (Gurretü C. Evvel 1320/5 August 1902), s. 355-357.

-----, “Âsârün ilmiyye edebiyye, (*Muhtasaru câmi beyâni'l-ilm ve fazlihi*)”, *MM*, VI/4, (16 Safer 1321/14 May 1903), s. 137-146.

-----, “Âsârün ilmiyye edebiyye, (*İlyaze Hûmîrûs*)”, *MM*, VII/6 (Gurretü R. Âhir 1322/15 June 1904), s. 271-279.

-----, “Âsârün ilmiyye edebiyye, (*Mukaddimetü İbn Haldûn mea rihletih*)” *MM*, VII/11 (Gurretü Şaban 1322/10 October 1904), s. 594-600.

-----, “Âsârün ilmiyye edebiyye, (*Tarihü ilmi'l-edeb inde'l-Efrenç ve'l-Arab*)”, *MM*, VII/19 (Gurretü Şevval 1322/8 December 1904), s. 744-757.

-----, “Âsârün ilmiyye edebiyye, (*eş-Şerîatü'l-İslâmiyye ve'l-kavânîni'l-vaz'iyye*)”, *MM*, VIII/5 (Gurretü R. Evvel 1323/6 May 1905), s. 224-230.

-----, “Âsârün ilmiyye edebiyye, (*el-Hayr ve's-şer ev kıssatü Katerînâ*)”, *MM*, VIII/21 (Gurretü Zilkade 1323/27 December 1905), s. 838-839.

-----, “Âsârün ilmiyye edebiyye, (*Suhuf cedîde*)”, *MM*, IX/11 (Zilkade 1324/17

- December 1906), s. 860-877.
- , “Âsârün ilmiyye edebiyye, (*Hadisu İsa b. Hişam ev Fetretün mine’z-zaman*)”, *MM*, X/1 Muharrem 1325/14 Mâris 1907, s. 56-70.
- , “Âsârün ilmiye edebiyye, (*Kitâbü’t-terbiyye*)”, *MM*, XI/4 (29 R. Âhir 1326/30 May 1908), s. 302-307.
- , “Âsârün ilmiyye edebiyye, (*Şekâü’l-muhibbîn*)”, *MM*, XI/4 (29 R. Âhir 1326/30 May 1908), s. 302-307.
- , “Âyâtühü fi halkih”, *MM*, XIII/12 (30 Zilhicce 1328/1 January 1911), s. 920-921.
- , “Bâbü Tefsîri’l-Kur’ani’l-Hakîm, (el-Mes’eletü’t- tâsi’a fî tevsîdi’l-emri ilâ gayri üli’l-emr)”, *MM*, XIV/2 (30 Safer 1329/1 Mâris 1911), s. 81-98.
- , “Bâbü Tefsîri’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, IX/4 (Gurretü R. Âhir 1324/24 May 1906), s. 261-264.
- , “Bâbü Tefsîri’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, X/8 (Şaban 1325/8 October 1907), s. 561-582.
- , “Bâbü Tefsîri’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, XI/10 (29 Şevval 1326/23 November 1908), s. 721-735.
- , “Bâbü Tefsîri’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, XI/4 (29 R. Âhir 1326/30 May 1908), s. 241-267.
- , “Bâbü Tefsîri’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, XI/6 (29 C. Âhir 1326/28 July 1908), s. 401-416.
- , “Bâbü Tefsîri’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, XIV/3 (29 R. Evvel 1329/30 Mâris 1911), s. 161-177.
- , “Bâbü Tefsîri’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, XIV/6 (30 C. Âhir 1329/27 June 1911), s. 401-423.
- , “Bâbü Tefsîri’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, XIV/7 (30 Receb 1329/26 July 1911), s. 481-501.
- , “Bâbü Tefsîri’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, XV/2 (Selhu Safer 1330/18 February 1912), s. 81-96.
- , “Bâbü Tefsîri’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, XV/3 (30 R. Evvel 1330/19 Mâris 1912), s. 161-175.
- , “Bâbü’l-ahbâr ve’l-arâ, Ahvâlü Müslimî Rusya”, *MM*, XVI/6 (30 C. Ahir 1331/5 June 1913), s. 475-480.
- , “Bâbü’l-ahbâr ve’l-arâ, Mes’eletü Makedûnya, Urûbbâ ve Türkiyâ ev ed-din ve’s-siyâse”, *MM*, VIII/19 (Gurretü Şevvâl 1323/28 November 1905), s. 753-759.
- , “Bâbü’l-es’ile ve’l-ecvibeti’d-diniyye”, *MM*, IV/11, (Gurretü C. Evvel 1319/16 August 1901), s. 429-433.

- , “Bâbü’l-es’ile ed-diniyye ve ecvibetühâ”, *MM*, IV/12 (16 C. Evvel 1319/21 August 1901), s. 460-468.
- , “Bâbü’l-es’ile ve’l-ecvibe”, *MM*, V/1 (Gurretü Muharrem 1320/10 April 1902), s. 21-25.
- , “Bâbü’l-intikâd ale’l-Menâr, el-Menâr beyne’r-revâfız ve’n-nevâsıb,” *MM*, XXV/8 (30 R. Âhir 1343/27 November 1924), s. 621-629.
- , “Bâbü’l-intikâd ale’l-Menâr, fî bahsi ihtilâfi’l-ümme, (Reddü’l-Menâr),” *MM*, XIV/10 (Selhu Şevval 1329/22 October 1911), s. 770-781.
- , “Bâbü’l-münâzara ve’l-mürâsele, Teşbîhü kitâbi’l-İhyâ bi’l-Kur’an”, *MM*, X/3 (R. Âhir 1325/16 May 1907), s. 235.
- , “Bâbü’l-mürâselet ve’l-münâzara, Şeyhülislâm İbn Teymiyye ve mâ kîle fih”, *MM*, XII/1 (30 Muharrem 1327/21 February 1909), s. 41-55.
- , “Bâbü’s-süâl ve’l-fetvâ, (et-Telfîk fi’t-taklîd)”, *MM*, VI/23 (16 Zilkade 1321/3 February 1903), s. 902-909.
- , “Bâbü’s-süâl ve’l-fetvâ, (Sunduku’t-tevfîr fî idâreti’l-berîd)”, *MM*, VII/1 (Gurretü Muharrem 1322/18 Mâris 1904), s. 24-29.
- , “Bâbü’s-suâl ve’l-fetvâ, (el-Bid’atü’d-diniyye ve’l-bid’atü’d-dünyeviyye)”, *MM*, VII/2 [Dergide bir basım hatası nedeniyle bu sayının tarihi birinci sayının tarihiyle karıştırılmıştır. Verilen tarih Gurretü Muharrem 1322/18 Mâris 1904’tür. Doğru tarih bu tarihten bir ay sonrası olmalıdır.], s. 54-61.
- , “Bâbü’s-süâl ve’l-fetvâ, (ed-Delîl ala vücudillahi teâlâ)”, *MM*, VII/4 (16 Safer 1322/2 May 1904), s. 138-146.
- , “Bâbü’s-süâl ve’l-fetvâ, (el-Mezâhibü’l-İslâmiyye fi’l-usûl ve tarikatü’l-Menâr)”, VII/5 (Gurretü R. Evvel 1322/6 May 1904), s. 181-187.
- , “Bâbü’s-süâl ve’l-fetvâ, (el-Es’iletü’l-Bârisiyye)”, *MM*, VII/10 (16 C. Evvel 1322/ 30 July 1904), s. 371-380.
- , “Bâbü’s-süâl ve’l-fetvâ, (Lübsü’l-harîr ve’t-tehallî bi’z-zeheb)”, *MM*, VII/11 (Gurretü C. Âhir 1322/13 August 1904), s. 412-425.
- , “Bahs fî mü’temeri’l-İslâmî”, *MM*, IX/9 (Ramazan 1325/6 November 1907), s. 673-682.
- , “el-Bida’ ve’l-hurâfât ve’t-tekâlîd ve’l-adât, (el-Vâsıta ve’z-ziyâre ev İbn Teymiye ve’s-Sübki), *MM*, IV/9 (Gurretü R. Evvel 1319/18 June 1901), s. 318-320. (“el-Bida’ ve’l-hurâfât, el-Vâsıta”).
- , “el-Cem’ beyne mes’eleti’z-zükrân ve’l-inâs fi’l-medâris (ve mes’eletü’t-tecdîd ve’t-teceddüd)” *MM*, XXX/2, (1 Safer 1929/8 July 1929), s. 115-127. (“el-Cem’ beyne mes’eleti’z-zükrân ve’l-inâs”).

- , “Cem‘ıyyetü tecdidi‘l-ilhâd ve‘z-zındıka ve‘l-ibâhatü‘l-mutlaka”, *MM*, XXVII/5 (29 Muharrem 1345/18 August 1926), s. 387-398. (“Cem‘ıyyetü tecdidi‘l-ilhâd”).
- , “Cevâbü‘l-Menâr”, *MM*, XII/7 (30 Receb 1328/16 August 1909), s. 537-546. [Ahmed Bedevî’nin aynı sayıdaki “İzâh ve intikad” başlıklı yazısına (s. 528-536) cevap].
- , “ed-Duktûr Şiblî Şümeyyil”, *MM*, XIX/10 (29 C. Âhir 1335/18 April 1917), s. 625-632.
- , “Ebûnâ Âdem ve Mezhebü Darwin”, *MM*, VIII/23 (Gurretü Zilhicce 1323/26 January 1906), s. 920.
- , “Ecvibetü‘l-Menâr, Müellefâtünâ‘l-matbûa”, *MM*, XXXI/1 (29 Muharrem 1349/26 May 1930), s. 52-53.
- , “el-Es‘iletü‘d-diniyye ve ecvibetühâ”, *MM*, IV/6 (Gurretü Safer 1319/19 May 1901), s. 221-225.
- , “el-Ezher ve Medresetü‘l-kazâi‘ş-şer‘î”, *MM*, X/1 (Muharrem 1325/14 Mâris 1907), s. 48-56.
- , “Enbâü‘l-âlemi‘l-İslâmî, Mecelletü‘r-Râbitati‘ş-Şarkıyye”, *MM*, XXIX/8 (30 C. Âhir 1347/1 December 1928), s. 619-627. (“Enbâü‘l-âlemi‘l-İslâmî”).
- , “Ensârü‘l-bida‘ ve‘t-tekâlîd ve kütübühüm”, *MM*, XII/8 (Selhu Şaban 1327/14 September 1909), s. 614-623.
- , “Esbâbü da‘fi‘l-müslimîn ve ilâcüh”, *MM*, VII/15 (Gurretü Şaban 1322/10 October 1904), s. 581-590.
- , “Fâtihatü kitâbi *Muhâverâti‘l-muslih ve‘l-mukallid*”, *MM*, IX/11 (1 Zilkade 1324/17 December 1906), s. 818-830.
- , “Fâtihatü‘l-mücelledi‘s-selâsîn”, *MM*, XXX/1 (Muharrem 1348 [28 Zilhicce 1348]/7 June 1929), s. 1-16.
- , “Fâtihatü‘s-seneti‘l-ûlâ li‘l-Menâr”, *MM*, I/1 (21 Şevval 1315/15 March 1898), s. 9-14.
- , “Fâtihatü‘s-seneti‘s-sabiâte aşere”, *MM*, XVII/1 (30 Muharrem 1332/28 December 1913), s. 1-11.
- , “el-Felsefetü‘l-kadîme ve İbnü‘r-Rüşd”, *MM*, V/19-20 (16 Şevvâl 1320/15 January 11903), s. 797.
- , “Fetâvâ‘l-Menâr,** (el-Hükm bi‘l-kavanîni‘l-İnkiliziyyeti fi‘l-Hind)”, *MM*, VII/15 (Gurretü Şaban 1322/10 October 1904), s. 574-580. “Fetâvâ‘l-Menâr, el-Hükm bi‘l-kavanîn”).
- , “Fetâvâ‘l-Menâr, (Mezhebü‘l-ammî ve‘ttibâuhu‘r-ruhas)”, *MM*, VII/16 (16

** *MM*’daki Fetâvâ‘l-Menâr başlığı altında aynı sayıda yer alan farklı fetvaların sayfa aralıkları yazılırken, tek tek bu fetvaların değil, bölümün sayfa aralığı verilmiştir.

- Şaban 1322/25 October 1904), s. 611-620.
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (İhtilâfû’l-mezâhib fi’l-İslâm ve şehâdetü Urubba lil-İslâm)”, *MM*, VIII/1 (Gurretü Muharrem 1323/7 Mâris 1905), s. 18-24. (“Fetâvâ’l-Menâr, İhtilâfû’l-mezâhib”).
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (Amelü’l-fukahâ bi-akvâli mezhebihim ve in hâlefeti’l-hadise’s-sahîh), *MM*, VIII/8 (16 R. Sâni 1323/19 June 1905), s. 289-299. (“Fetâvâ’l-Menâr, Amelü’l-fukahâ bi-akvâli mezhebihim”).
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (Îrâdün alâ terki’t-taklîd), *MM*, VIII/8 (16 R. Sâni 1323/19 June 1905), s. 289-299.
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (Akvâlû’l-ulemâ bi-gayri delîl)”, *MM*, IX/2 (Gurretü Safer 1324/26 Mâris 1906), s. 130-147.
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (İbn Hazm ve İbn Tahir el-hafızân)”, *MM*, IX/2 (Gurretü Safer 1324/26 Mâris 1906), s. 130-147.
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (el-Ayn)”, *MM*, IX/11 (1 Zilkade 1324/17 December 1906), s. 856-859.
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (Müşkiletân fi’l-kazâi’l-İslâmî)”, *MM*, X/8 (Şaban 1325/8 October 1907), s. 626-634.
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (Mes’eletü halkı’l-Kur’an ve kıdemihi)”, XII/3 *MM*, (30 R. Evvel 1327/21 April 1909), s. 182-200.
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (ed-Düstûr ve’l-hürriyye ve’l-dinü’l-İslâmî)”, XII/8 *MM*, (Selhu Şaban 1327/14 September 1909), s. 606-623. (“Fetâvâ’l-Menâr, ed-Düstûr”).
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (İstişâretü gayri’l-müslimîn ve’l-istiânnetü bihim fi’l-harb)”, *MM*, XII/8 (Selhu Şaban 1327/14 September 1909), s. 606-623.
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (el-Eimmetü’l-erbaa ve mukallidûhum ve ictihâdü’l-‘ammî)”, *MM*, XIII/2 (Selhu Safer 1328/11 Mâris 1910), s. 110-119. (“Fetâvâ’l-Menâr, el-Eimmetü’l-erbaa”).
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (İbn Hacer el-Heytemî ve kütübühü)”, *MM*, XIII/2 (Selhu Safer 1328/11 Mâris 1910), s. 110-119.
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (Muhârebetü’l-Menâr li’t-taklîd ve mezhebuhu)”, *MM*, XIII/8 (Selhu Şaban 1328/3 September 1910), s. 569-584.
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (İftirakü’l-ümme’ti’l-İslâmiyye ve’l-fırkatü’n-nâciyye)”, *MM*, XIII/12 (30 Zilhicce 1328/1 January 1911), s. 897-908.
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (et-Takayyüd bi mezhebin muayyen ve’t-telfîk)”, *MM*, XIV/3 (29 R. Evvel 1329/30 Mâris 1911), s. 178-190.
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (es-Semâvâtü’s-seb’ ve kevnü’l-ihtilâf rahme)”, *MM*, XIV/5 (29 C. Evvel 1329/28 May 1911), s. 340-347.
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (el-Amel bi’s-siyâse ve’l-kavânîn)”, *MM*, XIV/10 (Selhu Şevval 1329/22 October 1911), s. 731-742.

- , “Fetâvâ’l-Menâr, (Es’ile mine’l-Hind, el-Mezâhib ve ihtilâfû fukahâihâ)”, *MM*, XV/1 (Selhu Muharrem 1330/2 January 1912), s. 21-32. (“Fetâvâ’l-Menâr, Es’ile mine’l-Hind”).
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (Kadâû’l-Üstâzi’l-Îmâm bictihâdih)”, *MM*, XV/10 (30 Şevvâl 1330/11 October 1912), s. 727-732.
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (Teaddüdü’s-salâti’l-Cum’a fi’l-beledi’l-vâhide)”, *MM*, XV/10 (30 Şevval 1330/11 October 1912), s. 727-732.
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (İstihlâlû hükmi’l-mehâkim el-muhâlif li’ş-şer‘ ve’l-mâni‘ mine’l-hükm bi’ş-şer‘)”, *MM*, XVI/4 (29 R. Âhir 1331/7 April 1913), s. 259-263.
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (Kelimâtü’l-istiklâl ve’l-i’timâd ale’n-nefs ve’l-ictihad)”, *MM*, XVII/10 (Selhu Şevval 1332/20 September 1914), s. 737-740.
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (el-Avâm ve’l-havâs)”, *MM*, XX/1 (11 Şevval 1335/30 July 1917), s. 19-22.
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (Es’ile Mağribiyye min âsımeti’l-bilâdi’l-İsbâniyye)”, *MM*, XXII/6 (29 Ramazan 1339/6 June 1921), s. 429-442.
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (et-Taklîd ve’t-telfîk fih, ve taklîdü gayri’l-erbaa)”, *MM*, XXIII/2 (30 C. Âhir 1340/27 February 1922), s. 96-101.
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (Müellefâtü İbn Teymiyye ve’bni’l-Kayyim)”, *MM*, XXIII/5, (30 Ramazan 1340/27 May 1922), s. 336-344.
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (İsti’mâlû’z-zeheb ve’l-fizza)”, *MM*, XXIV/1 (30 C. Evvel 1341/17 January 1923), s. 20-27.
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (Kütübü İbn Teymiyye ve’bni’l-Kayyim ve’ş-Şevkânî ve’s-Seyyid Hasen Sıddîk)”, *MM*, XXIV/1 (30 C. Evvel 1341/17 January 1923), s. 20-27. (“Fetâvâ’l-Menâr, Kütübü İbn Teymiyye”).
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (Ukûdu damâni’l-hayât ve’l-mâl min’t-telef ve’l-mekûs ve kırâatü’l-âmmî li’l-hadîs)”, *MM*, XXIV/2 (30 C. Ahir 1341/16 February 1923), s. 93-97.
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (Es’ile ve bahs fi’l-fetvâ’l-ûlâ min fetâvâ haza’l-mücelled 24, ve mevzûuhâ isti’mâlû’z-zeheb ve’l-fizza)”, *MM*, XXIV/5 (30 Ramazan 1341/16 May 1923), s. 331-344. (“Fetâvâ’l-Menâr, Es’ile ve bahs fi’l-fetvâ’l-ûlâ”).
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (el-Kıyâs fi’l-ibâdât)”, *MM*, XXIV/8 (30 Zilhicce 1341/13 August 1923), s. 572-577.
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (Es’ile min ehâdisi’s-sahîhayn ve mâ kîle min eġlâtihâ ve rivâyeti Ebî Hureyre)”, *MM*, XXIX/1 (30 Ramazan 1346/22 Mâris 1928), s. 37-51.
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (Hükmü kelâmi’r-rusul aleyhimisselâm fi’l-umûri’d-dünyeviyye)”, *MM*, XXIX/1 (30 Ramazan 1346/22 Mâris 1928), s. 37-51. (“Fetâvâ’l-Menâr, Hükmü kelâmi’r-rüsül”).
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (Kırâatü’l-âmmî li’l-kütübi’d-diniyye)”, *MM*, XXIX/4 (29

- Muharrem 1347/17 July 1928), s. 268-273.
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (Es’ile min Maskat: el-Fıkh, ve’l-ulûmü’l-asriyye fi’l-Kur’an ve’s-sinâat fi’l-müslimîn)”, *MM*, XXIX/7 (29 C. Evvel 1347/12 November 1928), s. 507-530. (“Fetâvâ’l-Menâr, Es’ile min Maskat”).
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (et-Tebşîr ve’l-mübeşşirûn fî nazari’l-müslimîn)”, *MM*, XXV/3 (29 Şaban 1346/4 Mâris 1924), s. 188-199.
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (Esbâbü irtikâi’l-Arab el-mazî ve hübüti’l-müslimîn ve ılâcüh)”, *MM*, XXV/9 (29 Receb 1343/23 February 1925), s. 658-664.
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (Şeyhülislâm İbn Teymiyye ve kütübühü)”, *MM*, XXVII/6 (30 Safer 1345/7 September 1926), s. 419-426.
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (Es’ile min Cidde-Hicâz, usûlü’l-islâm es-sâlihâtü el-maslahate liküllü’l-ümem fî külli zamân)”, *MM*, XXVII/7 (30 R. Evvel 1345/7 October 1926), s. 494-504.
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (Hükmü binâi fenâdiki’l-müsâfirîn ve icâretühâ li-gayri’l-müslimîn)”, *MM*, XXVIII/3 (30 Şevval 1345/2 May 1927), s. 181-185.
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (Es’ile mine’l-Bahreyn fi’l-eimme ve’l-mezâhib ve mâ yecibü ale’l-âmmî)”, *MM*, XXVIII/6 (29 Safer 1346/27 August 1927), s. 423-438. (“Fetâvâ’l-Menâr, Es’ile mine’l-Bahreyn”).
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (el-İtimâd alâ kütübi İbn Teymiyye)”, *MM*, XXVIII/9 (29 C. Evvel 1346/24 November 1927), s. 657-683.
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (Talakü’s-selâs bi lafzin vâhid)”, *MM*, XXVIII/9 (29 C. Evvel 1346/24 November 1927), s. 657-683.
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (Es’ile mine’s-Şeyh Muhammed Ali el-Yemânî fî Beyrût)”, *MM*, XXX/3 (R. Evvel 1348/16 August 1929), s. 184-192.
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (et-Taklîd ve’t-telfîk mine’l-mezâhibi’l-erbaa)”, *MM*, XXX/3 (R. Evvel 1348/16 August 1929), s. 184-192.
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (Cevâbünâ an es’ileti’r-ribâ fi’l-fetvâ’l-Hindiyye)”, *MM*, XXX/7 (30 Şaban 1348/30 January 1929), s. 501-520.
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (Es’ile muhtelifa min Beyrût, Kırâatü’l-âmmî li kütübi’d-dîn)”, *MM*, XXX/7 (30 Şaban 1348/30 January 1929), s. 501-520.
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (Tetimmetü’l-bahs fî hakikati’r-ribâ’l-Kur’an)”, *MM*, XXX/9 (30 Zilkade 1348/29 April 1930), s. 665-672.
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (Tetimmetü’l-bahs fî hakikati’r-ribâ’l-Kur’an, [2])”, *MM*, XXX/10 (29 Zilhicce 1348/28 May 1930), s. 771-776.
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (Neticetü mâ tekaddem)”, *MM*, XXXI/1 (29 Muharrem 1349/26 May 1930), s. 37-46.
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (Şer’u mâ lem ye’zen bihillâhu)”, *MM*, XXXI/10 (Safer 1350/July 1931), s. 732-744.

- , “Fetâvâ’l-Menâr, (İthâmü İbn Teymiyye bi-ennehu kale innellahe yenzilü ilâ semâi’d-dünya ke-nüzulî ilh.)”, *MM*, XXXIV/4 (29 R. Ahir 1353/7 August 1934), s. 277-283. (“Fetâvâ’l-Menâr, İthâmü İbn Teymiyye”).
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (Hükmü men yekul innehu lâ yu‘tekadu velâ yu‘melü illâ bi’l-Kur’ân düne’l-ehâdis)”, *MM*, XXXIV/5 (30 C. Âhir 1353/7 October 1934), s. 355-366.
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (Hayrû’l-kütüb fi ahkâmi’l-Kur’an ve ehâdisi’l-ahkâm)”, *MM*, XXXIV/9 (29 Zilhicce 1353/3 April 1935), s. 685-691. (“Hayrû’l-kütüb”).
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (Hel yûcedü delîlün şer‘iyyün ale’t-taklîdi’l-a‘mâ?)”, *MM*, XXXIV/9 (29 Zilhicce 1353/3 April 1935), s. 685-691.
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (Es’ile min sahibi’l-imza bi-Beyrut)”, *MM*, XXXIV/10 (30 Muharrem 1354/3 May 1935), s. 757-763.
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (et-Telfîk fî taklîdi’l-mezâhib)”, *MM*, XXXIV/10 (30 Muharrem 1354/3 May 1935), s. 757-763.
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (Hirmânü’l-benât mine’l-irs)”, *MM*, XXXV/1 (30 R. Evvel 1354/1 July 1935), s. 30-32.
- , “Fetâvâ’l-Menâr, (et-Teâruz beyne’l-icmâ ve’l-Kur’an)”, *MM*, XXXV/1 (30 R. Evvel 1354/1 July 1935), s. 30-32.
- , “el-Feylusûf Ebü’l-Velîd Muhammed b. Rüşd kâdı’l-kudât fi’l-Endülüs”, *MM*, V/10 (16. C. Evvel 1320/20 August 1902), s. 361-380.
- , “Hâlû’l-Müslimîn el-ictimâ’iyye ve mekânü’l-ağniyâ ve sâirü’t-tabakât minhâ”, *MM*, XIX/5 (29 Zilhicce 1334/27 October 1916), s. 297-306. (“Hâlû’l-Müslimîn el-ictimâ’iyye”).
- , “el-Hayâtü’l-millîyye bi’t-terbiyyeti’l-ictima’iyye”, *MM*, VIII/21 (Gurretü’l-Ka’de 1323/27 December 1905), s. 811-819.
- , “el-Hedâyâ ve’t-tekârîz”, *MM*, III/13 (21 R. Evvel 1318/18 July 1900) s. 331-333.
- , “el-Hedâyâ ve’t-tekarîz”, *MM*, III/28 (16 Şaban 1318/7 December 1900), s. 651-655.
- , “el-Hedâyâ ve’t-tekârîz”, *MM*, IV/1 (Gurretü Zilkade 1318/20 February 1901), s. 16-18.
- , “el-Hedâyâ ve’t-tekârîz, (et-Terbiyyetü’l-hadîse)” *MM*, IV/16 (16 Receb 1319/29 October 1901), s. 629-634.
- , “el-Hedâyâ ve’t-tekârîz”, *MM*, V/2 (16 Muharrem 1320/25 April 1902), s. 78-80.
- , “el-Hılâfetü’l-İslâmiyye (3)”, *MM*, XXIV/2 (30 C. Âhir 1341/16 February 1923), s. 98-120.

- , “Hüccetü’l-İslâm Ebu Hâmid el-Gazzâlî”, *MM*, X/7 (30 Receb 1325/8 September 1907), s. 502-522.
- , “el-Hükm bi’s-şerîa fi’s-Sudan”, *MM*, I/44 (9 Ramazan 1316/21 January 1899), s. 859-860.
- , “Hükmü hey’eti kibârî’l-ulemâ fi kitabi’l-İslâm ve usulî’l-hükm”, *MM*, XXVI/5 (30 Safer 1344/18 September 1925), s. 363-382.
- , “el-İslâh ve’l-is’âd alâ kadri’l-isti’dâd”, *MM*, IV/18 (16 Şaban 1319/28 November 1901), s. 681-688.
- , “el-İslâhü’d-dinî, el-muhterâh ala makâmi’l-hılâfeti’l-İslâmiyye, [I]”, *MM*, I/39 (3 Şaban 1316/17 December 1898), s. 764-771. (“el-İslâhü’d-dinî [I]”).
- , “el-İslâhü’d-dinî, el-muhterâh ala makâmi’l-hılâfeti’l-İslâmiyye, [II]”, *MM*, I/40 (10 Şaban 1316/24 December 1898), s. 788-793. (“el-İslâhü’d-dinî [II]”).
- , “İncîlü Barnaba, Mukaddimetünâ leh”, *MM*, XI/2 (29 Safer 1326/1 April 1908), s. 114-120.
- , “el-İntikâd alâ Muhammed Ferîd Efendi Vecdî”, *MM*, X/6 (C. Ahir 1325/10 August 1907), s. 456-480.
- , “el-İslâm ve usûlü’l-hükm bel da’ve cedîde ilâ nefsi binâihâ ve tazlîli ebnâihâ [I]”, *MM*, XXVI/2 (29 Zilkade 1343/21 June 1925), s. 100-104. (“el-İslâm ve usûlü’l-hükm [I]”).
- , “el-İslâm ve usûlü’l-hükm bel da’ve cedîde ilâ nefsi binâihâ ve tazlîli ebnâihâ [II]”, *MM*, XXVI/3 (30 Zilhicce 1343/21 July 1925), s. 230-232. (“el-İslâm ve usûlü’l-hükm [II]”).
- , “el-İslâm ve’t-terakkî”, *MM*, I/46 (23 Ramazan 1316/4 February 1899), s. 885-886.
- , “el-İstiftâ fî hakîkati’r-ribâ”, *MM*, XXX/4 (30 R. Âhir 1348/3 October 1929), s. 273-291.
- , “İzâletü vehmin”, *MM*, V/22 (Gurretü Zilkade 1320/30 January 1903), s. 880.
- , “İznün sultaniyyün an fetva şeyhi’l-İslâm bi’l-hükm bi-ğayri’l-mezhebi’l-Hanefî ev evâmirü mühime fî islâhi’l-kazai’s-şer’î”, *MM*, XVI/4 (29 R. Âhir 1331/7 April 1913), s. 264-274. (“İznün sultaniyyün”).
- , “Kanunu’l-ahvali’s-şahsiyye fî Mısır (1)”, *MM*, XXVIII/2 (Selhu Ramazan 1345/2 April 1927), s. 153-158.
- , “Kanunu’l-ahvali’s-şahsiyye fî Mısır (2)”, *MM*, XXVIII/4 (29 Zilkade 1345/31 May 1927), s. 310-313.
- , “Kelâmu Ferid Efendi Vecdî fi’d-din ve felsefeti’t-teşrî”, *MM*, X/5 (C. Evvel 1325/11 July 1907), s. 375-382.
- , “Kelime fî fevâidi kitabeyi’l-Muğnî ve’s-şerhi’l-kebîr [I]”, *MM*, XXVI/4 (29 Muharrem 1344/19 August 1925), s. 276-287. (“Kelime fî fevâid [I]”).

- , “Kelime fî fevâidi kitabeyi’l-Muğnî ve’ş-şerhi’l-kebîr [II]”, *MM*, XXVI/6 (30 R. Evvel 1344/18 October 1925), s. 442-453. (“Kelime fî fevâid [II]”).
- , “Kitabü Mısr el-Hadîs li Lûrd Krûmer”, *MM*, XI/2 (29 Safer 1326/April 1908), s. 81-104.
- , “Kitâbü’l-Vahyi’l-Muhammedî, Tasdîrû’t-tab‘ati’s-sâlise”, *MM*, XXXV/1 (8 Muharrem 1354/31 Mâris 1935), s. 55-58.
- , “el-Kütübü’l-Arabiyye ve’l-ıslâh”, *MM*, III/3 (21 Zilkade 1317/22 Mâris 1900), s. 49-53.
- , “el-Matbû‘âtü’l-cedîde, (*Ruhu’l-ictimâ‘*)”, *MM*, XII/12 (Selhu Zilhicce 1327/11 January 1910), s. 948-953.
- , “el-Matbû‘âtü’l-cedîde, (*el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*)”, *MM*, XXIX/6 (30 R. Âhir 1347/14 October 1928), s. 475-480.
- , “el-Matbû‘âtü’l-hadîse, (*Şerhü’l-Ezhâr*)”, *MM*, XXIV/9 (29 Muharrem 1342/11 September 1923), s. 719-720.
- , “el-Matbû‘âtü’l-hadîse, (*Garâibü’l-garb*)”, *MM*, XXV/9 (29 Receb 1343/23 February 1925), s. 719.
- , “el-Matbû‘âtü’l-hadîse, (*Kitâbü Hâziri’l-âlemi’l-İslâmî*)”, *MM*, XXVI/3 (30 Zilhicce 1343/21 July 1825), s. 223-230.
- , “el-Matbu‘âtü’l-hadîse, (*el-Müsevvâ min ehâdisi’l-Muvatta*)”, *MM*, XXXIV/3 (30 R. Evvel 1353/13 July 1934), s. 236-238.
- , “Mebâhisü’r-ribâ ve’l-ahkâmü’l-mâliyye [1]”, *MM*, XXXIII/6 (11 Receb 1352/31 October 1933), s. 449-456.
- , “Mebâhisü’r-ribâ ve’l-ahkâmü’l-mâliyye [2]”, *MM*, XXXIV/5 (30 C. Âhir 1353/7 October 1934), s. 362-371.
- , “Mebâhisü’r-ribâ ve’l-ahkâmü’l-mâliyye [3]”, *MM*, XXXIV/6 (30 Şaban 1353/7 December 1934), s. 465-472.
- , “Medeniyyetü’l-kavânîn ev sa’yü’l-mütefernicîn ilâ nebzi bakıyyeti’ş-şeriatî’l-İslâmiyye (1)”, *MM*, XXIII/6 (29 Şevval 1340/25 June 1922), s. 435-440. (“Medeniyyetü’l-kavânîn (1)”).
- , “Medeniyyetü’l-kavânîn ve sa’yü’l-mütefernicîn linebzi bakıyyeti’ş-şeria ve hedmi’d-dîn, (2)”, *MM*, XXIII/7 (30 Zilkade 1340/26 July 1922), s. 539-548. (“Medeniyyetü’l-kavânîn (2)”).
- , “Medeniyyetü’l-kavânîn ve sa’yü’l-mütefernicîn li-nebzi bakıyyeti’ş-şeriatî ve hedmi’d-din (3)”, *MM*, XXIII/8 (29 Safer 1341/20 October 1922), s. 625-634. (“Medeniyyetü’l-kavânîn (3)”).
- , “Menâfi‘u’l-Urubbiyyûn ve madârruhum fi’ş-Şark (3)”, *MM*, X/4 (R. Ahir 1325/11 June 1907), s. 279-284.
- , “Menâfi‘u’l-Urubbiyyûn ve madârruhum fi’ş-Şark (4)”, *MM*, X/5 (C. Evvel

- 1325/11 July 1907), s. 340-344.
- , “el-Menâr”, *MM*, II/5 (27 Zilkade 1316/8 April 1899), s. 68-72. [M. A. M’nin aynı sayıdaki “el-İslâhü’l-İslâmî” yazısına taliktir.].
- , “el-Menâr”, *MM*, IX/12 (Zilhicce 1324/13 February 1907), s. 925-930. [“el-İslâm hüve’l-Kurân vahdeh” başlıklı aynı sayıdaki yazıya taliktir.].
- , “el-Menâr”, *MM*, X/3 (R. Evvel 1325/12 May 1907), s. 218-234. [Lord Cromer’in “Kavlü’l-Lûrd Krumer fi’l-câmiati’l-İslâmiyye ve’ş-şerâ” başlıklı aynı sayıdaki yazısına taliktir.].
- , “el-Menâr”, *MM*, XII/8 (Selhu Şaban 1327/14 September 1909), s. 634-637. [Abdülkadir Kabanî’nin aynı sayıda yer alan “ed-Duktûr Şiblî Efendi Şümeyyil” (s. 632-634) başlıklı yazısına taliktir.].
- , “Mes’eletü halkı ebînâ Âdem min türâb”, *MM*, VIII/24 (16 Zilhicce 1323/10 February 1906), s. 947.
- , “Mes’eletü’l-ezyâ ve’l-âdât min müşahhısâtı’l-ümem”, *MM*, XIX/2 (15 Ramazan 1334/15 July 1916), s. 125-128.
- , “Mukaddimetü kitâbi *Yüsrü’l-İslâm ve usûlü’t-teşrî’i’l-âmm*”, *MM*, XXIX/1 (30 Ramazan 1346/22 Mâris 1928), s. 63-70.
- , “Mukaddimetü tabatı’s-sâniyeyye li’l-müceleldi’l-evvel mine’l-Menâr”, *MM*, I, (1327), s. 1-8.
- , “Mukavemetü ricali’d-din li ecli’l-islâh”, *MM*, III/2 (11 Zilkade 1317/12 Mâris 1900), s. 30-33.
- , “Musâbu Mısır bi ekâbiri ricâli’l-ilm ve’d-dîn ve’s-siyâse”, *MM*, XXVIII/6 (29 Safer 1346/27 August 1927), s. 477-480.
- , “Musâbü Mısır ve’ş-Şâm biricâli’l-ilm ve hameleti’l-aklâm [I]”, *MM*, XVII/7 (Selhu Receb 1336/23 June 1914), s. 556-560.
- , “Musâbü Mısır ve’ş-Şâm biricâli’l-ilm ve hameleti’l-aklâm [II]”, XVII/8 (Selhu Şaban 1332/24 July 1914), s. 628-640.
- , “el-Muhâveretü’l-ûlâ fî hâleti’l-müslimîn el-âmm” *MM*, II/28, (16 Şaban 1318/7 Aralık 1900), s. 653-640.
- , “el-Muhâveretü’s-sâniye”, *MM*, III/29 (Gurretü Ramazan 1318/23 December 1900), s. 675-683.
- , “el-Muhâveretü’r-râbi’a”, *MM*, III/32 (16 Şevval 1318/6 February 1901), s. 795-804.
- , “el-Muhâveretü’l-hâmise: el-Cifr ve’z-zâyirce”, *MM*, IV/2 (16 Zilkade 1318/7 Mâris 1901), s. 51-60. (“el-Muhâveretü’l-hâmise”).
- , “el-Muhâveretü’s-sâdis: el-İctihâd ve’t-taklîd”, *MM*, IV/5 (16 Muharrem 1319/5 May 1901), s. 161-170. (“el-Muhâveretü’s-sâdis”).

- , “el-Muhâveretü’s-sâbi‘a: el-İctihad ve’l-vahdetü’l-İslâmiyye”, *MM*, IV/6 (Gurretü Safer 1319/19 May 1901), s. 205-214. (“el-Muhâveretü’s-sâbi‘a).
- , “el-Muhâveretü’s-sâmine beyne’l-muslih ve’l-mukallid: el-İctihad ve’l-vahdetü’l-İslâmiyye”, *MM*, IV/8 (Gurretü R. Evvel 1319/18 June 1901), s. 281-297. (“el-Muhâveretü’s-sâmine”).
- , “el-Muhâveretü’t-tâsi‘a: et-Taklîd ve’t-telfîk ve’l-icma”, *MM*, IV/10 (Gurretü R. Âhir 1319/17 July 1901), s. 361-391. (“el-Muhâveretü’t- tâsi‘a”).
- , “el-Muhâveretü’l-âşira beyne’l-muslih ve’l-mukallid: el-Ahz bi’d-delîl, ve nehyü’l-eimme ani’t-taklîd”, *MM*, IV/14 (16 C. Sâni 1319/29 September 1901), s. 521-529. (“el-Muhâveretü’l-âşira”).
- , “el-Muhâveretü’l-hâdiyete aşerete beyne’l-muslih ve’l-mukallid, el-Ahz bi’d-delîl ve nehyü’l-eimme ani’t-taklîd”, *MM*, IV/15 (Gurretü Receb 1319/14 October 1901), s. 567-573. (“el-Muhâveretü’l-hâdiyete aşerete”).
- , “el-Muhâveretü’s-sâniyete aşerate beyne’l-muslih ve’l-mukallid: Nehyü’l-İmâm Şafiî ve ashâbihi ani’t-taklîd”, *MM*, IV/18 (16 Şaban 1319/28 November 1901), s. 692-702. (“el-Muhâveretü’s-sâniyete aşerate”).
- , “el-Muhâveretü’s-sâlisete aşerete beyne’l-muslih ve’l-mukallid: et-Taklîd ve’l-vahdetü’l-İslâmiyye fi’s-siyâse ve’l-kadâ”, *MM*, IV/22 (Gurretü Zilkade 1319/9 February 1902), s. 852-866. (“el-Muhâveretü’s-sâlisete aşerete”).
- , “Münazaratü İbn Teymiyye el-aleniyye”, *MM*, XXVI/2 (29 Zilkade 1343/21 June 1925), s. 105-115.
- , “Müsâvâtü’l-mer’e li’r-racül fi’l-hukûk ve’l-vâcibât, Mes’eletü’l-müsâvât fi’l-mirâs”, *MM*, XXX/9, (30 Zilkade 1348/29 April 1930), s. 690-709.
- , “el-Mü’temerü’l-İslâmî”, *MM*, XI/3 (30 R. Evvel 1326/Evvelü May 1908), s. 181-184.
- , “el-Mütefernicûn ve’l-ıslâhü’l-İslâmî, [I]”, *MM*, XX/8 (30 Şaban 1336/9 May 1918), s. 340-345.
- , “el-Mütefernicûn ve’l-ıslâhü’l-İslâmî, (Kaidetü ıslâhi Kanûni’l-ahvâli’ş-şahsiyye), II”, *MM*, XX/9 (30 Şevval 1336/7 July 1918), s. 404-408. (“el-Mütefernicûn ve’l-ıslâhü’l-İslâmî, II”).
- , “el-Mütefernicûn ve’l-ıslâhü’l-İslâmî, (el-İslâm ve usûlü’ş-şerîa), III”, *MM*, XX/10 (30 Zilhicce 1336/6 October 1918), s. 429-437. (“el-Mütefernicûn ve’l-ıslâhü’l-İslâmî, III”).
- , “el-Mütefernicûn ve’l-ıslâhü’l-İslâmî, IV”, *MM*, XXI/2 (1317/1919), [Bu makalenin tam künyesi dergide yer almamaktadır], s. 73-80.
- , “Nahdatü Müslimî’l-Hind [II]”, *MM*, I/21 (21 R.Evvel 1316/9 August 1898), s. 389-392.

- , “Nakzu esâsi mezhebi Darvin”, *MM*, XXXI/2 R. Evvel 1349/24 August 1930, s. 130
- , “Nazariyyetü Darvin ve’l-İslâm”, *MM*, XXX/8 (30 Ramazan 1348/1 Mâris 1930), s. 593-600.
- , “Nidâ li’l-cinsi’l-latîf yevme’l-mevlidi’n-Nebiyi’ş-Şerîf [1]”, *MM*, XXXII/5 (Muharrem 1351/May 1932) s. 352-400.
- , “Nidâ li’l-cinsi’l-latîf yevme’l-mevlidi’l-Muhammediyyi’ş-şerîf min sene 1351 [2]”, *MM*, XXXII/6 (Safer 1352/June 1932), s. 433-465.
- , “Rabbenâ eta’nâ sâdâtenâ ve küberâenâ fe edallünâ’s-sebilâ”, *MM*, I/32 (9 C. Ahir 1316/25 October 1898), s. 606–610.
- , “Re’yü’l-Menâr fi’l-cevâb”, *MM*, I/45 (16 Ramazan 1316/28 January 1899), s. 869-872. [Refik el-Azm’in aynı sayıdaki “meni’l-mes’ûl?” başlıklı yazısına taliktir.].
- , “Refik el-Azm, Vefâtühû ve tercemetühû”, XXVI/4 (29 Muharrem 1344/19 August 1925), s. 288-300.
- , “Reşid Rıza Efendinin Nutkuna Dâir”, *Beyânü’l-hak*, IV/80 (6 Şevvâl 1328/27 Eylül 1326), s. 1543. [Arapçası için bk. Reşid Rıza, “el-Cem’yyetü’l-ilmîyye fi’l-Âsitâne”, *MM*, XIII/10 (30 Şevval 1328/2 November 1910), s. 758-760].
- , “Rez’ü İslâmiyyin azîm, Vefatü’d-Duktûr Sıdkı”, *MM*, XXI/8 (Ramazan 1338/17 July 1920), s. 447-448.
- , “Rihletü sâhibi’l-Menâr fî Sûriyâ (3)”, *MM*, XI/12 (29 Zilhicce 1326/22 January 1908), s. 936-953.
- , “Rihletü sâhibi’l-mecelle fî Sûriyâ (4)”, *MM*, XII/2 (9 Safer 1327/22 Mâris 1909), s. 150-159.
- , “er-Rihletü’l-Ûrûbbiyye, (1)”, *MM*, XXIII/2 (30 C. Ahir 1340/27 February 1922), s. 114-120.
- , “Rihletünâ’l-Hindiyye: Şükrun alenî [I]”, *MM*, XVI/1 (30 Muharrem 1331/8 January 1913), s. 77–80.
- , “Rihletünâ’l-Hindiyye (2): Şükrun alenî (Tetimmetü mâ fi’l-cüzi’l-evvel)”, *MM*, XVI/2 (29 Safer 1331/6 February 1913), s. 104–106.
- , “Rihletünâ’l-Hindiyye el-Arabiyye: Şükrun alenî li-ehli Uman ve Kuveyt”, *MM*, XVI/5 (29 Cemâziyelevvel 1331/19 April 1913), s. 396–399.
- , “er-Rihletü’s-Suriyye es-Sâniyye”, *MM*, XXI/7 (30 Receb 1338/19 April 1920), s. 377-382.
- , “es-Seyyid Abdulbasıt Fethullah (vefatuhu ve mülâhhas tercemetih)”, *MM*, XXX/6 (30 C. Âhir 1348/1 December 1929), s. 469-474.
- , “Sevretü Filistîn- Esbâbühâ ve netâicühâ 2”, *MM*, XXX/6 (30 C. Âhir 1348/13 December 1929), s. 450-468.

- , “Siretü’l-İmam eş-Şafiî radiyallahu anh”, *MM*, I/43 (2 Ramazan 1316/14 January 1899), s. 832-840.
- , “es-Sufiyye ve’l-fukarâ, Fetvâ li-Şeyhi’l-İslâm İbn Teymiyye rahimehullahu teâlâ”, *MM*, XII/10 (Selhu Şevval 1327/12 November 1909), s. 746-755. (“es-Sufiyye ve’l-fukarâ).
- , “es-Sünne ve sıhhatühâ ve’s-şerîa ve metânetühâ, (Red alâ du’âti’n-Nasrâniyye bi Mısır)”, *MM*, XIX/1 (29 Şaban 1334/30 June 1916), s. 25-50.
- , “es-Sünne ve’s-Şîa ev el-Vehhâbiyye ve’r-Rafıza (2)”, *MM*, XXIX/7 (29 C. Evvel 1347/12 November 1928), s. 531-538.
- , “es-Sünne ve’s-Şîa ev el-Vehhâbiyye ve’r-Rafıza (3)”, *MM*, XXIX/3 (30 C. Ahir 1347/12 December 1928), s. 595-604.
- , “es-Sünne ve’s-Şîa ev el-Vehhâbiyye ve’r-Rafıza (4)”, *MM*, XXX/1 (Muharrem 1348 [28 Zilhicce 1347]/7 June 1929), s. 47-49.
- , “eş-Şerîa ve’t-tabia, ve’l-hak ve’l-bâtıl”, *MM*, II/41 (20 Şaban 1317/23 December 1899), s. 641-648.
- , “eş-Şeyh Muhammed Kâmil er-Râfiî, [I]”, *MM*, XXI/3 (29 Şaban 1337/29 May 1919), s. 153-163.
- , “eş-Şeyh Muhammed Kâmil er-Râfiî, II”, *MM*, XXI/4 (30 Ramazan 1337/28 June 1919), s. 214-220.
- , “Şübehâtü’l-mesîhiyyîn ale’l-İslâm ve hucecü’l-İslâm ale’l-mesîhiyyîn”, *MM*, IV/11 (Gurretü C. Evvel 1319/16 August 1901), s. 411-417. “Şübehâtü’l-mesîhiyyîn”.
- , “Şübhe ve cevâbühâ”, *MM*, I/37 (19 Receb 1316/3 December 1898), s. 730-733.
- , “Ta’lîku’l-Menâr”, *MM*, XXX/9 (30 Zilkade 1348/29 April 1930), s. 688-689. [Süleyman en-Nedvî’nin aynı sayıdaki “Tahkikü ma’nâ’s-sünne ve beyânü’l-hâce ileyhâ” başlıklı yazısına (s. 673-687) taliktir.].
- , “Takrîzü’l-matbûât, (Mecmûu tis’ati kütüb ve resâil selefiyye)”, *MM*, XIV/12 (30 Zilhicce 1329/20 December 1911), s. 942-947. (“Takrîzü’l-matbûât, Mecmûu tis’ati kütüb”).
- , “Takrîzü’l-matbuât”, *MM*, XXIV/2 (30 C. Âhir 1341/16 February 1923), s. 157-160.
- , “Takrîzü’l-matbûâtî’l-cedîde, (İ’lâmü’l-muvakkı’în ve Hâdi’l-ervâh)”, *MM*, XII/10 (Selhu Şevval 1327/12 November 1909), s. 785-792.
- , “Takrîzü’l-matbûâtî’l-cedîde, (Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktesid)”, *MM*, XV/12 (30 Zilhicce 1330/9 December 1912), s. 945-953.
- , “Takrizü’l-matbûâtî’l-cedîde, (Bulûğü’l-merâm min edilleti’l-ahkâm)”, *MM*, XVI/1 (30 Muharrem 1331/8 January 1913), s. 65-70.
- , “Takrizü’l-matbuâtî’l-cedide, (el-İhkâm fî usuli’l-ahkam)”, *MM*, XVIII/6 (30

- Şaban 1333/13 July 1915), s. 474-480.
- , “Takrîzü’l-matbûati’l-cedîde, (*Kitâbü el-Harbü’l-Urubbiyye ev felsefetühâ*)”, *MM*, XIX/9 (30 R. Âhir 1335/22 February 1917), s. 574-576.
- , “Takrîzü’l-matbûati’l-cedîde, (*Müsnedü’l-Îmâm Zeyd el-Müsemma bi’l-mecmu’i’l-fikhî*)”, *MM*, XXIV/1 (20 C. Evvel 1341/17 January 1923), s.78-80.
- , “Takrîzü’l-matbuâti’l-hadîse, (*Bulûğü’l-merâm min edilleti’l-ahkâm*)”, *MM*, XXVII/4 (30 Zilhicce 1344/11 July 1926), s. 316-320.
- , “Takrîzü’l-matbûati’l-hadîse, (*Ruhu’l-iştirâkiyye*)”, *MM*, XXIX/4 (29 Muharrem 1347/17 July 1928), s. 317-320.
- , “et-Ta’rîf bi kitâbeyi *Menâzili’s-sâirîn ve medârici’s-sâlikîn*”, *MM*, XIX/1 (29 Şaban 1334/30 June 1916), s. 50-59. (“et-Ta’rîf bi kitâbey”).
- , “et-Ta’rîf bi kitâbi’l-Î’tisâm”, *MM*, XVII/10 (Selhu Şevvâl 1332/20 September 1914), s. 745-749.
- , “et-Ta’rîf bi-kitâbi mesâili’l-Îmâm Ahmed”, *MM*, XXXIV/4 (29 R. Ahir 1353/7 August 1934), s. 298-304.
- , “Tasdîrü’t-tarîh, Beyânü künhi’t-tecdîd ve’l-islâh ellezi nehada bihi Hakimü’ş-şark ve’l-İslâm, ve şeyhunâ’l-Üstazü’l-Îmâm, ve vechü’l-hâce ileyh ve vücûbu’l-muhafaza aleyh”, *MM*, XXXII/1 (C. Âhir 1350/October 1931), s. 2-16. (“Tasdîrü’t-tarîh, Beyânü künhi’t-tecdîd ve’l-islâh”).
- , “et-Tecdîd, ve’t-teceddüd ve’l-müceddidûn [I]”, *MM*, XXXI/10 (Safer 1350/July 1931), s. 770-777.
- , “et-Tecdîd, ve’t-teceddüd ve’l-müceddidûn [II]”, *MM*, XXXII/1 (C. Âhir 1350/October 1931), s. 49-53.
- , “et-Tecdîd, ve’t-teceddüd ve’l-müceddidûn [III]”, *MM*, XXXII/3 (Zilkade 1350/Mâris 1932), s. 226-231.
- , “Tefnîdü mezâimi’s-siyasî el-Emrikânî fi’ş-şeriatî’l-İslâmiyye”, *MM*, XVII/11 (Selhu Zilkade 1332/19 October 1914), s. 873-880. (Tefnîdü mezâimi’s-siyasî”).
- , “Tefsîrü’l-Kur’ânî’l-Hakîm”, *MM*, VII/7 (Gurretü R. Âhir 1323/10 June 1904), s. 241-254.
- , “Tefsîrü’l-Kur’ânî’l-Hakîm, (el-Mes’eletü’l-hâmise: el-İcmâ‘ ve’l-ictihâd inde’l-usûliyyîn)”, *MM*, XIV/1 (29 Muharrem 1329/30 January 1911), s. 17-29. (“Tefsîrü’l-Kur’ânî’l-Hakîm, el-Mes’eletü’l-hâmise”).
- , “Tefsîrü’l-Kur’ânî’l-Hakîm, (İkmâlü’d-dîn bi’l-Kur’an)”, *MM*, XVI/7 (29 Receb 1331/4 July 1913), s. 481-519.
- , “Tefsîrü’l-Kur’ânî’l-Hakîm”, XVII/5 (30 C. Evvel 1332/2 April 1914), s. 322-334.

- , “Tefsîrû’l-Kur’ani’l-Hakîm, (Fi beyâni kevni kesreti’z-ziyâde alâ nususi’ş-Şâri‘ ve’t-tenettu’ fi’d-din bi’siti’mali’r-re’y fi’l-ibâdât ve ahkâmi’l-halâl ve’l-harâm muhillün bi-yüsri’l-İslâm ve münâfin li-maksadihi)”, *MM*, XVIII/5 (30 Receb 1333/13 June 1915), s. 321-352. (“Tefsîrû’l-Kur’âni’l-hakîm, Fi beyâni kevni kesreti’z-ziyâde”).
- , “Tefsîrû’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, XVIII/6 (30 Şaban 1333/13 July 1915), s. 401-423.
- , “Tefsîrû’l-Kur’ani’l-Hakîm, (Bahs fi’l-tizâmi’in-nusûs fi’l-ibâdât ve i’tibârû’l-mesâlih fi’l-muâmelât)”, *MM*, XVIII/7 (30 Ramazan 1333/12 August 1915), s. 481-504.
- , “Tefsîrû’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, XX/9 (30 Şevval 1336/7 July 1918), s. 369-394.
- , “Tefsîrû’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, XXI/9 (29 Zilkade 1338/14 August 1920), s. 449-468.
- , “Tefsîrû’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, XXII/10 (29 Safer 1340/31 October 1921), s. 721-746.
- , “Tefsîrû’l-Kur’ân, (el-Bâbü’r-râbi’, usûlü’t-teşrî ve fihi tisa usûl)”, *MM*, XXVIII/6 (29 Safer 1346/27 August 1927), s. 401-422. (“Tefsîrû’l-Kur’ân, el-Bâbü’r-râbi’”).
- , “[Tefsîrû’l-Kur’ani’l-Hakîm], (Fasl fi’htilâfi’l-Müslimîn fi’r-rü’ye ve kelâmi’r-Rab teâlâ ve tahkîki’l-hak fihimâ)”, *MM*, XXV/7 (29 R. Evvel 1343/28 October 1924), s. 481-513. (“[Tefsîrû’l-Kur’ani’l-Hakîm], Fasl fi’htilâfi’l-Müslimîn”)
- , “Tefsîrû’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, XXVIII/2 (Selhu Ramazan 1345/2 April 1927), s. 81-112.
- , “Tefsîrû’l-Kur’ani’l-Hakîm”, *MM*, XXXII/9, (C. Âhir 1351/October 1932), s. 641-668.
- , “Tekârîz, Âsârün ilmiyye edebiyye”, *MM*, II/31 (9 C. Âhir 1317/14 October 1899), s. 492-494.
- , “et-Tekârîz, (Fetâvâ İbn Teymiyye)”, *MM*, XV/7 (Selhu Receb 1330/14 July 1912), s. 555-556.
- , “et-Teşebbüh ve’l-iktidâ”, *MM*, I/29 (17 C. Evvel 1316), s. 551-557.
- , “et-Teşriu’l-İslâmî ve mü’temerü’l-hılâfe”, *MM*, XXV/8 (30 R. Ahir 1343/27 November 1924), s. 599-604.
- , “Tercemetü Şeyhilislâm İbn Teymiyye kaddesellahu sirrahu”, *MM*, XXX/1 (Muharrem 1348 [28 Zilhicce 1348]/7 June 1929), s. 50-61.
- , “Tercemetü’t-tabib Muhammed Tevfik Sıdkı”, *MM*, XXI/9 (29 Z.Kade 1338/14 August 1920), s. 483-495.
- , “Te’yidü’l-ulemâi’l-âfâk li’l-fetvâ bi-halli taâmi’l-kitâbî ve libâsih”, *MM*,

- VII/1 (Gurretü Muharrem 1322/18 Mâris 1904), s. 23-24.
- , “Ucâle fî rihleti’l-Hind”, *MM*, XV/6 (Selhu C. Ahir 1330/15 July 1912), s. 449-458.
- , “Ucâle min rihleti’l-Hind”, *MM*, XV/8 (30 Şaban 1330/13 August 1912), s. 619-627.
- , “Ulemâu’l-Ezher ve’l-mehâkimü’ş-şeriyye”, *MM*, VII/6 (16 R. Evvel 1322/1 June 1904), s. 212-222.
- , “el-Ulûm ve’l-fünûn elleti tûdresü fî dâri’d-da‘ve ve’l-irşâd”, *MM*, XIV/11 (30 Zilkade 1329/21 November 1911), s.801-821. (“el-Ulûm ve’l-fünûn”).
- , “Urubba ve’l-islâhü’l-İslâmî”, *MM*, III/11 (21 Safer 1318/19 June 1900), s. 241-245.
- , “el-Usrü’l-mâlî ve’r-ribâ ve’l-bünûk”, *MM*, X/6 (C. Ahir 1325/10 August 1907), s. 430-434.
- , “Vefâtü Seyyid Emîr Ali, Ehadi kâdeti’t-tefkîri’l-İslâmî ve hâмили da’veti’l-İslâm fî’l-Garb”, *MM*, XXIX/5 (30 R. Evvel 1347/14 September 1928), s. 352-358.
- , “Vemâ kâne Rabbuke liyühlike’l-kurâ bi-zulmin ve ehlühâ muslihûn”, *MM*, I/31 (2 C. Ahir 1316/18 October 1898), s. 585-592.
- , “el-Yemen, Sebebü fitnetiha ve İmâmü’z-Zeydiyye fihâ”, *MM*, XI/3 (30 R. Evvel 1326/Evvelü May 1908), s. 176-181.

II. Diğer Çalışmalar

- [*Cerîdetü’l-efkâr*], “el-İsti‘mâr, Tenâzuu Almanya ve İngiltere bisebebi”, *MM*, XVIII/2 (30 R. Âhir 1333/16 Mâris 1915), s. 150-152. [*Cerîdetü’l-efkâr*’dan iktibas].
- [*Din ve Maişet*], “Bâbü’l-intikâd ale’l-Menâr, fî bahsi ihtilâfi’l-ümme,” *MM*, XIV/10 (Selhu Şevval 1329/22 October 1911), s. 767-770. [*Din ve Maişet*’ten iktibas].
- [*el-Hüdâ’l-Arabiyye*], “el-İmtiyâzât ve’ş-Şeriatü’l-İslâmiyye”, *MM*, XVII/11 (Selhu Zilkade 1332/19 October 1914), s. 868-872. [*el-Hüdâ’l-Arabiyye* (New York) dergisinden iktibas. Yazarın Amerikalı olduğu dışında bir bilgi bulunmamaktadır.].
- [İmzasız]. “Matbû‘âtü’l-Menâr”, *MM*, XXIV/2 (20 C. Âhir 1341/16 February 1923), s. 80.
- [*Mirâtü’l-garb*], “Ârâü Edisun fî müstakbeli’l-beşer es-saîd bi’s-sinâa”, *MM*, XIV/5 (29 C. Evvel 1329/28 May 1911), s. 373-374. [*Mirâtü’l-garb*’tan iktibas].
- [*el-Muktataf*], “Mâ verâe’l-kabr, Hadîs mea Edisûn ani’l-hayât ve’l-mevt”, *MM*, XXII/4 (29 Receb 1339/8 Mâris 1921), s. 267-272. [*el-Muktataf*’tan iktibas. Müellifin Amerikalı olduğu dışında bir bilgi bulunmamaktadır.].
- [*Şûrâ*], “İbn Teymiyye ve Luter”, *MM*, XV/7 (Selhu Receb 1330/14 July 1912), s. 542-

544. [Şûrâ'dan iktibas].
- Abduh, Muhammed, *el-A'mâlû'l-kâmile li'l-Îmâm Muhammed Abduh*, I-III, (haz. Muhammed Ammare), el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, Beyrut 1980, (Abduh, *el-A'mâlû'l-kâmile*).
- Abdürrahîm, Abdulgaffâr, *el-Îmâm Muhammed Abduh ve Menhecühü fi't-tefsîr*, el-Merkezü'l-Arabî li's-sekâfe ve'l-ulûm, Kahire 1980. (Abdürrahîm, *el-Îmâm Muhammed Abduh*).
- Abdurrahman Asım Rıza, "es-Seyyid el-Îmâm Muhammed Reşid Rıza, Nâzırı Dâri'd-da' ve ve'l-irşâd bi Mısır", *MM*, XXXV/9 (C. Ahir 1459/August 1940), s. 705-713.
- Abu-Lughod, Ibrahim, *Arab Rediscovery of Europe, A Study in Cultural Encounters*, Princeton University Press, New Jersey 1963. (Abu-Lughod, *Arap Rediscovery of Europe*).
- Adams, Charles C., *Islam and Modernism in Egypt, a Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad Abduh*, New York, Russel-Russel, 1968 [İlk baskısı: 1933]. (Adams, *Islam and Modernism in Egypt*).
- Adevî, İbrahim Ahmed, *Reşid Rıza, el-Îmâmü'l-mücâhid*, el-Müessesetü'l-Mısriyye el-'Âmme, Kahire [t.s.]. (Adevî, *Reşid Rıza, el-Îmâmü'l-mücâhid*).
- Afganî, Cemaleddin, "ed-Dehriyyûn fi'l-Hind", *el-Urvetü'l-vüskâ*, Beyrut 1328, s. 135-140.
- , *Cemaleddin Afganî'nin Hatıraları*, (Haz. Muhammed Mahzûmî Paşa, çev. Adem Yerinde), Klasik, İstanbul 2006. (Afganî, *Cemaleddin Afganî'nin Hatıraları*).
- Ahmad, Aziz, "Sayyid Ahmad Khan, Jamal Al-Din Al-Afgani and Muslim India", *Studia Islamica* (Paris), XIII (1960), s. 56-78.
- Akseki, Ahmed Hamdi, "Lâhika", (Reşid Rıza, *Mezâhibin Telfıkı ve İslâm'ın bir noktaya cem'i* içerisinde), s. 369-396.
- Akyıldız, Ali, "Meclis-i meb'ûsan", *DİA*, c. XXVIII (Ankara 2003), s. 245-257.
- Âleyh Dîvân-ı Harb-i örfisinde rü'yet olunan mes'ele-i siyâsiye hakkında izâhât, Dördüncü Ordu-yı Hümayun, Dersaadet 1332, 127 s.
- Ali, Seyyid Ebü'l-Hasan, "Havle'n-neş'eti'l-İslâmiyye fi'l-Hind", *MM*, XXXI/8 (29 Zilhicce 1349/17 May 1931), s. 633-636.
- Amrî, Hüseyin Abdullah, *el-Menâr ve'l-Yemen, Dirâse ve Nusûs*, Darü'l-fikr, Dimeşk 1987. (Amrî, *el-Menâr ve'l-Yemen*).
- Anderson, J. N. D., "Law reform in Egypt: 1850-1950", (*Political and Social Change in Modern Egypt*, ed. P. M. Holt, Oxford University Press, London 1968 içinde), s. 209-230.
- Apaydın, H. Yunus, "İbn Hazm", *DİA*, c. XX (İstanbul 1999), s. 39-52.
- , "İbn Kayyım el-Cevziyye", *DİA*, c. XX (İstanbul 1999), s. 109-123.
- , "İctihad", *DİA*, c. XXI (İstanbul 2000), s. 432-445.

- , “Kerhi”, *DİA*, c. XXV (Ankara 2002), s. 285-287.
- , “Kıyas, (Fıkıh)”, *DİA*, c. XXV (Ankara 2002), s. 529-539.
- Arjomand, Said Amir, “Unity and Diversity in Islamic Fundamentalism”, (*Fundamentalisms Comprehend*, ed. Martin E. Marty, R. Scott Appleby, American Academy of Arts and Sciences, 1995 içinde), s. 179-198.
- Arslan, Şekib, “el-Müsteşrikûn fî mevkıfihim el-hatır izâe’l-İslâm”, *MM*, XXXIII/6 (11 Receb 1352/31 October 1933), s. 435-440.
- , “Limaza te’ahhare'l-müslimûn ve li-maza tekaddeme gayruhum [1]”, *MM*, XXXI/5 (29 Receb 1349/20 December 1930), s. 353-370.
- , “Limaza te’ahhare’l-müslimûn ve limaza tekaddeme gayruhum (2)”, *MM*, XXXI/6 (30 Şaban 1349/19 January 1931), s. 449-463.
- , *es-Seyyid Reşid Rıza ev ihâ erbaîne sene*, Matbaatü İbn Zeydûn, Dımeşk 1356/1937. (Arslan, *es-Seyyid Reşid Rıza*).
- , *Limaza te’ahhare'l-müslimûn ve limaza tekaddeme gayruhum*, (thk. Hasan Teym), 2. bs., Dârü'l-Mektebeti'l-Hayat, Beyrut t.y.
- Ayalon, Ami, *The Press in the Arab Middle East: a History*, Oxford University, New York 1995. (Ayalon, *The Press*).
- Aybakan, Bilal, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003. (Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*).
- Aydın, Mehmet Akif, “Ceza (Osmanlı Ceza Hukuku)”, *DİA*, c. VII, (İstanbul 1993), s. 478-482.
- , “Muhammed Kadri Paşa”, *DİA*, c. XXX, (İstanbul 2005), s. 546.
- Ayoob, Mohammed, (ed.), *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World*, University of Michigan Press, 2007. (Ayoob, *The Many Faces of Political Islam*).
- Azm, Refik, “Meni’l-mesûl, el-Hükûme emi’s-ş-a‘b?”, *MM*, I/45 (16 Ramazan 1316/28 January 1899), s. 866-869.
- Badawi, Zaki, *The Reformers of Egypt: A Critique of Al-Afghani, Abduh and Rida*, Open Press Limited, United Kingdom 1976. (Badawi, *The Reformers of Egypt*).
- Baer, Gabriel, *Studies in The Social History of Modern Egypt*, The University of Chicago, Chicago 1969. (Baer, *Studies*).
- Bâz, Ahmed Mansur, “Bâbü’l-mürâsele ve’l-münâzara: ed-Din küllü mâ câe bihi er-Rasûl”, *MM*, IX/8 (Şaban 1324/19 September 1906), s. 610-613.
- Bennâ, Hasan b. Ahmed, *Müzekkiratü'd-da‘ve ve’l-d-da‘iye*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, Kahire 1939. (Bennâ, *Müzekkiratü'd-da‘ve ve’l-d-da‘iye*).
- Bişrî, Taha, “Bâbü’l-münâzara ve’l-mürâsele: ed-Din ve’l-akl”, *MM*, IX/10 (Şevval 1324/19 October [November] 1906), s. 771-781.

- , “Usûlü’l-İslâm, el-Kitâb, es-Sünne, el-İcmâ, el-Kıyâs”, *MM*, IX/9 (Ramazan 1324/19 October 1906), s. 699-711.
- Busool, Assad Nimer, “Shaykh Muhammad Rashid Rida’s Relations with Jamal Al-din Al-Afghani and Muhammad Abduh”, *The Muslim World*, LXVI/4 (1976), s. 272-286. (Busool, “Shaykh Muhammad Rashid”).
- Çelebi, İlyas, “Hüseyin el-Cisr”, *DİA*, c. XVIII, (İstanbul 1998), s. 537-540.
- Dağır, Yusuf Esad, *Mesâdirü'd-dirâsâti'l-edebiyye*, I-IV, el-Menşuratü'l-Câmia, Beyrut 1983, (Dağır, *Mesâdirü'd-dirâsâti'l-edebiyye*).
- Dallal, Ahmad, “Appropriating the Past: Twentieth-Century Reconstruction of Pre-Modern Islamic Thought”, *Islamic Law and Society*, VII/3 (Leiden 2000), s. 325–358. (Dallal, “Appropriating the Past”).
- Daudet, Léon, “İhtizârü Mezhebin İlmiyyin”, *MM*, XXXI/2 (R. Evvel 1349/24 August 1930), s. 131-134.
- Dawisha, Adeed I., *Arab Nationalism in the Twentieth Century: From Triumph to Despair*, Princeton University Press, Princeton 2003. (Dawisha, *Arab Nationalism*).
- Dawn, C. Ernest, “The Origins of Arab Nationalism”, (*The Origins of Arab Nationalism*, ed. Rashid Khalidi, Reeva S. Simon vd., Columbia University Press, New York 1993 içinde), s. 3-30.
- Değâmîn, Ziyad Halil Muhammed, “Menhecü’t-te‘âmül mea’l-Kurân fi fikri eş-Şeyh Muhammed Reşid Rıza –Kıraa Tahliliye fi Tefsîri’l-Menâr-”, *Mecelletü’s-şerî‘a ve dirâsâti’l-İslâmiyye*, XVII/ 50 (Kuveyt 1403/2002), s. 167-218. (Değâmîn, “Menhecü’t-te‘âmül mea’l-Kurân”).
- Dernîka, Muhammed Ahmed, *es-Seyyid Muhammed Reşid Rıza, Islâhâtuhu’l-ictimâ’iyye ve’d-dîniyye*, Darü'l-İman, Trablus 1986. (Dernîka, *es-Seyyid Muhammed Reşid Rıza*).
- Dibane, Nikola Yusuf, “Esbâbü inhitâti şark”, *MM*, I/46 ((23 Ramazan 1316/4 February 1899), s. 886-889.
- Dihlevî, Şah Veliyullah, *el-Cüz’ü’l-latîf fî tercemeti’l-abdi’z-za’îf*, (Dihlevî, *Şah Veliyullah key Siyâsî Mektûbât*, nşr. Halik Ahmed Nizâmî, Lahor 1978 içinde), s. 191-200. (Dihlevî, *el-Cüz’ü’l-latîf*).
- , *Ikdu’l-cîd fî ahkâmi’l-ictihad ve’t-taklîd*, (nşr. Kusay Muhibbuddîn el-Hatîb), el-Matbaatü’s-Selefiyye, Kahire 1398. (Dihlevî, *Ikdu’l-cîd*).
- , *el-İnsaf fî beyâni sebebi’l-ihtilâf fî’l-ahkâmi’l-fıkhiyye*, (nşr. Kusay Muhibbuddîn el-Hatîb), el-Matbaatü’s-selefiyye, Kahire 1398. (Dihlevî, *el-İnsaf*).
- , *Hüccetullahi’l-bâliğa*, I-II, (nşr. Muhammed Şerif Sükker), Dârü ihyâi’l-ulûm, Beyrut 1990. (Dihlevî, *Hüccetullah*).
- , *İthafu’n-Nebîh fî mâ Yehtacu ileyhi’l-Muhaddis ve’l-Fakih*, el-Mektebetü’s-Selefiyye, Lahor, 1389/1969. (Dihlevî, *İthafu’n-Nebîh*).

- Dönmez, İ. Kafi, “İcma”, *DİA*, c. XXI, (İstanbul 2000), s. 417-431.
- , “Maslahat”, *DİA*, c. XXVII (Ankara 2003), s. 79-94.
- , “Örf”, *DİA*, c. XXXIV, (İstanbul 2007), s. 87-93.
- Ebert, Johannes, *Religion und Reform in der arabischen Provinz, Husayn al-Ğisr at-Trablusî (1845–1909)*, Peter Lang, Frankfurt, 1991. (Ebert, *Religion und Reform*).
- Ebyad, Enis, *Reşid Rıza, Tarîh ve Sîre*, Trablus 1993. (Ebyad, *Reşid Rıza, Tarîh ve Sîre*).
- Emin, Abdullah, “Neş’etü’l-Menâr ve’l-hâce ileyh”, *MM*, XXXV/5 (Gurretü C. Sâni 1358/18 July 1939), s. 27-33.
- Ende, W., “Salafiyya (In Egypt and Syria)”, *EF*, Leiden, E. J. Brill 1995, s. 906-909. (Ende, “Salafiyya (In Egypt and Syria)”).
- Erdem, Sami, “İslâm Hukukunda Modernleşme: ‘Fıkıh’tan ‘İslâm Hukuku’na”, *BSV Bülten*, IV/29-30 (Mayıs-Ağustos 1993), s. 4-14.
- , *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usulü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar*, (Yaymlanmamış doktora tezi), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2003. (Erdem, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesi*).
- Esposito, John L., *Islam and Politics*, Syracuse University, Syracuse 1984. (Esposito, *Islam and Politics*).
- Euben, Roxanne L., *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*, Princeton University, Princeton 1999. (Euben, *Enemy in the Mirror*).
- Fadel, Mohammad, “The Social Logic of *Taqlid* and the Rise of the *Mukhatasar*”, *Islamic Law and Society*, III/2 (Leiden 1996), s. 193–233.
- Fehresü matbû’âti Dâri’l-Menâr*, Matbaatü’l-Menâr, Kahire 1367/1948. (*Fehresü matbû’âti Dâri’l-Menâr*).
- Fehresü Mecelleti’l-Menâr*, (haz. Kosugi Yasushi, Yusuf İbiş, Yusuf Hurî), Meşruu dirâsâti’l-hadâratî’l-İslâmiyye, Tokyo&Türâs, Beyrut, 1998. (*Fehresü Mecelleti’l-Menâr*).
- Gazzâlî, “el-İctihad ve’t-taklîd”, *MM*, XV/3 (30 R. Evvel 1330/19 Mâris 1912), s. 183-187.
- Gen, Kasuya, “The Influence of *Al-Manar* on Islamism in Turkey: The Case of Mehmed Âkif”, (*Intellectuals in the Modern Islamic World, Transmission, Transformation, Communication*, ed. Stéphane A. Dudoignon vd., Routledge, New York & London 1996 içinde), s. 74-84.
- Goldziher, Ignaz, *Mezâhibü’t-tefsiri’l-İslâmî*, (çev. Abdülhalim en-Neccâr), Mektebetü’l-Hanci, Kahire 1955. (Goldziher, *Mezâhibü’t-tefsiri’l-İslâmî*).
- Görgün, Hilal, “Mısır: İlim, kültür ve medeniyet (Fransız İşgali Sonrası)”, *DİA*, c. XXIX (Ankara 2004), s. 577-584.

- , “Mısır Vilâyetinde Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemi”, *Divân*, XIII/24 (2008), s. 157-183.
- H. A., “Redd alâ bâhis fî kitabi Sirri Tekaddümi’l-İnkiliz es-Saksûniyyîn”, *MM*, II/30 (2 C. Ahir 1317/7 October 1899), s. 465-470.
- Haddad, Mahmoud, “The Manarist and Modernism, An Attempt to Fuse Society and Religion”, *Intellectuals in the Modern Islamic World, Transmission, transformation, communication*, ed. Stéphane A. Dudoignon vd., Routledge, New York & London 1996 içinde) s. 55-73. (Haddad, “The Manarist and Modernism”).
- , “Arab Religious Nationalism in the Colonial Era: Rereading Rashid Rida’s Ideas on the Caliphate”, *Journal of American Oriental Society*, CXVII/2 (April-June 1997), s. 253-277. (Haddad, “Arab Religious Nationalism”).
- , *Rashid Rida and the Theory of Caliphate: Medieval Themes and Modern Concerns*, (Yayınlanmamış doktora tezi), Colombia University 1989, Umi 1991, 239 s. (Haddad, *Rashid Rida and the Theory of Caliphate*).
- Haim, Sylvia G., *Arab Nationalism: An Anthology*, Berkeley, 1962, 255 s. (Haim, *Arab Nationalism*).
- Hallaq, Wael B., *A History of Islamic Legal Theories. An Introduction to Suni usul al-fiqh*, Cambridge University Press, Cambridge 1997. (Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*).
- Hanioğlu, M. Şükrü, *Osmanlı’dan Cumhuriyete Zihniyet, Siyaset ve Tarih*, Bağlam, İstanbul 2006. (Hanioğlu, *Osmanlı’dan Cumhuriyete*).
- Haykel, Bernard, *Revival and Reform in Islam, The Legacy of Muhammad al-Shawkani*, Cambridge University Press, Cambridge 2003. (Haykel, *Revival and Reform in Islam*).
- Heywood, Andrew, *Siyaset*, (çev. B. Berat Özipek vd.), Liberte, Ankara 2006. (Heywood, *Siyaset*).
- Hill, Enid, “Courts and the Administration of Justice in the Modern Area”, (*The State and its Servants, Administration in Egypt from Ottoman Times to the Present*, ed. Nelly Hanna, The American University in Cairo Press, Cairo 1995 içinde), s. 98-116.
- , *Mahkama! Studies in the Egyptian Legal System*, Ithaca Press, London 1979. (Hill, *Mahkama!*).
- Hourani, Albert, *A History of the Arap Peoples*, Faber and Faber, England 1991. (Hourani, *A History of the Arap Peoples*).
- , *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Cambridge University Press, London 1962. (Hourani, *Arabic Thought*).
- Hurgronje, Christiaan Snouck, “el-İslâm ve müstakbelü’l-müslimîn”, *MM*, XVII/4 (30 R. Âhir 1332/27 Mâris 1914), s. 268-272.
- , “el-İslâm yükavimü nüfuze’n-Nasraniyye”, *MM*, XVII/3 (30 R. Evvel

- 1332/25 February 1914), s. 210-217.
- Ibrahim, Yasir S., *The Spirit of Islamic Law And Modern Religious Reform: Maqasid Al-Sari'a In Muhammad Abduh And Rashid Rida's Legal Thought*, (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Princeton University, Princeton 2004. (Ibrahim, *The Spirit of Islamic Law*).
- Iqbal, Allama Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (ed. M. Saeed Sheikh), Iqbal Academy Pakistan, Islamic Research Institute, 2nd ed., Lahore, 1989. (Iqbal, *The Reconstruction*).
- İbn Aşur, Muhammed b. Fazıl, *et-Tefsîr ve ricâlüh*, Matabiü'l-Ezher, Kahire 1997/1417, (İbn Aşur, *et-Tefsîr ve ricâlüh*).
- İbn Hazm, "Usûlü'l-fıkh inde'z-zahiriyye, [I]", *MM*, XVIII/5 (30 Recep 1333/13 June 1915), s. 379-386. [Makale İbn Hazm'ın *el-Muhallâ* adlı eserinden alıntıdır].
- , "Usûlü'l-fıkh inde'z-zahiriyye, [II]", *MM*, XVIII/6 (30 Şaban 1333/13 July 1915), s. 423-431. [Makale İbn Hazm'ın *el-Muhallâ* adlı eserinden alıntıdır].
- , *el-İkâm fî usuli'l-ahkâm*, (thk. Ahmed Muhammed Şakir), Matbaatü'l-Asıme, Kahire 1970, (2 ciltte 8 cilt). (İbn Hazm, *el-İkâm*).
- , *el-Muhallâ*, I-XI, (thk. Ahmed Muhammed Şakir), İdaretü'l-Tıbaati'l-Müniriyye, Kahire, 1347, 1. c.'de 1-2. c'ler (286, 288 s.). (*el-Muhallâ*, I.).
- , *en-Nebzetü'l-kâfiye fî usuli ahkami'd-din*, (thk. Ebû Musab Muhammed Bedri), Dârü'l-Kütübü'l-Mısri, Kahire 1991, 132 s. (İbn Hazm, *en-Nebzetü'l-kâfiye*).
- İbn Kayyım el-Cevziyye, "Münazara beyne mukallid ve sâhibi hüccce", *MM*, VI/13 (16 C. Sâni 1321/8 September 1903), s. 500-506.
- , "Münazara beyne mukallid ve sâhibi hüccce", *MM*, VI/14 (16 Receb 1321/7 October 1903), s. 539-544.
- , *İ'lâmü'l-muvakkı'în an Rabbi'l-âlemîn*, I-IV, (thk. Muhammed el-Bağdadî), Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1998, 367 s. (İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*).
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Berekat Mecdüddin Abdüsselam, *el-Müsevvede fî usuli'l-fıkh*, Matbaatü'l-Medeni, Kahire 1983. (Mecdüddin İbn Teymiyye, *Müsevvede*).
- İnayet, Hamid, *Çağdaş İslamî Siyasî Düşünce*, (çev. Yusuf Ziya), Yöneliş, İstanbul 1995, (İnayet, *Çağdaş İslamî Siyasî Düşünce*).
- İşcan, Mehmet Zeki, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998. (İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*).
- Jafar, Iftitah, *Modern Qurānic Exegesis: a Comparative Study of the Methods of Muhammad Abduh and Muhammad Rashīd Ridā*, (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), McGill University, Canada 1998. (Jafar, *Modern Qurānic Exegesis*).
- Johnston, David, "A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century *usul al-fiqh*", *Islamic Law and Society*, XI/2 (Leiden 2004), s. 233-282.

- Jomier, Jacques, *Le Commentaire Coranique du Manâr*, Editions G.-P. Maisonneuve, Paris 1954, (Jomier, *Le Commentaire Coranique*).
- Juynboll, G. H. A., *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, (çev. Salih Özer), Ankara Okulu, Ankara 2000. (Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*).
- Kara, İsmail, "Yeni zamanların iki muhataralı kavramı: İslah ve taklid", (*İslâm, Gelenek ve Yenileşme*, İSAM Yayınları, İstanbul 1996 içinde), s. 121-127.
- , *Din ile Modernleşme Arasında, Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2003. (Kara, *Din ile Modernleşme Arasında*).
- , *İslamcıların Siyasî Görüşleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 1994. (Kara, *İslamcıların Siyasî Görüşleri*).
- Karaman, Hayreddin, "Efgani, Cemâleddin", *DİA*, c. X, (İstanbul 1994), s. 456-466. (Karaman, "Efgani, Cemâleddin").
- , "İctihad, tecdîd, ıslahat", (*İslam'ın Işığında Günün Meseleleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996 içinde), III, 537-540.
- , "İslam Dünyasında Yeni İctihad Teşebbüsleri", (*İslam'ın Işığında Günün Meseleleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996 içinde), II, 211-225.
- , "İslamî Uyanışın Öncüleri", (*İslam'ın Işığında Günün Meseleleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996 içinde), II, 195-210.
- , *İslam Hukuk Tarihi*, Nesil Yayınları, İstanbul 1989. (Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*).
- , *İslam Hukunda İctihad*, MÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1996, (Karaman, *İslam Hukunda İctihad*).
- Kavak, Özgür, "Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han ve Ahkâmın Dünyevîleşmesi", *Dîvân İlmi Araştırmalar*, VIII/14 (2003), s. 137-164.
- , "Reşid Rıza'nın Hayatı ve Eserleri", (Reşid Rıza, *İttihad-i Osmanî'den Arap İsyânına*, Klasik, İstanbul 2007 içinde), s. 1-61.
- , *Şah Velîyullah Dihlevî'nin İctihad Anlayışı*, (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2002. (Kavak, *Şah Velîyullah*).
- Kaya, Eyyüp Said, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlâl*, (Yayınlanmamış doktora tezi), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001 .
- Keddie, Nikki R., "Religion and Irreligion in Early Iranian Nationalism", *Comparative Studies in Society and History*, IV/3 (June 1962), s. 265-295.
- , *Sayyid Jamal al-Din "al-Afghani": a Political Biography*, University of California Pres, Berkeley 1972. (Keddie, *Sayyid Jamal al-Din "al-Afghani"*).
- Kedourie, Elie, "Afghani and Abduh", (*Jamal Al-Din Al-Afghani, an Apostle of Islamic Resurgence*, ed. M. Ikram Chaghatai, Sang-e-Meel Publications, Lahore 2005 içinde), s. 351-358.

- , “The Genesis of the Egyptian Constitution of 1923”, (*Political and Social Change in Modern Egypt*, ed. P. M. Holt, Oxford University Press, London 1968 içinde), s. 347-361.
- Kerhî, Ebu’l-Hasan, *Risâle fi’l-usul*, (nşr. Zekeriyyâ Yusuf), Matbaatü’l-İmam, Kahire [t.y.]. (Kerhî, *Risâle fi’l-usul*).
- Kerr, Malcolm H., *Islamic Reform: the Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*, University of California, Berkeley 1966. (Kerr, *Islamic Reform*).
- Khadduri, Majid, *Political Trends in the Arab World: The Role of Ideas and Ideals in Politics*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1970. (Khadduri, *Political Trends in the Arab World*).
- Köse, Saffet, “Hz. Ömer’in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 7 (Nisan 2006), s. 13-50.
- Kudsi-Zadeh, A. Albert, “Islamic Reform in Egypt: Some Observations on the Role of Afghani”, (*Jamal Al-Din Al-Afghani, an Apostle of Islamic Resurgence* içinde), s. 311-323.
- el-Kütübü’s-sitte ve şürûhuhâ*, I-XXIII, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1413.
- Laust, Henry, “Le Réformisme Orthodoxe des ‘Salafiya et les caractères généraux de son orientation actuelle”, *Revue des Etudes Islamiques* VI/2 (1932), s. 175-204.
- Layish, Aharon, “Modernistlerin İslâm hukukunun sekülerleşmesine katkısı”, (Çev. Sami Erdem), *Dergâh*, VII/78 (Ağustos 1996), s. 19-22; VII/79 (Eylül 1996), s. 15-16.
- Le Bon, Gustave, “Nümûzec min kitabi’l-felsefeti’s-siyâsiyye”, (çev. Abdü’l-Bâsıt Fethullah Efendi), *MM*, XXI/7 (30 Receb 1338/April 1920), s. 345-361.
- , *Kitleler psikolojisi*, (çev. Selahattin Demirkan), Bedir Yayınevi, İstanbul 1969. (Le Bon, *Kitleler psikolojisi*).
- Lord Cromer, (Evelyn Baring), *Modern Egypt*, I-II, Adamant Media Corporation, 2001, [Macmillan and Co., London 1908 baskısından tıpkı basım]. (Lord Cromer, *Modern Egypt*).
- , “Kavlü’l-Lûrd Krumer fi’l-câmiati’l-İslâmiyye ve’ş-şerîa”, *MM*, X/3 (R. Evvel 1325/12 May 1907), s. 214-218.
- Lubis, Nazly Hanum, *Al-Tufi’s Concept of Maslaha: A Study in Islamic Legal Theories*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), McGill University, Canada 1995. (Lubis, *Al-Tufi’s Concept of Maslaha*).
- Makdisî, Ebû Şâme, “Bahsü’l-ictihad ve’t-taklid [I]” *MM*, XIV/7 (30 Receb 1329/26 July 1911), s. 510-515. [*Muhtasarü’l-müemmel fi’r-red ile’l-emri’l-evvel*’den iktibas].
- , “Bahsü’l-ictihad ve’t-taklid [II]” *MM*, XIV/10 (Selhu Şevval 1329/22

- October 1911), s. 743-750. [*Muhtasariü'l-müemmel fi'r-red ile'l-emri'l-evvel*'den iktibas].
- , *Muhtasariü'l-müemmel fi'r-red ile'l-emri'l-evvel*, (thk. Selahaddin Makbul Ahmed), Mektebetü's-Sahveti'l-İslâmi, Kuveyt 1983. (Makdisi, *Muhtasariü'l-müemmel*).
- Manastırlı İsmail Hakkı, "Ahkâm-ı İslâmiyye ve İctihad", *SM*, II/28 (11 Safer 327/19 Şubat 324), s. 17-18.
- , "Ahkâm-ı İslâmiyye ve İctihad", *SM*, II/29 (18 Safer 327/26 Şubat 324), s. 33-34.
- Mansfield, Peter, *The Arabs*, Penguin Books, New York 1990. (Mansfield, *The Arabs*).
- Mekkî, Muhammed b. Abdülazim, "el-Kavlü's-sedid fî ba'dı mesaili'l-ictihadi ve't-taklid", (nşr. Reşid Rıza), *MM*, XVII/5 (30 C. Evvel 1332/2 April 19124), s. 368-384.
- Merad, Ali, "İslah", *DİA*, c. XIX, (İstanbul 1999), s. 143-156.
- Merğînânî, Ebü'l-Hasan, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, I-IV, (thk. Muhammed Tamir, Hafız Aşur Hafız), Dârü's-Selam, Kahire, 2000/1420. (Merğînânî, *el-Hidâye*).
- Merrâküşî, Muhammed Salih, *Tefkîrû Muhammed Reşid Rıza min hilâli Mecelleti'l-Menâr*, ed-Dârü't-Tûnusiyye li'n-neşr, Tunus 1985. (Merrâküşî, *Tefkîrû Muhammed Reşid Rıza*).
- Mertoğlu, Suat, "Giriş: Sırat-ı Müstakim Mecmuası", (*Sırat-ı Müstakim Mecmuası Açıklamalı Fihrist ve Dizin*, Klasik, İstanbul 2008 içinde), s. 9-22.
- , "Reşid Rıza'da Hilafet Düşüncesi, Bir Kronoloji ve Tahlil Denemesi", (*Hilafet Risaleleri*, V, haz. İsmail Kara, Klasik, İstanbul 2005 içinde), s. 45-93. (Mertoğlu, "Reşid Rıza'da hilafet düşüncesi").
- , "Takdîm", (*Cemaleddin Afganî'nin Hatıraları*, haz. Muhammed Mahzûmî Paşa, çev. Adem Yerinde, Klasik, İstanbul 2006 içinde), s. V-IX.
- , *Osmanlı'da II. Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı: (Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşâd Dergisi örneği: 1908-1914)*, (Yayımlanmamış doktora tezi), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001. (Mertoğlu, *Osmanlı'da II. Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı*).
- Mondal, Anshuman Ahmed, *Nationalism and Post-Colonial Identity: Culture and Ideology in India and Egypt*, RoutledgeCurzon, London&New York, 2003. (Mondal, *Nationalism and Post-Colonial Identity*).
- Muhyiddin Rıza, "Kelime lâ-büdde minhâ", *MM*, XXXV/2 (29 R. Âhir 1354/30 July 1935), s. 166.
- Müzenî, Ebû İbrâhim, *Muhtasariü'l-Müzenî fî furui's-şafiiyye*, (nşr. Muhammed Abdülkadir Şahin), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998/1419. (Müzenî, *Muhtasariü'l-Müzenî*).
- Nakkaş, Ahmed Bedevî, "Bâbü'l-intikad ale'l-Menâr, İzâh ve intikâd", *MM*, XII/7 (30

- Receb 1328/16 August 1909), s. 528-536.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ, *el-Mecmu' Şerhü'l-Mühezzeb*, I-IX, Dârü'l-Fikr, Beyrut [t.y.]. (Nevevî, *el-Mecmû'*).
- Nuseibeh, Hazem Zaki, *The Ideas of Arab Nationalism*, Cornell University Press, Ithaca 1959. (Nuseibeh, *The Ideas of Arab Nationalism*).
- Opwis, Felicitas Meta Maria, "Maslaha in Contemporary Islamic Legal Theory", *Islamic Law and Society*, XII/2 Leiden 2005, s. 182-223.
- Peters, Rudolph, "Administrators and Magistrates: The Development of a Secular Judiciary in Egypt, 1842-1871", *Die Welt des Islams*, XXXIX/3 (1999), s. 378-397. (Peters, "Administrators and Magistrates").
- , "For His Correction and as a Deterrent Example for Others: Mehmed Ali's First Criminal Legislation (1829-1830)", *Islamic Law and Society*, VI/2 (Leiden 1999), s. 164-193.
- Rafî, Abdurrahmân, *Asru İsmâîl: 1363/1948*, I-II, (2. bs.), Mektebetü'n-Nahdati'l-Misriyye, Kahire 1974/1394. (Rafî, *Asru İsmâîl*).
- , *Asru Muhammed Ali*, (2. bs.), Mektebetü'n-Nahdati'l-Misriyye, Kahire 1947/1366. (Rafî, *Asru Muhammed Ali*).
- Riyad, Umar, "Rashid Rida and a Danish Missionary: Alfred Nielsen (d. 1965) and Three Fatwâ-s from Al-Manar", *Islamochristiana*, XXVIII (2002), s. 87-107. (Riyad, "Rashid Rida and a Danish Missionary").
- , "A Printed Muslim 'Lighthouse' in Cairo *al-Manâr*'s Early Years, Religious Aspiration and Reception (1898-1903), *Arabica*, LVI (2009), s. 27-60.
- Safran, Nadav, *Egypt in Search of Political Community*, Harvard University Press, Cambridge 1961. (Safran, *Egypt*).
- Sagiv, David, *Fundamentalism and Intellectuals in Egypt, 1973-1993*, Frank Cass, London 1995. (Sagiv, *Fundamentalism*).
- Sahnun, Abdüsselam, *el-Müdevvenetü'l-kübra li'l-İmâm Malik b. Enes*, I-VI, Dârü Sadır, Beyrut 1995. (Sahnun, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*).
- Saidî, Abdu'l-Müteâl, *el-Müceddidun fi'l-İslâm mine'l-karni'l-Evvel*, Daru'l-Hammâmî li't-tibâa, Kahire ts. (Saidî, *el-Müceddidun*).
- Salem, Ahmed Ali, "Challenging Authoritarianism, Colonialism and Disunity: The Islamic Political Reform Movements of Al-Afghani and Rida", (*Jamal Al-Din Al-Afghani, an Apostle of Islamic Resurgence* içinde), s. 445-473. (Salem, "Challenging Authoritarianism, Colonialism and Disunity").
- Salih Muhlis Rıza "Takrîzü'l-matbûâtî'l-hadîse, (*Kitâbu usûli ilmi'l-iktisâd*)", *MM*, XVIII/9 (29 Zilhicce 1333/9 October 1915), s. 718-719.
- al-Sayyid, Afaf Lutfi, *Egypt and Cromer, A Study in Anglo-Egyptian Relations*, John Murray Publishers, London 1968. (al-Sayyid, *Egypt and Cromer*).

- Seferta, Yusuf H. R., "The Concept of Religious Authority according to Muhammad Abduh and Rashid Ridha", *Islamic Quarterly*, XXX (1986), s. 159-164. (Seferta, "The Concept of Religious Authority").
- Selman, Muhammed b. Abdullah, *Reşid Rıza ve da'vetü's-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhab*, Mektebetü'l-Mualla, Kuveyt 1988. (Selman, *Reşid Rıza ve da'vetü's-Şeyh*).
- Shahin, Emad Eldin, "Muhammad Rashid Rida's Perspectives on the West as Reflected in *Al-Manar*," *The Muslim World*, LXXIX/2, (1989), s. 113-132. (Shahin, "Muhammad Rashid Rida").
- , *Through Muslim Eyes, M. Rashid Rida and the West*, IIIT, Virginia 1415/1994. (Shahin, *Through Muslim Eyes*).
- Shehadeh, Lamia Rustum, *The Idea of Women in Fundamentalist Islam*, University Press of Florida, 2003. (Shehadeh, *The Idea of Women*).
- Sıdkı, M. Tevfik, "Bâbü'l-akaid, ed-Din fî nazari'l-akli's-sahîh", *MM*, VIII/9 (Gurretü C. Evvel 1323/3 July 1905), s. 330-335.
- , "Bâbü'l-münâzara ve'l-mürâsele: el-İslâm hüve'l-Kur'an vahdeh", *MM*, IX/7 (Receb 1324/August 1906), s. 515-528.
- , "Bâbü'l-mürâsele ve'l-münâzara: el-İslâm hüve'l-Kur'an vahdeh, red li red", *MM*, IX/12 (Zilhicce 1324/13 February 1907), s. 906-928.
- Skovgaard-Petersen, Jakob, "Portrait of the Intellectual as a Young Man: Rashîd Ridâ's *muhâwarât al-muslih wa-l-muqallid* (1906)", *Islam and Muslim Christian Relations*, XII/1 (January 2001), s. 93-104.
- Soage, Ana Belén, "Rashid Rida's Legacy", *The Muslim World*, Hartford Seminary Foundaiton, USA, XCVIII/1 (January 2008), s. 1-23.
- Sultan, Cemal, "Mecelletü'l-Menârî'l-Cedîd, Rihletü'l-bahs an cüsûr li'l-hivâr ve'n-nahda", <http://www.almanaraljadeed.com/paget1.asp?PageId=1&PartId=7>
- Suyutî, Celaledin, *er-Red ala men ahlede ilâ'l-ard ve cehile enne'l-ictihade fî külli asrın farz*, (nşr. Halil Muhyiddîn Meys), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.
- Şâtübî, Ebû İshak, "el-Bâbü'l-evvel min kitâbi'l-İ'tisâm", *MM*, XVII/1 (30 Muharrem 1332/28 December 1913), s. 54-63.
- , *el-İ'tisam*, (nşr. Muhammed Reşid Rıza), Matbatü'l-Menâr, Kahire 1914/1332, (1 c'de 3 c.). (Şâtübî, *el-İ'tisam*).
- , *el-Muvafakât fî usûli's-şer'ia*, I-IV, (nşr. Abdullah Diraz), el-Matbaatü'r-Rahmaniyye, Mısır ts. (Şâtübî, *el-Muvafakât*).
- Şehhâte, Abdullah Mahmûd, *Menhecü'l-İmam Muhammed Abduh fî tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerim*, Câmiatü'l-Kahire, Kahire 1984. (Şehhâte, *Menhecü'l-İmam Muhammed Abduh*).
- Şerebâsî, Ahmed, *Emirü'l-beyân Şekib Arslan*, I-II, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Kahire

- 1383/1963. (Şerebâsî, *Emirü'l-beyân*).
- , *Reşid Rıza Sâhibü'l-Menâr, asruhu ve hayatuhu ve mesâdirü sekâfetihi*, el-Meclisü'l-a'la li's-suûni'l-İslâmiyye, [y.y.] 1970. (Şerebâsî, *Reşid Rıza Sâhibü'l-Menâr*).
- Şevâbike, Ahmed Fehd Berekat, *Muhammed Reşid Rıza ve devruhu fi'l-hayâti'l-fikriyye ve's-siyâsiyye*, Daru Ammar, Amman 1989/1409. (Şevâbike, *Muhammed Reşid Rıza*).
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, "ed-Dürrü'n-nadîd fi ihlâsi kelimetü't-tevhîd", *MM*, XXII/8 (29 Zilhicce 1339/2 September 1921), s. 579-601.
- , *Îrşâdü'l-fuhul ila tahkiki'l-hak min ilmi'l-usul*, (thk. Ebu Musab Muhammed Bedri), Müessesetü'l-Kütübî's-Sakafiye, Beyrut 1992. (Şevkânî, *Îrşâdü'l-fuhul*).
- , *Neylül-evtâr şerhü münteka'l-ahbar*, I-VIII, Mustafa el-Bâbî el-Halebi, Kahire 1971. (Şevkânî, *Neylül-evtâr*).
- Tanahî, Tahir, "Takdîm", (Muhammed Abduh, *Müzekkiratü'l-imam Muhammed Abduh*, thk. Tahir et-Tanahî, Dârü'l-Hilâl, Kahire 1993 içinde), s. 5-20.
- Tauber, Eliezer, "Rashid Rida as Pan-Arabist before World War I", *The Muslim World*, LXXIX/2 (April 1989), s. 102-112.
- , "The Political life of Rashid Rida", (*Proceedings of the Arabic and Islamic Sections of the 35th International Congress of Asian and North African Studies (ICANAS)*, ed. Kinga Dévényi, Tamás Iványi, Budapeşt 1998 içinde), s. 261-272.
- Tehanevî, Muhammed b. A'la, *Keşşâfu istilâhâtü'l-fünun*, I-III, Daru Sadır, Beyrut [t.y.]. (Tehânevî, *Keşşâf*).
- Tekrûrî, Ahmed, "Tercemetü'l-İmâm eş-Şâtıbî min kitâbi Neyli'l-İbtihâc bi-tatrîzi'd-dibâc", *MM*, XVII/8 (Selhu Şaban 1332/24 July 1914), s. 611-615.
- , "Tercemetü'l-İmâm eş-Şâtıbî", *MM*, XVII/10 (Selhu Şevvâl 1332/20 September 1914), s. 750-752.
- Tufî, Necmeddin, "Bâbü usûli'l-fıkh, (Edilletü's-Şer' ve takdîmü'l-maslaha ale'n-nass)", *MM*, IX/10 (Şevval 1324 [1 Ramazan 1324]/19 October 1906), s. 745-770.
- , *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye*, I-III, (nşr. Ebû Asım Abbas b. Kutb), el-Farukü'l-Hadisiyye, Kahire 2002/1423. (Tufî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*).
- , *Risâle fî ri'ayeti'l-maslaha*, (thk. Ahmed Abdürrahim Sayih), Dârü'l-Mısriyye li'l-Kitâb, Kahire 1993. (Tufî, *Risâle fî ri'ayeti'l-maslaha*).
- Tülü, Ali, *Necmeddin Tufî'nin Maslahat Anlayışı*, (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006.
- Voll, John O., "Fundamentalism in Sunni Arab World: Egypt and The Sudan" (*Fundamentalisms Observed*, ed. Martin E. Marty, R. Scott Appleby, American Academy of Arts and Sciences, 1994 içinde), s. 345-402.
- Yani, Corci, "Bâbü't-takriz, (*Kitabü'l-büesâ*)", *MM*, VI/7 (Gurretü R. Âhir 1321/27 June 1903), s. 278-280.

- Yasushi, Kosugi, “Al-Manar revisited: The ‘Lighthouse of the Islamic Revival’”, (*Intellectuals in the Modern Islamic World, Transmission, Transformation, Communication*, ed. Stéphane A. Dudoignon vd., Routledge, New York & London 1996 içinde), s. 3-39.
- Yusuf, es-Seyyid, *Reşid Rıza ve’l-avde ilâ menheci’s-selef*, Merit, Kahire 2000. (Yusuf, *Reşid Rıza ve’l-avde ilâ menheci’s-selef*).
- Zenklûnî, Ali Sürûr, “Neshü’s-şeriatî’l-Muhammediyye limâ kablehâ ve bi’setü Muhammedin hâtemi’n-nebiyyîn”, *MM*, XXXI/8 (29 Zilhicce 1349/17 May 1931), s. 608–617.
- Zerkeşî, Bedreddin, *el-Bahrü’l-muhît fî usûli’l-fıkh*, I-VI, (2. bs.), (thk. Abdülkadir Abdullah el-Ânî), Vizaretü’l-Evkaf ve’s-Şuûni’l-İslâmiyye, Kuveyt 1992. (Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*).
- Zeyd, Mustafa, *el-Maslaha fî’t-Teşrî’i’l-İslâmî ve Necmeddin et-Tûfî*, Daru’l-Fikri’l-Arabi, Kahire 1954. (Zeyd, *el-Maslaha*).
- Ziadeh, Farhat J., *Lawyers, The Rule of Law&Liberalism in Modern Egypt*, Hoover Institution Publications, USA 1968. (Ziadeh, *Lawyers*).